

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, 1.5.2022

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:

Počet znaků s mezerami:

Počet titulů použité literatury:

Klíčová slova: Mišima, buddhismus v literatuře, Hossó, juišiki, Moře hojnosti, reinkarnace, literární analýza, vidžňaptimátra

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

Děkuji.

Obsah

Obsah.....	5
Úvod.....	7
1 Vymezení školy Hossó v rámci buddhismu.....	9
2 Ústřední myšlenky školy Hossó.....	16
2.1 Duše, Já, mysl a vědomí.....	16
2.2 Transmigrace a pojetí existence.....	21
2.2.1 Západní pohled.....	28
2.2.2 Shrnutí.....	32
3 Odras buddhismu školy Hossó v Moři hojnosti.....	35
3.1 Jarní sníh (春の雪 Haru no juki, 1969).....	35
3.1.1 Rozbor prvního svazku.....	37
3.2 Splašení koně (奔馬 Honba, 1969).....	44
3.2.1 Rozbor druhého svazku.....	46
3.3 Chrám úsvitu (暁の寺 Akacuki no tera, 1970).....	51
3.3.1 Rozbor třetího svazku.....	53
3.4 Pět znamení úpadku anděla (天人五衰 Tennin gosui, 1971).....	60
3.4.1 Rozbor čtvrtého svazku.....	62
Závěr.....	66
Zdroje.....	69

Ediční poznámka

Pro veškeré japonské a sanskrtské termíny používám v práci českou transkripci. Japonská jména uvádím v původním japonském pořadí, tedy příjmení – jméno.

Úvod

Tato práce je věnována tetralogii Moře hojnosti, závěrečnému opusu japonského spisovatele Mišimy Jukia. Toto dílo obsahuje množství buddhistických témat a motivů inspirovanými 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. Spisovatelskou slávu a ocenění mu přinesly romány Zpověď masky (*Kamen no kokuhaku*, 1949), Zvuk vln (*Šiosai*, 1954), Zlatý pavilon (*Kinkakudži*, 1956) či divadelní hra Markýza de Sade (*Sado kóšaku fudžin*, 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 intenzivně studoval buddhismus, a jeho myšlenky aplikoval v řadě svých děl – ve zmiňovaném známém Zlatém pavilonu jsou například patrné motivy japonského zenového buddhismu. V případě tetralogie Moře hojnosti se zaměřuje na učení školy Hossó a její hlavní teorii *juišiki* (vidžňaptimátra, „pouze-vědomí“)², stejně jako z ní vycházející pojetí reinkarnace.

Hlavním cílem této práce bude tedy identifikace a popis témat a motivů vycházejících z učení školy Hossó, ale i jiných buddhistických pojmů. 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

¹ Nymburská, s.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.

Cit. Lexikon východní moudrosti, s. 136.

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 lepší pochopení této filozofie se jí také pokusím srovnat s vybranými evropskými myšlenkovými proudy. Dále se zaměřím na obecný popis dalších buddhistických motivů vyskytujících se v tetralogii. Jádro práce poté bude tvořit tématický rozbor, jelikož právě tato tématická složka prostupuje celým dílem a tvoří jeho celý rámec. Pokusím se interpretovat i to, jakým způsobem a s jakou motivací autor používá tato témata a motivy. V tématickém rozboru budou aplikovány poznatky objasněné v teoretické části.

V teoretické části budu vycházet z děl tematických, a to především z publikací současných japonských učenců působících v oblasti buddhistických studií zaměřených na školu Hossó jako Jokojama Kóicu, ale také autorských, jako jsou například publikace Tagawa Šun'eie, 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“ pratíjasamutpáda.⁴ 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 Transmigrace a pojetí existence).

Jelikož i sám Buddha považoval pochopení své nauky za nevyjádřitelné slovy, nýbrž pouze vlastním poznáním, a tak po jeho smrti (tedy dosažení nirvány) nastalo v buddhismu poprvé velké schizma způsobené rozdílným chápáním smyslu Buddhovy smrti, respektive jeho života, a zhruba v 1. století našeho letopočtu se 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

³ Výraz buddha znamená „ten probuzený“.

⁴ Filipský, s. 369.

⁵ Vyznavači této konzervativní větve se drželi původní nauky a praktik Buddhových žáků. Théraváda znamená „učení starších“. Vedle mahájány (velkého 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 některých jedinců.

Théraváda se rozšířila hlavně do zemí jihovýchodní Asie, jako Srí Lanka, Burma, Thajsko či Kambodža. Masaki, s. 17–19.

studia a aktivního vykonávání praxe ve společenství jiných Buddhových žáků.⁶ Jak nauka putovala přes kontinent, měla tendenci integrovat se do tamních nábožensko-filozofických ideových struktur a absorbovat například i místní božstva⁷. K tomuto došlo například i v Japonsku, kdy 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 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 sůtry, 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

⁶ Koncept ideálně dosažené formy představoval v theravádě 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 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, s. 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.

Cit. v Wangu, s. 50.

⁸ Miltner, s. 188.

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 tím, než se šířila dál.

Pro zajímavost a pozdější potřeby si můžeme uvést příklad jedné z mnoha otázek, které představovaly největší dilemata v hlavách učenců této doby, 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?⁹

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 pouze skládá z neustále se měnících tělesných a duševních faktorů skandha (ty označují všechno, co se běžně pokládá za osobnost – tělesnost, pociťování, vnímání, psychické tvořivé síly a vědomí).¹⁰ Tyto faktory či skupiny jsou také označovány jako „soubory lpění“¹¹, jelikož se na ně váže touha a vytvářejí tak předměty lpění; naše smyslové vnímání a myšlení navádí ke strastem. K příznakům těchto faktorů patří

⁹ Cit. Miltner, s. 190.

Otázky tohoto typu začaly být s rozvojem buddhismu předmětem diskuzí. Nezasahují totiž přímo původní Buddhovu nauku. O tom, co řekl Buddha nebylo žádného sporu a názoroví protivníci se dohadovali jen o námětech, které nebyly vyjádřeny zřetelně. Miltner, s. 190–191.

¹⁰ Cit. Filipický, s. 355.

¹¹ Sans. skandha. Filipický, s. 400–401.

například zrození, stáří a smrt, trvání, 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 podle původních představ zahrnuje nepomíjivost a oproštěnost od strastí.¹² Názory na další filozofické 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 Indii¹³, putoval přes kontinent a nadále byl přetvářen a rozvíjen. Rozšířil se především v oblastech Indie, Tibetu, Nepálu, Číny, Koreje či Mongolska. V Číně¹⁴ se šířil mezi 1. a 3. stoletím, v Koreje potom ve století čtvrtém a do Japonska byl poprvé oficiálně uveden právě z Koreje v polovině století šestého.¹⁵

Buddhistická nauka tak byla oficiálně uvedena z Koreje, ovšem jelikož byl

¹² „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.“ Cit. Filipický s. 401.

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

¹⁴ 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 nesmrtelnosti.

¹⁵ Japonské dobové historické prameny uvádějí rok 552 anebo 538. V této době poslal Seimei, král jednoho ze tří tehdejších korejských království, japonskému dvoru sošku Buddha Šákjamuniho, texty sůter a jiné předměty představující nauku buddhismu.

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 a velmi rozsáhlé proměně buddhistické nauky se nové školy často zakládány v Číně mnohdy ve své podstatě lišily od původní nauky. 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), Lü-cung (Ricu), Chua-jen (Kegon), škola Čisté země (Džódo-šú), různé zenové školy, a právě škola Fa-siang (její japonskou verzi je Hossó-šú).¹⁶ Všechny tyto školy byly postupně uvedeny i do Japonska, a to převážně mezi 6. a 8. stoletím¹⁷. Šest škol, které byly v Japonsku pevně ustanoveny v průběhu osmého století, byly dohromady nazvány Šesti narskými školami¹⁸. 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 jako témata a motivy vyskytují v rozebírané tetralogii a její pojetí transmigrace rovněž tvoří rámec

¹⁶ 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 教相判釈 *kjósó handžaku*, tedy vlastní interpretace a porozumění buddhistického textu. Masaki, s. 15.

¹⁷ Tehdy byla kulturní výměna mezi Čínou a Japonskem na vzestupu a mniši byli vysíláni do Číny mimo jiné za účelem studia těchto buddhistických škol.

¹⁸ Školy byly do Japonska uvedeny během období japonských dějin Nara (710–794). Tento název pochází z dnešního pojmenování tehdejšího hlavního města.

tohoto díla. Škola Hossó je japonskou verzí význačné čínské školy Fa-siang, která navázala na učení indické jógačáry¹⁹. Ústřední myšlenku školy představuje teorie, že všechny věci existují jen jako poznávací procesy lidské mysli, nikoli jako předměty.²⁰ 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, že každý člověk si „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.“²¹

Tato škola dosáhla největšího rozkvětu v Indii v průběhu 6. století. Učení jógačáry později zavedla 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

¹⁹ 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 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 zvaná jako vidžňánaváda (škola, „jež hlásá poznání“).

Filipský, s. 200–201.

²⁰ Viz. tamtéž.

²¹ Schumann, cit v Nymburská, s. 38.

632, kdy bylo zavedeno a systematizováno učení jógačáry ve formě „Traktátu o realizaci učení o pouze-vědomí“ (Vidžña-ptimátratásiddhi).

Škola Hossó byla do Japonska uvedena postupně od roku 654 v rámci čtyř 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, a jako poslední byl do Číny vyslán mnich Genbó 玄昉²². 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 dále považován například chrám Jakuši-dži.²³ V současné době s počtem 55 chrámů a asi 500.000 věřících je v rámci japonského buddhismu jedna z méně významných škol.²⁴

²² 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, s.25; Jokojama, s. 17.

²³ Jokojama, s. 17.

²⁴ Nymburská, s. 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.

Filipský, s. 181.

2 Ústřední myšlenky školy Hossó²⁵

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 tak nezdůrazňuje používání pojmů vědomí, mysli, osobnosti a reinkarnace, které definuje vlastní 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 jeden z hlavních názorů, který je mezi lidmi oblíbený a v mnoha náboženských učeních hlásaný a prosazovaný. Sám Buddha se ovšem k existenci duše jakožto něčeho neměnného stavěl způsobem, „že vše, co utváří jedince jako osobnost je pomíjivé, nic není setrvalé“ a vytvořil tak nauku anátmanu (sans. ne-já), tedy nauku o neexistenci já uvnitř jednotlivých bytostí²⁶.

V původní Buddhově nauce není otázka existence či neexistence Já zaujímám konkrétní postoj, ovšem další vývoj nauky tak i po Buddhově smrti postupně směřoval k popření existence Já.²⁷ Já je definováno spíše jako produkt myšlení nebo vedlejší

²⁵ Název této školy pochází z jejího hlavního cíle, a sice objasnit „pravou podstatu vši existence“ (japonsky 諸法の性相 *šohó no šósó* – odtud znaky hó 法 a só 相 ve spojení „hossó“. Masaki, s. 126–128.

²⁶ Buddhismus tak byl jeho odpůrci nazván „nauka bez duše“ anátmaváda. Miltner V, s. 158-159.

²⁷ 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 (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

projev vědomí a mysli. Vědomí (v sanskrtu vidžňána) představuje spolu s tělesností, pociťováním, vnímáním a psychickými tvořivými silami jednu z těchto 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 touha a lpění a způsobují tak strast²⁸. Právě z nestálé povahy těchto skupin osobnosti odvozuje buddhismus neexistenci Já. Takové Já by totiž bylo nestálé, nedefinované a nekonkrétní a neoproštěné od strastí. Já je tak pouhým souhrnem těchto tělesných a psychických procesů, který „probíhá od nepaměti před našim 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.“²⁹ 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, a 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 tedy 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.“³⁰ 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.

představě já, jež představuje hlavní příčinu veškeré žádostivosti a její odpůrci v tomto pojetí osoby neviděli nic jiného, než „duši“, kterou buddismus odmítá. Filipický, s. 15, 355, 507.

²⁸ Jejich příznaky jsou také zrození, stárání, smrt či změna.

²⁹ Filipický, s. 400–401.

³⁰ Pojem pudgala „osoba“ představuje pouhého nositele koloběhů životů. Filipický, s. 15.

V ranné buddhistické nauce existuje šest druhů vědomí, tedy uvědomování si prostřednictvím pěti smyslových orgánů, tedy pěti druhů smyslového vědomí, a šestého druhu, jímž je myšlení (rovněž uváděno jako intelekt).³¹ Vědomí jako celek tak vzniká působením příslušných smyslových orgánů v případě prvních 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 álaja³². Manas je sedmý druh vědomí, který je definován jako sebepoznávací 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 nevědomostí³³ a egoismem, což umožňuje vznik představy, že se jedná o opravdovou osobnost ve skutečném světě. Álaja či álajavidžňána (osmý druh vědomí), přeloženo jako „zásobové vědomí“³⁴, představuje základní a nejhlubší vědomí všeho bytí, podstatu světa, ze které povstává vše, co existuje. Rovněž v sobě v průběhu života jedince ukládá jeho zkušenosti a vědomosti.³⁵ Tento koncept pokládá základy pro teorii pouze-vědomí (vidžňaptimátratáváda) a tvoří vlastní

³¹ 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. Filipický, s. 281.

³² Manas a álaja se nacházejí hlouběji pod prvotními šesti vědomími a je na ně tak odkazováno jako na „vědomí hlubších vrstev“ či „podvědomí“.

³³ 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 bytostí 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. Filipický, s. 31–32.

³⁴ Filipický, s. 9.

³⁵ Masaki, s. 127.

existenciální teorii, podle níž je zprostředkovatelem koloběhu životů zásobové vědomí 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 sféra 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, 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 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).“³⁶ 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.“³⁷ 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.

³⁶ Tagawa, s. 28–30.

³⁷ Tamtéž, s. 30–31.

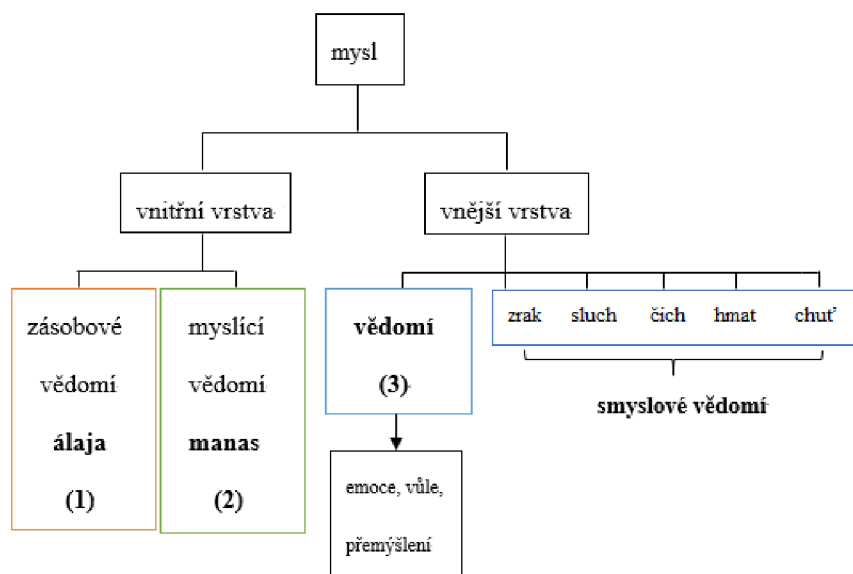
Škola Hossó popisuje strukturu mysli či vědomí v těchto kategoriích:

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

Obecně řečeno, 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 pocíťování, uvažování o daném předmětu apod. V tomto případě můžeme 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.³⁸

³⁸ Tagawa, s. 26–29.

Graf struktury mysli (Tagawa, s. 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.³⁹ 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 vyváznout 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

³⁹ 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. K těm nižším formám 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 vyváznout z koloběhu sansáry. Filipický, s. 164.

podněcuje vznik dalšího empirického stvoření.⁴⁰ Neznalost (sans. avidžďzá) 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 její mysli. Do jaké konkrétní formy a podmínek bude mysl transmigrována je určitým způsobem určeno převládajícími tendencemi uloženými do mysli v předchozích životech a je tedy určováno karmou čili zákonem příčiny a následku. Na rozdíl od hinduismu, který věří v onu populární formu reinkarnace⁴¹, v původním buddhismu zpravidla 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 první je považováno za zprostředkovatele sansáry. „Když sebepoznávací duch manas působí na zásobové vědomí álaja, které samo není aktivní, nýbrž se podobá oceánu, probouzejí se semena⁴², jež jsou uchovány právě ve vědomí álaja a dávají vzniknout jednotlivým objektům. Manas je

⁴⁰ Miltner, s. 159.

⁴¹ Podle hinduismu se každá bytost po smrti převtělí do nově narozené bytosti, která zároveň představuje nesmrtelné „já“ či nesmrtelnou duši, což je zásadní rozdíl s buddhismem, který existenci duše (átman) jako věčné a neměnné entity ve fyzických i psychických jevech i mimo ně popírá. Miltner, s. 41.

⁴² „Energie“ či „zrno“ nebo také „prvotní síla“, které se skrývá za každým projevem hmoty. Filipický, s. 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, s. 60.

diskriminující princip, který vytváří vědomí určitého já a tím i dualismus subjekt-objekt⁴³. Zkušenosti zprostředkované šesti smyslovými vědomími informují manas bez interpretace, aby tyto zkušenosti vyhodnotil, seřadil a dal zpět příkazy šesti smyslovým vědomím. Současně manas ukládá nová karmická semena do vědomí álaja, „z jehož 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.“⁴⁴

Tagawa popisuje proces „obtisknutí“⁴⁵ a ukládání každodenních zkušeností do podvědomí álaja ve formě semen šúdži, které „se vsáknou“ v podvědomí stejně, jako když se vůně vsákne 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.⁴⁶ Tato semena představují tedy jakési stopy vjemů, přecházející i ze života do života v rámci

⁴³ 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 aláji. Vědomí mana se tak dá interpretovat jako „přemýšlení“.

⁴⁴ Filipický, s. 136., 430.

⁴⁵ 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 vāsana, 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.

⁴⁶ Tagawa, s. 59–61.

transmigrace „duše“ či „mysli“. Název karmická semena⁴⁷ používá i japonský buddholog Jokojama Kóicu: „Mišima Jukio spáchal sebevraždu z oddanosti ke své vlasti s vědomím o stěhování duší po šesti světech⁴⁸, 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 dobré. Všechny ostatní (neutrální) semena zaniknou. V tomto ohledu modifikuje koncept zásobového vědomí álaja původní buddhistickou teorií o transmigraci duší.“⁴⁹

Tento popis je dosti abstraktní, ale na základě těchto teorií můžeme definovat existenci jedince v tomto světě jako formu aktivního vědomí, které neustále reaguje na podněty mysli, na základě čehož vzniká osobnost definovaná 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 má potom vyvolává iluzi vlastní individuální existence v tomto světě. Toto pojetí návazné existence, struktury vědomí a fungování mysli⁵⁰ podle školy Hossó

⁴⁷ 業の種子 gó no šúdži

⁴⁸ 六道輪廻 rokudó rinne

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. Filipický, s. 147.

⁴⁹ Jokojama, s. 135–136.

⁵⁰ Jokojama objasňuje etymologii myšlení následovně:

„Sanskrtský pojem citta (nebo také čitta) obecně označuje „mysl“ či „ducha“, tedy to, co umožňuje člověku vnímat a myslet (Filipický, s. 94). Stejně jako v západní filozofii (jako například v Decartově výroku „myslím, tedy jsem“) je význam základu slova (cit) interpretován i v buddhismu jako „myslet“ či

souvisí s původní mahájánovou otázkou: „Pokud neexistuje žádné já, co to 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 podvědomí álaja to, co umožňuje určitou formu reinkarnace. Jokojama tento jev vysvětluje na příkladu Sútry o rozvázání uzlů (jap. Gedžinmicu-kjó⁵¹). 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, kdy 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.⁵²

„přemýšlet“. Jeden z projevů „myslicího ducha“ se nazývá „vědomí v myšlení“ išiki (zmíněná manovidžnána). I v tomto případě je význam původního výrazu manas „přemýšlet“. V rámci společného původu indoevropských jazyků byl výraz *man* zachován, byť s pozměněným významem – například v angličtině a němčině jakožto „bytosť, která přemýšlí“, tedy člověk (*man*).“

Škola Hossó interpretovala význam redukováného základu slova citta „cí“ také jako „shromažďovat se“ či „ukládat se“ na základě čehož vznikl koncept „zásobového vědomí“ álaja. Struktura „mysli“ a vědomí tak byla redefinována (viz graf s. 25), jelikož původní výrazy citta, manas a vidžnána (vědomí) původně označovali stejnou věc. Jokojama, s. 141–142.

⁵¹ 解深密經 je ústřední sútra jógačáry

⁵² Buddhova promluva v álaji sútře zní:

adana šiki wa hanahada džinsai nari, warebon to gu to ni oite wa kaien sezu, issai no šúdži wa bóru no
阿陀那識は甚だ深細なり、我凡と愚とに於いては開演せず、一切の種子は瀑流の
gotoši. osoraku wa kare funbecu ši šifušite ga to nasan koto o.
如し。恐らくは彼分別し執して我と為さんことを。

To, co bytosti zaplétá do sansáry je definováno jako „závislé“ nebo „podmínečné“ vznikání (sans. pratítjasamutpáda), podle kterého nepochopení čtyř ušlechtilých pravd a neznalost strastné povahy bytí (tedy obecně neosvícená mysl) zapřičiňuje tvořivé síly či úmysly jednat, které předcházejí činy. Ty mohou být dobré, zlé či neutrální, vztahující 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.⁵³

Na základě těchto přístupů se dá individuální existence definovat jako neustále se obměňující „energie“, která pouze rezonuje v životních formách prostřednictvím osmidílné struktury vědomí a proudí v nekonečném proudu sansáry, tedy koloběhu těchto životů, ze kterého se může osvobodit pouze jedinec, který si uvědomí pravou podstatu za touto iluzí. 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, nemůžou potom být po smrti přeneseny 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

„vědomí adana (álaja) jehož všechna semena jsou jako proud řeky je vskutku náročné na pochopení. Prostí a hlupáci by si z něj mohli udělat definici vlastního já, a proto jim o ní nepovím.

Jokojama, s. 130–133, Keenan, s. 29.

⁵³ Filipický, s. 325–353.

životů⁵⁴. Tento fakt tedy přispívá k objasnění transmigrace vědomí po zániku těla jedince⁵⁵. Jak bylo zmíněno, lpění na životě ve smyslu neschopnosti překonat iluzi a neexistenci vlastního Já zapřičiňuje uvíznutí v nekonečném proudu sansáry. Podle této teorie všechny bytosti existující v tomto světě nebyly schopny toto lpění překonat v předchozích životech.

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 prchavý, vědomí jedincovo přechází ze života do života. Stále trvá jemná mysl⁵⁶, která přenáší to něco celým řetězcem znovuzrození.“ Pro představu bývá toto 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.⁵⁷ Stejně tak je člověk, který byl po smrti „znovuzrozen“ jinde, a jeho vědomí ve své podstatě stejná věc, ale přesto odlišná⁵⁸ a jedná se tak spíše o návaznou existenci či šíření „vědomí“ jako samotného celku, než „individuálního vědomí“ přeneseného do dalšího života. Tato návaznost je charakterizována jak přenosem mezi jednotlivými životy, tak neustálým obnovováním (či konstantním zánikáním a vznikáním) vědomí v průběhu života jedince.

Mišima na tuto filozofickou problematiku v tetralogii několikrát odkazuje skrze

⁵⁴ jap. 無始以来の熏習 *mušiiirai no kundžú*, tedy kundžú trvající od bez-počátku.

Tagawa, s. 59–64.

⁵⁵ jap. 輪廻転生 *rinnetenšó*

⁵⁶ Miltner 2002, s. 40–41

⁵⁷ Walpole, s. 24.

⁵⁸ Toto „znovuzrození“ je tedy přirozená vlastnost sansáry. Například podle školy vatsíputrjú, putuje „osoba“ z jednoho života do druhého a po parinirváně sama trvá dál. Filipický, s. 355.

ústřední postavu Hondu, která se s projevy transmigrace „osobnosti“ či „duše“⁵⁹ 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 o tzv. Manuůvě zákoníku, ve kterém se již objevuje pojem označující sedmé myslící vědomí manas stejně jako konkrétní pojetí transmigrace duší.

2.2.1 Západní pohled

Metafyzické definice jógačáry⁶⁰, stejně jako konstrukce podvědomí (manas a álaja) vyplývající z teorie juišiki školy Hossó se dá srovnat s různými evropskými filozofiemi, jako například s Jungovou analytickou teorií kolektivního nevědomí⁶¹ a osobnosti⁶², nebo s Freudovým psychoanalytickým pojetím nevědomí a modelu osobnosti⁶³. Jung na

⁵⁹ Pojem mana je také překládán jako „duše“, „mysl“ na úrovni japonského výrazu „kokoro“. Masaki, s. 126.

⁶⁰ Jogačára bývá často přirovnávána k různým evropským myšlenkovým proudům jako například „buddhistická fenomenologie“ nebo „metafyzický idealismus“.

⁶¹ 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 posoupně 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. Vyrcholením tohoto procesu je vznik jedinečné osoby. Drapela, s. 34.

⁶² Jung pojímá osobnost „psyché“ za samostatnou soustavu. Každý člověk má svou individualitu a jedinečnost vůči okolí, s tím, že ego má v tomto aktivní roli. Drapela, s. 32.

⁶³ 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

rozdíl 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.⁶⁴

Na základě podobnosti s transcendentálním idealismem je teorie juišiki 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 působením 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“⁶⁵. Pokud se lze podle školy Hossó vymanit z koloběhu sansáry uvědoměním si pravé podstaty věcí a „sebe sama“ mimo rámec běžné poznatelnosti našim 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,

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, s. 21.

⁶⁴ Podle Jungova pojetí sestává osobnost ze čtyř částí – kolektivní nevědomí, osobní nevědomí, vědomé já (tedy ego) a bytostné já.

⁶⁵ Kantův důležitý pojem „věc o sobě“, který označuje transcendentální skutečnost, jež se projevuje v jevech 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, s. 427.

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

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-li by nedosáhl úspěchu, kdyby otáčel divákem, a hvězdy naopak ponechal v klidu.“⁶⁶ 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 poznáváme⁶⁷. Lidský subjekt je podle Kanta a priori, tedy předzkušeností, což znamená, že již před narozením byl popsán jistými „znalostmi“, 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.“⁶⁸

Na definici „lidského subjektu“ tedy „já“ si můžeme povšimnout podobnosti

⁶⁶ Kant, s. 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, s. 12.

⁶⁷ Toto smyslové a rozumové poznání by se dalo přirovnat k šesti smyslům v buddhismu.

⁶⁸ Makal, s. 13–14.

s vědomím manas⁶⁹ – vytváření názoru či „osobnosti“ v důsledku jeho působení) a áalajou – 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.⁷⁰ 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 Husserl⁷¹ svou transcendentální fenomenologií, která je rovněž srovnávána s filozofií původní jógačáry, jelikož se také zabývala myslí, vnímáním a 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) vnímatelným našimi smysly, které zprostředkovávají svět vědomí a brání

⁶⁹ 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, s. 249.

Pro úvážení a porovnání s funkcí podvědomí mana 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 sebeuvědomění, „já“, které zůstává vůči proměnlivým obsahům vědomí nezměněné a jehož jednota je podmínkou užívání rozumu a empirického poznání. Kratochvíl, s. 21.

⁷⁰ „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, s. 14–15.

⁷¹ 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, s. 4.

tak poznání absolutní pravdy („pravdy o sobě“⁷²) a soustředí se na pravou podstatu věcí, které se projevují pouze jako fenomény. Tento kognitivní dualismus subjektivistického a objektivistického světa⁷³ je tak podobný s faktory způsobujícími problém vytržení se z koloběhu sansáry⁷⁴ (tedy poznání objektivistického světa), jako například lpění na existenci subjektivního Já.⁷⁵ Všechny subjektivní konstrukty či koncepty jsou ve své podstatě iluze a osvobození se od takové iluze fenoménů „věcí o sobě“ vyžaduje jak v transcendentální filozofii, tak v buddhismu porozumění pravé podstatě věcí.

2.2.2 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), která určitým způsobem vytváří iluzi existence empirického světa. Nejhlubší vrstva vědomí je definována společnými vlastnostmi jakožto spojující prvek mezi jednotlivými životy a nezávislost od ostatních vrstev vědomí, které mají vlastní

⁷² „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, s. 4–5.

⁷³ „Životní pocit odcizení a ztracenosti ve světě, který je mu de facto cizí, zná nepochybně většina 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.“ Špecián, s. 9.

⁷⁴ Moran, s. 28.

⁷⁵ „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, neptřetržitě se modifikují. Husserl, s. 70–71.

mechanismus zapřičiňující vznik každé individuální subjektivní osobnosti⁷⁶. Naproti tomu uvedené evropské směry však příliš nezkoumají, co se s vědomím či duší stane po smrti. Vztah vědomí jedince a koloběhu životů je v rámci školy Hossó připodobňováno 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“⁷⁷.

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 je „pouze-vědomí“
- (2) I když vědomé procesy neustále zanikají a obnovují se, osmá vrstva „úložného“ (pod)vědomí álaja umožňuje plynulost a zachovává „já“ tedy subjektivního 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.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ Filipický, s. 430.

Husserlova fenomenologie je popsitelná podobným přirovnáním: „Ucelený proud vědomého života (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. Moran, s. 17.

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

3 Odraz buddhismu školy Hossó v Moři hojnosti

Tato kapitola se věnuje literárnímu rozboru jednotlivých svazků tetralogie. Zaměřím se především na témata vycházející z učení školy Hossó, ale i na jiné buddhistické motivy. Při samotné analýze se budu opírat o teoretické poznatky získané v teoretické části práce a další teoretická východiska.

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

Hlavní postavy příběhu jsou studenti Honda Šigekuni, Macugae Kijoaki. Rodina Macugae sídlí v rozlehlé rezidenci v Tokiu, kam jednoho dne přichází na návštěvu dívka Satoko spolu se svou pratetou, abatýší z kláštera Geššú-dži⁷⁸, která jednotlivé postavy poprvé seznamuje s učením školy Hossó. Satoko je do Kijoakiho zamilovaná, ten je však odtažitý, ale s postupem času se jejich vztah začíná prohlubovat. 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. Ješitný Kijoaki domnívající se, že jej Satoko chce úmyslně zranit, na potencionální sňatek reaguje úsečně se slovy, že se ho svatba Satoko v nejmenším netýká, ovšem poté, co je sňatek naplánován, dochází Kijoakimu, že Satoko

⁷⁸ Autora jako předloha inspiroval klášter Enšó-dži 圓照寺 v Naře.

[29.3.2022] https://www.library.pref.nara.jp/nara_2010/0111.html

miluje, a pokusí se ji svést. Zároveň se jednomu ze siamských princů ztrácí smaragdový prsten a po jeho neúspěšném hledání a podezření, že byl odcizen se princové rozhodnou vrátit do své domoviny. Markýz Macugae jim ovšem ještě před návratem nabízí 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 připolehávání na pláži všimne tří mateřských znamének na Kijoakiho boku; tato znaménka později hrají důležitou roli při identifikaci jednotlivých Kijoakiho reinkarnací, jelikož všechny mají stejná znaménka na témže místě na těle. Později se mládenci vracejí zpět do Tokia, kde se Kijoaki dále vídá se Satoko. Zároveň je ustanoven termín jejího sňatku s princem, ovšem než k němu dojde, otěhotní s Kijoakim. Kijoakiho rodiče tak zařídí umělé přerušení 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 tak 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, který zjišťuje, že má Kijoaki zápal plic. Předtím, než spolu odjedou do Tokia pokouší se Honda ještě jednou pokusí 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 Kijoakiho 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 pohledu na svět vycházející z myšlenek školy Hossó. Již v prvním svazku Jarní sníh nalezneme mnoho buddhistických motivů vycházejících z učení školy Hossó, v díle přímo zprostředkované 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 vodopádu (můžeme si povšimnout motivu proudící vody vodopádu a smrti), na což reagovala podobenstvím z Tchangské Číny⁷⁹ o korejském mnichovi školy Kegon Gangjóovi⁸⁰:

„Gangjó pobýval na hoře Kaoju a věnoval se tam Buddhovu učení. Když se setmělo, rozhodl se přenocovat na tamním pohřebišti. Uprostřed noci se probudil s velkou žízní, a tak rukou nabral vodu nashromážděnou poblíž, v něčem, co se jevilo jako nádoba 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 pil. S údivem si všiml, že to byla lebka, ve které byla voda nashromážděna. Z tohoto zjištění se mu nejdříve udělalo velmi špatně a vše vyzvrátil. Nicméně poté si uvědomil, že „mysl plodí

⁷⁹ Za nejvýznamnější éru čínských dějin z kulturního hlediska se považuje období vlády dynastie Tchang (618–907).

⁸⁰ Mnich Gangjó 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.

různé formy dharmy⁸¹, avšak je-li tato mysl⁸² potlačena, lebka se stane *nedvojnou*.⁸³ Výraz 不二 *funi* „nedvojnost“ (sans. advaita) je stav připisovaný pouze bohu nebo absolutnu; není logicky pochopitelný, neboť myšlení vázané na ego není schopno vymanit se z duality vztahu subjektu a objektu⁸⁴. 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 tvarů⁸⁵. Racionální Honda potom začne nad příběhem přemýšlet „Byl by Gangjó 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 zapřičiňuje 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 lpění⁸⁶, od kterého je třeba se nejdříve oprostít a uvědomit si

⁸¹ 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. Filipský, s. 108

Její „různé formy“ se potom dají interpretovat jako „nepravdy“ či iluze“.

⁸² 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.

⁸³ Mišima 1969a, s. 41–42.

⁸⁴ Filipský, s. 5.

⁸⁵ Sanskrtský pojem námarúpa „jméno-tvar“ označuje v buddhismu pozemskou osobnost s jejími podstatnými součástmi, duševnem a tělesnem. Tento výraz je zaměnitelný s pěti skandhami.

Filipský, s. 302.

⁸⁶ 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“ yvolaná myslí překrývá pravou podstatu (brahmu) tohoto lana.

pravou podstatu věcí.

Od siamských princů se později Honda poprvé dozvídá o Manuůvě zákoníku⁸⁷, 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 jejich formách.⁸⁸

„Skutky vzniklé z těla, řeči a myšlení nesou dobré a špatné plody. Právě mysl (manas) ve spojitosti s tělem se projevuje skutky dobrými, neutrálními a špatnými. Skutky mysli se přenášejí do mysli, skutky řeči zase do řeči a tělesné skutky do těla⁸⁹. 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 správně ovládne svou řeč, mysl a tělo a bude držet na uzdě všechnu chtivost a nenávisť⁹⁰ vůči všem živým věcem a dosáhne úspěchu

Filipský, s. 5.

⁸⁷ Ze sanskrutu byly do češtiny přeloženy jakožto Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě (Zbavitel, 2009) a Manuův zákoník – Mánavadharmašástram: staroindická učebnice práv a povinností člověka (Kozák 2012). Zákoník byl sepsán někdy mezi 2. stoletím př.n.l. a 2. stoletím. Zbavitel s, 19.

⁸⁸ Viz Zbavitel 2009.

⁸⁹ 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 skutků řeči; brání toho, co nebylo dáno, násilí neodpovídající pravidlům a soulož s cizí manželkou jsou považovány za tři špatné tělesné skutky. Zbavitel, s. 206.

⁹⁰ Tyto vlastnosti jsou považovány za „karmicky neblahé“ a představují základní příčiny, jež živou bytost poutají k sansáře. Mimo chtivosti (ve svazku výraz 愛慾 *ajjoku*, sans. *lóbha*) a nenávisti (瞋恚 *šin'i*, sans. *dvéša*) k nim patří ještě klam či zaslepenost (無明 *mumjó*, sans. *móha*). Lze je odstranit opačnými skutky, tedy štedrostí, laskavostí a poznáním. Filipský, s. 9.

a konečného osvobození⁹¹.⁹²

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.

Později v době, když Kijoaki a Honda tráví letní prázdniny spolu s princem na pláži v Kamakuře, pozoruje Kijoaki moře v hlubokém duševním rozpoložení. Motiv moře je 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 přímo předchází Hondově prvnímu povšimnutí Kijoakiho specifických mateřských znamének, na základě kterých později identifikuje Kijoakiho další „inkarnace“, můžeme vyvodit jeho symbolický či alegorický význam.

Moře⁹³ zde na základě podobností se vztahem podmíněnosti a povahou

⁹¹ Ve svazku použit výraz 解脱 *gedacu*, odkazující na buddhistický pojem mókša: „konečné osvobození a uvolnění veškerých pout k světu, osvobození z pout karmy a koloběhu sansáry“. Filipský, s. 291–292.

⁹² Mišima 1969a, s. 76–78.

⁹³ „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

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.“⁹⁴ Podobnost s pouhým rozvířením vodní hladiny, která 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 určitém subjektivním vnímání světa; 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.

„Něco na tom bude, neuvažovat o lidské bytosti v rámci těla, ale spíše brát

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 oslábnou, schřadnou a rozptýlí se v nicotu. Když pohlédl ještě dál, moře bylo čím dál hlubší, až nakonec vykrytalizovalo v sytě zelenou substanci. Tato jednodlá substance, ze které vycházejí chaotické a pomíjivé vlny, je teprve to skutečné *moře*.” Mišima 1969a, s. 273.

⁹⁴ Filipický, s. 430.

existenci jako jeden proud toku života. Tak má existence spíše povahu něčeho plynoucího a neustále se měnícího spíš než něčeho ustáleného a statického. (...) Potom není žádný rozdíl mezi jedním vědomím, do kterého se vlévají mnohé proudy života a jedním proudem života přelévajícího se do dalších vědomí, jelikož hranice mezi životem a vědomím neexistují. (...) celé moře existence, ve kterém proudí nespočetné množství proudů života a to, co lidé nazývají reinkarnací, by potom představovalo jedno jediné vědomí jako celek.“⁹⁵

Japonský buddholog Jokojama popisuje i povahu a způsob fungování mysli na příkladu japonského jezera Mašú-ko⁹⁶. „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 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.“⁹⁷ 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 skrytě alegorickém popisu moře přímo následuje jeho objev Kijoakiových znamének, o kterých se chvíli domnívá, že „je teoreticky možné, že se jen pár zrněk z moře přilepilo na bělavou kůžu na Kijoakiho boku.“⁹⁸ 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

⁹⁵ Mišima 1969a, s. 283.

⁹⁶ Jezero s rozlohou zhruba 19km² se nachází na ostrově Hokkaidó a po Bajkalském jezeře je považováno za druhé nejprůzračnější jezero na světě. [5.5.2022] [https://cs.wikipedia.org/wiki/Mašú_\(jezero\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Mašú_(jezero))

⁹⁷ Jokojama, s. 58.

⁹⁸ Mišima 1969a, s. 274.

spojuje každý svazek s dalším. Honda postupně dále uvažuje o myšlence reinkarnace:

“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 reinkarnace projevující se v rámci časové návaznosti asi tolik společného, jako jedinci žijící ve stejné době. Něco, čemu se říká reinkarnace potom ztrácí svou podstatu. (...) V současnosti nikdo z nás nemá 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 pohledu určitého nezávislého vědomí, které by bylo schopno objektivně pozorovat minulý a současný život zároveň. (...) V buddhismu se tomu říká střední cesta, ale je dosti nejisté, jestli je člověk vůbec schopen tomuto přístupu porozumět.“⁹⁹

Hondova úvaha odkazuje na stěžejní otázky buddhismu obecně, ale zabývá se jimi již v duchu blízkém teorii juišiki, který proces a povahu „putování duší“ uvažuje ve spojitosti s fungováním vědomí a myslí. Je zde zaujato stanovisko mahájánového buddhismu, 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 myslí, vědomí, vzpomínek či osobnosti původního jedince (doktrína anátman). Zmíněná střední cesta¹⁰⁰ všeobecně označuje cestu Buddha, 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.“¹⁰¹ Tento přístup tak odkazuje na zmíněnou osmidílnou cestu vedoucí k probuzení. Střední cesta znamená též

⁹⁹ Mišima 1969a, s. 280–281.

¹⁰⁰ Zde použit jap. výraz 中道 čúdó, sans. madhjamápratipadá

¹⁰¹ Filipský, s. 406.

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 se nepředpokládá neexistenci všech věcí, neboť tyto existují na základě tvoření představ.¹⁰²

„Pokud jsou všechny lidské koncepty pouhé iluze, musí potom existovat nezávislé stanovisko, které dokáže rozpoznat tyto iluze z předchozího a současného života, který byl reinkarnován. Jen z tohoto oproštěného úhlu pohledu by byla existence reinkarnace patrná. Pro někoho, kdo je stále její součástí, představuje reinkarnace nerozluštitelnou hádanku. 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 žádný význam a podstatu již přeci neměla.“¹⁰³

Honda se zde domnívá, že výraz reinkarnace nenaplňuje svůj konceptuální význam a začíná o existenci uvažovat v mezích pouhého vědomí. Čtenář je tak pozvolna seznamován se specifickým pohledem školy Hossó a teorie juišiki, která se zaměřuje především na poznání mysli, stejně jako na to, jak vědomí funguje včetně jeho funkce v rámci reinkarnace.

3.2 Splašení koně (奔馬 Honba, 1969)

Protagonistou druhého dílu tetralogie je mladík Isao, syn vychovatele línů 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

¹⁰² Filipský, s. 406.

¹⁰³ Mišima 1969a, s 280–281.

osmnáctiletého Isaa, jednoho ze zápasníků kendó. Honda se s Isaem náhodou poprvé setkává pod posvátným vodopádem poblíž svatyně, kde si právě Honda povšimne tři 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 Inumou 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. Do skupiny se přidává i nový člen Sawa, na základě jehož návrhu se chlapci zaměří především na atentáty vybraných politiků či osobností z politicko-ekonomické sféry. Isao nedopatřením vyzradí své plány své známé, 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 obhajuje 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 a úspěšně svou oběť zlikviduje. Po činu Isao, pronásledován policií, utíká k mořskému pobřeží, kde spáchá seppuku.

3.2.1 Rozbor druhého svazku

Děj druhého svazku se rozvíjí skrze domělé znovuzrození Kijoakiho v těle mladého chlapce Isaa, syna Iinomy. Honda se osmnáct let po smrti Kijoakiho setkává s chlapcem náhodou u vodopádu, tak jak “předpověděl” Kijoaki ve svém smrtelném blouznění. Svazky na sebe přímo navazují motive reinkarnace, kdy se Honda začíná domnívat, že se skutečně jedná o první převtělení Kijoakiho.

“Honda následoval jeho příklad a když přišel k vodopádu, zahlédl chlapcův obnažený 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.”¹⁰⁴

Hondovo setkání s první Kijoakiho reinkarnací je popsáno přímo se symbolickým

¹⁰⁴ Mišima 1969b, s. 48–49.

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. Honda tak začíná studovat učení školy Hossó hlouběji a přímo prostřednictvím jeho postavy je odkazováno na další buddhistická témata a myšlenky školy Hossó.

“Honda si vzpomněl na *kauzální koncept čtyř forem bytí*, o kterém se psalo v buddhistických spisech, kterým se věnoval po Kijoakiho smrti na doporučení abatyše z Geššú–dži. Tak si uvědomil, že Isaův nynější věk přesně odpovídá době potřebné pro znovuzrození, počínaje Kijoakiho smrtí. Tyto čtyři formy bytí¹⁰⁵ se skládají z fází početí, života, smrti a takzvané mezifáze.¹⁰⁶, kterými prochází každá živá bytost. V případě přechodné fáze reinkarnace mezi předchozím a následujícím životem dochází k dočasné *dozrávací fázi*. 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 třicátého 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 všechny aspekty *vnímající bytosti*. (...) toto dítě prolétá éterem, a nakonec se vyproštuje z této fáze bytí, aby se mohlo zrodit v lůně vybrané ženy. Tak pokračuje do dalšího života.”¹⁰⁷

Autor v tomto specifickém popisu transmigrace používá skrze postavu Hondy řadu odborných buddhistických termínů, které ovšem nejsou v původním díle nijak vysvětleny a v anglickém překladu se také ztrácejí. „Přechodná“ fáze reinkarnace probíhá ve

¹⁰⁵ Jap. 四有 šiju

¹⁰⁶ Jap. 中有 čúu, 生有 šóu, 本有 honnu, 死有 šiu

¹⁰⁷ Mišima 1969b, s. 51–52.

zmíněném „dozrávacím“ stavu, pro který je použit japonský buddhistický výraz 果報 *kahó*. Ten je shodný se sanskrtským pojmem *vipáka*, tedy „zrání plodu“, který označuje karmický proces, v němž dochází k „nazrávání“ plodu určitého činu. K uzrání těchto plodů může dojít v tomto životě, ale také až v příští reinkarnaci.¹⁰⁸ 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 pratíjasamutpáda, 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. Japonský výraz 五蘊 *goun* („pět vrstev“), tedy pět složek osobnosti skandha, je v úryvku přeložen jako „aspekty vnímající bytosti“¹⁰⁹. Je to tedy další z mnoha případů, kdy je původní buddhistická terminologie ztracena, stejně jako v anglickém překladu tetralogie „fully sentient child“ (Knopf, 1973). Na úkor opisného překladu se ztrácí konkrétní buddhistický význam daného výrazu; ovšem původní buddhistický termín by se v případě neznalosti čtenáře také setkal s nedorozuměním. 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

¹⁰⁸ Filipský, s. 512.

¹⁰⁹ Vlastní překlad autora práce.

se jím na základě relativity bytí dokazuje jeho neskutečnost“¹¹⁰ Toto pojetí je potom tedy pouhá iluze, jelikož taková kauzalita dokazuje jen empirickou platnost jevů a na základě jejich relativity potom jejich konečnou neskutečnost. V rámci jógačáry lze pouze opravdovým pochopením podstaty této kauzality překonat omyl, díky němuž pokládáme nejsoucí za jsoucí a jsoucí za nejsoucí.¹¹¹ Tato myšlenka tak odkazuje na stejnou problematiku dříve rozebírané fenomenologické filozofie, kdy je třeba si uvědomit pravou podstatu věcí oproti iluzorní povaze empirického světa. Právě s touto „jógačárovskou“ filozofií bojuje racionálně smýšlící Honda, který se ji snaží logicky pochopit právě v rámci empirického poznání.

Pojem *Kauzální koncept čtyř forem bytí* (původní výraz 四有 *šiju*) 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 dnů¹¹² trvající proces znovuzrození po smrti jedince.¹¹³

¹¹⁰ Filipský, s. 353.

¹¹¹ Cit. tamtéž.

¹¹² Dá se napočítat přesně 49 dní mezi dnem (počítaje půlnocí) Mišimovy smrti a dnem jeho nadcházejících narozenin (počítaje do půlnoci tohoto dne), tedy od 25. listopadu 1970 do 14. ledna 1971. Obecně se tak objevují názory, že si autor sám naplánoval vlastní reinkarnaci.

¹¹³ Filipský, s. 34. V úryvku se konkrétně hovoří o tomto rozmezí různých pojetí mezistavu od sedmi až po sedmdesát sedm dní.

„Buddhismus uznává určitý subjekt, který je přenášen v rámci transmigrace, ale neuznává žádný subjekt, jež by představoval stálou a neměnnou složku. Jelikož zavrhuje i existenci já, nemá tak v buddhismu místo ani něco jako duše. V úvahu přichází pouze 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.“¹¹⁴

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.

“Kijoakiho reinkarnace v Isaovi, byť si jí sám Isao nebyl vědom, byla pro Hondu něčím překračujícím hranice rozumu. Teď už to byl fakt.”¹¹⁵

Otázkou zůstává, je-li možno na základě pojetí reinkarnace teorie juišiki a povahy zásobového vědomí álaja odůvodnit návazné „vzpomínkové“ motivy inkarnací, kdy například Isao pociťuje déjà vu z míst, na kterých sám nikdy nebyl a poznává je pouze skrze takovéto transcendentální spojení s Kijoakim, jako v případě návštěvy domu Kitazakiho.

¹¹⁴ Mišima 1969b, s. 256.

¹¹⁵ Mišima 1969b, s. 300.

„Isao měl zvláštní dojem, když pozoroval střechu toho domu uprostřed deště. Měl pocit, že to snad nebylo poprvé, co dům spatřil. (...) Toto ponuré místo v něm vyvolávalo jakousi dávno zapomenutou sladkou vzpomínku, která teď uvnitř jeho mysli bublala jako nějaká černá mazlavá tekutina. Z tak silného až spirituálního dojmu, že zde již někdy v minulosti byl, měl zvláštní pocity.“¹¹⁶

3.3 Chrám úsvitu (暁の寺 Akacuki no tera, 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 prince 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 svého 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 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

¹¹⁶ Mišima 1970, s. 142–143.

Honda na snědém těle princezny nezaznamenává žádná mateřská znaménka. Honda v průběhu vyhrává soudní spor společnosti Icu, 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 vybudovaným 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 svěst. Když se tak po několika setkáních stane, Honda je pozoruje skrze díru ve zdi na svém sídle, ale pokus končí neúspěchem a reinkarnaci se 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 jakoby 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. Prosim, pane Hondo, vezměte mě tam s sebou zpět.”¹¹⁷

(...)

“Snad to bylo jen přetrvávající vědomí Isaa, litujícího, že se s Hondou před svou smrtí nerozloučil, které naposledy promluvilo skrze princezniny ústa s omluvou”¹¹⁸

Z explicitního úryvku je zřejmé, že třetí inkarnace Kijoakiho, princezna Džin Džan, disponuje jeho velmi konkrétními vzpomínkami. Promluva vyvolává dojem, jakoby 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*

¹¹⁷ Mišima 1970, s. 51–52.

¹¹⁸ Mišima 1970, s. 122. V překladu tohoto úryvku může mužský rod v češtině působit zvláště. Je ovšem třeba zohlednit fakt, že z princezny promlouvá Kijoaki.

a jeho spojitosti se zásobovým vědomím álaja. Při tomto procesu (sans. vásaná¹¹⁹) 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.“¹²⁰ Pokud je tedy něco mezi jednotlivými životy přenášeno, je to přenášeno nepřímo skrze „zabarvené“ zásobové vědomí álaja a může se jednat spíše o určité návykové tendence a sklony chování vycházející z „obtiských“ 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 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 spojistost s předchozím životem, což vzhledem k neexistenci a nemožnosti přenosu empirické osobnosti není možné; 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. Na základě vásány, tedy procesu zabarvení álaji by se tak dalo argumentovat

¹¹⁹ Původní význam je představa, touha či dojem (Filipský, s. 505). Tímto pojmem tak můžeme rozumět empirické zkušenosti z tohoto světa.

¹²⁰ Filipský, s. 136.

i v případě společné tendence všech inkarnací nějakým způsobem ukončit svůj život při příležitosti dvacátých narozenin.

Jednotlivé reinkarnace a jejich propojení jsou v ději propojeny skrze sny či „vize“ jednotlivých postav, prostřednictvím kterých navzájem nahlíží 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 svůj sen, ve kterém spatřil krásnou tvář neznámé dívky odrážející se uvnitř smaragdového prstenu na jejím prstu. Kdo byla ta dívka? Satoko? Džin Džan, se kterou jsem se ale nikdy neseťkal? Nebo snad ještě někdo jiný?“¹²¹

Podobných vizí ve formě snů, které spojují všechny Kijoakiho inkarnace se v příběhu vyskytuje mnoho. Vlastní sny si Kijoaki zaznamenával do nového 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 předčasně zemřel na tuberkulózu (stejně jako Kijoaki). „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.

¹²¹ Mišima 1970, s. 212.

i Kijoakiho snový deník je silně inspirován Azumovou esejí *Sny*, uveřejněnou v *Hodžinkai zaši* v březnu roku 1937.¹²²

Mišima v ději *Chrámů 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.“¹²³

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).“¹²⁴

Podstatné je, že postava Hondy již pracuje s myšlenkou teorie *juišiki*, podle které 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 příkladu, kdy tato specifická představa vnímání světa a pojetí reinkarnace podporuje

¹²² Nymburská, s. 15.

¹²³ Arimoto, s. 42.

¹²⁴ Mišima 1970, s. 151, 155.

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.“¹²⁵

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 reinkarnace. 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 zpozorování té dané věci. Nedá se tak konstatovat, že by to byla univerzální a objektivní pravda.“¹²⁶ Hondova podmíněná smrt v úryvku tak odkazuje na nemožnost poznání

¹²⁵ Mišima 1970, s. 380–381.

¹²⁶ Arimoto, s. 46–47.

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.“¹²⁷

Je také třeba si připomenout a uvážit povahu subjektivního vnímání, které se v teorii juišiki nazývá 人人唯識 *ninnin juišiki* (pouhé vědomí každého jednotlivce), případně 一人一宇宙 *hitori hitoučú* (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.“¹²⁸

„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 nám byly vytrhány oči, uříznuty uši, nos a jazyk a přišli bychom o vlastní tělo?“¹²⁹

¹²⁷ Tamtéž, s. 47.

¹²⁸ Jokojama, s. 19–20.

¹²⁹ Mišima 1970, 158–160.

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 現在実有過未無体説 *genzai džicu'u kami mutai-secu* (tedy „teorie o skutečné existenci v přítomnosti a její bezpředmětnosti v minulosti a budoucnosti“), která symbolizuje postoj již 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.¹³⁰ 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, světa iluze, dává člověku příležitost dosáhnout probuzení.“

¹³⁰ Filipský, s. 389–390.

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 myslí 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 (天人五衰 Tennin gosui, 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 důchod s šedesátnicí Keiko, se kterou často jezdí na různé výlety. Jednoho dne spolu navštíví Macubaru, místo proslavené hrou Hagoromo¹³¹, kde zavítají i do místní signální stanice u pobřeží. Tam se právě setkávají s mladým chlapcem Tóruem. Honda si okamžitě povšimne chlapcových tří mateřských znamének na jeho boku, na základě čehož se

¹³¹ 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 odléhající koloběhu životů.“ Filipský, s. 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 1971, s. 72.)

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

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. Ve druhém ročníku vyšší střední školy se Tóru seznamuje s dívkou Momoko, o kterou projeví zájem. Stejně jako Tóru a Momoko se začnou často stýkat i obě jejich rodiny. Vyjde ovšem najevo, že Tóru chtěl dívku jen zmanipulovat a aby si od Momoko udržel odstup, najde si milenku, mladou ženu Nagisu. Když tato aféra vyjde najevo, Tóru se snaží lživě Momoko vysvětlit, že to byla právě Nagisa kdo jej svedl a že se jí chce zbavit. Tóru tak zmanipuluje Momoko ještě víc a přiměje ji, aby napsala Nagise dopis, ve kterém jí má vyčíst její touhu po majetku Tóruova otce a ne po sňatku samotném. O této aféře se dozví Honda a svatbu zruší. Tóruův vztah s Hondou se po jeho nastoupení na Tokijskou univerzitu začíná zhoršovat, i proto, že veškeré chlapcovy intriky prohlédl. Nespory vyvrcholí, když si Tóru najme právníka s účelem prohlášení Hondy 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. Ze Satoko, které je již přes osmdesát let, je nyní nová abatyše kláštera, a přesto si zachovává svou krásu, čistý vzhled a vitalitu. Když Honda začne mluvit o Kijoakim, první láskou Satoko, setkává se z její strany s údivem a nepochopením. Satoko si totiž nevzpomíná, že

by někoho jménem Kijoaki vůbec někdy znala. Ani po Hondově vyprávění o jejich mladistvém románku odpovídá abatyše, 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 podiví 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 klade především na zakončení děje, kdy se Honda naposledy setkává se Satoko, která se již stala novou abatyší kláštera Geššú-dži. Zde právě dochází k vyvrcholení Hondova poznání filozofie školy Hossó.

Satoko: “Nikoli, pane Hondo, nezapomněla jsem žádnou z blažeností tohoto světa. Nicméně, také jsem nikdy neslyšela jméno Macugae Kijoaki. Taková osoba nikdy nebyla. Vy máte nejspíš za to, že ano, ale není to náhodou tak, že Kijoaki nikdy nikde neexistoval již od samého počátku?”

Honda: „Jak je potom tedy možné, že se známe my dva? Přece existují matriční záznamy rodu Ajakura a Macugae...”

Satoko: “Něco takového ale také patří do tohoto světa, ale jste si jistý, pane Hondo, že jste se vůbec někdy setkal s někým jménem Kijoaki. Můžete také s jistotou říct, že jsme se dříve potkali i my dva?” (...)“Paměť je jako iluze, která nám ukazuje věci vzdálené tak, jakoby byly přímo před námi.”

Honda: “Pokud nebyl žádný Kijoaki, nebyl potom ani žádný Isao. Ani žádná Džin Džan a nejspíš potom neexistují ani já sám...”

Satoko: “To je také otázka myslí“.¹³²

Román je tak uzavřen dialogem se Satoko, která se ve druhém a třetím svazku neobjevila, aby takřka po šedesáti letech uzavřela rámec děje vycházející z teorie pouze-vedomí. I přes konkrétní i abstraktní 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.“¹³³ 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

¹³² Mišima 1971, 340–341.

¹³³ Aritomo, s. 49.

veškerého vědomí existujícího pouze na základě či jako projev zásobového vědomí álaja 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.

„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 zastrášovaly je svými železnými a skleněnými křídly. „Jakmile zemřu, taky přestanou existovat“ pomyslel si Honda s radostným nádechem pomsty.¹³⁴

Čtenář je v průběhu díla seznámen s hlavními myšlenkami teorie juišiki přímo i nepřímou, 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.

¹³⁴ Mišima 1971, s. 77.

Závěr

Moře hojnosti je rozsáhlá tetralogie, závěrečné dílo Mišimy Jukia, nad kterou se dá vzhledem k okolnostem uvažovat jako nad autorým prostředkem pro vyjádření jeho osobní filozofie. Rámec románu tak staví na myšlenkách buddhistické školy Hossó spolu s jejím specifickým pojetím existence. Podle slov autora byl jeho život rozdělen do pomyslných čtyř řek¹³⁵, které ústily do „Moře hojnosti“. Tato metafora se dá interpretovat jako vyvrcholení jeho literární tvorby ale také zároveň jako blízkost jeho smrti: v moři, do něhož se všechny řeky vlijí, dojde k jejich harmonickému splynutí.¹³⁶ Části díla bezesporu evokují životní epizody autora samotného, avšak jelikož je toto dílo určitou filozofickou introspekci autora; existuje i názor, podle kterého se autor nad smyslem života zamýšlí skrze hlavní postavu Hondy.

Autor se vyjadřuje skrze složitou filozofii vycházející z ústřední teorie pouze-vedomí juišiki školy Hossó, která je těžko zpracovatelná jakožto hlavní rámec a téma díla¹³⁷. K tomu je právě potřeba různých úhlů pohledu postav, především racionálně uvažujícího Hondy oproti „city ovládanými“ inkarnacemi. K zasvěcení do této nauky autor používá typické motivy, buddhistické příběhy a odborné pojmy. Dialogy a konkrétní úvahy, které souvisí s pojetím existence, vědomí a života byly rozebrány na základě teoretického výzkumu filozofie školy Hossó, který byl pro lepší představu či pochopení rovněž podpořen často srovnávanou filozofií evropskou. Jelikož děj uzavírají dva protagonisté, Honda a Satoko, představující opačný pohled na svět, je potom na čtenáři, jestli bude sympatizovat s filozofickým odkazem díla jednoho či druhého. Buddhismus

¹³⁵ Řeka „Psaní“, „Scéna“, „Tělo“, a „Činy“

¹³⁶ Cit. v Nymburská s. 16, 26.

¹³⁷ Tento rámec Mišima pojal ze svého pohledu. Ozawa například vytýká fakt, že inkarnace Kijoakiho se podle buddhismu mohly rovněž projevit jako jedna z životních forem šesti světů. Ozawa, s. 184.

je obecně nauka těžko slučitelná s běžným moderním způsobem života, a tak na základě kolize „opačných“ postojů těchto postav umožňuje autor nahlédnout na svět z hlediska buddhismu školy Hossó, což představuje zajímavý odkaz tohoto díla.

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“. In 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). This philosophy is also compared to some of western ideologies. Finally I evaluate and interpret the tetralogy itself in terms of literary theme analysis.

Zdroje

ARITOMO, Nobuko, 1996. Hódžó no umi ni okeru cuki, Fudži, džosei: Taketori monogatari - tenkjo secu no kentó. (151), 15-27. ISSN 0287-3362.

DRAPELA, Vítor J., 2011. Přehled teorií osobnosti. 6. vyd. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-0040-6.

FILIPSKÝ, Jan, 1996. Lexikon východní moudrosti: buddhismus, hinduismus, taoismus, zen. Olomouc: Votobia. ISBN 80-719-8168-0.

HORYNA, Břetislav. Filosofický slovník. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

HUSSERL, Edmund, 2006. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii.

Praha: OIKOYMENH. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-729-8085-8.

JOKOJAMA Kóicu, 2016. Juišiki no šisó. 1. Tokio: Kódanša. ISBN 978-4062923583.

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

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

KNOPF, Alfred A., 1973. Runaway Horses. 1. New York: Alfred A. Knopf. ISBN 9780099282891.

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

MASAKI Akira, 2020. Nihon bukkjó 13 šúha ga wakaruru hon. 1. Tokio: Kódanša. ISBN 978-4065175910.

- MILTNER, Vladimír, 2002. Malá encyklopedie buddhismu. Praha: Libri. ISBN 80-727-7111-6.
- MILTNER, Vladimír, 2001. Vznik a vývoj buddhismu. Praha: Vyšehrad. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 80-702-1410-4.
- MIŠIMA, Jukio, 1969a. Haru no juki. 1. Tokio: Šinčóša. ISBN 978-4-10-105049-2.
- MIŠIMA, Jukio, 1969b. Honba. 2. Tokio: Šinčóša. ISBN 978-4-10-105022-5.
- MIŠIMA, Jukio, 1970. Akacuki no tera. 2. Tokio: Šinčóša. ISBN 978-4-10-105023-2.
- MIŠIMA, Jukio, 1971. Tennin gosui. 2. Tokio: Šinčóša. ISBN 978-4-10-105024-9.
- MORAN, Dermot, 2017. Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis [online]. 1. Dublin: Springer International Publishing [cit. 2022-04-02]. Dostupné z: DOI 10.1007/978-3-319-55518-8_1
- NYMBURSKÁ, Dita, 2013. Sdělování ‚nevyslovitelného‘: Poselství skrytá v tvorbě a v životě Mišimy Jukia. Praha. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze.
- OZAWA, Jasuhiro, 1989-3. Hódžó no umi no kózó (šita): dai sankan, dai yonkan no bunseki: The Structure of The Temple of Dawn and The Decay of the Angel. Okinawa. Zpravodajská práce. Rjúkjú daigaku.
- SCHUMANN, Hans Wolfgang, 2008. Svět buddhistických obrazů: ikonografická příručka buddhismu mahájány a tantrajány. Praha: Academia. Orient (Academia). 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 ISSN 1211-0442. Dostupné z: <https://e-logos.vse.cz/pdfs/elg/2009/01/14.pdf>
- TAGAWA, Šunei, 2013. Juišiki njúmon. 1. Tokio: Šundžúša. ISBN 978-4393135723.
- WALPOLA Rāhula. What the Buddha Taught. Bedford :Gordon Fraser Gallery, 1967.

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

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

Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo poučení o dharmě. Ze sanskrtu přeložil a poznámkami opatřil Dušan ZBAVITEL. Praha: ExOriente, 2009. ISBN 978-80-904246-

5-4.