

Lánská, Eva

Bódhisattva Džizó

Sacra. 2003, vol. 1, iss. 1, pp. 28-44

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118347>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Bódhisattva Džizó

Eva Lánská

Oborová práce, jejíž součástí byly i následující odstavce, si kladla za cíl přiblížit postavu bódhisattvy Džizóa, jeho postavení a fungování v rámci náboženství Japonska. S kultem tohoto populárního bódhisattvy souvisí i nové náboženské rituály za zemřelá a nenarozené děti (*mizuko-kujó*) a právě tomuto náboženskému fenoménu, jeho charakteristice a možným interpretacím jsem věnovala největší pozornost. Na základě rozboru těchto rituálů se zvyrazňují některé specifické rysy fungování náboženství v moderním Japonsku, které tak můžeme lépe popsat a pochopit.

Džizó je japonským jménem pro bódhisattvu známého v sanskrtu jako Kšitigarbha. Tento bódhisattva je samozřejmě znám v mnoha zemích, v žádné však nenabyl takové popularity jako v Japonsku. Obliba kultu bódhisattvů vzrůstala v této zemi od 12. století.

Vedle mnoha jiných schopností je Džizóovi nejčastěji připisována schopnost ochránit děti, ať již narozené či nenarozené. Džizó je zároveň hlavní postavou buddhistického panteonu spojenou se smrtí dětí, neboť má být schopen zajistit „duším“ zemřelých dětí lehkou cestu k znovuzrození a usnadnit jim přechod do jiné roviny bytí. Svěření ochrany dětí Džizóovi se vysvětluje jako důsledek prolínání buddhistického učení s lidovou vírou, ale také jako reakce na určitou sociální situaci a potřeby z ní vyplývající. Jisté je, že v průběhu staletí získávala podoba Džizóa stále více dětské rysy, což ještě upevňovalo představu Džizóa jako ochránce dětí a chráněné dítě zároveň. Je jistě otázkou, co působilo v této situaci jako příčina a co jako následek. Pravděpodobně se zobrazení Džizóa přizpůsobovalo představám, které do něj věřící promítali, zároveň jeho charakter tyto proměny dovoľoval. Ambivalentnost Džizóa se projevovala také v tom, že představoval patrona nenarozeného dítěte stejně jako patrona budoucí matky, jíž měl zajistit snadný porod. V souvislosti s rozvojem rituálů *mizuko*, o nichž bude v následujících odstavcích řeč, se stává prostředníkem mezi rodiči a nenarozeným dítětem, prostředníkem mezi oběma světy. Džizó je postavou spojenou s ženským i mužským principem, je postavou stojící na pomezí života a smrti, je přítomný v okamžiku konfrontace se smrtí. Na základě asociace se zemí symbolicky představuje hrob i lůno.

Mizuko-kujó a Džizó

Základní termíny

Japonským termínem *mizuko* jsou označovány děti, které se narodily mrtvé, nebo zemřely v ranném dětství a také děti (či spíše plody), které byly potráceny, ať již samovolně či na základě lékařského zákroku. V překladu znamená tento termín „dítě vody“. Spojením *mizuko-kujó* je označován kult či soubor rituálů prováděných k zajištění a zlepšení další existence dítěte – *mizuka*. Samotný termín „*kujó*“ znamená „obětovat“ nebo „živit“. *Mizuko-kujó* tak znamená starost o duši dítěte zemřelého v ranném věku nebo nenarozeného kvůli potratu.¹ Rituály, kterými se nyní budu zabývat a které *de facto* kopírují obvyklé pohřební rituály za zemřelé, se staly

běžnými v sedmdesátých. letech 20. století. O jejich původ se vedou spory. Většina badatelů klade jejich vznik právě až do doby 20. století, jiní však upozorňují na skutečnost, že kult Džizóa a Kannona spojený s fenoménem *mizuko* existoval již dříve. Důkazem má být samotná úcta prokazovaná oběma bódhisattvům (v podobě oblékání soch apod.).² Důležitým termínem je tedy *mizuko-Džizó*, jehož existence přímo poukazuje na úzké propojení kultu Džizóa s fenoménem rituálů pro *mizuko*.

Rituály *mizuko-kujó*

Rituály vykonávané pro *mizuko* nemají žádnou standardizovanou formu, neexistují žádná striktně daná pravidla, která by nutně určovala jejich průběh. Mohou být prováděny mnichy za přítomnosti rodičů *mizuka*, mohou být po určité periodě opakovány a to jak za přítomnosti rodičů, tak i bez nich, požádají-li o to. Záleží pouze na přání rodičů a na vynaložených finančních prostředcích. Sochy bódhisattvy Džizóa – ochránce dětí – jsou omývány, oblékány, okuřovány vonnými tyčinkami, jsou před nimi skládány rituální úklony. Při rituálu vedeném mnichem jsou recitovány posvátné texty (Sútra srdce, či určité části z Lotosové sútry).

Obřady prováděné za *mizuko* a dospělého zemřelého se nemusí zcela shodovat, základní rysy však mají společné: Posmrtné obřady mají napomoci duši zemřelého v přechodu ze světa živých mezi duše předků a obvykle jsou vykonávány po 49 dní ode dne úmrtí. Sedmý den je zemřelému uděleno při zvláštním obřadu posmrtné jméno (*kaimyó*). Kněz místního chrámu recituje buddhistické texty a seznamuje tak duši zemřelého s učením buddhismu. S novým jménem tak duše získává i novou identitu, obvykle se věří, že dosáhla osvícení. Posmrtné jméno může být zaznamenáno na pamětní destičce (jap. *ihai*) a umístěno na domácí oltář.³

I pro duši zemřelého dítěte může být zhotovena destička s posmrtným jménem, může však být rovněž nahrazena soškou Džizóa umístěnou na domácím oltáři. Sošce Džizóa pak náleží stejná každodenní rituální úcta jako předkům sestávající z obětování rýže a vody, modlitby za *mizuko*, případně recitace segmentu sútry. Doporučuje se rovněž obětovat denně drobný obnos peněz chrámu.⁴

Existují také speciální místa určená pro pohřbívání dětí. Zpravidla se nachází u chrámů zasvěcených Džizóovi, které slouží pro provádění obřadů pro *mizuko*. I zde mohou rodiče umístit miniaturní sošku *mizuko-Džizó* s nápisem určujícím totožnost dárce. Tato pak symbolicky nahrazuje hrob dítěte. V blízkosti sošky umísťují příbuzní květiny a hračky.

Nejsou stanovena přesná pravidla, která by závazně určovala průběh rituálů pro *mizuko*. Přesněji řečeno – neexistují pravidla, která by byla všeobecně přijímaná

-
- 1 Jiné, ovšem v literatuře ojediněle vysvětlené, zveřejnila ve své práci J. Ch. Bays: „Žena kněze mi vysvětlila, že termín *mizuko* pochází od chudých žen, které ve snaze vyvolat potrat hladověly a stávaly po dlouhou dobu v ledové vodě v řece.“ *Jan Chozen Bays, Jizo Bodhisattva ...*, s. 41.
 - 2 W. R. LaFleur v recenzi práce Helen Hardacre podrobil kritice myšlenku o vzniku rituálů *mizuko* až ve dvacátém století: William R. LaFleur, „Abortion, Ambiguity, and Exorcism. A review essay based on Helen Hardacre's *Marketing the Menacing Fetus in Japan*“, *Journal of Buddhist Ethics* 5, 1998.
 - 3 Budhistická škola Šingon nechává ne destičky zhotovené pro *mizuko* napsat sanskrtem slabiku „ka“, která má právě upomínat na Kšitigarbhu a jeho ochrannou funkci. <http://www.shigon.org/deities/jusanbutsu/jizo.html>
 - 4 W. R. LaFleur, „Buddhism and Abortion: „The Way to Memorialize One's Mizuko“, In: Tanabe, Georg, J. Jr. (ed.), *Religion of Japan in Practice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1999, s. 195.

a dodržovaná. Přesto však existují určitá doporučení vydávaná chrámy, respektive buddhistickými školami, které tyto obřady provádějí. Tyto materiály například velice podrobně určují pravidla pro ženu, která by měla zároveň vykonávat obřady pro větší počet nenarozených dětí.⁵

Politika porodnosti v Japonsku

Období Edo (1603–1868)

Pro pochopení současného postoje společnosti k otázce potratů a potažmo i k rituálům *mizuko*, je důležité obrátit se zpět do historie a vystopovat vlivy, které při formování tohoto postoje působily. Klíčové změny nastaly v období Edo: již tehdy lze vysledovat snahu o regulaci počtu dětí v rodinách. Statistiky ukazují poměrně velkou dětskou úmrtnost (což by byl fakt v dané době pochopitelný a lehce interpretovatelný), zároveň však vypovídají i o nízké porodnosti.⁶ Zajímavá je ta skutečnost, že pokles porodnosti vypovídající o regulaci počtu dětí v rodině nebyl pouze záležitostí vesnického prostředí a nelze jej proto vysvětlit pouhým nedostatkem potravin v prostředí venkova závislého na vypěstovaných komoditách. Nabízí se tudíž také vysvětlení situace, které předpokládá, že lidé již v té době racionálně regulovali velikost rodiny a snažili se zlepšit svou životní úroveň omezením počtu potomků, které by živili. Praktiky regulace porodnosti se někdy označují rovněž termínem *mabiki*, který v zásadě vyjadřuje nutnost zbavit se přebytečných a slabých rostlin na rýžovém poli. Znamená tedy jakousi nutnou selekci v zemědělství. Tento termín byl pak používán jako metafora a v novém kontextu označoval praktiku usmrcování novorozenců.

Nelze neupozornit ještě na jednu – z hlediska náboženské situace – velice významnou změnu: v období Edo se na základě administrativních opatření vytvořilo pouto mezi buddhistickými chrámy a rodinami.⁷ Vznikla těsnější pouta mezi místní komunitou a buddhistickými chrámy, neboť chrámům připadla „povinnost“ vykonávání posmrtných obřadů pro rodiny v těsném okolí.

Pro období Edo byl určující rovněž nástup dvou náboženských proudů, které se začaly prosazovat: jedná se o neošintoismus a neokonfucianismus. Oba tyto směry podporovaly reprodukci, rození vnímaly pozitivně. Buddhismus se svým založením s takovými apely ztotožňovat nemůže, nepřikládá natalitě veskrze pozitivní význam. Ačkoliv se potrat neslučuje s etikou buddhismu, mohl snad být buddhismem

5 V letáku chrámu [Shuin-zan Jizō-ji] je doporučováno ustavení odpovídajícího počtu soch pro každé nenarozené či zemřelé dítě v případě, kdy se otcové liší. Je zde však i poznámka, že se souhlasem současného manžela se žena nemusí tímto doporučením řídit. LaFleur, „Buddhism and Abortion: „The Way to Memorialize One's Mizuko“, In: Tanabe, Georg, J. Jr. (ed.), Religion of Japan in Practice, Pricetown, New Jersey: Pricetown University Press 1999, s. 195.

6 „Na začátku období Edo bylo Japonsko jednou z nejlidnatějších – ne-li přímo nejlidnatější – zemí na světě. V prvních stoletích období Edo navíc populace ještě vzrůstala, což vedlo k extrémnímu přelidnění městských center. Po roce 1725 se populace ustálila. Je zajímavé, že v polovině období Edo se rapidní růst počtu obyvatel zastavil. Poté, co populace po staletí prudce vzrůstala, stabilizovala se na dalších zhruba 125 let na určité neměnné úrovni.“ William R. LaFleur, Liquid Life ..., s. 91.

7 Na základě správních reformy „náležela“ každá rodina k určitému chrámu. Tento systém příslušnosti rodin k buddhistickým chrámům se nazýval *danka seido*. Více o tomto tématu např. Joseph M. Kitagawa, On Understanding Japanese Religion, Pricetown, New Jersey: Pricetown University Press 1987, s. 210 an.

snáze tolerován. Buddhismus tak zřejmě mohl nabídnout adekvátní reakci v podobě rituálů.

Je třeba poznamenat, že výše uvedená interpretace významu období Edo a stagnace populačního růstu v tomto období byla předmětem ostré polemiky v odborné literatuře. Hoshino a Takeda, autoři statě věnované tomuto problému, vyjádřili ve své práci názor, podle něhož v oné historické době byla „Vražda dítěte matkou či potrat sice společností v tichosti akceptovány a ospravedlněny, avšak pouze v dobách přírodních katastrof, nebo v případech, kdy byly nevyhnutelným prostředkem zajišťujícím přežití.“⁸ Poklesy ve statistikách porodnosti autoři vysvětlují jako „pouhý“ důsledek hladomorů a podobných okolností. Shoda panuje v tom, že potraty i zabíjení novorozenců byly v dané době realitou, vesměs je přijímáno také metaforické chápání termínu *mabiki*. Názory se však různí v odpovědi na otázku, zda tyto praktiky byly čistě výsledkem neúnosné hospodářské situace rodiny či hladomoru, nebo byly praktikovány bez ohledu na vnější podmínky. LaFleur, zastánce výše uvedeného názoru o záměrné regulaci porodnosti v období Edo, byl kritizován rovněž za mylnou interpretaci buddhismu v Japonsku jako náboženství mlčky tolerujícího potraty v historii i dnes. Stejnou měrou však jiní autoři přejali jeho teorii za svou.⁹

Změna politiky porodnosti ve dvacátém století

Změna postoje oficiální politiky nastala již období Meidži (1868–1912), kdy byly potraty oficiálně zakázány. Dvacáté století pak charakterizovala snaha o zvýšení porodnosti. Tento trend vrcholil zvláště před druhou světovou válkou, kdy plození dětí – potencionálních vojáků – bylo téměř rovno službě státu. Obrat situace nastal s koncem války, která znamenala pro Japonsko velkou porážku, obrovské ztráty na životech a v neposlední řadě výrazný předěl v dějinách. Mezníkem zásadního významu byla změna ústavy, která zrušila po staletí platný koncept, podle něhož byl císař potomkem boha. Také proklamace jedinečnosti a vyvolenosti japonského národa nebyla již nadále v politice udržitelná.

Náro skončení války porodnost poklesla. Právě druhá světová válka je někdy pojímána jako zlomové období a vznik rituálu *mizuko* jako reakce na společenské změny, které nastaly.¹⁰ V roce 1948 bylo zákonem legalizováno provádění potratů, tento zákon se později dočkal dalších modifikací. Statistiky následujících let pak vykazují prudký nárůst počtu potratů, které byly provedeny. Ze statistik zachycujících vývoj v letech 1955–1991 vyplývá, že největší procento potratů připadlo na věkovou skupinu zahrnující ženy od 30 do 35 resp. 40 let. Potrat se stal běžnou praktikou

8 Hoshino Eiki, Takeda Dóshó, „*Mizuko Kujó and Abortion in Contemporary Japan*“, in: Mark Mullins – Shimozone Susumu – Paul Swanson, *Religion and Society in modern Japan. Selected readings*, Berkeley: Asian Humanities Press, s. 183.

Podobně argumentuje i George J. Tanabe, Jr., „*Reviews. William R. LaFleur, Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*“, *Japanese Journal of Religious Studies* 21/4, 1994, s. 437–440.

9 Názor o běžném výskytu potratu a zabíjení novorozeňat jakožto prostředků regulace počtu dětí v rodině prezentuje následující citace: „Již v patnáctém století byly potraty běžné. Vláda žádala lékaře, aby nepropagovali provádění těchto zákroků veřejně.“ *Jan Chozen Bays, Jizo Bodhisattva. Modern Healing Traditional Buddhist Practice*, Boston: Tuttle Publishing 2002, s. 41.

10 Výklad dějin z hlediska „zlomu“ způsobeného 2. světovou válkou byl publikován v práci E. G. Harrison, „*Mizuko kujó: the re-production of the dead in contemporary Japan*“, in: P. F. Kornicki – I. J. McMullen (ed.), *Religion in Japan. Arrows to heaven and earth*, Cambridge: Cambridge Press 1996, s. 250–265.

plánování rodičovství, což je dáno i nedostupností jinak celosvětově rozšířené hormonální antikoncepce. Velký rozmach rituálu *mizuko-kujó* v sedmdesátých letech pak bylo reakcí na dané společenské trendy.

Interpretace rituálů *mizuko-kujó*

Úvodní poznámka

Rituály *mizuko-kujó* vyvolaly na akademické rovině řadu dohadů a rozporných diskusí. Zajímavé je, že většina příspěvků i souhrnných prací vztahujících se k tomuto tématu pochází z pera anglicky mluvících autorů. Tato skutečnost snad ani není tolik překvapivá, neboť otázka vztahu etiky k potratům (na který se mnohdy ne zcela správně užití termínu *mizuko* zužuje) zůstává v prostředí Evropy a Ameriky stále aktuální a vyvolává mnoho emocí. Celkově tato situace vyústila ve vzájemné obviňování se autorů z vnášení křesťanského postoje do hodnocení situace Japonska.¹¹ Otázka po etičnosti provádění potratů má jistě svůj význam, v diskusi o interpretaci rituálů *mizuko-kujó* jej však ztrácí a neměla by být na pole výzkumu těchto rituálů ani vnášena, neboť s sebou nese riziko hodnotícího postoje vůči jevům z „cizího“ prostředí.

Badatelé, kteří se zabývali rituály *mizuko*, nabídli v literatuře různé možnosti interpretace a zdůrazňovali různé stránky tohoto rituálu. Již samotná literatura, která rituály komentuje, popisuje a interpretuje, by zasluhovala vlastní vědecký rozbor, neboť často skutečně odráží autorovo křesťanské založení a jeho rozpaky nad zaujetím stanoviska, které by bylo v rozporu s křesťanskou etikou, respektive křesťansky založenou etikou Evropy, případně i Ameriky.

Pokusím se nyní upozornit na hlavní modely výkladu, které badatelé při interpretaci používají. Rozdíly jsou patrné zvláště v kladení důrazu na určitou stránku rituálů, v úhlech pohledu badatelů.

Rituály jako terapeutický nástroj

Často se v interpretacích zdůrazňuje terapeutický účinek rituálů, tj. schopnost rituálu přispět k vyrovnání se s psychickými těžkostmi, do nichž se mohou potenciálně rodiče *mizuka* dostat. Jak již v dřívější době, kdy byla dětská úmrtnost vysoká, tak i dnes, kdy převažují chťené potraty, je s danou životní situací často spojena psychická zátěž. Mnohdy ženy či rodičovské páry prochází životní krizí. Provádění rituálů pro *mizuko* tak může přispět k vyřešení psychických problémů a k vyrovnání se s tímto stavem. Jinými slovy „*slouží k utěšení pocitů vlastní viny a ‚dluhu‘ vůči mizuko*“.¹² V takovém případě by měl rituál *mizuko* svůj neoddiskutovatelný význam pro toho, kdo jej provádí, nebyl by však důležitý z hlediska otázky po dalším bytí *mizuka*. Jeho náboženský rozměr tak ustupuje do pozadí, nebo se stává součástí širšího výkladového rámce.¹³ Úhel pohledu, který poskytuje takové vidění

11 Nejzřetelněji zaznívá tato výtka v reakci W. R. LaFleura na recenzi knihy G. J. Tanabem. Obě statě byly publikovány v časopise *Japanese Journal of Religious Studies*. George J. Tanabe, Jr., „Reviews. William R. LaFleur, *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*“, *Japanese Journal of Religious Studies* 21/4, 1994. Tanabe, George J. Jr., „Sound and Silence: A Counterresponse“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1-2, 1995.

12 Hoshino Eiki – Takeda Dóshó, „*Mizuko Kuyó and Abortion in Contemporary Japan ...*“, s. 186.

rituálu *mizuko*, odpovídá téměř pohledu psychologa, respektive psychologa náboženství. Je však potřeba zdůraznit nutnost naslouchání účastníkům rituálů a tomu, jak oni sami hodnotí a interpretují jejich význam. V opačném případě vzniká nebezpečí, že pohled badatele stojícího mimo tradici nebude korespondovat s realitou tak, jak ji interpretují vlastní účastníci. Existuje zde nebezpečí projekce vlastních představ do jiného prostředí, které povede k zkreslení.

Psychické potřeby, respektive potíže žen, jež z jakýchkoliv důvodů ztratily dítě či se jej vzdaly, zdůrazňuje i následující interpretace. Ta vyzdvihuje fakt, že rituál umožňuje navázat vztah matka-dítě, umožní matce si tento vztah prožít. Velký význam přikládáný potřebě prožitku mateřství je dán postavením ženy v japonské společnosti, v níž byla role matky vždy prvořadá. E. G. Harisson tuto potřebu popsal takto:

„...můžeme tak vidět ženu – která mohla být matkou, jako navždy spojenou s dítětem – které nikdy nebylo. Získá-li však dítě prostřednictvím mizuko-kujó svou existenci, žena se stává opět jeho matkou, ať již více či méně veřejně. V japonské společnosti, kde důležitost (hodnota) ženy je dána její schopností být matkou (tj. mít děti a starat se o ně), může tento rituál být velice důležitou příležitostí pro ženu, která sice počala dítě, ale nebyla schopna se o něj postarat. Mizuko-kujó dává ženě možnost být matkou ‚nespatřeného dítěte‘.“¹⁴

V této souvislosti se zdůrazňuje akt pojmenování. Dítě (i nenarozené) získává při rituálu jméno, stejně jako zesnulý člen rodiny při běžném pohřebním rituálu. Právě tento moment pojmenování *mizuka*, který neměl v tradiční společnosti obdoby, je hlavní indicií vedoucí ke zkoumání vztahu *mizuka* a ženy, která se rituálu účastní, a proměny tohoto vztahu.

Rituály jako reakce na hrozbu tatari

S předchozí interpretací souvisí do jisté míry i následující výklad, který upozorňuje na jistou tradiční záležitost spojovanou s kultem zemřelých a s pohřebními rituály. I tento výklad počítá s psychickými těžkostmi, s nimiž se musí ženy vyrovnat. „Hlavní roli“ v něm hraje koncept *tatari*. Toto slovo se překládá nejčastěji jako „odplata“ nebo „pomsta“. Pod tímto označením se skrývá představa, že duše zemřelých mohou za jistých okolností působit negativně v tomto světě. Ta situace nastává právě tehdy, nejsou-li za zemřelé náležitě vykonány pohřební obřady. K tomu může dojít buď jejich zanedbáním ze strany potomků, nebo prostě proto, že dotčený zemřelý nemá již jiné žijící příbuzné, kteří by za něj patřičné rituály vykonali. *Mizuko* je

13 Na „léčivou sílu“ rituálu upozorňuje především B. Smith, „Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kujó and Confrontation with Death.“, Japanese Journal of Religious Studies 15/1, 1998, s. 3–4.

14 E. G. Harrison, „Mizuko kujó: the re-production of the dead in contemporary Japan.“ in: Kornicki, P. F., McMullen, I. J. (ed.), Religion in Japan. Arrows to heaven and earth. Cambridge: Cambridge Press 1996, s. 262.

v této situaci tou zemřelou duší a *mizuko-kujó* jsou právě ty obřady, jejichž význam je v daném prostředí a kontextu neopominutelný.¹⁵

I v dnešní době má víra v možnost negativního působení zemřelých v tomto světě stále určitou váhu.¹⁶ Dokladem tohoto tvrzení je fakt, že výzvy k vypořádání se s hrozbou *tatari* jsou součástí některých letáků distribuovaných chrámy, jež nabízejí provádění rituálů *mizuko*. Tyto letáky jsou adresovány potenciálním zákazníkům – rodičům, kteří se rozhodli pro potrat dítěte. Jsou v nich upozorňování na možná rizika, kterým vystavují sebe a své děti v případě, že neprovedou (nebo neprovedou dostatečně) patřičné rituály pro *mizuko*.¹⁷ *Tatari*, odplata, však pochopitelně bývá vykládána i jinak, než jako působení ducha zemřelého dítěte. Má být produktem psychiky ženy, která podstoupila potrat. Mučivé sny a jiné psychické problémy pramení ze svědomí ženy.

Oba koncepty – hrozba *tatari* i pojetí rituálů jako prostředku k vyrovnání se s pocitem viny, se zakládají na předpokladu, že ženy, které se podílejí na rituálech *mizuko*, trpí emocionálními a psychickými problémy, se kterými se potřebují opírat o rituály vyrovnat. S tímto základním předpokladem však polemizuje ve svém článku M. Elaine.¹⁸ Vytýká autorům zastávajícím tento názor, že jejich teorie se nezákládá na empirických datech, ale byla aplikována pouze „od stolu“. Neznamena to, že by popíral možnost jakýchkoliv problémů plynoucích z praxe potratu. Na základě svého výzkumu však zdůrazňuje, že pocity, se kterými se dotyčné ženy vypořádávají, jsou charakterizovány spíše jako výčitky, pocity smutku a ztráty, nežli strach, pocity viny a hříchu či dokonce obava z odplaty. Jistě by v tomto ohledu stálo za úvahu i postavení japonské ženy ve společnosti, tj. jaká role jí v průběhu historie byla přisuzována a jaký význam mělo pro tuto společnost mateřství.¹⁹

K tomuto širšímu společenskému kontextu, jež určuje i roli ženy ve společnosti, se vztahuje i následující interpretace rituálů.

Rituály jako reakce na postavení ženy v japonské společnosti

Do spektra interpretačních pokusů spadá i tento názor, který by bylo možno označit za feministický. Postavení ženy ve společnosti se stává terčem kritiky. Zde

15 *Tuto teorii propaguje ve své práci i Elisabeth G. Harrison: „Ženy, které pozorují, že se jejich život náhle změnil kvůli nemoci (jejich nebo někoho z příbuzných), neúspěchu v rodinném podniku, případně sledují neočekávané a jimi nezaviněné negativní změny na svých dětech a ve svém manželství, často spojují takové události nejprve s nenarozeným dítětem, o které nebylo náležitě rituálně ‚postaráno‘. Takové dítě mohlo zůstat nevyslyšeno a opuštěno již dlouhou dobu. Mohlo pocházet i z potratu, jež proběhl těsně po válce.“ E. G. Harrison „Mizuko kujó ...“, s. 255.*

16 *Podle statistických průzkumů z roku 1981 věří v existenci duší po smrti 54% obyvatel, přičemž většina z nich byli příslušníci mladší generace. Mark Mullins, Shimazono Susumu, Paul L. Swanson, Religion and Society in Modern Japan, Berkley: Asian Humanities Press 1993, s. 52, 68.*

17 *Negativní působení mizuka na členy rodiny je popisováno takto: „Často se stává, že děti rodičů, kteří se opakovaně rozhodli pro potrat, v noci křičí: ‚Tati, pomoz mi!‘ nebo ‚Pomoz mi, mami!‘ Neutišitelný pláč dětí způsobují sny, skrz něž dávají jejich nenarození sourozenci najevo svou úzkost a zlobu.“ LaFleur, „Buddhism and Abortion: „The Way to Memorialize One’s Mizuko“, In: Tanabe, Georg, J. Jr. (ed.), Religion of Japan in Practise, Princetown, New Jersey: Princetown University Press 1999, s. 195.*

18 *M. Elaine, Rethinking the Practise of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo. <http://www.bama.ua.edu/~emartin/publications/index.html>*

19 *Více o postavení ženy v japonské společnosti: Erwin O. Reischauer, The Japanese Today. Change and Continuity, Tokyo: Charles E. Tuttle Copany 1998, kapitola č. 17 „Women“, s. 175.*

je spatřován hlavní impuls vedoucí k potřebě vykonání rituálu. Podle této interpretace je pocit hříchu u ženy vyvolávaný uměle muži, kteří tímto způsobem mohou ovládnout či alespoň ovlivnit jednání žen. V základu tohoto názoru leží kritika společenské situace, která nenabízí ženám dostatek možností pro racionální plánování rodičovství a zatěžuje je tak exkluzivní odpovědností při otěhotnění. Mnohdy se objevuje také kritika nedostatečného prodiskutování otázek rodičovství mezi partnery, kdy v Japonsku jsou tato témata stále ještě tabuizovaná.²⁰

Tuto hypotézu do jisté míry vyvrací zkušenosti popsané M. Elaine.²¹ Ženy, se kterými vedl rozhovor, uváděly, že otázku potratu a účasti na rituálu *mizuko* diskutovali s partnerem a v úzkém rodinném kruhu, ovšem sdělování takových informací mimo rodinu považovaly za nepřístojné. Feministický názor se setkal s kritikou také proto, že počítá s pasivní ženou, která nemá prostor pro uskutečňování vlastního rozhodnutí. Aktivní účast na rituálu (ať již je prezentovaná jakýmkoliv způsobem), však vylučuje představu ženy jako pasivního člena společnosti. Tento koncept, který spadá spíše do oblasti gender studies, si zde však nedovolím kriticky zhodnotit.

Rituál jako komerční záležitost

Široce diskutovaná je v souvislosti s rituály *mizuko* otázka finanční. Prostředky plynoucí z provádění obřadů totiž nejsou zanedbatelné. V reakci na rostoucí popularitu těchto rituálů vznikaly specializované chrámy určené výhradně pro *mizuko-kujó*. Jejich rozšířením buddhistické školy reagovaly na „zvýšenou poptávku“ ze strany přívrženců²² a rovněž na stávající společenskou situaci, kdy potrat byl používán jako hlavní způsob kontroly porodnosti.

Jakkoliv sporný se jeví postoj buddhismu k potratům a potažmo i k rituálům *mizuko* (jak ostatně ukáže následující kapitola), umožňují – či přímo nabízejí – jejich vykonání všechny buddhistické školy působící v Japonsku, nová náboženská hnutí nevyjímaje. Často je uváděn jako důvod vzniku rituálu a specializovaných chrámů zájem věřících. Nelze však pominout skutečnost, že některé letáky distribuované těmito chrámy opravdu tvrdě útočí na svědomí osob, jež prošly zkušeností potratu a vypočítávají sankce, které by znamenalo opomenutí obřadů.²³ Tato skutečnost byla již ostatně zmíněna v stati o konceptu *tatari*.

Celá problematika je tak na základě této situace kritizována jako záležitost čistě komerční, jako využívání či zneužívání psychického stavu žen, které podstoupily potrat. Buddhističtí představitelé a chrámy se zákonitě nevyhnuli kritice za přílišnou volnost či vstřícnost, která měla podporovat rozmělněnost morálky, a také za celkové porušení zásad vlastního učení hlásajícího ochranu všeho živého.

Nahlížíme-li situaci ze širší perspektivy, nabízí se ještě jedna otázka: Nevyplulo rozšíření komerčního chování náboženských organizací ze špatné ekonomické

20 Bardwell Smith, „Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyó and Confrontation with Death“, Japanese Journal of Religious Studies 15/1, 1988, s. 3–24. <http://www.ic.nanzan.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/index.htm>

21 M. Elaine: *Rethinking the Practise of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan...*

22 „The History of Muziko Kuyou“, <http://wq524.human.waseda.ac.jp/project1999/Theme3/miyuko.html>, cit. 12. 11. 2002.

23 Celý text letáku byl publikován v: William R LaFleur, *Liquid Life...*, s. 221–223 a rovněž v práci W. R. LaFleur, *Buddhism and Abortion: „The Way to Memorialize One's Muziko...“*, s. 193–196.

situace těchto institucí? Jinak řečeno: Nepřispěl nedostatečný způsob financování chrámů k rozšíření komerčních aktivit buddhistických škol?²⁴

Shrneme-li naznačené výkladové modely, můžeme závěrem říci, že v zásadě se diskuse o potratech v Japonsku zaměřuje spíše na kritiku finanční a morální stránky provádění obřadů, na proměnu rituálů v čistě obchodní záležitost. Opět je nutno připomenout, že diskuse se nezaměřují na otázku morálnosti či amorálnosti potratů, jako tomu je v jiných, zvláště křesťanských zemích.

Charakter rituálu

Spory a rozporuplné reakce nevyvolává pouze otázka interpretace rituálů *mizuko-kujó*. Badatelé se mnohdy liší i v názoru na charakter zmíněných rituálů. Otázky charakteru a interpretace spolu ostatně velice úzce souvisí a z výše naznačeného spektra interpretací můžeme zpětně odvodit i základní rysy rituálů. Bylo by jistě zajímavé aplikovat na rituály pro *mizuko* určité teze sociologů náboženství, kteří se zabývají proměnou role náboženství v moderní společnosti.

Tomuto problému, konkrétně vztahu mezi náboženskou institucí a běžnými laiky v současné společnosti, se ve svém článku o rituálech *mizuko* věnovali Hoshino a Takeda.²⁵ Charakterizují rituál na základě antonymních dvojic termínů, pomocí kterých zachycují posuny v roli, jež sehrává náboženství v moderní společnosti v porovnání s rolí, kterou zaujímal ve společnosti tradiční. Rituály *mizuko-kujó* jsou tak podle nich časově omezené, provádějí se pouze po určitou dobu, jednáni nezasahuje přímo osobnost praktikujícího, realizace rituálu přináší dotyčným výhodou (určitý zisk). Dalším jejich znakem je povrchnost. Poslední charakteristikou je neomezenost ve smyslu vymanění se ze vztahu k určitému chrámu. Poukazuje se tak na volnost ve výběru chrámu, ve kterém bude obřad pro *mizuko* za danou osobu proveden.²⁶ Na základě výše popsaných znaků se podle autorů rituály *mizuko-kujó* řadí mezi ostatní náboženské aktivity současného Japonska, jsou typickým příkladem současné náboženské praxe reagující na proměny moderní společnosti.

I tento pokus o charakteristiku náboženských rituálů moderní doby kritizuje M. Eliane. Jeho terénní výzkumy a rozhovory s ženami praktikujícími *mizuko-kujó* tuto teorii vyvracejí. Příčinou odlišných závěrů je zřejmě fakt, že M. Eliane sbíral svá data v rámci terénního výzkumu v jiném prostředí, než bylo to, jemuž věnovali svou pozornost ostatní badatelé. Podrobil zkoumání skupinu žen participujících na rituálech v malém chrámu v Tokiu. Daný chrám nebyl na provádění *mizuko-kujó* specializován, byla to pouze jedna z jeho aktivit. Ženy se účastnily rituálu pravidelně i několik roků, důvodem jejich účasti byla často událost i více než deset let stará, mnohé vnímaly rituály *mizuko* rovněž jako rituály za zemřelé předky, v několika případech se pravidelně zúčastňovaly i členky rodiny, jejichž příbuzná (většinou

24 B. Smith zachází v této úvaze ještě dál: „... Naše zjištění odhalují problémy systému ekonomické podpory mnoha chrámů. Někteří duchovní tak mohou být nuceni k (provádění) aktivit, které jinak považují za problematické.“ Bardwell Smith, „Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyó and Confrontation with Death“, Japanese Journal of Religious Studies 15/1, 1998, s. 21.

25 Hoshino Eiki, Takeda Dóshó, „Mizuko Kujó and Abortion in Contemporary Japan...“

26 Na uvolnění tradičních lokálních vazeb mezi věřícími a místními chrámy a na proměny náboženského dění v současné době v Japonsku upozorňuje i Winston Davis, Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change, New York: State University of New York Press, s. 240.

matka) z nějakých důvodů měla *mizuko*. Téměř všechny ženy si vybraly chrám s ohledem na dostupnost místa a blízkost jejich domovu.

Dalším sporným bodem je individuální a anonymní povaha rituálu. Náboženské rituály, které byly dříve obecně záležitostí sdílenou celým kolektivem rodiny či vesnice apod., se v podobě *mizuko-kujó* obrátily v záležitost čistě individuální. Možnost volby vzdáleného chrámu umožňuje ženám zůstat v anonymitě. M. Eliane však dokazuje, že taková interpretace rituálu nemá všeobecnou platnost. Není použitelná pro běžné chrámy, které nabízí provedení rituálu jenom jako jednu ze svých aktivit, a které navštěvují spíše ženy z okolí. Pojetí anonymity jako základní potřeby lidí participujících na rituálech *mizuko* a tudíž základního rysu těchto rituálů odporuje i samotný fakt, že se určitá skupina žen, pravidelných účastnic, uvolila poskytnout interviu a sdělit své osobní informace badateli.

Úskalí výzkumu rituálů pro *mizuko*

Stručný nárys publikovaných výsledků tak, jak zde byl podán, vyvrací možnost jednoznačné interpretace a poukazuje na složitost problematiky *mizuko-kujó* a nebezpečí generalizace. Rozdílnost prezentovaných hledisek je zřejmá. Otázkou zůstává, co je její příčinou. Již jsem se zmínila o rozdílnosti prostředí, ve kterém výzkum probíhal. Většina badatelů popisuje rituály v souvislosti s velkými specializovanými chrámy. Skupina osob podílejících se na rituálech v takových chrámech stejně jako samotné rituály v tomto prostředí vykazují určité specifické znaky, jejichž platnost může být omezena právě jen na toto prostředí. Rovněž důvody, které dané osoby k participaci na rituálech v tomto prostředí vedou, mohou být odlišné v porovnání s rituály v menších nespécializovaných chrámech. Tento rozpor ukazuje na potřebu dalšího výzkumu fenoménu *mizuko-kujó*, při němž se příslušní badatelé vyhnou nevhodnému zjednodušování, budou více než doposud brát v úvahu konkrétní okolnosti a situaci, jež může ovlivňovat jejich výzkum.

Často se autoři vzájemně kritizují za přílišnou vnějškovost pohledu a za to, že nedostatečně nechávají zaznít vlastní hlasy praktikujících žen. I tato záležitost jistě bude v dalších výzkumech důležitá. Uvědomuji si však možná úskalí takto zaměřeného terénního výzkumu, kdy jeho provedení bude závislé na ochotě žen vypovídat. Za dané situace může být získávání potřebných informací velice problematické. Téma rozhovoru může být dosti choulostivé, „ve hře“ jsou osobní informace, které by žena musela dát k dispozici.

I kdybychom však pominuli těžkosti spojené se získáním potřebných údajů, narážíme na problém jejich interpretace. Údaje získané z rozhovorů, které již byly publikované (zvláště ty, které vyjadřují názory žen), vykazují velkou míru individuální odlišnosti. Rozdíly v názorech a tvrzeních žen a možnosti zobecnění získaných údajů budou vždy spojeny s nebezpečím chybného závěru a generalizace.

Pravděpodobně nelze, vzhledem k uvedeným okolnostem, v budoucnu počítat s uskutečněním rozsáhlejšího výzkumu, který by umožnil srovnání získaných výpovědí. Potřeba přihlídnout při interpretaci ke kontextu, v němž výpovědi vznikají, se tak stává skutečnou nutností.

Všechny výše naznačené problémy by neměly vést k skepsi ohledně možnosti výzkumu rituálů *mizuko*. Takové výzkumy budou přínosné i nadále. Důležitá však

bude volba optimální metody při výzkumu, která zřejmě bude kombinací rozhovorů s účastníky se studiem statistik, demografie, historie, sociologie atd.

Krátkou zmínku si zaslouží ještě jedna zajímavá skutečnost: ačkoliv mají rituály pro *mizuko* za sebou pouze tři desetiletí trvání, rozšířily se pomocí západních buddhistických center i mimo Asii a dnes již o nich nelze hovořit jako o čistě japonském fenoménu. Buddhistickým střediskem, které zprostředkovalo přenos rituálu pro zemřelé a nenarozené děti do Ameriky, se stalo zenové centrum v Oregonu. První obřad za *mizuko* středisko zorganizovalo již v sedmdesátých letech.²⁷

Sledovat fungování a proměny rituálů *mizuko* mimo území Japonska není cílem této práce a proto zámořským obřadům zůstane věnována pouze tato stručná poznámka. Téma přenosu rituálů do odlišného kulturního prostředí by si jistě zasloužilo pozornost badatelů.

Učení buddhismu a *mizuko-kujó*

Předem je potřeba říci, že rituál prováděný za *mizuko* nemá opodstatnění v žádném buddhistickém textu, jeho zasazení do kontextu učení buddhismu je již na první pohled problematické. Rituál *mizuko-kujó* je jako záležitost buddhistická ve své podstatě paradoxem.

Potrat svým charakterem odporuje zásadě neubližování živým bytostem (skt. *añhisa*), jedné se základních zásad obsažené v pravidlech pro laiky i mnichy (skt. *šila*). Diskuzi o postoji buddhismu k potratům by tímto bylo možno „smést ze stolu“. Situace však není tak jednoduchá, jak by se mohlo zdát. Vystává zde otázka, kdy můžeme plod či embryo považovat za lidskou bytost. Ten, kdo se vydává v úvahách tímto směrem, dochází k otázce po přítomnosti pěti složek (skt. *skandh*) již v čase početí. Ve snaze o řešení této otázky v kontextu buddhismu se objevily rovněž návrhy na použití jiného termínu, který by nepocházel z buddhistického prostředí.²⁸ Současně s úvahami na toto téma se vynořuje otázka, zda snaha o určení přesného okamžiku počátku existence „úplné“ lidské bytosti má vůbec význam, zda řešení otázky počátku identity lidské bytosti má vůbec nějaký smysl a není jen vnašením pohledu ovlivněného křesťanstvím počítajícím s konceptem duše.

Dostáváme se tak k dalšímu rozporu s buddhistickou naukou. Ten tkví v otázce, zda je vůbec možné provádět obřad za „duši“ *mizuko*, když buddhismus s žádným konceptem převtělující se duše nepočítá. Je však potřeba stále mít na paměti

27 *Yvonne Jikai Rand, která pomáhala první obřady pro mizuko organizovat, popisuje vývoj kultu Džizóa takto: „... Na počátku sedmdesátých let za mnou začaly chodit s prosbou o pomoc ženy, které trpěly zármutkem poté, co podstoupily potrat či nedonosily své dítě. Jedna z prvních ceremonií proběhla na Muir Beach, malé pláži na severním pobřeží Kalifornie. Na tom místě jsme našly tři malé kamínky a vyšplhaly se na blízký kopec tyčící se nad pláží. Na jeho vrcholku jsme navršily kameny do malé pyramidy, ta představovala Džizóa. Žena „oděla“ Džizóa dětským červeným bryndákem, který sama ušila. Spolu jsme provedly krátký pohřební obřad. V dalších letech jsem prováděla obřady podobné. Rychle se rozšířilo svědectví o útěše, kterou rituály mizuko přinesly ženám, které se jich zúčastnily a přicházelo za mnou s prosbou stále více osob. Rituály se staly přístupnými pro každého, kdo se chtěl zúčastnit. Několik let jsem prováděla obřad pro malou skupinu žen, později se začali připojovat i muži.“ Jan Chozen Bays, Jizo Bodhisattva..., s. 12.*

28 *V této úvaze o vztahu buddhismu k potratům navrhuje autor použít termínu átman. Tento termín však v buddhismu nemá místo, jeho aplikace situaci nevyjasňuje. Michael G Barnhart, „Buddhism and the Morality of Abortion“, Journal of Buddhist Ethics 5, 1996.*

prolínání buddhismu a šintoismu a z toho vyplývající vzájemné ovlivňování se těchto nauk. Šintoismus totiž takový termín, jež by mohl být přeložen jako „duše“ zná a používá.²⁹ Neméně problematický je již zmíněný tradiční koncept *tatari*, který je v souvislosti s *mizuko* připomínán. Člověka totiž nemůžou ovlivnit následky činnosti jiné osoby (*karma*), duch předka nemůže používat negativního vlivu na živé bytosti.

Shrňme-li předchozí poznámky o vztahu rituálu pro *mizuko* k buddhismu, můžeme konstatovat, že pouze ztěží lze nalézt opodstatnění této praxe v učení buddhismu. Avšak v japonském prostředí není tato realita vnímána jako rozporná či jakkoliv problematická. Symbióza šintoismu a buddhismu, která zde svým specifickým způsobem funguje, se nestará o komentář z vnějšku. Za této situace je potřeba naslouchat především hlasům věřících a jejich interpretaci reality. Synkretičnost³⁰ a pragmatičnost³¹ jsou ostatně jedněmi ze základních rysů náboženských systémů Japonska. Právě tyto mechanismy, které prostupují a vytvářejí náboženství, musíme mít na paměti, chceme-li objektivně zhodnotit vznik, význam a fungování rituálů *mizuko* v japonské společnosti

Ať již je vztah rituálů *mizuko* k buddhismu jakýkoliv, zůstává skutečností fakt, že rituály jsou tímto náboženským systémem zastřešovány. Nutně se proto nabízí otázka po názoru z druhé strany, z pozice buddhistů, respektive představitelů buddhistických škol. Jak již bylo řečeno, vykonání rituálů pro *mizuko* nabízí většina buddhistických škol a některá nová náboženská hnutí v Japonsku. Největší podíl na provádění rituálů má škola Šingon, následují ji Sótó, Džódó šú a Tendai. Pouze Džódó šínšú tyto rituály oficiálně zakázala a kritizuje je jako vulgarizaci buddhistického učení.³²

Interpretace vztahu buddhismu k potratům, o kterou se pokoušeli někteří (většinou západní) autoři, se nesetkala s jednoznačným přijetím. Existuje zde celá škála názorů a způsobů, jakými se buddhisté s touto otázkou vyrovnávají. Neshody se objevují již ve zmíněném sporu o charakter období Edo a v postoji společnosti k potratům a vraždám novorozeňat. Podle LaFleura bylo provádění těchto praktik umožněno tichým souhlasem představitelů buddhismu a buddhistických škol. Toto „ticho“ ve vyjadřování postojů k problematice *mizuko-kujó*, trvá podle něj dodnes. Jiní autoři tyto argumenty odmítají a zdůrazňují jasný nesouhlas buddhismu s potraty, potažmo s rituálem *mizuko*.³³ Spektrum názorů však zahrnuje i takové, které se vymykají klasickému rozdělení na dva vzájemně si odporující tábory a shledávají jádrem problému slabost etablovaných náboženství. Podle tohoto názoru neměl

29 Termínem používaným v tomto kontextu je *tama*. Pojetí duše v šintoismu je však složitější, podle funkce jsou rozlišeny jednotlivé formy, jimž přísluší specifické názvy. Basic Terms of Shinto, Tokyo: Kokugakuin University. Institute for Japanese Culture and Classic 1985, s. 65.

30 Šintoismus a buddhismus se prolínaly bez větších problémů po celá staletí. Stejným způsobem jsou ostatně přijímána i jiná náboženství a jejich jednotlivé znaky.

31 „... náboženství se oceňuje hlavně z hlediska pragmatičnosti a utilitarismu. ... Právě tento pragmatický postoj vysvětluje zdánlivě vroucí náboženské chování v určitém době a při určitých životních situacích. Nezdá se, že by náboženství bylo považováno za potřebné dříve, než se vyskytnou tyto okolnosti nebo po jejich odeznění.“ Mark Mullins, *Shimazono Susumu, Paul L. Swanson, Religion and Society in Modern Japan*, Berkley: Asian Humanities Press 1993, s. 61.

32 Jan Chozen Bays, *Jizo Bodhisattva ...*, s. 45.

33 George J. Tanabe, Jr. „Reviews. William R. LaFleur, *Liquid Life. Abortion nad Buddhism in Japan*“, Japanese Journal of Religious Studies 21/4, 1994, s. 437–440.

buddhismus prostředky k prosazení své etiky v celé společnosti. Tato situace vedla k vytvoření pružného systému morálky vzniklého sloučením mnoha prvků. Morální zásady jsou přizpůsobovány podle situace a lze jimi lehce politicky manipulovat. Význam rituálu převažuje nad učením a morálním obsahem náboženství. Právě na základě této situace se otevírá prostor pro „rituály nabízející primitivní formu útěchy“.³⁴

Tato myšlenka snad stojí za úvahu, její stinnou stránkou je však používání hodnotícího hlediska při popisu náboženské situace v Japonsku, kdy synkreze náboženských prvků fungující v praxi je pojmána jako méněcenná ve srovnání s „čistým“ učením buddhismu.

Představy o způsobu bytí mizuka

Způsob, jakým je vysvětlováno bytí *mizuka*, je samozřejmě založen na buddhistických představách, zároveň také souvisí s postavením dítěte ve společnosti. Dříve nebylo dítě přijímáno jako plnohodnotný člen společnosti ihned po narození. Teprve později, okolo sedmého roku života, bylo prostřednictvím určitých rituálů do společnosti přijato. Pozdější přijetí do společnosti bylo reakcí na vysokou dětskou úmrtnost, která v dané době existovala. Hranice mezi životem a smrtí nebyla propastná, převládala představa o možném „návratu“ dítěte a jeho dalším snadném zrození.

Představy o stavech bytí *mizuko* se zakládají na buddhistických kosmologických představách a učení o *sansáře*, jejich výklad je poměrně flexibilní. „Návrat“ dítěte, ať již je pojmán jakkoliv, se vesměs vykládá jako pozitivní záležitost. Odvíjí se do jisté míry od přání a představ rodičů.

Obrátíme-li se k mytologii, nalezneme zde příběh, v němž božská dvojice Izanami a Izanagi své dítě-pijavici poslala v rákosové lodi po vodě.³⁵ Redukce počtu dětí v rodině je tak někdy vysvětlována jako opakování jednání mytického páru. Krom tohoto mytického předobrazu hrálo svou roli také vnímání významu vody v japonské kultuře. Toto téma a jeho vztah k rituálům a představám o mizuko by si jistě zasloužilo více pozornosti. Z vody život počínal (abstraktně i konkrétně – z vody plodové) a do vod se také v závěru nořil. Termín *mizuko* tak neznamená pouze mrtvé dítě, ale zároveň dítě, jež má potenciální možnost narodit se znovu. Často se tak v souvislosti s *mizuko* hovoří o návratu, ne o smrti.

Lze říci, že obecně se očekává, že se *mizuko* uchýlí do určitého stavu -*barda*- ve kterém spočine až do svého dalšího zrození. Přáním rodičů, kteří chtěli tímto způsobem z určitých důvodů odložit narození dítěte na později, je opětovné zrození dítěte právě jim. Symbolicky se tento prostor vykresluje jako břeh řeky Sai, na němž *mizuka* prolévají. Obvykle je popisován jako pusté, nehostinné místo. Pokud si však rodiče narození dítěte nepřejí vůbec, čeká jej cesta do nirvány, Čisté země Amidy, kterou nastoupí po určitém čase stráveném v onom přechodném stavu. Úkolem rodičů je tak prostřednictvím určitých obřadů, rituálů a pomocí motliteb dopomoci *mizuku* k opuštění *barda* a dosažení lepšího stavu. Ochráncem *mizuka* na těchto „cestách“ je bódhisattva Džizó. Variant výkladů a lidových praktik, které měly vést

³⁴ Desmond, Joan Frawley, „Apologizing to the Babies“, First Things 66, 1996, s. 13–15.

³⁵ [Izanami a Izanagi] „... Jednako splodili potomka, ale bola to pijavica bez kostí. Zaraz ju položili do šachorovitého člna a prúd ju odniesol preč. Potom splodili ostrov Awadžima, ale ani ten neprijali za svoje dieťa.“ Kodžiki. Japonské mýty, Bratislava: Tatran 1979.

ke kýženému výsledku bylo, zvláště v lidovém prostředí, větší množství. Známa je například praktika vkládání ryby do úst zemřelým dětem. Takovému dítěti totiž podle lidové víry bude odmítnut vstup do nirvány, později se znovu narodí v tomto světě.

Místa spojená s kultem *mizuko*

Místa, která jsou s rituály *mizuko* přímo spojena, vykazují velkou rozmanitost. Tato rozdílnost je jen dalším vysvětlením existence pestrého spektra názorů badatelů zabývajících se touto problematikou. Stanovení společných znaků, která by vykazovala všechna místa, je velice obtížné, ne-li přímo nemožné: jsou zde známé chrámy, jež se na provádění rituálů *mizuko* specializují a svou specializaci veřejně hlásají, jako např. chrám *Zodžó-dži* v centru Tokia. Tento chrám obklopuje množství unifikovaných sošek *mizuko-Džizó* s bryndáčky. Každá soška je rovněž opatřena nápisem určujícím totožnost dárcce. Celý areál chrámu je běžně přístupný pro všechny zájemce a turisty.

Vedle těchto chrámů proklamujících veřejně svou spjatost s kultem *mizuka* existují i takové, u nichž lze nalézt pouze nenápadné indicie svědčící o existenci kultu *Džizóa* ve spojení s *mizuko*. Takovým místem je např. chrám *Nenbutsu-dži* v *Kjótu* v okrajové oblasti *Adašino*. V zadní části komplexu chrámu se nachází malá svatyně se soškou *Džizóa* umístěnou v nádržce s vodou, ta je doplněna květinami a množstvím hraček. Nedaleko se rozkládá nenápadný a pro turisty nepřístupný hřbitov pro *mizuka*. Takové místo budí spíše dojem nechutí veřejně prezentovat tento kult, případně vyvolává dojem nedůležitosti, bezvýznamnosti tohoto kultu. Patrná je také snaha ochránit stoupence buddhismu, kteří přicházejí do chrámu kvůli provádění rituálu, od zvědavých turistů.

Rozmanitost se projevuje také v míře, do jaké rituály podléhají organizačním pravidlům buddhistické školy spravující daný chrám. Můžeme tak v Japonsku nalézt jednak místa, kde dění týkající se *mizuka* i průběh samotných rituálů pro *mizuko* podléhá přesným organizačním pravidlům, stejně jako místa, na nichž je kult *mizuka* stále ještě záležitostí spontánní (např. ostrov *Sadó* v Japonském moři).³⁶

Závěr

Rituál *mizuko-kujó*, tedy aspoň jeho progresivní etapa, má za sebou okolo čtyřiceti let existence. Můžeme o něm proto bezpochyby hovořit jako o nové, dynamicky se rozvíjející náboženské skutečnosti. Rituály vznikly jako reakce na změny poválečné japonské společnosti, jako reakce na potřeby přívrženců buddhismu. Chceme-li je pochopit, správně interpretovat, musíme se snažit porozumět japonské společnosti, změnám, které v ní probíhají a problémům, se kterými se potýká. Musíme odhalit dynamiku jejího vývoje a zjistit, které stereotypy v ní přetrvávají a které prvky byly naopak přejaty odjinud a zdomácněly. Pouze se znalostí širších

36 „To, co zde člověk vidí – tedy alespoň co jsem viděl já v roce 1990 – je jasný důkaz vysokého počtu lidí, kteří v uplynulých letech přišli na tato místa uctít památku *mizuka*. Na tomto pustém místě, kde se stýká moře a zem, se nachází sbírka sošek *Džizóa* a hraček všech typů.“ *LaFleur, William R., Liquid Life: ...*, s. 59.

historických a společenských souvislostí budeme schopni porozumět současnému náboženskému dění v Japonsku.

Zajímavé bude sledovat vývoj rituálů *mizuko-kujó* do budoucna. Současné statistiky totiž ukazují mírný pokles počtu provedených potratů. Zřejmě se jedná o důsledek změny pohledu společnosti na předmanželské vztahy. Těhotenství před uzavřením manželství, které dříve bylo morálně naprosto neakceptovatelnou záležitostí, je již v posledních letech společností tolerováno. Existují tedy jisté náznaky, na základě kterých by bylo možno očekávat oslabení zájmu o tyto rituály a jejich pomalý zánik. Nejednalo by se ostatně, vzhledem k způsobu fungování náboženství v Japonsku, o nijak překvapivý vývoj.

Jak jsem již naznačila na předchozích stránkách, předmětem diskusí zůstává chápání a interpretace rituálů. Z celého předchozího přehledu přístupů vyplývá několik základních možností, jak s rituálem *mizuko-kujó* naložit. První možností je pojmout jej jako legitimní součást náboženské skutečnosti v daném prostředí bez ohledu na všechny sporné okamžiky. Můžeme tyto rituály prohlásit za příklad akomodace buddhistického učení specifickým podmínkám daným historickým vývojem Japonska.

Je také možné vypořádat se s *mizuko-kujó* konstatováním, že se jedná o využití náboženství, tj. formy náboženského rituálu, pro jiné účely a ohodnotit tuto záležitost jako věc čistě finančního zisku, kdy její další zkoumání již nespadá do kompetencí oboru religionistiky. Přikloníme-li se však k této variantě a skutečně ohodnotíme *mizuko-kujó* jako využití (či zneužití) náboženského prvku za účelem finančního zisku, pak se nutně nabízí otázka, zda by mohl náboženský základ a kontext, ve kterém *mizuko-kujó* funguje, být nahrazen nějakým jiným typem ne-náboženského kontextu (věda, politika apod). Zda by mu tento jiný kontext dokázal poskytnout dostatečně pevnou základnu. Legitimitu této myšlenky dodává i názor, který mi byl prezentován japonským mužem, občanem této země. Ten přirovnával *mizuko-kujó* k nově zavedenému svátku svatého Valentina, který se nedávno dostal (coby čistě komerční záležitost) do Japonska z Ameriky a stal se v Japonsku velice populárním.

Domnívám se, že již ze samotné povahy oboru však není možné rituály *mizuko-kujó* odvrhnout a ztotožnit se s posledním prezentovaným postojem. Není totiž možno odmítat hlasy japonských přívrženců buddhismu, kteří tento rituál jako náboženský vnímají. Můžeme tak pouze hovořit o posunu v roli, kterou náboženství, respektive konkrétní rituály, v moderní společnosti a v životě lidí sehrávají.

Literatura

- Michael G. Barnhart, „Buddhism and the Morality of Abortion“, *Journal of Buddhist Ethics* 5, 1998. <http://jbe.gold.ac.uk/5/barnh981.htm>>
- Jan Chozen Bays Rōshi, *Jizo Bodhisattva. Modern Healing and Traditional Buddhist Practice*, Boston: Tuttle Publishing 2002.
- Richard Bonang, „Mizuko Jizō and Nonborns. An example of Contemporary Japanese Religious Practice“, in: *Memoirs of Kyoto Tachibana Women's University* 22, Kyoto: Kyoto Tachibana Women's University 1995, s. 1–18.
- Joan F. Desmond, „Apologizing to the Babies“, *First Things* 66, 1996, s. 13–15. <http://www.jstor.org/view/>

- Martin Elaine, *Rethinking the Practise of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan: Interviews with Practisioners at a Buddhist Temple in Tokyo*. <http://www.bama.ua.edu/~emartin/publications/index.html>
- John, F. Embree, „Some Social Function of Religion in Rural Japan. Abstract“, *American Journal of Sociology* 47/2, 1941, s. 174–189. <http://www.jstor.org/>
- H. Byron Erhart, *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor 1998.
- Louis Frédéric, *Buddhism. Flammarion Iconographic Guide*, Paris–New York: Flammarion 1995.
- Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism. Their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries*, Oxford: Clarendon Press 1994.
- Japanese-English Buddhist Dictionary. Revised edition*, Tokio: Daitō Shuppansha 1991.
- Hisao Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Kyoto: University of London 1992.
- Hoshino Eiki – Takeda Dōshō, „Indebtedness and Comfort: The Undercurrents of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan“, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/4, 1987, s. 305–320.
- Lexikon východní moudrosti. Buddhismus. Hinduismus. Taoismus, Zen*, Olomouc: Votobia 1996.
- Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princetown, New Jersey: Princetown University Press 1987.
- P. F. Kornicki – I. J. McMullen (ed.), *Religion in Japan. Arrows to heaven and earth*, Cambridge: Cambridge Press 1996.
- William R. LaFleur, *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, New Jersey: Princetown University 1992.
- William R. LaFleur, „Silence nad Censures: Abortion, History, and Buddhism in Japan. A Rejoinder to Georgie Tanabe“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1–2, 1995, s. 185–196. <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/index.htm>
- William R. LaFleur, „Abortion, Ambiquity, and Exorcism. A review essay based on Helen Hardacre's *Marketing the Menacing Fetus in Japan*“, *Journal of Buddhist Ethics*, 1998. <http://jbe.gold.ac.uk/5/barnh981.htm>
- Vladimír Miltner, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha: Práce 1997.
- William R. LaFleur, „Abortion, Ambiquity, and Exorcism. A review essay based on Helen Hardacre's *Marketing the Menacing Fetus in Japan*“, *Journal of Buddhist Ethics* 5, 1998. <http://jbe.gold.ac.uk/5/Lafleur.htm>
- Murakami Kōkyō, „Wayside Shrines at Urban Train Stations: Religion at the Crossroads“, in: *Transaction of the Institute for Japanese Culture and Classics No. 72*, Tokyo : Kokugakuin University 1993, s. 109–137.
- Mark Mullins – Shimozono Susumu – Paul Swanson, *Religion and Society in modern Japan. Selected readings*, Berkley: Asian Humanities Press 1993.
- Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London: Macmillan Press 1991.
- Ian Reader, „Review of Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan by William LaFleur“, *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1, 1995.
- Bardwell Smith, „Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyō and Confrontation with Death“, *Japanese Journal of Religious Studies* 15/1, 1988, s. 3–24. <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/index.htm>
- George, J. Tanabe, Jr. (ed.), *Religion of Japan in Practice*, Princetown, New Jersey: Princetown University Press 1999.
- George J. Tanabe, Jr., „Reviews. William R. LaFleur, Liquid Life. Abortion nad Buddhism in Japan“, *Japanese Journal of Religious Studies* 21/4, 1994, s. 437–440. <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/index.htm>
- George J. Tanabe, Jr., „Sound and Silence: A Counterresponse“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1–2, 1995, s. 197–200. <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/index.htm>

Yoshiharu Iijima, „Folk Culture and the Liminality of Children“, *Current Anthropology* 28/4, 1987, s. 41–47. <http://www.jstor.org/>
Yoshiko K. Dykstra, „Jizó, the Most Merciful. Tales from Jizó Bosatsu Reigenki“, *Monumenta Nipponica* 33/2, 1987, s. 180–189. <http://www.jstor.org/view/>
Ksitigarbha, <http://www.onmarkproductions.com/html/jizo-popup.html>
The History of Muziko kuyou, <http://wq524.human.waseda.ac.jp/project1999/Theme3/miyuko.html>
http://www1.sphere.ne.jp/naracity/j/e/e_sik072.html
Preview of Jizo and Jesus in Japan <http://members.aol.com/REAPJapan1/reap/jizo.html>.
Cit. 10. 12. 2002.

Autorka dokončila studium na FF MU v Brně, obor: religionistika – etnologie.



Svatyně Džizóa, Nenbutsu-dži, Kjóto, 22. 8. 2002



Sochy mizuko Džizó, Zodžó-dži, Tokio, 17. 10. 2002