

Špírk, Martin

Buddhismus a násilí: fakta a fikce

Sacra. 2021, vol. 19, iss. 1, pp. [51]-58

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/144357>

Access Date: 18. 02. 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.

Buddhismus a násilí: fakta a fikce

Buddhism and Violence: Facts and Fictions

Martin Špírk¹, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: martin.spirk@mail.muni.cz

Abstract

Buddhist traditions are often portrayed as exclusively exotic and pacifist. This article, which is designed as an introductory overview of the vast topics connected to the field of study of Buddhism and violence, focuses on the most common stereotypes, prejudices, and clichés that appear mainly in Western media and discourses. This text aims to debunk these long-held misconceptions by showing that violence in all known shapes and forms is an integral part of the world, including that of the Buddhists.

Keywords

Buddhists, violence, stereotypes, social control, vegetarianism, suicide

Klíčová slova

buddhisté, násilí, stereotypy, sociální kontrola, vegetariánství, sebevražda

Úvod

Čím více se zabývám fenoménem násilí, jenž je provázán s buddhistickými společenstvími a kulturou a který je často nedílnou součástí myšlenek, doktrín a činů lidí, již sami sebe označují za buddhisty, tím spíše jsem udiven, jak stále v obecném povědomí panuje představa buddhismu jako ambasadora míru, všeobecného porozumění a soucitu. Takový „správný“ buddhista neválčí, není rasista či misogyn, nejí maso a něco jako trest smrti či sebevraždu jisto jistě odmítá. V tomto článku, který slouží jako úvodní rozhled do problematiky buddhismu a násilí, se zaměřuji na nejznámější stereotypy, předsudky a klišé, které se objevují především v západních médiích a diskurzích. S většinou autorů, které v textu cituji, sdílím pak motivaci a cíl: snahu „rozvrátit společenské představy, které vykrešlují buddhistické tradice jako exkluzivně exotické a pacifistické“ (Jerryson, 2010: 3).

¹ Tento text vznikl v rámci projektu „Obraz, text a zvuk v mezikulturní a mezináboženské komunikaci“ (MUNI/A/1495/2020), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2021.

Pojmové vymezení a klasifikace

Než představím obsáhlé množiny témat, které jsou spojeny s fenoménem násilí a buddhismu, je třeba si tyto dva pojmy definovat. Světová zdravotnická organizace vymezuje násilí jako záměrné použití nebo hrozbu použití fyzické síly proti sobě samému, jiné osobě, skupině či komunitě, které působí či má vysokou pravděpodobnost způsobit zranění, smrt, psychickou újmu či jinou formu strádání. Dále typizuje ve čtyřech módech (fyzický, sexuální, psychologický a deprivanční) tři základní kategorie násilí ve vztahu obět-pachatel: sebeřízené násilí (sebeпоkozování a sebevražda), interpersonální násilí (například mezi partnery, v rodině či v komunitě) a kolektivní násilí (vátky, státní násilí, organizovaný zločin apod.) (Krug, Mercy, Dahlberg & Zwi, 2002: 1084). Oproti tomu badatelé, kteří píšou o problematice násilí a buddhismu, mají buď svá vlastní vymezení nebo se tímto problémem raději nezabývají. Například Bernard Faure (2011: 258) rozlišuje násilí na přímé a nepřímé, kdy přímým míní to zjevné, fyzické, a nepřímým především symbolické, sebeřízené a institucionální. Michael Jerryson (2018: 6–7) zase upozorňuje, že fenomén násilí má v západních diskurzích často negativní konotace, zatímco jiné kultury mohou vnímat dle okolností tento pojem i pozitivně. Proto doporučuje spíše zkoumat konkrétní způsoby, ve kterých je na specifickém místě a v určitý čas výraz „násilí“ využíván, než hledat obecné definice a klasifikace. Ač s Jerrysonem souhlasím, pro potřeby a členění tohoto textu jsem si zvolil určitou klasifikaci, a to dělení násilí na vnější, vnitřní a symbolické. Pod *vnějším* si představuji vše, co směřuje svojí intencí či činem k jiné živé bytosti, *vnitřním* zase násilí obrácené dovnitř, páchané na sobě samém. Samostatnou kapitolu pak představuje násilí *symbolické*, které může fungovat oběma směry, bývá však vyjádřeno jinak: rituálem, mýtem nebo ikonografií. Rozsah této práce mi neumožňuje věnovat se zevrubněji problematice buddhismu a symbolického násilí, pro pěkný úvod do problematiky proto viz např. článek *Buddhism and Symbolic Violence* (Faure, 2011b).

Definice *buddhismu* existuje stejně mnoho jako badatelů a buddhistických učitelů či věřících, a i v tomto případě se domnívám, že konstruování hranic nebo přesných definic je velmi obtížné a možná i nesmyslné. Avšak opět jsem si vypůjčil několik zásadních myšlenek, které mohou posloužit jako rámec zkoumaného fenoménu, který bývá běžně označován slovem „buddhismus“. Na tento mnohdy nejasně a zkresleně využívaný západní termín² se dá dívat jako na rozmanitou a dynamickou síť diskurzů a praktik, které lidé rozličnými způsoby spojují s postavou Buddhy (ať už historickou či kosmologickou) napříč prostorem a časem (Berkwitz 2006: 4). Existuje přehršel charakteristik, textů a způsobů jednání, které jsou konkrétními následovníky popisovány jako buddhistické – svět je plný diverzity, různorodých tradic, zvyků a nauk. Jak se ale v takové spleť pavučině orientovat a kdo je vlastně oprávněn ve jménu buddhismu vystupovat? Odpověď zní, že asi jen a jen buddhisté, ale kdo jsou ti „opravdoví“ buddhisté a co když se i jejich výpovědi rozcházejí (Faure, 2009: 3)? Zde se dostáváme k velmi podstatné myšlence: je zásadní si uvědomit, že neexistuje „čistý“, esenciální nebo „ten pravý“

² K problému vzniku termínu „buddhismus“ a jeho postupnému včleňování do západního akademického diskurzu viz např. Lopez (2012: 19–20).

buddhista nebo buddhismus (viz také Williams, 2011: 19, 2017: 14–15; Jerryson, 2018: 4–5). V životě i ve výzkumu máme co dočinění s různorodými lidmi, kteří sami sebe nazývají buddhisty. Ti pracují s rozmanitými postoji a představami, které spadají do širokého spektra diskurzů – a není překvapením, že tyto diskurzy jsou často mezi sebou v rozporu. A právě tato idea nás dostává k průsečíku termínů „násilí“ a „buddhismus“: množině pluralitních názorů a konotací, které jejich spojení vyvolává. Jinými slovy, na násilí (v jakékoliv formě) je v buddhistickém světě i mimo něj tak nahlíženo skrze rozličné optiky – jednou může být kategoricky odmítáno, jindy přehlíženo a popíráno, někdy zase naopak přímo podporováno.

Pacifismus, tolerance, soucit

Názory na to, jak se z buddhismu v západním akademickém i laickém diskurzu stal vlajkoňoš míru a pacifismu, se různí. Jedním z možných důvodů mohla být přehnaná akcentace buddhistických etických principů (které stojí ve velké míře na nenásilí) a jejich domnělá nekompatibilita se státní či jinou formou násilí. Západ si vykonstruoval v opozici k vlastním tradicím ideál bezpodmínečně pacifistického náboženství – např. 14. dalajlama se tak stal ve svém nenásilném postoji v očích „západana“ typickým buddhistou, i když opak je spíše pravdou. Toto vše mělo a má za následek, že jakékoliv textové zmínky či projevy násilí ze strany buddhistů jsou považovány za apokryfní, heretické, nebuddhistické (Jenkins, 2014: 432–433). A nakonec, do globálního stereotypu a spletitých sítí, které obsahují nejen motivy pacifismu, ale i exotismu a mystiky, se pak chytily i samotní východní buddhisté, jak velmi zevrubně ukazuje na příkladě Tibetanů Donald Lopez ve své práci *Prisoners of Shangri-la* (1998).

Jako vzor tolerance a příkladné asimilace bývají často popisovány přístupy a strategie mníšek a mnichů, které sehrály svojí roli při expanzi Buddhovy nauky z Indie do ostatních asijských končin. Při bližším pohledu je ale patrné, že i buddhisté měli ve svém důsledku sklony diktovat a organizovat chování „těch druhých“. Faure (2009: 86–88) uvádí, že nejznámější místní božstva, která při svém pronikání do nových lokalit buddhistická nauka potkala, byla konvertována, zatímco ta méně „důležitá“ prošla procesem degradace do pozice démonů – často následovalo jejich zničení či vyhnání skrze specifické rituály. Např. některé tradice Tibetu byly také „zpacifikovány“: Padmasambhava (jeden z prvních indických buddhistických mistrů, který dorazil do Tibetu) musel porazit či vystrnadit místní demony, aby ustavil svoji nauku – podobné příběhy a formy symbolického násilí najdeme i na Srí Lance či v Japonsku. Co se týče vnitřní integrity buddhistické sanghy (společenství), i zde docházelo v dějinách k občasným rozkolům a přím. Podle Faureho však nejde o tak častý fenomén, už možná proto, že buddhistické tradice nemají jednu centrální autoritu či text. Také obecná snaha o rozštěpení sanghy patří v buddhistickém světě k jednomu z nejhorších přečinů a „sektářství“ či obdoba inkvizice jsou v buddhismu naprosto ojedinělé (Faure, 2009: 86–88).

Soucit bývá často považován za hlavní „vývozní artikl“ buddhistické nauky. Pokud využijí slova mediálně nejznámějšího buddhisty, který obdržel roku 1989 Nobelovu cenu míru, soucit je stavem mysli a aktivní snahou dopomoci všem ostatním cítícím bytostem se vysvobodit z koloběhu utrpení; propojuje moudrost

a vše milující dobrotu a laskavost (Gyatso [dalajlama], 2005: 49). Tibet je pro dalajlamu pak zemí, jež má jedinečný jazyk a buddhistickou kulturu, která je „zakoreněna v hodnotách univerzálního soucitu“ (The Dalai Lama, 2008). Nechci zde zabíhat do historických případů, kdy Tibet ne vždy dostal těmto ideálům (pro přehled dějin Tibetu viz např. Kapstein, 2011; Powers, 2009) či rozboru tibetských buddhistických textů, které jsou taktéž často propojeny s fenoménem násilí (pro zevrubnou analýzu symbolického i reálného násilí v průběhu historie Tibetu viz Dalton, 2011). Podstatné je se spíše pozastavit nad tím, zda dalajlamova slova a činy skutečně mluví za celý buddhistický svět a odráží jeho komplexní realitu (což on nikdy netvrdil), či zda nejde o pohled jednoho konkrétního buddhisty, který je prostřednictvím médií zviditelňován a různými způsoby interpretován (Faure, 2009: 92). Soucitu a jeho specifické formě se proto ještě věnuji v další části textu, která se již zaobírá konkrétními formami násilí, jak z hlediska etiky, tak praxe.

Vnější násilí

Vraždu či krádež by z principu měl zavrhnout každý buddhista, protože jsou porušením základního patera buddhistických záповeđí (*pañčaśīla*³). V textových i žitých příkladech z buddhistického universa byly však tyto činy obratně interpretovány způsobem, který se asi nejlépe dá vystihnout frází „účel svěťí prostředky“ – jde o fenomén tzv. *souciténého násilí*. Tento termín (který působí na první pohled jako oxymóron) a s ním spojená praxe bývá západními vykladači buddhismu často upozadován a označován jako výjimka z pravidla. Jedná se však o docela rozšířený úkaz, především v tradicích, které označujeme jako mahájánové (Jenkins, 2010: 299; Dalton, 2011: 10; Faure, 2009: 91). Existuje tedy např. tzv. soucité, sympatické zabití. Takovýto násilný čin je ospravedlněn, zachrání-li ve svém důsledku ostatní živé bytosti; jisté texty také dovolují zabití, pokud jde o čin ze soucitu k samotnému zavražděnému. Jak je toto myšleno? Například bódhisattva může usmrtit zločince, pokud o něm ví, že plánuje další vraždy: tím, že ho zabije, mu vlastně prokazuje soucit a zachraňuje ho tak od vytvoření fatální negativní karmy – a zcela jistého zrození se v pekelných říších. Extrémní násilí se tak v této interpretaci stává prospěšné nejen pro majoritní společnost, ale je výhodné i pro usmrceného zlotřilce. Nutno však dodat, že podobná vysvětlení často sloužila k ospravedlnění politických exekucí (Faure, 2009: 91–92). Dle dalších mahájánových textů může v podobném duchu bódhisattva „odejmout“ majetek zlodějům, svrhávat špatné vlády a krále, dokonce mít sex s neprovdanou ženou, která po něm touží. Vysvětlení je pak nasnadě: díky tomuto soucitému činu se žena vyhne vlastní zlobě, nenávisti a dalším negativním pocitům, které by jisté vznikly, pokud by ji bódhisattva odmítl (Harvey, 2000: 139).

Problematika války v souvislosti s buddhistickými tradicemi a jejich historií je asi nejčastějším námětem buddhologů, sociologů, politologů a historiků, kteří se o fenomén násilí v buddhismu zajímají. Také není divu, kontrast mezi západní představou mírumilovného náboženství a historickou realitou válčících

³ Zjednodušeně řečeno mezi tato morální pravidla patří: 1) zdržení se zabíjení všech živých bytostí, 2) zdržení se brání toho, co nebylo dáno, 3) zdržení se sexuálních přečinů, 4) zdržení se lhaní (a prázdného tlachání) a 5) zdržení se užívání návykových látek.

buddhistických mnišek, mnichů, laiček a laiků je asi nejzřetelnější. V tomto textu nemám bohužel prostor rozebírat dopodrobna historii ani současnost konfliktů, ve kterých buddhisté participovali a participují. Jako přehledové sborníky na téma buddhismu a války proto doporučuji např. knihu *Buddhist Warfare* (Jerryson & Juergensmeyer, 2010) nebo *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia* (Tikhonov & Brekke, 2013).

Co se týče oblasti sociální kontroly, pro obyvatelstvo s buddhistickou majoritou či početnou menšinou⁴ většinově platí, že podporuje právo svých vlád uplatňovat sankce, mezi které patří i trest nejvyšší. Důvodů je mnoho, např. pro zákonodárce ze států jihovýchodní Asie může hrát roli dlouholetá tradice těchto trestů, sahající do předbuddhistických dob, či představa nutnosti trestu smrti pro zachování pořádku a spravedlnosti v často politicky nestabilních regionech (Alarid & Wang, 2001: 241). I když v západním diskurzu mnohdy panuje přesvědčení, že Buddha a jeho následovníci zastávali a zastávají přístup rovnosti ke všem lidem nezávisle na rase či pohlaví, realita je taková, že se buddhistické texty i praxe hemží rasovými i genderovými stereotypy a diskriminací. Barva kůže hrála vždy velkou roli v asijských společenstvích (tmavší zabarvení většinou odpovídalo nižší společenské třídě či kastě) a i v dnešní době jsou preference světlých odstínů pleti jako estetického ideálu posilovány, a to především skrze mainstreamová globální média a zábavní průmysl (Jerryson, 2017: 64). Stejně tak domněnka, že by byly buddhistické tradice nějakým způsobem feministické, je mylná. Již od počátku buddhistické sanghy jsou ženy utiskovány a v textech vykreslovány jako perverzní, démonické bytosti, nebo jako zdroje chtíce a překážky na cestě k probuzení. V mnišském společenství je z velké míry vždy žena podřízena muži a již samotná ordinace je pro zájemkyně z řad laiků velmi problematická (Faure, 2009: 101–102). Avšak nutno říct, že se tato situace v mnohých moderních rádech zlepšuje.

Posledním mýtem, kterému bych se v této sekci chtěl věnovat, je přesvědčení, že buddhismus a vegetariánství jdou ruku v ruce. Diskusi nad tím, zda byl Buddha vegetarián nebo ne, ponechme stranou⁵ – faktem však zůstává, že vztah buddhistů k jezení masa a s ním souvisejícímu zabíjení zvířat velmi často vychází z demografických, sociálních a kulturních kontextů. V jistých lokalitách, kde buddhismus v průběhu historie zakotvil (Tibet, Mongolsko, Japonsko atp.), není prakticky možné vegetariánství provozovat čistě z důvodů nedostatku potravy a přežití místního obyvatelstva (Faure, 2011: 268). Také pro mnicha, který žebrá o almužnu v okolí svého chrámu, je dosti nepraktické si jakýmkoliv způsobem vybírat – velmi záhy by se totiž dostavil hlad. Paradoxně, vegetariánství bývá z pozice buddhistické nauky někdy i kritizováno, neboť se na něj dá nahlížet jako na jistou formu zbytečné připoutanosti k ctnostem a slibům, zvláště v případech, když se daný vegetarián honosí morální nadřazeností a domnívá se, že vegetariánství je samo o sobě duchovně očisťující (Harvey, 2000: 160–161).

⁴ Pro aktuální přehled jednotlivých zemí (např. Kambodža, Thajsko, Myanmar, Bhútán, Srí Lanka, Laos, Mongolsko, Japonsko, Jižní Korea, Čína, Tehaj-wan či Vietnam) a jejich vztahu k lidským právům a trestu smrti viz webové stránky *Human Right Watch* (<https://www.hrw.org/>) nebo *Amnesty International* (<https://www.amnesty.org/>).

⁵ Viz např. Faure, 2011: 267–268; 2009: 118–119.

Vnitřní násilí

Lidské jednání, které bychom mohli označit jako násilné, často směřuje také dovnitř, k vlastnímu tělu a mysli. Z Buddhovy hagiografie víme, že se Gautama díky vlastní zkušenosti vymezil vůči přehnané askezi: odmítl tento způsob života jako cestu k probuzení. Avšak v praxi zastávají buddhistické tradice spíše ambivalentní postoj, především k problému sebevraždy a sebezmrzačení (Faure, 2011: 266). Z pozice buddhistické etiky je sebevražda velmi riskantním projektem. Může se totiž stát, že se takový sebevrah na základě své karmy (předchozích negativních činů) znovuzrodí do jedné z nižších říší existence (zvířecí, hladových duchů nebo pekelné), a tudíž se dostává do doslova zapeklitější situace než té, která ho vedla k samotné sebevraždě. Existují však výjimky: pasivní sebevražda je v jistých kontextech akceptována. Jde o případy, kdy např. velmi nemocná mniška již nechce obtěžovat svoji sanghu a začne odmítat potravu. Nebo pokud již cítí, že umírá, pohrouží se do meditativního stavu, ve kterém nechce být až do své smrti rušena. Stojí-li tedy za sebevraždou vyšší cíl, jakým je například soucitný čin nebo snaha o dosažení jistých meditačních dovedností, sebevražda může být tolerována. I v džátakách (legendách o Buddhových minulých životech) budoucí Buddha v jednom ze svých minulých životů obětoval své tělo, aby nakrmil hladovějící tygřici a její mláďata (Harvey, 2000: 286–292).

Tímto oslím, nebo spíše tygřím můstkem se dostáváme k problému sebeobětování a jeho v buddhistickém kontextu nejznámější podobě, sebeupálení. Lidské pochodně se objevovaly i v naší vlastní historii (Jan Palach, Josef Hlavatý, Jan Zajíc, Evžen Plocek) a dnes je již docela jasné, že byli tito lidé vesměs inspirováni právě protesty buddhistických mnišek a mnichů během války ve Vietnamu (viz např. Blažek, 2019). Mállokdo si ale uvědomí, že podobné činy se vyskytovaly již daleko dříve. První dochované záznamy pochází již ze 4. století (Čína) a výzkumy ukazují, že je tato praktika možná ještě starší (viz Benn, 2017). V současnosti jsou činy sebeupálení neaktuálnější v oblasti Tibetu. ICT (International Campaign for Tibet) uvádí, že od roku 2009 se upálilo na protest proti Čínské okupaci 156 lidí, posledním byl čtyřiařadvacetiletý Yonten, 26. listopadu 2019 (ICT, 2021).⁶

Závěr

Michael Jerryson (2015: 143; 2017: 38) píše, že provázanost světa násilí a buddhismu stojí na identifikaci člověka s vlastní vírou (která je často napojena na etnickou či nacionální identitu) – při konstrukci sociální identity se vždy objeví nutná distinkce „my“ vs. „oni“, která může velmi často vést ke strukturálním formám násilí. Podobné vysvětlení lze najít v buddhistické nauce: zdroj konfliktu vězí především v iluzi ohledně existence vlastního esenciálního a neměnného ega, které se snaží každý jedinec úzkostlivě chránit. Ve jménu tohoto „Já“ a jeho transformace do „my“ a „moje“ vznikají posléze slovní spojení jako „moje náboženství“, „moje komunita“,

⁶ Uvědomuji si, že velkému množství témat jsem se vyhnul, nebo se věnoval pouze okrajově. Pro doplnění informací ohledně buddhistické etiky a praxe nejen v oblasti genderu, queer studií, ekonomie či přírody, ale např. i sebevraždy, eutanázie nebo potratu/antikoncepce doporučuji knihu Petera Harveyho nebo sborník Cozorta a Shieldse či Zimmermanna (Harvey, 2000; Cozort & Shields, 2018; Zimmerman, 2006).

„moje země“ nebo „můj gender“. A pokud jsou tyto konstrukty nějakým způsobem ohroženy nebo uraženy, jedinec či společnost má tendenci je bránit, často stůj co stůj (Harvey, 2000: 240). Zda jsou takováto vysvětlení plausibilní nechám již na čtenáři, stejně tak jako zamyšlení nad tím, proč je pro nás často tak snadné chápat provázanost násilí se „západními“ náboženskými tradicemi, a tak obtížné nechat exotizující a pacifizující předsudky o těch „východních“ za dveřmi – proč v některých případech preferujeme raději fakta, v jiných fikci.

Seznam použité literatury:

Prameny:

Gyatso, T. (2005). *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings*. Boston: Wisdom Publications.

International Campaign for Tibet. *Self-immolations*. Nalezeno [23.2.2021] na <https://savetibet.org/tibetan-self-immolations/>.

The Dalai Lama (2008). *An Appeal to the Chinese People*. Nalezeno [16.2.2021] na <https://www.dalailama.com/messages/tibet/appeal-to-the-chinese-people>.

Sekundární literatura:

Alarid, L. F. & Wang, H.-M. (2001). Mercy and Punishment: Buddhism and the Death Penalty. *Social Justice*, 28(1), 231–247.

Benn, J. A. (2017). *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Berkwitz, S. C. (2006). The History of Buddhism in Retrospect. In S. C. Berkwitz (Ed.), *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Blažek, P. (2019). *Živé pochodně v sovětském bloku: Politicky motivované případy sebeupálení v letech 1966–1989*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů.

Cozort, D. & Shields, J. M. (Eds.) (2018). *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Dalton, J. P. (2011). *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*. New Haven, CT: Yale University Press.

Faure, B. (2009). *Unmasking Buddhism*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Faure, B. (2011a). Buddhism and Violence. In R. Orsi (Ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies* (pp. 255–272). Cambridge: Cambridge University Press.

Faure, B. (2011b). Buddhism and Symbolic Violence. In A.R. Murphy (Ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (pp. 211–226). Oxford: Wiley-Blackwell.

Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, S. (2010). On the Auspiciousness of Compassionate Violence. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 33(1–2), 299–331.

Jenkins, S. (2014). Review: The Range of the Bodhisattva, A Mahāyāna Sūtra. *Journal of Buddhist Ethics*, 21, 431–41.

Jerryson, M. (2010). Introduction. In M. Jerryson & M. Juergensmeyer (Eds.), *Buddhist Warfare* (pp. 3–16). New York: Oxford University Press.

Jerryson, M. (2015). Buddhists and Violence: Historical Continuity/Academic Incongruities. *Religion Compass*, 9(5), 141–150.

- Jerryson, M. (2017). Buddhist Traditions and Violence. In M. Juergensmeyer, M. Kitts & M. Jerryson (Eds.), *Violence and the World's Religious Traditions* (pp. 37–69). Oxford: Oxford University Press.
- Jerryson, M. (2018). *If You Meet the Buddha on the Road: Buddhism, Politics, and Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Kapstein, M. (2011). *Dějiny Tibetu*. Praha: Grada.
- Krug, E. G., Mercy, J. A., Dahlberg, L. L., & Zwi, A. B. (2002). The World Report on Violence and Health. *The Lancet*, 360(9339), 1083–1088.
- Lopez, D. S., Jr (2012). *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učení*. Barrister & Principal.
- Lopez, D. S., Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Powers, J. (2009). *Úvod do tibetského buddhismu: Revidované vydání*. Praha: Beta.
- Tikhonov, V. & Brekke, T. (Eds.). (2013). *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. New York: Routledge.
- Williams, P. & Tribe, A. (2011). *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. Praha: ExOriente.
- Williams, P. (2017). *Mahájánový buddhismus: Základy nauky*. Praha: DharmaGaia.
- Zimmermann, M. (Ed.). (2006). *Buddhism and Violence*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.