

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra asijských studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Tělo a duchovní rozvoj v japonské kultuře

The Body and Spiritual Development in Japanese Culture

Olomouc 2020, Alexandr HAMPL

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Dita Nymburská, Ph.D.

Prohlášení o samostatnosti.

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

Olomouc, 4. 5. 2020

Podpis:

Anotace

Autor:	Alexandr Hampl
Fakulta – katedra:	Filozofická fakulta – Katedra asijských studií
Název práce:	Tělo a duchovní rozvoj v japonské kultuře
Vedoucí práce:	Mgr. Dita Nymburská, Ph.D.
Počet stran:	67
Počet znaků s mezerami:	148 000
Počet titulů použité literatury:	41
Klíčová slova:	šingon, ezoterický buddhismus, asketismus, šugendó, zen, mudra, mantra, meditace, náboženská praxe, bojová umění, bušidó

V této práci se zabývám využitím a funkcemi lidského těla ve spojení s duchovním rozvojem v japonské kultuře. Zkoumám, jak se tato myšlenka, která byla v Japonsku rozšířena skrze různé formy náboženství, promítla do japonského kulturního života. Zaměřuji se tak na vybranou náboženskou, ale také nenáboženskou praxi z historického hlediska, konkrétně potom na praktiky, které vedly k určitému duchovnímu obohacení skrze fyzickou aktivitu. Mezi takové řadím školy ezoterického buddhismu (konkrétně Šingon), Šugendó a zenový buddhismus. Zabývám se také vlivem této praxe na běžný život Japonců, převážně z pohledu některých vlastností a zvyků samurajů a bojových umění.

Hlavní zásadou a předpokladem mojí bakalářské práce byl výběr a studium literatury, relevantní pro mnou vybraná hlavní témata a podtémata. V první kapitole popisuji obecně náboženství v Japonsku, abych navodil širší pohled a souvislosti na konkrétní témata. V dalších kapitolách se již konkrétně zabývám vybranou náboženskou i světskou praxí napříč japonskou kulturou, ve které má ústřední funkci fyzická i psychická aktivita lidského těla.

Poděkování

Upřímně děkuji paní magistře Halině Zawiszové, paní doktorce Ditě Nymburské a Júsukemu.

Obsah

EDIČNÍ POZNÁMKA	6
ÚVOD.....	7
1 JAPONSKO A NÁBOŽENSTVÍ.....	9
2 TĚLO JAKO PROSTŘEDEK K DOSAŽENÍ VYŠŠÍ SPIRITUÁLNÍ ÚROVNĚ ...	17
2.1 Mikkjó a asketismus	18
2.2 Praktiky v Mikkjó.....	19
2.2.1 Mudra	22
2.2.2 Mantra.....	25
2.2.3 Vnitřní vizualizace.....	29
2.3 Šugendó	31
2.3.1 Praktiky v Šugendó.....	34
3 TĚLO JAKO PROSTŘEDEK K DOSAŽENÍ DUŠEVNÍ HARMONIE.....	40
3.1 Zen.....	43
3.1.1 Zenová praxe a bušidó.....	45
3.1.2 Samuraj a břicho.....	47
3.1.3 Bojová umění a <i>ki</i>	50
ZÁVĚR.....	58
RESUMÉ.....	60
OBRÁZKOVÁ PŘÍLOHA A SEZNAM ZNAKŮ	61

EDIČNÍ POZNÁMKA

Japonská jména osob jsou uvedena v pořadí, které odpovídá japonským zvyklostem, tedy na prvním místě příjmení následované jménem rodným. Pro všechny japonské, čínské a sanskrtské výrazy je použita české transkripce. Výjimku v českém přepisu sanskrtu tvoří slova, která končí na dlouhé „a“, jako ve výrazu *mudra* (správně *mudrá*). Aby takové výrazy mohly být v češtině skloňovány, je jim ponecháno krátké koncové „a“.

Seznam znakového zápisu japonských výrazů, objevujících se v textu, psaných kurzívou, se nachází na konci práce v příloze.

ÚVOD

V křesťanské kultuře jsou si všichni lidé před Bohem rovni. Kvalita člověka vychází především z kvality jeho duše, a tak se většinou neodvozuje z kvalit fyzických. V západní filozofii rovněž existuje křesťanská ideologie, podle které jsou tělo a duše oddělenými substancemi a větší důraz je tak dáván na duši, i když tělo bylo stále bráno jako dílo Boží. Tělo představuje něco, co je vzdálené či nijak nespojené s duší či myslí. Rozvoj lékařských věd v období renesance tuto myšlenku snad ještě podpořil, jelikož ani po důkladných pitvách nebyla nalezena žádná duše.

Japonský antropolog Ičikawa¹ naopak pojednává ve své knize o myšlence jednoty těla a duše. Toto staví přímo proti západním filozofickým představám, ve kterých jsou tyto substance oddělené. Uvádí příklad, kdy se tělesné spojení s duchem projevuje s různou intenzitou. Například když někdo spí, nebo je nemocný (obzvláště mentálně) či fyzicky zesláblý, potom je tato úroveň nízká či slabá a takový člověk potom existuje spíše na „tělesné“ úrovni a je tak méně „oduševnělý“, jelikož se jeho duch nemůže projevat. Argumentuje také, že duchovno nemůže existovat bez spojení s fyzickým aspektem a naopak, a tudíž, že naše existence je podmíněna spojením těchto dvou aspektů. Další náboženský psycholog Juasa² také nevidí žádné ontologické oddělení těchto dvou substancí a spojení mezi tělem a myslí je „tekutého“ charakteru. Důležitou se zdá být jeho teorie, že toto spojení fyzická a psychická není přirozeně dáno, jako spíše vlastním úsilím docíleno. Juasa také považuje za naprosto nezbytné o tuto vazbu pečovat, jelikož kultivace představuje proces, ve kterém může duše postupně vstoupit z fyzického prostředí do „metafyzické dimenze“. Tím má na mysli především fyzické aktivity jako meditaci, při kterých může dojít k probuzení (jap. *satori*).

Japonci jsou národ, o kterém se říká, že žije v harmonii s přírodou, o čemž svědčí jediný původní domácí náboženský kult šintoismus. Do Japonska byl však v šestém století uveden buddhismus, který představoval mnohem komplexnější náboženství a praxi. Kultura, která do Japonska postupně v historii proudila, byla vždy přijímána a následně „pojaponštěna“, pečlivě a vybíravě vzhledem k tomu, co se Japoncům líbilo, a tak je zajímavé pozorovat, jaká „importovaná“ kultura si v Japonsku našla oblibu.

¹ Ičikawa Hiroši, současný japonský teoretik.

² Juasa Jasuo (1925–2015) byl japonský náboženský filozof.

Na různých příkladech takové kultury můžeme pozorovat tento vztah těla a ducha, ale také způsoby, jak je na tento vztah pohlíženo a jak je ho využíváno.

1 JAPONSKO A NÁBOŽENSTVÍ

Mezi hlavní náboženství Japonska patří bezkonkurenčně původní šintoismus a nepůvodní buddhismus, ovšem neubránilo se ani přenosu jiných náboženských a myšlenkových směrů z kontinentu, především těch čínských, které byly do buddhismu postupně přidány. Kombinací původních a nepůvodních náboženských systémů rovněž došlo na japonské půdě ke vzniku dalších náboženských a asketických forem. Za první ucelené náboženství v Japonsku se označuje buddhismus. Šintoismus byl povznesen na úroveň národního kultu až v období Meidži (1868–1912).

Jediné zcela původní japonské „náboženství“ šintoismus, rozšířený pouze v Japonsku, bývá označován jako těžko vymezitelný. Je definován jako původní a lidové náboženství, v tom smyslu, že v dané oblasti vzniklo přirozeným historickým vývojem a nebylo odněkud „importováno“. Příroda a její fenomény jsou v šintó předmětem uctívání stejně jako božstva *kami*, které v nich sídlí. Tato božstva, představující hrozivé i blahodárné přírodní síly, chovali Japonci v hluboké úctě.³ Japonci se tak klaněli vodopádům, horám, velkým stromům, skálám neobvyklých tvarů, a dokonce i škodlivému hmyzu či různým duchům (např. duchové mrtvých nebo zlí pomstychtiví duchové). Člověk sám sebe považoval za součást přírody, ve které rozhoduje tajemná moc duchů zemřelých, před níž se člověk musí v bázni sklánět⁴. „Doporučovalo se tedy tajemno si naklonit na svou stranu, navštěvovat hory, klanět se slunci, ale i vzdát v tichém rozjímání počtu zemřelému národnímu hrdinovi.“⁵ Šintoismus a pojem *kami* také souvisí se systémem staré japonské kmenové společnosti. Ta se dělila do velkého počtu rozvětvených rodových společenství, nazývaných *udži*, jimž dědičně vládla hlava rodu. Společným pojítkem bylo uctívání rodového božstva, od něhož daný rod odvozoval svůj původ. I stát Jamato byl původně seskupením rodů *udži*, jimž dominoval rod s genealogií, vedoucí k samotnému slunci. Do kategorie *kami* se poměrně snadno dostávali císaři. Císařský rod tak měl údajně božský původ.⁶ Toto náboženství také nejspíš vzniklo ve spojitosti s kultivací rýže, jejíž technika se v Japonsku objevila kolem 4. století

³ Reischauer, s. 11–15.

⁴ Smrt hraje v šintoismu důležitou roli a je s ní spojena duševní nečistota *kegare*, což znamená znečištění. K znečištění dojde především po kontaktu se smrtí a krví (například úmrtí, porod, různé nemoci, menstruace apod.). Symbolickou rituální očišťovnou *harae* nebo očišťovnou celého těla *misogi* má člověka zbavit těchto nečistot. Lesný, s. 346.

⁵ Lesný, s. 346.

⁶ Reischauer, s. 11–12.

př. n. l., kdy byly provozovány společenské rituály v době úrody.⁷ První zmínku o pojmu šintó najdeme v japonské kronice Nihonšoki.⁸ Šintó se však nestalo vnitřně strukturovaným náboženstvím, nýbrž volným svazkem kultů a představ. Nevyvinulo si ani žádnou propracovanou filozofii nebo jasný morální kodex vyjma rituální čistoty. Exorcismus, omývací obřady nebo kultická abstinence byly považovány za prostředky k odstranění rituální nečistoty, způsobené fyzickou nečistotou, sexuálním stykem, menstruací, porodem, nemocí, zraněním či smrtí. Důraz na čistotu i dodnes připomínají rozšířená kultura veřejných lázní, zvyk koupat se v termálních pramenech a vůbec vysoká každodenní čistotnost.⁹ Šintoistické obřady jsou jednoduché, sestávají většinou z tlesknutí dlaněmi k přivolání pozornosti dotyčného božstva, následném uklonění a někdy i z obětování. Rituální čistota obnáší vypláchnutí úst vodou nebo mávání posvěcenou větévkou, což obvykle provádí kněz.¹⁰

Buddhismus vznikl v Indii z původního učení Buddha Šákjamuniho¹¹ z doby mezi šestým a pátým stoletím před naším letopočtem. Toto učení předpokládalo existenci karmy¹², implikující určitý druh kauzality ve vesmíru.¹³ Základem tohoto učení byly takzvané čtyři pravdy.

(1) Život je utrpení¹⁴

(2) Příčinou utrpení je žádostivost¹⁵

(3) Odstraněním žádostivosti bude odstraněno utrpení¹⁶

⁷ Inoue, s. 13–14.

⁸ V překladu „japonská kronika“. Druhá nejstarší dochovaná japonská kronika (napsána roku 720). Pojem šintó s významem „cesta božstev“ je zde použit v pasáži o životě v pořadí 31. císaře Jómeie (vládl asi 585–587), který „vyznával buddhistickou dharmu a měl v úctě šintó.“ Inoue, s. 1.

⁹ Cit z Reischauer, s. 13–14.

¹⁰ Cit tamtéž, s. 15.

¹¹ Mudrc, který žil v severovýchodní Indii někdy mezi rokem 560 a 480 př. n. l. Šákjamuni je přízvisko s významem „mudrc z kmene Šákja“. Jeho pravé jméno bylo Siddhartha (křestní) Gautama (příjmení). Po svém probuzení byl nazván Buddhou, což znamená „ten probuzený“. Probudit se znamená pochopit podstatu Dharma. Dharma představuje zákon vesmíru, podle kterého je veškerá existence určitým způsobem propojená. Abe, s. 27.

¹² Karma znamená „čin“ či v širším významu „odplatu dobrých a zlých skutků“. (viz Lesný, s. 66.)

¹³ Např. Zrození vede ke stárnutí, stárnutí ke smrti, smrt k znovuzrození v nekonečném řetězci příčin a následků (v sankrtu *sansára*). Od kvality vlastní karmy se potom odvíjí i morální kauzalita, zjevné nespravedlnosti ve společnosti asociální rozdíly. Reischauer, s. 22.

¹⁴ Narození jakékoli bytosti je podmíněno smrtí. Kdybychom se nenarodili, nemuseli bychom čelit smrti.

¹⁵ Bytosti na tomto světě mají společnou touhou po samotném životě, což má za následek nekonečné znovuzrovnání na základě karmy.

¹⁶ Odstraněním touhy po životě zaniká potřeba znovuzrození a tím pádem zaniká i smrt a všechny životní útrapy, jako stáří, zármutek, beznaděj apod.

(4) Člověk musí dosáhnout spasení vlastním úsilím¹⁷

Po smrti Buddhy vzniklo v této nauce schizma. Jeho žáci byli zmateni z významu jeho smrti (či významu jeho existence samotné) a tak vznikly dvě systematické větve buddhismu Théraváda¹⁸ a Mahájána¹⁹. Následovníci Mahájány se snažili v Buddhově učení hledat více do hloubky, a tak v průběhu šíření buddhismu vznikla spousta nových mahájánových sůter, doktrín a dalších buddhistických forem či škol.²⁰ Na rozdíl od Théravády, kde může praxe trvat dlouhé roky a probuzení několikrát života, může podle Mahájány člověk dosáhnout probuzení či nirvány²¹ již v době svého života. K tomu mají dopomáhat tzv. *bóddhisatvové*²². Bóddhisatvové jsou označováni za spasitele, kteří dobývají tyto zásluhy pro lidstvo uplatňováním svých šesti dokonalostí (štědrá dobročinnost, přísná kázeň, trpělivost, odhodlané úsilí, meditace a moudrost). Ctnost je potom dovedena k dokonalosti, je-li prováděna s myslí prostou vši sobeckosti, postranních úmyslů a ješitnosti. Tyto vlastnosti tedy byly v buddhismu velmi ceněny a bylo třeba je dodržovat stejně, jako různé praxe. Jelikož mahájánový buddhismus

¹⁷ Tato pravda představuje jakýsi soubor pravidel pro správný život, který Lesný (1996) popisuje jako pravý názor, pravé rozhodnutí, pravou řeč, pravé jednání, pravé žití, pravou snahu, pravé rozvažování a pravé soustředění ducha.

¹⁸ V překladu: „Ti, kteří se drží původního učení starších“. Vyznavači této větve buddhismu tedy následovali učení původních Buddhových žáků. Jedná se tedy o konzervativní skupinu, která dodržovala původní učení a praktiky a vyznávali Buddhu jako toho nejvyššího (prvního) osvíceného. Po Buddhově smrti se v dalších stoletích rozšířila v jihovýchodních zemích Asie, jako Srí Lanka, Burma, Thajsko či Kambodža. (Abe, s. 12–13.)

¹⁹ V překladu „Velký vůz“ (Buddha totiž hovořil o svém učení jako o voru, který přepravuje poutníky přes řeku na *onen* břeh, japonsky *higan* či *ka no kiši*– „vzdálený břeh“, „břeh onoho světa“). Otevřenější a liberálnější větev buddhismu, jejíž následovníci vnímali Buddhův život symbolicky a jeho úmysly jako odpovídající době, ve které žil. Následovníci mohli pocházet také z širší skupiny obyvatelstva, včetně laiků. Rozšířil se v severní Indii, Číně, Tibetu, Koreji a v Japonsku. (Tamtéž, s. 12–13)

²⁰ Jelikož za století šíření a modifikace mahájánového buddhismu vznikaly nové sůtry a učení, byly vytvářeny i nové školy. V Indii to byly například Madhjamaka („střední cesta“) či Jógačára („ti, kdo praktikují jógu“), v Číně vznikly například školy Tchien-tchaj (později v Japonsku jako Tendai neboli „základ, na němž spočívají nebesa“), Čen-jen (v Japonsku uveden jako Šingon „mantra“ či doslova „pravdivé slovo“) či Čchan („meditace“, v Japonsku jako Zen).

Buddhistické školy, které vznikly přímo na japonské půdě, jsou například Ničirenova škola či Škola Čisté země. (Macuo, s. 13.; Reischauer, s. 54–55.)

²¹ V překladu doslovně „vyvanutí“ č „vyhasnutí“ jež osvobodí dokonalého buddhu od všech strastí, světského lpění, koloběhu znovuzrození. Je to stav nejvyššího a nejzazšího uvědomění a absolutního bytí, vrcholný cíl duchovního snažení všech opravdově upřímných buddhistů. Miltner, s. 170–171.

Nuance významu tohoto výrazu spočívá v tom, že aby mohl člověk dosáhnout probuzení, musí se „nechat zmizet“ své ego čili všechny své touhy.

²² V překladu doslovně „už už jsoucí k procitnutí“. Označuje jedince se sklonem k procitnutí, ve stavu přímo, než se stane buddhou. V mahájánovém buddhismu může bóddhisatva uvědoměle zůstat na světě, aby i nadále vedl bytosti k osvobození ze sansáry. Odkládá svou nirvánu a přijímá na sebe bolesti a utrpení ostatních, dokud všichni tvorové nedosáhnou nirvány. Wangu, s. 47.

Théravádovým opakem může být nazván arhant, neboli jedinec, jehož cílem a smyslem všeho snažení je dosáhnout spásy pro sebe sama. Miltner s. 63–65.

předpokládal spásu v reálném světě, vyvolával lásku k přírodě, která představovala v Japonsku důležitou hodnotu. Za účelem probuzení či náboženské zkušenosti se v buddhismu obecně praktikovala zmíněná meditace, recitace či repetice manter, vizualizace nějakého buddhy či vegetariánství.

Do Číny se buddhismus rozšířil v období pozdní dynastie Chan (25 - 220), dále do korejského království Kogurjó v druhé polovině čtvrtého století, poté do dalšího korejského království Pekče, zhruba v polovině století pátého.²³ Do Japonska byl uveden přibližně v polovině století šestého, jakožto první skutečné náboženství. Oficiálně byl však, konkrétně na dvoře tehdejšího císaře Kinmeie²⁴, představen v letech 538 nebo 552 králem jednoho ze tří tehdejších korejských království²⁵, jenž se v japonštině nazýval Seimeie²⁶. Ten totiž poslal japonskému dvoru sošku Buddhy Šákjamuniho²⁷, texty súter a několik mnichů.

Buddhismus byl po počáteční kontroverzi prosazen u dvora rodem Soga²⁸, který záhy začal po zemi budovat buddhistické chrámy. Tato nauka se totiž nejdříve stala prostředkem při přejímání čínské kultury či nástrojem civilizačního pokroku²⁹ i v tom smyslu, že spolu se svými náboženskými myšlenkami přinesl do Japonska v rámci přejímání kulturních statků z Číny například centralizovaný systém vlády, umění, různé vědy a řemesla (např. kosmologii či architekturu) a myšlenkové směry, jako

²³ Kasahara, s. 50.

²⁴ 29. japonský císař, vládl nejspíš v letech 539–571. Viz elektronický zdroj (1)

²⁵ O roce 552 se hovoří v japonské kronice Nihonšoki z roku 720. O roce 538 potom zase v záznamech kláštera Gangó-dži z roku 747. Kasahara, s. 45.

²⁶ Vládl v letech 523— 554.

²⁷ Výše zmíněný „původní“ Buddha, nazývaný historickým Buddhou a tudíž zapisovaným s velkým počátečním písmenem.

²⁸ Relativně nový klan, který získal v 6. století moc porážkou pěti starých klanů (Mononobe, Otomo, Kumebe, Imibe, Nakatomi) a vlastní integrací do císařského rodu, včetně vražd korunních princů. (Ratti a Westbrook, s. 75.).

²⁹ Tehdy stát Jamato, který vznikl spojením rodových společností *udži*, s jednoduchým systémem hierarchie. Japonci si v době přijetí buddhismu začali osvojovat i potřebné kulturní statky. Neměli vlastní písmo, sakrální architekturu, srovnatelné malířství, sochařství a další umělecké disciplíny, ani abstraktní filozofie či byrokratický aparát. Postupem času však Japonci získali kritický odstup od takového přejímání. Earhart, s. 44.

„Esence buddhismu a jeho propracované filozofie nebyly hned po uvedení do Japonska plně pochopeny. Příslušníky dvora spíše zaujal aspekt buddhismu jako kontinentální nauky, která přispěla ke kulturnímu rozvoji Číny a Koreje, a jako nauky, která přinášela výhody svým uctívajícím.“ Kasahara, s. 47.

konfucianismus.³⁰ V japonské kronice *Nihonšoki*³¹ jsou zmiňovány i frekventované výměny mezi výše zmíněným korejským královstvím Pekče a Japonskem v průběhu 6. století. Do Japonska byly posílány nejenom sůtry, různé buddhistické sošky a podobně, ale také různí řemeslníci, znalci architektury, umění atd. Prosazováním buddhismu státními reformami a šířením čínské kultury v Japonsku byl znám Princ Šótoku³². Nechal postavit dva chrámy³³, zasloužil se o výklad a překlady několika buddhistických textů a ve své Ústavě o sedmnácti člancích³⁴ mimo jiné apeloval, aby všichni podporovali rozvoj nového náboženství a vědění. V období Nara³⁵ pokračovala integrace buddhismu a přejímání čínského vzoru méně sporadicky a zvyšoval se také počet věřících. Pozdější císaři dále budovali buddhistické chrámy a například v polovině osmého století vydal tehdejší císař Šómu³⁶ několik rozkazů k budování sedmistupňových pagod a oficiálních klášterů místními správci, podvolenými císaři v každé tehdejší provincii. Mimo to nechal postavit chrám Tódaidži³⁷ s největší bronzovou sochou buddhy Vairóčany³⁸ na světě. Tento příklad ukazuje využití buddhismu k politickým účelům. Kasulis píše, že Šómuova motivace nebyla pouze šířit buddhismus v zemi, ale také jej využít pro vytvoření efektivnější politické administrativy. Každý takový oficiální klášter měl být totiž součástí

³⁰ Původní čínské náboženství, vytvořené filozofem Konfuciem, který žil mezi 6. a 5. století př. n. l. Mělo velký vliv na východoasijské země včetně Japonska. Konfucianismus říká, že ve správně vedené říši se zametají schody shora dolů - „Konfuciánským ideálem je harmonická společnost, založená na systému hierarchických vztahů, v níž poslušnost a loajalita níže postaveného vyvažuje velkorysé chování nadřízeného.“

EARHART, H. Byron. *Náboženství Japonska: mnoho tradic na jedné svaté cestě*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor (Prostor). ISBN 80-7260-000-1.

³¹ V překladu „japonská kronika“. Druhá nejstarší dochovaná japonská kronika (napsána roku 720).

³² Regent císařovny Suiko, žil 574–522. Vydal Ústavu o sedmnácti člancích, obsahující převratné čínské koncepty jako absolutní moc vládce podporovanou zmíněným čínským konfucianismem, či byrokratický systém státní správy.

³³ Hókó-dži v Kjótu a Hóruj-dži u Nary.

³⁴ Oficiální dokument z roku 604 předpokládající převratné čínské koncepty jako absolutní moc vládce, centralizaci moci či byrokratický systém státní správy. Reischauer, s. 16.

³⁵ Období dějin Japonska (710–784). Považováno za dobu vysokého rozkvětu kultury a za období, kdy čínské vlivy kulminovaly. Pojmenováno podle města Nara či tehdejšího Heidžó-kjó, které bylo hlavním městem v letech 710–784 (s přerušением tohoto statusu mezi lety 741–745). Reischauer, s. 18–30.

³⁶ Vládl v letech 724–749 jako 45. japonský císař. Viz elektronický zdroj (2)

³⁷ Chrám byl založen v roce 743 v Naře a je považován za největší dřevěnou stavbu na světě. Odlití 17metrové sochy buddhy, která se v chrámu nachází, trvalo neuvěřitelných 9 let a na její tvorbě se podílelo asi pět desítek tisíc lidí. Reischauer, s. 24.

³⁸ Definován jako nejvyšší buddha všeho vesmíru nebo jako personifikace samotného vesmíru. Jeden z pěti nadmyslových buddhů, kteří symbolizují různé vidy probuzené mysli či meditační aspekty Buddhy. Jejich role je důležitá zejména v ikonografii (např. mudra). Miltner, s. 100.

Vairóčana je nejstarší z těchto nadmyslových *dhjáníbuddhů*, transcendentálních bytostí, kteří jsou opakem lidských buddhů (např. sám Gautama). Nepoléhají zákonům přírody a lze je spatřit jen duchovně při meditaci.

Předmětem uctívání mohli být různí buddhové. Záleželo na odnoži či škole buddhismu. Jeremiah, s. 22.

hierarchického systému, ve kterém by byl na hlavní pozici chrám Tódai-dži a sám Šómu měl jakožto císař představovat nejvyššího představitele buddhistického kléru. Jelikož císařský dvůr naopak chrámy finančně podporoval i z vlastních politických zájmů, existovalo pevné pouto mezi dvorem a buddhistickým klérem.³⁹

V 8. století byl v Japonsku buddhismus ustanoven jako oficiální náboženství.⁴⁰ Reischauer⁴¹ například říká, že se během 8. a 9. století začal buddhismus šířit v celé zemi a jeho vliv postupně zasáhl celou společnost ve smyslu rozšíření nových představ o posmrtném životě, etických norem a zvyků jako pohřbívání žehem apod. Z Číny do Japonska rovněž pronikalo velké množství buddhistických škol. Šest škol, které byly v Japonsku ustanoveny v osmém století, bylo nazváno jako *šest narských škol*. Patřily mezi ně školy Ricu, Kuša, Džódžicu, Sanron, Hossó a Kegon, z nichž čtyři existují dodnes. Brzy ale začalo docházet k většímu promíchání náboženství a politiky a vliv buddhistických mnichů na císařském dvoře byl příliš veliký. Centrální vláda totiž v tomto období štědře finančně podporovala rozvoj buddhismu v zemi jakožto hlavní pilíř při modernizaci státu a zároveň vytvořila administrativní systém včetně zákonů týkajících se kontroly klášterů. Mniši tak měli za úkol studovat všech šest buddhistických škol. Za tímto účelem byl v roce 701 vytvořen zákoník *Sóni rjó* (předpisy pro mnichy a mnišky), který mnichům diktoval zůstat a studovat v klášteře, bez možnosti navštěvovat běžný lid a případně vykonávat náboženské rituály. Tento systém měl podporovat autoritu vlády a omezit působnost kléru, ovšem s přílivem financí do klášterů přibývalo korupce a vláda tak od těchto škol upustila a přestěhovala hlavní město⁴² dál od jejich vlivu.⁴³ Tato politická situace vyvrcholila incidentem, kdy jistý mnich Dókjó⁴⁴, příslušník buddhistického kléru, zneužil svého vlivu na tehdy vládnoucí císařovnu

³⁹ Ochranný vztah buddhismu a státu se odkazuje pojmem *čingo kokka* (ochrana státu). Ochrana spočívá v buddhistických rituálech a péči o veřejné blaho, jako léčení, stavitelství pro potřebné, individuální a masové rituály a modlitby apod.

⁴⁰ Jeremiah, s. 18.

⁴¹ Jeden z předních nestorů moderních východoasijských studií. Působil na Harvardské univerzitě a v letech 1961–1966 zastával místo velvyslance USA v Japonsku.

⁴² Novým hlavním městem se stalo Heian-kjó (odtud následující období Heian), dnešní Kjóto, bylo hlavním městem Japonska mezi lety 794 a 1869.

⁴³ Kasahara, s. 48.

⁴⁴ Mnich známý pro svou snahu uzurpovat trůn. Toho měl dosáhnout blízkým vztahem s císařovnou Šótoku (podle některých zdrojů byl jejich vztah až milenecký). Je také známo, že přesvědčil jistou věštkyni, aby vypověděla jeho osud na císařském trůnu. Touto svou politikou dosáhl vysokých postů v kléru i v politice a ovlivňoval tak vládnoucí vrstvu nejen skrze císařovnu. Po její smrti byl však vyhnán z hlavního města a bylo také rozhodnuto, že napříště již žena nesmí nastoupit na trůn. Reischauer, s. 20., elektronický zdroj (3)

Šótoku⁴⁵, když zinscenoval svůj nástup na trůn. Řadě ostatních mnichů se nárůst této politické moci klášterů nelíbil a z tohoto důvodu jich mnoho odešlo ze zkorumpovaných chrámů do horských oblastí. Tam zakládali nové chrámy, ve kterých by se mohli nerušeně věnovat náboženské praxi.⁴⁶

Earhart⁴⁷ (1999) definuje japonskou náuru v přejímání náboženských, filozofických a rituálních věcí, jako schopnost využití této původní kontinentální kultury k vlastnímu sebevyjádření v modifikované podobě. Odkazuje tím nejspíš na jakousi vybíravost Japonců při přejímání náboženství či myšlenkových proudů zvenčí a následné míchání těchto nauk a praxí mezi sebou a s domácími kultury.⁴⁸ Stejný jev se svým způsobem projevil i v Číně. Jak již bylo zmíněno, do Japonska byl buddhismus přenesen ve formě mahájány až z Číny, nikoli přímo z Indie. Tato již pozměněná forma buddhismu v sobě obsahovala původní čínskou nauku, taoismus, a s ní spojené náboženské či ezoterické a asketické praxe.⁴⁹ Pro taoismus jsou mimo jiné specifické různé praxe, které mají za cíl určitým způsobem prodloužit život či dosáhnout určité formy nesmrtelnosti. Existuje také spousta starých čínských ale i japonských příběhů, kdy jedinec různými způsoby a asketickou praxí získal i jiné nadlidské schopnosti, jako velkou výdrž, odolnost proti ohni či schopnost létat.⁵⁰

⁴⁵ V pořadí 48. císařovna Japonska vládla mezi lety 764–770.

⁴⁶ Reischauer, s. 26., cit. v Šlowiková, s. 18.

⁴⁷ Narozen 1935. Americký historik známý pro své publikace o japonském náboženství.

⁴⁸ Jako příklad může být uvedena integrace buddhismu v Japonsku a jeho spojení s původním šintoismem. Kuroda říká, že šintó již zhruba v 9. století nebylo vnímáno jako samostatné náboženství oddělené od buddhismu. Uvádí pojmy *šinbucu šúgó* (synkretismus šintó a buddhismu), jakožto proces splynutí šintoismu a buddhismu mezi 8. a 11. stoletím nebo *honđži suidžaku*, (lokální manifestace) což znamená, že původní japonští bohové jsou pouhou manifestací či formou Buddha, a jejich činy jsou potom Buddhovy způsoby učení či vedení. Kuroda, s. 12.

Jak vysvětluje Wangu, tento jev souvisí s mahájánovým buddhismem a jeho koncepty bódhisattvů a Tří Buddhových těl. „Tři Buddhova těla jsou tělo dharmy, tělo blaženosti a tělo lidské podoby. Když žil Siddhárta Gautama na zemi, sídlil v těle lidské podoby. Ale toto tělo je vlastně projevem jeho těla blaženosti. V těle blaženosti zůstává věčně jako bytost, kterou bychom mohli nazvat Bohem. (...) Nejvyšší buddha [Vairóčana] je totožný se samou nirvánou, a tak má tělo dharmy. V mahájánské teologii se rozvinula myšlenka, že jsou i jiná těla blaženosti, všechna jako projevy jediného těla dharmy. Tato těla blaženosti byla vyložena jako bódhisattvové a „jiní buddhové“ (...) Koncepce těl blaženosti umožnila mahájánskému buddhismu vstřebat božstva a historické osobnosti jiných zemí. Například v Číně byli taoističtí mudrci přijati do mahájány jako dřívější buddhové a bódhisattvové, stejně jako v Japonsku Sluneční bohyně Amaterasu, nejvýznamnější božstvo šintó. Wangu, s. 50.

⁴⁹ Taoismus jako takový bývá definován neurčitě, jako forma čínského lidového náboženství s nejasným původem a obdobím vzniku (uvádí se např. 5. nebo 3. století př. n. l.) spojením filozofií mistrů Lao-c' a Čuang-c'. Pro taoismus jsou specifické doktríny jin a jang, feng-šuej či Pět prvků. Dále je spojován s věštním, tvorbou kalendářů na základě astronomie či astrologie, interpretací snů atd.

Taoismus jako pojem je jen určitá nálepka pro ve skutečnosti složitou realitu věci. Kohn, s. 390.

⁵⁰ Pro krátké příklady takových příběhů viz Jeremiah (2012), s. 6–7.

Mezi takové způsoby patřily asketické praxe, úprava jídelníčku či půst nebo také požívání neobvyklých věcí (např. zlato). Důležité také je, že takový asketa většinou pobýval dlouhá léta v horách či v horských jeskyních. V taoismu i v buddhismu jsou hory považovány jak za svatá místa, kde přebývají božstva či jiné duchovní bytosti, tak za určité přechodné místo či průchod mezi tímto světem a světem božstev.⁵¹ Tento význam hor a některé praxe jsou společné japonskému asketismu *šugendó* a také ezoterickému buddhismu⁵² a jeho školám, o nichž se budu zmiňovat později. V devátém století byly totiž v Japonsku představeny dvě nové ezoterické školy Šingon a Tendai a do třináctého století i další školy. Buddhistické školy byly v Japonsku uváděny do třináctého století a byly vesměs mahájánového směru. Školy se ovšem mohly výrazně lišit jak po stránce dogmatické, tak třeba i vnějším vzhledem svých chrámů včetně soch bohů, svými obřady, barvou rouch kněží a způsobem života.⁵³

⁵¹ Jeremiah 2012, s. 7.

⁵² Japonsky mikkjó. Viz pozdější kapitoly.

⁵³ Miltner, s. 354.

2 TĚLO JAKO PROSTŘEDEK K DOSAŽENÍ VYŠŠÍ SPIRITUÁLNÍ ÚROVNĚ

V době, kdy už byl tedy buddhismus v Japonsku kolem osmého století ustanoven, čínská kultura byla stále hojně „importována“, stejně jako, mimo jiné, další buddhistické směry. V roce 805 založil mnich Saičó buddhistickou školu Tendai⁵⁴ a o rok později zase mnich Kúkai⁵⁵ založil školu Šingon⁵⁶. Učení těchto škol, zejména té Kúkaiovy, vychází z velké části z ezoterismu a označují se tak jako *mikkjó*, což znamená ezoterickou nauku. Pro tyto školy jsou specifické praktiky jako odříkávání magických formulek či manter, symbolika rukou a prstů neboli mudra a samozřejmě meditace. Ezoterismus je také úzce spjat s formou náboženského asketismu *šugendó*. Na rozdíl od původního mahájánového buddhismu, kde jsou bytosti klasifikovány svou karmou a vlastní duchovní kvalitou, podle čehož je s nimi v příštím životě naloženo, ezoterická nauka hlásá, že všechny vědomé bytosti mohou dosáhnout probuzení. K tomu mají dopomoci zmíněné náboženské a fyzické asketické praktiky. Důležitý je i jiný rozdíl, a sice fakt, že probuzení je možno dosáhnout v daném životě, na rozdíl od dosavadní mahájánové nauky, podle které dosáhnout probuzení trvá zpravidla životních cyklů několik.⁵⁷ Tato odnož buddhismu tak měla stejnou podporu od šlechty, jako buddhismus samotný. Dá se tak říct, že tento směr, vycházející z buddhistického učení, ve velké míře obohatil spirituální a kulturní život Japonska.

V této době také v Japonsku vznikl druh náboženského asketismu zvaný *šugendó*. Vymezení tohoto náboženství či formy asketismu může být poněkud problematické, jelikož se jedná o určitou fúzi různých domácích i nedomácích náboženských směrů a myšlení či praktik, jako šintó, buddhismus, taoismus, a konfucianismus. V rituálech a praktikách *šugendó* je patrný i vliv zmiňovaných dvou ezoterických škol. Ezoterické *mikkjó* i místní *šugendó* tak mají z jistého pohledu mnoho společného. V případě obou

⁵⁴ Znamená „základ, na kterém spočívají nebesa“. Rovněž existuje dodnes a při stejném sčítání se ke škole hlásilo asi dva a půl milionu následovníků. Lesný, s. 360.

⁵⁵ Mnich s posmrtným jménem Kóbó Daiši, což znamená „velký učitel šířící dharmu“ žil (774–835). Narodil se v tehdejší provincii Sanuki (dnešní prefektura Kagawa) na ostrově Šikoku. Již v mládí chodil medítovat do hor a byl rovněž ovlivněn učením *šugendó*. Poté, co se modlil před sochou Vairóčany (japonsky *Dainiči Njorai*) v chrámu Tódai-dži, spatřil údajně ve snu sútru známou jako *Dainiči-kjó* (v sanskrtu mahávairóčana sútra), na základě čehož se v roce 804 vydal do Číny studovat ezoterický buddhismus. Shaner, s. 69.

Tato sútra se tak stala základním spisem této školy. Učení se odvíjelo od buddhy Vairóčany, na rozdíl od historického Buddha, jehož učení následovaly všechny dosavadní školy v Japonsku. Člověk mohl dosáhnout probuzení provozováním ezoterických praxí a asketismu již v tomto životním cyklu.

⁵⁶ Název pochází ze sanskrtu „mantrah“ s významem mantra, japonské slovo *šingon* se dá přeložit jako „pravdivé slovo“. Tato škola existuje dodnes a první třetině dvacátého století se k ní hlásilo na deset milionů lidí. Lesný, s. 359–360.

⁵⁷ Shaner, s. 71.

nauk asketové využívali při vykonávání náboženských rituálů různými způsoby právě své tělo, jakožto určitý mediátor pro dosažení duchovních vjemů či náboženské zkušenosti, a vzhledem k povaze některých praxí se dá dokonce říci i pro získání neobvyklých spirituálních schopností.

2.1 Mikkjó a asketismus⁵⁸

Jako období rozkvětu buddhismu v Japonsku se nejčastěji označuje doba od 9. do 14. století⁵⁹. Během období Heian Japonsko začalo podněty kontinentální kultury definitivně vstřebávat a poprvé je, v modifikované podobě, využilo k vlastnímu sebevyjádření (viz Earhart, s. 50.) Na počátku devátého století bylo původních šest narských škol zastíněno dvěma novými školami Šingon a Tendai. Úspěch těchto škol je spatřován v jejich rozdílu oproti relativně složitým filozofickým představám starého indického buddhismu a v podpoře dvora s účelem vytvoření náboženské protiváhy již tak mocným a zkorumpovaným školám narským, které byly rovněž poněkud uzavřenější. Narské školy byly rovněž kritizovány za výkon náboženských praktik pouze na intelektuální úrovni a pouhé slepé odříkání manter či recitaci sůter. V této době začal buddhismus opouštět hlavní město, a tak se buddhistická, a hlavně asketická praxe začala šířit a rozvíjet, popřípadě se mísit s různými jinými kultury. Pronikal tak do povědomí širších společenských vrstev, kde se k němu obraceli prostí věřící a dostal se tak o něco víc do obecného povědomí Japonců a získával si popularitu. Organizovaná církev zároveň rostla až do té míry, že si kláštery začaly vytvářet ozbrojené oddíly k ochraně svých území a prosazování svých zájmů.

Výše zmíněných osm středověkých škol, tzn. šest škol období Nara a školy Šingon a Tendai z počátku období Heian, vycházelo z doktrín ezoterického buddhismu (japonsky *mikkjó*), ovšem každá vytvářela vlastní kombinace s dalším buddhistickým či jiným učením a lišila se svými pravidly a praktikami.⁶⁰ Ezoterický buddhismus vznikl z

⁵⁸ Znamená tajné (či ezoterické) učení. V názvu je implikován fakt, že se toto učení přenášelo ústně z učitele na žáka a bylo tak drženo při životě v soukromí jen v rámci malých skupin následovníků. Z toho důvodu také ezoterické učení při svém šíření například v Číně po určité době zaniklo.

⁵⁹ Japonské historické období Heian (794–1185) a Kamakura (1192–1333).

⁶⁰ Jelikož druh buddhistické doktríny byl těmto školám společný, nebylo neobvyklé, že se člen tohoto kléru pohyboval mezi různými školami. Právě kvůli míchání doktrín a nauk se můžeme setkat i s termínem *kenmicu* (exotericko-ezoterická nauka). Kuroda, s. 11.

vadžrajány⁶¹, což je významný a velmi výrazný směr pozdního buddhismu, který vyšel z mahájány a vznikl kolem pátého století našeho letopočtu. Zpočátku se ujal v severovýchodní a severozápadní Indii a jeho typickými vlastnostmi byly erotismus, tantry a magie.⁶² V Tibetu byl tento směr například specifický praktikováním tzv. sexojógy⁶³, tato praxe se však později v Číně vytratila. Do Číny se ezoterický buddhismus dostal v osmém století jako učení mi-cung, což je obdobný výraz japonského *mikkjó*. Obě tyto školy mají tedy původ v čínském ezoterismu, stále ovšem obsahují prvky domácího šintó či asketismu a vzájemně se liší svými doktrínami, používanými mandalami⁶⁴, mantrami apod. Lesný⁶⁵ definuje školu Šingon jako mantrovou a říká, že školy Šingon i Tendai pěstují kouzelnictví a mystiku, kdy kněží zaříkávají nemoci, žehnají polím a modlí se i za vítězství zbraní. Velký důraz se klade zvláště na meditaci ale také na asketickou praxi.

2.2 Praktiky v Mikkjó

Z konceptu trojího těla v buddhismu⁶⁶ je v *mikkjó* třetí buddhovské tělo dharmakája vyjádřeno buddhou Vairočanou, obecně na rozdíl od mahájány, kde bylo toto tělo zastoupeno či představováno osobou historického Buddha. Kúkai se totiž zastával toho názoru, že právě spojením se s tímto buddhou, představujícím celý vesmír, a který je tak obsažen ve veškeré existenci kolem nás a který vlastně představuje ztělesnění vesmíru, bude podhalena dharmakája neboli vesmírná pravda či zákony vesmíru, a tak se může jedinec přiblížit k vlastnímu probuzení.⁶⁷ Praktikant se tak snaží odhalit podstatu

⁶¹ V sanskrtu toto znamená „diamantový vůz“. Název je odvozen od výrazu vadžra, což znamená hromoklín, žezlo nebo diamant. Symbolizuje koncepty jako nejvyšší pravda, jednota či totožnost, stejnost všeho a všeobecné vesmírné prázdnoty. Miltner, s. 252.

Vadžrajána se také může nazývat jako mantrajána, jsou-li zdůrazněny mantry, anebo tantrajána, jsou-li to tantry. Tamtéž, s. 254.

⁶² Pro vadžrajánu je typická meditace o čtyřech otázkách: Kdo jsem? Odkud jsem přišel? Kam jdu? Proč jsem zde? Tamtéž, s. 253.

⁶³ Praxe, při které jsou využívány sexuální meditace a usměrňování sexuální energie k dosažení stavu probuzení.

⁶⁴ Ezoterické obrazy znázorňující osvícení, či spojení těla a ducha jako vesmírnou jednotu. Je to mystický diagram, dvojrozměrné nebo trojrozměrné zobrazení vesmírných sil nebo některého božstva, které slouží k povzbuzení vizualizací a meditací zejména ve vadžrajáně. Miltner, s. 157.

⁶⁵ Profesor Vincenc Lesný (1882–1953) studoval indologii, íránistiku a klasickou filologii na Karlově univerzitě. Byl jedním z předních českých indologů a významnou osobností české orientalistiky.

⁶⁶ Takzvaná *trikája*. Tělo lidské podoby (v hmotné rovině), tělo blaženosti (v etické rovině) a tělo držma (v abstraktní rovině). Tělo v abstraktní rovině neboli dharmakája (japonsky *hoššin*) představuje vlastně nirvánu z pohledu dosažení určitého stavu buddhovství. Těmto třem tělům odpovídají mudry, mantry a meditace (v sanskrtu *samádhi*). Miltner, s. 242.

⁶⁷ Tato doktrína se nazývá *hoššin seppó*, což znamená „dharmakája objasní dharmu“.

božství v každodenním životě na tomto světě zbavením se všech tužeb a iluzí reality. Tohoto spojení s buddhou či určitým stavem mysli nebo náboženské zkušenosti má být docíleno třemi tajemnými ezoterickými praktikami.⁶⁸ A sice odříkáváním manter, vnitřní vizualizací za použití mysli (*sándhi*) a používáním mudr. Jelikož je podstata buddhovství Vairóčany obsažena ve všech věcech, božstvech, zvířatech, nachází se i v lidech samotných. Buddhovství se tak člověk musí pokusit najít sám v sobě. V těchto praxích tedy potom použití mudr rukama představuje tajemství použití těla, recitace manter tajemství použití řeči a vizualizace v mysli či *samadhi*⁶⁹ potom představuje tajemství použití mysli. Tato „tři tajemství“ jsou v *mikkjó* nazvána doslovným pojmem *sanmicu*. Takové způsoby meditace využívají ikon, představujících či zastupujících dané božstvo a aspektů těla dharmy nebo jeho částí. Symbolizují tak jeho smysly, pohyby či fyzické aktivity, formy, barvy, čichové vjemy, slova nebo myšlenky, díky čemuž jedinec poznává svou pravou podstatu. Tyto ikony se v *mikkjó* nazývají *honzon* a představují prostředky, skrze které je možno dosáhnout vzájemného spirituálního tělesného propojení s daným božstvem (v ezoterismu se toto označuje jako *njúga-ganjú*, což znamená „božstvo vstupuje do mě, já vstupuju do božstva“). Kúikai toto definuje skrze pojem *sokušin džóbcu*⁷⁰, který je typický pro jeho školu. Význam této myšlenky spočívá v tom, že člověk může buddhovství dosáhnout v „tomto“ vlastním těle, tedy v těle, ve kterém v současnosti žije (na rozdíl od dosavadního konceptu sansáry, který předpokládá vymanění se z tohoto cyklu až po mnohých znovuzrozeních). Tato myšlenka byla již součástí starého indického buddhismu, ovšem vždy jen jako poslední fáze sansáry. V buddhismu Východní Asie, a především v buddhismu ezoterickém, je pozornost soustředěna na tuto poslední fázi probuzení, kdy člověk dosahuje buddhovství v průběhu současného života, a tudíž ve svém současném těle. V Japonsku to byl právě Kúikai, kdo tuto myšlenku poprvé představil skrze školu Šingon. Tuto možnost či způsob probuzení prezentuje ve své doktríně *Sokušin džóbcu-gi* z roku 817. Tento proces popisuje jako

⁶⁸ Náboženské či asketické praktiky se mohou obecně označit pojmem *gjó* („praktika“ či „aktivita“). Koncept dosažení vyšších spirituální úrovní nebo probuzení se nazývá *kadži džóbcu* („dosažení buddhovství skrze spirituální rozvoj“). Rambelli, s. 127.

⁶⁹ Znamená soustředění, meditativní stabilitu. Toto soustředění je co do časového trvání mnohem kratší než meditace, ale jeho podstata je stejná, jelikož vede k sjednocení myšlenek postupným zklidněním rozhárané mysli. Miltner, s. 203.

Tato vizualizační praxe má stejně jako recitace manter původ v Indii již v brzkém buddhismu. Jamasaki, s. 108.

⁷⁰ Znamená „stát se buddhou“ či „docílit buddhovství ve vlastním (nynějším) těle“. Dosáhnout buddhovství tak není třeba hledat nikde jinde než v sobě samém, neboli tam, kde už je přítomno.

hlubokomyslné uvědomění dosažitelné správným vykonáváním meditace a jiných náboženských praktik.⁷¹

Zmíněné tři rituální aktivity (v ezoterismu *sangó*) představují zmíněné tři tajemství vesmíru (*sanmicu*). Díky tomu člověk dosahuje tělesného splynutí s buddhou. Praktikant je posílen určitým vzájemným předáváním spirituální energie (*kadži*) a může tak i docílit probuzení ve svém vlastním těle. Všechny tři aktivity jsou na sobě vzájemně závislé a probíhají současně, někdy i s dalšími fyzickými úkony jako například koordinované dýchání.⁷² Ke správnému vykonání je tak třeba velká soustředěnost a praktikant musí setrvat ve stavu nerušenosti. Tyto praxe měly být vykonávány na svatých místech, a tak se mniši mimo chrámy často uchýlovali do hor nebo jeskyň.

Jak již bylo zmíněno, ezoterická nauka se předávala v ústní podobě, a tak není překvapivé, že literatura, pojednávající o základních praktikách ezoterických škol, prakticky neexistovala. Až v roce 1987 vychází publikace na základě práce profesora Taikóa Jamasakiho⁷³ s komplexní studií o učení a praktikách školy Šingon pro západní čtenáře. Mimo asketické praxe jako horské poutě bylo množství praktik a rituálů této školy odvíjeno od množství bohů, kteří byli součástí ezoterických mandal a dá se tak vyčíslit až v řádu tisíců. Sám Kúkai údajně poprvé procítl a rozhodl se věnovat buddhismu po náboženské zkušenosti s jednou z takových praxí, zvanou *gumondži-hó*.⁷⁴ Při této praxi bylo třeba více než milionkrát recitovat jistou mantru během jednoho sta dní na posvátném místě.⁷⁵ K meditaci *gumondži-hó* patří také vizualizace obrazu Kókúzóa a použití muder. „Při opakovaném provozování tohoto cvičení se lidské vědomí dostane

⁷¹ Rambelli, s. 125.

⁷² V ezoterické tradici zastávaly techniky dýchání velkou roli. Byly považovány za princip života a podstatu vesmíru. Škola Šingon považovala dýchání při meditaci za nejpřímější způsob docílení buddhovství ve svém těle. Při meditaci se dech koordinoval s volní vizualizací. Rambelli, s. 135.

⁷³ Narozen 1929 působil jako děkan na univerzitě v Kjótu a je znám jako přední odborník ezoterických studií. Sám úspěšně (s dosažením náboženské zkušenosti) praktikoval rituál *gumondži-hó* (viz níže).

⁷⁴ Cit. v Reynolds, s. 101.

Gumondži-hó znamená doslova „způsob zadržení všeho, co člověk uslyší“, název odkazuje na posílení paměti touto technikou.

Kúkai meditoval v jeskyni u zátoky Muroto, kde spatřil bódhisattvu Kokúzóa. „Hvězda Jitřenka, na kterou upínal při meditaci svůj zrak, se k němu snesla a zjevil se mu Akasagarbha (jap. Kokúzó) obklopený halem.“ Jeremiah, s. 23.

Tato praxe je známá také jako „meditace Jitřní hvězdy“. Symbolika se odvíjí od původního Buddhy, kdy on sám spatřil tuto hvězdu v den probuzení. Praxe probíhá za pozorování Venuše a začíná navečer, kdy je Jitřní hvězda viditelná jako Večernice.

⁷⁵ Mantra k této meditaci zní „*nó bó akjašakjarabaja on ari kjamari bori sowaka*“ (ve vágním neúplném překladu „ve jménu Kokúzóa, staniž se“).

Dnes je tato praktika uskutečněna v průběhu padesáti dní. Každý den je tak třeba odříkat mantru více než dvacet tisícrát. K počítání se používá růženec. Jamasaki, s. 187.

do stavu, který člověku umožní zapamatovat si neomezené množství obsahu buddhistických sůter.⁷⁶ Tento příklad tak ukazuje jistý benefit náboženské praxe, kdy byla člověku posílena paměť, a tak poskytnuta schopnost zapamatovat si velké množství náboženských textů.

„Pokud praktikant Šingonu pozorně vnímá význam (tří aktivit), formaci mudr, recitaci manter, ponoření se myslí do samádhi (meditace), potom mu tato tři tajemství přinesou spirituální posílení a bude moci rychle dosáhnout probuzení.“⁷⁷

Při ezoterické praxi také hraje velmi důležitou roli symbolismus. Různá božstva či jejich aspekty totiž při meditaci nabývají celou řadu symbolických forem. Pro lepší pochopení dává Jamasaki do kontrastu pojem *honzon*, tedy konkrétní, malovanou či vytesanou formu božstva, která samozřejmě fyzicky není součástí praktikanta. Při meditaci, hlavně při různých vnitřních vizualizacích, jak bude popsáno níže, mohou nabýt symbolické formy zvuku (mantry), vizualizovaných slabik nebo řady dalších abstraktních objektů. Pokud je božstvo vyobrazeno v antropomorfní formě s daným fyzickým postojem, oblečením, mudrou a dalšími souvisejícími předměty, nabývá pak ikonografické formy *son-gjó* („forma přímého uctívání“). Pokud je naopak božstvo vyobrazeno jako některý z jeho přisuzovaných symbolů, například meč, vadžra nebo lotus, potom nabývá symbolické či abstraktní formy *sanmaja-gjó* („sdílená forma“). V případě přednesu manter může být božstvo zastoupeno i slabikou. Takové slabice se potom v ezoterickém buddhismu říká *šudži* („základní“ nebo „hlavní slabika“).

2.2.1 Mudra

Mudra⁷⁸ je jedna ze tří základních ezoterických praxí, která má jedince, jak vysvětlují výše, symbolicky ztotožnit či spirituálně spojit s vesmírem či buddhou Vairóčanou, jinými slovy s vyšší mocí. Z tohoto pohledu tak tělo praktikanta představuje jistý makrokosmos (buddha ve mně, já v buddhovi). Slovo mudra pochází původně ze sanskrtu, v japonštině se používá výraz *in* s významem „pečeť“. Původ výrazu je nejasný, ovšem nejspíš pochází ze staroperského označení Egypta „mudraja“, jelikož staří Egypťané byli údajně známí pro používání pečetí např. při označování oficiálních dokumentů. Tak tento výraz pronikl do slovní zásoby sanskrtu a v buddhistických spisech

⁷⁶ Jeremiah, s. 22.

⁷⁷ Jamasaki, s. 107.

⁷⁸ Miltner definuje mudru jako „Posunek, gesto, významné držení rukou. Jsou to symboly hojně využívané v ikonografii, zejména ve vadžrajáně jsou často doprovázené mantrami. Miltner, s. 163.

se rovněž píše o stejném použití tohoto výrazu, tedy jako razítko či pečeť. Později výraz nabyl významu „znamení pravdy“. V ezoterickém buddhismu se toto slovo modifikovalo na výraz *šuin*, tedy značku či symbol rukou.

Význam mudr v sakrálním sochařství se začal projevovat již v Indii, i když bez jakýchkoli ikonografických obsahů. Později, zhruba od sedmého století, měly mudry, se kterými byly Buddhovy sochy zobrazovány, již daný symbolický význam.⁷⁹ V Indii bylo například kolem 5. a 6. století nejvíce vyobrazováno gesto odvahy či ochrany, v japonštině nazváno *semui-in*. Původ tohoto gesta údajně vychází z momentu v Buddhově životě, kdy k němu mířil opilý slon se zlými úmysly, ovšem Buddha zvedl svou pravou ruku v gestu s nataženými prsty a dlaní směrem od sebe neboli směrem ke slonovi. Takto ukázal svou nebojácnost a slona prý úplně zklidnil. Toto gesto a jeho ikonografie či symbolismus byl pevně rozšířen v Indii, centrální Asii a Číně kolem druhého století. V sochařství bylo toto gesto původně charakteristické pro stojící sochy s rukou zdviženou zhruba na úrovni ramen. Ovšem postupně se pozice ruky snižovala a kolem 5. století byla ruka sochy zdvižená jen na úrovni hrudi i u soch sedících.⁸⁰ Po uvedení buddhismu do Japonska bylo již v šestém století postaveno několik desítek buddhistických chrámů. V původním chrámu Asuka-dera, který byl postaven na přelomu šestého a sedmého století, se nacházela asi nejstarší socha Buddhy Šákjamuniho (obr. 1) v Japonsku. Tento téměř třímetrový Buddha je vyobrazen s výše zmíněným gestem ochrany.

Tyto gestikulace se prakticovaly v rámci buddhistických meditačních rituálů zhruba od 1. století. Sochy z této doby znázorňují Buddhu s různými gesty rukou, která vycházejí z různých zkušeností Šákjamuniho života. Později si tato gesta buddhisté při svých meditacích představovali a spolu s touto vnitřní vizualizací gesta imitovali.⁸¹ Do Japonska se tato praxe dostala v rámci kontinentálních ezoterických učení, jak bylo zmíněno výše. Počet takovýchto ezoterických gest se vyvinul až na několik tisíc. Tato gesta tak prakticky představují téměř jakýkoli možný pohyb či pozici rukou a prstů. Každá mudra, stejně jako pravá a levá ruka či prsty, má totiž v *mikkjó* svůj vlastní význam či funkci a symbolizuje různé koncepty. Pravá ruka může značit například Buddhu samotného, svět božstev nebo třeba slunce. Levá ruka by potom zastupovala všechny

⁷⁹ Saunders, s. 43–45.

⁸⁰ Tamtéž, s. 44.

⁸¹ Ezoterická sůtra Muri mandara šu-kjó, která vznikla nejspíš v šestém století, navrhuje k imitování Buddhových gest, poprvé nazvaných „mudra“. Tato praxe se dále rozšiřovala a v sůtre nazvané Darani Džikkjó, která vznikla asi o sto let později, se píše asi o třech stech mudrách. Jamasaki, s. 113.

ostatní bytosti, tento svět nebo měsíc. Prsty potom představují elementy země, vody, ohně, vzduchu a prostoru či prázdnoty. Spojení všech prstů potom symbolizuje vědomí. Prsty mohou rovněž symbolizovat různé slabiky nebo jiné koncepty či vlastnosti, které jsou v buddhismu součástí všech bytostí, jako myšlenku, vůli, vnímání apod. Praktikováním různých muder či spojováním rukou a prstů jsou tak vyjadřovány vztahy těchto konceptů. Například velmi známé gesto, které se používá v japonské kultuře dodnes, se nazývá *gaššó* a má původ až v Indii. Jedná se o spojení obou dlaní včetně prstů na úrovni hrudi. Toto gesto vyjadřuje úctu či vděk a v sůtře *Dainiči-kjó* je mu přisuzován velký význam, vyjadřuje totiž úctu k buddhovi a také symbolizuje spojení našeho světa a světa buddhů. V *mikkjó* existuje dvanáct různých verzí tohoto gesta s různými významy. V praxi mohla mudra představovat buď jedno jednoduché gesto, nebo mohla být vykonána jako určité složitě sekvence, skládající se z mnoha složitých odlišných pozic prstů a rukou. Pokud se jedná o sekvenci muder gestikulovaných po sobě, gesta se mohou obměňovat po různých časových úsecích tak, aby byla mudra sjednocena s významem manter. Časový úsek mezi změnami jednotlivých muder může představovat pár vteřin, ale i méně.⁸²

Mudry byly spojovány s daným božstvem či božstvy. Jamasaki konkrétně uvádí dvě nejdůležitější mudry spojované mimo jiné s ústředním božstvem školy Šingon, které představuje Dainiči Njorai. První mudra se nazývá *hokkai džó-in* a znamená „mudru světa dharmy“. Dlaně jsou při meditaci směrem nahoru položené na úrovni břicha, kdy pravá ruka překrývá levou. Palce se sotva dotýkají a je mezi nimi tak malá mezera. Tato malá mezera symbolizuje prostor, ve kterém dochází ke spojení sebe sama s Buddhou. V sochařství je s tímto gestem vsedě zobrazován Dainiči Njorai, Šákjamuni, ale i bódhisattva Kannon a symbolizuje tak Buddhu při klidné meditaci.⁸³ S tímto gestem je například vyobrazen Velký Buddha v chrámu Kótokuin ve městě Kamakura. Tato zhruba 11 metrová podobizna Buddhy Amidy byla postavena v polovině třináctého století. Druhá mudra, kterou Jamasaki uvádí jako důležitou ve škole Šingon a rovněž spojovanou s Dainiči Njoraiem, se nazývá *čiken-in*, znamenajíc „mudra moudrosti“ nebo také „mudra šesti elementů.“⁸⁴ Mudra je zformována skrčením všech prstů levé ruky

⁸² V roce 2002 natočil Christopher J. Hayden dokument o mniších školy Tendai. Mudry můžeme vidět například v úseku video stopáže 0:05–0:35. Dokument dostupný viz elektronický zdroj (4).

⁸³ Jamasaki, s. 114–115.

⁸⁴ Šest elementů, japonsky *rokukai*, odkazuje na ezoterický koncept vycházející z původního taoistického pojetí pěti elementů, japonsky *gošiki*, s přidáním elementu šestého, a sice vědomí či mysl. Samotných pět elementů je bezduchých a k oduševnění dojde až po přidání šestého.

kromě ukazováčku a následným objetím tohoto ukazováčku prsty pravé ruky s tím, že na špičku nataženého levého ukazováčku je položena špička palce pravé ruky. Tato mudra symbolizuje sjednocení pěti přírodních elementů se spirituálním vědomím. Na levý ukazováček vychází symbolika elementu vzduchu či dech života a na pravý palec potom element prázdnoty. Toto spojení představuje zákon vesmíru a vědění všech živých bytostí. Socha (obr. 2) z roku 1176 s tímto gestem se nachází například v šingonském chrámu Endžó-dži v Naře. Mimo zmíněné mudry se v Japonsku nejčastěji objevují takové, které jsou spojené především s Buddhou Amidou, Šákjamunim a Vairóčanou. Mezi takové mudry se řadí mudra kola držma *seppó-in* (dřevěná socha Šákjamuniho v chrámu šingonském Gokuraku-dži v Kamakuře (obr. 3)), mudra plnění slibů *jogan-in*, mudra přísahy na matku Zemi *góma-in*, naučná mudra *raigó-in* a jiné.⁸⁵

2.2.2 Mantra

Další praxe ezoterického buddhismu je, poprvé v mahájáně, definována sanskrtským slovem mantra, japonsky šingon, neboli „pravdivé slovo“. Miltner definuje mantru následovně. „Je to jednoslabičná, víceslabičná nebo i několikaslovná průpověď či zaříkadlo, magická formule, jakási modlitbička, někdy jen jméno některého buddhy nebo bódhisattvy, případně sémanticky bezvýznamné slabiky nebo sledy slabik. Tyto výroky měly napomáhat duchovnímu soustředění (samádhi). Jejich síla tkví v magické moci zvláštních zvuků a jejich vibrací a kombinací. Ve vadžrajáně (či mantrajáně) bývá opakování manter v duchu, tiše s pohybem rtů nebo polohlasem součástí meditace a často je provázeno různými gesty (mudrami).“

V ezoterickém buddhismu tento pojem označuje všechna „zaříkadla“, slova či slabiky, které přenášejí spirituální význam. Tato praxe byla součástí všech buddhistických škol, dokonce v původní Theravádě byly mantry rituálně odříkávány za účely jako například přivolání deště či odvrácení neštěstí. S postupným přibýváním nových forem buddhů a božstev v Mahájáně vzniklo přesvědčení, že vzývání jména daného božstva přinese odpovídající požehnání. Původní doslovný význam manter byl zapomenut, jelikož byly přepsány (pokud vůbec) do sanskrtu⁸⁶, případně do čínských znaků, ovšem v tomto případě pouze foneticky. Jejich význam se tak v ezoterismu

⁸⁵ Miltner, s. 163.

⁸⁶ Do sanskrtu byly původně přepisovány, jelikož byl považován za jazyk, který se používal v zemi, kde historický Buddha učil. Jamasaki, s. 79.

neodvíjí z jejich etymologie nebo délky a mantry tak nabývají symbolického významu. Požadovaného účinku může být dosaženo dostatečným opakováním této praktiky.⁸⁷

Při ezoterické meditaci se nejedná o pouhé mechanické odříkání jistých zvuků či slov, ale o soustředěnou a uvědomělou recitaci, ve které hraje roli psaná i zvuková forma manter a její vnitřní význam, čímž dochází ke spojení s božstvem a je tak odhalena jeho podoba, hlas a mysl. Jinými slovy, repetice manter při meditaci pomáhá docílit určitého psychického stavu, který praktikantovi umožňuje náboženskou či spirituální zkušenost a pomáhá poodhalit tajemství dharmy. Při této soustředěné recitaci *nendžu* hraje roli správná výslovnost jednotlivých slabik neboli zvuk, který je vyřčen (*on*), jejich vnitřní vizualizace (*gió*) v mysli a jejich význam (*gi*). Mantra může být jednoslovná, víceslovná, většinou má však formu zdánlivě sémanticky prázdných zvuků a mohou být recitovány nahlas i vnitřně v duchu. Jamasaki vyčlenil pět způsobů recitace.⁸⁸

- (1) Hlasová recitace. Praktikant si v mysli představuje lasturu na lotosovém květu a mantru recituje tak, jako by její zvuk vycházel z této lastury.⁸⁹
- (2) Lotosová recitace. Mantra je recitována tak, že zvuk doléhá pouze k uším praktikanta.
- (3) Diamantová recitace. Ústa jsou zavřená a zuby u sebe a k recitaci je jemnými pohyby používán pouze jazyk.
- (4) Soustředěná recitace. Není používán ani jazyk a recitace probíhá pouze v mysli.
- (5) Světelná recitace. Praktikant si při recitaci (tiché i hlasité) představuje ze svých úst vycházející proud světla.

Pokud nebyla mantra předávána ústně, mohla její mít její forma podobu „grafů“, skládajících se z pěti grafémů, respektive ze čtyř konsonant rozmístěných kolem základního vokálu. Tyto grafémy jsou zapsány (či vizualizovány) v siddhámském⁹⁰ písmu. Nejdříve je vysloven (ať už nahlas či v duchu) prostřední vokál (*šudži* či semenná slabika představující buddhu) a poté slabiky vzniklé spojením okolních konsonant s tímto

⁸⁷ Jamasaki, s. 76.

⁸⁸ Tamtéž, s. 116–117.

⁸⁹ Lastura má v ezoterickém buddhismu množství významů. Může představovat například přenesený význam buddhistického probuzení, jelikož se dříve lastura používala jako „roh“, kterým se lidé budili ze spánku. Lastura má také určitý vztah s vodou, a tudíž se životem, kdy špička zakulacené ulity představuje počátek existence. Viz elektronický zdroj (5)

⁹⁰ Japonsky *šittan*. Slabičná abeceda používající se v buddhismu pro zápis sanskrtu. Původně tento zápis představoval pouze jakýsi nástroj pro studium sanskrtu, ovšem v rámci ezoterického buddhismu byly tomuto písmu přidány mystické atributy. Siddhámské znaky tak představovaly „konkrétní či fyzický zápis dharmy“ a obsahovaly tak jiný význam než původní forma tohoto písma v Indii. Rambelli, s. 99.

původním vokálem v daném pořadí, většinou ve směru hodinových ručiček. Každý tento siddhamský symbol byl svou sémantickou stránkou spojen s daným buddhou nebo s vlastnostmi, které představoval. V čínském ezoterickém buddhismu byly totiž jednotlivé znaky siddhamského písma považovány za ideogramy, přičemž každý nesl kromě zvukové stránky nějaký vlastní význam. To se dá považovat za původ „doprovodné“ praxe psaní či vizualizace těchto ideogramů při recitaci manter. Mezi jejich vyslovením a významem tak byl vytvořen určitý mystický vztah. Mantra tak může být z určitého pohledu považována za malou, „kondenzovanou“ či zjednodušenou mandalu.⁹¹ Rambelli uvádí konkrétním příkladem grafickou podobu manter, které reprezentují hlavní mandalu školy Šingon.⁹²

⁹¹ Rambelli, s. 99–101.

V Jamasakihovo dělení mandal představuje tento typ mandaly tzv. Mandalu dharmy (japonsky hó mandara), ve které jsou aspekty daného božstva symbolizovány sanskrtskými (či siddhamskými) slabikami. Kromě tohoto vyčleňuje další tři typy mandaly.

Velká mandala (dai mandara) - božstva jsou znázorněna v lidské formě.

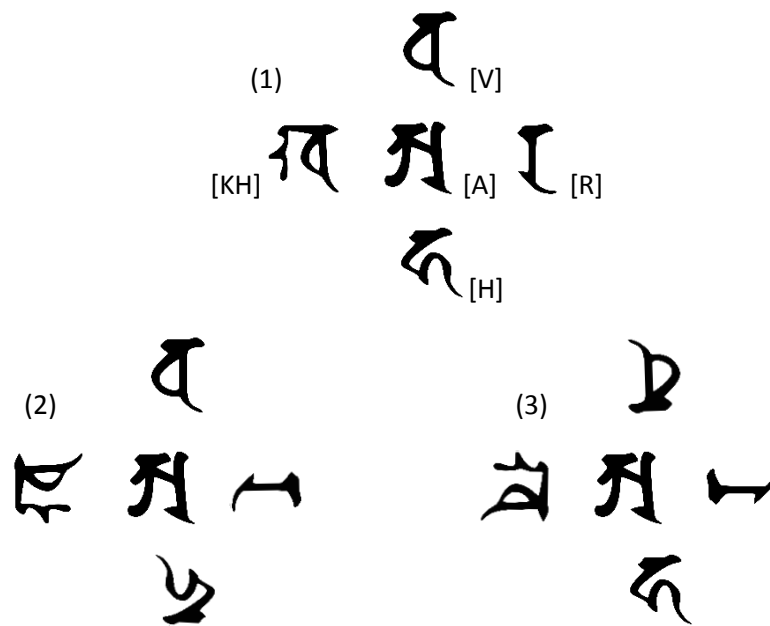
Symbolická mandala (sanmaja mandara) - božstva jsou znázorněna v jejich symbolických formách.

Karmická mandala (kacuma mandara) - trojrozměrná mandala, božstva ve formě soch. Taková forma mandaly se nachází například v šingonském chrámu Tó-dži v Kjótu.

Jamasaki ovšem připomíná, že mandaly mohou mít různé podoby. Největší buddhistický chrám na světě Borobudur na Jávě jako celek představuje vlastně mandalu v „architektonické“ formě. V této památce UNESCO se nachází více než pět set soch buddhů. Většina je však zaznamenána jako obraz či svitek na stěně. V chrámu Sennjú-dži v Kjótu se potom v každoročním rituálu převlékají za božstva lidé a znázorňují „živoucí“ mandalu.

Lidské tělo i veškerý okolní svět mohou být zobrazeny mandalou, povětšinou čtvercovým obrazcem, jehož strany jsou obráceny ke čtyřem světovým stranám; důležitým je rovněž střed obrazce. Miltner, s. 157.

⁹² Tato mandala je známá jako Rjókaí-mandara, neboli mandala dvou (obou) světů je nejrozšířenější mandala v Japonsku. Skládá se ze dvou oddělených mandal - Taizókai-mandara (v sanskrtu garbhadhātu mandala) a Kongókai-mandara (vadžradhātu mandala). Tyto mandaly symbolizují celý vesmír a představují tak mikrokosmos celého světa s Vairóčanou v centru obklopeným dalšími buddhy (Tathagáta) a dalšími božstvy. Viz elektronický zdroj (6)



Každý z těchto grafémů představuje jednoho z pěti dhjánibuddhů, které symbolizují základních pět elementů. Grafickou modifikací mandaly bylo možno měnit kýžený účinek, který měla recitace mantry (*a va ra ha kha*) přinést. Orientace (2) představuje snahu o vlastní osvícení (japonsky *džišó*, tento rituál se potom nazývá *džigjó* neboli „vlastní, osobní praxe“), kdy jsou grafémy natočeny tak, že směřují k prostřednímu vokálu (v tomto symbolismu k Vairóčanovi, se kterým se praktikant snaží být zajedno, odtud pramení logika věci). Naopak, pokud jsou grafémy natočeny směrem „ven“, má potom mantra (3) účinek na ostatní bytosti světa (*keta* „modifikace praxe tak, aby měla účinek na ostatní“). Graf (1) v původní podobě je kombinací těchto významů.⁹³

Recitace manter je tak přímo spjata s různou vizualizací uvnitř mysli a podobně jako mudry zprostředkovává správný přednes manter určité spojení s daným vzývaným božstvem. Správně praktikovaná mantra totiž probíhá na úrovni mysli, kde je praktikant a božstvo v jednotě. Ezoterické božstvo totiž může být symbolizováno i vokalizovanou mantrou či vizualizovanou slabikou nebo objektem. Božstvo tak při této praxi opět nabývá určitého ikonografického významu. Dainiči Njorai je například tímto způsobem symbolizován pagodou (praktikant si potom představuje pagodu) a v recitaci manter je mu přiřknuta slabika [á] (v tomto případě si praktikant opět představuje odpovídající sanskrtský zápis). [Á] je prvním písmenem v abecedě sanskrtu a v mikkjó má velký význam jakožto základ všech slabik, slov, a tudíž všech manter a je přítomno ve všech

⁹³ Rambelli, s. 132–135.

siddhámaských mantrických slabikách.⁹⁴ První tah každé slabiky zapsané siddhámským písmem je totiž forma znaku [á], jinými slovy pro zápis každého slabičného grafému je nejdříve třeba napsat grafém pro [á]. Odtud pramení alegorie s vše-prostupující dharmou či ve všem obsaženém osvícení Vairóčanou. Mantra směřovaná Vairóčanovi, který ji údajně sám vyslovil, má svůj původ již v původním indickém ezoterickém buddhismu a má krátkou pětislabičnou formu.

[á bira un ken]⁹⁵

Tento zvukový segment je považován za důležitou mantru v ezoterickém buddhismu a bývá přednesena stokrát zároveň s jejím zápisem či vnitřní vizualizací, aby bylo dosaženo vnitřního uvědomění a výměny spirituální energie. První slabika či rozšířený nebo prodloužený vokál⁹⁶ [á] zde zastupuje buddhu Vairóčanu a symbolizuje také první z šesti elementů, zemi, a tudíž místo, kde vzniká život. Opět má tedy dojit k uvědomění si vztahu s Vairóčanou a toho, že buddhovství je obsaženo ve všem a v sobě samém. Po vnitřní vizualizaci zápisu této hlavní slabiky *šudži* si praktikant dále představuje transformaci tohoto znaku v další znaky či symboly. Tato praxe je tak úzce spjata s vnitřní vizualizací různých symbolů.

2.2.3 Vnitřní vizualizace

Cílem meditace je v buddhismu dosažení stavu mysli, který je japonsky vyjádřen výrazem *munen musó*, tedy doslova „žádná mysl, žádné myšlení“. Význam tkví v tom, že spirituální zkušenosti mohl praktikant dosáhnout pouze s „čistou myslí“, která není ničím rozptylována.⁹⁷ „Tento stav se nazývá *samádhi*, což znamená soustředění mysli či meditativní stabilitu. Soustředění, tedy koncentrace, jsou co do časového trvání mnohem kratší, než meditace nebo kontemplace, ale jejich podstata je táž, neboť i ony

⁹⁴ Jamasaki, s. 117.

V dodatku sútry Dainiči-kjó se také odkazuje na význam tohoto zvuku. „Je to první zvuk, který vyslovíme po otevření úst (jako novorozeně)“ Cit tamtéž.

⁹⁵ Pozn.: Fonetický zápis mantry se normálně liší. Jelikož původní fonetickou stránku manter nebylo možno zachovat v čínském ani japonském zápisu, byly mantry přepisovány v takzvaném *siddhám* (japonsky *šittan* nebo *bondži*), právě kvůli zachování správné výslovnosti. Do Japonska jej uvedl Kúkai a používal se tak především ve škole Šingon. Zde uvádím pouze fonetický zápis. Viz elektronický zdroj (7).

⁹⁶ Vokály mohou být dále foneticky rozšířeny hláskou (v sanskrtu tzv. *visarga*), která z původního vokálu vlastně vytváří její lehce odlišný alofon. Visarga se zapisovala „dvojtečkou“ vedle dané vokály a v rámci mantry přidávala symbolický význam očistění mysli. Rambelli, s. 139–140.

⁹⁷ Jamasaki, s. 119.

mají vést k sjednocení myšlenek postupným zklidněním rozhárané mysli.⁹⁸ V hlubokém stavu takové meditace se tělo a mysl dostává do dokonalé jednoty a hranice mezi vizualizovaným objektem a svou maličností zmizí. Meditující si je tak „vědom“ pouze daného objektu, se kterým je na této úrovni mysli spojen. Tomuto spojení se v *mikkjó* říká *jóga* (doslova „spojení“) a označuje výše zmíněný kontakt sebe sama s Buddhou. Jelikož je k dosažení takového stavu potřeba nejen použití mysli, ale i těla, vztahuje se tato praxe i k správným fyzickým aktivitám, jako správné sezení (nejznámější je lotosový sed) či dýchání.⁹⁹

Základní proces vizualizační meditace v *mikkjó* se skládá ze tří fází. Nejprve si praktikant představí abstraktní slabiku spojenou s daným božstvem, poté objekt symbolizující dané božstvo (jeho sanmája) a nakonec v jeho lidské podobě, která koresponduje s tělem praktikanta. Aby si tak člověk mohl sám sebe představit jako buddhu, musí si představit tyto formy či objekty, které jej znázorňují.¹⁰⁰ V praxi mohla vizualizační meditace vypadat následovně.

„Praktikant meditující před sochou buddhy nebo mandalou si představuje uvnitř těla tohoto božstva lotosový květ a nad ním měsíční disk (Měsíc symbolizuje v buddhismu osvětlení). Uvnitř tohoto disku se objeví svítící slabiky mantry. Poté si představuje každou slabiku jednotlivě, jak září víc a víc a dále jak slabiky vstupují do jeho hlavy a očišťují praktikanta od všech nečistot. Poté si představuje, jak každá slabika vydá zvuk jako hlas větrného zvonku. Tento zvuk potom opět prostupuje jeho tělem a dále očišťuje a osvěcuje. Dochází ke sjednocení slabik a jejich zvuků a mantra je tak sjednocena. V této fázi představuje Vairóčanu a odhaluje tak dharmu. Forma, zvuk a význam mantry je tak odhalen a praktikant si dále představuje mantru jako vzduch, který vdechuje a vydechuje. Tak dochází ke sjednocení s božstvem a mantra proudí mezi měsíčním diskem v hrudi Vairóčany a jeho ústy opět k praktikantovi do hlavy v jednotném proudu.“¹⁰¹

⁹⁸ Miltner, s. 203.

⁹⁹ Techniky dýchání hrají ve vadžrajánském buddhismu také velkou roli. V *mikkjó* existuje koncept *šúsokukan*, který spojuje kontrolu dýchání s vizualizací mantrických slabik. Dech je spojen s elementem vzduchu, který představuje základní princip života a také je opět spjat s vokálem [a], jelikož při inhalaci tento zvuk spontánně vzniká. Při meditační vizualizaci může mít dech například formu mantry apod. Rambelli, s. 135.

¹⁰⁰ Tento způsob dosažení vyšší spirituální úrovně či probuzení se nazýval *kendoku džóbuucu* („dosažení buddhovství skrze prozření“). Rambelli, s. 127.

¹⁰¹ Pokud je tato mantra recitována stokrát, praktikant údajně získá schopnost přinášet štěstí ostatním. Jamasaki, s. 118–119.

Kúkai považoval ezoterické učení jeho školy za základ všeho buddhismu a správným vykonáváním fyzicky (a psychicky) dosti náročných ezoterických praxí tak mohl jedinec dosáhnout vyšší spirituální úrovně a obohatit tak své já, případně dosáhnout probuzení po objevení buddhovství ve svém vlastním těle. Meditace tak vyžadovala velké soustředění bez jakéhokoli rozptylování, aby mohlo být spirituálního stavu docíleno. Ezoterické rituály jsou však v praxi zároveň vykonávány za účely světských materiálních potřeb, jak bylo výše zmíněno (např. odvrácení přírodních katastrof, neštěstí, léčení nemocí, ochrana vlastní země, císaře, lidu apod.) Kouzelné formule použité pro takové účely se tak mohou jevit jen jako vágně vyřčená zaklínadla, což by ovšem byla špatná interpretace. Praktikant totiž získává svůj status v procesu, který se v mikkjó nazývá *kitó kadži*. *Kitó* znamená modlitbu, jakousi prosbu vůči božstvu a *kadži* představuje výše zmíněný koncept sdílení či výměny spirituální energie s božstvem po řádně vykonané meditaci či praxi. Bez tohoto spojení by modlitba, požehnání či jakékoli pozdější využití této síly nebyly účinné, a tak je praktikant obezřetný, aby se příliš nesvázal s takovými pozemskými materiálními statky, případně aby nezneužil svou „moc“.¹⁰² Jinými slovy, aby dosáhl buddhovství, musí se vzdát všech tužeb, včetně cíle dosáhnout buddhovství. Cílem tak kromě porozumění mystickým silám musí být jen čistá vůle pomáhat ostatním. Tento spirituální status a obdiv z pohledu laika tak buddhistickému mnichovi patří pro to, že sám správně vykonává veškerou ezoterickou praxi a meditaci pro dobro ostatních, při čemž dosáhl spojení s božstvy a uvědomění vesmírných zákonitostí. Členové škol Šingon i Tendai provozovali i jiné náboženské praktiky a rituály, včetně těch asketických. Praxe těchto ezoterických škol byla těsně spjata nebo se dokonce překrývala se synkretickým náboženstvím *šugendó*.

2.3 Šugendó

Poté, co bylo do Japonska uveden buddhismus a s ním související ezoterismus, neoficiálně také například taoismus a další náboženské formy jako horský asketismus, vznikl v Japonsku ke konci období Heian další směr, či druh asketického náboženství zvané *šugendó*¹⁰³. Existují zmínky o tomto horském asketismu ještě před asketicky

¹⁰² Jamasaki, s. 77–78.

¹⁰³ Název se dá přeložit jako „cesta asketické praxe“. Výraz *šugen* potom představuje tu „sílu“ získanou asketickou praxí, výraz pro praktikanta *šugendža* se tak dá přeložit jako „ten, kdo tuto sílu získal“ a výraz *šugjó* jako „asketická praxe“. Pro označení těchto asketů se rovněž používá výraz *jamabuši*, neboli „ten, kdo ulehává v horách“.

laděnými buddhistickými školami. Osobnosti, které jsou spojovány se vznikem *šugendó* jsou právě Kúkai a En no Ozunu, který žil v 7. století.¹⁰⁴ En no Ozunu známý též jako En no Gjódzja je považován za legendárního zakladatele *šugendó*. Střediska *šugendó* byla stejně jako v případě ezoterických škol kolem Kjóta, ale také v oblasti tří posvátných vrcholů Dewa Sanzan¹⁰⁵ na severu Honšú, dále také například na Šikoku a poloostrově Kii (na jih od Kjóta). Ke konci období Heian již existovaly sítě horských stezek¹⁰⁶ a *šugendó* tak bylo považováno za nezávislý náboženský směr.

Lambetti připomíná, že v rámci japonského náboženství není nic zvláštního pozorovat stejné rituály nebo praxi v různých spolu nesouvisejících náboženských skupinách nebo lidových místních rituálech, například při příležitosti oslav *macuri*, žních, novoročních oslav apod.¹⁰⁷ *Šugendó* představuje takovou formu synkretického náboženství, které v sobě obsahuje prvky taoismu, buddhismu i šintó. Taoistické prvky v *šugendó* se dají definovat v rámci magických schopností asketů, přírodního léčitelství, používání kouzelných formulí a v různém ovlivňování osudu, jako ochrana před přírodními kalamitami nebo žehnání armádám. Buddhistický vliv představují školy Šingon a Tendai v podobě recitace manter a další ezoterické praxe. V *mikkjó* se ovšem také hojně provozovala asketická praxe. Typickým příkladem je šingonský koncept *sokušin-bucu*¹⁰⁸ nebo *senniči kaihógjó*¹⁰⁹, praxe typická pro školu Tendai probíhající

Reprezentativními příklady takových asketických praxí provozovaných dodnes je meditace v hlubokých temných jeskyních za účelem dokonalé koncentrace, nebo meditace pod ledovými vodopády uprostřed zimy. Jeremiah, s. 23.

¹⁰⁴ Zmínky o jeho životě a asketické praxi obsaženy v kronice *šokunihongi* pocházejících zhruba z konce 8. století, a v kompilaci příběhů s mystickou tematikou *nihonrjóiki*. Údajně měl magické schopnosti a byl schopen například létat. Viz elektronický zdroj (8)

¹⁰⁵ Jsou to hory Gassan, Judono a Haguro na severu Honšú v prefektuře Jamagata. S těmito místy jsou kromě určitých šintoistických božstev spojeny i ty buddhistické. S horou Gassan je spojen buddha Amida, s Judono pak buddha Vairócana a s horou Haguro potom bóddhisatva Kannon. Viz elektronický zdroj (9)

¹⁰⁶ Mezi známé poutní místa *šugendó* patří například Národní park Jošino-Kumano na poloostrově Kii, jehož oblasti jsou od roku 2004 součástí světového dědictví UNESCO. Viz elektronický zdroj (10)

¹⁰⁷ Lobetti, s. 70.

¹⁰⁸ Sokušin-bucu znamená „nynější tělo-buddha“, ovšem překládá se také jako „živoucí buddha“. Tuto praxi v Japonsku představil Kúkai, kterou ji údajně sám úspěšně podstoupil. Je to vlastně extrémní forma konceptu sokušin-džóbucu, kdy mnich sám sebe mumifikuje a dosáhne tak vlastně hlubokého stavu samádhí, nazývaného *njúdžó*. Údajně tuto praxi úspěšně dokončilo dvacet jedna mnichů, z nichž se většina nachází na severním Honšú (šest z nich v oblasti Dewa Sanzan). Lobetti, s. 242.

Příprava na tento rituál trvá několik let a vyžaduje například striktní stravovací režim za účelem ztráty tělesného tuku nebo konzumaci vývaru z kůry jedovatého stromu *uruši*, aby po „smrti“ nepodlehly tělesné tkáni rozkladu. Jeremiah, s. 20.

¹⁰⁹ Znamená doslova „obcházení kopců po tisíc dní“. Tato tisícidenní praxe, během které asketa nachodí přes třicet tisíc kilometrů*, spočívá v opakovaném, fyzicky náročném putování po svatých místech kolem hory Hiei s občasnými přestávkami pro recitaci manter a modliteb. Po pátém roce putování následuje rituál *dó-iri*, který pro praktikanta představuje devítidenní půst. Po úspěšném dokončení je mu zástupci

dodnes. Podobnost s šintoismem by se dala definovat například v rámci uctívání původních horských božstev a askeze v horách, které v původním šintoismu mají svou důležitou roli. Základem tohoto náboženství jsou magické rituály, které odpovídají náboženským potřebám místních komunit, které *šugendžům* na oplátku poskytovaly materiální dary, jídlo apod. Praktikant získává spirituální schopnosti skrze různé asketické praxe, meditaci a zkoušky svého těla, vykonávané hlavně v horách. Toto náboženství není definováno žádnými sakrálními strukturami, jako svatyněmi nebo chrámy. *Šugendža* působí výhradně v prostředí posvátných hor, které, jak jsem dříve zmiňoval, symbolizovaly posvátný prostor, do kterého smrtelníci nevstupovali, jelikož byl spojen i se smrtí.¹¹⁰ *Šugendža* tak představuje spojení mezi člověkem, božstvy a přírodou a snaží se prakticky dosáhnout stejného cíle, jako například buddhistický mnich školy Šingon, a sice dosažení vyšší spirituální úrovně či buddhovství. Vzhledem k této „vadžrajánské“ povaze byli v rámci *šugendó* uctívání různí buddhové a bódhisattvové. Výraznější božstvo je však například Fudó Mjóó.¹¹¹

Ve středověku představoval *šugendža* horského poutníka, vydávajícího se na dlouhé túry. V období Edo se ovšem kvůli restriktivním vládním nařízením usadili v místních komunitách a stali se jejich běžnými členy. Zde vykonávali náboženské rituály pro každodenní potřeby obyvatel (například za účelem vyléčení nemoci), věštění, požehnání, modlitby apod. Praxe *šugendó* se tak opět smísila s místními kulty a tradicemi. Mezi členy tohoto náboženství se mohli řadit i neoficiální mniši *ubasoku*, kočovní „svatí muži“ *hidžiri*, horští průvodci *sendacu*¹¹², vymítači, věštcí apod. V čase reformy období Meidži bylo *šugendó* roztrženo vládním nařízením *šinbucu bunri*, doslova rozdělení

chrámu Enrjaku-dži udělen titul „mistra“ (v sanskrtu *áčárja* - Mistr, který vzdělává novice; Miltner, s. 18.) Lambetti, s. 135.

✂ údaj z video dokumentu „senniči kaihógió“ dostupného online na platformě youtube: viz elektronický zdroj (11)

¹¹⁰ Se symbolismem smrti souvisí i oblečení *šugendžů*. Tradičně jsou nejčastěji oděni v bílých róbách, jelikož bílá symbolizuje smrt. *Šugendža* je považován za někoho, kdo v horách vstupuje do světa mrtvých. Gill, s. 52.

¹¹¹ V sanskrtu *ačala*. Původně hinduistické ochranné božstvo zbožných věřících. Je hrůzného vzezření a v pravé ruce třímá meč, který slouží k prodírání se iluzemi. Miltner, s. 18.

Jeho jméno znamená „ten nehybný“. Tento bůh používal hněv tak, aby vystrašil lidi a donutil je tak obrátit se k buddhismu. Často bývá vyobrazen v ohni, který reprezentuje očistění mysli vypálením všech tužeb. Jeho sochy jsou téměř na každé poutní cestě či u nějakého vodopádu. Gill, s. 51

Vyskytuje se i ve škole Šingon, jelikož je zmiňován v sútře *Dainiči-kjó*. Existuje i druh vizualizační meditace, ve které si praktikant představuje sanskrtskou slabiku [kham], která se postupně mění v meč, a nakonec v boha Fudó Mjóó. Jamasaki, s. 155.

¹¹² Od období Heian sloužili jako průvodci při náboženských poutích, vedoucí věřící po svatých horách a jejich chámech a svatyních. Tyto poutě si získaly oblibu i u šlechty. Viz elektronický zdroj (12)

šintoismu a buddhismu. *Šugendó* bylo po druhé světové válce znovu obnoveno, avšak zároveň integrováno mezi školy Šingon a Tendai.

2.3.1 Praktiky v Šugendó

Stejně jako v případě ezoterického buddhismu se toto náboženství a jeho praxe šířily orálně v rámci vztahu učitel – žák. Vzhledem k smíšené povaze tohoto náboženství a integrace některých rituálů do lidových náboženských oslav či událostí je poněkud obtížné jednotně popsat praxi *Šugendó*. Jak se toto náboženství šířilo, a každý poutník pozoroval a učil se rituály dle svého výběru, mohla se praxe podle oblastí lišit a rituály byly navíc modifikovány či pozměněny. Každá „hora“¹¹³ mohla také uctívat jiné božstvo, od čehož se opět odvíjela povaha praxe. Snažil jsem se tedy vybrat takové rituály, které jsou považovány za „obecnější“ či častěji praktikované. Mijake (1989) dělí rituální praxi *šugendžů* na mnoho kategorií podle toho, jaký mají náboženský účel. V několika z nich je potřeba provádět rituály, podobné s těmi ve výše zmíněném *mikkjó*, za účelem dosažení určité tělesné jednoty s božstvy, jako meditace s vnitřní vizualizací, gestikulace mudr, recitace manter či kouzelných formulek a jmen božstev. Obecně je však praxe *šugendó* velmi různorodá a jak již bylo zmíněno, množství jednotlivých rituálů či praktik je vysoké a liší se podle oblastí či místní skupiny *šugendžů*.

(1) *Njúbu šugjó*¹¹⁴ - praxe v horách

Do běžné praxe v horách zařazuje iniciační či „vstupní“ rituály jako přinášení obětin či uctění božstva například pokládáním květin, čtením či zakopáváním sůter apod. Dále sem řadí dlouhodobé pobyty v horách, a to i v zimních měsících. Lobetti například zmiňuje praxi skupiny *šugendžů* z vesnice Agemacu v prefektuře Nagano zvanou *samugjó*, tedy „studená zkouška“, kdy tato skupina podniká cestu do hor na sklonku ledna. Důležitá je také praxe *takigjó*, kdy v zimních měsících praktikant recituje mantry, případně gestikuluje mudrami a vystaví své tělo ledovému proudění vodopádu při meditaci, aby se očistil a dosáhl určité unifikace s božstvem a přírodou. Zařadit by se sem mohl i rituál *gó no hakari*, tedy „zvážení karmy“, při kterém byl *šugendža* přivázán

¹¹³ V *Šugendó* se postupně vytvářely i sekty tohoto náboženství, například Honzan-ha a s ní spojených třicet tři poutních míst v západním Japonsku, nebo Tózan-ha disponující třiceti šest poutními místy na poloostrově Kii. Obě sekty jsou soustředěné v oblasti Kjóta. Viz elektronický zdroj (13)

¹¹⁴ Doslova „vstoupení do hor, kopců“.

provazem a pověšen nad skalním útesem tváří tvář smrti, přičemž měl „zvážit“ svou karmu a vyzpovídat se ze svých hříchů.¹¹⁵

(2) Šókandžó - zasvěcovací obřady

Stejně jako v *mikkjó* existuje v *šugendó* velká škála zasvěcovacích obřadů. Hlavní z nich, *šókandžó*, je proveden po úspěšném dokončení *njúbu šugjó*. Požehnání k využití svých nabytých schopností je praktikantovi uděleno za předpokladu, že za čas strávený v horách prošel všemi Deseti světy¹¹⁶ a dosáhl tak buddhovství.

(3) Gendžucu - demonstrace dovedností získaných asketickou praxí

Tato demonstrace odkazuje na některé rituály předváděné veřejně, jako chození po žhavých uhlících (jap. *hiwatari*) zbylých po ohňovém rituálu *goma* nebo po „žebříku“ z mečů (*hawatari* nebo také *katana-watari*). Některé skupiny *šugendó* toto předvádějí dodnes i s možnou účastí veřejnosti.

(4) Kujóhó - upomínkové obřady

Božstvo, většinou Fudó Mjóó, je uctěno různými způsoby, jako například úklidem obřadní haly, nabídnutím jídla a vody nebo čtením súter.

(5) Účast na šintoistických oslavách

Šintoistická božstva jsou uctívána stejnými způsoby. Jsou také prováděny šintoistické očistné rituály. Lobetti sem řadí například očistné vodní rituály *suigjó* nebo *mizugori*, kdy si tanečníci *kagury*¹¹⁷ vystupující na oslavách polévají každé ráno hlavu vodou ze studené řeky, což má údajně vliv na zostření jejich smyslů a motorických dovedností. Dále vzpomíná, že *šugendža* po skončení představení vyšplhal na dvacetimetrovou borovici, z koruny stromu trhal malé větvičky a házel je lidem, kteří je s radostí přijímali jakožto *omamori*.¹¹⁸

¹¹⁵ Earhart 2001, s. 50.

¹¹⁶ Odkazuje na deset světů či druhů existence v mahájánovém buddhismu, ve kterých se může duše znovuzrodit. Skládá se z šesti světů utrpení (svět pekla, hladu, zvířat, lidí, polobohů) a ze čtyř osvícených světů (učení, poznání, bódhisattvů a svět buddhů). V závislosti na své karmě těmito světy postupně prochází duše po reinkarnaci. Viz elektronický zdroj (14)

¹¹⁷ *Kagura* je typ šintoistického divadelního tance.

¹¹⁸ *Omamori* označuje obecně talisman, jenž má svého nositele chránit před širokou škálou problémů, jako jsou nemoci, finanční potíže, nehody, živelné katastrofy atd. Viz elektronický zdroj (15)

(6) *Bokusen* - věštění

Předmětem věštění jsou například předpovědi dobrých a špatných kalendářních dní, osudu daného člověka apod.

(7) *Fudžucu* - umění vytvoření média

Šugendža může do lidského těla přivolat šintoistické nebo buddhistické božstvo a vytvořit tak médium, skrze které dané božstvo promlouvá.

(8) *Jori kitó* - přání v přítomnosti média

Tento rituál představuje druh využití média, kdy je na božstvo v těle subjektu naléháno za účelem dobré sklizně nebo dobrého osudu.

(9) *Sokusai goma* - ohňové obřady

Ohňový rituál *goma* je běžný obřad v *šugendó*, ale i v ezoterických školách. Je to vlastně forma modlitby, při které jsou spáleny dřevěné destičky, na kterých jsou napsány přání. *Sokusai goma* má potom za účel odvrácení katastrof. Tento rituál je praktikován běžně.

(10) *Šosonbó* - obřady pro uctění božstev

Obecné rituály, při kterých se využívá různých rituálních nástrojů, ale i ezoterických praktik apod. pro dosažení spojení s daným božstvem, jako např. Kannon, Amida, Kokúzó, Benzaiten, nejvíce však uctíván Fudó Mjóó.

(11) *Cukimono otoši / čúboku*- rituály vymítání

Další z povinností *šugendžů* bylo uzdravit jedince posedlého zlými duchy. K tomu mohly být opět použity zaříkadla a mudry.

(12) a (13) *Kadží, fudžu, mažinai* - zaklínadla a očarování

Výraz *kadží* referuje k výše zmiňovanému konceptu *kadží-kitó*, kdy dochází k přímému přání při spojení se s božstvem. *Šugendža* tímto požehnáním plní přání lidí, jako ochranu před krádeží, vyléčení, zdravý porod apod. K tomu používá krátká

zaklínadla ve formě jména buddhy, ezoterické formulky, sekvenci mudr, tření růžencem apod.¹¹⁹

Rituálů se v *šugendó* tedy objevuje prakticky nespočetné množství vzhledem k integrační a modifikační povaze tohoto náboženství. Konkrétní praxe by nejspíš vyžadovala terénní výzkum konkrétní oblasti či skupiny *šugendžů*. Základní rámec asketické praxe snad může být vyčleněn tak, jak uvádí Słowiková ve své bakalářské práci, i když se, jako například v případě (2), jedná spíše o reprezentativní příklady praxe *šugendó*.

(1) Izolace a meditace v jeskyních

Vzhledem k spirituální povaze hor a jeskyň, které vedly na „onen“ svět, se asketové uchýlovali při svých meditacích právě na tato místa. „Dlouhý pobyt v jeskyni má velký vliv na vědomí, a hranice mezi bdělým stavem a snem se pomalu vytrácí. Absence světla či jiných rušivých elementů napomáhá koncentraci. Jedinec je schopen znovu prožít svou minulost, což má za následek změnu jeho vnímání reality a okolního světa a vede k lepšímu pochopení přírodních zákonitostí. Temnota zde symbolizuje smrt, proměnu mezi tímto a jiným světem. Je také prostředkem k probuzení jejich vnitřního duchovního uvědomění, díky kterému jsou schopni vnímat nadpřirozené bytosti, které je obklopují.“¹²⁰

(2) Meditace pod vodopády

Jak pojednávám výše, vyhledávaným místem pro meditaci byly právě vodopády. Tato praxe má nejspíš původ v šintoistických očistných rituálech. Historické zmínky o této praxi existují například ve válečném příběhu *Heike monogatari*¹²¹. Kromě spirituálních cílů přinášela tato praxe také tělesné benefity. Zakladatel bojového umění *aikidó*¹²² údajně meditací pod vodopádem získal větší fyzickou rychlost a sílu. Výše

¹¹⁹ *Kadží* můžeme vidět na záznamu jednoho z asketů, který je členem školy Tendai. Při poutní či „obchůzkové“ praxi *kaihógjó* obchází každý den ve stejný čas stejná místa v okolí Hiei a tak jej na cestě občas čeká člověk, který žádá o toho požehnání. Paní v záznamu říká, že se jí po asketově vykonání *kadží* uleví a cítí se zdravě.

Záznam dostupný na platformě Youtube, viz elektronický odkaz (16)

¹²⁰ Jeremiah 2010, s. 163–165, 167. Cit. v Słowiková, s. 38.

¹²¹ „Příběh rodu Taira“. Historický epos pocházející z první poloviny třináctého století, pojednávající o událostech v zemi ve století předchozím. Popisuje ozbrojené spory rodů Taira a Minaoto.

Epos mimo jiné zmiňuje příběh o mladém samurajovi, který se toužil stát buddhistickým knězem a vydal se proto medítovat k nejvyššímu vodopádu Japonska Nači v pohoří Kii na stejnojmenném poloostrově. Słowiková, s. 38.

¹²² Morihei Uešiba (1883–1969).

zmiňované „otužování“ s následným pocitem zahřátí těla a lepšího fyzického výkonu tanečníků *kagura* také souvisí s touto praxí. Asketové se otužovali v ledové vodě tak, že byli údajně schopni toto tělesné teplo vyvolat silou vůle, kdykoli byla v době horských poutí potřeba.

(3) Půst

Extrémní formy půstu nejspíš pocházejí z taoistických asketických praktik, kdy bylo údajně spirituálního procitnutí dosaženo prakticky úplným půstem. Úpravy či zákazy v jídelníčku *šugendžů* se ovšem lišily. Většinou byly vynechávány pouze různé druhy obilovin.

(4) Sebeobětování a (5) Sebemumifikace

Sebeobětování se vyskytuje v Číně v asketických formách zmíněného vyhladovění, skoku z útesu, sežrání divokou zvěří či upálení sebe sama. Takové sebeobětování představovalo oběť Buddhovi za účelem spásy ostatních bytostí. Do Japonska byla forma sebeobětování *sokušin-bucu*, o které jsem dříve pojednával, uvedena Kúkaiem. Tuto praxi tedy nelze považovat za sebevraždu. Asketové věřili, že tělo bylo zdrojem duchovní síly, a tak tímto způsobem „zemřeli“, aby překonali smrt v hlubokém meditačním stavu samádhí.¹²³

Dlouhé poutě v horách, uctívání božstev, praktikování různých fyzických zkoušek a meditace, to vše jsou formy určité kultivace vlastního těla a opakováním takovéto fyzické praxe člověk dosáhne vyšších schopností¹²⁴ či úrovně bytí. I když se praxe *šugendó* těžce vymezuje, jelikož každý klan mohl uctívat jiná božstva a vykovávat odlišné rituály, jsou v *šugendó* patrné podobnosti s praxí ezoterického buddhismu. Po vykonání fyzicky i psychicky náročných (až nebezpečných) praktik dosahuje *šugendža* vyšší spirituální úrovně a může svou „magickou moc“ použít pro dobro ostatních. Silou vůle a dokonalého fyzického a psychického sebeovládnutí tak tedy bylo možné určitým způsobem ovlivňovat realitu. Další podobností se dá označit míra klidné soustředěnosti či určitého psychického stavu bez rozptýlení pozemskými záležitostmi. Słowiková doplňuje, že „další z důvodů (provozování asketické praxe) je založen na přesvědčení, že lidé jsou stejně jako buddhové a bohové součástí vesmíru a sdílejí s nimi tuto božskou povahu. Pokud člověk žije svůj život v odříkání, může se proměnit v božskou bytost.

¹²³ Słowiková, s. 38–43.

¹²⁴ Jap. *genriki* „síla nabytá asketickou praxí“.

Horší asketové byli někdy za takové bytosti považováni, říkalo se jim *tengu* v lidské podobě.¹²⁵ Vzhledem k jeho povaze představovalo *Šugendó*, které se objevovalo na veřejných slavnostech a dále se mísilo s místními kultury, jakýsi další krůček při šíření této kultury kultivace ducha skrze fyzickou a vnitřní meditační praxi mezi obyvatele Japonska.

¹²⁵ Słowiková, s. 37.

3 TĚLO JAKO PROSTŘEDEK K DOSAŽENÍ DUŠEVNÍ HARMONIE

Konec období Heian a počátek období Kamakura¹²⁶ znamenal pro Japonsko počátek éry feudalismu a politické moci vycházející ze systému vazalství a válečníků.¹²⁷ Ve druhé polovině dvanáctého století došlo v Japonsku k ozbrojeným střetům, majícím za následek vojenské sjednocení země pod nadvládou jednoho muže v rámci prvního šógunátního¹²⁸ systému. Politickou moc tak představuje vojenská vrstva. Do Japonska také přichází nové buddhistické učení – zen, který měl na tuto společenskou vrstvu značný vliv.

Od 8. století začaly v Japonsku vznikat statky, tzv. *šóeny*¹²⁹, kterých vzniklo následující čtyři století několik tisíc. Systém *šóenu* spočíval v tom, že soukromí vlastníci formálně postoupili svou půdu dvorskému rodu nebo náboženské instituci, což zajišťovalo určité daňové a ekonomické osvobození. Jinými slovy *šóeny* byly často osvobozeny od daní a bývala jim poskytována právní a ekonomická ochrana vůči úředníkům ústřední vlády. Tyto statky potom fungovaly jako samostatné jednotky a samy se rozvíjely.

V období Heian tedy již běžně tyto statky vlastnili či spravovali členové dvorské šlechty, členové císařského rodu, šintoistických svatyní či buddhistických chrámů. Daně¹³⁰ byly zkrátka odváděny jen vlastním majitelům, kteří většinou žili v hlavním městě¹³¹ či ve vzdálené oblasti od vlastních statků.¹³² Územními jednotkami byly provincie (*kuni*), propojené sítí státních komunikací (např. *Tókaidó*¹³³). V provinciích se nacházely provinciální úřady a byly chráněné státními ozbrojenými silami. V čele

¹²⁶ Období dějin Japonska mezi lety 1185–1333. Vítězství rodu Minamoto nad Tairy roku 1185 představuje první období vlády vojenské vrstvy v Japonsku.

¹²⁷ Příslušník vojenské vrstvy, která se postupně formovala na venkově, se nazývá *buši* (válečník) nebo *samurai* (vazal, „ten, kdo slouží“). Reischauer, s. 43.

¹²⁸ Administrativa či vláda vojenského charakteru s jedním mužem v centru. V japonštině se šógunát označuje výrazem *bakufu*, neboli „stanová vláda“. Pojem je převzat z čínštiny, kde kdysi označoval velitelský stan během vojenských tažení. Reischauer, s. 46.

¹²⁹ S původním významem venkovské sídlo. Tyto statky byly běžně darovány císařem či později šógunem jakožto půda za zásluhy, odměny apod. Vasiljevová 1986, s. 48.

¹³⁰ Daně byly odváděny ve formě naturálií, většinou rýže a jiných surovin nebo také ve formě služeb. Cambridge History of Japan III., s. 96.

¹³¹ V roce 794 se dvůr přestěhoval do nově založeného hlavního města Heian (dnešní Kjóto) u jihozápadního břehu jezera Biwa, které se stalo trvalým sídelním městem císařů až do roku 1868. Stejně jako Nara bylo postaveno v tehdejší provincii Jamaširo (dnešní oblast Kjóta). Vasiljevová 1986, s. 55–56.

¹³² Reischauer, s. 42.

¹³³ Znamená „cesta podél východního moře“ a označuje historickou magistrálu, která spojovala Kjóto s Tokiem (dřívější Edo) a jejíž trasa vedla podél tichomořského pobřeží. Viz elektronický zdroj (17).

provincií stáli guvernéři, kteří byli jmenováni z dvorské šlechty, zatímco správci okresů a vesnic v této administraci byli předáci z místní šlechty.

Od 9. století totiž často příslušníci císařského rodu opouštěli dvůr a odcházeli za „kariérou“ do provincií. Takoví šlechtici dostávali rodové jméno Minamoto nebo Taira. Jako guvernéři spravovali jim přidělená území, respektive provincie a měli právo vybírat daně pro své patrony a jejich povinností také bylo takto privatizované pozemky spravovat, ovšem oficiálně sloužili svým patronům, ex-císařům nebo členům rodu Fudžiwarů¹³⁴, sídlícím v hlavním městě. Pro ochranné účely měli samozřejmě k dispozici ozbrojené jednotky. Zhruba od desátého století také existovaly v tehdejší Japonsku již relativně vyspělé policejní jednotky či ozbrojené síly, které ovšem byly součástí provinciálního vládního aparátu.¹³⁵

Další a další druhy institucí dvorské šlechty vzdalujících se od čínského vzoru správy však do 12. století postupně upadaly ve prospěch hospodářského a kulturního rozmachu země. V rozdílech mezi dvorskou a provinciální šlechtou začaly klíčit rozpory. Ve 12. století se množily ozbrojené spory o půdu i mezi jednotlivými *šóeny* a tak si lokální správci začali vydobývat právo na vojenské tituly a na ozbrojené síly. Ozbrojené skupiny se přirozeně vytvářely kolem jedinců se vznešeným původem, který sahal třeba i k císařskému rodu. Jak říká Reischauer: „Pod vlivem slábnutí vlády a státní správy rostla intenzita ozbrojených sporů o půdu nebo o výnosné pozice v úřadech mezi místními vůdci vojenských družin. K potlačování takových akcí si lokální vládci či správci logicky vynucovali právo udržovat ozbrojené síly, časem tato funkce nabyla takového významu, že jim začaly být udělovány vojenské tituly“. O růstu této nové vojenské vrstvy dále píše, že tato vojenská funkce začala výrazně prorůstat s politickou a správní funkcí, jelikož tyto obranné vojenské družiny měly tendenci se sjednocovat a vytvářet tak určité prostředníky mezi soukromými statky na venkově a mocnými rody či náboženskými institucemi v centru, jak bylo zmíněno výše. Ve dvanáctém století se takoví vojenští velitelé již běžně stávali samotnými patrony těchto území a politický vliv jejich vojenských útvarů tak bezesporu rostl.¹³⁶

¹³⁴ Velmi mocný rod, který v 9. století uchránil téměř veškerou kontrolu nad císařským rodem svou sňatkovou politikou („dodáváním“ dívek do císařského rodu, ale také mocí vycházející z množství *šóenů*, kterých tento rod nahromadil nejvíce po celé zemi. Reischauer, s. 33.

¹³⁵ Cambridge History of Japan III, s. 89.

¹³⁶ Cambridge History of Japan III., s. 46.

První, kdo takto nabyté moci využil, byl vojenský velitel Kijomori z rodu Taira. Roku 1156 vznikl problém následnictví císařského trůnu. V tomto roce totiž zemřel ex-císař¹³⁷ Toba¹³⁸ a dva jeho synové se střetli v mocenském sváru.

Rebelové měli na svých stranách zmíněné rody Taira anebo Minamoto. Tairové obsadili hlavní město (Heian), ale krátce na to byli poraženi Minamoty na konci 12. století, konkrétně Joritomem, který si zároveň vojensky podmanil celé Japonsko, zkonfiskoval pozemky rodu Taira, usadil se v Kamakuře a kontroloval tak velké množství statků a vazalů po celé zemi. Založil provinciální vojenské oddíly, vytvořil novou funkci vojenského správce (*džitó*), který dohlížel na správu *šóenu* a měl právo na vybírání malé vojenské daně. Dále vytvořil funkci hejtmana (*šugo*), který měl právo pověřovat vazaly v provinciích různými povinnostmi a právo velet jim v době války.

Prostřednictvím této sítě vazalů tak Joritomo zavedl přímou administrativní kontrolu nad většinou území Japonska a své sídlo nové vojenské vlády založil v Kamakuře.¹³⁹ Díky dosazení vojenských správců a zavedení výběru daní ze statků vytvořil Joritomo základ pro správu vojenské šlechty a umožnil tak svým spojencům udržovat vojenské síly. Pod vlivem tohoto „teritoriálního“ systému vlády se tak ze statků staly ve své struktuře a funkci vojenské správní jednotky. Ve struktuře společnosti se tak začala rozšiřovat a projevovat nová vojenská vrstva válečníků včetně elitních samurajů¹⁴⁰ (v historii tvořili samurajové zhruba pět až osm procent společnosti¹⁴¹), která se začala vzdělávat v umění boje. „Samurajové přirozeně nebyli jedinými válečníky, kterými Japonsko disponovalo, ale tvořili spíše jakousi elitu mezi japonskými vojáky. Pod nimi pak byla celá řada nižších bojovníků, kteří byli samuraji a jejich etikou ovlivňováni.

¹³⁷ Pojem ex-císař označuje způsob vlády císaře, který abdikoval, ale stále vládl „z pozadí“. Následník trůnu, kterého sami zvolili, plnil formální roli např. při státních obřadech apod. Tento způsob vlády se označuje pojmem *insei* neboli „vláda z chrámu“. Císařové, kteří tímto způsobem abdikovali, se totiž často uchýlovali ke klášternímu životu mnichů.

¹³⁸ V pořadí 74. Japonský císař, vládl 1107–1123. Viz elektronický zdroj (18)

¹³⁹ Kamakurský šógunát sídlil ve stejnojmenném pobřežním městě jihozápadně od Tokia, v prefektuře Kanagawa.

Jádrem této nové feudální vlády byl vztah pán – vazal a takto organizované jednotky mohly uplatňovat na statky rozšířené po celé zemi vojenskou, politickou i ekonomickou pravomoc. Zároveň však zůstaly zachovány orgány heianské ústřední vlády, které stále udělovaly hodnostní tituly. Dvorským rodům i náboženským institucím byly statky ve vlastnictví ponechány. Kvůli této kombinaci výkonu moci ze dvou center, civilního a vojenského, se kamakurský systém označuje za „duální“. Reischauer, s. 49.

¹⁴⁰ Pojem *samurai* označuje příslušníka vojenské vrstvy, která se postupně formovala na venkově. Označuje se také buši. Na sklonku 12. století tato vrstva nečekaně razantně vstoupila na jeviště japonských dějin. Reischauer, s. 43.

¹⁴¹ O'Neill, s. 6.

Jednalo se například o obyčejné pěší vojáky zvané *ašigaru*¹⁴², následované celou řadou dalších pomocníků.¹⁴³

3.1 Zen

V průběhu dvanáctého a třináctého století bylo do Japonska uvedeno několik nových mahájánových buddhistických škol. Lesný píše, že buddhismus proniká k srdcím lidu až právě v této době. Nejspíše proto, že do té doby byl buddhismus v Japonsku spojený také s politickou administrací a měl také dosti ezoterickou povahu. Reischauer také říká, že tato nová vitalita buddhismu byla vyvolána jeho rozšířením do nových společenských vrstev, a tím prohlubující se asimilací. „V podstatě celá samurajská vrstva se obracela k zenu, u kterého hledala duchovní a psychologickou oporu ve své přirozené potřebě pěstovat sílu charakteru, pevnou vůli a odolnost vůči fyzickému strádání. Vojenští velitelé se k zenovým kněžím často obraceli, protože mezi nimi nacházeli písaře a kvalifikované poradce a někdy se sami uchýlovali do zenových klášterů.“¹⁴⁴ Jak bylo vysvětleno v první kapitole, buddhismus byl od počátku uveden do Japonska součástí vládního aparátu, jakožto nástroj pro integraci mocenského vlivu, a byl tak spjat i se státní politikou. Šest narských škol stejně jako ezoterické školy Šingon a Tendai byly i po přestěhování hlavního města příliš spjaté s císařským rodem a nově vzniklý šógunát tak začal za těmito účely finančně podporovat školy zenové. Kromě zmíněných vztahů s vojenskou vrstvou poskytovaly kláštery také spirituální ochranu. Mezi šógunátem a zenovými školami se tak vytvořilo i pouto politické.

¹⁴²Ašigaru znamená „lehké nohy, našlapování“. Dají se přirovnat k pěšákům.

¹⁴³ Lasovská, s. 12.

¹⁴⁴ Reischauer, s. 53.

Kromě například Školy čisté země¹⁴⁵ a Ničirenovy školy¹⁴⁶ byly do Japonska uvedeny dvě školy zenového buddhismu Rinzai¹⁴⁷ a Sótó. Mnich Eisai¹⁴⁸ založil školu Rinzai roku 1191 a mnich Dógen¹⁴⁹ školu Sótó později v roce 1227. Prvky zenu byly v japonském buddhismu v této době přítomny již po staletí.¹⁵⁰ Zen se však ujal jako samostatný proud poté, co jej přivezli mniši ze svých studijních pobytů v Číně.¹⁵¹ Zenový buddhismus má původ až v Indii, do Číny byl přenesen v šestém století Bódhidharmou¹⁵² kde byl *zen* znám jako *čchan*¹⁵³ a stejně jako ezoterický buddhismus byl v Číně zabarven taoismem¹⁵⁴ a konfucianismem.¹⁵⁵ V Japonsku měl podle Earharta zen vzhledem k jeho původně taoistickému aspektu lásky k přírodě vliv v mnohem více oblastech, než v té náboženské nebo spirituální. Jeho vliv se projevil například v umění, architektuře, aranžování květin (jap. *ikebana*), čajovém obřadu či v poezii *haiku*.¹⁵⁶

¹⁴⁵ Jap. Džódó-šú založena 1175. Lesný s, 357.

¹⁴⁶ Založena roku 1253 mnichem Ničirenem (1222–1282). Lesný, s. 356.

¹⁴⁷ Praxe této školy se více soustředila na dialogy mezi učitelem a žákem při kterých učitel „zamotával“ žákovi hlavu zvláštními příběhy a takzvanými *kóany*, což jsou neřešitelné, paradoxní nebo přímo nesmyslné výroky, jejichž účelem bylo v podstatě „vehnat“ meditujícího do náhlého intuitivního osvětlení. Reischauer, s. 56.

Sbírku čtyřiceti osmi čínských kóanů a doplňujících příběhů napsal ve třináctém století zenový mistr Wumen huikai (jap. Mumon Ekai). V českém překladu Oldřicha Krále vyšla tato sbírka v roce 2007.

Z Japonska je obzvlášť známý *kóan* zenového mistra Hakuina (žil 1686–1769), který znovu oživil školu Rinzai v osmnáctém století.

„Jak zní potlesk jedné ruky?“ (japonsky *sekiššu no ondžó*)

Vysvětlení těchto prúpovědek přesahuje hranice intelektuálního vysvětlení, jde spíš o to uvědomit si jejich hluboko ukrytý „jednoduchý“ význam.

Earhart 2013, s. 145.

¹⁴⁸ Eisai (žil 1141–1215) je mimo jiné znám jako zakladatel čajové kultury v Japonsku. Čtyři století před ním přinesl čaj do Japonska Kúkai, nicméně zásluhy za rozšíření této kultury jsou připisovány jemu. Earhart 2013, s. 141.

¹⁴⁹ Žil 1200–1253.

¹⁵⁰ Například mnich Saičó, zakladatel školy Tendai, navštívil při své cestě do Číny také zenové kláštery, kde studoval zenovou meditaci. Nicméně po návratu do Japonska bylo v rámci jeho školy upřednostněno učení Lotosové sútry a zen tak čekal na pečlivější studium a komplexnější uvedení. Earhart 2013, s. 140.

¹⁵¹ Reischauer, s. 56.

¹⁵² Japonsky *daruma*. Byl to jihoindický mnich, misionář, který připlul do jižní Číny roku 520. Jeho metoda meditace, kterou šířil v Číně je výrazně indická a silně ovlivnila čínský *čchan* i posléze japonský *zen*. Jeho učení spočívalo na sútrách mahájány. Miltner, s. 63.

¹⁵³ Čínská mahájánská škola, která vznikla v šestém až sedmém století splnutím Bódhidharmova učení s taoismem. Miltner, s. 84.

¹⁵⁴ V taoismu byl kladen důraz na praxi spíš než na teorii. Reischauer používá výraz „taoistická nechut k filozofování a textům.“ Reischauer, s. 56.

¹⁵⁵ Nauka byla předávána z učitele neboli mistra na žáka propracovanými metodami meditace, přísnou kázní a individualistickou nezávislostí. Reischauer, s. 56.

¹⁵⁶ Earhart 2013, s. 145.

Zen se promítá i do životů intelektuální vrstvy a básníků, jejichž „popisy pomíjejících nálad v přírodě pomáhají při cvičení duchovních schopností.“ Lesný, s. 355.

3.1.1 Zenová praxe a bušidó

Výraz *zen* pochází ze sanskrtského výrazu pro meditaci (*dhjána*), což je základní součást buddhistické praxe. V průběhu meditace mají být „potlačena všechna prudká hnutí mysli a posilováno sebeuvědomování bez všech rozptylujících myšlenek pocitů a vzruchů. Jsou zpřetrhány všechny vztahy k vlastnímu štěstí a neštěstí a dosaženo stavu rovnodušného nezájmu.“¹⁵⁷ V zenových školách, obzvláště potom ve škole Sótó, je kladen důraz na *zazen* neboli „meditaci v sedě“¹⁵⁸. Na meditaci je ostatně kladen důraz při buddhistické meditaci obecně, ovšem v zenových textech se píše, že tato meditace může být provozována kýmkoli, kdekoli a kdykoli, nejen v chrámech či místech, kam se často uchýlovali asketové, ale i například ve vlastním domě, v meditačních síních nebo na jakémkoli tichém místě. Při *zazenu* je také kladen důraz na fyzické faktory či formu (japonsky *sugata*) jako klidné dýchání, správné držení těla v lotosovém sedu, narovnaná záda apod. Koncept probuzení v rámci zenového buddhismu je rovněž lépe a snadněji dosažitelný na rozdíl od ostatních škol. Probuzení představovalo totiž něco vzdáleného, těžce a teprve po dlouhé době přístupného. V případě ezoterického buddhismu sice existuje například zmiňovaná Kúkaiova praktika *sokušin džóbucu*, ovšem ezoterická praxe byla spjata se složitými ezoterickými rituály, i když existují zmínky, že se samurajové snažili učit i tyto praktiky právě kvůli lákavým spirituálním či „kouzelným“ dovednostem. V zenu se probuzení běžně nazývá *satori*¹⁵⁹ a je ho možno, dosáhnout prakticky kdykoli pouhou meditací. Tato škola zdůrazňuje, že „člověk musí k spasení dojít vlastní silou a nemůže, ani nemá, spoléhat na pomoc boží. Osvícení se dostaví někdy náhle po pravém soustředění, proto se ani nedoporučují podrobné návody.“¹⁶⁰ Důraz je kladen také na harmonii s přírodou a vlastní přičinění ke klidnému a řádnému životu. Cíl zenové meditace je tak kultivovat sebe sama a svou

¹⁵⁷ Miltner, s. 84.

Zenový mistr Dešimaru toto potlačení mysli vysvětluje následovně:

„Je-li naše mysl vzrušena, naše přirozené tělesné funkce se také vychylují z rovnováhy. Je-li mysl klidná, tělo se může projevat spontánně a výsledná akce je volná a snadná, kdežto je-li mysl neustále zaměstnávána, jsou tělesným funkcím kladeny překážky. Neměli bychom soustavně přemýšlet. Jestliže tělo a mysl jedná pod vlivem ega, mohou fungovat pouze v uzavřeném okruhu.“ Dešimaru, s. 61.

¹⁵⁸ Dešimaru zmiňuje fyzické účinky této meditace.

„Fyziologické účinky *zazenu* jsou fundamentální a dalekosáhlé. Pozice *zazenu* vyvolává optimální svalové napětí, vytváří rovnováhu v nervovém systému a nastoluje harmonii mezi člověkem a vesmírem.“ Dešimaru, s. 59.

¹⁵⁹ V tradičním buddhistickém smyslu označuje tento výraz „probuzení“ skrze sebepoznání a sebekázeň. Reischauer, s. 56.

¹⁶⁰ Lesný, s. 355.

mysl vlastním úsilím, bez pomoci či spoléhání se na kohokoli jiného. „Procitnutí v zenu neznamená pouze změnu chování, ale především a hlavně uvědomění si povahy, podstaty obyčejného každodenního života. Zen nenabízí ani neskýtá možnost útěku od reality a řešení životních situací odvoláváním se a spoléháním na nebesa, božstva a zázraky, vracejíc adepta vždy a znovu ‚na zem‘.“¹⁶¹ Rozhodování a jednání tak mělo být podle zenového učení rázné, rychlé, spontánní či instinktivní.

V zenu ani neexistuje žádná hlavní sůtra (vlastně je od náboženských textů dosti upuštěno), doktrína nebo ústřední božstvo, (respektive žádné božstvo není uctíváno dosavadními způsoby). Ačkoli se v zenových chrámech může vyskytovat například socha Šákjamuniho, taková socha potom ovšem zastává spíše symbolickou roli. Zen je tak více „ateistický“ a tak snadněji přístupný pro širokou veřejnost¹⁶². Válečníci či samurajové praktikovali zenovou meditaci k dosažení stavu čisté a klidné mysli, ve kterém by byli oproštěni od všeho strachu, jinými slovy od všech nežádoucích myšlenek odvádějících pozornost od smrti, které v boji čelili tváří v tvář. Projevovali také opovržení fyzickým utrpením. Válečnickovy vlastnosti jsou popsány v morálním kodexu samurajů zvaném *bušidó*.

Výraz *bušidó* můžeme přeložit jako „cestu samuraje“. Tento koncept představuje jakýsi soubor morálních, etických, strategických či pragmatických charakteristik samuraje jako takového. Reischauer označuje tento kodex jako „hybnou sílu japonské společnosti až do nedávné minulosti. Silný vztah k půdě a důraz na loajalitu, statečnost, stoicismus, šetrnost a bojová umění raného feudalismu přežily hluboko do moderního věku.“¹⁶³ O životech samurajů se komplexněji v literatuře začíná pojednávat od osmnáctého století¹⁶⁴, a hlavně na přelomu století devatenáctého a dvacátého. Literatura z této doby je však často brána s nadhledem, jelikož Japonsko bylo v tomto období naladěno dosti militaristicky a vlastní historie byla používána k ospravedlňování agrese, k propagandě či za účelem pozvednutí japonské kultury vůči Západu. Nicméně, v odborné literatuře se často hovoří o vztahu mezi zenovým buddhismem a vojenskou vrstvou samurajů či přímo o vztahu s vývojem bojového umění.¹⁶⁵ Uvedení zenových škol v Japonsku mělo patrně okamžitý účinek na tuto, tehdy nově vytvořenou vojenskou

¹⁶¹ Musaši, s. 16.

¹⁶² Borup, s. 107–110.

¹⁶³ Reischauer, s. 53.

¹⁶⁴ Například dílo Hagakure, které napsal Jamamoto Cunemoto v roce 1716.

¹⁶⁵ Již v Číně byl zenový buddhismus spjat s bojovým uměním pro své spojení s klášterem Šaolin, ve kterém vznikla bojová technika Kung-fu. Viz elektronický zdroj (19).

vrstvu společnosti. Earhart spojuje vztah myšlenky okamžitého osvícení pro všechny a hlubšího prožívání každého okamžiku života. „Tímto novým pohledem na svět bylo ovlivněno bojové umění, ve kterém již nešlo pouze o porážku nepřítele zavedenými pohyby, jako spíš spontánním a přirozeným jednáním.“¹⁶⁶ Jeremiah mluví o vztahu bojových umění a náboženské praxe z hlediska stejného „nastavení“ mysli. „Pevné odhodlání, úplná absence strachu, ega a jakýchkoli rozptylujících faktorů představují také vlastnosti všech mistrů bojového umění.“¹⁶⁷ Reischauer zmiňuje další „psychologické“ faktory spojující tyto dvě vrstvy. Válečníky byly často osoby drsnějších způsobů, u nichž nebývalo daleko k nečekané fyzické akci. „Všechny tyto rysy [praxe zenu] přitahovaly kamakurské bojovníky, kteří si na vybrané způsoby zrovna nepotrpěli a požadovali ve svém řemesle stoickou rozvahu a sebekázeň. Vojenská vrstva se začala ‚zabydlovat‘ v meditativním buddhistickém směru zenu. Toto nové zaměření buddhismu na prostý lid a vojenskou vrstvu je velmi podstatnou okolností vývoje tohoto období.“¹⁶⁸

Jelikož byly dříve zásady samurajů předávány ústně, díla přibližující povahu samurajů známe až z pozdějších století. V knize *Bušidó: Duše Japonska*¹⁶⁹ například autor definuje sedm ctností samuraje (spravedlnost, odvaha, lidskost, úcta, upřímnost, čest a věrnost), samurajovu výzbroj apod. V knize *Hagakure*¹⁷⁰ se pojednává o pohledu samurajů na smrt, který vychází z konceptu zenové „bezmyšlenkovitosti“ a tudíž klidně myslí a těla válečníka v boji.¹⁷¹ Kniha je známá pro svůj výrok „Cesta samuraje je smrt. Když dojde na volbu buď anebo, samurajovi nezbyvá, než se rychle rozhodnout pro smrt.“ Tímto je odkazováno na nutnost fyzické a psychické připravenosti na smrt v jakémkoli okamžiku i v situacích, kdy by si správně měl válečník vzít život sám.

3.1.2 Samuraj a břicho

Podle této vojenské etiky byla smrt, především na bitevním poli, úzce spjata se ctí válečníka. Samuraj často volil ve vypjatých okamžicích na bitevním poli smrt před

¹⁶⁶ Earhart 2013, s. 145–146.

¹⁶⁷ Jeremiah, s. 18–19.

¹⁶⁸ Reischauer, s. 53–56.

¹⁶⁹ Napsal Nitobe Inazó v roce 1900.

¹⁷⁰ Dílo vzniklo na základě vyprávění samuraje Cunetoma Jamamota z kraje Saga (dnešní stejnojmenná provincie na Kjúšú) v roce 1716. Toto dílo rovněž přispělo k specifikaci bušidó.

¹⁷¹ V knize je například zmíněn jeden ze způsobů, jak nahlížet na smrt.

„Správný samuraj by měl denně meditovat nad svou smrtí. Měl by si představovat, jak je probodán šípy, rozsekán meči, vržen do plamenů či nucen spáchat *seppuku* z rozkazu svého pána. S každým dnem by se měl samuraj předem považovat za mrtvého.“

zostuzením. Smrt tak v Japonsku této doby nabyla velmi specifického postavení. Sebevražda nepředstavovala nic, čeho by se měl válečník obávat, právě naopak to bylo něco, co v případě nebezpečí vyhledával, a to z několika důvodů. Pro válečníka mohlo být například velkou ctí zmocnit se hlavy významného protivníka, jelikož tímto činem prokázal své schopnosti a statečnost. Na druhou stranu poražený o svou čest přišel. Zároveň byla smrt v boji pokládána za čestnou a smrt ve velké či slavné bitvě mohla přinést slávu celému samurajovu rodu. Naopak vzdát se nepříteli nebo skončit jako zajatec bylo pokládáno za potupné a samuraj se navíc vystavoval riziku veřejného ponížení. „V Japonsku panoval všeobecně rozšířený názor, že nejhorší smrt, která může člověka potkat, je poprava po pádu do zajetí. Voják, který byl zajat, i kdyby to bylo jen na krátkou chvíli, ztratil automaticky postavení válečníka, a navíc s ním bylo nepředstavitelně hrubě zacházeno.“¹⁷² Proto v tak bezvýhodných situacích volili válečníci v drtivé většině smrt, často vlastní rukou způsobem rituální sebevraždy *seppuku*¹⁷³. Tento výraz bývá často překládán jako obřadná sebevražda. První znak má význam ‚řezat, přerušit, přetřhnout‘, ale také ‚hranice, omezení‘. Druhý znak označuje ‚žaludek‘ či ‚břícho‘, ale častěji se používá v abstraktním smyslu jako ‚mysl, nitro, záměr, duch‘. Nitro člověka je považováno za zdroj ohromné síly a za vitální centrum těla a Japonci věřili, že v břiše sídlí duše. Jako původce duchovní síly zajišťuje člověku stabilitu. Člověk, který spáchá *seppuku* tak ukazuje čistotu své duše.¹⁷⁴

I když již dříve volili válečníci dobrovolnou smrt, jež byla považována jednoznačně za manifestaci mužnosti, odvahy a síly¹⁷⁵, první konkrétnější informace o sebevraždě tohoto druhu se objevují ve zmiňovaném „Příběhu rodu Taira“¹⁷⁶ z dvanáctého století. Na počátku čtrnáctého století potom pokládají doboví kronikáři *seppuku* za běžně se vyskytující jev.¹⁷⁷ „Tento způsob obřadné sebevraždy byl legalizován v době Tokugawa, kdy nesloužil pouze k dobrovolnému odchodu ze života,

¹⁷² Nymburská, s. 217.

¹⁷³ V západní literatuře se častěji setkáme s pojmem *harakiri*. Toto slovo má stejný význam jako *seppuku* (jsou zde použity stejné čínské znaky, ovšem v opačném pořadí), ale v japonštině je označení *harakiri* považováno za poněkud vulgární. Tamtéž, s. 217.

¹⁷⁴ Nymburská, s. 216–217.

¹⁷⁵ Prvním historicky doloženým hrdinou, který dal přednost smrti před zajetím, byl Jorozu. Stál v bitvě mezi rodem Sogů a Mononobeů v roce 587 na straně císaře (tedy na straně buddhismu, jak je zmíněno v první kapitole). Když zjistil, že nemůže uniknout zajetí, rozhodl se pro dobrovolnou smrt. Morris, op. cit. s. 15–22. Cit v Nymburská, s. 217.

¹⁷⁶ Jmenování mohou být například Minamoto no Tametomo, Minamoto no Jorimasa, Taira Noricune, Taira Tomomori a stovky dalších válečníků v rozhodující bitvě u Dannoury v roce 1185. Tak získala obřadová sebevražda pověst hrdé smrti poražených. Becker, s. 550.

¹⁷⁷ Kodet, s. 571–572.

ale často také jako trest, který však byl privilegiem samurajské vrstvy.¹⁷⁸ Rituál byl v této době již doprovázen tzv. sekundantem (jap. *kaišakunin*), který stál za umírajícím a sřal jej dlouhým švihem mečem tak, aby jej zbavil možné hanby z umírání v bolestivé agonii. Rituální sebevražda na sebe v průběhu historie vzala mnoho podob.¹⁷⁹ V některých případech byla například vykonána hromadně¹⁸⁰, nebo mohla mít omluvné či věrnostní důvody, tzv. *džunši seppuku*.¹⁸¹

Čistě v rámci buddhismu nepředstavuje smrt žádný „únik“ a původně v něm byla sebevražda vnímána negativně. Buddhistické školy této doby navíc nabízejí poměrně jednoduché možnosti prozření. Paradoxní se také zdá, že voják spjatý s naukou buddhismu nemilosrdně vraždí živé bytosti. Nicméně je také pravda, že některé kláštery si vydržovaly vlastní bojové skupiny, ať už k prosazování vlastních zájmů u dvora nebo na vlastní obranu. Navíc samuraj je stále pouze válečník, který zkrátka zabíjet musí. V buddhismu i v japonském myšlení záleželo na chvíli těsně před smrtí a na tom, v jakém stavu byla mysl umírajícího. Od toho se totiž podle karmy odvíjelo, v jaké formě či v jakém světě bude jedinec reinkarnován.¹⁸² Jistý samuraj, který žil v období Edo, řekl, že „předním zájmem válečníka, bez ohledu na jeho postavení, je to, jak se bude chovat ve chvíli smrti.“ Jak bylo vysvětleno výše, pro samuraje mohl být moment smrti tím nejdůležitějším v životě jakožto zkouška jeho fyzické připravenosti a klidné mysli, které dosáhl zenovou meditací.¹⁸³ Toto bezmyšlenkovité a instinktivní spojení duše s tělem mělo také pozitivní účinek na rozvoj bojových umění.

¹⁷⁸ Nymburská, s. 217.

¹⁷⁹ Kodet, s. 571.

¹⁸⁰ Pro hromadnou obřadovou sebevraždu, které dalo vojsko přednost před kapitulací, lze použít pojem *gjokusai*. (První znak má význam „drahokam“, druhý „roztříštit, rozbít, zničit“.) Nymburská, s. 217. Hromadné sebevraždy vojska či celého rodu však nebyly příliš časté, zakončovaly spíše dlouhodobý a nesmiřitelný konflikt. Příkladem může být hromadná sebevražda čtyřiceti sedmi róninů, kteří roku 1702 pomstili smrt svého pána. Tento incident vstoupil do legend a prostřednictvím literatury i do divadla. Kodet, s. 574.

¹⁸¹ Druhý znak má význam „zemřít“, první „zemřít jako mučedník“ či „následovat někoho spácháním sebevraždy“. Označuje sebezničení z loajality, k němuž se samuraj uchýlil po smrti svého pána či mistra. Stejný výraz se později začal používat také pro nedobrovolné, vnucené sebezabití, ke kterému mělo dojít ze stejného důvodu. Nymburská, s. 218.

Důvody k této sebevraždě mohly být různé, ať už prohra v bitvě či přirozená smrt pána. Časem se stal z *džunši* natolik rozšířený zvyk, že jej bylo třeba regulovat tak, aby nezačal ohrožovat postavení jednotlivých rodů, které tak přicházely o vazaly.

Generál Nogi Maresuke spáchal s manželkou tento druh sebevraždy po úmrtí císaře Meidžiho v roce 1912. Kodet, s. 574.

¹⁸² Becker, s. 547.

¹⁸³ Atkins, s. 46–47.

3.1.3 Bojová umění a *ki*

Termín *budžucu* by se dal přeložit jako bojová umění či techniky boje. Často je bojová technika specifikována názvem zbraně, s níž správným zacházením se zabývá.¹⁸⁴ *Kendžucu* potom podle této logiky bude znamenat umění (jap. *džucu*) meče (*ken*).¹⁸⁵ Ratti a Westbrook člení druhy bojových umění do kategorií ozbrojených a neozbrojených bojových umění podle toho, jestli byly tyto techniky v historii určitým způsobem kodifikovány.

Odkazuje na velké množství bojových umění, technik či metod, které v Japonsku začínají vznikat kolem devátého a desátého století¹⁸⁶, tedy na původní středověké válečné dovednosti využívané stavem válečníků. Bojové techniky se vzájemně vyvíjely ruku v ruce s válečnou společenskou vrstvou, ovšem jejich volné rozšiřování do různých společenských vrstev nebylo až do konce šestnáctého století omezováno. Japonská předfeudální společnost nebyla totiž tak jasně stratifikována, a ještě v období Nara nebyly sociální role jedinců ve společenském rodovém systému *udži* nijak určeny, a tudíž každý mohl vykonávat funkci obchodníka, bojovníka, farmáře, řemeslníka apod.¹⁸⁷ Na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století však došlo v Japonsku k vzniku nového šógunátu Tokugawa,¹⁸⁸ v jehož rámci došlo také společenským změnám vedoucím k pevné stratifikaci společnosti, ve které byl přechod mezi jednotlivými vrstvami takřka

¹⁸⁴ Existuje ovšem například také válečné umění jízdy na koni nebo plavání. Ratti a Westbrook, s. 21.

¹⁸⁵ Základní ozbrojené „džucu“ umění jsou

Kendžucu - umění meče

Kjúdžucu - umění luku

Naginatadžucu - umění dlouhého kopí

Iaidžucu - umění tasení meče

Badžucu - umění jezdeckví na koni

Suidžucu - umění plavání

Mezi neozbrojená bojová umění mohou být zařazena například

Džúdžucu - jemné umění

Aikidžucu - stará forma aikidó

A další. Viz Ratti a Westbrook, s. 184–418.

¹⁸⁶ V písemnostech různých bojových umění se však často odkazuje na bojové praktiky, které byly v Japonsku vykonávány ještě před tím, než byly vůbec zaznamenány, tj. před příchodem buddhismu v šestém století. Tamtéž, s. 38.

Kolem desátého století mezi sebou již běžně bojovaly různé aristokratické klany o moc. Ovšem něco takového jsme mohli sledovat již v šestém století v případě klanu Soga. Tamtéž, s. 49.

¹⁸⁷ Válečníci nebyli jediní, kdo disponoval bojovými dovednostmi, ani po společenských změnách v období Edo a honech na meče. Říká se, že i členové intelektuální vrstvy ovládali nějaký bojový nástroj. Slavný básník Bašó (žil 1644–1694) údajně uměl útočně zacházet s dřevěnou holí. Tamtéž, s. 27.

¹⁸⁸ Japonsko bylo po takzvaném „období válčících knížectví“ znovu vojensky sjednoceno na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století úsilím tří vojevůdců. Byli to Nobunaga Oda (1534–1582), Hidejoši Tojotomi (1536–1598) a Iejasu Tokugawa (1542–1616).

nemožný.¹⁸⁹ Rolnická třída byla rovněž demilitarizována v rámci takzvaného „honu na meče“¹⁹⁰, který měl usnadnit administraci země a například usnadnit výběr daní potlačením případných ozbrojených odporů. V roce 1573 byl například chrám Enrjaku-dži v rámci sjednocování země vypálen a další buddhistické chrámy disponující po dlouhá staletí mnichy, kteří ovládali různá bojová umění, donuceny k podřízení se vojenské vrstvě. Tokugawský šógunát¹⁹¹ byl pevným feudálním systémem založeným na rozdělení země na knížectví a pevném legislativním aparátu. V této době také Japonsko vstoupilo na více než dvě stě let do takzvané politiky izolace¹⁹² a měšťanská kultura se začala rozvíjet. Tento model organizace společnosti a politického systému přetrval až do století devatenáctého. V důsledku tohoto období míru a politické jednoty se samurajská vrstva začala transformovat. Aby mohl šógunát spravovat zemi nadále v míru, potřeboval spíše úředníky než válečníky. Samurajstvo se tak začalo měnit v měšťanskou vrstvu dobře vzdělaných byrokratů a vládních úředníků. V jednotlivých knížectvích tak začaly vznikat školy zaměřené na výuku vojenského umění a tyto disciplíny jako umění meče či lukostřelba se těšily oblibě jak pro morálně etické aspekty přispívající k rozvoji charakteru, tak i pro jejich vojenské kvality. Bojová umění jako *džúdó* či *karate* se tak dále rozvíjela a vznikala zmíněný samurajský kodex *bušidó*. Japonsko se po vnitřním názorovém rozdělení znovu otevřelo světu v druhé polovině devatenáctého století a šógunát byl zároveň při národním císařském obrození svržen v roce 1868, kdy se tak Japonsko otevřelo západní kultuře.

Na počátku dvacátého století se z *budžucu* vytvořilo *budó*, což v překladu znamená bojová cesta. Všechna bojová umění před tímto touto historickou událostí bývají označována pojmem *korjú budžucu* (starý styl), naopak současná forma bojových umění může být označena jako *gendai budó* (moderní bojová umění). Starší bojová umění se soustředila hlavně na efektivitu v boji. Naopak nuance výrazu *dó* v *budó* (jap. „cesta“) již naznačuje výchovnou disciplínu, filozofickou cestu či způsob života. Některá *budó* jako *karate-dó*, *kendó* či *džúdó* přijala i sportovní podobu, což vedlo k jejich prudkému šíření ve světě. Tyto cesty kladou důraz na morálku a dodržování správných norem chování

¹⁸⁹ Ve snaze zajistit politickou stabilitu došlo k omezování sociální mobility a obyvatelé byli rozděleni do čtyř společenských tříd *ši*, *nó*, *kó*, *šó* (samurajové, rolníci, řemeslníci a obchodníci). Reischauer, s. 88.

¹⁹⁰ Toto opatření se nazývalo *katanagari* a začalo v roce 1588

¹⁹¹ Tokugawský šógunát představuje období dějin Japonska „Edo“ v letech 1603–1867.

¹⁹² Obavy z křesťanských misionářů, kteří v této době začali navštěvovat Japonsko a kvůli přísným regulacím zahraničního obchodu za účelem efektivnější administrace státu uzavřelo Japonsko zhruba od roku 1616 své hranice před světem, až na několik výjimek. Toto opatření se nazývalo *sakoku* (uzavřená země) Reischauer, s. 91.

v *dódžó* (cvičební místnosti *budó*). Český mistr *aikidó* a autor knih o tělovýchově a bojových uměních Ivan Fojtík (narozen 1940) pojednává ve své knize Prvky bojových umění o čtyřech reprezentativních *budó*.¹⁹³

(1) *Džúdó*

Je v překladu „jemná cesta“. Byla to první forma *budó*, založená na konci devatenáctého století, původně s myšlenkou vytvořit z tohoto umění základ tělesné výchovy. Tvůrce *džúdó* je Džigoró Kanó (1859-1938), který shrnul, systematizoval a upravil staré samurajské techniky beze zbraně (*džúdžucu*). V *džúdó* se využívá především síly a hybnosti protivníka. V tomto umění je typické dosažení maximálního výsledku s minimálním úsilím, důraz na rozvoj mentality stejně jako fyzická a charakteru.

(2) *Kendó*

Znamená „cesta meče“, v japonské mytologii hraje meč velkou roli. Toto umění vzniklo na konci devatenáctého století ze samurajské techniky užití meče v boji, ovšem v *kendó* se při tréninku užívají dřevěné či bambusové meče *šinai* nebo větší *bokken* a *bokuto*. Je zde kladen důraz na jednotu těla a ducha, považované za zdroj skutečné účinnosti. Projevuje se zde i sjednocení myšlenky, dýchání a činu. Toto umění má hlubokou duchovní stránku, jelikož zbraň sama o sobě je neúčinná. Při tréninku jsou typické různé postoje a synchronizace pohybů s protivníkem.

(3) *Aikidó*

Dá se přeložit jako „cesta jednoty energií“. Toto umění bylo vytvořeno až na počátku čtyřicátých let dvacátého století. Zakladatelem je šintoista Morihei Uešiba (1883- 1969). Tělo i mysl jsou při zápase uvolněné a technika je tak v popředí před demonstrací síly. *Aikidó* znamená zharmonizovat se s vesmírnou energií *ki*, ale také s protivníkem. Povaha tohoto bojového umění je poněkud méně konfliktní.

(4) *Karate-dó*

Znamená „cesta prázdných rukou“. Toto umění pochází až z Okinawy a má poněkud sportovnější náboj, protivníka je například možno vyřadit jediným úderem. Soustředění je směřováno na své tělo a na tělo protivníka. Také je kladen důraz

¹⁹³ Fojtík, s. 14–43.

na správnou pozici těla kvůli efektivnějšímu proudění energie *ki*. Obsahuje velké množství technik.

Výuka *budó* tak zdůrazňuje harmonické sociální vztahy, sebepoznání, odstraňování vlastních nedostatků, zkrátka učí, jak účinně uplatnit potenciál člověka s využitím harmonického celku jeho mysli, duše a těla. Podstatným pojmem v bojových uměních je také *kata*. Je to metoda praxe, která byla součástí japonských bojových umění zhruba od osmého století, jinými slovy tato praxe je byla spjata s *budžucu* celou historií. Touto metodou bylo trénováno tělo stejně jako mysl. *Kata* znamená formu a představuje například určitý postoj či sekvenci pohybů v rámci tréninku. Důležitou roli hraje také správné sezení, což je doslovný překlad slova *seiza*¹⁹⁴. Tento druh sedu reflektující bdělost, úctu a zdatnost je součástí „podlahové“ kultury sezení Japonska prakticky celou historií.¹⁹⁵ Tento druh sezení se kromě bojových umění využívá při různých příležitostech napříč celou japonskou kulturou od stolování po hraní hudby nebo buddhistické a čajové obřady. Tento druh sedu údajně přináší klidnou a soustředěnou mysl v tom smyslu, že v tomto sedu, kdy si člověk „sedí“ na vlastních nohou, dochází k stavu imobility. Udělat nějaký jiný pohyb není jednoduché a myslí je tak člověk upoután k činnosti, na kterou se lépe soustředí. Jinými slovy není člověk „rozptylován“ jinými možnými činnostmi, ke kterým by bylo jednodušší podvědomě inklinovat ze západního způsobu sezení. I o tomto druhu sezení se dá říci, že představuje určitou *katu*, či pozici, při které dochází k využití těla s účinkem lepší koncentrace mysli na danou činnost.¹⁹⁶

V bojových uměních často hraje roli také již zmiňovaná energie *ki*. Tato forma vnitřní energie je využívána v bojovém umění a tréninku.¹⁹⁷ Ta představuje velmi důležitý element *budžucu*, je označována jako „životní energie“ a souvisí s výše zmiňovaným konceptem břicha (*hara*), ve kterém je koncentrovaná velká síla či energie daleko přesahující fyzickou sílu člověka. „V Japonsku dlouho existovalo spojení mezi *budžucu*

¹⁹⁴ „Tradiční“ nebo možná spíše populární japonský způsob sezení, kdy si člověk s pokrčenými nohama „sedí“ na patách.

¹⁹⁵ Tato kultura sezení pochází z Číny, zhruba z období dynastie Šang (1744–1046 př. n. l.). Tato kultura byla přenesena do Japonska, kde se uchytila, ovšem v Číně tento způsob sezení vymizel v době dynastie Sung (960–1279 n. l.), kdy kontaktů s ostatními eurasijskými zeměmi začalo přibývat.

Původní znak „za“ (sedět) představuje jako ideogram dva lidi sedící na zemi.

¹⁹⁶ Viz elektronický zdroj (20).

¹⁹⁷ Tento výraz pochází ze sanskrtského *prána*, což znamená dech. Do japonštiny se tento pojem dostal z čínského *čchi*, což může označovat „esenci života“. Miltner, s. 190.

Dech měl v meditaci velký význam a v buddhismu byl dechu, jak jsem zmiňoval ve druhé kapitole, přiřknut velký význam i symbolický.

a duchovnem. Postupně se tento názor o koordinaci vesmírné energie systematizoval a zkoumalo se, jak pracuje v lidském těle a jak ji rozvíjet a využívat. Válečníci se snažili porozumět a usměrňovat energii *ki*, která je obsažena ve všem a představuje pravý zdroj válečnickovy rychlosti a síly.¹⁹⁸ Energie *ki* tak na rozdíl od fyzické energie člověka nemá limit. K uchopení a schopnosti použít tuto energii praktikovali válečníci již pojednávanou meditací. Jinými slovy, válečníci tímto způsobem praktikovali spirituální cvičení, které bylo původně součástí náboženské praxe. Tento koncept vychází z předpokladu, že vesmír je složen z jediné substance *ki*, mající rozličné formy a různé stupně hustoty. *Ki* představuje vše jsoucí a představuje také výchozí energii. Lidský organismus, podobně jako vše jsoucí, je rovněž vytvořen ze zhuštěné formy *ki*¹⁹⁹, a současně v něm další, jemnější forma *ki*, obíhá a celý organismus omývá, zatepluje a vyživuje. Důležitou roli hraje oblast podbřišku se středem zhruba pět centimetrů pod pupkem, zvaná japonsky *hara*. *Hara* neboli břicho je považováno za rezervoár *ki* a odtud vychází veškerá lidská aktivita. V japonských bojových uměních veškerá akce začíná z *hara*.²⁰⁰

Bojová umění *budžucu*, později *budó*, tedy pocházejí původně od samuraji praktikovaných bojových technik. Na rozdíl od Číny, kde bojová umění rozvíjely všechny vrstvy společnosti a kde tak obsahují velké rozdíly v technice i postupech, jsou japonská bojová umění dokonale kategorizována. Způsob chování, forma oděvu, úcta ke zbrani i soupeři a jiné okolnosti jsou v Japonsku jednotné.²⁰¹ Za zamyšlení také stojí, že na Západě se psychický a fyzický trénink odděluje a nacvičuje zvlášť, kdežto *budó* představuje integritu obou.

Fojtík nepopisuje pouze vnější projevy *budó*, ale komplexně popisuje i jejich vnitřní prvky, společné většině bojových umění, které vlastně tvoří jejich podstatu a odlišují je od jiných sportů. „Žádná technika není pouze fyzická. V Japonsku se působení cviků na psychiku chápe jako prostředek růstu a prohloubení lidských kvalit (...) a dosažení vyšší duchovní úrovně.“ Z Fojtíkova pojednání je také patrné postavení ducha a těla v bojových uměních. Je patrný vztah těchto dvou entit, které se fyzickou a psychickou aktivitou při tréninku vzájemně ovlivňují. V následujícím shrnutí můžeme

¹⁹⁸ Fojtík, s. 19–20.

¹⁹⁹ Ve východním myšlení existuje názor, že projevy stáří jako horší tělesné schopnosti, slabší zrak, menší svalová pružnost apod. jsou vlastně projevy úbytku *ki*. Fojtík, s. 20.

²⁰⁰ Fojtík, s. 6.

²⁰¹ Fojtík, s. 7.

pozorovat patrné paralely s historickými náboženskými praktikami, při kterých rovněž docházelo k využití těla s účelem vnitřního či duchovního obohacení.

Bojová umění formují tělo člověka specifickým způsobem, aby bylo ve shodě s požadavky dané techniky, a soustřeďují se především na zesílení *hara*, centra energie v podbřišku. „Existují názory, že vrcholoví sportovci mohou mít zdravotní potíže i přesto, že žijí zdravě a sportují seriózně. Jejich tréninky totiž neobsahují cviky střední části těla, čímž dochází k energetické nevyváženosti.“ Bojová umění naopak obsahují rejstřík mnohostranných pohybů, působí na všechny tělesné systémy a rozvíjejí i psychofyzickou energii. Cílem je, aby se adept praxí v bojovém umění pozitivně měnil, aby se měnila celá jeho osobnost. Bojová umění mají určovat životní styl. Podporovat zdraví, rozvíjet tělo a duši.²⁰²

Nejdůležitějším rysem bojových umění je neustálé opakování jednotlivých technik. Při dlouho trvajícím opakování techniky se psychický silný cvičenec dokáže přivést až na hranici vyčerpání. Na této úrovni fyzického poznání pak má rozdíl mezi vnímáním tělesna a duševna zmizet a pro praktikanta je to zvláštní prožitek či nová psychická zkušenost. „Člověk dokáže vnímat *ki*, až prohloubí cítění celého těla nad obvyklou úroveň. V Japonsku se také říká, že se provozováním *budó* buduje silná psychická odolnost²⁰³.“ Neustálé, soustředěné a opakované praktiky byly vlastní všem buddhistickým mnichům při jejich meditaci či jiné praxi. Vzpomeňme si například na asketické, takřka neustálé, odříkávání manter při zanícené meditaci nebo na opakované horské putování *kaihógjó*, mnichů z hory Hiei, které provozují dodnes. Mniši při této praxi dodržují přísný režim, podle kterého obcházejí každý den stejná místa ve stejný čas.

„Zpočátku cvičenec při cvičení vědomě kontroluje psychický stav, kvalitu postojů a pohybů, zacházení s rychlostí atd. Tato kontrola však ze sféry vědomí postupně mizí a začíná se uplatňovat automaticky. Cvičenec pohroužením se do techniky dosahuje zvláštního psychického prožitku, snad odrážejícího čisté bytí.“ V tomto cvičení je hlavním prvek „zapomenutí“²⁰⁴ sebe sama, tedy po dobu cvičení vymizí myšlenky na „já“

²⁰² Fojtík, s. 7–13.

²⁰³ Fojtík, s. 15.

²⁰⁴ Tuto kapitolu Fojtík nazývá přímo „Ne-myšlení“. Hned v úvodu vysvětluje, že tento jev souvisí s opouštěním svého já a s prožíváním přítomnosti. Rovněž zmiňuje, že v bojových uměních se zastává názor, že myšlení v bojové konfrontaci překáží, a tudíž se musí nahradit intuitivním výběrem vhodných činností. Aby člověk intuitivně dokázal netlumeně a okamžitě zvolit vhodnou akci, musí v předchozím výcviku každý

a dojde také k těsnější, spíše intuitivní než vědomé napojení na energii přírody. Opakování technik také rozvíjí práceschopnost či trénovanost a tělesnou i psychickou odolnost.²⁰⁵ Fojtíkovo vyjádření by se mimo kontext dalo snad aplikovat i jako definice náboženské zkušenosti ezoterických mnichů, kteří tohoto spojení dosahovali asketickou praxí, meditací a aktivní vizualizací božských symbolů. „Zapomenutí sebe sama“ je společný rys s ideálním stavem mysli samuraje. Další společné rysy můžeme najít v intuitivním či „bezmyšlenkovitým“ jednáním samurajů v boji. Tělesná a psychická odolnost také definuje samuraje, který se kromě fyzického tréninku snažil o dosažení klidné mysli prostřednictvím meditace.

Pozornost se tedy zaměřuje na seberegulaci rozvíjející duševní stránku, zahrnující například řízení dechu, tělesné uvolnění, dobré držení těla, jež je základem pro hladké provádění techniky. U některých technik se například vzduch prudce vytlačí z plic současně s představou vedení *ki* z *hara* do cíle. Mysl, vůle a tělo musí být v každém pohybu synchronizovány.²⁰⁶ Dech měl důležitou symbolickou roli v buddhismu snad od počátku, a projevuje se i s hlubším symbolickým významem například v dýchacích technikách ezoterické praxe, ale i v buddhistické meditaci a józe obecně.

Někteří stoupenci bojových umění si počínají tak, jako by jejich těla byla nezničitelná a určená jen k tvrdé dřině. K odkrývání svých rezerv hledají stoupenci pouto s vesmírem, cítí se s ním zajedno a navzájem si pomáhají v rozvoji.²⁰⁷ Fojtík cituje Moriheie Uešibu: „Já a vesmír jsme neoddělitelní, já nejsem nic jiného. Já jsem v něm a on je ve mně. Tvoříme neoddělitelnou jednotu, jsme všichni jeho součástí. Všichni jsme tentýž vesmír. Moje energie je jeho energií. *Ki* ve mně je stejné *ki* v něm. Stejný zdroj energie a života. Naše síly nemohou soupeřit, protože vesmír je spojuje v harmonii. Je to právě *ki*, která zajišťuje moji jednotu s vesmírem, se všemi lidmi i se sebou samým.“ Spojení s vesmírem definovali členové ezoterických škol Tendai a Šingon jako spirituální spojení s Vairóčanou. Tuto energii se také snažili hledat a využít *šugendžové* na svých poutích v horách a jiných spirituálních místech. Uvažovat můžeme nad širokou škálou podobností těchto různých „kulturních“ sférách, s jistotou však můžeme říct, že v historii

pohyb mnohokrát opakovat (uvádí se deset tisíc krát). Přitom musí mít praktikant „čistou, prázdnou“ mysl, což umožňuje rozvinout naši energii na maximum, jelikož prázdná mysl na ničem neulpívá. Fojtík, s. 15.

²⁰⁵ Fojtík, s. 7–15.

²⁰⁶ Fojtík, s. 15.

²⁰⁷ Fojtík, s. 8.

Japonska můžeme nalézt filozofii spojující fyzično a psychično podobným způsobem, který přežívá dodnes například ve formě bojových umění.

ZÁVĚR

V japonské kultuře je po staletí využíváno vlastního těla k dosažení určitých duchovních či duševních benefitů. Prostřednictvím nejrůznějších fyzických úkonů je mysl člověka obohacena ať už na spirituální úrovni nebo způsobem dosažení klidné a vyrovnané mysli. V této práci pojednávám o nejrůznější náboženské i nenáboženské praxi u vybraných japonských kultur. Ve všech je patrné vzájemné spojení a vztah mezi tělem a duchem. O dosažení různých náboženských zkušeností, probuzení, duševní harmonii nebo jiné duševní benefity se mnich snaží složitými, časově náročnými rituály, *šugendža* zase fyzicky nepříjemnými a náročnými praxemi „přežívání“ v přírodě a meditací v ledové vodě nebo chozením po žhavých uhlících, samuraj rovněž meditoval a cvičil, aby mohl snášet fyzickou bolest v boji a být připraven na smrt (i vlastní rukou) a nakonec, člen kroužku bojového umění se také snaží vnitřní harmonie a vlastního rozvoje dosáhnout tréninkem. Pěstování ducha skrze využití těla představuje tedy určité zastřešení pro tuto kulturu.

Při dosahování takových cílů, je třeba dát stranou veškeré rozptýlení včetně fyzické bolesti či nepříjemnosti. Tělu je tak v japonské historii dáván význam hlavně jako prostředku k dosažení duchovních nebo duševních cílů. Samuraj byl schopen si na místě rozpárat břicho vlastní rukou, přičemž opovrhoval vlastní tělesnou schránkou. Asketičtí mniši získali díky své oddané praxi a složité meditaci spirituální sílu, kterou mohli pomáhat lidem, stejně jako *šugendžové*, kteří také obohatili spirituální život Japonska a dovedli svou metodiku na vysokou úroveň díky náročným zkouškám svého těla. Každý, kdo provozuje nějaké japonské bojové umění tak uchovává tuto ušlechtilou kulturu.

Buddhismus a s ním spjaté myšlenky byly do Japonska přineseny z ciziny, ovšem to, že se v Japonsku uchytily a dále modifikovaly (jako například v případě *šugendó*) svědčí o tom, že tato kultura nejspíše korespondovala s japonskou povahou. Význam „tajné“ nauky ezoterismu nespočíval v tom, že by byla tato nauka úmyslně skrývaná před „obyčejnými smrtelníky“. Význam měl spíše nuanci tajemna a nauky o vesmírných zákonech, pro jejichž pochopení bylo třeba řádné praxe a studia těch zasvěcených. Do těchto škol mohl vstoupit, stejně jako se mohl stát například *šugendžou*, prakticky kdokoli, tedy alespoň ten, kdo byl připraven na náročnou asketickou a náboženskou praxi často v nebezpečných podmínkách. Nicméně, po příchodu otevřenějších a na pochopení

jednodušších zenových škol byla tato kultura rozšířena mezi širší vrstvy obyvatelstva, a s myšlenkou vnitřního obohacení tak byli, byť v odlišné formě, seznámeni i samurajové, kteří se postupem času proměnili z lých bojovníků v symbol vyrovnanosti, moudrosti a bojových dovedností. *Šugendžové*, vystupující zhruba od sedmnáctého století jako častá součást lidových slavností, byli velmi populární a jejich praktiky byly obdivovány širokou veřejností. Asketičtí mniši a svatí muži jsou rovněž obdivováni, jelikož aby mohli někomu požehnat a přinést dobrý osud, museli nabýt spirituální síly fyzicky velmi náročnou praxí. Ze všech těchto příkladů je cítit patrný obdiv a úcta ke všemu, co vzešlo z kultivace ducha skrze tělo.

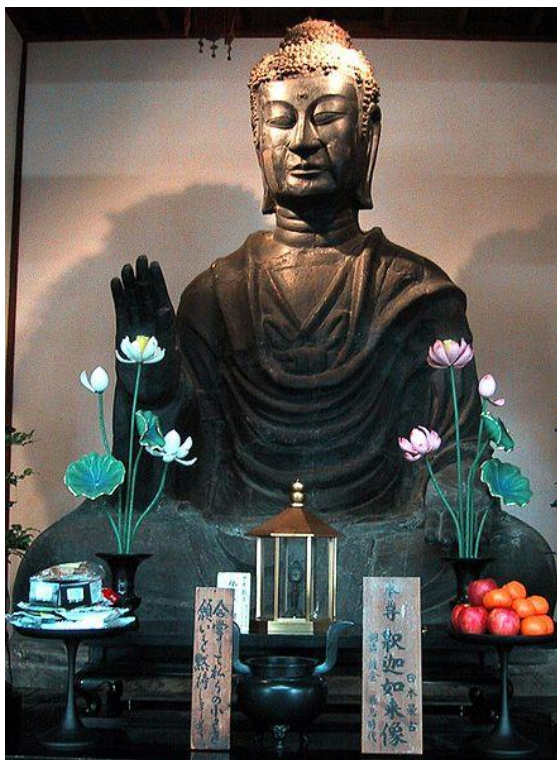
Gjó je výraz, který původně znamená praxi, askezi²⁰⁸, cvičení či jednu danou praktiku (například *gjó* ve výrazu pro asketickou meditaci pod vodopádem *takigjó*), znamená v širším pojetí jakoukoli fyzickou aktivitu vedoucí k soustředění pozornosti k něčemu ve svém nitru nebo k dosažení duševního obohacení a harmonie, a tak představuje koncept pro všechny praktiky nebo způsoby trénování těla a mysli v buddhismu ezoterickém i zenovém, *šugendó*, samurajově životě nebo v bojových uměních. V širším pojetí se dá říci, že *gjó* představuje určitou životní cestu, názor nebo způsob vnímání vlastního těla a života. Znak *gjó* původně vznikl jako ideogram křížovanky, která představovala motivaci ji přejít nebo se někam dostat, ovšem tento znak má i význam něco uskutečnit či význam „aktivity“. Znak *dó* znamená cestu v konkrétním i abstraktním smyslu. Dá se říci, že *gjó* a *dó* představují určitý filozofický směr, po kterém Japonci kráčí dlouhá staletí až dodnes. V japonštině se používá pro označení tréninku nějakého bojového umění specificky výraz *keiko*. *Kei* znamená „přemýšlet, přemítat nad“ a *ko* „starý“. Tato metoda praxe tak znamená prohlubovat znalosti a dovednosti studiem vzorů z minulosti. Skrze výuku *budó* je na mladé žáky přenášeno toto nastavení mysli, stejně jako morální zásady s tím spojené. Zakladatel *džúdó* Džigoró Kanó je znám pro svůj osobnostní rozvoj, kdy byl na škole šikanován, měl deprese a také byl agresivní. Když začal provozovat *džúdó*, jeho charakter se naprosto změnil. Žákům japonských bojových umění je dodnes tato možnost duševního rozvoje předávána se stejnou vahou jako samotný fyzický vývoj skrze trénink. Kromě výuky bojových umění je dnes stále v oblasti psychofyziologie studována zenová meditace a její pozitivní vliv na tělesné a psychické zdraví.

²⁰⁸ Slovo askeze pochází z řečtiny a také mělo původní význam „cvičení“ či „praxe“. Původně označovalo cvičení olympijských atletů. Lobetti, s. 34.

RESUMÉ

The thesis aims at means of spiritual or inner development of an individual through bodily functions and or physical activities. This way of „spiritual development by means of using body in“ was first introduced to Japan via buddhism’s religious practices resulting in spiritual experiences and/or spiritual development. This way of „cultivating one’s mind using body“ is observable in Japanese culture even today. Thus I’m focusing on different selected religious and non-religious areas from historical perspective preceding introductory chapter concerning Japanese religion. Those are specifically Shingon esoteric buddhism school practices, ascetic practice of the Japanese religion Shugendo, later zen buddhism and it’s connection to samurai warring class and thus to the martial art itself. The thesis also takes into consideration a possible similar pattern observable in such different japanese cultural phenomena.

OBRÁZKOVÁ PŘÍLOHA A SEZNAM ZNAKŮ



Obrázek 1 Buddha Šákjamuni, Asuka-dera
Zdroj: <http://www.art-and-archaeology.com/japan>



Obrázek 2 Dainiči Njorai, Endžó-dži
Zdroj: <http://www.enjoyuji.jp/treasure/p1.html>



Obrázek 1 Chrám Gokuraku, dřevěná socha
Zdroj: <http://www.kamakura-arts.or.jp/kamakuraart/course/b04/>

Aikidó 合気道	Joga-in 与願印
Ašigaru 足輕	Jori kitó 憑祈禱
Bokken 木劍	Kadži 加持
Bokusen 卜占	Kagura 神樂
Bokutó 木刀	Kaišakunin 介錯人
Bondži 梵字	Kami 神
Budó 武道	Karate-dó 空手道
Budžucu 武術	Kata 型
Bušidó 武士道	Katanagari 刀狩
Cukimono otoši 憑き物墮とし	Keiko 稽古
Čiken-in 智拳印	Kendó 剣道
Dainiči njojai 大日如来	Kendoku džóbcu 顕得成仏
Dainiči-kjó 大日經	Kendžucu 劍術
Dódžó 道場	Kenmicu 顕密
Dó-iri 堂入り	Keta 化他
Džigjó 自行	Ki 氣
Goma 護摩	Kitó kadži 祈禱加持
Góma-in 降魔印	Kodžiki 古事記
Haiku 俳句	Kokúzó gumondži-hó 虚空蔵求聞持法
Hara 腹	Korjú budžucu 古流武術
Hawatari 刃渡り	Kujóhó 供養法
Heike monogatari 平家物語	Kuni 國
Hidžiri 聖	Macuri 祭
Hiwatari 火渡り	Madžinai 呪い
Hokkaidžó-in 法界定印	Mikkjó 密教
Honzon 本尊	Mizugori 水垢離
Hoššin seppó 発心説法	Munen musó 無念無想
Hoššin 発心	Nendžu 念誦
Ikebana 生け花	Nihonšoki 日本書紀
In 印	Njúbu šugjó 入峰修行
Jamabuši 山伏	Njúdžó 入定

Období Meidži 明治時代	Ši nó kó šó 士農工商
Omamori お守り	Šinai 竹刀
On 音	Šinbucu-bunri 神仏分離
Raigó-in 来迎印	Šingon-šú (škola) 真言宗
Sakoku 鎖国	Šittan 悉曇
Samugjó 寒行	Šóen 莊園
Sangó 三業	Šókandžó 正灌頂
Sanmaja-gjó 三昧耶形	Šoson-bó 諸尊法
Sanmicu 三密	Šudži 種子
Satori 悟り	Šugendó 修験道
Seiza 正座	Šugendža 修験者
Semui-in 施無畏印	Šugjó修行
Sendacu 先達	Šugo 守護
Senniči kaihó-gjó 千日回峰行	Šuin 手印
Seppó-in 說法印	Takigjó 滝行
Seppuku 切腹	Tendai-šú (škola) 天台宗
Sokusai goma 息災護摩	Tengu 天狗
Sokušin-bucu 即身仏	Tókaidó 東海道
Sokušin-džóbucu 即身成仏	Ubasoku 優婆塞
Sokušin-džóbucu-gi 即身成仏義	Udži 氏
Songjó 尊形	Uruši 漆樹
Sugata 姿	Zazen 坐禪
Suigjó 水行	Zen 禪

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

ABE, Masao, 1993. Zen and Buddhism. *The Eastern Buddhist*. 26(1), 26-49.

ATKINS, E. Taylor, 2013. Bushido. PEREZ, Louis G. *Japan at War: An Encyclopedia*. 1. USA: Abc-Clio. ISBN 978-1598847413.

BECKER, Carl B. Buddhist Views of Suicide and Euthanasia. *Philosophy East and West*. 1990, 40(4), 543-556. DOI:10.2307/1399357. ISSN 00318221.

BORUP, Jørn, 2008. *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myōshinji, a living religion*. 1. Nizozemsko: Koninklijke Brill NV. ISBN 978 90 04 16557 1.

CUNETOMO, Jamamoto. Hagakure: *Book of the Samurai* [online]. [cit. 2020-04-12]. Seattle, Wash.: Pacific Publishing Studio, 2010.
Dostupné z: <https://archive.org/details/HagakureBookOfTheSamurai>

DESHIMARU, Taisen, 2003. *Zen a bojová umění: tajemství japonských samurajů*. Praha: Portál. ISBN 80-717-8792-2.

EARHART, H. Byron, 1982. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. 3. USA: Wadsworth Pub Co. ISBN 0-534-01028-8.

EARHART, H. Byron, 2011. *Mount Fuji: Icon of Japan*. 1. USA: University of South Carolina Press. ISBN 1611170001.

EARHART, H. Byron, 1999. *Náboženství Japonska: mnoho tradic na jedné svaté cestě*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor. Obzor (Prostor). ISBN 80-726-0000-1.

FOJTÍK, Ivan, 1999. *Prvky bojových umění: karatedó, aikidó, kendó, džudó*. Praha: Olympia. ISBN 80-703-3613-7.

GILL, Andrea K., 2012. *Shugendō: Pilgrimage and Ritual in a Japanese Folk Religion*. Pursuit. 2(3), 49-65.

INOUE, Nobutaka, Satoši ITÓ, Džun ENDÓ a Mizue MORI, 2003. *Shinto: A Short History*. 2. Londýn: Taylor & Francis e-Library. ISBN 0-203-46288-2.

JAMAMURA, Kózó, 1997. *The Cambridge history of Japan. Repr.* Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 05-212-2354-7.

JAMASAKI, Taikó, Jasujoši MORIMOTO, David KIDD, 1988. *Shingon: Japanese esoteric Buddhism*. New York, N. Y.: Distributed in the U. S. by Random House. ISBN 08-777-3443-7.

JEREMIAH, Ken, 2007. *ASCETICISM AND THE PURSUIT OF DEATH BY WARRIORS AND MONKS*. Journal of Asian Martial Arts. Via Media Publishing, 16(2), 18-33.

JEREMIAH, Ken, 2012. Daoist Immortality: Death and Immortality in Daoism. Éskath on publishing [online]. 6-9 [cit. 2020-05-01].
Dostupné z: https://www.academia.edu/38277724/KEN_JEREMIAH_DAOIST_IMMORTALITY_

JEREMIAH, Ken. *Living Buddhas: the self-mummified monks of Yamagata, Japan*. Jefferson, N. C.: McFarland & Co., Inc., 2010. 236 s. ISBN 0786448806.

SŁOWIKOVÁ, Waleria, 2015. *Buddhistická škola Šingon a její praxe sokušinbucu*. Olomouc. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci.

JUASA, Jasuo, 1987. *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: State University of New York Press. ISBN 088706468X.

KASAHARA, Kazuo, Paul MCCARTHY a Gaynor SEKIMORI, 2001. *A History of Japanese religion*. Tokyo: Kosei Pub. ISBN 43-330-1917-6.

KASULIS, Thomas P. 1999. "The Impact of Buddhism in the Nara Period," in *Buddhist Spirituality*, ed. Takeuchi Yoshinori (New York: The Crossroad Publishing Company,) s. 146.

KODET, Roman, 2018. *Příběh samurajů: život a svět válečníků starého Japonska*. Epoque. ISBN 978-80-7557-159-5.

KOHN, Livia, 1991. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Journal of the American Oriental Society. 111(4), 806-807.

KURODA, Tošio, 1981. *Shinto in the History of Japanese Religion*. Journal of Japanese Studies. 7(1), 1-21.

LASOVSKÁ, Petra, 2015. *Vznik a vývoj kodexu bušidó*. Olomouc. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci.

LESNÝ, Vincenc, 1996. *Buddhismus*. Olomouc: Votobia. Velká řada (Votobia). ISBN 80-719-8062-5.

LOBETTI, Tullio Federico, 2011. *Faith in the Flesh: Body and Ascetic Practices in a Contemporary Japanese Religious Context*. London. Disertace. University of London.

MACUO, Kendži, 2007. *A History of Japanese Buddhism*. Folkestone, UK: Global Oriental. ISBN 978-1-905246-41-0.

MIJAKE, Hitoši, 1989. *Religious Rituals in Shugendo*. Japanese Journal of Religious Studies. 16(2-3), 101- 116.

MIJAMOTO, Musaši, 2011. *Knih pět kruhů*. 1. Bratislava: CAD Press. ISBN 978-80-88969-51-8.

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

NYMBURSKÁ, Dita. *Dobrovolná smrt v japonské kultuře*. In: Svět živých a svět mrtvých. Editor Ľubica Obuchová. Praha: Česká orientalistická společnost, 2001, 243 s. ISBN 80-902-5102-1.

O'NEILL, Richard, 1999. *Suicide Squads: The Men and Machines of World War II Special Operations*. 2. Londýn: Salamander Books. ISBN 978-1840650822.

RAMBELLI, Fabio, 2013. *A Buddhist Theory of Semiotics: Signs, Ontology, and Salvation in Japanese Esoteric Buddhism*. 1. Londýn: Bloomsbury USA Academic. ISBN 978-1441161963.

RATTI, Oscar Adele WESTBROOK, 2016. *Secrets of the Samurai: The Martial Arts of Feudal Japan*. 2. USA: Tuttle Publishing. ISBN 4805314052.

REISCHAUER, Edwin O. a Albert M. CRAIG, 2000. *Dějiny Japonska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. Dějiny států. ISBN 80-710-6391-6.

REYNOLD Frank E., 2000. *The Life of Buddhism*. 1. USA: University of California Press. ISBN 978-0520223370.

SAUNDERS, E. Dale, 1960. *Mudrā: a study of the symbolic gestures in Japanese Buddhist sculpture*. Princeton, N. J.: Princeton University Press. ISBN 06-910-1866-9.

SHANER, David Edward, 1985. *The bodymind experience in Japanese Buddhism: a phenomenological perspective of Kūkai and Dōgen*. Albany: State University of New York Press. ISBN 08-870-6061-7.

VASILJEVOVÁ, Zdeňka, 1986. *Dějiny Japonska*. Vyd. 1. Praha: Svoboda.

WANGU, Madhu Bazaz, 1996. *Buddhismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. Světová náboženství (NLN, Lidové noviny). ISBN 80-710-6184-0.

Seznam elektronických zdrojů k poznámkám pod čarou

- (1) <http://www.nagai-bunko.com/shuushien/rekidai/tenno.htm>
- (2) <http://www.nagai-bunko.com/shuushien/rekidai/tenno.htm>
- (3) <https://www.britannica.com/biography/Dokyo-Japanese-Buddhist-priest>
- (4) <https://www.youtube.com/watch?v=M4tcN2YfA-k>
- (5) <https://mastermindcontent.co.uk/the-symbolic-meaning-of-the-conch-shell-in-buddhism/>
- (6) <http://www.onmarkproductions.com/html/mandala1.shtml>
- (7) <https://www.omniglot.com/writing/siddham.htm>
- (8) <https://www.onmarkproductions.com/html/shugendou.html>
- (9) <https://www.onmarkproductions.com/html/shugendou.html#dewasanzan>
- (10) <https://www.onmarkproductions.com/html/shugendou.html#JJRS>
- (11) <https://www.youtube.com/watch?v=ZLDLL8g1BHk>
- (12) <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1166>
- (13) <https://www.onmarkproductions.com/html/shugendou.html#JJRS>
- (14) <https://www.onmarkproductions.com/html/family-tree.shtml#ten-worlds>
- (15) <https://wiki.japonstina.upol.cz/index.php/Omamori>
- (16) <https://youtu.be/ZLDLL8g1BHk>
- (17) <https://wiki.japonstina.upol.cz/index.php/T%C3%B3kaid%C3%B3>
- (18) <http://www.nagai-bunko.com/shuushien/rekidai/tenno.htm>
- (19) [http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Chan/Zen_School_\(Chanzong_%E7%A6%AA%E5%AE%97\)](http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Chan/Zen_School_(Chanzong_%E7%A6%AA%E5%AE%97))
- (20) <https://bujutsumartialarts.com.au/seiza/>