

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav Dálného východu
obor dějiny a kultura zemí Asie a Afriky

Disertační práce

Mgr. Jana Heřmanová

**Funkce chrámu jako centra nezávislého společenského života a
analogie občanské společnosti**

Vedoucí práce prof. PhDr. Olga Lomová, CSc.

2018

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Mgr. Jana Heřmanová

Obsah

1	Úvod.....	1
1.1	Koncept náboženství.....	3
1.2	Lidové náboženství.....	5
1.3	Tradice.....	9
1.4	Občanská společnost	11
1.4.1	Koncept občanské společnosti.....	11
1.4.2	Přenesení konceptu občanské společnosti do odlišného kulturního prostoru	12
1.5	Metody výzkumu	15
1.6	Přehled literatury.....	16
1.7	Poznámka k transkripci čínštiny.....	18
2	Lidové náboženství: Pohled do historie	19
2.1	Náboženství v Číně a na Taiwanu za vlády dynastie Qing, sdružování a společenské uspořádání 19	
2.1.1	Lidové náboženství v Číně za vlády dynastie Qing.....	22
2.1.2	Postoj státu k náboženství za vlády dynastie Qing	25
2.1.3	Lidové náboženství na Taiwanu v období vlády dynastie Qing.....	31
2.2	Náboženství a stát na Taiwanu za japonské kolonizace	37
2.3	Náboženství a stát na Taiwanu po roce 1945 do 90. let 20. století s důrazem na lidové náboženství.....	42
2.4	Jak vypadá lidové náboženství na Taiwanu dnes.....	49
3	Občanská společnost na Taiwanu	52
3.1	Demokratizace Taiwanu a občanská společnost	52
3.1.1	Politický a ekonomický vývoj po roce 1949	52
3.1.2	Důsledky ekonomického vzestupu a počátek demokratizace	53
3.2	Demokratizace Taiwanu.....	55
3.3	Občanská společnost na Taiwanu a demokratizace	58
3.4	Kultura a politika na Taiwanu po druhé světové válce do období demokratizace	59
3.5	Projekt podpory občanské angažovanosti	63
3.5.1	Projekt budování komunit	66
3.6	Občanská společnost na Taiwanu a chrámové kultury	72
4	Lidové náboženství: chrámové kultury a kult bohyně Mazu.....	79
4.1	Mazu a její kult – počátky uctívání.....	81

4.2	Kult bohyně Mazu na Taiwanu.....	83
4.3	Současné chrámy bohyně Mazu na Taiwanu.....	86
4.3.1	Chrámy bohyně Mazu na Taiwanu.....	87
4.4	Organizace věřících kolem chrámů – teorie taiwanských a čínských badatelů	90
4.4.1	Správa chrámu	92
4.5	Sdružení božstva <i>shenming hui</i> 神明會	93
4.6	Aktivity chrámů – <i>jinxiang</i> 進香 a <i>raojing</i> 遶境	95
4.7	Narozeniny bohyně jako kulturní festival - Mazu jako kulturní fenomén	97
4.8	Kult bohyně Mazu a politika	98
4.8.1	Lidové náboženství a politika v praxi – Mazu v politice na Taiwanu	99
4.8.2	Pouť z Taiwanu do Meizhou – Mazu a vztahy mezi Taiwanem a ČLR.....	101
4.9	Shrnutí.....	104
5	Případová studie – chrám <i>Fengtian gong</i> 奉天宮 v obci Xin'gang 新港	105
5.1	Chrámy <i>Fengtian gong</i> 奉天宮 v Xin'gangu 新港	106
5.1.1	Chrámy <i>Fengtian gong</i> a jeho božstva.....	107
5.2	Organizace a správa chrámu Fengtian	115
5.3	Události organizované chrámem	117
5.3.1	Pouť po horách a mořích (<i>Shanghai youxiang ying Mazu</i> 山海遊香迎媽祖)	119
5.3.2	Pouť po horách a mořích v roce 2013.....	121
5.3.3	Přivítání bohyně a obřad smývání prachu	122
5.3.4	Putování božstva i věřících.....	124
5.3.5	Poslední den poutě	127
5.4	Oživení tradice a pouť po horách a mořích.....	129
5.5	Chrámy a obec – nejen charitativní působení chrámu	129
5.6	Shrnutí.....	134
6	Závěr.....	136
7	Seznam literatury a pramenů	139
7.1	Použitá literatura	139
7.2	Prameny	154

1 Úvod

Chrámové kultury na Taiwanu jsou jevem, který nemůže žádný návštěvník ostrova přehlédnout, ať už ve městech nebo na venkově, chrámy jsou živými místy neustále plnými lidí. Centrem chrámového kultu je obvykle jedno hlavní božstvo, ale v chrámu je uctíváno i mnoho dalších božstev, chrám pak bývá zvláště na venkově centrem celé obce. V hlavní ulici před chrámem se nachází nejvíce prodejen a jiných provozoven, protože okolí chrámu bývá tradičně nejživějším místem. Četné aktivity obce (nejen náboženské, ale i sportovní a vzdělávací atd.) bývají organizovány nebo alespoň podporovány chrámem. Proto jsem se ve své práci o chrámech v náboženství Hanů na Taiwanu¹ rozhodla zaměřit na funkci chrámů ve společnosti, včetně funkcí sekulárních.

Vedle bližšího seznámení s podobou chrámu a jeho fungováním v oblasti víry chci také sledovat, jak se chrám podílí na stmelování místního společenství a jaký je jeho vztah ke státu – s možností posoudit potenciál tradičních chrámových náboženství k plnění funkce analogické k funkcím moderní občanské společnosti. Současně se chci pokusit nastínit vývoj postavení chrámových kultů na Taiwanu v průběhu dvacátého a jednadvacátého století včetně obnovování náboženských tradic, ke kterému dochází v době velkého rozkvětu lidového náboženství od osmdesátých let dvacátého století.

Tendence v náboženském životě na současném Taiwanu nesměřuje k zániku nebo oslabení chrámových kultů, spíše naopak. I podle oficiálních statistik, které nejsou úplné, protože nezachycují malé, neregistrované soukromé svatyně, počet chrámů v posledních letech neustále stoupá. Statistika za rok 2015² uvádí, že registrovaných chrámů (čínsky *simiao* 寺廟) bylo 12 142, jejich počet vzrostl za posledních pět let o 250, tedy o 2,1 %. Z tohoto počtu je 78,5 % chrámů registrovaných jako taoistických, 19,3 % buddhistických;³ nejvíce chrámů a to tři pětiny celkového počtu se nachází na jihu Taiwanu, v okresech Tainan 台南, Gaoxiong 高雄 a Pingdong 屏東.

Jen pro srovnání, křesťanských církví (kostelů) bylo za stejné období 3280, jejich počet ve srovnání s rokem 2010 klesl o dvacet šest, tedy o 0,8 %. Protestantské církve tvoří 76,7 % z celkového počtu křesťanských církví a 21,6 % náleží církvím katolickým; nejvíce církví se nachází ve městech Taipei, Gaoxiong a v okrese Hualian a sice dvě třetiny z celkového počtu. Ke konci roku 2015 připadalo na každých deset tisíc obyvatel průměrně 6,6 chrámu nebo kostela, počet náboženských organizací vzhledem k počtu obyvatel se však v jednotlivých oblastech

¹ Jedná se o víru obyvatel Taiwanu, kteří přicházeli na Taiwan v době čínského císařství a přinášeli si s sebou z pevniny svá ochranná božstva.

² Novější souhrnná zpráva nebyla k datu 14. 2. 2018 k dispozici.

³ Je zajímavé, jakým způsobem jsou rozlišovány jednotlivé typy náboženství. Tento způsob má co do činění se správou náboženství a se zákony, na základě kterých se náboženské skupiny registrují a jsou spravovány, a to i přesto, že stávající zákonné úpravy jsou velmi zastaralé a existuje dlouhodobá snaha vytvořit jednotný zákon pro správu všech náboženských organizací (*zongjiao tuanti fa* 宗教團體法), ten však byl k roku 2017 stále ještě v připomínkovém řízení.

výrazně lišil, nejvyšší počet náboženských organizací na deset tisíc obyvatel vykazoval kraj Taidong 台東 a ostrov Penghu 澎湖, bylo to více než dvacet zařízení.⁴

Současný přístup vlády na Taiwanu k náboženství je velmi tolerantní, náboženské organizace nemusí žádat o žádná povolení, podmínkou jejich svobodného rozvoje je, aby nenarušovaly veřejný pořádek a dobré mravy a neporušovaly příslušná zákonná nařízení. Je pouze třeba podle příslušného zákona požádat o založení konkrétního typu náboženské organizace: podle občanského zákoníku (*minfa* 民法) je to založení a registrace právnické osoby (*caituan faren* 財團法人), podle pravidel pro kontrolu a správu chrámů (*jiandu simiao tiaoli* 監督寺廟條例)⁵ se registruje chrám a podle zákona o občanských organizacích (*renmin tuanti fa* 人民團體法) jsou registrovány náboženské společenské organizace.

Stát nerozhoduje o správnosti a přesnosti⁶ konkrétní registrace náboženské organizace, pouze ji na základě toho, co je vyplněno na přihlášce, zapíše pod relevantní druh organizace. Takto vzniklé statistiky pak slouží k porozumění vývoji situace náboženství v zemi; registrace a zařazení pod konkrétní kategorii náboženství ve statistice neříká nic o tom, zda je dané náboženství ortodoxní (*zhengtong* 正統) a nemá vliv na práva a povinnosti náboženské organizace. Podle statistiky z roku 2014 bylo na Taiwanu registrováno dvacet jedna druhů náboženství, náboženství neuvedená ve statistice jsou pak zahrnuta pod „ostatní“. Výše zmíněných dvacet jedna druhů náboženství se dělí ve státních statistikách na světová náboženství: buddhismus, taoismus, judaismus, katolictví, protestantství,⁷ islám a pravoslavné křesťanství. Dále náboženství, která mohou doložit vznik na čínské pevnině⁸ nebo na Taiwanu před více než padesáti lety; světová náboženství s doložitelným vznikem před více než padesáti lety a konečně náboženství, která se v určitém měřítku rozvíjí na Taiwanu (např. *Mile dadao* 彌勒大道 a *Tiandijiao* 天帝教).⁹

Státní statistiky tedy pracují s poměrně přesně vymezenými kategorie náboženství, ačkoli zařazení konkrétní náboženské organizace do některé z nich je určeno pouze tím, ke kterému náboženství se daná organizace sama hlásí. Chrámy, na něž se zaměřuje tato práce, patří ve statistikách nejčastěji do kategorie taoismus, výjimečně jsou registrovány jako buddhistické. V akademických pracích však bývají tyto chrámy označovány spíše jako chrámy lidového náboženství (*mingjian zongjiao* 民間宗教) nebo lidové víry (*mingjian xinyang* 民間信仰). Automaticky se tak nabízí otázka, co je tedy ono zmiňované lidové náboženství nebo lidová víra, který pojem je vhodnější a co v této práci označuje termín náboženství vůbec. Diskuse nad

⁴ Statistika ze stránek ministerstva vnitra: https://www.moi.gov.tw/stat/node.aspx?cate_sn=-1&belong_sn=5513&sn=5553 [navštíveno 14. 2. 2018]

⁵ Původní podoba tohoto zákona pochází již z roku 1929 a jsou podle něj registrovány především taoistické, buddhistické a jiné chrámy, nikoli však křesťanské církve a kostely.

⁶ Nezkoumá, zda chrám registrovaný jako buddhistický, je „skutečně“ buddhistický.

⁷ Na Taiwanu i v Číně není katolictví (*tianzhujiao* 天主教) a protestantství (*jidujiao* 基督教) vnímáno jako křesťanství, ale jako zcela oddělená náboženství; pravoslavné křesťanství netřeba vůbec zmiňovat.

⁸ Termín „čínská pevnina“ (*zhongguo dalu* 中國大陸) používá ve své zprávě přímo ministerstvo vnitra.

⁹ <https://religion.moi.gov.tw/Home/ContentDetail?cid=Report> [navštíveno 14. 2. 2018]

použitými termíny (náboženství, lidové náboženství nebo lidová víra, občanská společnost atd.) a koncepty za nimi je hlavní náplní první kapitoly.

1.1 Koncept náboženství

Z názvu disertační práce „Funkce chrámu jako centra nezávislého společenského života a analogie občanské společnosti“ je zřejmé, že se bude hovořit nejen o občanské společnosti, ale především o náboženství, konkrétně o lidovém náboženství Hanů na Taiwanu. Prvním pojmem, u kterého je třeba se zastavit, je pojem náboženství. S tímto pojmem se totiž pojí základní a stále ne zcela vyřešená otázka – co je to náboženství? Různých odpovědí na tuto otázku existuje poměrně velké množství, vždy však záleží na tom, z jakého úhlu pohledu badatelé náboženství zkoumají, v jakém období a také na jakém místě (odkud sami pocházejí a kde daný jev zkoumají). Náboženství není univerzálním pojmem, není dost dobře možné najít podstatu náboženství, něco, co by vždy a všude (tedy ve všech kulturách a časových obdobích) jasně určovalo, zda je na určitý jev možné aplikovat pojem náboženství.

Philip Clart zmiňuje diskusi kolem pojmu náboženství v rámci religionistiky, kde se věnuje velká pozornost konstruovanému a historicky podmíněnému významu tohoto pojmu. Někteří badatelé podle Clarta dokonce navrhují úplně opustit tento pojem a nahlížet studia náboženství jako studia kultury, tedy procesů, kterými lidé dávají svému světu smysl; za tímto účelem není třeba uměle vyčleňovat jednu část kultury a označovat ji jako náboženství (Clart 2007: 2). Kritické tohoto přístupu jej považují za pokus rozpustit náboženství v nerozlišeném procesu označeném jako kultura. Zde se tedy nabízí otázka, zda by nás opuštění analytické kategorie náboženství nepřipravilo o cenný nástroj, pomocí kterého můžeme porozumět čím dále tím nesrozumitelnějšímu konceptu kultury (Clart 2007: 3).

Aniž by navrhoval naprosté upuštění od užívání pojmu náboženství, na možné problémy, které s sebou tento pojem nese, upozorňoval již Jonathan Z. Smith: „zatímco existuje ohromné množství dat, fenoménů, lidských zkušeností a vyjádření, které mohou být charakterizovány v té či oné kultuře pomocí toho či onoho kritéria jako náboženská, pro [obecný pojem] náboženství žádná data neexistují. Náboženství je jenom výtvorem vědeckých bádání. Vědec si ho [obecný pojem náboženství] vytváří pro své analytické cíle prostřednictvím své imaginativní komparace a generalizace. Mimo akademickou půdu nemá náboženství nezávislou existenci.“¹⁰

Smith tedy nezpochybňuje náboženství jako fenomén, ale zpochybňuje náboženství jako univerzální fenomén, zpochybňuje možnost najít podstatu, jádro každého náboženství. Václavík k tomu dodává, že náboženství bychom neměli považovat „za samozřejmou danost, kterou je možné jednoduše uchopit pozorováním či dalšími metodami empirické vědy. Spíše bychom měli náboženství chápat jako pojem, s jehož pomocí se pokoušíme vymezit jeden z důležitých projevů lidské činnosti. Problematicnost pojmu náboženství spočívá i v tom, že v žádném případě nejde o pojem univerzální.“ (Václavík 2008:120) Budeme-li hovořit o konkrétní definici

¹⁰ Smith, Jonathan Z. (1982), *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago University Press. Citováno podle Václavík 2008: 119.

náboženství, měli bychom mít na paměti, že „definice nevymezuje náboženství jako takové, ale konkrétní koncept, který je především metodologickým nástrojem.“ (Václavík 2008:121)

V situaci, kdy i v euroamerickém prostředí komplikovaný pojem náboženství vezmeme a pokusíme se jej aplikovat mimo prostředí, kde vznikl, narazíme samozřejmě na další problémy a otázky. Chen Hsi-yuan vysvětluje, že, až do období konce 19. století neměla Čína¹¹ pro „náboženství“ slovo (Chen Hsi-yuan, 2008:239). Čínský výraz, který slouží jako ekvivalent výrazu náboženství, tedy *zongjiao* 宗教, se v Číně v tomto užití objevuje až v devadesátých letech devatenáctého století a do čínštiny přišel z japonštiny. Tento výraz byl přejat a rychle se rozšířil díky použití v rámci reformního hnutí roku 1898 a také díky následujícímu objasňování a propagaci, o kterou se zasadil vlivný politik, intelektuál a publicista Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929). Ve dvacátých letech dvacátého století byl tento pojem již zcela zaužívaný.¹²

Goossaert uvádí, že tehdejší význam výrazu náboženství (*zongjiao*) mezi čínskými intelektuály představoval koherentní, exkluzivní systém myšlenek a praktik, náboženství v tomto pojetí se vyznačovalo od společnosti dobře odlišitelnou organizací podobnou církvi; tato definice náboženství byla přenesená z Evropy a její zásadní problém spočívá v tom, že ji bylo možné dobře použít na křesťanství, pro které především byl čínský výraz *zongjiao* na počátku používán, ale nebylo možné pomocí ní dostatečně popsat náboženský život v čínském kontextu. Ten byl na konci císařství sice neoddělitelnou součástí socioekonomického prostředí, ale přesto to byla zároveň oblast myšlení a praktik, které se týkaly rituálů, zbožnosti a spásy. (Goossaert 2006: 309).

Koncept náboženství pak zůstal obdobný i na počátku republiky, kdy náboženství bylo vnímáno jako formálně založená organizace, která měla soubor psaných učení a tyto doktríny obsahovaly kosmologii i etický systém. Postoj státu a elit vůči náboženským skupinám se odvíjel od toho, do jaké míry daná skupina odpovídala této definici. Brzy se vytvořily národní buddhistické, taoistické, muslimské a konfucíánské organizace, a ty snažily o přepracování svých tradic podle vzorů křesťanských církví. Znamenalo to organizaci do podoby hierarchických institucí, které měly své profesionální duchovní a věnovaly se aktivitám, jež byly považovány za vhodné náboženské činnosti, tedy náboženská výuka, provádění obřadů, charitativní činnost atd. Parlament Čínské republiky zamítl pro konfucíánství status státního náboženství, což současně ukazuje na politické pozadí projektu vytváření čínského náboženství. (Goossaert – Palmer 2011: 86-87).

¹¹ Pojetí náboženství v Číně je výchozím pozadím i pro pojetí náboženství na Taiwanu, především pro období, kdy Taiwan patřil k Číně před rokem 1895 a pro období po opětovném převzetí Taiwanu Čínou po roce 1945. Vývoj po roce 1949 pak již byl v současné ČLR a na Taiwanu odlišný, i když samozřejmě dochází k vzájemnému ovlivňování. Situace na konci císařství v Číně i na počátku republiky je tedy důležitá pro porozumění tomu, s jakým konceptem náboženství přistupovala vláda k náboženství na Taiwanu v 50. letech.

¹² O použití tohoto termínu blíže viz Chen Hsi-yuan 2002:37-45 a Chen Hsi-yuan 2008. Liang Qichao a termín *zongjiao* viz také Meyer 2013.

V této době začalo prosazování také později a v Čínské lidové republice i v současnosti¹³ (což ale pro Taiwan neplatí)¹⁴ stále patrné dichotomie mezi náboženstvím (*zongjiao*) a pověrou (*mixin* 迷信). Do této kategorie spadalo všechno, co nevyhovovalo úzce definovanému náboženství, což zahrnuje právě i chrámové kulty. Zajímavé je, že toto rozlišování mezi náboženstvím a pověrou současně komplikovalo diferenciaci mezi náboženstvím a ostatními sférami, protože stát se dostával do pozice arbitra náboženství.¹⁵ Vedle odlišení náboženství od pověry docházelo v Číně také k přetvoření těch aspektů náboženského života, které splňovaly nová kritéria, tak, aby lépe sloužily politice státu. (Szonyi 2009:317) Tento postoj k náboženství si s sebou později přinesla čínská vláda také na Taiwan, následný vývoj, jak v oblasti politiky, tak v akademické sféře, však byl odlišný od současné ČLR.

Čínské náboženství nebo spíše čínský náboženský život na počátku dvacátého století a v zásadě i v současné době (a zde si dovolím rozšířit toto tvrzení i na Taiwan, protože při vědomí odlišností a samostatného poválečného vývoje zůstávají základní prvky obdobné) zahrnuje tradice individuální spásy (meditace a fyzické techniky, etika, přístup ke zjevení především díky tzv. psaní duchů), veřejné slavnosti (kulty místních božstev a předků, rituály za mrtvé) a tři institucionalizovaná náboženství, buddhismus, taoismus a konfucianství. Každé z těchto tří institucionalizovaných náboženství je jasně vymezené typickými duchovními, kánonem (písmy, která určují ortodoxii), liturgií a výukovými centry (kláštery, akademie), přesto však nejsou izolovaná, spolupracují a otevřeně sdílí texty, hodnoty a myšlenky. V případě společné existence a spolupráce tří institucionalizovaných náboženství společně s místními kulty a rituálními tradicemi a jejich specialisty (duchovní média, věštcí, vůdci sekt atd.) se však nejedná o synkretismus; očekává se společná koexistence, ale nikoli promísení a ztráta vlastní identity. Spíše lze hovořit o pluralistickém náboženském systému, který je charakterizovaný mnoha obřadními i teologickými spojitostmi stejně jako mnoha rozdíly a někdy i napětím mezi skupinami a praktikami v závislosti na lokalitě, společenské vrstvě, ekonomickém statutu, etnicitě či jiných konkrétních identitách (Goossaert 2006: 309-310).

1.2 Lidové náboženství

K dalšímu rozlišení v rámci tohoto pestrého obrazu používají západní badatelé pro náboženské jevy mimo institucionalizovaná náboženství označení lidové náboženství (anglicky popular

¹³ V čínsky píšícím akademickém světě i v ČLR se tento postoj v posledních letech pozvolna mění, pro oblast politiky a státní správy se však v případě pověr jedná o poměrně pohodlnou kategorii, která úřadům umožňuje postihovat vše, co je neschválené a potenciálně nebezpečné. O konceptu náboženství v ČLR viz např. Wang Mingming 2011, diskuse nad diskurzem a použití čínských termínů pro lidové náboženství viz Gaenssbauer 2015.

¹⁴ Přestože akademický svět a státní instituce na Taiwanu nehovoří o náboženství a pověře, je při běžném použití čínského ekvivalentu pro náboženství – *zongjiao* - poznat, že vnímání tohoto pojmu je stále spojeno s institucionalizovaným náboženstvím s konkrétními doktrínami a svatými písmy. Sami věřící – např. následovníci bohyně Mazu - svou praxi neoznačují jako „náboženství“, čínsky *zongjiao* 宗教, značná část z nich by se označila za lidi bez náboženství, tedy bez *jiao* 教. Obecně (zde ale nehovořím o akademických kruzích) se zdá být užívanější pojem *minjian xinyang*, tedy lidová víra.

¹⁵ Na tuto skutečnost ve svých pracích upozorňují Duara 1995 a Nedostup, Rebecca (2010), *Superstitious Regimes. Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Harvard University Press.

religion) nebo lidová víra (anglicky popular belief), v čínštině se pak používá výraz *minjian xinyang* 民間信仰¹⁶ nebo *minjian zongjiao* 民間宗教 (případně *minjian jiaopai* 民間教派), přičemž výraz *minjian xinyang* označuje místní nebo komunitní náboženství, zatímco druhý termín je vyhrazen pro organizovaná náboženská hnutí s formálním a dobrovolným členstvím.¹⁷ Jestliže je pojem náboženství spojen s řadou problémů, včetně chybějící jednoznačné definice, není situace kolem označení lidové náboženství o nic jednodušší.

Catherine Bell ve své práci popisuje, že čínské náboženství bylo první generací badatelů¹⁸ analyzováno v dichotomii elitní a lidové, tedy náboženství elit (tři učení) a pověry obyčejných lidí, také by bylo možné použít termíny „velká“ a „malá“ tradice nebo racionální náboženství a iracionální víra v nadpřirozeno. Posléze přichází C. K. Yang se svým náhledem na čínské náboženství jako jeden celek se dvěma stránkami, totiž difúzní a institucionalizovanou. K tomuto pohledu se pak připojil Maurice Freedman, který viděl kulturu elit a kulturu obyčejných lidí jako dvě verze téže kultury. Yang i Freedman viděli náboženství jako zdroj kulturní jednoty, která je podkladem společensky rozdílné civilizace, základ tohoto pohledu našli již u J. J. M. de Groota, který viděl lidové náboženství jako přenos idejí elit do dalších společenských vrstev, a Marcela Graneta, který naopak vnímal víru rolníků jako základ pro vývoj náboženství elit (Bell 1989: 40-41).

Po těchto dvou fázích přístupů k lidovému náboženství přichází podle Bell třetí stádium, kdy „kultura není ani jedna ideologie, ani identita jedné společenské skupiny šířená napříč společnostmi za účelem sjednocení různorodých společností. ... kulturu lze popsat jako vztah částí k celku, jako „vytváření“ významů nebo „konstrukci“ historie a společností. Jednota a odlišnost jsou vlastní dynamice kulturního holismu. Přístup ve třetím stádiu tedy neizoluje jako data k analýze náboženské instituce nebo náboženství jako takové; spíše se zaměřuje na symboly a rituály, ve kterých je vidět dynamika kultury. Přístup v tomto třetím stádiu tedy předpokládá konkrétní náhled na definici a porozumění náboženským jevům a současně s sebou nese zřetelnou teorii náboženství jako plně zakotveného kulturního systému.“ (Bell 1989: 43)

Philip Clart nesouhlasí s vymezením historie přístupů k lidovému náboženství do tří stádií, jak je prezentuje Bell. Období, ve kterém se pracovalo především s dichotomií elitního a lidového, nevidí tak jasně jako Bell, v každém případě popis, který uvádí Bell, vynechává dlouhé období, ve kterém již probíhala diskuze o lidovém náboženství v Číně. Chceme-li mapovat náhledy badatelů ze Západu na lidové náboženství v Číně, je třeba přihlídnout také k pracím misionářů a

¹⁶ Wang Mingming 2011: 3 uvádí, že termín *minjian xinyang* začali používat badatelé na Taiwanu, tento termín však nevymysleli, ale přejali od Japonců, kteří jej odvodili od západní akademické terminologie a původně tento termín používali při výzkumu praktik a organizací lidového náboženství na koloniálním Taiwanu (1895-1945).

¹⁷ K rozdílu mezi *minjian xinyang* a *minjian jiaopai* např. Wang Chien-ch'uan 2001: 84, který také zmiňuje, že ne vždy je možné jasně rozlišit, zda je vhodný spíše termín *minjian xinyang* (lidová víra) nebo termín *minjian zongjiao* (lidové náboženství).

¹⁸ Touto první generací badatelů míní Bell podle Clarta (2007: 6) skupinu anglicky hovořících sociálních vědců z třicátých až padesátých letech 20. století, jak je vymezuje Freedman.

sinologů z konce 19. a počátku 20. století, kteří však ve svých dílech vycházeli z textů jezuitských misionářů od 16. století. V textech misionářů lidové náboženství prakticky neexistovalo, hovořilo se pouze o třech učeních, i když ani ta si nebyla rovná, neboť jezuité upřednostňovali konfuciánství. Ani později nebylo lidové náboženství považováno za autonomní oblast náboženství, jestliže se provádělo rozlišení v rámci čínského náboženství, jednalo se o rozlišení mezi „vysokou filozofií“ starověku a zkaženou současnou praxí, ovšem bez jakékoli dichotomie mezi elitním a lidovým (Clart 2007: 8-11).

Rozlišování mezi elitním a lidovým přichází podle Clarta až po druhé světové válce s etnografickými výzkumy, kdy se badatelé pokoušeli zkonstruovat kulturu na základě místních věr a praktik a pak se dotazovali, v jakém vztahu je tento systém k systému čínského náboženství, jak je představen v akademické literatuře. Teprve v tomto období přichází skutečně v odborné diskusi ke slovu dichotomie mezi elitním a lidovým jako hlavní proud. Což neznamená, že před druhou světovou válkou se ve vědeckých pracích názory na lidové náboženství jako autonomní celek vůbec nevyskytovaly. Clart zde zmiňuje dílo Henri Maspera, který o lidovém náboženství (religion populaire) jako samostatném systému píše již v roce 1928 a tuto myšlenku pak rozvíjí v přednáškách kolem roku 1941.¹⁹

Jeho náhled, že je třeba studovat lidové náboženství jako samostatný celek, se pak postupně prosazuje v poválečných výzkumech na Taiwanu, v Hongkongu a mezi Číňany žijícími v zahraničí. Používají se pojmy lidové náboženství (folk religion nebo popular religion), lidová víra (folk belief, popular belief), čínské náboženství (Chinese religion) a někdy jen náboženství (religion). Význam, který těmto označením přisuzuje Bell podle Clarta v těchto dílech chybí, objevuje se až ve chvíli, kdy dochází ke snaze integrovat studovaný systém do většího obrazu čínského náboženství včetně tří učení (taoismus, konfuciánství a buddhismus) a státního kultu. Tak činí C. K. Yang a v sedmdesátých letech pak např. Maurice Freedman a David K. Jordan, kteří se pokouší o hledání rovnováhy mezi jednotou a různorodostí (Clart 2007: 12-15).

V průběhu osmdesátých let se objevují další práce, ve kterých se autoři snaží dát do vzájemného vztahu elitní a lidovou verzi čínského náboženství. Robert P. Weller použil přístup podobný přístupu Jordanovu a věnoval této otázce celou monografii pod názvem *Unities and Diversities in Chinese Religion*.²⁰ Důležitou otázkou jakéhokoli studia komplexní civilizace je problém, zda zdůrazňovat společenské a kulturní rozvrstvení, nebo jednotu. Chceme-li studovat civilizaci společensky i geograficky tak různorodou jako je např. Čína pozdního období dynastie Qing, ukázat rozdíly a současně jistou kulturní soudržnost, je třeba zvolit přístup, který nevytváří od počátku ostré umělé kulturní a náboženské hranice, díky kterým by byla zahrnuta jen určitá skupina společnosti.

¹⁹ Maspero kritizuje západní badatele za to, že málokdy uznávají tento samostatný systém a snaží se jej rozdělit na taoistické, buddhistické atd. To je, jako dělit současné křesťanství na židovské prvky, řeckou filozofii, starověká orientální náboženství a starověké místní kultury. <https://www.chineancienne.fr/maspero-la-religion-chinoise-dans-son-developpement-historique/> [navštíveno 20. 2. 2018]

²⁰ Palgrave Macmillan 1987.

„Náboženství by mělo být nahlíženo jako pokračující proces vytváření smyslu, který zahrnuje všechny účastníky v jejich konkrétních společenských a kulturních kontextech. Předmětem studia má být tento proces, který probíhá v žité zkušenosti všech zúčastněných.“ (Clart 2007: 17). Podobný přístup popisuje ve své práci Robert A. Orsi, který dle svých vlastních slov studuje žité náboženství (lived religion): „náboženskou praxi a imaginaci v probíhajícím, dynamickém vztahu s realitami a strukturami každodenního života v konkrétní době a na konkrétních místech.“ (Orsi 2010: XXXI). „Budeme-li o náboženství uvažovat jako o kulturní činnosti, směřuje studium žitého náboženství naši pozornost k institucím a osobám, textům a obřadům, praxi a teologii, věcem a myšlenkám – to všechno jsou média vytváření a dekonstrukce světů.“ (Orsi 2010: XXXII)

Orsi i Bell navrhuje odmítnutí termínu lidové náboženství (folk religion či popular religion), podle Orsiho pokrývá vnímání sítě společenských vztahů a kulturních významů a přidává normativní faktor, který rozděluje síť významů podle vnějšího kritéria (lidové náboženství jako ne zrovna korektní, oficiální, opravdové náboženství). Bell je toho názoru, že tyto pojmy předem určují inklinaci ke kulturní různorodosti nebo jednotě. Clart s oběma názory v zásadě souhlasí, přesto se domnívá, že termín lidové náboženství má svůj význam a prostor k užití. Lidové náboženství je možné použít jako koncept, který pomůže analyzovat data nasbíraná při použití přístupu žitého náboženství, a může být označením pro konkrétní oblast studia (Clart 2007: 20).

Jestliže se snažíme zachytit náboženský život konkrétní obce, lze použít pojem lidové náboženství k určitému oddělení náboženského systému obce od dalších náboženských systémů, například klášterů, sekt apod. a to i v případě, že jsou tyto systémy vzájemně propojené a navzájem na sebe působí. „Systematický a částečně autonomní charakter řekněme lokálních chrámových kultů byl jako odlišný od jiných náboženských skupin a vyjádření (pokud ne dokonce samostatný) objeven již v historických a etnografických studiích čínských společenství od období dynastie Song do současnosti.“ (Clart 2007: 21) K označení takového náboženského systému vedle státního kultu nebo buddhistických klášterních společenství lze použít pojem lidové náboženství, jestliže takové označení má heuristickou funkci při určení stabilních součástí celistvých kulturních sítí.

Souhlasím s Clartem, že toto použití pojmu lidové náboženství umožňuje badatelům dopracovat se na základě studia konkrétních případů k obecnějším znalostem. K dosažení generalizace je třeba používat abstraktní koncepty jako je buddhismus nebo lidové náboženství, díky těmto konceptům pak můžeme analyzovat konkrétní data v konkrétních kontextech. V případě použití Orsim prosazovaného přístupu žitého náboženství – tedy radikálního empiricismu - by nebyla žádná generalizace možná, čehož si je sám Orsi vědom, domnívá se totiž, že náboženství mimo svůj kontext přinejlepším ztrácí smysl, přinejhorším se stává ideologickým nástrojem politiků. Druhou zmiňovanou možností použití termínu lidové náboženství je klasifikační označení oboru studia, aniž by docházelo k vytváření jakéhokoli předběžného názoru na vlastnosti čínského náboženství. Nemá se tedy jednat o koncept analytický, ale pouze označení, které vymezí oblast studia bez zavádění jakýchkoli dichotomií (Clart 2007: 21-23).

Alternativou k pojmu lidové náboženství by byl pojem lokální náboženství, který navrhuje V. Goossaert s poukazem na to, že tato společenství mají na rozdíl od celostátních institucionalizovaných systémů buddhismu, taoismu a konfucianství v zásadě lokální charakter, proto je možné označit je namísto lidového náboženství jako lokální náboženství.²¹ Clart k použití tohoto termínu však uvádí, že například jeho výzkum se zaměřuje na lidové sekty, které by bylo obtížné označit jako lokální kult, protože členství v nich není podmíněno konkrétním místem a také udržují sítě, které překračují místní společenství (Clart 2007: 24).

„Lidové náboženství může zahrnovat celou škálu způsobů konstruování nebo „dělání“ náboženství mimo institucionální a textový kontext „velkých tradic“, a to i při zohlednění těchto kontextů jako faktorů ve studovaném světě (studovaných světech) náboženského života. Takto pojímané lidové náboženství slouží jako objektiv k získání pohledů na čínské náboženství mimo tradiční studium kanonických textů a myšlenek. Adjektivum „lidový“²² má také tu výhodu, že otvírá spojení se studiem populární kultury ve smyslu nelokalizované kulturní produkce poháněné trhem a médií, která má hlavní vliv na proces vytváření smyslu v moderních a modernizujících se společnostech.“ (Clart 2007 : 25)

Pojem lidové náboženství používaný v této práci nese právě výše uvedený význam. Lidové náboženství, o kterém je dále v textu řeč, představují lokální chrámové kultury na Taiwanu, které přes dlouhodobý samostatný vývoj stále považují za součást čínského náboženství. Vždy je však třeba brát v úvahu, že se jedná o náboženství Hanů na Taiwanu, nikoli o náboženství Hanů v ČLR. Současnou zkušenost a situaci lidového náboženství na Taiwanu není možné přenášet do situace dnešní ČLR a stejně tak není možné do kontextu lidového náboženství v současné ČLR zahrnovat i Taiwan. Chrámové kultury na Taiwanu, zvláště kult bohyně Mazu, který byl pro tuto práci zvolen jako příklad, přišly na Taiwan z území současné ČLR spolu s přistěhovalci z Číny (především z dnešní provincie Fujian), proto mají společný základ a mnohé společné prvky s chrámovými kultury v ČLR. Současně za sebou mají samostatný vývoj v odlišném prostředí, což je třeba mít na zřeteli.

1.3 Tradice

Chrámové kultury na Taiwanu samy sebe prezentují jako pokračovatele dávných tradic a co nejdelší historie a co nejdelší tradice je nedílnou součástí prestiže a legitimacy chrámů a konkrétních sošek božstev, která v chrámech sídlí. Tradice (z latiny: *trādere*, „předávat, podávat, doručovat, odevzdávat“) – v tomto konkrétním případně kulturní tradice je podle definice Slovníku pro studenty antropologie „určitá složka kultury (určitá norma nebo několik norem, zvyk, typ, komplex typů atd.), která se stabilně a dlouhodobě udržuje, někdy i vyvíjí, avšak bez radikální transformace, a to během několika pokolení (teritoriální rozšíření není

²¹ Vincent Goossaert (2005), „Chinese Popular Religion,“ in Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Detroit: Thomson Gale, 3: 1614.

²² Zde by však bylo spíše na místě použít k překladu anglického výrazu *popular* uvedeného v originále spíše výraz „populární“ než lidový.

definicí stanovováno).²³ Tradice odkazuje k historické minulosti, k něčemu ověřenému pokoleními a víceméně neměnnému; tradice je také zdrojem legitimacy a autority.²⁴ Současné činnosti chrámových kultů proto obvykle hledají odkaz v minulosti, představení nové nebo zčásti nové aktivity jako obnovy přerušené tradice dodává této akci větší váhu, neboť je ukotvena v minulosti.

Na tradici lze a domnívám se, že je třeba, pohlížet nejen jako na jakousi zkamenělinu, která přetrvává do současnosti. H. Glassie k tomu říká, že „tradice je vytváření budoucnosti z minulosti. Nepřetržitý proces umístěný v nicotě současnosti, který spojuje to, co se již vytratilo, s neznámým; mysliteli, kteří se v souladu se svými zájmy zaměřují na ten nebo onen aspekt, je tradice zastavena, zabalena a kodifikována, pak je nám ponechána s hrstkou zjevně protichůdných, přesto však přesvědčivých definic.“ (Glassie 1995: 395) Glassie dále uvádí, že vlastností tradice není stagnace, ale kontinuita a jejím protikladem není změna, ale útlak. To z toho důvodu, že utlačování lidé dělají to, co chtějí jiní, zatímco když jednají tradičně, používají svoje vlastní zdroje, vlastní tradici k utváření své budoucnosti (detailněji Glassie 1995: 396).

Oblastí, ve které je tradice stále ceněnou i v dnešní době, kdy je obecně kladen důraz spíše na inovaci a je nezbytné, aby vše bylo aktuální, je náboženství. Tradice a pocit kontinuity s sebou totiž přináší pocit stability, a ten je pro společenské instituce, včetně náboženských, důležitý. Náboženství vždy zdůrazňuje starobylou a dlouhou tradici, která stojí za současnými texty i činnostmi, přestože při detailnějším pohledu můžeme často zjistit, že tato dlouhá tradice je přinejmenším diskutabilní.²⁵ Nejčastěji se sledování tradice v náboženství zaměřuje na dvě oblasti, jednou je původ tradice a tou druhou linie tradování.

Náboženské skupiny odkazují na dávné tradice, neboť je to jeden ze způsobů legitimizace jejich současného konání. Dokonce i v případě, kdy byla z důvodu nepříznivých vnějších okolností (např. politická situace) tradice zcela přerušena nebo pozapomenuta, je možné ji díky případným dochovaným textům nebo vzpomínkám pamětníků obnovit. Obnovená tradice pak vždy bude odkazovat na nějaký, někdy ne příliš jistý a snadno ověřitelný zdroj v minulosti. Jestliže však taková tradice zachová jisté prvky společné dalším aktivitám (rituálům) nebo textům daného náboženského společenství, může být věřícími přijata. Náboženskému společenství pak může přinést posílení prestiže a legitimacy.

Toto obnovování a případně vytváření nebo dotváření náboženských tradic je velmi často pozorovatelné právě u chrámových kultů na Taiwanu. Tyto kulty se od devadesátých let 20. století opět bouřlivě rozvíjejí a po období útlumu z důvodů politických i ekonomických dostávají jako součást kulturní identity obyvatel ostrova a nositelé tradiční kultury Taiwanu dostatečný prostor. Vedení chrámů proto pečuje o stávající tradice, dále je rozvíjí a někdy i znovu vytváří. Nově objevená a rozvíjená tradice může být také prvkem, který chrám a jeho aktivity odlišuje

²³ Slovník pro studenty antropologie II. M - Ž. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2007, s. 814.

²⁴ K této problematice konkrétně v případě kultu bohyně Mazu viz Sangren 1988: 674-697.

²⁵ K problematice vytváření tradice obecně (nikoli konkrétně v případě náboženských tradic) viz Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press: London.

od jiných podobných chrámů a jejich aktivit. Tyto odlišující aktivity však nemohu být jen prosté inovace a změny, které přinesla současná doba, vždy je třeba, aby byly nějakým způsobem ukotveny v minulosti, ve stabilní oblasti tradice.

1.4 Občanská společnost

Chrámů jsou centry náboženských aktivit a reprodukce tradiční kultury, současně jsou místem setkávání pro lidi se stejnými zájmy, avšak nezávisle na státu, díky tomu mohou připomínat koncept občanské společnosti na Západě. K této analogii poznamenává Weller (1999: 16): „Tyto organizace mezi rodinou a státem v Číně a na Taiwanu nejsou občanskou společností v klasickém smyslu, pokud něco takového vůbec někdy existovalo. Jsou příliš silně zakořeněny v místních, komunálních vazbách.“ Tato citace říká, že přestože koncept občanské společnosti vypadá v kontextu chrámových kultů lákavě, objevuje se kolem tohoto konceptu v kontextu mimo Západ také velké množství otázek. Co je na tomto konceptu tak problematické?

1.4.1 Koncept občanské společnosti

Občanská společnost je i v současné době široce studované téma, novou popularitu získala na konci 80. let 20. století spolu s pádem komunistických režimů ve východní Evropě, kdy byla občanská společnost nahlížena jako důležitý prvek politické změny i následného budování a udržení demokracie. I když se občanská společnost v postkomunistických zemích nezdá být tak živoucí, jak se zdálo na konci 80. let (Howard 2011), stále je považována za důležitou součást demokratické země. Na druhou stranu má i politická situace v zemi velký vliv na občanskou společnost v dané zemi.²⁶ Bez ohledu na to, o jak široce používaný koncept se jedná, je koncept občanské společnosti stále znovu diskutovaný a někdy poněkud matoucí.

Občanská společnost je studována z různých úhlů pohledu, konkrétní definice²⁷ občanské společnosti jsou pak ovlivněny tím, na kterou charakteristiku konceptu je kladen důraz.²⁸ Přesto existují obecně přijímané a poměrně široké definice občanské společnosti, např.: „Moderní občanská společnost je souhrn institucí, organizací a jednotlivců mezi rodinou, státem a trhem, lidé se v nich volně sdružují s cílem dosáhnout společných zájmů.“ (Anheier-List 2006: 54).²⁹ Toto je patrně nejčastěji citovaná definice občanské společnosti, která pokrývá mnoho konkrétních charakteristik, jež jsou důležité při bádání o občanské společnosti.

Definice, která dle mého názoru lépe vyjadřuje možný důraz na zvolené vlastnosti, které nabízí koncept občanské společnosti, zní: „Občanská společnost je sféra dobrovolného sdružování lidí mezi jednotlivci a státem, v této sféře lidé relativně nezávisle na vládě a státu společně jednají,

²⁶ Právě případ postkomunistických zemí ukazuje na význam role státu v udržování a rozvoji občanské společnosti. Viz např. Hefner (1998), Müller (2004).

²⁷ Stručný seznam definic občanské společnosti viz např. Umlauf (2008).

²⁸ Hefner (1998: 6) v úvodu ke knize *Democratic Civility* poskytuje přehled toho, co může občanská společnost znamenat pro zastánce různých ideologií.

²⁹ Modern civil society is the sum of institutions, organizations and individuals located between the family, the state and the market, in which people associate voluntarily to advance common interests.

aby dosáhli normativních i věcných cílů.“ (Edwards 2011: 4,³⁰ based on Walzer 1998: 123–24). V této definici jsou neurčité prvky, ale podle Edwardsa ukazuje koncept občanské společnosti jako rámec pro zkoumání „geometrie lidských vztahů.“ Jak Edwards říká: „jestliže občanská společnost osvětluje měnící se geometrii lidských vztahů, neděje se tak naplňováním univerzálních schémat, vzorců nebo rovnic, ale jedná se o vytváření rámců a prostorů, v nichž je možné kombinovat zájmy a představivost jednotlivců, a tak řešit zásadní aktuální problémy“ (Edwards 2011: 3).

Další z často citovaných definic občanské společnosti je definice Centre for Civil Society při London School of Economics. „Občanská společnost je oblast dobrovolného společného jednání vedeného sdílenými zájmy, cíli a hodnotami. Institucionální formy se teoreticky liší od státu, rodiny a trhu, ačkoli v praxi jsou hranice mezi státem, občanskou společností, rodinou a trhem často složité, rozostřené a proměnlivé. Občanská společnost obvykle zahrnuje různé prostory, účastníky a institucionalizované formy, které se odlišují stupně formálnosti, samostatnosti a moci. Mezi občanské společnosti patří organizace jako registrované charity, rozvojové nevládní organizace, komunitní skupiny, ženské organizace, organizace založené na víře, profesní organizace, odbory, svépomocné skupiny, sociální hnutí, obchodní sdružení, koalice a nátlakové skupiny.“³¹ (Fell 2012: 172)³²

1.4.2 Přenesení konceptu občanské společnosti do odlišného kulturního prostoru

Hranice mezi skupinami občanské společnosti a státem nemusí být vždy ostré. Skupiny občanské společnosti se obvykle snaží ovlivnit politiku, aby dosáhly svých politických cílů, ale obvykle se nesnaží ovládat vládu nebo se účastnit voleb. Existuje však také možnost, kdy se skupina občanské společnosti promění v politickou stranu. K tomu došlo na příklad právě na Taiwanu v případě skupiny tzv. *tangwai* 黨外 (mimo stranu).³³ Právě Taiwan je pro badatele zabývající se občanskou společností jedním z důležitých míst výzkumu, který se zaměřuje nejen na roli občanské společnosti v demokratizaci Taiwanu, ale také na další rozvoj občanské

³⁰ Civil society is the sphere of uncoerced human association between the individual and the state, in which people undertake collective action for normative and substantive purposes, relatively independent of government and the market.

³¹ Civil society refers to the arena of uncoerced collective action around shared interests, purposes and values. In theory, its institutional forms are distinct from those of the state, family and market, though in practice, the boundaries between state, civil society, family and market are often complex, blurred and negotiated. Civil society commonly embraces a diversity of spaces, actors and institutional forms, varying in their degree of formality, autonomy and power. Civil societies are often populated by organisations such as registered charities, development non-governmental organisations, community groups, women's organisations, faith-based organisations, professional associations, trade unions, self-help groups, social movements, business associations, coalitions and advocacy groups.

³² Citace pochází ze stránek LSE z roku 2009, v roce 2010 ukončilo Centrum pro občanskou civilizaci svou činnost a tato definice již není dohledatelná na webu.

³³ Termín používaný pro politické kandidáty mimo stranu KMT a to již v 50. a 60. letech, silnější a organizovanější skupina však povstala z komunálních voleb roku 1977 (Fell 2012:25).

společnosti v demokratizovaném státě. Pro takové bádání je však třeba evropský koncept občanské společnosti přenést do zcela odlišného prostředí.

Je-li koncept občanské společnosti stále diskutovaným a někdy nejasným konceptem v oblasti svého původu – tedy v Evropě a USA, co stane, pokud jej použijeme mimo euro-americkou (západní) oblast? Je tento koncept užitečný pro zkoumání společností v Asii? Občanská společnost se zdá být v ne-západních kontextech ještě problematičtějším konceptem než v oblasti svého původu, neboť se jedná koncept úzce spjatý s evropským osvícenstvím a současný význam se vyvinul jako součást evropské historie. Badatelé se snaží s touto skutečností pracovat a používat tento koncept opatrně. Mnozí akademici však připouštějí možnost občanské společnosti nebo podobných struktur i mimo Evropu a USA.

Akademici se snaží odpovědět na otázku, zda i v Asii existuje historická tradice podobná občanské společnosti v Evropě. V případě mé práce je relevantní hledání potenciálních historických kořenů občanské společnosti v císařské Číně. Např. Prasenjit Duara zcela neodmítá tvrzení, která poukazují na dlouhou historii císařského absolutismu v Číně a absenci tradice právní a individuální autonomie. Tato tvrzení jsou nahlížena jako hlavní argumenty proti existenci občanské společnosti v Číně, Duara však tvrdí, že v císařské Číně „existovaly politické struktury a ideologie, které bránily neomezené expanzi státní moci“ (Duara 1995: 152).³⁴ To neznamena, že bychom mohli hovořit o občanské společnosti v západním slova smyslu, ale znamená to, že celý koncept dobrovolných sdružení, která sledují společné zájmy nezávisle na státu, není čínským dějinám zcela cizí.

Podle Wellera (1999) je termín „občanská společnost“ neoddělitelně spojený s historickým vývojem v Evropě (a USA) a pramení z evropského osvícenství. Z tohoto důvodu nechce Weller používat pro Taiwan a ČLR termín „občanská společnost“, používá termín „dobrovolná sdružení“. Nevylučuje však možné analogie mezi oblastí dobrovolných sdružení v císařské Číně a jejich pokračováním v dnešní Číně a na Taiwanu a občanskou společností v Evropě a Spojených státech. Podíváme-li se na Wellerovu definici občanské společnosti, je jeho definice velmi podobná výše zmíněným, Weller dodává: „Tyto instituce [dobrovolná sdružení mezi státem a rodinou] vytváří určitý „sociální kapitál“ založený na horizontálních vazbách důvěry. Vytvářejí veřejnou sféru, kde jednotlivci a skupiny jednájí s cílem ovlivnit veřejně sdílená porozumění, která ovládají vztahy ve společném životě“ (Weller 1999: 12-13).

Weller dále upřesňuje koncept občanské společnosti a hovoří o několika podmínkách, které musí být splněny, aby bylo možné hovořit o „občanské společnosti“ v západním smyslu. Tato sdružení by měla 1) být dobrovolná, tj. založená na svobodné volbě samostatných jednotlivců; 2) jednat zdvořile, civilně – přijmout právo druhé strany nesouhlasit; 3) respektovat legitimitu

³⁴ Někteří badatelé (Weller 1999, Duara 1995, Chamberlain 1993) ve svých pracech zmiňují, že ostatní akademici věří, že koncept občanské společnosti je čínské historii a čínské společnosti zcela cizí. Nikdo z nich však necituje žádnou práci, která výše zmíněné tvrdí, a mně se nepodařilo na podobné tvrzení v textech narazit. Nevím tedy, zda někdo stále ještě zastává tento názor, nebo zda se nyní jedná jen o dobrý výchozí bod pro badatele píšící o občanské společnosti v Číně.

státu, zatímco stát zaručuje volný prostor pro jejich činnost (Weller 1999: 15³⁵). Tvrdí, že tradiční organizace mezi rodinou a státem na Taiwanu a v ČLR jsou pevně zakořeněné v místních vazbách,³⁶ a proto plně neodpovídají definicím založeným na západních zkušenostech.

V českém akademickém prostředí zdůrazňují badatelé ty charakteristiky občanské společnosti, které se zaměřují na vztah občanské společnosti a státu. V souladu s tímto náhledem poukazuje Müller (2004: 25-27) na čtyři hlavní funkce občanské společnosti. 1) Občanská společnost poskytuje ochranu před státem, zabraňuje přílišné centralizaci moci a tedy i jejímu zneužívání. Musí být samostatná a nezávislá. 2) Občanská společnost vytváří společenské zdroje politické moci, legitimizuje stát a jeho vládu. Navíc, 3) zjednodušuje účast občanů na správě věcí veřejných. Občanská společnost je však také schopna 4) vytvářet vztahy založené na solidaritě a loajalitě, má sjednocující funkci.

Necháme-li stranou politické aspekty občanské společnosti, které jsou v konceptu občanské společnosti považovány za „nejzápadnější“ a nepoužitelné mimo Západ, je možné zbývající část shrnout jako podpora, rozvoj a využívání „civilnosti“ (zdvořilosti) ve smyslu slušnosti, respektu a tolerance. Oba výše zmíněné i mnohé další popisy občanské společnosti hovoří o zdvořilosti (civility). Také pro Petera Bergera je zdvořilost (civility) důležitým rysem občanské společnosti, ve své úvaze nazvané „Global Civil Society and Religion“ (2005) uvádí definici občanské společnosti – tato definice se skládá ze dvou částí, strukturální a kulturní: „Kulturně termín odkazuje k oněm institucím „stojícím mezi“, které jsou skutečně občanské (ve významu *civilní*) – to znamená institucím, které zmírňují konflikty a posilují sociální mír.“³⁷

To je „civility“ podle Bergera, ale hovoří ostatní akademici o tomtéž?³⁸ Obecněji lze říci, že chovat se občansky znamená chovat se navzájem zdvořile, uctivě, tolerantně a slušně. Eliasoph tvrdí, že teoretikové a politici očekávají, že účast v občanských sdruženích naučí lidi občanskosti (civility, ve výše zmíněném smyslu) a naučí je „jednat zdvořile³⁹ - tedy usilovat o širší změny včetně politických strategií, které ve společnosti rozšiřují úctu a slušnost“. Ve skutečnosti totiž vůbec není snadné pracovat společně civilním způsobem s cílem změnit společnost, tj. není snadné provázat zdvořilost (civility) a občanskost (civicness) (Eliasoph 2011: 220). Zdvořilost (civility) je spíše proti konfliktům, zatímco občanskost (civicness) může v některých případech konflikty vyvolávat. Přestože Bergerova definice neříká, že by se občanská společnost měla zcela vyvarovat konfliktů, je zřetelné, že nahlíží konflikt jako něco negativního a ne zcela slučitelného

³⁵ Weller odkazuje na Roberta W. Hefnera a jeho práci „From Civil Society to Democratic Civility“ (Hefner 1998).

³⁶ Podle Wellera jsou silné lokální a komunální vazby překážkou ve vytváření organizací na národní úrovni, které vnímá jako nutný výsledek občanské společnosti v západním smyslu.

³⁷ Citován překlad Jiřího Ogrockého - Peter Berger, „Náboženství a globální občanská společnost“ (Hanuš – Vybíral 2008: 10).

³⁸ Ještě zajímavější bude, když se podíváme na význam „občanskosti“ v různých ideologiích, např. v kampaních za vlády KMT v Číně a na Taiwanu nebo v komunistických kampaních v ČLR, další podrobnosti viz Weller 1999.

³⁹ Autorka uvádí obtížně přeložitelný výraz „civicly“.

s občanským chováním (civility). Eliasoph vidí zdvořilost (civility) obdobně, ale také zdůrazňuje roli konfliktu při vytváření občanských společností.

Uvažujeme-li o významu civility, ocitáme se v oblasti hodnot a ty se mohou lišit – jak je vidět na pouhých dvou výše citovaných příkladech, případně mohou být rozdílně interpretovány v různých kulturních oblastech. Přenášíme-li koncept z jedné kulturní oblasti do druhé, je třeba si počínat s maximální opatrností, takový koncept totiž může zahrnovat hodnoty, které nejsou ve všech kulturách samozřejmé nebo tradiční. Na druhou stranu jsem přesvědčena, že existují antropologické konstanty a lidstvo sdílí některé základní cíle. Pokud jde o koncept občanské společnosti, souhlasím s Edwardsem, který říká: „myšlenka, že dobrovolná společná činnost může změnit svět k lepšímu, nejspíše nezmizí, ani nebude poražena“ (Edwards 2011:13).⁴⁰ Domnívám se také, že tato myšlenka není omezena na jednu konkrétní kulturu, to nám umožňuje hledat prvky občanské společnosti i v jiných kulturách.

1.5 Metody výzkumu

Před zkoumáním současné podoby chrámového společenství na Taiwanu bylo třeba nejprve uchopit charakteristiku tradičního společenství, jak se utvořilo ke konci císařství, kdy byl Taiwan součástí Číny, a náboženství přicházelo s přistěhovalci na ostrov, a nadále fungovalo za Čínské republiky (tj. mezi lety 1912 – 1949). V období Čínské republiky nebyl Taiwan součástí Číny, ale byl kolonií Japonska, postoje k lidovému náboženství si však s sebou přivezla Národní strana (Guomindang 國民黨, zkratka KMT) na Taiwan po druhé světové válce a postoje utvořené na počátku 20. století silně ovlivňovaly i postoj vlády v pozdějším období. Současně bylo třeba si na základě studia literatury ujasnit také, jaký byl vliv japonské nadvlády na lidové náboženství na Taiwanu.

Pro porozumění současné situace a současné role chrámových kultů na Taiwan sloužily četné výzkumy týkající se demokratizace Taiwanu. Stávající literatura se sice případnou rolí lidového náboženství zabývá spíše okrajově, ale celkový proces demokratizace ostrova je v literatuře zmapován poměrně dobře, zvláště proto, že se badatelé snažili najít paralely se situací v dnešní ČR. Na toto studium literatury pak navázal výzkum současné situace, nedílnou součástí tohoto výzkumu se vedle akademických prací o lidovém náboženství, vlastních materiálů chrámů a souvisejících novinových článků stal také terénní výzkum.

Jednalo se o etnografický výzkum, jehož součástí byly polo-strukturované rozhovory a zúčastněné pozorování. Cílem terénního výzkumu bylo nasbírat data o chrámu Fengtian gong 奉天宮 v Xin'gangu 新港 a jeho vlastním fungování a správě, ale především o jeho působení ve společnosti z hlediska náboženských i sekulárních funkcí. Vedle dat z chrámu Fengtian gong jsou v práci použita také data nasbíraná při zúčastněných pozorováních v dalších chrámech bohyně Mazu v různých oblastech Taiwanu, jedná se především o data související s aktivitami chrámů a jejich současným působením ve společnosti. Výstupem terénního výzkumu je podrobný popis

⁴⁰ Edwards argues: „je nepravděpodobné, že by myšlenka, že dobrovolná společná akce může ovlivnit svět k lepšímu, mohla zmizet nebo být poražena“ (Edwards 2011: 13).

chrámů a některých obřadů i chrámových aktivit. Terénní výzkum probíhal na Taiwanu, kde je společnost mnohem otevřenější než v ČLR a problematika týkající se lidového náboženství není nežádoucím nebo minimálně podezřelým tématem. Současná situace chrámových kultů na Taiwanu a v Čínské lidové republice je přes dávný společný původ a současné poměrně hojné kontakty velmi odlišná, informace získané na Taiwanu a o Taiwanu není možné v žádné případě bez dalšího přenést do Číny, stejně tak není možné aplikovat situaci v ČLR na Taiwan.

1.6 Přehled literatury

Právě přenos nebo rozšíření popisu situace na Taiwanu na Čínskou lidovou republiku je úskalím velkého množství literatury o náboženství na Taiwanu, své výzkumy badatelé sice prováděli na Taiwanu, to, o čem psali, však bylo čínské náboženství bez významnějšího přihlédnutí k tomu, že situace na Taiwanu může být odlišná od situace v ČLR. Většina těchto prací tak podporuje holismus, který můžeme najít například ve vlivných pracích M. Freedmana, který píše:

„Počáteční předpoklad je ten..., že existuje určitý řád, který by nám měl umožnit ... sledovat panující myšlenkové principy napříč širokou oblastí zdánlivě heterogenních věr, a panující principy formy a organizace ve stejně rozsáhlém terénu různých aktivit a sdružení. Myšlenky a formy nemusí být jednotné, aby byly společné; mohou to být odrazy, možná zdeformované odrazy nebo vzájemné idiomatické překlady [vzniklé] při přenosu sem a tam mezi společenskými vrstvami, mezi sektou a „církví“, ... mezi kultivovaným a lidovým. Jejich čínskost⁴¹ leží v základu, ze kterého vychází komplexní společenský a intelektuální život a na němž jsou vytvářeny varianty.“⁴²

S touto základní hypotézou v pozadí tak Taiwan v šedesátých až osmdesátých letech, kdy nebyla ČLR otevřená pro badatele ze Západu, sloužil jako jakási laboratoř pro výzkum čínského náboženství. Badatelé studovali náboženství na Taiwanu, svoji zkušenost však rozšiřovali na celou Čínu, nesnažili se tedy studovat v první řadě konkrétní situaci na Taiwanu s jejími specifiky, ale hledat na Taiwanu čínskou kulturu.⁴³ Příkladem může být práce Stephana Feuchtwanga (2001) *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, jedná se o kvalitní práci, která poskytuje mnoho důležitých základních informací o lidovém náboženství, ovšem je třeba mít také na paměti, že etnografický výzkum čínského lidového náboženství, který Feuchtwang prováděl, byl veden na Taiwanu.

K dalším významným pracím z tohoto období, které jsou užitečné pro seznámení s lidovým náboženstvím na Taiwanu je dílo Davida K. Jordana (1999) *Gods, ghosts, & ancestors: folk religion in a Taiwanese village*. Opět práce, která přináší mnoho základních informací o lidovém náboženství na Taiwanu v rámci konkrétního venkovského společenství a jeho života, ale i tato

⁴¹ Freedman používá výraz Chineseness.

⁴² Freedman, M. (1974). „On the sociology study of Chinese religion.“ In A. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, s. 20 – 21.

⁴³ Nadeau – Chang (2003: 282) zmiňují podíl prací, kdy byl výzkum uskutečňován na Taiwanu, ale buď v názvu, nebo pak především v textu se hovoří o Číně a čínském náboženství. Pro období 60. a 80. let je to převážná většina prací psaných v angličtině.

práce hovoří o svém výzkumu jako o případové studii čínského náboženství. Což nijak nesnižuje kvalitu této práce, je však třeba mít na mysli, že se jedná o výzkum lidového náboženství na Taiwanu a není možné autorova zjištění bez dalšího rozšiřovat také na dnešní ČLR.

Zatímco pro období druhé poloviny devadesátých let je západních výzkumů náboženství na Taiwanu poměrně hodně, protože badatelé neměli možnost cestovat do ČLR a provádět výzkum tam, s literaturou o situaci náboženství na Taiwanu v době vlády dynastie Qing je to komplikovanější. Vzhledem k tomu, že do roku 1895 byl Taiwan součástí Číny, má pro toto období význam pracovat také s literaturou o Číně a čínském náboženství obecně, ale opět je třeba mít na paměti, že Taiwan byl pro Čínu okrajovou provincií, situace na Taiwanu se tedy mohla výrazně odlišovat od situace ve vlastní Číně. Přesto se domnívám, že je třeba přihlížet i pracím o Číně a náboženství v Číně. Zvláště pro situaci formování názoru vládnoucí vrstvy, která přišla na Taiwan po druhé světové válce, je důležité vzít v úvahu situaci v Číně na přelomu 19. a 20. století, o níž obsáhle hovoří ve své práci Vincent Goossaert a David Palmer (2011).

Všeobecný základní přehled o situaci náboženství na Taiwanu za vlády dynastie Qing a v období japonské kolonizace nabízí práce Charlese B. Jonese (2003), jedná se skutečně o stručný přehled, kde je však shrnut základní směr vývoje. Pro dokreslení celkového obrazu byly využity také práce Ramona H. Myerse (1972), které hovoří o situaci společnosti na Taiwanu za vlády dynastie Qing obecně. Situace dostupných informací o náboženství na Taiwanu je výrazně lepší pro období japonské kolonizace (1895 - 1945), mimo jiné z toho důvodu, že pro toto období existují již první etnografické výzkumy prováděné Japonci, navíc jsou tyto práce někdy dostupné v čínských překladech nebo jsou hojně citovány v dílech taiwanských autorů.

Poválečný Taiwan a celkové změny společnosti včetně náboženství popisují jednotlivé práce ve sborníku *Cultural Change in Postwar Taiwan* (editoři Harrell a Huang, 1994). Konkrétně o situaci lidového náboženství na Taiwanu po druhé světové válce hovoří práce Paula R. Katze (2003), vedle společenských změn hovoří také o postoji státu vůči lidovému náboženství a o správě náboženství na Taiwanu obecně. I Katzovy další práce patří k těm dílům, která by badatel o lidovém náboženství na Taiwanu neměl pominout. Chránovými kultury se dlouhodobě zabývala také Fiorella Allio (2003), která píše především o náboženských aktivitách (rituálech a poutích) v rámci taiwanské společnosti.

Výrazně teoretické, ale současně dodnes poměrně často citované práce, jsou díla Stevena P. Sangrena, který se zabýval kultem bohyně Mazu především z hlediska historie, legitimacy a moci. Jeho díla citují i taiwanští badatelé o chránových kultech a o kultu bohyně Mazu obecně jako jsou např. Chang Hsun 張珣 nebo Lin Meirong 林美容, obě antropoložky se zabývají nejrůznějšími aspekty kultu bohyně Mazu, Lin Meirong je autorkou taiwanského konceptu okruhu víry (*xinyangquan* 信仰圈).⁴⁴ Dalším z taiwanských badatelů, který se zabývá lidovým

⁴⁴ K okruhu víry blíže viz kapitola 4.

náboženstvím na Taiwanu je také Wang Chien-ch'uan (pinyin Wang Jianchuan 王見川), jeho práce však hovoří spíše o historii lidového náboženství na Taiwanu.

Lidovým náboženstvím v Číně a na Taiwanu v souvislosti s dalším z mých témat, totiž občanskou společností, se hlouběji zabýval Robert P. Weller (1999). Většina dalších prací, které hovoří o náboženství a občanské společnosti na Taiwanu, uvažuje pouze institucionalizovaná náboženství, jako je buddhismus, taoismus, křesťanství atd., málokdy jsou však vůbec zmíněny chrámové kultury, proto je Wellerova práce na toto téma velmi důležitá. Stejně jako pak práce o občanské společnosti obecně, kde jsem využíval především sborník *The Oxford Handbook of Civil Society* (editor Michael Edwards 2011).

1.7 Poznámka k transkripci čínštiny

V práci je používána mezinárodně uznávaná čínská transkripce pinyin 拼音, používané čínské znaky jsou tradiční čínské znaky, které se používají na Taiwanu. Výjimku v přepisech tvoří jména taiwanských akademiků, kdy uvádím jména v té formě přepisu, jakou sami používají, pokud se mi ji podařilo dohledat. Zvláště v případě, kdy jsou práce těchto autorů publikovány i v angličtině, umožňuje tento přístup identifikaci autora i bez použití čínských znaků.

2 Lidové náboženství: Pohled do historie

Chceme-li uchopit dnešní podobu lidového náboženství na Taiwanu, je třeba nejprve se podívat na vývoj tohoto náboženství a okolností, které rozvoj této tradice v průběhu doby ovlivňovaly. Taiwanští badatelé dělí vývoj lidového náboženství na Taiwanu nejčastěji do čtyř fází – např. Liu Huanyue 劉還月 (1995: 768-769) uvádí s odkazem na další badatele následující dělení, které je možné najít i v souborné publikaci o Taiwanu z roku 1971 *Taiwan sheng tongzhi* 臺灣省通知 (Všeobecné informace o provincii Taiwan):⁴⁵ 1) Období rozčlenění víry (*fenlei xinyang jieduan* 分類信仰階段) – jedná se o období, ve kterém Hanové trvale osídlovali Taiwan, skupiny si s sebou nesly silné vědomí příslušnosti ke konkrétní lokální skupině podle místa původu, což vedlo k četným bojům mezi jednotlivými skupinami obyvatel z různých částí čínské pevniny. Další důvodem častých bojů byl kromě místa původu také boj o vodní zdroje.

2) Období sjednocování víry (*xinyang yizhihua jieduan* 信仰一致化階段) je dobou snižování rozdílů mezi jednotlivými skupinami Hanů podle místa původu, a tedy dobou sjednocování. Současně probíhá také sjednocování náboženských tradic. 3) Období otřesů víry (*xinyang dongyao jieduan* 信仰動搖階段) – takto bývá označováno období japonské nadvlády (1895-1945) na Taiwanu a omezení náboženského života až jeho úplný zákaz. 4) Po návratu ostrova pod vládu Číny většina badatelů uvádí období obnovení víry (*xinyang fuxing jieduan* 信仰復興階段) a je zajímavé, že je poměrně málo zmiňováno, že ani toto období nebylo minimálně do 80. let 20. století pro náboženství na Taiwanu bezproblémové.⁴⁶

Následující text bude víceméně sledovat výše uvedené dělení vývoje lidového náboženství, které do značné míry kopíruje běžně užívané dělení historie Taiwanu, a stručně uvede, jakou podobu mělo lidové náboženství, které si s sebou Hanové nesli na Taiwan, jakou podobu pak mělo v jednotlivých obdobích a jak vypadala základní vládní politika v různých obdobích ve vztahu k náboženství.

2.1 Náboženství v Číně a na Taiwanu za vlády dynastie Qing, sdružování a společenské uspořádání

Ve své práci se zaměřuji na lidové náboženství Hanů na Taiwanu, jedná se tedy o náboženskou tradici historicky provázanou s územím, ze kterého většina dnešních obyvatel ostrova přišla. V době, do které jsou většinou chrámů kladeny počátky jejich vzniku a rozvoje na Taiwanu, byl ostrov ovládnut nejprve rodem Zheng (Cheng 鄭, ovládali Taiwan v letech 1661-1683, zakladatel je znám pod jménem Koxinga) a posléze se stal součástí Číny pod vládou dynastie Qing. Přistěhovalci si s sebou nesli ze svého domova své zvyky, svou víru a sošky božstev, úředníci se

⁴⁵ (1971) *Taiwan sheng tongzhi*, sv. 2, *Renmin zhi, Zongjiao pian* 臺灣省通志, 卷二, 人民志, 宗教篇, sv. 4, s. 275. Nejstarší typ výše uvedeného dělení, na který jsem zatím narazila, ale mým cílem není vysledovat počátek tohoto dělení. Zajímavé je spíše to, že Liu (1995: 768) cituje práce z roku 1975 a 1992 a ani v pozdějším textu autor neupravuje čtvrtou fázi vývoje lidového náboženství.

⁴⁶ Vezmeme-li v úvahu, že toto dělení je tradováno minimálně ze 70. let 20. století, není divu, že nezmiňuje problémy, se kterými se lidové náboženství potýkalo ještě do 80. až 90. let 20. století.

pak snažili spravovat ostrov podle stejných pravidel, jaká platila v Číně.⁴⁷ Náboženství pozdně císařské Číny, přesněji náboženství její jihovýchodní oblasti, dnešní provincie Fujian, tedy značnou měrou určovalo ráz náboženství na Taiwan. Chrámové kultury hrály významnou roli také z toho důvodu, že byly důležitým organizačním a spojujícím prvkem nově vznikajících komunit na Taiwanu (Jones 2003: 12). Také postoj státní správy vůči náboženství se přenášel z pevniny na ostrov.

Obraz náboženství qingské Číny byl tvořen několika vzájemně se prolínajícími tradicemi, celý takto vytvořený systém však sdílel společné kosmologické koncepty, i když velmi různorodě interpretované. Klasická podoba dodnes používaných kosmologických konceptů byla zformována již v dávných dobách, Goossaert - Palmer (2011: 20) uvádí, že k tomu došlo již za dynastie Han 漢 (210 př.n.l. - 220 n.l.). Při charakteristice tohoto základního systému je třeba si nejprve uvědomit, že materiální a duchovní svět nejsou v čínské kulturní tradici (na rozdíl od Evropy) dvě oddělené sféry, člověk je stejně jako všechny ostatní bytosti neoddělitelnou součástí vesmíru. Ten pak představuje organický systém, který se neustále vyvíjí podle poznatelných pravidel, ta jsou popsána pomocí symbolů – obecně dobře známý protiklad *yin* 陰 a *yang* 陽, systém pěti prvků *wu xing* 五行 a osmi trigramů *ba gua* 八卦.⁴⁸

Výše uvedené kosmologické koncepty pak byly – při různé interpretaci – společné jednotlivým proudům v rámci náboženství Číny za dynastie Qing. Mezi tyto proudy patří tradice individuální spásy zahrnující sebekultivaci prostřednictvím meditace a technik fyzického cvičení, mravní život a spiritistické techniky sestupování ducha do média včetně „psaní duchů“.⁴⁹ Další důležitou částí náboženských tradic Číny byly a jsou obřady související s příbuzenstvím, tedy rituály životního cyklu a uctívání předků. Třetí součástí tvořilo místní náboženství v podobě kultů lokálních božstev. Všechny tyto tradice byly pouze částečně zahrnuty do rámce tří institucionalizovaných učení – konfucianismu, buddhismu a taoismu. K doplnění celkového obrazu je třeba zmínit také islám a křesťanství. Tato učení však přišla do Číny později a navíc si osobují exkluzivní nárok na pravdu, proto se nemohla stát součástí výše stručně popsaného systému. A to i přesto, že obě učení byla sinizována a současně se značnou měrou podílela na změně celkového náboženského obrazu.

V souvislosti s čínským náboženstvím jsou dnes nejčastěji zmiňovaná tři učení, konfuciánství, taoismus a buddhismus. Při úzkém vymezení se jedná o tři systémy s jasně definovaným učením, náboženskými specialisty, liturgií, náboženskými texty, centry a akademiemi, kde byl uchováván kánon a vzdělávání náboženští specialisté. Laickým věřícím však v období pozdního

⁴⁷ Taiwan se formálně stal součástí čínského impéria v roce 1684 za vlády císaře Kangxiho 康熙 (1662-1722), administrativa po vzoru čínské však byla na Taiwanu zaváděna již za vlády rodu Zheng, kdy také probíhala největší migrace Hanů na řídce osídlený ostrov, viz např. Bakešová, I. – Fürst, R. – Heřmanová, Z. (2004: 38-46).

⁴⁸ Přehledné shrnutí a bližší vysvětlení pojmů viz např. Li Yih-yuan (2009).

⁴⁹ Psaní duchů - čínsky *fujī* 扶乩 (podpora destičky s hůlkou), *fuluan* 扶鸞 (podpora fénixe) nebo *jiangluan* 降鸞 (sestoupení fénixe) – dvě osoby drží spičatý nástroj (*jijia* 乩架) nad destičkou, jejíž povrch je pokryt pískem (*shapan* 沙盤). Na jednu z těchto osobou sestoupí božstvo a tato osoba kreslí na písek znaky, které pak třetí osoba interpretuje a přepisuje na papír (Pregadio 2008: 428).

čínského císařství tato tři učení nenabízela exkluzivní cestu ke spasení, jejich úkolem byla spíše služba celé společnosti, ať už v podobě předávání individuálních duchovních technik či prostřednictvím liturgických služeb jednotlivým komunitám a sdružením. Jak zmiňují Goossaert-Palmer (2011: 22), ačkoli se většina tehdejších obyvatel alespoň občas účastnila obřadů vedených buddhistickými mnichy nebo taoistickými kněžími, v pozdně císařské Číně by se jako buddhisté nebo taoisté identifikovali pouze náboženští specialisté a malé množství zbožných laiků (*jushi* 居士).

Vzájemné přesahy mezi tradicemi byly běžnou součástí náboženského života. Zachovány ale zůstaly určité funkční rozdíly mezi třemi učením: konfuciáni si do značné míry monopolizovali státnictví a připadala jim také privilegovaná role při uctívání předků; taoistická liturgie poskytovala většinou základní strukturu pro místní (chrámové) slavnosti; buddhističtí mniši pak byli nejčastěji vybíráni k vedení pohřbů. Na druhou stranu je nutné zdůraznit, že se jednalo o koexistenci, ale nikoli synkrezi těchto učením. Synkrezi můžeme najít především v učení nejrůznějších spásitelských náboženských skupin, které na základě prvků z různých učením vystavěly jednotný systém. Mimo tyto skupiny vypadala běžná praxe spíše tak, že si každý vybíral u příslušného náboženství ty služby, které právě potřeboval (podrobněji Goossaert-Palmer 2011: 22n).

Nejběžnějšími lokálními centry náboženství byly lokální chrámy, které uctívaly konkrétní místní božstvo. Komunity kolem jednotlivých kultů božstev zvaly náboženské specialisty, aby psali texty pro chrámy (nápis na stély, posvátná písma, životopisy svatých, liturgické hymny aj.), a tím se tito podíleli na formulaci kosmologického a teologického myšlení. Prostřednictvím náboženských specialistů byly současně náboženské praktiky legitimizovány a zasazovány do širšího rámce tehdejší ortodoxie. Co je ortodoxní, bylo totiž obvykle definováno právě pomocí některého ze tří učením. Nejrozšířenější a nejčtenější normativní texty v Číně před rokem 1900 byly tzv. „knihy o morálce“ (*shanshu* 善書). Tyto texty odrážejí běžné myšlení a praktiky tak, jak byly vyslovovány místními autoritami v otázkách morálky a jejich publikem. Texty byly autoritativní, protože jejich základní část byla zjevena božstvem, současně ale byly inklusivní a poskytovaly věřícím větší prostor než striktní konfuciánská morálka. Obecně sdíleným základem bylo přesvědčení, že jakékoli jednání se promítne do budoucí odměny nebo odplaty.⁵⁰

V uchovávaní a šíření tradice o božstvech, rituálech a také učení o odplatě za dobré nebo špatné skutky byly významné i romány, konkrétně *Fengshen yanyi*⁵¹ 封神演義, Putování na

⁵⁰ Blíže o *shanshu* např. Philip Clart (2003), „Chinese Tradition and Taiwanese Modernity“, in: Brook-Clart (ed.), s. 84-97.

⁵¹ Do angličtiny překládáno jako Investiture of the Gods nebo Creation of the Gods, autorem mingského románu v jeho dnes známé podobě je patrně Lu Xixing 陸西星 (1520-1601), román vypráví příběh o svržení dynastie Shang a nástupu dynastie Zhou.

západ (*Xiyouji* 西遊記)⁵² a Příběhy jezerního břehu (*Shuihuzhuan* 水滸傳).⁵³ Hrdinové občas byli ze strany státních úředníků nahlíženi jako možný zdroj pro podporu heterodoxních interpretací a případný vzor pro organizaci povstání.⁵⁴ Význam těchto příběhů pro lidové náboženství je patrný také z toho, že i v dnešní době má návštěvník při vstupu do lokálních chrámů možnost prohlédnout si ve výzdobě chrámových budov výjevy z výše zmíněných příběhů.

2.1.1 Lidové náboženství v Číně za vlády dynastie Qing⁵⁵

Lokální chrámy byly místními centry víry v konkrétní lokalitě – obci, případně oblasti, chrámy byly stavěny jako obydlí konkrétního božstva; stavba chrámu stejně jako vytvoření zpodobnění božstva (obvykle soška) bylo vyjádřením upřímné víry v božstvo. Chrámy byly a jsou místy pro komunikaci s božstvem a organizačními centry pro větší náboženské události – tou nejživější byla slavnost označovaná jako *ying shen saihui* 迎神賽會⁵⁶ (volně lze přeložit jako „slavnost na počest božstva“). Takováto slavnost mohla být pořádána ad hoc jako poděkování za *lingying* 靈應 (za magickou reakci, tedy za pomoc a vyslyšení přání) božstva, k těm větším a významnějším však patřily především každoroční *saihui* 賽會 v době narozenin božstva – tato slavnost mohla být i značně rozsáhlá a překračovala hranice okresu a někdy i prefektury - a jarní a podzimní slavnosti, většinou menšího rozsahu, určené pouze pro konkrétní komunitu. Během slavností se děkovalo za úrodu a žádalo o ochranu a štěstí na další sezónu. Jednalo se tedy především o vzájemnou komunikaci mezi lidmi a božstvem. Obřady, které byly organickou součástí těchto slavností, mohly být taoistické i buddhistické.

Součástí slavností *ying shen saihui* 迎神賽會 není jen vyjádření vděčnosti božstvu, ale je to také příležitost (nejen) božstvo pobavit, tyto slavnosti tedy byly i důležitou kulturní a zábavní aktivitou a už od dynastie Song byly ve městech i na venkově propojeny s divadelními představeními. Současně byly tyto slavnosti významné také jako příležitost k uspořádání trhů, kterých se v případě velkých a vyhlášených chrámových festivalů účastnili obchodníci i ze vzdálenějších oblastí, a historické prameny dokládají, že změna místního centra víry mohla ovlivnit ekonomický vývoj dané oblasti (Wang – Pi 2010: 124n). Náboženská slavnost pořádaná každoročně v předem určenou dobu se stávala jedním z uzlů v rámci celé obchodní sítě.

Náboženské slavnosti tedy sloužily nejen ke komunikaci mezi lidmi a božstvem, ale také k vytváření kontaktů mezi lidmi. Podílely se na utváření identity skupiny a lokality. To byl patrně

⁵² Autorství tohoto románu je připisováno Wu Cheng'enovi 吳承恩 (1500-1582 nebo 1505-1580), vypráví o putování buddhistického mnicha Xuanzanga 玄奘 pro texty sůter do Indie v období vlády dynastie Tang 唐.

⁵³ Román vypráví o osudech zbojníka a lidového hrdiny Song Jianga 宋江 a jeho druhů – vzbouřenců, kteří ve 12. století žili v bažinách u Žluté řeky. Autorství je připisováno Shi Nai'anovi 施耐庵 (přibližně 1296-1370).

⁵⁴ O vlivu románů a v nich vyobrazených postav na šíření náboženských představ včetně případných povstání viz Shahr 1998: 7n.

⁵⁵ Tato část textu se v základu opírá o Wang – Pi 2010: 84-148, jedná se o publikaci, která se snaží souborně zmapovat historii lidového náboženství (*minjian xinyang* 民間信仰) v Číně období dynastií Song až Qing. Toto mapování se děje za cenu jisté generalizace, ovšem jako základní přehled shledávám tutu práci velmi užitečnou.

⁵⁶ K označení *ying shen sai hui* existuje celá řada dalších možných označení této aktivity: *ci sai shehui* 祠賽社會, *ci sai* 祠賽, *she sai* 社賽, *shehui* 社會, *shehuo* 社火 (blíže též Wang – Pi 2010: 118).

důležitý důvod, proč úředníci tyto aktivity podporovali nebo mlčky schvalovali i při vědomí potenciálního nebezpečí skrytého v těchto akcích. Větší počet lidí na jednom místě, spojených stejným zájmem (vírou v božstvo) a ve zjitřené atmosféře náboženské události s sebou vždy nesl také potenciál nepokojů a vyostření situací, které byli za běžných okolností místní úředníci schopni udržet pod kontrolou. Náboženské slavnosti tak měly z hlediska státních úředníků vždy poněkud ambivalentní charakter.

Základní každodenní komunikace s božstvem, která probíhala převážně v chrámu, zahrnovala pět nejdůležitějších způsobů: prvním z nich je dodnes používané věštění *zhijiao* 擲筊, tato praxe má podle současných dokladů původ v období severních a jižních dynastií a byla rozšířená i za dynastií Tang a Song, je zmiňována v mnoha chrámech, dále pak pokračuje i za dynastií Ming a Qing, mění se však nástroje k věštění *bujiao* 杯筊 (v dnešní podobě se jedná o dvě dřívka ve tvaru půlměsíce). Dalším způsobem komunikace s božstvem bylo (a je) tahání tyčinek s textem věštby *chou qian* 抽籤, v různých obdobích byly rozšířeny různé sety těchto prutů (blíže o tomto věštebném načinu a textech na něm např. Lin 2009). Třetí možností pak byla „proba o sen“ *qi meng* 祈夢. Jedná se o přenocování nebo jenom krátký spánek v chrámu, během kterého božstvo ve snu naznačí odpověď na kladenou otázku nebo poskytne vodítko pro konkrétní situaci.

Tento způsob byl nejméně využívanou formou komunikace s božstvem, byl totiž nákladnější a vyžadoval dobré vztahy s chrámem. V chrámech bývalo k dispozici více možností současně, ale obvykle byl v každém chrámu jeden způsob považován za účinnější. Mezi příslušníky dvora i státními úředníky byly rozšířené předpovědní knihy *yuyan shu* 預言書, nejvíce používaným byl text „*Tui bei tu*“ 《推背圖》, existovala různá vydání a různé varianty této i jiných prací. Cílem četby bylo též věštění a předpovídání budoucnosti. Od období dynastie Song také existují doklady o praxi *fujǐ* 扶乩 (扶箕), tzv. psaní duchů, jako o další rozšířené formě předpovídání budoucnosti. Desku, ve které byl vložen štětec, drželi dva lidé a podle pokynů božstva se psalo do písku nebo popela. V pozdějších obdobích a i v současnosti je možné najít mnoho dalších variant tohoto způsobu věštění.

Věřící podle potřeby také v chrámu prováděli nebo nechávali provádět obřady, k tomu většinou sloužil náboženský specialista, mohl jím být *wuxi* 巫覡 (kouzelník, léčitel) nebo buddhistický mnich či taoistický mistr, ti všichni pomáhali lidem v komunikaci s božstvem. O každodenní chod chrámu a organizaci nezbytných oprav a údržby se nejčastěji staral správce chrámu *miaozhu* 廟祝, někteří z těchto administrátorů byli současně *wuxi* 巫覡. Pokud jde o samotnou výstavbu chrámů, nejčastějšími zakladateli a donátory chrámů byli příslušníci místní džentry⁵⁷ s podporou obyvatel, někdy i místní úředníci. Od dynastie Song se stávají důležitou silou podporující lidové

⁵⁷ Přemýšlíme-li o motivaci džentry pro zakládání chrámů, Wang – Pi (2010: 107-108) zmiňují, že založení chrámu a péče o něj znamenala z hlediska příslušníků džentry (*shenshi* 士紳) posílení pozice rodiny v místní společnosti a soudržnosti klanu. Vedle posílení autority v lokální společnosti patřili příslušníci džentry i k významné síle v uctívání a šíření lidové víry, proto je třeba se na jejich činnost dívat i z hlediska náboženství.

náboženství také obchodníci, byla-li podle jejich mínění vyslyšena žádost božstva o pomoc a ochranu, po návratu ze svých obchodních cest se jejich vděčnost projevovala v podobě financí pro chrám.

Fungování chrámu tedy bylo financováno především z darů, ať už se jednalo velké pravidelné příspěvky nebo jednorázové dary. Některé chrámy, ale byla to spíše menší část, vlastnily také půdu, která mohla sloužit k jejich financování.⁵⁸ Výstavba chrámu ve venkovské společnosti byla důležitou a komplikovanou událostí a kromě materiálních podmínek bylo třeba vyřešit také rozpory mezi různými skupinami a jejich postoji k budování chrámu, budování chrámu tedy nutně musela vést osobnost, která měla v místní společnosti dostatečnou autoritu.

Ačkoli je jednou z charakteristik lidového náboženství jeho „neorganizovanost“ (především v kontrastu k buddhismu a taoismu), neznamená to, že kolem chrámu a jeho aktivit nebyla žádná organizace nutná. V době konání nejrůznějších aktivit chrámů bývaly ustaveny dočasné organizační skupiny a vybráni organizátoři, kteří se samozřejmě podíleli na řízení a koordinaci různých aktivit. Lidové náboženství tedy bylo (a je) schopné založit nezbytný stabilní organizační systém. Hlavním organizátorem v případě velkých slavností byl *huishou* 會首, byl osobou, která odpovídala za celou akci, a ostatní pracovali pod jeho vedením.⁵⁹ Obvykle se jednalo o charismatické osobnosti, jejichž váha v dané komunitě se neomezovala pouze na náboženské údálosti. Součástí organizační struktury byli i buddhističtí a taoističtí náboženští specialisté, kteří však především vedli obřady a nepodíleli se hlavní měrou na organizaci samotného festivalu.

V chrámu však neprobíhaly jen čistě náboženské aktivity, chrámy často sloužily jako ubytovny pro poutníky a byly v nich ukládány rakve s těly lidí, kteří zemřeli daleko od svého domova. Chrámy také často byly místem pro charitativní aktivity – v případě nouze to byla místa, kde stát nebo místní elity poskytovaly pomoc chudým.⁶⁰ Při chrámech také vznikaly poutnické spolky, které se staraly o procházející poutníky. Tyto charitativní aktivity sloužily chrámům jako jistá ochrana a legitimizace z pohledu státních úředníků. Chrámy se také stávaly místy pro odpočinek a řečeno dnešními slovy turistickými cíli. Některé staré chrámy sloužily svým způsobem jako muzea a také jako knihovny, chrámy na zajímavých místech zase přitahovaly poutníky toužící se potěšit i pohledem na okolní krajinu.

Jak již bylo uvedeno výše, státní úředníci většinou nad činností chrámů přivírali oči a pakliže přímo nespolupracovali, většinou se do činnosti chrámu příliš nevměšovali, a to i přesto, že jakákoli místa a příležitosti, při kterých se srocuje větší množství osob, v sobě skrývají nebezpečí pro zavedený společenský pořádek. Lokální chrámové kultury však většinou nebyly tím, co by státní úředníci považovali za největší hrozbu, a tak se jejich omezující aktivity povětšinou zaměřovaly na náboženské skupiny se spasitelským učením, které představovaly v očích státu bezprostřednější hrozbu než lokální chrámové kultury.

⁵⁸ Podrobněji o majetcích chrámů v Číně viz Naquin 2000: 66-77 na příkladu Pekingů.

⁵⁹ Další detaily týkající se organizace aktivit chrámu viz Wang-Pi 2010: 131-136.

⁶⁰ Více o tomto tématu viz Naquin 2000: 87-90.

2.1.2 Postoj státu k náboženství za vlády dynastie Qing

Na výše načrtnuté podobě náboženské krajiny se výrazně podílel i stát. Císař, syn nebes, měl teoreticky absolutní náboženskou autoritu v teologických i institucionálních záležitostech, běžná praxe však byla taková, že se do náboženských záležitostí příliš nevměšoval a nechával věci běžet zavedeným způsobem a zasahoval pouze výjimečně. I rozhodnutí o tom, které učení bude označeno za ortodoxní (*zheng* 正) a kterému bude přináležet nálepka heterodoxní, nesprávné (*xie* 邪), záleželo na císařově vlastním rozhodnutí. Sám císař měl prostřednictvím své obřadní role zásadní úlohu při regulaci světa a jeho správného běhu, svou roli však hrálo i náboženské chování poddaných, které bylo třeba vést tím správným směrem.

V případě náboženských záležitostí je třeba zvažovat zvlášť dvůr a zvlášť stát. Dvůr byl soukromou oblastí císaře, jeho širšího příbuzenstva a personálu a často zde kvetly nejrůznější náboženské praktiky, podporu dostávaly různorodé náboženské směry podle osobního přesvědčení císařů a jejich příbuzných. Qingští vládcové podporovali např. středoasijskou (tibetskou) variantu buddhismu, a tak se vůči buddhistickému a taoistickému duchovenstvu nestavěli tak nepřátelsky jako někteří mingští panovníci. Státní aparát však s těmito náboženskými preferencemi císařského dvora ne vždy souhlasil. V oblasti státu zůstávalo méně prostoru, byl vymezen zákoníkem a názory úřednictva.

Celkově byl postoj státu pluralistický, toho, co bylo státem schválené, bylo poměrně dost. Na druhou stranu nelze říci, že by postoj státu byl tolerantní, cokoli, co nebylo schválené nebo bylo nové, bylo automaticky zakázané. Stát se snažil kontrolovat náboženské dění a včas zasáhnout proti všemu, co by mohlo ohrožovat společenský řád a bezpečnost státu. Podle názoru qingských úředníků mohlo zacházení s duchovním světem vést ke „klamání lidí“ (*huozhong* 惑眾)⁶¹ a obyčejní lidé mohli být heterodoxními učením podníceni k vyvolávání nepokojů a způsobení chaosu.⁶² Všechna dobrovolná sdružení byla v zásadě postavená mimo zákon, která sdružení naopak byla povolena, uvádí článek Zákaz duchovních médií a heterodoxních praktik *jinzhi shiwu xiejshu* 禁止師巫邪術 v Qingském zákoníku *Da qing lüli* 大清律例.⁶³ V praxi byla většina sdružení tolerována, protože pro úředníky bylo prakticky nemožné rozlišit, které skupiny jsou heterodoxní a které ortodoxní (Goossaert- Palmer 2011: 27-33).

Centrem ortodoxie bylo státní náboženství soustředěné kolem státních obřadů, jeho podobu mandžuská dynastie převzala od dynastie Ming.⁶⁴ Toto náboženství mělo v zásadě tři vrstvy, nejvýše stála oběť Nebesům, kosmickým božstvům a císařským předkům. Rituál prováděl podle konfuciánské liturgie sám císař nebo jeho zástupci. Druhou vrstvu tvořily oběti konfuciánským mudrcům, mezi nimi měli nejvyšší postavení Konfucius, Guandi 關帝 a Wenchang 文昌.⁶⁵ Tyto

⁶¹ Oblíbený termín, který se objevuje ještě v legislatuře Čínské republiky na Taiwanu (Xu Jinhu 1969: 22).

⁶² viz Kuhn 1995: 86, částečně cituje komentář k qingskému zákonu o rituálech z raného 18. století.

⁶³ Text ustanovení: http://lsc.chineselegalculture.org/eC/DQLL_1740/5.4.1.162 [navštíveno 10. 3. 2018]

⁶⁴ Charakteristika postoje státu vůči náboženství za dynastie Ming viz např. Brook 2009.

⁶⁵ Tato dvě božstva byla nově „povýšena“ na tuto úroveň až za dynastie Qing, ačkoli Wenchang, původem ze Sichuanu, obdržel císařský titul již za dynastie Yuan (Naquin 2000: 328-329).

obřady prováděli vysocí státní úředníci.⁶⁶ Třetí a nejnižší vrstvu pak představovaly nižší oběti prováděné na dalších administrativních úrovních států příslušnými úředníky. Tyto obřady měly přinést státu ochranu účinných božstev, současně se však jednalo o přímé zapojení státu do lidového uctívání božstev.

Sbírka nařízení dynastie Ming *Da Ming huidian* 大明會典 říká, že „může být vydán císařský příkaz ke stavbě chrámu, darování pamětní desky nebo poskytnutí císařské ochrany a podpory pro božstvo hor, řek, půdy nebo pro zasloužilého úředníka, kteří chránili při velkých katastrofách nebo odvrátili velké neštěstí, nebo pro ty, kdo vynaložili velké úsilí při službě dynastii a přišli o život, pro všechny budou prováděny zákonné obřady.“⁶⁷ Většina těchto obřadů byla po pádu dynastie Ming také převzata dynastií Qing. V případě těchto chrámů však stát nebyl příliš štědrý, ministerstvo rituálů financovalo několikrát do roka pravidelné, často povinné (státem předepsané) obřady, ale to byla obvykle jediná podpora, které se chrámům ze strany státu dostávalo. Na místní úrovni však úředníci často spolupracovali s lokálními elitami při pořádání oslav v chrámu, např. při aktivitách souvisejících s božstvem Chenghuang 城隍 (blíže viz Goossaert 2011: 28).

Stát se různě aktivně snažil kontrolovat komunity náboženských specialistů i velké množství kultů a zakazovat ty, co byly označeny jako „nesprávné“ *yinci* 淫祠 nebo jako heretická učení *xiejiao* 邪教. Qingský stát byl poměrně úspěšný v kontrole náboženských specialistů v případě tří institucionalizovaných učení,⁶⁸ ale s menší schopností kontrolovat zbývající část náboženského spektra, zvláště dynamicky se rozvíjející skupiny a mezi nimi především spasilské kulty. Nejsnazší byla kontrola konfuciánských učenců prostřednictvím systému vzdělávání a veřejných zkoušek, pro buddhistické mnichy a taoistické kněží existoval administrativní aparát v podobě úřadů pro jejich registraci *senglusi* 僧錄司 a *daolusi* 道錄司, který však byl neefektivní.⁶⁹ Tito náboženští specialisté ale pro stát nepředstavovali žádnou výzvu a stát zasahoval pouze v extrémních případech, jeho cílem bylo odsunout buddhismus a taoismus do oddělené, izolované sféry skupin sebekultivace mimo veřejnou oblast.

Na náboženské specialisty institucionalizovaných náboženství většinou uplatňovaný přístup *laissez-faire* byl používán i na lokální komunity. Dobrovolná shromáždění byla sice nezákonná,

⁶⁶ Podrobnosti o změnách v obřadech za dynastie Qing ve srovnání s dynastií Ming viz např. Naquin 2000: 325-330.

⁶⁷ Naquin 2000: 145 cituje *Da ming huidian* 大明會典 (Sbírka nařízení dynastie Ming) 1587: 93:531-32, v přetisku z r. 1963, sv. 3, s. 1466-7. Také lze se objevuje v *Da Ming lü jijie fuli* 大明律集解附例 (1610): 凡社稷山川、風雲雷雨等神, 及聖帝明王、忠臣烈士, 載在祀典, 應合致祭神祇, 所在有司置立牌面, 開寫神號祭祀日期, 於潔淨處常川懸掛, 依時致祭。至期失誤祭祀者, 杖一百。其不當奉祀之神而致祭者, 杖八十。
http://lsc.chineselegalculture.org/eC/DMLJFL_1610/8.4.1.178 [navštíveno 23. 2. 2017].

⁶⁸ Goossaert (2011:29) zmiňuje, že tento systém patrně vedl ke značnému úpadku náboženských specialistů v buddhismu a taoismu.

⁶⁹ Ter Haar zmiňuje, že profese mnicha či mnišky však zůstala v očích úřednických elit nízkou. Qingská vláda se také snažila pokračovat v registraci a formálním omezování počtů mnichů a mnišek a v prosazování těchto pravidel byla na počátku poměrně úspěšná, ovšem roku 1774 byl již nějakou dobu neúčinný systém udělování licencí mnichům formálně zavržen. (ter Haar 1992: 293)

ale komunity, k nimž člověk (věřící) náležel díky tomu, že se narodil nebo žil v určité lokalitě, respektovaly patriarchální strukturu místní společnosti a byly tedy ortodoxní. Základní qingský zákon *Da Qing lüli* 大清律例 (Zákoník dynastie Qing) a zvláště pak článek *jinzhi shiwu xieshu* 禁止師巫邪術 v zákonu o rituálu *Lilü* 禮律 (kapitola 16 zákoníku) a jeho části Obětování (*jisi* 祭祀) zmiňuje náboženské skupiny, které byly zakázané, v praxi však bylo těžké jednotlivé skupiny rozlišit, a proto byly většinou ponechány samy sobě.

Zmiňovaná část zákoníku zakazuje kouzelníky (*shiwu* 師巫) a špatné (nesprávné, heterodoxní) techniky (*xieshu* 邪術), tedy např. 1) snažit se přivolávat zlé duchy (*xieshen* 邪神); 2) psát kouzla nebo přednášet zaklínadla za účelem přeměny vody pro rituální použití (*zhoushui* 咒水); 3) provádět psaní duchů (*fuluan* 扶鸞, druh předpovídání prováděný některými náboženskými skupinami); 4) svévolně určovat Maitréju a ustanovit společnost bílého lotosu, manichejské skupiny, společenství Bílého oblaku apod. a používat jakékoli techniky založené na heterodoxních způsobech (*zuodao* 左道); 5) vlastnit diagramy nebo obrázky, pálit vonné tyčinky a shromažďovat následovníky, setkávat se v noci a rozcházet se za úsvitu (*yeju xiaosan* 夜聚曉散) a předstírat konání dobra za účelem oklamání lidí.⁷⁰

Tato část zákona současně zakazuje jednotlivcům provádět oběti nebesům a uvádí přestupky proti správnému provádění císařských obětí. Zákon je zaměřen proti komunikaci s duchy (prostřednictvím obětin), kteří nejsou součástí císařského kultu ani panteonu císařem povolených božstev (nejsou součástí císařského registru obětí *sidian* 祀典). K tomuto zákonu se pak vázaly další doplňující zákony namířené proti náboženským skupinám, poskytující základnu pro neúnavné pronásledování těchto skupin především v období pozdního císařství, obzvláště v době povstání „osmi trigramů“ v roce 1813 (Kuhn 1995: 84-85).

Snaha státu množství kultů omezit měla teologické, ekonomické a sociopolitické důvody. Určité kulty stát uznal a zařadil mezi státní oběti, byly zapsány do registru *sidian* 祀典. Kulty uvedené v tomto registru byly zmíněny také v místních zpravodajích *difangzhi* 地方誌,⁷¹ informace obsahovala jméno božstva, data, kdy se prováděly obřady, a liturgii používanou při těchto obřadech. Tímto způsobem docházelo k vytváření symbolického vztahu mezi státem a místními komunitami, mnohá božstva byla uznána během 60. let 19. století za to, že stála při dynastii v době povstání Taiping (1851-1864). Stát prostřednictvím začleňování úspěšných kultů božstev (tedy těch kultů, které si získaly širokou přízeň obyvatelstva) do státního kultu usiloval o centralizaci moci a udržení kontroly i nad těmito kulty.⁷²

⁷⁰ V edici *Da Qing lüli* 大清律例 z r. 1994, s. 232.

⁷¹ Zmínky v místních zpravodajích o kultu a chrámech bohyně Mazu lze nalézt např. v edici historických materiálů o tomto božstvu *Mazu wenxian shiliao huibian, fangzhi juan* 媽祖文獻史料彙編, 方志卷 (2011).

⁷² Dva základní náhledy badatelů na státní kulty, na jedné straně bylo možné prostřednictvím těchto kultů dosáhnout rozšíření určitých sociálních prvků i mimo centrum říše, na druhé straně se stát začleněním božstva snažil udržet kontrolu nad úspěšnými místními kulty. K této problematice existuje rozsáhlá diskuse, viz Watson 1985 a zvláštní vydání časopisu *Modern China* z roku 2007, sv. 33, č. 1, kde se badatelů K. Pomeranz, M. Szonyi, P. Katz, M. Brown a D. Sutton vyjadřují k Watsonově vlivným myšlenkám o roli obřadů v kulturní standardizaci.

Ostatní kultury byly tedy *yinci* 淫祠 (nemorální, zhýralý) - způsobující finanční a emocionální excesy, nepřinášející nic dobrého, jen škodu. Za Qingů se v případě tohoto označení vždy jednalo o nějakou odlišnou menšinu, označení *yinci* se netýkalo téměř celostátně rozšířených a státem schválených kultů (Mazu 媽祖, Zhenwu, Wenchang 文昌 aj.) inkorporovaných do státních struktur. Termín *yinci* měl navíc pro různé osoby různý význam, při používání tohoto termínu velmi záleželo na jeho interpretaci a úhlu pohledu toho, kdo jej používal. V úzkém slova smyslu zahrnoval pouze lascivní kultury, např. kult Wutong 五通.⁷³ Označení kultu nebo náboženské skupiny jako *yinci* však nutně neznamenal jeho zmizení a neúnavné pronásledování, mnohé z těchto kultů dále prospívaly, a to mimo jiné proto, že stát se uchýloval spíše k občasným represím, které sloužily jako odstrašující příklad.

Přestože qingská vláda vydala již roku 1673 prohlášení, které stavělo mimo zákon jmenovitě devět náboženských skupin, nebyla ve skutečnosti na počátku vlády Qingů věnována těmto skupinám žádná zvýšená pozornost, a pakliže nezpůsobovaly žádné potíže, byly tyto skupiny ponechávány ze strany státu bez pozornosti. Větší zájem o „heterodoxní učení“ (*xiejiao* 邪教) se objevil až s vládou císaře Yongzhenga (雍正, vládl 1723-1735) a jeho nástupců. Stát se snažil získávat o nejrůznějších náboženských skupinách více informací, nelze však říci, že by tyto informace (o organizaci, o vůdcích,⁷⁴ rituálech, textech) nějak ulehčovaly kontrolu daných skupin.⁷⁵

Qingský stát považoval za nebezpečné všechny náboženské skupiny, které, bez ohledu na to, zda jejich učení zahrnovalo milenaristické myšlenky či nikoli, byly všechny zahrnuty pod stejný zákon a označení učení bílého lotosu (*bailianjiao* 白蓮教).⁷⁶ Jednalo se často o spásitelská učení a ta byla všechna označena jako heretická. Stát je vzhledem k minulým povstáním spojeným s

⁷³ Lidové božstvo, které bylo rozšířené v Jižní Číně od počátku dynastie Song. Toto božstvo mělo různé formy, kladné i ďábelské, někdy byly mu přisuzovány schopnosti léčit, jindy bylo prezentováno jako škodlivý démon. Toto božstvo nebylo vnímáno jako kulturní hrdina či zhmotnění vznešených lidských vlastností, ale spíše ztělesnění nejnižších nectností, hamižnosti a žádostivosti (Glahn 1991: 653).

⁷⁴ Qingský stát hleděl se silnou podezřívavostí i na pohřební místa vůdců náboženských skupin a bylo-li to možné, tato místa byla ničena. Toto úsilí bylo úspěšné jen částečně, neboť rodině náboženského učitele vždy bylo povoleno pečovat o jeho hrob, avšak bez problémů ze strany státu jen do té doby, dokud toto místo nezačalo být navštěvováno také následovníky učení bez příbuzenského vztahu k zemřelému. Pokud bylo pohřební místo zničeno, bývalo často znovu obnovováno. (Li-Naquin 1988: 180-181.)

⁷⁵ Náboženské skupiny byly patrně i nadále tolerovány, podle tvrzení Philipa A. Kuhna od nich byly se značnou pravděpodobností vyžadovány od úředníků poplatky za ochranu. Kuhn popisuje případ odhalení jedenácti chrámu ke čtení súter objevených hned za hradbami Suzhou v roce 1768. Tyto chrámy měly vztah ke skupinám *dashengjiao* 大乘教 (učení velkého vozu) a *wuweijiao* 無為教 (učení nečinění), obě související s učením Luo Qinga (1443-1527), které bylo ze strany státu nahlíženo jako heretické. Odhalení chrámu bylo hlášeno provinčními úředníky v roce, kdy se objevily zvěsti o „banditech uřezávajících copy“ (*gebian fei* 割辮匪) a císař vyvíjel velký tlak na své úředníky a nutil je vykazovat zvýšenou činnost. Jedenáct chrámů a působení náboženských skupin značného rozsahu jistě nebylo snadno přehlédnutelných a je možné (ačkoli Kuhn sám udává, že pro toto tvrzení nenalezl žádný důkaz), že k nahlášení došlo v dané době právě proto, aby provinční úředníci prokázali činnost, viz Kuhn 1995: 216-217. Další podrobnosti o tomto a jiných zásazích ze strany státu proti náboženským skupinám založeným na Luo Qingově učení viz Kelley 1982: 371n.

⁷⁶ O učení bílého lotosu a spojování tohoto učení s milenaristickými hnutími viz ter Haar 1992.

milenaristickými hnutími⁷⁷ nahlížel jako hrozbu.⁷⁸ Tyto skupiny a kultury měly mnohem méně prostoru pro přizpůsobení a vyjednávání se státem než lokální chrámové kultury. Státní aparát navíc nijak neodlišoval náboženské skupiny, jejichž příslušníci se snažili o zdokonalení sebe sama a recitovali suty, i pro tyto bylo ve vypjatých obdobích stále obtížnější vyhnout se pronásledování shodnému s pronásledováním militantních náboženských skupin, které se rovnalo pronásledování nebezpečných zločinců.⁷⁹

Stát se svou politikou snažil vnutit celé společnosti konfuciánský morální řád, tento plán však byl utopický, protože státu chyběly donucovací prostředky i informace. Qingští úředníci totiž měli informace pouze o největších chrámech a neznámějších slavnostech. A tak se např. v císařském právu objevuje příkaz, podle kterého ženy nesmějí chodit do chrámu. Tento zákaz se ale zcela minul účinkem. Úředníci se snažili zaměřit také na boj proti nočním aktivitám duchovních médií a noční oslavy v chrámech, ale ani v tomto ohledu nezaznamenali velký úspěch. Zákaz účasti žen v chrámech, zákaz duchovních médií i „nemorálních divadelních her“ byla ale spíše součástí snahy zachovat rituální čistotu státem schválených chrámů (Goossaert-Palmer 2011: 31). S výjimkou velmi aktivních úředníků se tedy při jednání s lokálními chrámovými kultury objevuje spíše snaha o vyjednávání a jemnější metody.

Ačkoli byly některé z těchto chrámových kultů teoreticky ilegální, často kvetly přímo před očima úředníků, a pokud nedocházelo k žádným problémům a nedocházelo k ohrožování stability mocenského řádu (což se povětšinou dělo), nebyl obvykle důvod k represí. Ze strany státu byl totiž rozdíl mezi pevněji organizovanými náboženskými skupinami a chrámovými kultury. Obě skupiny se sice scházely za účelem uctívání božstva, ale v případě různých spasitelských kultů apod. existovala vyšší míra organizace, vztahy mezi organizátory a obyčejnými lidmi byly stabilní, setkávání časté a celá organizace dlouhodobá. Tyto organizace tak formovaly sílu, která nakonec vždy představovala skrytou hrozbu pro stávající politický systém a mocenský monopol, a proto byly ze strany úřednictva aktivně potlačovány (to se týká především tzv. „tajných

⁷⁷ Všechna náboženská učení spojovaná s učením bílého lotosu byla ze strany vládců považována za potenciálně nebezpečná, věřící následovali spasitele – nejčastěji jím byl buddha budoucího věku Maitréja, někdy také Věčná matka *wusheng laomu* 無生老母, víra ve spasitele měla přinést svým přívržencům zrození v novém, lepším světě (ráji). Ve vypjatých obdobích pak tato hnutí hlásala příchod konce světa a nástup nového a jejich učení se mohlo stát základem povstání proti stávajícím vládcům. Jako snad první povstání, které bylo inspirované učením bílého lotosu, se běžně uvádí povstání Han Shantonga 韓山童 (povstání Rudých turbanů *hongjin* 紅巾) v roce 1351, kdy je radikalizace hnutí připisována vlivům manicheismu, avšak badatelé dokládají mnohem delší tradici apokalyptických představ s kořeny v buddhismu a taoismu. Tyto představy také inspirovaly četná povstání již ve 3. až 6. století, blíže viz Ownby 1999. Tato hnutí se v různých podobách znovu objevují po celé období císařství. Na počátku 20. století se pak formují skupiny, které akademici označují jako vykupitelská sdružení (angl. redemptive societies, čínsky *jiushi tuanti* 救世團體) a kombinují myšlenky lidových náboženských hnutí s filantropií, společenskou angažovaností a snahami vybudovat univerzální civilizaci. O těchto hnutích obecně viz Katz - Palmer – Wang 2011.

⁷⁸ Je zajímavé si uvědomit, že křesťanství, zakázané v roce 1725, patřilo také mezi tato heretická učení (do vojenského vynucení změny politiky v roce 1842).

⁷⁹ O vývoji vztahu státu k náboženským skupinám viz Li - Naquin 1988: 173-181.

náboženských společností“ *mimi zongjiao zuzhi* 秘密宗教組織, *jieshe* 結社). V textech úředníků byly tyto skupiny označovány jako *zuodao* 左道, *yaojiao* 妖教, *xiedao* 邪道 apod.

2.1.2.1 Lokální chrámové kulty za vlády dynastie Qing

Lokální chrámové kulty *cisai shehui* 祠賽社會 se zaměřovaly především na konkrétní božstvo, ke kterému se věřící obraceli s prosbami nebo mu děkovali za ochranu. Podle aktuální situace byly pořádány pravidelné nebo nárazové aktivity. Vztahy mezi účastníky těchto shromáždění však neměly podobu dlouhodobějších vztahů založených na náboženství, i organizátoři těchto aktivit byli jedni z věřících a pro svou funkci byli jen krátkodobě určeni, s ukončením shromáždění se i tito organizátoři vraceli zpět ke svému běžnému statusu. Tento typ shromažďování většinou nebyl z hlediska místních úředníků považován za nebezpečný. Na druhou stranu shromáždění velkého množství lidí s sebou vždy nese riziko, že při jisté neopatrnosti může dojít k situacím, které jsou v protikladu ke stávajícímu společenskému a mocenskému řádu. Z tohoto důvodu byla shromáždění hlídána a došlo-li v jejich průběhu k nelegálnímu jednání, bylo proti němu zakročeno (Wang - Pi 2010: 141n).

Problémy se objevovaly ve třech základních oblastech – v případě předmětů a oděvů používaných při obřadech, kdy bylo použití předmětů v rozporu s rituálními předpisy a zvyklostmi *lizhi* 禮制. Další problém viděli státní úředníci v tom, že během shromáždění v náboženském centru se společenská role a postavení osob stává méně zřetelným. Poslední oblastí výtek byly velké finanční a materiální výdaje na festivaly, které porušovaly uznávané hospodářské ideály konfucianů (úředníků). V případě prvního typu zákazu šlo především o užití vozů, oblečení a insignií, toto chování ze strany věřících bylo nejčastější příčinou kritiky a to především užití vlajky, nosítek pro božstvo, zbraní a oděvů. Vzhledem k tomu, že užívání všech těchto předmětů mělo svá pravidla a ukazovalo společenské postavení, bylo užití omezené i v případě náboženských slavností a pro božstvo mohly být použity jen ty předměty, které mu náležely podle titulu uděleného císařem. Porušení tohoto pravidla bylo vnímáno jako možné skryté narušení společenského řádu.

Bylo také zakázáno používat náčiní, které se využívalo při provádění trestního práva, tyto nástroje byly během náboženských slavností používány s cílem očistit se od hříchů a zabránit neštěstí. Při božím soudu *shenpan* 神判 se používala kláda *shenjia* 神枷 a hůl *shenzhang* 神杖, na festivalech byly tyto předměty užívány k očištění od hříchů. Z pohledu úředníka však mohl kouzelník *wushi* 巫師 takovýmto jednáním mezi lidmi vytvořit autoritu překračující nebo nahrazující autoritu vlády, proto je taková činnost potenciálně nebezpečná. Předchozí dva zákazy se dotýkají spíše symboliky daných předmětů, třetím důležitým zákazem byl zákaz zbraní, jehož motivem bylo především bezpečnostní hledisko.

Zakázáno bylo také nečestné shromažďování majetku a obírání lidí (*lian cai* 斂財), výdaje na náboženské slavnosti byly totiž velmi vysoké, podobně jako výdaje na svatby a pohřby, což byl další z důvodů, proč se úředníci snažili tyto aktivity omezit; z hlediska úředníků se navíc někteří organizátoři na akcích obohacovali. Ze strany státu byla tedy patrná snaha omezit délku trvání

náboženských slavností (omezit počet dní) a vyhnout se konání shromáždění přes noc – v zákoníku již výše zmíněné a hojně užívané shromažďování v noci a rozcházení se za úsvitu (*ye ju xiao san* 夜聚曉散) bylo vzhledem ke společenskému pořádku velmi nežádoucí. Omezován byl také rozsah náboženských slavností, byl určován počet osob v jednotlivých skupinách, které se akce účastnily, aby byla usnadněna kontrola.

Na slavnostech se scházeli lidé z různých obcí a okresů, příslušníci různých klanů a jiných skupin, všichni přicházeli především kvůli božstvu, za účelem *xuyuan huanyun* 許願還原 (vracení slibu)⁸⁰ nebo s obchodními cíli. Všichni byli především skupinou věřících jednoho božstva, přesto mohlo docházet i k projevům násilí v důsledku sporů mezi výše uvedenými různými skupinami. Někdy se během náboženských shromáždění objevoval i odpor proti úředníkům, ačkoli nejsou známy žádné materiály, které by dokládaly společenské změny nebo bouře vyvolané přímo festivaly. Přesto náboženské slavnosti představovaly potenciální ohrožení společenského a mocenského pořádku, což mělo samozřejmě vliv na postoj dvora, místních úředníků i literátů vůči těmto aktivitám. (Wang - Pi 2010: 127-130).

2.1.3 Lidové náboženství na Taiwanu v období vlády dynastie Qing

Obezřetný postoj k chrámovým kultům si s sebou úředníci nesli i na Taiwan, který však byl spíše okrajovou provincií a státní úředníci bývali až na výjimky poměrně málo aktivní ve správě ostrova vůbec, a tedy i ve sledování lokálních kultů. Jak již bylo zmíněno výše, na Taiwan přišly lokální chrámové kulty, na něž se moje práce zaměřuje, společně s přistěhovalci převážně z dnešní provincie Fujian v ČLR na počátku vlády dynastie Qing.⁸¹ Přistěhovalci měli tendenci tvořit skupiny usedlíků ze stejné oblasti původu a ze svých rodných obcí si přinášeli také sošky božstev nebo popel z vonných tyčinek z domovského chrámu. Vedle toho si s sebou Hanové přinášeli také své zvyky a společenské uspořádání, které bylo stejně jako náboženské tradice podobné situaci na čínské pevnině, ale vzhledem k odlišným podmínkám na Taiwanu také odlišné.

V průběhu času se náboženské tradice vyvíjely do značné míry svou vlastní cestou v souvislosti se situací na Taiwanu.⁸² Podle Myerse (1972: 414) byla do poloviny 18. století taiwanská společnost málo stabilní, byla to společnost přistěhovalců a skládala se převážně z mužů, pro které bylo velmi komplikované získat ženu a založit rodinu. I z tohoto důvodu se do popředí dostávaly chrámové kulty, neboť se prosadily jako významný organizační prvek v situacích, kde by v oblasti původu přistěhovalců byla organizace na prvním místě vedena podle rodových linií. Na Taiwanu však nebylo zpočátku možné tyto rodové linie následovat, a proto bylo důležité

⁸⁰ Termín blíže vysvětlen v kapitole 4.

⁸¹ Až do 17. století se Hanové na ostrově trvale neusadili, doposud se neví, kdy začali Hanové na ostrov přicházet, ale do 17. století se jednalo patrně jen o malé skupiny námořníků a pirátů.

⁸² V tomto kontextu je zajímavá poznámka Liu Huanyue (1995: 769), který upozorňuje také na možné vlivy náboženství domorodých obyvatel Taiwanu na víru přistěhovalců (a vice versa). Odborné studie na toto téma však neuvádí a nepodařilo se mi je dohledat.

společné místo původu a božstvo z tohoto místa. Celkově je o společnosti na Taiwanu pro toto období poměrně málo spolehlivých informací (např. o počtech obyvatel apod.).

Poté, co již výše zmiňovaný Zheng Chenggong (Koxinga) roku 1661 ovládl Taiwan, zavedl zde způsob správy shodný se správou čínského státu. Chrámy byly médiem pro šíření společných znalostí a povědomí mezi obyčejnými lidmi, v každém okresu bylo několik chrámů a v určenou dobu byly prováděny oficiální (státní) obřady samotnými úředníky. Nejvíce se stavěly chrámy pro následující božstva uznávaná mingským státem: Konfuciovy chrámy (*Kongzi miao* 孔子廟), chrámy uctívající božstvo *Xuantian shangdi* (玄天上帝),⁸³ označované jako *Shangdi miao* 上帝廟, hodně byl uctíván také v Číně rozšířený válečný bůh Guan Yu 關羽 (chrámy *Guandi miao* 關帝廟),⁸⁴ chrámy *Xie An miao* 謝安廟 patřily úspěšnému vojevůdci z dynastie Východní Jin, dalším uctívaným válečníkem byl Yue Fei 岳飛, na města dohlížel z *Chenghuang miao* 城隍廟 „božský policajt“ Chenghuang 城隍, v chrámech *Erwang miao* 二王廟 byli uctíváni Zheng Chenggong 鄭成功 a jeho syn Zheng Jing 鄭經.⁸⁵

Uctívání božstev v rámci státního náboženství pokračovalo víceméně ve stejném duchu i po převzetí moci qingskou vládou a oficiálním připojení Taiwanu k Číně v roce 1684. Změnilo se však postavení některých božstev, Qingové více podporovali výše zmíněné božstvo Guandi 關帝, ale také např. bohyni Mazu 媽祖, chrámy *Shangdi miao* 上帝廟, *Xie An miao* 謝安廟, *Yue Fei miao* 岳飛廟 se posunuly spíše na úroveň běžnějších chrámů s božstvy bez státní podpory. Chrámy božstev, která byla součástí státního kultu, často financovali úředníci, někdy také ve spolupráci s místními elitami. Právě spolupráce místních elit (a obyčejných lidí, kteří však nebyli schopni přispět většími částkami) většinou určovala budoucí životaschopnost chrámu.

Roli hrály také chrámy a božstva specifická pro konkrétní skupiny Hanů – tyto skupiny se vytvářely na základě místa původu a příslušníci skupiny uctívali stejné božstvo. Přistěhovalci původem z města Zhangzhou 漳州 uctívali božstvo *Kaizhang shengwang* 開漳聖王 (Svatý král otvírající Zhang), druhá velká skupina přistěhovalců pocházela z města Quanzhou 泉州 a uctívali božstvo *Baosheng dadi* 保生大帝 (císař ochraňující život; toto božstvo lékařství se posléze stalo obecně rozšířeným a uctívaným všemi přistěhovalci z dnešní provincie Fujian) a *Guangze zunwang* 廣澤尊王 (Král širých mokřad), přistěhovalci z okresu Yongchun zhou 永春州 uctívali božstvo *Fazhugong* 法主公 (vládce zákona), skupina pocházející z okresu Quanzhou Hui'an 泉州 惠安 byla reprezentována božstvem *Ling'an zunwang* 靈安尊王 (Ctihodný král zazračné moci a pokoje), lidé z okresu Tingzhou 汀州 uctívali *Dinggong gufo* 定公古佛 (buddha, který stabilizuje společnost) atd. Zhangzhouští uctívali také božstvo *Sanguan dadi* 三官大帝 (tři císařští úředníci)

⁸³ *Xuantian shangdi* 玄天上帝 je nahlížen jako personifikace Polárky, v době přistěhovalectví byl vnímán jako ukazatel cesty při cestách po moři. Současně byl Xuantian shangdi vnímán jako ochranné božstvo Zheng Chenggonga, mnoho chrámů tohoto božstva proto pochází právě z doby vlády rodiny Zheng (Yu 1982: 90)

⁸⁴ Guandi se později v Číně stal také oblíbeným božstvem obchodníků, kteří mu připisovali vynalezení účetních knih.

⁸⁵ Další charakteristika zmíněných božstev viz Cai Xianghui 1995: 17.

a lidé z okresu Anxi 安溪 v Quanzhou uctívali *Qingshui zushi* 清水祖師 (předka čisté vody).⁸⁶ Specifické bylo také božstvo *Sanshan guowang* 三山國王 (králové tří hor), které bylo uctíváno především příslušníky etnika Hakka 客家, kteří přišli na Taiwan především z dnešní provincie Guangdong.⁸⁷ Tato božstva a rozdělení podle místa původu v dnešní provincii Fujian bylo významné především v počátcích osidlování, kdy spolu jednotlivé skupiny bojovaly, také osidlování většinou probíhalo tak, že ti, kdo uctívali shodné božstvo, se usazovali ve vzájemné blízkosti.

Úředníci qingského státu podporovali pouze výstavbu takových chrámů, které odpovídaly qingským zákonům, avšak obyčejní lidé byli i díky vzdálenosti od centra říše ve výběru božstev omezeni mnohem méně. Zástupci státu se výstavou chrámů a podporou konkrétních božstev především snažili o vzdělávání obyvatelstva a šíření morálního ideálu, podporu loajality obyvatel ke státu, legitimizaci qingské vlády a lepší kontrolu obyvatelstva. Etické ideály a státní ideologie byly vyjádřeny především výstavbou Konfuciových chrámů (*wenmiao* 文廟), na Taiwanu však byl vybudován i zvláštní chrám Zhu Xiho 朱熹, ačkoli v Číně se jeho uctívání obvykle odehrávalo v Konfuciových chrámech. Rozšířeným božstvem byl také *Wenchang dijun* 文昌帝君, božstvo, které pomáhá studentům a mohlo přispět k úspěchu u státních zkoušek (Yan 1996: 86, Chen 1995).

Loajalitu vůči státu měl podporovat především kult Guan Yuho 關羽, toto válečné božstvo postupně získávalo od císaře stále vyšší tituly, až za éry Shunzhi 順治 (1638-1661) získává titul *Guan sheng dadi* 關聖大帝. Chrámy stavěné pro toto božstvo bývají označovány jako *wumiao* 武廟. Loajalitu vůči státu měl podporovat také kult *Yimin ye* 義民爺, kult hrdinů padlých na válečném poli pro qingský stát.⁸⁸ Původně se označení *Yimin* 義民 týkalo pouze příslušníků skupiny Hakka, kteří zemřeli na bitevních polích v boji za qingského císaře, neboť to byli právě příslušníci Hakka, kdo byl často využíván při potlačování povstání proti qingskému dvoru. Chrámy tedy zpočátku stávaly většinou v oblastech obývaných Hakka. Později došlo k rozšíření termínu a používá se k označení kohokoli, kdo zemřel pro veřejné blaho (Yan 1996: 86-88).

Legitimizaci vlády dynastie Qing a současně zvyšování autority obvykle původně lidových božstev sloužilo již výše zmíněné udělování císařských titulů božstvům a podpora jejich kultu. Vláda podporovala božstva, o nichž se tradovalo, že pomohla představitelům státu. Podle Yan Zhangpao (1996: 87) pomoc božstva dvoru znamená, že vláda Qingů je v souladu s vůlí nebes, jedná se tedy o výše zmíněnou legitimizaci vlády. Na Taiwanu proto úředníci podporovali kult bohyně Mazu 媽祖, která podle legendy pomohla Qingům v roce 1683 získat Taiwan. Následně byl na příkaz císaře postaven chrám bohyně Mazu v dnešním Lugangu 鹿港.⁸⁹ Ke stejnému typu

⁸⁶ Bližší charakteristika jednotlivých božstev - viz Cai 1995: 17.

⁸⁷ Takto řadí božstva ke skupinám přistěhovalců Yu 1982: 91, víceméně se shoduje s Cai 1995: 17, jehož výčet není tak detailní.

⁸⁸ Yan Zhangpao 1996: 87 uvádí příklady qingských hrdinů a také období, kdy působili.

⁸⁹ Podrobněji o tomto tématu viz kapitola 4.

státem podporovaných božstev patří i výše zmiňovaný Guandi, který se ale na rozdíl od Mazu netěšil příliš velké podpoře obyčejných obyvatel (Yan 1996: 87-88).

Stát také podporoval výstavbu chrámů božstva *Chenghuang* 城隍 (Bůh městských hradeb), toto božstvo bylo nahlíženo jako pomocník při kontrole obyvatelstva a boji proti kriminalitě. Jedná se o božstvo, které v lokalitě pod svou jurisdikcí dohlíží na chování obyvatel, odměňuje dobro a trestá zlo (*shangshan fa'e* 賞善罰惡), ochraňuje stát a také rozhoduje o osudu lidí na onom světě. Chenghuang byl tedy jakýsi lokální soudce a hlavní policista oblasti, toto božstvo mělo podle záznamů schopnost ukázat na toho, kdo spáchal zločin. Chenghuang byl proto žádán o pomoc při náročných trestních případech. Výstavba chrámů Chenghuanga tedy byla snahou o to využít autoritu božstva k ulehčení správy daného místa. Ne všechny chrámy tohoto božstva však byly vystavěny úředníky, existovaly i chrámy Chenghuanga postavené obyčejnými lidmi. Chrámy postavené samotnými obyvateli měly větší šanci na získání popularity.⁹⁰ Postupem času se božstvo Chenghuang proměnilo v boha, který pomáhá obchodníkům.

Stát také kladl dlouhodobý důraz na zemědělskou produkci, a proto podporoval kult zemědělského božstva *Shennong* 神農 (Božský rolník),⁹¹ který se však netěšil příliš velké přízni obyvatelstva a jeho chrámů nebylo mnoho (tedy chrámů, kde by byl hlavním božstvem). Obyvatelstvo namísto Shennonga častěji uctívalo místního ochranného boha *Tudi gong* 土地公 (Bůh půdy; jiné označení pro toto božstvo je *Fude zhengshen* 福德正神, tj. Bůh štěstí, a jeho chrámy často nesou název *Fude gong* 福德宮 chrám Boha štěstí), jehož chrám byl v každém sídle. Toto božstvo přinášelo dobrou úrodu. Tudi gonga uctívali také obchodníci a to při příležitostech *touya* 頭牙 (první obchodní setkání), které se konalo druhý den druhého měsíce tradičního čínského kalendáře a *weiyu* 尾牙 (poslední obchodní setkání, což byla akce pořádaná pro zaměstnance nebo pomocníky jejich najímatelem jako poděkování za spolupráci v předchozím roce, současně zde dával zaměstnavatel najevo, s kým počítá do dalšího roku) pořádané 16. dne posledního měsíce tradičního čínského kalendáře (Chen Hsinchih 1995: 143).⁹²

Qingští úředníci také rádi budovali buddhistické chrámy, ale „čistý“ buddhismus nebyl pro většinové obyvatelstvo příliš zajímavý, oblasti lidového náboženství zastupovala buddhismus nejčastěji bohyně Guanyin 觀音 (bódhisattva naslouchající zvukům [světa]), chrámů této bohyně bylo a doposud je na Taiwanu poměrně velké množství (a Guanyin se většinou také objevuje v chrámech bohyně Mazu jako další z božstev). Chrámy pro svůj budoucí rozvoj a

⁹⁰ Příklad takového chrámu viz Chen Hsinchih 1995: 151-152.

⁹¹ Toto starobylé božstvo se objevuje již ve starověkých textech.

⁹² Chen Hsinchih se domnívá, že šlo o ojedinělou praxi, která se vyskytovala pouze na Taiwanu. Zmínky o této praxi pro pozdější období se mi nepodařilo nalézt. Současně také zdůrazňuje, že Tudi gong byl na Taiwanu za vlády dynastie Qing hojně rozšířeným a oblíbeným božstvem. To dokládá skutečnost, že když byl během povstání Taipingů (1851-1864) na Taiwanu nedostatek qingských mincí, lokální vládě nezbylo nic jiného než problém vyřešit vydáním lokální měny. Byly vydány tři typy mincí a jeden z nich nesl obrázek Tudi gonga, tyto mince byly údajně nejoblíbenější. Současně ukazují na proměnu zobrazení Tudi gonga z holohlavého muže s dlouhým vousem a berlou v muže s čepicí a velkým ingotem zlata v ruce (Chen Hsinchih 1995: 147).

prosperitu potřebovaly získat nejen přízeň úředníků, ale především místních obyvatel a lokálních elit. Sama výstavba chrámu byla velmi nákladnou záležitostí, pozdější údržba a rekonstrukce chrámu též nebyla levná záležitost.

Velmi důležitým prvkem byla v tomto směru účinnost božstva *ling* 靈, tedy jeho schopnost věřícím pomáhat, ochraňovat je a reagovat na jejich prosby. Pakliže bylo božstvo účinné, podíleli se na opravách chrámu i příslušníci místní bohaté elity, především ti, kteří připisovali své bohatství požehnání daného božstva. „Podobně, pokud byl chrám postavený úředníky schopen splnit místní zájmy a požadavky, bylo pravděpodobné, že bohaté místní elity se budou aktivně účastnit rekonstrukce chrámu.“ (Chen Hsinchih 1995: 124) Pozdější záznamy o založení nebo rekonstrukci chrámů často hovoří o investorech jako o „místních obyvatelích“ namísto konkrétních bohatých rodin. Pokud v chrámu nebyly vedeny záznamy, kde byl zakladatel uveden, pozdější generace tradují založení nebo opravu chrámu obvykle v této podobě, tedy jako dílo místních obyvatel.

Důvody, proč obyčejní lidé stavěli chrámy pro konkrétní božstvo, se také odlišovaly od motivace úředníků. Lidé doufali především v to, že jim božstvo dá štěstí, klid a zdraví jak pro jednotlivce, tak pro celou obec, zatímco u úředníků hrály roli i mocenské síle, posílení role státu a snaha o ideologickou jednotu. Lidé božstva žádali o bohatou úrodu, zažehnání katastrof a nemocí, přáli si zdravé děti, bohatství, úspěch u zkoušek, pakliže jim božstvo již pomohlo, žádali o zachování přízně božstva. Konkrétní příklady ze stél a pamětních desek chrámů, které hovoří o jejich založení nebo obnově, většinou uvádějí příběh, v němž si noví obyvatelé přinesli víru v božstvo s sebou na nové území, a protože bylo božstvo účinné a uctívalo je stále více lidí, byl pro ně posléze postaven chrám.⁹³

Velmi často se v případě těchto božstev jednalo o bohy mimo panteon státního náboženství, k božstvům oblíbeným mezi lidmi i uznanými vládou patřila například Mazu. Tato bohyně byla zpočátku uctívána především pro svou schopnost ochraňovat ty, kdo cestovali po moři. Z božstva uctívaného především rybáři se stála bohyní uctívanou také obchodníky – na Taiwanu se jednalo především o ty, kteří obchodovali s čínskou pevninou, a Mazu byla bohyní, která je chránila při obchodních cestách. Na Taiwanu bohyně postupně získávala další pravomoci a její účinnost se začala projevovat i v dalších oblastech života věřících, až se stala dnešní bohyní, která dokáže pomáhat v nejrůznějších záležitostech.

Poměrně hodně uctívaným božstvem byl také Yuhuang dadi 玉皇大帝 (Nefritový císař), neboli bůh nebes.⁹⁴ Nebesa mohl podle qingského zákoníku uctívat pouze císař, veřejnosti nebylo uctívání nebes povoleno. Taiwan však byl od císařského dvora daleko, a tak byl na Taiwanu Yuhuang dadi uctíván a někteří příslušníci místních elit přispěli k výstavbě jeho chrámů. V

⁹³ Typický příklad z chrámových stél cituje Yan Zhangpao 1996: 89.

⁹⁴ Toto božstvo bývá většinou uváděno v čele panteonu božstev lidového náboženství, podrobněji o pozici božstva Yuhuang dadi viz (1971) Taiwan sheng tongzhi, sv. 2, Renmin zhi, Zongjiao pian 臺灣省通志, 卷二, 人民志, 宗教篇, sv. 4, s. 297-298.

místních zpravodajích (*difangzhi* 地方誌) ale nebývají tyto chrámy zmíněny jako chrámy Jadeitového císaře (*Yuhuang dadi* 玉皇大帝), jako hlavní božstvo bývá zmíněno jiné božstvo (Chen Hsinchih 1995: 117).

Obyčejní lidé uctívali také státem prosazovaný kult božstev označovaných jako *Yimin ye* 義民爺, důvod pro uctívání těchto bohů (vždy se jednalo o několik bohů) však nebyl stejný jako v případě úřadů. Lidé v *Yimin ye* viděli opět jedno z ochranných božstev, *Yimin ye* byli uctíváni s cílem posílit jednotu vlastní skupiny a dodat jí sílu v bojích s jinými skupinami (Yan Zhangpao 1996: 90). Tento kult je také zajímavým příkladem adaptace kultu na změnu politické situace. Konkrétním případem je chrám s hlavním božstvem *Yiminye* 義民爺 (chrám *Shisan yimin* 十三義民) v oblasti *Zhanghua* 彰化 a jeho vývoj za japonské kolonizace. Roku 1901 byli k uctívaným božstvům přidáni tři Japonci; roku 1900 totiž povodeň zničila místní zavodňovací systém a Japonci vyhověli žádosti místních obyvatel, aby mohli používat jiný vodní zdroj. Jako vyjádření díků místních obyvatel za toho rozhodnutí byli japonští úředníci přidáni ke kultu (Chen Hsinchih 1995: 153-154).

Na Taiwanu nedošlo v době vlády dynastie *Qing* k žádnému útlaku chrámových kultů nebo útoku na ně ze strany státu, a to i přesto, že některé kulty byly nahlíženy jako „nesprávné“ (*yinci* 淫祠). Jedním z těchto kultů je kult *Wangye* 王爺⁹⁵ (přibližně lze přeložit jako „Králové“). Jedná se o skupinu božstev, která byla povolávána na pomoc především v době závažných epidemií, a vzhledem k tomu, že Taiwan byl za dynastie *Qing* rozvíjející se oblastí s neustálým nebezpečím epidemií, byli *Wangye* hojně uctívaným božstvem.⁹⁶ Existovalo několik základních možností, jak se víra ve *Wangye* šířila a rozšiřovala se také výstavba chrámu *Wangye*. Vedle na Taiwanu a v jihovýchodní Číně rozšířeného způsobu běžného pro všechna božstva, tzv. dělení vonných tyčinek (*fexiang* 分香), byli *Wangye* uctíváni v případech, kdy jejich loď vyslaná z jiného místa připlula k pobřeží, byla spatřena a vytažena na břeh, označováno jako *Wang chuan piaoze* 王船漂著.⁹⁷

Třetí variantou bylo pozvání *Wangye* (*difang bu jing qing Wangye zhenya* 地方不靖請王爺鎮押) v době, kdy se obec potýkala s problémy – nejčastěji se jednalo o epidemie nebo sucho. Obyvatelé hledali radu u božstev prostřednictvím duchovního média (*jitong* 乩童 nebo *luanshou* 鸞手) a rada často zněla, že je třeba pozvat *Wangye* do vesnice a uctívat je.⁹⁸ *Wangye* pak byli v obci uctíváni tak dlouho, dokud prostřednictvím duchovního média neoznámili den,

⁹⁵ P. Katz překládá jméno tohoto božstva do angličtiny jako *Royal Lords*, viz Katz 2003a.

⁹⁶ Označení *Wangye* jako božstva epidemií je nejběžnější a nejrozšířenější, při bližším pohledu však zjistíme, že situace kolem této skupiny božstev je mnohem komplikovanější a zahrnuje nejrůznější typy božstev, viz např. Wu – Hong 2013: 12-25.

⁹⁷ Tato možnost šíření víry ve *Wangye* přibližně od období japonské kolonizace objevuje stále méně, jedním z důvodů je také to, že většina chrámů při obřadech vysílání *Wangye* nepoužívá skutečné posílání lodi po moři, ale cestování po nebeské řece (*you tianhe* 遊天河), tedy spálení lodě.

⁹⁸ Yu (1982: 88) uvádí konkrétní příklady toho, jak se běžně oznamovala nutnost pozvat do obce *Wangye* a uctívat je.

kdy se znovu vydávají na cestu. To pak obyvatelé obce v určený čas vyrobili loď a poslali na moře nebo spálili, tím Wangye vyprovodili. Když do obce dorazili Wangye a obec neměla chrám, byl často chrám pro Wangye (nebo některého konkrétního boha mezi Wangye)⁹⁹ postaven a po odplutí lodi mohli být Wangye dále uctíváni jako ochranná božstva daného místa. Jestliže obec už měla chrám, Wangye bydleli po dobu návštěvy v chrámu a po odplutí už nebyli s obcí nijak spojeni, pokud opět nedošlo k problémům, k jejichž řešení bylo třeba Wangye povolát. Zůstali-li delší dobu nebo bylo po dobu jejich pobytu všechno v pořádku – božstva tedy byla zjevně účinná a obec chránila, mohly být sošky Wangye umístěny ve stávajícím chrámu a byli uctíváni jako „doprovodná božstva“ (*peisi zhi shen* 陪祀之神). V minulosti se tedy Wangye šířili poměrně hodně (Yu 1982: 88-89).

Obliba božstva u věřících také znamenala, že ani místní úředníci si nemohli dost dobře dovolit tato božstva přehlížet, přestože se nejednalo o božstva schválená v rámci státního panteonu. Příkladem může být chrám Wangye Nankunshen 南鯤鯓 v Tainanu. Tomuto chrámu byly darovány plakety dvěma qingskými generály. Důvod pro tento dar dnes není přesně znám, ale z dalších zdrojů než záznamů samotného chrámu se zdá pravděpodobné, že první dar v roce 1823 následoval po jedné z významných porážek pirátů s pomocí místních obyvatel, kteří svůj úspěch připisovali pomoci božstva. Další plaketa v roce 1845 byla patrně vyjádřením přání generála navázat přátelské vztahy s místním obyvatelstvem a podpořit jejich loajalitu vůči qingskému dvoru po povstání proti zdanění v roce 1843 v jedné z nedalekých vesnic (blíže viz Chen Hsinchih 1995: 128-130).

Chrám byly důležitou součástí lokální společnosti, v jejich vedení hráli roli příslušníci místní džentry. Vzdělané elity se také velkou měrou podílely na podobě lidového náboženství, zdůrazňovaly morální a abstraktní hodnoty víry. Chrám byly lokálními politickými, ekonomickými, kulturními a vzdělávacími centry. V chrámech byly často probírány a rozhodovány místní veřejné záležitosti, probíhalo zde rozhodování sporů mezi lidmi. Chrám byl také místem, kolem kterého se v obci soustřeďovala obchodní činnost a ve dnech svátků zde probíhala divadelní a hudební představení.¹⁰⁰

2.2 Náboženství a stát na Taiwanu za japonské kolonizace

Když Taiwan v roce 1895 ovládli Japonci, chtěli z něj vytvořit vzorovou kolonii, proto se také snažili co nejvíce poznat místní obyvatelstvo a jeho zvyky, právě do období japonské kolonizace Taiwanu (1895-1945) tak spadají první důkladné průzkumy týkající se lidového náboženství na Taiwanu.¹⁰¹ Na počátku své vlády se Japonci v letech (1896 - 1899) museli vyrovnat s odporem místního obyvatelstva proti kolonizaci. Toto období je podle Chen Hsinchih obdobím, kdy došlo

⁹⁹ Wangye jsou božstva bez konkrétní podoby, v minulosti se jako zobrazení Wangye používal pouze nápis Wangye na papíře zlaté barvy, až později dostala božstva podobu. Možná označení Wangye a také jejich podoby viz Wu – Hong 2013.

¹⁰⁰ Role chrámu jako centra obce byla přes veškeré následující problémy do značné míry zachována do současnosti (nebo obnovena) a bude jí věnována větší pozornost v následujících kapitolách.

¹⁰¹ Japonské výzkumy a statistiky jsou dodnes velmi důležitým pramenem pro výzkum lidového náboženství na Taiwanu.

k nárůstu počtu chrámů Guandiho, který byl představitelem neorganizovaného hnutí za obnovu čínské kultury a léčení závislosti na opiu. Výrazným prvkem Guandiho kultu bylo psaní duchů (fuji 扶乩 nebo fuluan 扶鸞), kdy povolávaným božstvem, které sestupovalo na pisatele textů, byl právě Guandi. Tato očista národa měla pomoci v boji proti Japoncům a hnutí bylo Japonci potlačováno. Japonci údajně neměli rádi Guandiho také proto, že proti nim bojoval údajně prostřednictvím toho, že prý sesílal epidemie (Chen 195: 140).

Přibližně od roku 1900, kdy došlo na většině území Taiwanu ke zklidnění situace, se Japonci stavěli k místní kultuře (včetně lidového náboženství) poměrně tolerantně, byli přesvědčeni, že tvrdé zákazy mnoho neřeší a lepší cestou je místní víru postupně oslabovat a tvarovat k obrazu svému. V rámci modernizace Taiwanu tedy nezačali od začátku tvrdě potlačovat místní „pověry“ (lidovou víru), protože tím by jenom vyvolali odpor obyvatelstva vůči novému pořádku. Koloniální vláda se tedy snažila lidové náboženství kontrolovat, ale bez výraznější represe. Tolerantní postoj se změnil v období kóminka (1938-1945, čínsky *huangminhua* 皇民化), kdy měli být poddaní v koloniích japanizováni, aby se stali skutečnými poddanými císaře. K tomuto procesu patřila také přeměna místní kultury a víry, mnohé chrámy a sošky božstev byly zničeny, náboženští specialisté pronásledováni.

Na Taiwanu platila japonská ústava, která zaručovala svobodu náboženství, chrámové kultury však nebyly počítány do náboženství, byly řazeny k místním zvykům. V době vlády Japonců byla Taiwanu představena také nová náboženství, která se snažila propojovat taiwanské a japonské tradice.¹⁰² Japonci se snažili zavádět také šintoismus, ale až do období kóminka nebyl jejich přístup agresivní. Vedle šintoismu podporovali kolonizátoři buddhismus, především jeho japonské školy. Japonský buddhismus byl výrazným hráčem na náboženské scéně Taiwanu. Následovníci japonského buddhismu se začali učit od křesťanství již za reforem Meidži (začaly v Japonsku v roce 1869) a zlepšili svou organizaci, vybudovali školy ke vzdělávání mnichů a mnišek. Na Taiwan pak spolu s kolonizátory dorazili i buddhističtí mniši a začali okamžitě šířit víru, budovat nemocnice a pomocí léčení získávat věřící.

Yu Guanghong (1982: 86) uvádí, že v roce 1918 bylo na Taiwanu pouze 74 buddhistických chrámů, budeme-li k nim počítat i vegetariánské kultury (*zhajjiao* 齋教)¹⁰³ a jejich chrámy označované jako *zhaitang* 齋堂,¹⁰⁴ bude zjištěný počet buddhistických chrámů pro rok 1918 o něco vyšší, a sice 246. Od té doby počet buddhistických chrámů prudce vzrostl. Průzkum v roce

¹⁰² Blíže o těchto tradicích viz Wang Chien-ch'uan 王見川 (2001), *Dangdai Taiwan bentu zongjiao yanjiu daolun* 《當代臺灣本土宗教研究導論》, in: Chang Hsun – Jiang Canteng 張珣 – 江燦騰 (eds.), *Dangdai Taiwan bentu zongjiao yanjiu daolun* 當代臺灣本土宗教研究導論. Taipei: SMC Publishing 台北市: 南天, s. 81-126.

¹⁰³ Vegetariánské kultury (*zhajjiao* 齋教) nebo vegetariánské chrámy (*zhaitang* 齋堂) jsou jedním z proudů lidového buddhismu, ač jejich konkrétnější klasifikace je poněkud problematická (k této otázce viz Broy 2013). Jejich hlavním rysem (jak napovídá i název) je vegetariánská dieta a další pravidla z buddhistické nauky, následovníci společně recitují sútry, nestávají se však mnichy a mniškami, *zhajjiao* tedy umožňuje kompromis mezi životem v buddhistickém klášteře a běžným sekulárním životem.

¹⁰⁴ Další detaily o „vegetariánských síních“ na Taiwanu viz např. Lin – Zhang 2000.

1960 přinesl informace o 838 buddhistických chrámech a podle statistik z roku 1954 bylo buddhistických chrámů po konci druhé světové války výrazně více, tedy 1419.

Výše zmíněné vegetariánské chrámy (jedná se o laický buddhismus) *zhaitang* se na Taiwanu začaly šířit po roce 1830 (podle některých pramenů se objevují už i v 17. století), výrazný nárůst spadá do období po povstání Taiping (1851 - 1864). Jejich rozkvět na Taiwanu pokračuje i za japonské nadvlády, avšak po roce 1915 a protijaponském povstání Tapani¹⁰⁵ (nebo také po případě chrámu Xilai, *Xilai an shijian* 西來庵事件)¹⁰⁶ v hornatých oblastech poblíž Tainanu. Případ bývá označován také podle názvu chrámu *Xilai an* 西來庵, protože vedení chrámu se podílelo na organizaci povstání a chrám vydával ochranné amulety pro povstalce. Po tomto povstání se mnozí následovníci *zhaijiao* připojovali k buddhistické asociaci a hledali ochranu u školy japonského buddhismu Sótó šú.¹⁰⁷ Do své náboženské praxe v této době také přidali další buddhistické praktiky.

Cai Xianghui uvádí, že ozbrojené povstání proti japonské vládě Tapani bylo také dobou, kdy japonská vláda začala věnovat více pozornosti lidovému náboženství, které bylo zpočátku ponecháváno víceméně samo sobě. Byl proveden průzkum týkající se počtu chrámů a jejich hlavních božstev, doby založení, víry aj. Současně byla vydána pravidla týkající se zakládání, rušení a slučování chrámů – ke všem těmto úkonům bylo nutné povolení od koloniální správy (Cai 2000: 236-237, citace konkrétních pravidel viz také Cai 1995: 20-21). Chrámy však měly jistou ochranu ze strany koloniální vlády a představitelé této vlády se účastnili velkých akcí chrámů a byly donátory velkých a významných chrámů (Cai 1995: 19).

Zdánlivě lhostejný postoj k lidovému náboženství mohl být způsoben však spíše tím, že japonští kolonizátoři měli na počátku své vlády příliš mnoho záležitostí, které potřebovali zvládnout. Systematický sběr dat a informací v oblasti kartografie, demografie a etnografie, kam patří i data o lokálních chrámových kultech, byl součástí plánu na ovládnutí Taiwanu, neboť tyto znalosti viděli japonští vládci jako základní kameny pro vybudování efektivní správy ostrova.¹⁰⁸ Respektování místních zvyků a tradic bylo součástí jejich politiky do vstupu Japonska do druhé světové války, i tato politika však měla své hranice. Snahou Japonců totiž bylo obyvatele Taiwanu vzdělávat a „kultivovat“ v duchu moderního světového názoru, cílem tedy bylo místní víru postupně oslabovat, ale pokud možno zbytečně nezraňovat city obyvatel. Problémy však

¹⁰⁵ Od začátku července 1915 vedli bývalý policista, účetní a obchodník s rýží Yu Qingfang 余清芳(1879-1915) a bývalý představitel okresu z oblasti Nanhua Jiang Ding 江定(1866-1916) ozbrojené síly složené z Hanů a domorodých Taiwanců. Vzbouřenci rychle získali kontrolu nad mnoha policejními stanicemi v horách na jihu Taiwanu (dnešní kraje Tainan a Gaoxiong). Povstání trvalo déle než dva měsíce a bylo poraženo až po vytrvalých protiútocích japonské armády a policie. Jednalo se o jeden z největších projevů ozbrojeného odporu vůči Japoncům na Taiwanu. K tomuto tématu viz např. Katz, Paul R. (2005), *When Valleys Turned Blood Red: The Tapani Incident in Colonial Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

¹⁰⁶ Jednou z charakteristik povstalců byla také vegetariánská dieta, i když mnozí z přívrženců povstání se vegetariánství po krátké době vzdávali. Proto se následovníci vegetariánských kultů obávali pronásledování ze strany japonské správy.

¹⁰⁷ Čínský *Caodong zong* 曹洞宗, nejvýznamnější škola zenu spolu se školou Rinzaí.

¹⁰⁸ Japonský přístup stručně objasňuje P. Katz 2005: 390-392.

nastávaly např. v době, kdy Japonci zakázali náboženské obřady nebo velké náboženské slavnosti v době šíření nakažlivých onemocnění z hygienických důvodů. Místní obyvatelstvo totiž věřilo, že během náboženských poutí se tyto nemoci nerozšíří, poutníci jsou před nimi chráněni díky magické moci božstva (Wang 2001).

Politika japonských kolonizátorů měla samozřejmě vliv na podobu náboženství na Taiwanu.¹⁰⁹ Konec qingské vlády znamenal konec podpory pro božstva a chrámy podporované ze strany qingského státu, které však nezískaly širší podporu místního obyvatelstva. V důsledku zrušení zkouškového systému se snížila například popularita kultu Wenchang dijun. Ovlivněn byl také kult Konfucia, který měl mezi lidem podporovat oficiální ideologii, ale obřady byly vedeny pouze úředníky a obyčejní lidé se jich nemohli účastnit, nebyl tedy nikdy součástí běžného života. Na druhou stranu japonští intelektuálové si Konfucia také vážili, a tak bylo možné přibližně v polovině období koloniální nadvlády znovu postavit několik Konfuciových chrámů např. v Tainanu a Taipei (Chen Hsinchih 1995: 149-150).

Koloniální vláda podporovala kult Zheng Chenggonga, který se úředníci qingského státu v počátečním období po získání Taiwanu dynastií Qing snažili zničit. Kult však zůstal oblíbený mezi lidmi, neboť božstvu byly připisovány zásluhy za osídlení Taiwanu, dále mělo podle obyvatel schopnost ochrany před povodněmi a pomáhalo v bojích. Zheng Chenggong byl uctíván jako *Kaishan wang* 開山王 (Král, který otvírá hory) nebo *Kaitai shengwang* 開台聖王 (Král, který otvírá Taiwan). Se změnami v politické situaci posléze došlo i ke změně postoje qingského dvora k tomuto božstvu, až mu byl roku 1875 udělen císařský titul a Zheng Chenggong byl zařazen do panteonu státem uznávaných a uctívaných božstev.¹¹⁰

Hlavním důvodem pro podporu tohoto kultu ze strany Japonců byla skutečnost, že Zheng Chenggongova matka byla Japonka. Kolonizátoři se tedy snažili využít kult Zheng Chenggonga k oslabení odporu obyvatel Taiwanu vůči své nadvládě a k přiblížení se místním obyvatelům, „japonská krev“ Zheng Chenggonga měla být využita k legitimizaci japonské nadvlády nad Taiwanem. V roce 1897 mu koloniální vláda udělila titul šintoistického božstva, na počátku koloniální vlády byly tedy hojně stavěny chrámy Zheng Chenggonga, později však jejich počet zůstává stejný. Stejně jako v případě qingského dvora, i za japonské kolonizace rozhodovala o úspěchu božstva víc míra oblíbenosti u obyčejných lidí než podpora ze strany vlády.

Během kolonizace značně narůstá počet chrámů, kde je hlavním božstvem buddha Šakjamuni (*Shijiamouni* 釋迦牟尼), zejména po roce 1930, kdy se zpřísnují pravidla pro místní náboženství. Také chrámů bohyně Guanyin 觀音 je více než v jiných obdobích, počtem přesahují počet chrámů, kde je hlavním božstvem Mazu 媽祖. Lidová podoba božstva Guanyin měla především schopnost zklidnit moře a pomáhala v jeho překonání (jde vlastně o doslovnou interpretaci buddhistického *cihang pudu* 慈航普渡, tedy milostivý přívoz [ke spáse]), Mazu pak podobně

¹⁰⁹ Přehlednou tabulku, která uvádí proměny počtu chrámů nejrozšířenějších božstev na Taiwanu v letech 1918-1981, sestavil Yu Guanghong (1982: 81).

¹¹⁰ Další podrobnosti o víře v Zheng Chenggonga a jejím vývoji, viz Gao 2006.

primárně zachraňovala ty, kdo se na moři dostali do nesnází. Počet chrámů bohyně Mazu je na Taiwanu poměrně stabilní (vzhledem k počtu obyvatel), Guanyin se jevila jako „oblíbenější“ pouze za japonské okupace, což mohlo být dáno její spojitostí s buddhismem.

Ve druhé polovině 30. let 20. století se japonská politika na Taiwanu radikálně mění, nastupuje kampaň kóminka 皇民化運動, jako jediný jazyk veřejných projevů a úřední komunikace je povolena japonština, Taiwanci si musí změnit jména a povinností je také uctívání božstev státního náboženství Japonska, tedy šintó. Šintoismus ale podobu náboženství na Taiwanu příliš neovlivnil, Chen Hsinchih vidí jako nejmarkantnější změnu schránky na finanční dary, které je nyní možné vidět prakticky v každém chrámu před hlavním božstvem (Chen 1995: 165).¹¹¹ Japonci se na počátku období kóminka snažili zlikvidovat místní lidové náboženství, dochází k „reorganizaci a likvidaci chrámů“ (*simiao feizhi zhengli* 寺廟廢止整理), při které měly být zlikvidovány všechny chrámy a *zhaitang* 齋堂 (postní síň) s výjimkou čistě buddhistických chrámů. Chrámy v reakci na toto opatření na svou ochranu měnily hlavní božstvo nebo předstíraly, že přísluší k některé škole japonského buddhismu. Jedná se tedy o období, kdy velmi stoupá počet buddhistických chrámů a chrámů, kde se uctívají božstva japonského buddhistického panteonu.

Tažení proti chrámům vyvolalo odpor i u přívrženců japonského buddhismu a již v listopadu roku 1939 bylo rozhodnuto o zastavení „reorganizace a likvidace chrámů“ a stav měl zůstat beze změn. Na celém ostrově byl také proveden nový průzkum týkající se chrámů, Cai Xianghui uvádí přehled změn způsobených politikou reorganizace chrámů s počty chrámů, které byly zničeny nebo určeny k jinému účelu užívání v jednotlivých oblastech (Cai 1995: 21-22). Celkově byla asi třetina chrámů zničena nebo určena k jinému způsobu užívání, ovšem s výjimkou chrámů Tudi gonga a dalších malých, velmi jednoduchých svatyní. Výsledky akce tedy nebyly právě oslňující a zásah zapříčinil odpor místních obyvatel, které ale japonská vláda v době války potřebovala ke spolupráci.

Během japonské kolonizace Taiwanu také došlo k výraznému oslabení kultů božstev, která uctívaly jednotlivé skupiny obyvatel podle místa původu na čínské pevnině. Vazby v rámci těchto skupin slábly, navíc byly přerušeny kontakty s čínskou pevninou a Taiwanci se tváří v tvář vnějšímu nepříteli více sjednocovali. Příspěvala k tomu i skutečnost, že kolonizátoři dělili obyvatele na „lidi ostrova“ (hondo-džin), tedy Taiwance, a „lidi domoviny“ (naiči-džin), tedy Japonce. Kulty některých božstev byly oslabeny, jiná božstva se stala bohy uctívanými napříč všemi skupinami Hanů, např. Baoshen dadi, božstvo původně uctívané lidmi z Quanzhou, se jako bůh lékařství rozšířilo po celém ostrově.

¹¹¹ Japonci se snažili také vyhlásit, že všechna božstva – tedy i božstva uctívaná na Taiwanu jsou podřízena bohyni slunce Amaterasu a v roce 1938 byl prováděn obřad, ve kterém byla taiwanská božstva poslána do nebe k Amaterasu, tento nápad místních úředníků, jak přiblížit šintoismus obyčejným Taiwancům se ale nesesetkal s pochopením japonské vlády a byl zastaven (Chen 1995: 168-169). Japonská vláda na Taiwanu se snažila do všech domácností rozšířit papírový amulet bohyně Amaterasu a dosáhnout zjednodušení stávajících domácích oltářů, tyto aktivity však nebyly příliš úspěšné.

Taiwanci také využívali lidového náboženství k sebeidentifikaci a vymezení se vůči kolonizátorům, dokonce i v úředních záznamech se vyskytují zprávy o tom, že taiwanská božstva potrestala Japonce za zesměšňování místních obyvatel (Chen 1995: 162). Také aktivity chrámů jako *raojing* 繞境 (obcházení území neboli tzv. inspekční cesta božstva) vyjadřovaly identitu místních obyvatel, protože zachovávaly celkovou podobu akcí stejnou, jaká byla za dynastie Qing, včetně oděvů a vybavení. Chránové slavnosti byly organizovány prakticky stejně jako dříve, byly ustaveny dočasné organizační výbory, v jejichž čele většinou stáli místní bohatí obyvatelé, neboť organizace chránové slavnosti byla čestnou záležitostí. Na druhou stranu tyto aktivity nebyly zdrojem odporu vůči Japoncům a organizátoři se vždy snažili s vládou vyjít a případně se přizpůsobit jejím požadavkům. V sekulárním životě totiž většinou byli obchodníky a jejich příjmy pramenily ze schopnosti přizpůsobit se novým pořádkům a spolupracovat.

2.3 Náboženství a stát na Taiwanu po roce 1945 do 90. let 20. století s důrazem na lidové náboženství

Po druhé světové válce, odchodu Japonců a návratu Taiwanu pod vládu Číny nenásledovalo uvolnění a svoboda, ale pokračování nerovnováhy mezi vládnoucími a ovládanými a další útlak ze strany nové vlády. Představitelé kuomintangské vlády považovali náboženství za důležitou součást moderního státu, který chtěli vybudovat, vzorem náboženství pro ně však bylo křesťanství a nikoli neorganizované lidové náboženství bez pevné nauky, svatého písma a vzdělávacího systému pro náboženské specialisty, které podle nich nepatřilo do kategorie náboženství, ale dostalo nálepkou „pověra“ (*mixin* 迷信).¹¹² Na Taiwanu současně bylo (a je) lidové náboženství významnou součástí místní tradiční kultury, jejíž svébytnost byla překážkou při přeměně taiwanské kultury podle vzorce jednotné Číny, kterou se snažila vybudovat nová vláda.

První rozpory mezi novými vládci a místním obyvatelstvem vyústily již v únoru roku 1947 v krvavě potlačené povstání¹¹³ a vítězství Komunistické strany v Číně a příchod vlády na Taiwan v roce 1949 nevedl ke zlepšení situace. Od příchodu kuomintangské (pinyin: *guomindang* 国民党, národní strana, dále KMT¹¹⁴) vlády na Taiwan v roce 1949 prakticky do roku 1979 byly její cíle směřovány k jedinému účelu a to opětovnému získání čínské pevniny, Taiwan považovali čínští vládcové pouze za dočasné útočiště. Součástí vládní politiky byla i politika kulturní včetně jazykové homogenizace. Jediným povoleným jazykem byla standardní čínština založená na

¹¹² Blíže k tématu náboženství na počátku Čínské republiky viz kapitola 1.

¹¹³ Čínsky je toto povstání označované jako *er'erba shijian* 二二八事件, tedy incident 28. února, podle data události, která spustila celé neplánované a až ex post organizované povstání proti poválečné čínské správě na Taiwanu. Povstání bylo čínskými vládci interpretováno jako následek hluboce zakořeněného zotročení obyvatel Taiwanu Japonci, obyvatelům ostrova však vadila nová čínská správa, především úřady dohlížející na obchodní záležitosti ostrova. Důsledkem povstání byla likvidace značné části taiwanských elit, přesný počet obětí není znám, odhady badatelů se pohybují kolem 18 tisíc. Současný pohled taiwanských badatelů na toto povstání a jeho celkový kontext viz např. Zhou Wanyao 周婉窈 2014²: 232-306.

¹¹⁴ Pro obě známé politické strany na Taiwanu používám nejrozšířenější zkratky, tj. KMT a DPP, k usnadnění případného vyhledávání.

severním dialektu, tzv. národní jazyk (*guoyu* 國語), jazyk většiny obyvatel Taiwanu, minnanský dialekt (*minnanhua* 閩南話, hovoří se jím také v dnešní provincii Fujian; na Taiwanu je tento jazyk označován také jako taiwanština, *taiyu* 臺語), byl stejně jako ostatní místní jazyky zcela zakázán. Veškerá místní a lidová kultura byla potlačována a nahlíželo se na ni jako na hrubou a zaostalou. Období od roku 1945 do 1960 je tedy především období negativní kontroly, zvláště v oblasti kultury a vzdělávání.

Lidové náboženství na Taiwanu bylo od roku 1945 spravováno podle Nařízení o správě chrámů (*jiandu simiao tiaoli* 監督寺廟條例) přijatého roku 1929 kuomintangskou vládou v Čínské republice.¹¹⁵ K tomuto nařízení v roce 1958 vydala vláda vysvětlení k „příslušnosti chrámu“, tedy zda se jedná o chrám buddhistický nebo taoistický, aby se mohl podle „Nařízení o správě chrámů“ správně registrovat a být začleněn pod správný svaz. Vysvětlení je velmi jednoduché, a sice chrámy, o které se starají buddhističtí mniši, patří k buddhismu, chrámy v péči taoistických mistrů přináležejí k taoismu. Úmyslem vlády bylo začlenit chrámy lidového náboženství pod taoismus, ale reálná situace byla mnohem komplikovanější. Bylo nemálo chrámů, o které pečovali buddhističtí mniši, ale podle uctívaného božstva se jednalo spíše o chrámy taoistické.¹¹⁶ Toto vysvětlení se setkalo s odporem ze strany chrámů, a tak bylo roku 1976 změněno na znění, které ponechává volbu „přináležitosti“ plně na chrámu samotném.

Roku 1950 začíná kampaň proti komunismu a Sovětskému svazu (*fan gong kang e* 反共抗俄), která byla o dva roky později následována kampaní na podporu šetření a nápravu lidových zvyků (*lixing jieyue, gaishan minsu* 勵行節約, 改善民俗), cílem této kampaně bylo potlačit místní kulturu a taiwanské vědomí. Veškeré prostředky a úsilí mělo být namířeno ke znovuzískání čínské pevniny, proto bylo třeba, aby se obyvatelé Taiwanu vnímali v první řadě jako Číňané, jejichž cílem je vybudovat silný moderní stát založený na teoriích z počátku 20. století, ve kterém má místo náboženství, ale nikoli to, co představitelé státu vnímali jako pověry (*mixin*), tedy chrámové kultury a s nimi související aktivity, nová náboženská hnutí apod. Žádoucí byla pouze etablovaná institucionalizovaná náboženství, ideálně pak křesťanství.

Pravidla k nápravě lidových zvyků obsahovala následující body týkající se především chrámových kultů (vynechány body upravující svatby, pohřby a uctívání předků):¹¹⁷

- 1) Slavnost *pudu* 普度¹¹⁸ tradičně probíhající po celý sedmý měsíc tradičního lidového kalendáře se bude konat pouze 15. dne sedmého měsíce.

¹¹⁵ Plněné znění nařízení viz např. Cai 1995: 23-24. Komplikovaná situace, kdy je každý „typ“ náboženství spravován podle jiného zákona, zůstává na Taiwanu doposud.

¹¹⁶ Vzhledem k tomu, že chrámy v praxi kombinují prvky taoismu, buddhismu i konfucianství a vytvářejí z nich svůj vlastní systém, je přiřazení chrámového kultu k jednomu konkrétnímu institucionalizovanému náboženství téměř nemožné.

¹¹⁷ Pravidla byla zveřejněna v deníku Gonglun bao 公論報 19. 8. 1952 ve článku s názvem „Úplná náprava lidových zvyků, zákaz slavností na poděkování božstvu“ (*Chedi gaishan minsu, qudi ying shen saihui* 徹底改善民俗, 取締迎神賽會).

¹¹⁸ Pudu 普度 je slavnost, při které je obětováno duchům, o které nikdo nepečuje, které nikdo neuctívá. Celý sedmý měsíc tradičního lidového kalendáře je měsícem těchto duchů, na Taiwanu označovaných nejčastěji jako

- 2) Každý chrám musí být zařazen pod místní úřady, uctívání se pořádá jednou ročně, datum odsouhlasí a zveřejní místní političtí zástupci. Byla-li akce původně pořádána několika oblastmi společně, bude tomu tak i nadále, nemůže ji pořádat každá oblast zvlášť.
- 3) Obřad *ping'an* 平安 se bude pořádat jednou ročně po druhé sklizni.
- 4) Jako obětní předměty slouží vonné tyčinky, ovoce, květiny, jestliže je nutná obětina zvířete, pak je omezena na jedno prase a jednu kozu.
- 5) Divadelní hry se mohou pořádat pouze ve dny rituálů, nesmí trvat déle než dva dny.
- 6) Chránové slavnosti vyjádření díků božstvu *ying shen saihui* 迎神賽會 se nemají pořádat.
- 7) Je třeba co nejméně pálit papírové peníze pro božstvo a omezit používání petard, postupně se od nich má zcela upustit.
- 8) Zakazuje se uctívání nemorálních božstev *yinshen* 淫神, která mají z lidí peníze, zakázána jsou zaříkávadla a ďábelské techniky k léčení nemocí, zakazuje se stavět nové chrámy a vyrábět nové sošky božstev.

Znění pravidel bylo velmi záhy přepracováno do podoby „Deseti principů zakazujících nežádoucích zvyků“ (*Qudi lousu shi xiang yuanze* 取締陋俗十項原則, zveřejněna v deníku Gonglun bao 公論報 22. 8. 1952). Tato pravidla se týkají přímo svátku *pudu* – zakazují pouštění světél po vodě, zakazují místním úředníkům účast na *pudu* (musí odmítnout případné pozvání), divadelní hry jsou omezeny pouze na jedno jeviště na jednu obec atd. V případě porušení těchto deseti principů ležela odpovědnost nejen na vedení chrámů, ale také na místních úřednících. Liu Huanyue je přesvědčen, že vládcí Taiwanu se v padesátých letech nechovali k lidovému náboženství o nic lépe než japonští kolonizátoři v období kóminka (Liu 1995: 772). Příkaz jednotného termínu pro obřady a divadelní hry vedl k narušení společenské struktury, lidé měli méně příležitosti k návštěvám, které byly v minulosti běžnou součástí svátků při jejich postupném kolování oblastí, docházelo tedy k oslabování vztahů mezi lidmi.

Nařízení způsobila problémy ve financování chrámů, protože chrámy nesměly přímo vybírat peníze. Liu Huanyue se také domnívá, že posun zvyků do oblasti pověr nebo dokonce „nežádoucích lidových zvyků“ přispěl k likvidaci tradičních hodnot a pravidel mezi lidmi navzájem, ale především mezi lidmi a božstvy, mezi lidmi a duchy. Zákaz části obřadů v průběhu *pudu* se podílel na vymizení uctivého strachu (*jing wei* 敬畏) k duchům, který byl nahrazen utilitarismem a pragmatismem (Liu 1995: 773). Je však těžké posoudit, jaký vliv měla na tuto změnu politika KMT a do jaké míry byla způsobena ekonomickým vývojem, společenskými změnami a vzděláváním.

hao xiongdi 好兄弟, tedy „dobří kamarádi“. V minulosti (a i v současné době) se v jednotlivých oblastech po celý měsíc střídaly vesnice nebo městské části a pořádaly hostiny pro duchy a také pro návštěvníky z vlastní obce i okolí, při těchto hostinách se porážela obětní prasata, která bylo třeba vypěstovat co největší. Na Taiwanu k tomuto svátku také patří akce „okrádání duchů“ (*qiang gu* 搶孤). Právě tato slavnost a snaha KMT omezit ji na jeden jediný den na všech místech, je často zmiňována a její proměna studována v souvislosti s politikou KMT vůči lidovému náboženství, viz např. Weller 1987.

Konkrétní názory a postoje obyvatel vzhledem ke státní politice týkající se náboženských slavností popisuje ve své případové studii Emily Martin Ahern. Lidé většinou s politikou, která se snažila omezit a znevážit jejich náboženské obřady, nesouhlasili a snažili se zjednodušení obřadů bránit (Ahern 1981: 416-425). I tak je nesporné, že k postupnému omezení náboženských slavností na Taiwanu došlo. Steven Harrell (1994) se zamýšlí nad tím, zda je sjednocení náboženských svátků do jednoho dne a jejich celkové omezení příkladem úspěšné politiky, nebo spíše důsledkem ekonomických podmínek a proměňující se životní situace ve společnosti. Mnozí obyvatelé odcházeli z venkova do měst a zemědělství přestávalo být hlavním zdrojem obživy. Lidé tak měli postupně stále méně času na to věnovat se tradičním náboženským zvyklostem v původním rozsahu.

Deset pravidel proti nežádoucím zvykům ve svém původní podobě navíc nemělo dlouhého trvání, pro velký odpor ze strany obyvatel bylo třeba po několika letech některá z těchto deseti pravidel uvolnit, například naprostý zákaz pořádání chrámových oslav na poděkování božstvu.¹¹⁹ Skutečné uvolnění pak nastává až v 70. letech 20. století, od 60. let ale nastává praktické zmírnění pravidel – například při pořádání akcí, u kterých dochází ke shromáždění většího počtu osob, bylo podle původního nařízení třeba podat žádost a požádat o povolení, ale od 60. let byly tyto žádosti v případě náboženských akcí hojně schvalovány. Současně se zlepšuje i ekonomická situace a tato skutečnost má také svůj podíl na dalším vývoji lidového náboženství. Celkový postoj vlády se v letech 1960 až 1975 začíná proměňovat, vláda investuje více peněz do exaktních a humanitních věd, pokračuje ale v politice omezování, což se velkou měrou projevuje především v kontrole médií.

Jak již bylo zmíněno výše, obyvatelé se museli vyrovnávat nejen s pravidly vůči náboženství určenými vládou, ale dochází také k urbanizaci a odlivu obyvatel z venkova do měst, větší počet lidí místo v zemědělství pracuje v průmyslu a službách a nemá možnost a čas aktivně se účastnit příprav na náboženské svátky a posléze svátků samotných. Postupem času tedy dochází k profesionalizaci například v oblasti skupin zvaných *zhentou* 陣頭, které se účastní poutí a „baví božstvo“ i ostatní návštěvníky. Původně silně regionální chrámové kultury a jimi pořádané náboženské slavnosti jsou díky větší mobilitě obyvatel stále méně omezeny na konkrétní komunitu, i když ta stále tvoří jádro těchto kultů a aktivit. Dochází také k posunu v domácí politice, kdy vláda v letech 1975 až 1990 čelí různým krizím na mezinárodní i domácí scéně, jednou z odpovědí jsou další investice do vědy i financování kulturních programů.

V roce 1979, po navázání diplomatických vztahů mezi USA a ČLR, se Taiwan dostává do diplomatické izolace. Vláda se s touto novou situací, která otvírá otázku dalšího směřování Taiwanu, musí vyrovnat. Za této situace se mění postoj vlády k lidovému náboženství.¹²⁰ Už se nejedná o pověru, ale o kulturní tradici, kterou je však třeba upravit tak, aby odpovídala požadavkům moderního státu. Proto se objevují návrhy na nápravu lidového náboženství ze

¹¹⁹ Novější variantu nařízení (Stručné nařízení ministerstva vnitra 57111 *Taineimin* č. 293613, vláda provincie Taiwan 5317 nařízení č. FMYZ94042) uvádí např. Xu 1969: 8-13.

¹²⁰ O kulturní politice vlády viz kapitola 3.

strany akademiků. Ilustrací jejich přístupu je sborník příspěvků z konference organizované na popud vlády, sborník byl vydaný v roce 1985. Každý z příspěvků stručně mapuje některou oblast lidového náboženství a pokud možno přináší návrhy na úpravy a zlepšení v konkrétní oblasti – ne všechny příspěvky tak činí a autoři jsou pak za tuto nedostatečnost kritizováni.¹²¹

Modelovým příkladem je referát, jehož autorem je Ruan Changrui 阮昌銳, příspěvek nese název „Jak napravit lidovou náboženskou víru (Ruhe duanzheng minjian zongjiao xinyang 如何端正民間宗教信仰)“. První zajímavostí je, že pro lidové náboženství je používán termín náboženství (*zongjiao* 宗教) a nikoli lidová víra (*minjian xinyang* 民間信仰), autor tedy počítá chrámové kultury k náboženství a přiznává jim všechny klady, které podle jeho úvodní stati náboženství člověku přináší. Ruan má pro všechny, kdo působí v oblasti náboženství, konkrétní úkoly. Začíná od svazů sjednocujících náboženství – Buddhistický svaz a Taoistický svaz, pokračuje k těm, kdo spravují chrámy a k náboženským specialistům, nevynechává ani věřící samotné a nakonec má i doporučení pro vládu.

Celkově lze říci, že dle jeho názoru by mělo dojít k větší systematizaci a organizaci lidového náboženství. Velký důraz je kladen na vzdělávání náboženských specialistů i věřících, mají-li chrámy uchovávat a dále šířit tradiční čínskou kulturu, musí mít jejich členové (správci i náboženští specialisté) dostatečné znalosti této kultury, aby je mohli předávat věřícím a případným náhodným návštěvníkům (součástí plánu je i rozšíření vybavení pro turisty). Vláda se má pokud možno nevměšovat, na druhou stranu Ruan navrhuje, aby vláda vedla náboženská sdružení a například vybrala nebo ustavila „vzorový chrám“. (Ruan 1985)

Jak již bylo uvedeno výše, v oficiálním pohledu lidové náboženství opustilo sféru pověr (ačkoli část praktik lidového náboženství toto označení podle akademiků stále zasluhuje a ty je pokud možno třeba omezit nebo vymýtit) a stalo se součástí kulturní tradice. Tento trend z 80. let 20. století pokračuje i v dalších obdobích, po roce 1987, kdy bylo zrušeno stanné právo a poprvé se otvírá možnost veřejně se hlásit k domácím taiwanským kořenům a hovořit o taiwanské identitě, dochází k velkému rozmachu místní (tedy taiwanské) kultury, za jejíž důležitou součást je považován i kult bohyně Mazu, ochránkyně Taiwanu, a chrámové kultury lidového náboženství vůbec. Rok 1987, kdy skončilo stanné právo, se také stal jakýmsi formálním začátkem hnutí dnes označovaného jako taiwanizace (*bentuhua* 本土化).¹²² Předzvěstí však byla již debata o lokální literatuře v srpnu roku 1977, v této debatě se však podle názoru Liu Huanyue jednalo především o záležitost intelektuálů a nedotkla se každodenního života lidí, jejich zvyků a víry. Tato počáteční debata však ovlivnila místní literaturu, film, hudbu a jejich další rozvoj.

¹²¹ Konkrétním příkladem je sborník Li Yiyuan 李亦園 – Zhuang Yingzhang 莊英章 (eds., 1985), *Minjian zongjiao yishi zhi jiantao yantaohui lunwenji* 民間宗教儀式之檢討研討會論文集, Taipei: Zhongguo minzu xuehui

¹²² Taiwanizace není doslovný překlad, ten by zněl spíše „zdomácnění“, někdy se také užívá výraz „lokalizace“. Jako *bentūhuà* je označováno především hnutí devadesátých let 20. století, jehož cílem bylo vytvořit novou identitu Taiwanu, nezávislou na Kuomintangem původně prosazované identitě založené na kontinuitě Velké Číny (*dahonghua* 大中華). Inspiraci hledalo hnutí v historii, náboženství a kultuře zemědělských usedlíků. Podrobněji o taiwanizaci Chang Bi-yu (2006: 188n).

Situace se však od roku 1987 pozvolna mění a od počátku 90. let 20. století je taiwanizace součástí hledání nové identity ostrova. V rámci úsilí o nalezení domácí identity byla zakládána výzkumná centra a muzea s cílem uchovat taiwanskou kulturu a historii. V tomto ovzduší má své místo i lidové náboženství jako reprezentant místní (a z některých úhlů pohledu současně čínské) tradiční kultury. Akcí chrámů se účastní více lidí, jako aktivních věřících, ale také jako diváků a turistů. Uctívání místních božstev je propojeno s přihlášením se k Taiwanu jako vlasti, v protikladu k pevninské Číně, kterou v minulosti jako jedinou pravou vlast vyzvedala oficiální ideologie vládnoucí strany Kuomintang. Uchovávaní (nebo spíše obnova) a další rozvoj tradiční kultury je tak na Taiwanu důležitým politickým tématem.

Vrátíme-li se blíže ke konkrétním chrámům a konkrétním božstvům, statistiky za léta 1960 – 1981 ukazují, že jedenáct nejvýznamnějších božstev si po celé období drží svou pozici. Těmito božstvy, která by bylo současně možné přiřadit k různým institucionalizovaným náboženstvím, jsou: *Wangye* 王爺, *Guanyin* 觀音, *Tianshang shengmu* 天上聖母, Šákjamuni 釋迦牟尼, *Xuantian dadi* 玄天上帝, *Guansheng dijun* 關聖帝君, *Baosheng dadi* 保生大帝, *Sanshan guowang* 三山國王, *Zhongtan yuanshi* 中壇元師, *Shennong dadi* 神農大帝, *Qingshui zushi* 清水祖師, *Fude zhengshen* 福德正神 (Yu 1982: 80). Chrámy sice v dlouhodobém horizontu ukazují početní nárůst,¹²³ ale tento nárůst není nijak strmý. Situace je ovlivněna také stoupajícím počtem lidí ve městech a cenou půdy, což právě ve městech omezuje možnosti pro výstavbu nových chrámů nebo rozšiřování stávajících.

Na Taiwanu je však možné požádat božstvo o pomoc i na jiných místech než ve velkých „obecních“ chrámech. Vedle těchto chrámů také existuje značné množství soukromých oltářů (*shentan* 神壇),¹²⁴ které s cílem přitáhnout více pozornosti a více věřících mívají vedle božstev také duchovní média *jitong* 乩童 (to bývá častý případ tzv. *wutan* 武壇) nebo *luanshou* 鸞手 (v případě oltářů typu *wentan* 文壇). Do média v určitou dobu sestoupí uctívané božstvo a přijímá dotazy od lidí a pomáhá jim řešit jejich problémy. Jestliže je božstvo účinné, zvyšuje se množství přicházejících věřících a po čase je možné z darů postavit chrám. Přesný počet těchto oltářů na Taiwanu není znám, ale podle magistrátu Taipei je v 80. letech 20. století bylo odhadem asi pět až šest set (Yu 1982: 91).

Božstva vhodná pro duchovní média *jitong* 乩童 jsou ta, která jsou schopná v bojovém umění, např. *Zhong tan yuanshi* 中壇元師 (také zvaný *Nezha taizi* 哪吒太子 či *Santaizi* 三太子) a další „mladá“ božstva specializovaná na válečné umění, patří sem také *Xuantian shangdi* 玄天上帝, který má schopnost vyhánět zlo a demony, *Guandi*, který je sice původně zemřelá duše, ale je po celé Číně uctíván jako bůh války, k němuž se přistupuje s úctou plnou respektu (*weijin* 畏敬). *Guansheng dijun* je současně božstvem přivolávaným při praxi označované jako *fuluan* 扶鸞

¹²³ V roce 1966 uvádí statistiky celkem 4786 chrámů, v roce 1975 5338 chrámů a 5539 chrámů pro rok 1981 (Yu 1982: 81), podíváme-li se na počty chrámů jednotlivých božstev, je možné vidět proměny v počtech chrámů konkrétních bohů.

¹²⁴ Jedná se o male svatyně, vytvořené často v části obytného domu nebo nebytových prostorách. Tyto svatyně bývají často v přízemí a jsou otevřené do ulice.

(tzv. psaní duchů), k dalším božstvům pak patří např. *Fuyou dijun* 孚佑帝君. *Xuantian shangdi* 玄天上帝 a *Guandi* 關帝 jsou stále považováni za poměrně mocná božstva, která jsou schopná zahánět démony, jsou tedy u duchovních médií ve značné oblibě.

Velké množství různých malých oltářů a duchovních médií také souvisí s podle některých autorů s novou zvýšenou pragmatičností v přístupu lidí ke kultům a božstvům obecně (Liu 1995: 775-777). Věřící v mnoha případech vynechávají etický rozměr náboženské víry a jejich vztah k božstvu se podobá vztahu obchodnímu – věřící slibuje odměnu za pomoc božstva s konkrétní situací. Velmi rozšířený byl tento jev v době oblíbené loterie *Dajiale* 大家樂, která byla v osmdesátých letech 20. století šancí na rychlé zbohatnutí a lidé hojně chodili do chrámů žádat božstva o výherní čísla do loterie. Vedle toho existují také chrámy a božstva oblíbená u gamblerů nebo například prostitutek, které žádají o dostatečné množství zákazníků.

V případě mnoha těchto kultů chybí etický rozměr, kdy božstvo pomáhá, ale vyžaduje za to nejen „platbu“ (ať už finanční v podobě příspěvku chrámu nebo splnění slibu, který věřící při žádosti o pomoc dává), ale také mravní chování a práci věřícího sama na sobě. Domnívám se však, že je velmi těžké posoudit, zda je to nový jev zapříčiněný právě výše zmíněnou loterií a poválečnou politikou vlády, jak se domnívá Liu (1995: 777), nebo se jedná prostě o jeden z rozměrů lidové víry. Velký vliv na situaci chrámových kultů a jednání chrámů mají také vzájemné vztahy mezi Taiwanem a ČLR, o těch však bude blíže pojednáno v kapitole 4, kde se hovoří o kultu bohyně Mazu a významných chrámech.

Velmi stručným shrnutím předchozího stručného pojednání o historii náboženství na Taiwanu může být další ze systematických dělení vývoje lidového náboženství na Taiwanu, Yu (1982) je dělí jednoduše do tří období, která korespondují s politickým vývojem: 1) Počáteční období, tedy období vlády rodu Zheng až rok 1895 (počátek japonské kolonizace) – v této etapě náboženství přicházelo s Hany z jejich domovských oblastí, tehdejší víra, obřady, organizace, to vše bylo podle Yu kopií etnického (*zuji* 祖籍) náboženství podle místa původu příchozích z jednotlivých oblastí minnanské nebo kantonské kultury. I v tomto období už vznikala místní taiwanská specifika, jakými jsou například chrámy pro duše zemřelých, o které se nikdo nestará (*dazhongye miao* 大眾爺廟) a uctívání válečných hrdinů (*yiminye* 義民爺).

2) Období japonské okupace (1895-1945), kdy dochází k přerušení kontaktů s pevninou a domovskými chrámy, náboženství se tedy vyvíjí samostatně a díky vlivu japonské politiky je přidáno více obsahu z oblasti buddhismu. 3) Období po roce 1945 (do 80. let 20. století) je obdobím velkých společenských změn, v náboženské sféře se projevuje větší vliv křesťanství a především vliv ekonomických změn; se zlepšením ekonomické situace a celkovým uvolňováním ve společnosti postupně opět ožívají poutě, staví se a opravují chrámy (Yu 1982: 97-99). Ačkoli má lidové náboženství na Taiwanu kořeny v oblasti minnanské kultury (dnešní provincie Fujian v ČLR) a kantonské kultury, již se vyvinulo ve svébytnou tradici, která je stále živá a má potenciál pro další rozvoj.

Centrem lidového náboženství jsou chrámy, pro obyvatele chrámy představují především místo pro komunikaci s božstvem, místo, kde mohou všemocné božstvo požádat o pomoc, dosáhnout splnění svých přání nebo požehnání. Pro běžné věřící není vůbec důležité, k jaké škole božstvo (autor používá výraz *shenfo* 神佛, čímž zahrnuje jak božstva taoistická tak buddhistická) patří, zda je to buddhistické nebo taoistické božstvo a jak vysoko nebo nízko stojí v pomyslném systému božstev, ale zda je účinné. Věřící navíc obvykle nechodí jenom do jednoho konkrétního chrámu, ale chrámy střídá, ačkoli právě tato praxe, kdy věřící nemá „konkrétní víru“, ale snaží se za pomoci různých božstev vypořádat s různými životními situacemi, byla a je kritizována ze strany intelektuálů.¹²⁵

2.4 Jak vypadá lidové náboženství na Taiwanu dnes

Lidové náboženství je na Taiwanu stále rozšířenou formu náboženství. Součástí tohoto náboženství jsou obřady související s průběhem zemědělského roku (*suishi jieling* 歲時節令), obřady související s během lidského života (*shengming liyi* 生命禮儀) a obřady a události, které souvisí s božstvem samotným (*cimiao jisi* 祠廟祭祀) a odehrávají se v chrámu. V praxi se samozřejmě tyto tři oblasti prolínají, mnohé z obřadů se mohou konat jak v chrámu, tak i doma, stejně tak domácnosti mohou hostit svou vlastní sošku zvoleného božstva. Blíže bude o jednotlivých obřadech pojednáno v kapitole 4.

Státní statistiky se nesnaží zachytit počty věřících lidového náboženství, pracují však s počty registrovaných chrámů. Z nich je totiž zřetelnější, zda se náboženství dále rozvíjí (staví se nové chrámy a staré nejsou opuštěné), či nikoli. Přestože státní statistiky dělí chrámy trochu nepřesně pouze na buddhistické a taoistické a navíc nejsou schopny zachytit neregistrované chrámy a domácí svatyně (tzv. *shentan*), slouží přece jen k základní orientaci o tom, zda se počty chrámů zvyšují, snižují nebo stagnují. Statistika ministerstva vnitra o počtu chrámů a typech registrací chrámů z 12. října 2013¹²⁶ říká, že na konci roku 2012 bylo ve státě zaregistrováno 12 026 chrámů, což je oproti předchozím pěti letům nárůst o 375 chrámů (3,2%); podle jednotlivých náboženství je nejvíce chrámů taoistických a sice 78,35% (9422 chrámů), buddhistické chrámy představují s 2348 chrámy 19,5% z celkového počtu; jako náležející k Yiguandao 一貫道¹²⁷ je registrovaných 217 chrámů (1,80%). Chrámy těchto tří náboženství představují 99,68% z celkového počtu chrámů.

¹²⁵ Náhled na lidové náboženství ze strany vlády a ze strany samotných lidí je také patrný z toho, jakým způsobem se uvádí náboženská příslušnost v dotaznících. Lidové náboženství bylo označeno jako „lidové náboženství“, „běžná víra“ nebo z dotazníků úplně vypuštěno (Yu 1982: 79).

¹²⁶ 102 nian di 41 zhou neizheng tongji tongbao (101 niandi zongjiao simiao, jiaohui (tang) gaikuang) 102 年第 41 週內政統計通報(101 年底宗教寺廟、教會(堂)概況) http://www.moi.gov.tw/stat/news_content.aspx?sn=7809 [navštíveno 14. 3. 2014]

¹²⁷ Yiguandao bylo spasitelské hnutí využívající techniku psaní duchů, vzniklo na konci 19. století, kdy se vydělilo z hnutí Xiantiandao 先天道. Bylo pronásledováno KMT v Číně i později na Taiwanu (do období demokratizace), Goossaert – Palmer 2011: 104-108.

Podíváme-li se na jednotlivá města a okresy, pak je nejvíce chrámů na jihu země v Tainanu 臺南, Gaoxiongu 高雄 a v okrese Pingdong 屏東, všude jejich počet překračuje tisíc chrámů. Nejvíce chrámů je v Tainanu a sice 1627, v Gaoxiongu je jich 1472 a v okrese Pingdong 1089. Podmínkám pro registraci jako taoistický chrám a jako takový oficiálně zaregistrovaných je 6757 chrámů (56,19%), dočasně zaregistrovaných s nutností doplnění je 5269 taoistických chrámů (43,81%). Chrámy, které byly postaveny z prostředků darovaných běžnými věřícími, představují 96,43% z celkového počtu, jedná se o 1597 chrámů, soukromých chrámů – postavených ze soukromých prostředků a spravovaných soukromými osobami – 420 (3,49%), devět chrámů bylo postaveno státními orgány nebo místními samosprávnými sdruženími (0,07%).¹²⁸ Pokud jde o organizační formu chrámu, 420 je registrováno jako právnická osoba (*caituan faren* 財團法人), jinou formu organizace má 11 606 chrámů (správní výbor, *weiyuanhui* 委員會, má 5 792 chrámů, správce, *guanli renzhi* 管理人制, 5813 chrámů).

Křesťanských kostelů (církví) je 3302, nárůst za posledních pět let o 113 (3,5%), nejvíce je protestantských kostelů, které zaujímají 76,8 % z celkového počtu, katolických je 22,0 %. Nejvíce kostelů je v Taipei na severozápadě ostrova, Gaoxiongu na jihu a Hualianu na severovýchodním pobřeží (ve všech případech se jedná o větší města). Na konci roku 2012 připadalo na deset tisíc obyvatel průměrně 6,6 chrámu nebo kostelu, bylo registrováno dvacet sedm různých typů náboženství, největší zastoupení mezi chrámy mají taoismus a buddhismus, mezi kostely protestantství a katolicismus.

Tato statistika ukazuje především na taiwanskou specifickou situaci, kdy křesťanství je sice náboženství stejně jako buddhismus, ale křesťanské kostely a církve se řídí jinými zákony a jinými pravidly než buddhistické, taoistické a jiné chrámy. Křesťanství bylo zvláště v poválečném období zvýhodňováno oproti jiným náboženským tradicím. Na jedné straně to byl vzor správného náboženství pro moderní stát a náboženství představitelů státu, na druhé straně to bylo náboženství vyznávané západními spojenci Taiwanu, a proto bylo více protěžováno než ostatní formy náboženství. V současné době existují snahy ke sloučení všech pravidel pro náboženství do jednoho zákona, návrh tohoto nového zákona však zatím stále zůstává v připomínkovém řízení.¹²⁹

Lidové náboženství se ze státem tolerovaných, schvalovaných a někdy i pronásledovaných kultů za vlády dynastie Qing postupně proměnilo v období japonské kolonizace v nejprve respektované lidové zvyky, ovšem už od samého počátku určené k důkladné reformě a posléze likvidaci. Návratem Taiwanu pod vládu Číny po roce 1945 se situace pro lidové náboženství příliš nezlepšila, z lidových zvyků se staly pověry, které je třeba pokud možno vymýt a nahradit náboženstvím po vzoru křesťanství (nebo alespoň buddhismu, tedy institucionalizovaného

¹²⁸ K tomu autoři statistiky poznamenávají, že 8. srpna 2013 byla ministerstvem vnitra vydaná upravená „Pravidla pro registraci chrámů (*Simiao dengji guize* 寺廟登記規則), která se týkají i Nařízení o správě chrámů (*Jiandu simiao tiaoli* 監督寺廟條例), partnerem jsou lidé, kteří darovali peníze a budují chrám, místní vlády tedy již nebudou přijímat a schvalovat žádosti o vybudování soukromých chrámů a vyřizovat registraci.

¹²⁹ Jedná se o stav ke konci roku 2017, novější informace se mi doposud nepodařilo zjistit.

náboženství, jak se ustavila na počátku 20. století v Číně). S proměnou politické situace se i chrámové kultury postupně změnily v součást kulturní tradice, přičemž zpočátku byla zdůrazňována především „čínskost“ této tradice (například tvrzeními, že skutečná čínská kulturní tradice byla zachována pouze na Taiwanu), ale později také její taiwanská specifika (proměna bohyně Mazu po příchodu na Taiwanu, specifické taiwanské kultury a zvyky). O současných chrámech, jejich funkcích a náboženském životě bude blíže pojednáno v kapitole 4.

3 Občanská společnost na Taiwanu

3.1 Demokraticizace Taiwanu a občanská společnost

Taiwan byl v poválečném období ovládán jedinou politickou stranou – *guomindang* (國民黨, zkr. KMT), stranou leninského typu¹³⁰ s revolučním programem, jejíž vládnutí mělo být postaveno na tzv. třech lidových principech (*san min zhuyi* 三民主義, tj. demokracie, nacionalismus, blaho lidu), které na počátku Čínské republiky formuloval Sunjatsen (Sun Zhongshan 孫中山). Tato vláda měla na Taiwanu vládnout podle ústavy přijaté v prosinci roku 1946¹³¹ na čínské pevnině, ve skutečnosti byla tato ústava omezena „Dodatky k ústavě platné po dobu komunistické rebelie“ (*dongyuan kanluan shiqi linshi tiaokuan* 動員戡亂時期臨時條款), které národní shromáždění přijalo v květnu roku 1948. „Dodatky“ významně posilovaly pravomoci prezidenta na úkor volených orgánů státní moci a zakazovaly formování nových politických stran. Na základě těchto „Dodatků“ byl v roce 1949 ministrem národní obrany Chen Chengem 陳誠 vyhlášen výjimečný stav, který na Taiwanu trval až do konce 80. let 20. století.

3.1.1 Politický a ekonomický vývoj po roce 1949

Taiwan považovala čínská vláda za dočasné útočiště a základnu pro opětovné získání celého státu z rukou komunistů, proto i na Taiwanu zůstal systém státní správy stejný, jako byl původně na čínské pevnině.¹³² Vláda a vládnoucí strana se nepovažovaly za taiwanskou vládu, ale za vládu celé Číny prozatímně vládnoucí z Taiwanu. Vedle centrálních orgánů, které měly v jurisdikci celou Čínu, aniž by zde fakticky mohly vykonávat své pravomoci, pak byly ustaveny ještě orgány ke správě provincie – tedy samotného Taiwanu. Provinční vláda a provinční národní shromáždění však zpočátku jenom vykonávaly nařízení ústředních orgánů.¹³³ V březnu 1950 se Čankajšek (Chiang Kai-shek, py. Jiang Jieshi 蔣介石) znovu ujal funkce prezidenta a bylo zahájeno období nového budování strany, vlády i ostrova. Vedle revitalizace KMT, která proběhla na počátku 50. let, byla zrealizována také pozemková reforma a učiněny kroky k oživení ekonomiky ostrova.¹³⁴

Vládnoucí vrstva sestávající převážně z Číňanů, kteří přišli na Taiwan po roce 1949 (tzv. *waishengren* 外省人, tedy „obyvatelé z vnějších provincií“), se netěšila přízni místních obyvatel (tzv. *bendiren* 本地人, tedy „místní obyvatelé“). Tento zpočátku velmi negativní postoj byl především důsledkem incidentu z 28. 2. 1947¹³⁵ a špatné správy ostrova ze strany orgánů KMT v období mezi lety 1945-1949. Klíčem k získání legitimacy vlády KMT na Taiwanu tak byly

¹³⁰ Ho (2007: 162) cituje Selznicka, podle něž je základem leninismu koncentrace úplné sociální moci v rukách vládnoucí skupiny. Úkolem strany s takto soustředěnou mocí je přetvořit společnost.

¹³¹ Ústava vstoupila v platnost v prosinci roku 1947, ale díky komplikované politické situaci nedošlo k její aplikaci v úplné podobě.

¹³² Blíže k tomuto systému viz např. Bakešová-Fürst-Heřmanová 2004: 108n.

¹³³ V roce 1951 bylo vytvořeno Prozatímní provinční shromáždění a jeho poslanci byli voleni okresními a místními shromážděními, od roku 1959 probíhala přímá volba poslanců a název shromáždění byl zkrácen na Provinční shromáždění.

¹³⁴ Blíže viz Peter Chen-main Wang 2007²: 321n.

¹³⁵ Podrobněji viz 2. kapitola, str. 19, pozn. 57.

hospodářské úspěchy. Taiwan měl i přes americké bombardování za války a špatnou správu po roce 1945 silnou ekonomickou infrastrukturu, kterou za sebou zanechali japonští kolonizátoři, což byl pro novou vládu dobrý výchozí bod pro nový rozvoj ostrova.

Pro poválečné ozdravení ekonomiky byla důležitá i finanční pomoc ze strany USA, ale především úspěšně provedená pozemková reforma. Probíhala v několika postupných krocích, na začátku došlo ke snížení pachtovného, posléze přerozdělení půdy původně vlastněné Japonci. V další fázi stát od velkých pozemkových vlastníků odkoupil část půdy a následně ji prodal nájemcům. Původní majitelé půdy získali státní dluhopisy a akcie státních podniků. Počet rolnických rodin, které vlastnily půdu, vzrostl mezi lety 1949 – 1957 z 38 % na 60 %. Došlo ke zvýšení zemědělské produktivity a rovnoměrnějšímu rozdělení příjmů (Wang 2007²: 324-325).¹³⁶

Vedle pozemkové reformy těžil Taiwan také z dobře provedeného plánování hospodářství. Zpočátku se jednalo především o nahrazení dovozu, kdy vláda chránila domácí trh pomocí vysokého cla, posléze přichází podpora vývozu a zvláštní pobídky určené k přilákání přímých zahraničních investic. S nástupem zpomalení celosvětové ekonomiky v 70. letech se pak Taiwan zaměřoval na rozvoj oborů s vyspělou technologií. Současně vláda zahájila projekty vedoucí ke zlepšení infrastruktury ostrova, byla rozšířena stávající železniční síť, budovaly se silnice a byla otevřena první jaderná elektrárna na Taiwanu a mezinárodní letiště v Taoyuanu 桃園. Výsledkem byl růst průměrných ročních příjmů i při stále se zvyšujícím počtu obyvatel.

3.1.2 Důsledky ekonomického vzestupu a počátek demokratizace

Ekonomická transformace s sebou nesla nejen vznik střední třídy, dosažitelnější vzdělání a z něj plynoucí společenskou mobilitu, ale také negativa plynoucí z nekontrolovaného rozvoje, která se podepsala především na stavu životního prostředí na ostrově a kvalitě života. Obyvatelé se ve velkém přesouvali do měst za vzděláním i za prací. Došlo k proměně genderových rolí, také však začala stoupat kriminalita mládeže a objevil se problém péče o staré lidi. O svá práva se postupně začala hlásit také vrstva domorodých obyvatel Taiwanu (austronéská skupina obyvatel postupně vytlačena Hany – tedy čínským etnikem - do horských oblastí ostrova). Ekonomický vzestup přinesl nejen zvýšení životní úrovně, ale i mnoho nových problémů. Tyto problémy měla pomoci vyřešit postupná demokratizace a větší zapojení obyvatel do života společnosti.

Občanská společnost zdánlivě fungovala už v době výjimečného stavu, neboť Taiwan měl k roku 1987 registrovaných více než jedenáct tisíc občanských sdružení a asociací, počet členů těchto sdružení přesahoval osm milionů osob. Tento sektor společnosti tedy na první pohled i v nedemokratickém politickém prostředí vzkvétal. Skutečnost však byla podobná jako v ČR – vládnoucí strana dohlížela na registraci výše zmíněných skupin a měla v nich své zástupce. Dále se snažila přimět občany, aby vstupovali do sdružení vedených členy KMT a pod kontrolou KMT,

¹³⁶ Jiná interpretace pozemkové reformy uvádí, že reforma sloužila především k posílení pozic přistěhovalců na úkor místního obyvatelstva, protože na Taiwanu neexistovali skutečně velcí vlastníci půdy. V každém případě zemědělství po provedené reformě prosperovalo (Bakešová a kol. 2004: 123).

např. zemědělského sdružení, profesních sdružení, obchodních komor apod. Tyto skupiny pak bylo možné využít ve prospěch KMT v době voleb, navíc nahrazovaly případná spontánně vznikající rolnická a jiná sdružení. Přesto nezávislá občanská sdružení, která přispěla k demokratizaci Taiwanu, vnikala i před rokem 1987. K nejdůležitějším patřila presbyteriánská církev, environmentální hnutí a také studentské hnutí za demokracii (Fell 2012:21, 39).

Zatímco 60. léta byla především obdobím rychlého ekonomického růstu a současných represí, tzv. bílého teroru, kdy nejvýraznější změnou v politické oblasti směřující k většímu otevření společnosti bylo zavedení doplňkových voleb do národního shromáždění a legislativního dvora v roce 1969, v 70. letech již lze pozorovat výraznější kroky k pozvolné demokratizaci Taiwanu. Tato situace souvisí s postupným obratem politických elit od iluze, že vykonávají (nebo brzy opět budou vykonávat) vládu nad celou Čínou, k Taiwanu jako centru. K moci se v tomto období dostává Čankajškův syn a pozdější prezident Chiang Ching-kuo (py. *Jiang Jingguo* 蔣經國), který se postavil do čela reformního křídla KMT a v roce 1972 nastoupil na post ministerského předsedy. V Chiang Ching-kuově vládě již zasedalo šest rodilých Taiwanců, mezi nimi i pozdější prezident Lee Teng-hui (py. *Li Denghui* 李登輝).

Pozvolná změna politického směřování země byla reakcí jak na mezinárodní politickou situaci, tak na vnitřní situaci země. V oblasti politických vztahů nastalo pro taiwanskou vládu obtížné období. Nejvýznamnější spojenec a opora KMT, Spojené státy, už v 60. letech zahájily tajné kontakty s vládou ČLR a v roce 1971 administrativa prezidenta Nixona skončila s politikou izolace ČLR a podpořila žádost ČLR o křeslo v OSN, kde celou Čínu doposud reprezentovala Čínská republika, tedy vláda KMT na Taiwanu.¹³⁷ Taiwanský režim tak „ztratil tvář“ na poli mezinárodní diplomacie a současně musel čelit střední třídě, která byla nespokojená s vnitrostátní situací.

Střední třídu nespokojenou s nemožností podílet se na politické moci a utváření budoucnosti ostrova nepředstavovali v 70. letech 20. století pouze tzv. *bendiren* 本地人 (obyvatelé Taiwanu, kteří zde byli usazeni již před rokem 1949), ale i ti z tzv. *waishengren* 外省人 (ti, kdo přišli z pevniny po roce 1949), kteří však nebyli součástí mocenského systému. Již na počátku 70. let dochází k prvním otevřeným protestům, ty ale byly potlačeny, režim ještě nebyl připravený na otevřený dialog. Tento postoj střídavé tolerance a represí pak přetrvával po celá 70. léta a vyvrcholil tvrdou represí v případě Meilidao 美丽岛 (časopis Formosa) v roce 1979.¹³⁸ Přesto došlo k některým změnám a KMT po roce 1969 nahradila mnohé výkonné členy strany v místní administrativě novými lidmi, často právě Taiwanci. Tento proces nadále pokračoval, i když zpočátku se Taiwanci příliš neobjevovali na vyšších postech.

¹³⁷ Taiwan se o nový vstup do OSN začal snažit jako Taiwan až na počátku 90. let 20. století, ale neúspěšně.

¹³⁸ *Meilidao* 美丽岛 (Krásný ostrov) je čínský ekvivalent slova Formosa a současně to byl název časopisu, který v roce 1979 začali vydávat tzv. bezpartijní. Časopis se rychle stal druhým nejčtenějším periodikem v zemi a skupina kolem něj vytvářela pobočky po celém ostrově, byly pořádány diskusní kluby i demonstrace. Aktivity vyvrcholily demonstrací 10. prosince 1979 ke dni lidských práv, kdy došlo ke krvavému střetu s policií. Následně byl časopis Meilidao zakázán a vedoucí představitelé skupiny zatčeni. (viz např. Bakešová a kol. 2004: 136-137).

Na konci roku 1978 prezident USA Jimmy Carter vyhlásil, že hodlá formálně uznat ČLR. To znamenalo k 1. lednu 1979 stažení formálního uznání Čínské republiky a zrušení smlouvy o obraně mezi USA a Čínskou republikou (Taiwanem). Tato smlouva byla nahrazena tzv. Taiwan Relation Act, který i nadále umožňoval dodávat na Taiwan zbraně obranného charakteru; oficiální zastupitelské úřady byly nahrazeny neoficiálními, v praxi se tedy mnoho nezměnilo, zahraniční politika vlády však na každý pád zůstávala neúspěšná a bylo třeba se vyrovnat s novou situací. Cíl KMT zaměřený na opětovné získání pevniny těmito událostmi definitivně ztratil na legitimitě a realizovatelnosti.

Současně se změnila situace v ČLR, kde byla zahájena politika „reforem a otvírání se“ (gaige kaifang 改革開放) s odvážným programem ekonomických reforem. ČLR se prezentovala jako marxisticko-leninistická země nového typu, ochotná zapojit se do světové ekonomiky a hrát podle jejích pravidel. Vedle této racionální prezentace ČLR vypadala politika KMT s odmítáním jakýchkoli kontaktů s ČLR příliš opatrná a KMT o to více potřebovala pro své cíle získat podporu veřejnosti. Současně docházelo k postupnému vymírání skalních příslušníků KMT, kteří v roce 1949 uprchli z Číny na Taiwan. K tomu všemu se zhoršilo také zdraví prezidenta Chiang Ching-kua a nebylo možné, aby dále odkládal výběr svého nástupce. Do strany i státního aparátu se v této době dostává stále více Taiwanců, což je sice déletrvajícím proces, ale až v 80. letech začínají být vidět Taiwanci i na vrcholných pozicích.

3.2 Demokratizace Taiwanu

Přestože na Taiwanu existovala střední třída a ve společnosti se vytvořily předpoklady pro uskutečnění demokracie, tj. urbanizace, vysoká vzdělanost, příjem na osobu, masová komunikace aj. (Lipset 1959: 69-105), zůstala politická scéna poměrně klidná a zdroje nashromážděné v občanské společnosti nebyly přesunuty do politických aktivit, sociální a ekonomické změny okamžitě nepřinesly všeobecný požadavek politických reforem. Intelektuálové těšící se stále širší podpoře veřejnosti sice zpochybňovali politickou, sociální a kulturní hegemonii KMT, ale až nepříznivá situace v zahraniční politice v 70. letech, která eskalovala tím, co Taiwanci vnímali jako zradu ze strany nejdůležitějšího spojence, a současně vnitřní situace otevřely cestu k demokratizaci a podařilo se dosáhnout skutečných změn v politickém uspořádání.

V oblasti politiky je tedy důležité jednak formování a prosazování politické opozice vůči KMT pod označením bezpartijní, čínsky *dangwai* 黨外,¹³⁹ ale současně i působení reformních sil uvnitř KMT. Chen Chien-kai k procesu demokratizace na Taiwanu uvádí: „Opoziční síly ve společnosti bezpochyby hrály v procesu demokratizace klíčovou roli, protože snižovaly pravděpodobnost návratu ke starým pořádkům, nelze však přehlédnout ani roli, kterou hrály vládnoucí elity státu.“ (Chen 2011:118) Domnívá se, že v procesu demokratizace na Taiwanu

¹³⁹ Termín existoval už i v 50. a 60. letech, ale skupina „bezpartijních“, která vzešla z komunálních voleb v roce 1977 je organizovaná a silnější než v minulosti.

reformisté na straně státu a opoziční síly vytvořili tichou koalici za účelem reformovat konzervativní stát (Chen 2011:121).

Období konce 70. let a první poloviny 80. let bylo ve znamení pokračujících protestů ze strany politické opozice a také příslušníků střední třídy – obyvatelé se snažili přimět vládu, aby brala jejich problémy a požadavky vážně. Objevila se tak hnutí na ochranu životního prostředí, ženská hnutí aj. Vzrůstající aktivismus střední třídy tedy vytvořil kontext pro politický boj. Státní moc sice pokračovala v tvrdém potlačování politické opozice, současně však dále pokračovalo i pozvolné otevírání KMT Taiwančům. Za počátek vlastní demokratizace Taiwanu pak bývá považován rok 1986, kdy byl v březnu na pokyn prezidenta sestaven výbor, jehož úkolem bylo prozkoumat možnost zrušení výjimečného stavu, a tím i možnost zrušení zákazu konkurenčních politických stran, reorganizace parlamentních orgánů, zvýšení zastoupení Taiwanců v těchto orgánech a reforma KMT.

V září 1986 pak bylo vyhlášeno ustavení konkurenční politické strany, Demokratické pokrokové strany (*minzhu jinbu dang* 民主進步黨, zkratka DPP). Založení této politické strany bylo vlastně ilegální, krátce po jejím založení však KMT rozhodla, že zruší výjimečný stav a provede revizi zákonů týkajících se politického sdružování; došlo k tomu 15. října 1986. Oficiálně byl výjimečný stav zrušen v roce 1987, a tím bylo legalizováno i vytváření opozičních stran. Zrušení výjimečného stavu s sebou přineslo také velké oživení občanské společnosti, k doposud rozšířeným největším sociálním hnutím, která požadovala, aby autoritářský režim snížil úroveň dohledu nad společností, se přidala další a další občanská hnutí.

Mezi prvními sociálními hnutími bylo od roku 1980 hnutí za práva spotřebitelů a pro občanskou společnost na Taiwanu velmi důležité environmentální protesty (zaměřené především proti znečišťování průmyslovými odpady), v roce 1982 se přidalo ženské hnutí a hnutí za ochranu přírody, ještě o rok později hnutí za lidská práva původních obyvatel; studentské hnutí a evangelická církev vstoupily do hry v roce 1986. Od roku 1987 se objevují další sociální hnutí, tj. dělnické hnutí, rolnické hnutí, hnutí za práva učitelů, hnutí za sociální zabezpečení, hnutí veteránů, hnutí za lidská práva politických obětí, hnutí za právo Číňanů příšlých z pevniny navštívit domovinu. Po roce 1989 bylo na Taiwanu minimálně 18 sociálních hnutí, která požadovala liberalizaci státně-korporátní kontroly, ochranu menšin a dalších znevýhodněných osob, ústup vládnoucí strany z univerzitních kampusů. Tento trend pokračoval i v 90. letech (Chen 2011:126).

V prosinci roku 1989 proběhly první legální volby za účasti více než jedné politické strany, byly to však současně poslední doplňkové volby do parlamentu konstruovaného na půdorysu celé Číny. Poslanci, kteří z těchto voleb vzešli, tvořili pouze něco kolem třetiny všech poslanců a většinu stále představovali ti, kteří byli zvoleni na konci 40. let. Stejně tak představovali většinu při nepřímých prezidentských volbách v roce 1990. Na počátku 90. let tedy stále nebylo zcela jednoznačné, jakým směrem se bude Taiwan ubírat. Zlom představovaly studentské demonstrace před Národním shromážděním v březnu roku 1990. Demonstrace probíhaly před

Národním shromážděním v Taipei a jednalo se o největší demonstrace od čtyřicátých let. Fell uvádí, že situace velmi připomínala stav v Pekingu na jaře 1989, představitelé KMT však zvolili jiné řešení než představitelé komunistické strany Číny (Fell 2012:35).

Prezident Lee Teng-hui začal se studenty jednat a přislíbil uspořádání konference, která se bude požadavky demonstrantů dále zabývat, tato konference se konala v létě roku 1990. Účastníci konference představovali široké spektrum lidí, od dlouholetých konzervativních členů KMT, členů reformního křídla strany, až po akademiky, obchodníky a členy politické strany DPP (včetně bývalých politických vězňů). Právě léta 1990 až 1992 byla pro demokratický vývoj na Taiwanu rozhodující. Během tohoto období proti sobě stály reformní a konzervativní politické síly, bojovaly o to, zda budou zrušeny čtyři klíčové instituce, které byly podporou autoritářského režimu, konkrétně institut „Období národní mobilizace za účelem potlačení komunistické rebelie“ (*dongyuan kanluan shiqi* 動員戡亂時期), „Dočasná opatření platná po dobu komunistické rebelie“ (*dongyuan kanluan shiqi linshi tiaokuan* 動員戡亂時期臨時條款), zkosnatelou legislativu v podobě národního shromáždění a zákonodárského dvora a také nedemokratický systém prezidentských voleb.

Opoziční síly požadovaly zrušení těchto čtyř institucí, vytvořily tichou koalici s reformním křídlem v KMT a společně tlačili na konzervativce. Reformisté byli přesvědčeni, že zrušení výše zmíněných institucí otevře cestu k demokratizaci, konzervativci však tvrdili, že jejich změna povede k taiwanizaci politiky ostrova (Chen 2011: 121-124). V průběhu konference nebylo v případě některých témat dosaženo konsensu, přesto však bylo nalezeno společné řešení v oblasti celkového směřování politické reformy. Program demokratizace obsahoval následující body: (1) odchod starších poslanců do důchodu, (2) zcela nové volby členů zákonodárského dvora a národního shromáždění, (3) volby primátorů měst Taipei a Kaohsiung a guvernéra provincie, (4) prezidentské volby (nebylo však dosaženo dohody o tom, zda se má jednat o přímou volbu, nebo volbu nově zvoleným národním shromážděním). (Fell 2012: 35)

Fell (2012: 35) uvádí následující klíčová data demokratizačního procesu na Taiwanu: v letech 1991-1992 odchod starších poslanců do důchodu, roku 1991 první nové volby do celého národního shromáždění, roku 1991 povolení televizních volebních kampaní, v roce 1992 novelizace článku 100 trestního zákoníku a posílení svobody slova,¹⁴⁰ v roce 1992 první nové volby do celého zákonodárského dvora, roku 1994 přímé volby guvernéra provincie a primátorů měst Taipei a Kaohsiung, roku 1996 první přímé prezidentské volby, v roce 2000 první změna vládnoucích stran, ke které došlo díky volbám (Fell 2012:35).

¹⁴⁰ Tento článek byl používán KMT k uvěznění těch ze svých odpůrců, kteří prosazovali samostatnost Taiwanu. Trestným činem bylo chování s možným záměrem zničit státní politické zřízení, ukrást státní majetek nebo nelegálně změnit ústavu, současně také vykonání takového činu bylo trestné. S postupným uvolňováním byla interpretace tohoto článku stále obtížnější, kritikové zmiňovali především tu skutečnost, že článek je používán k omezování svobody slova. Na jaře 1991 byla zahájena revize článku 100, nové znění bylo schváleno v roce 1992, viz Chao-Myers 1998: 224-229.

3.3 Občanská společnost na Taiwanu a demokratizace

Důležitou roli jak v samotném zahájení přechodu k demokracii, tak v probíhající transformaci taiwanské společnosti hrála občanská společnost. Funkční občanská společnost má omezovat vládu a dohlížet na její počínání, pomáhá ve společnosti rozvíjet demokratické hodnoty a současně také snižuje zátěž státu. Občanská společnost tedy v demokratické společnosti či ve společnosti v přechodu k demokracii na jedné straně stát kontroluje a omezuje, na druhé straně napomáhá jeho rozvoji (Fell 2012:173). Stát leninského a korporatistického¹⁴¹ typu, kterým byl Taiwan ovládaný KMT, ovšem neměl zájem o toto omezení ze strany občanské společnosti, strana na sebe totiž vzala úkol vytvořit společnost podle stranické ideologie a ke splnění tohoto úkolu členové strany nepotřebovali a nechtěli připustit jakákoli omezení.

Jak již bylo zmíněno výše, na Taiwanu bylo i v období výjimečného stavu registrováno mnoho spolků a organizací reprezentujících různé zájmové skupiny ve společnosti a jejich počet mezi lety 1952 a 1987 výrazně stoupal (z 2650 skupin s 1,3 miliony členů na 11306 skupin s 8,3 miliony členů, Fell 2012: 173). Tyto skupiny však byly pod kontrolou KMT a svobodnou a představovaly tak do období demokratizace spíše potenciál pro občanskou společnost než funkční občanskou společnost. Nejvlivnějšími zájmovými skupinami v období výjimečného stavu byly svazy rolníků, dělníků a studentů – nedostatek podpory pro KMT byl totiž stranou nahlížen jako jeden z důvodů, proč KMT ještě v minulosti v Číně nevíťezila v mocenském souboji s komunistickou stranou. KMT se tak snažila prostřednictvím svých loutkových zájmových skupin kontrolovat tyto oblasti společnosti.¹⁴² Ve městech se jednalo především kontrolu dělníků prostřednictvím odborů a kontrolu studentů, na venkově pak byly nejdůležitějšími organizacemi zemědělské svazy. Skutečný rozvoj občanské společnosti a zapojování zájmových skupin do veřejného života tedy plně nastává až po zrušení výjimečného stavu v roce 1987.

Na náboženství pohlížela KMT poměrně benevolentně a organizované náboženství od 70. let vzkvétá. Naproti tomu členové vládnoucí strany nijak nepodporovali aktivity lidového náboženství, které z jejich pohledu strany představovalo plýtvání zdroji i časem (Shih 2006: 272), proto se stát snažil tyto aktivity pokud možno co nejvíce omezit.¹⁴³ Přes svou schopnost podniknout věřící k akci si velká většina náboženských skupin v období výjimečného stavu zvolila postoj nevměšování se do politických záležitostí. Bylo snazší zůstat od politiky stranou a vyhnout se případným represím. Jedinou velkou výjimkou v tomto postoji byla mezi organizovanými náboženskými skupinami presbyteriánská církev na Taiwanu. Neorganizované lidové náboženství pak šlo cestou přizpůsobování se situaci a snahy o uchování svého prostoru působnosti v rámci

¹⁴¹ Schmitter (1974: 93) definuje korporatismus jako „systém zájmového zastoupení, ve kterém jsou základní jednotky organizovány do omezeného počtu jedinečných, povinných, nekonkurenčních, hierarchicky uspořádaných kategorií s různými funkcemi, jsou uznány nebo povoleny (pokud ne vytvořeny) státem a je jim v příslušné kategorii udělen monopol na zastupování výměnou za zachování určitého dohledu nad výběrem vedoucích a vyjadřováním požadavků a podpory.“ Státní korporatismus podle Schmittera (1974: 108) souvisí s nutností vynutit „společenský mír“ a to nikoli zapojením a začleněním, ale potlačěním a vyloučením nezávislé formulace požadavků podřízených skupin.

¹⁴² Detailnější vysvětlení tohoto mechanismu viz Fell 2012:173n.

¹⁴³ Blíže k této problematice viz kapitola 2.

státem stanovených hranic. Teprve ve chvíli, kdy se vymezený prostor uvolňuje, se projevuje i potenciál mobilizovat obyvatelstvo a hrát významnou roli v občanských hnutích. O této problematice bude detailněji pojednáno níže.

3.4 Kultura a politika na Taiwanu po druhé světové válce do období demokratizace

Postoj státu vůči náboženství a především vůči lidovému náboženství, které po dlouhou dobu neslo spíše označení „pověra“ (*mixin* 迷信) a ani dnes není většinou běžně¹⁴⁴ řazeno do kategorie náboženství (*zongjiao* 宗教), úzce souvisí s kulturní politikou státu. Mimo jiné také proto, že centra chrámových kultů – chrámy samotné – byly považovány maximálně za kulturní památky a nikoliv náboženská centra. Když Čína po druhé světové válce znovu získala Taiwan, byla si vláda vědoma odlišného vývoje ostrova pod japonskou nadvládou, snažila se proto o realizaci politiky, která by vedla k prosazení státem schválené normativní podoby čínské kultury, včetně postoje k náboženství, a prostřednictvím toho zvýšení legitimacy KMT. E. Winckler (1994) dělí poválečný vývoj kulturní politiky do tří období, která do značné míry korespondují s politickou situací obecně.

První období zahrnuje léta 1945-1960, vláda v této době v kultuře zcela dominuje a zaměřuje se spíše na negativní kontrolu, především v oblasti jazyka a vzdělávání, financování v oblasti kultury je velmi omezené. Vláda nerespektovala místní obyvatele (Hany, kteří žili na ostrově před tím, než sem přišli uprchlíci z pevniny po druhé světové válce, ani původní domorodé obyvatelstvo) ani jejich kulturu, prosazovanou a jedinou „správnou“ kulturou hodnou dalšího uchování a rozvoje byla čínská kultura a nikoli kultura taiwanská, jediným povoleným jazykem byla standardní čínština (*guoyu* 國語). Čínskou kulturu představovala kultura z pohledu elit přicházejících na Taiwan z pevniny, zatímco taiwanská kultura je regionální kultura, kterou by sice také bylo možné označit jako čínskou kulturu, avšak tato kultura se na Taiwanu formovala pod japonským vlivem nezávisle na vývoji kultury na čínské pevnině.

Jazyk, kterým hovořila většina Hanů na Taiwanu, byl také značně odlišný od úředního jazyka Čínské republiky, který prosazovala vládnoucí strana KMT. Na Taiwanu nejrozšířenější (ale rozhodně ne jediný) minnanský dialekt¹⁴⁵ (taiwanština) je zcela odlišný od standardní čínštiny a tyto dva jazyky jsou navzájem nesrozumitelné. KMT se proto snažila zavést jednotný jazyk, kterým měla být pouze výše zmíněná standardní čínština. Taiwanská regionální kultura a vše, co s touto kulturou souviselo, bylo považováno za „nízké“ a obyvatelům bylo třeba vštípit „vysokou“ čínskou kulturu, která odpovídala představám KMT. Současně bylo třeba zbavit se

¹⁴⁴ Existuje značný rozdíl mezi pojetím lidového náboženství v akademickém světě a mimo něj, v akademickém světě na Taiwanu se vedle termínu „lidová víra“ (*mingjian xinyang*) běžně užívá i výraz „lidové náboženství“ (*minjian zongjiao*), zatímco věřící sami svou víru jako náboženství (*zongjiao*) neoznačují.

¹⁴⁵ V případě jednotlivých čínských dialektů se často pracuje s tím, že se jedná o dialekty z toho důvodu, že většina těchto jazyků nemá svůj vlastní písemný záznam a k případnému zapisování jsou používány čínské znaky. Kdybychom se však podívali na čínské dialekty z hlediska podobnosti a vzájemné srozumitelnosti, museli bychom mnohé z nich označit za samostatné jazyky a nikoliv za dialekty (standardní) čínštiny.

možného japonského vlivu, místní taiwanské identity i identity spojené s komunistickou Čínou. Jedinou správnou identitou byla ta, kterou reprezentovala KMT a Čínská republika.

Období let 1960-1975 bylo obdobím postupného přechodu, stát investoval více peněz nejen do přírodních věd, ale také do humanitních a sociálních oborů. Současně musel čelit značnému odlivu mozků, protože mnozí studenti se nevraceli ze zahraničních studií. V tomto období však také probíhalo hnutí na obnovu čínské kultury¹⁴⁶ (*zhonghua wenhua fuxing yundong* 中華文化復興運動). Toto hnutí zahrnovalo řadu programů na podporu tradiční čínské kultury a jejích projevů, např. čínské malby (*guohua* 國畫), pekingské zpěvohry (*guoju* 國劇), klasické čínské literatury a konfuciánské filozofie. Lokální kultura – např. taiwanské divadlo, lidová umění a místní náboženství – zůstává zcela bez podpory vlády a je nahlížena jako nižší forma kultury.

KMT prosazovaná idea „velké Číny“ se odrážela také v oblasti vzdělávání - v učebnicích nebyly prakticky žádné zmínky o Taiwanu a jeho historii, žádná pozornost nebyla ze strany státu věnována ani historickým památkám na Taiwanu. Přestože se v tomto přechodném období kultuře začalo věnovat více pozornosti a docházelo k jistému uvolnění, kontrola v kulturní oblasti dále pokračovala, především pokud šlo o média. Třetí období, 1975-1990, bylo dobou, kdy vláda čelí velkým problémům v mnoha jiných oblastech a snažila se je na poli kulturní politiky řešit dalšími investicemi do vědy a techniky, zvyšovala financování kulturních programů a začínala si všimnout i místní kultury. Pro rozvoj chrámových kultů bylo důležité, že v tomto posledním období stát postupně přestal omezovat rozvoj „celoostrovních“ kultů. (Katz 2003: 401)

S přesunem od negativní kontroly k aktivní kulturní politice vláda také ustavila úřady, které dohlížely na kulturu na Taiwanu. První organizací byl roku 1967 založený Výbor na obnovu čínské kultury (*Zhonghua wenhua fuxing weiyuan hui* 中華文化復興委員會, zkráceně *Wenfu hui* 文復會). Založení tohoto výboru, stejně jako vznik výše zmíněného hnutí na obnovu čínské kultury (*zhonghua wenhua fuxing yundong* 中華文化復興運動), bylo reakcí na zahájení kulturní revoluce (*wenhua geming* 文化革命, 1966-1976) v ČLR. Hlavním úkolem tohoto úřadu bylo propagovat čínskou kulturu v souladu s představou, jako o čínské kultuře měla vládnoucí strana, a současně představit vládu Čínské republiky na Taiwanu světu jako ochránce čínské kultury, která byla v samotné Číně bezohledně ničena. V této podobě čínské kultury se prolínaly tradiční konfuciánské hodnoty jako synovská oddanost a loajalita vůči státu s učením stranických představitelů jako byli Sunjatsen a Čankajšek.

Na podporu a s cílem šíření „správné“ čínské kultury spustil výbor několik projektů, prvním z nich byl roku 1968 zahájený projekt „Znalosti občanů nutné pro každodenní život“ (*guomin*

¹⁴⁶ Blíže o tomto hnutí a souvisejících úřadech viz Shi Zhihui 施志輝 (1995), *Zhonghua wenhua fuxing yundong zhi yanjiu* 中華文化復興運動之研究 (1966-1991), nepublikovaná magisterská diplomová práce.

shenghuo xuzhi 國民生活須知)¹⁴⁷ zaměřený na šíření a upevňování vlasteneckých hodnot a správného chování. Pravidla propagovaná v rámci tohoto programu se týkají prakticky všech oblastí života od běžné etikety, přes stravování, bankety, hygienu a bezpečnost až k rodině. Dalším projektem byly Vzory občanských obřadů a slavností (*guomin liyi fanli* 國民禮儀範例). Cílem tohoto projektu bylo usměrnit a zjednodušit veškeré obřady doprovázející lidský život, ať už se jedná o obřady náboženské či nikoliv, a veškeré náboženské obřady, lidé měli v průběhu všech obřadů dbát na slušné chování a především neplýtvat zdroji a penězi.¹⁴⁸

Výbor pro obnovu čínské kultury stál po celou dobu své existence na straně KMT a byl v opozici proti místní taiwanské kultuře. S postupující demokratizací a narůstající silou opozice bylo stále obtížnější prosazovat projekty výboru. V létě 1990 rozhodl legislativní dvůr o výrazném snížení rozpočtu této organizace, což prakticky znamenalo ukončení její činnosti. Část výboru byla zachována a v roce 1991 přeměněna na nevládní organizaci Všeobecný výbor hnutí za obnovu čínské kultury (*Zhonghua wenhua fuxing yundong zonghui* 中華文化復興運動總會), (Katz 2003: 403).

Druhou organizací odpovědnou za kulturní politiku byla Kancelář pro kulturu (*wenhua ju* 文化局) při ministerstvu vzdělávání, kancelář existovala mezi lety 1967-1973 a zaměřovala svou činnost především propagaci oficiální čínské kultury podle vzoru KMT v rámci vzdělávání. Kancelář pomáhala výše zmíněnému výboru pro obnovu čínské kultury zakládat pobočky na univerzitách a středních školách, organizovat přednášky. Organizovala i místní a mezinárodní konference o čínské kultuře. Ministerstvo kultury také formulovalo plán na zakládání okresních a městských kulturních center (*jiaoyu bu jianli xian shi wenhua zhongxin jihua dagang* 教育部建立縣市文化中心計畫大綱).

Tento plán uváděl čtyři cíle kulturních center: 1) spolupráce na plánu celkového rozvoje regionů Taiwanu, poskytování hlavního vybavení k organizaci kulturních aktivit; 2) výstavbou knihoven, koncertních sálů a muzeí podporovat vytváření okresních a městských kulturních center; 3) podporovat propojení společenských kulturních center a školního vzdělávání v oblasti kultury a umění za účelem tělesného a duševního rozvoje mládeže, kultivace dobrých občanských zvyků; 4) zrychlení obnovy lidové kultury, podpora modernizace země, zvýšení konkurenceschopnosti státu (Chen Qinan, 2000: 3). V jednotlivých okresech bylo plánované vybudování kulturních center, vzdělávacích center, galerií, knihoven atd., také na centrální úrovni byla plánována výstavba koncertního sálu, státního divadla, přírodovědného muzea, vědeckotechnického centra, oceánologického muzea, přestěhování centrální knihovny apod.

V roce 1981 se kulturní politika přesunula pod jiný úřad a to Radu pro kulturní záležitosti (*wenhua jianshe weiyuanhui* 文化建設委員會). Tento úřad, který se pak v roce 2012 přeměnil

¹⁴⁷ Tento program do značné míry navazoval na politiku KMT z roku 1934, konkrétně kampaň Nový život (*Xin shenghuo yundong* 新生活運動). Detaily o tomto projektu včetně kompletního znění pokynů v různých obdobích viz Shi 1995: 111-126.

¹⁴⁸ Další informace o projektu samotném, ale také o způsobu jeho šíření mezi lidmi viz Shi 1995: 126-131.

na ministerstvo kultury (*wenhua bu* 文化部), již vznikl v období počínající demokratizace Taiwanu. Katz uvádí, že počátky tohoto úřadu je možné vysledovat ke zprávě premiéra a pozdějšího prezidenta Chiang Ching-kua, kterou předložil legislativnímu dvoru 23. září 1977. Tato zpráva, stejně jako následující zpráva z února 1978 zdůrazňovala význam zachování a rozvoje kultury na Taiwanu. Výkonný dvůr následně v únoru 1979 zveřejnil „Návrhy na posílení kulturních a rekreačních aktivit“ (*jiaqiang wenhua ji yule huodong fang'an* 加強文化及育樂活動方案) a začala příprava na založení organizace, která by se o realizaci návrhů starala. Tímto úřadem na úrovni ministerstva byla právě výše zmíněná Rada pro kulturní záležitosti (Katz 2003:403-404).

Organizace se zabývala politikou rozvoje kultury, propagací a ochranou kulturních památek, také zřizovala kulturní centra (*wenhua zhongxin* 文化中心). Zpráva o předchozí a především plánované činnosti organizace vydaná po třech letech od založení Rady pro kulturní záležitosti zmiňuje konkrétně následujících deset bodů: 1) vytváření projektů a zákonů souvisejících s budováním kultury; 2) propagace ochrany kulturního bohatství; 3) plánování aktivit kulturních center; 4) revize čínských znaků a výzkum týkající zápisu čínských znaků; 5) plánování a propagace účasti zahraničních i domácích vědců na akademických akcích; 6) vzdělávání pracovníků v oblasti kultury; 7) propagace kultury a divadelních her; 8) eliminace pornografie; 9) propagace hudby, výtvarného umění a uměleckých představení; 10) organizace literárních a uměleckých festivalů (Chen Chi-lu 1984: 2).

V následující části pak zpráva jednotlivé body blíže specifikuje, poměrně hodně prostoru je věnováno ochraně architektonických památek, mezi které byly zařazeny jak stavby někdejších evropských kolonizátorů, tak místní chrámy, a lidového umění i lidových zvyků, ačkoli těmi jsou myšlena spíše umělecká řemesla (Chen 1984: 4-9). I z tohoto vyplývá již výše zmíněná podpora místní kultury ze strany vlády, začátek této podpory spadá do 80. let. V jednotlivých oblastech měla k zachování a rozvoji místní kultury přispívat kulturní centra, která byla postupně zakládána na celém ostrově. Úkolem center bylo pořádat nejrůznější, vládou schválené, kulturní aktivity, s jejichž financováním pomáhal stát. I chrámy lidového náboženství se vláda snažila zapojit a žádala, aby se podílely na „budování“ kultury.

Roku 1981 vláda vyhlásila „Základní body, kterými se apeluje na chrámy, aby realizovaly práce na obnově čínské kultury“ (Taiwan sheng jiaqiang guli simiao tuixing zhonghua wenhua fuxing gongzuo shishi yaodian 臺灣省加強鼓勵寺廟推行中華文化復興工作實施要點). Cílem těchto základních bodů bylo „vybít chrámy, aby pracovaly na obnově čínské kultury, aby byl pravý duch náboženství propojen s čínskou tradiční kulturou a tento celek propagován po celé provincii a rozšířen mezi masy“ (Taiwan sheng zhengfu gongbao qishi nian chun zi di wushi'er qi 臺灣省政府公報七十年春字第五十二期, dokument taiwanské vlády z 2. března 1981). Díkce tohoto dokumentu už pouze nenařizovala, co se smí a nesmí; chrámové kultury se během třiceti let proměnily z ovládaných a omezovaných center pověry na partnery, kteří mohli přispět k nově hledané identitě Taiwanu a podpořit nový kulturní rozvoj (v dokumentu se hovoří stále výhradně o čínské a nikoli taiwanské kultuře, tj. *zhonghua wenhua* 中華文化).

Vláda požadovala, aby chrámy byly aktivní v oblasti životního prostředí, snažily se o udržování chrámu i jeho okolí v čistotě a hygieně. Dále měly chrámy zakládat knihovny a připravovat rozpočty nezbytné na nákup knih pro tyto knihovny a výstavky kulturních památek. Třetí bod se týkal pořádání kulturních akcí, nejlépe ve spolupráci s místními vzdělávacími zařízeními. K realizaci obnovy čínské kultury byla podle dokumentu nutná spolupráce mezi místní správou a chrámy, vláda tedy v „bodech“ nevynechala ani konkrétní formy spolupráce a setkání mezi jednotlivými subjekty. Co však v dokumentu tak trochu chybí, je vlastní lidové náboženství, text míří spíše na obecně vzdělávací činnost než náboženské aktivity samotné. Tradiční lidové náboženství tedy zůstávalo stranou té stránky čínské kultury, kterou bylo z hlediska vlády třeba rozvíjet. Vláda se tedy spíše snaží využít existující instituce lidového náboženství k vlastním cílům, tedy společenské osvětě a výchově k čínskému vlastenectví.

3.5 Projekt podpory občanské angažovanosti

S rozvojem kultury a kulturního života úzce souvisí vládní projekty zaměřené na rozvoj komunit. Hlavním a pro Taiwan důležitým projektem byl a v pozdější podobě stále ještě je „projekt celkového budování komunity“ (*shequ zongti yingzao* 社區總體營造 nebo běžně užívaná zkratka *shequ yingzao* 社區營造). Tento projekt byl oficiálně zahájen až v roce 1994,¹⁴⁹ předcházely mu však jiné programy zaměřené na zlepšení životních podmínek v místních společenstvích. První projekt začíná už v 60. letech 20. století, souvisí s americkou podporou Taiwanu a snahou posílit kromě ekonomiky ostrova také schopnost společnosti v oblasti samosprávy.

Za pomoci odborníků z OSN byl na Taiwanu představen koncept rozvoje komunit (*shequ fazhan* 社區發展)¹⁵⁰, výkonný dvůr v roce 1965 vyhlásil „sociální politiku pro současnou fázi principů lidského žití“ (*minsheng zhuyi xian jieduan shehui zhengce* 民生主義現階段社會政策),¹⁵¹ která se stala milníkem pro rozvoj komunit na Taiwanu. Rozvoj komunit měl představovat jedno z opatření ke zlepšení životních podmínek obyvatel země. Ministerstvo vnitra následně v roce 1968 předložilo konkrétní „Program práce na rozvoji komunit“ (*shequ fazhan gongzuo gangyao* 社區發展工作綱要), který byl roku 1972 rozšířen na „desetiletý plán“ (*shi nian jihua* 十年計劃).

V případě tohoto prvního hnutí se jedná o politiku, která směřovala shora dolů, tedy od vlády k místním komunitám, které měly především pracovat na naplňování rozhodnutí vlády. Za

¹⁴⁹ Oficiálně se toto označení poprvé objevuje 3. října 1994 v administrativní zprávě Rady pro kulturní záležitosti (*wenjian hui*) pro legislativní dvůr, kde byla představena tato myšlenka a plán (Lai 2011: 451). Sekretariát společnosti pro budování komunit uvádí, že koncept budování komunit představila v roce 1993 předsedkyně rady pro kulturní záležitosti (*wenjianhui*) Shen Xueyong 申學庸, Chen Qinan na ni v roce 1994 navázal (Wang a kol. 2014: 3).

¹⁵⁰ OSN definuje rozvoj komunit (*community development*) jako „proces, kdy se členové komunity shromáždí a společně jednají a hledají řešení společných problémů.“ Viz web OSN <http://unterm.un.org/DGAACS/unterm.nsf/8fa942046ff7601c85256983007ca4d8/526c2eaba978f007852569fd00036819?OpenDocument> navštíveno 2. ledna 2016

¹⁵¹ Jedná se o jeden z principů Sunjatsenova *sanmin zhuyi* 三民主義以.

situace výjimečného stavu nebylo ani dost dobře možné, aby občané sami řídili svá společenství. Vláda podporovala komunity, aby zakládaly správní rady komunit (*shequ lishihui* 社區理事會) a pak za finanční podpory a vedení vlády vykonávaly určené projekty. Rozsah programu však zůstal poměrně malý, ani finanční prostředky uvolněné vládou nebyly příliš velké.

Cílem bylo především zlepšit a kultivovat prostředí, ve kterém obyvatelé žili. Program probíhal ve třech základních oblastech. První oblastí bylo budování veřejných zařízení (*gonggong sheshi jianshe* 公共設施建設), sem patřilo budování komunitních center, opravy zdí kolem domů, renovace a budování místních pozemních komunikací, čištění vodních kanálů apod. Druhou oblastí bylo budování systému sociální péče (*shengchan fuli jianshe* 生產福利建設), týkalo se především zakládání školek a propagace sociální péče; budování morálky (*jingshen lunli jianshe* 精神倫理建設) bylo třetí a poslední oblastí, zahrnovalo zakládání klubů pro starší občany, pořádání výuky pro matky a organizaci místních kulturních akcí.

V průběhu osmdesátých let, tedy v době, kdy dochází k politickému uvolnění, začali být obyvatelé aktivnější a objevil se koncept místní samosprávy. Aktivita v rozvoji komunit se z politiky shora dolů změnila v aktivitu, která jde zdola nahoru. Obyvatelé se sami začali zapojovat do práce na zlepšení prostředí komunity, od místních vlád vyžadovali podporu a finance. Počáteční fáze budování komunit byla především pomocí v jednotlivých komunitách tam, kde chybělo financování a pomoc ze strany státu, pozdější vývoj s aktivní účastí obyvatel byl pak spojen spíše již s obnovou hospodářství v jednotlivých oblastech. Také už docházelo k prosazování plánů, na kterých se dohodli sami obyvatelé konkrétní oblasti a pro které se oni sami rozhodli, v pozadí již stálo společné vědomí komunity a přináležitosti k místu, nešlo primárně jen o budování sociální péče a zabezpečení (Cai 2002: 23).

Rok 1987 a zrušení výjimečného stavu pak formálně zahájil nejen proces demokratizace, ale také rozsáhlejší uplatňování domorodého (taiwanského) vlivu ve správě země. Tento směr v politice získal na síle na začátku roku, kdy hlavní proud v KMT pod vedením Lee Teng-huie 李登輝¹⁵² zvítězil v boji frakcí o moc. Lee přinesl slogan „společenství se společným osudem“ (*shengming gongtongti* 生命共同體) a vyzýval ke spolupráci mezi různými etnickými skupinami a i skupinami obyvatel s různou historií svého vztahu k Taiwanu. Lidé se měli sjednotit jako jedno společenství obyvatel Taiwanu a klást důraz na společné zájmy všech obyvatel.¹⁵³

¹⁵² Lee Teng-hui 李登輝 sám byl příkladem většího uplatňování původních obyvatel Taiwanu (tedy těch, kteří žili na ostrově před rokem 1945) ve státní správě, byl totiž prvním rodilým v Taiwancem ve funkci prezidenta (úřad zastával v letech 1988-2000).

¹⁵³ Jedním z praktických kroků k vytváření tohoto společenství byla i změna v zápisu místa narození obyvatel ostrova. Při změně zákona o sčítání lidu (*hujifa* 戶籍法) bylo upuštěno od záznamu „původu předků“ (*jiguan* 籍貫), který byl nahrazen „místem narození“. Současně s tím byly oficiálně odstraněny záznamy o „druhé generaci obyvatel z čínské pevniny“, rozdíl v původu předků dětí narozených na Taiwanu se začal stírat. Cílem tohoto

Do popředí se tak dostala i Lee Teng-huie propagovaná myšlenka taiwanizace (*bentuhua* 本土化).¹⁵⁴ Jako *bentuhua* je označováno především hnutí devadesátých let 20. století, jehož cílem bylo vytvořit novou identitu Taiwanu, nezávislou na Kuomintangem původně prosazované identitě založené na kontinuitě Velké Číny (*dazhonghua* 大中華). Inspiraci hledalo hnutí v historii, náboženství a kultuře zemědělských usedlíků na Taiwanu, kteří sem přicházeli z pevniny od konce dynastie Ming. Podrobněji o taiwanizaci pojednává Chang Bi-yu (2006: 188n). Zatímco v předchozím období byla za vyspělou, krásnou a velkolepou vydávána pouze čínská kultura v té podobě, v jaké přišla po roce 1945 na Taiwan, v 90. letech 20. století se ke slovu stále více dostává i místní kultura Taiwanu.

Tento proces souvisí se snahou o nalezení domácí identity nezávislé na identitě všečínské, v rámci tohoto úsilí byla od počátku 90. let 20. století zakládána výzkumná centra a muzea s cílem uchovat taiwanskou kulturu a historii. Na druhou stranu však taiwanizace, minimálně v období vlády KMT, neznamenala zpřetrhání vazeb na Čínu a byla nadále zdůrazňována kulturní spojnice Taiwanu a pevninské Číny. Větší důraz začal být na rozvoj taiwanské kultury kladen až po nástupu Demokratické pokrokové strany (*minjindang* 民進黨, DPP) k moci v roce 2000 (prezidentem se stal Chen Shui-bian 陳水扁, 2000-2008). Politika DPP v oblasti kultury směřovala k vytvoření identity svébytného Taiwanu kulturně do značné míry nezávislého na pevninské Číně.¹⁵⁵ Lidové náboženství se coby významná část místní kultury v této souvislosti stalo také součástí projektu vytváření nové identity Taiwanu a budování taiwanského národa.

Identita Taiwanu a s ní související směřování ostrova k samostatnosti, nebo naopak perspektiva sloučení s Čínou na pevnině představovalo a dodnes představuje důležitou politickou otázku. V období demokratizace se objevilo celé spektrum soupeřících identit Taiwanu, kde krajní pozice zaujímal na jedné straně taiwanský nacionalismus a proti němu nacionalismus čínský (nacionalismus velké Číny).¹⁵⁶ Dvě hlavní politické strany na Taiwanu, tedy KMT a DPP, v období demokratizace a v 90. letech zaujímaly poměrně vyhrčené pozice, kdy strana DPP směřovala k osamostatnění ostrova, zatímco představitelé strany KMT trvali na nezbytné přináležitosti Taiwanu k Číně.¹⁵⁷ Shodným bodem obou soupeřících stran však zůstala nutnost vybudovat novou identitu ostrova.

Taiwan se tak v 90. letech v rámci politiky prezidenta Lee Teng-huie stává novým „zdrojem čínské kultury“ (*zhongyuan* 中原) a právě „budování komunity“ (*shequ zongti yingzao* 社區總體營造) mělo napomoci posílení Taiwanu jako nového centra čínské kultury. Projekt vymyslel

opatření bylo nejen snížit spory založené na provincii, kde se člověk narodil (*shengji* 省籍), ale také blíže definovat označení „Taiwanec“ jako osobu, která se narodila na Taiwanu.

¹⁵⁴ Taiwanizace není doslovný překlad, ten by zněl spíše „zdomácnění“, někdy se také užívá výraz „lokalizace“.

¹⁵⁵ Srovnání kulturní politiky Kuomintangu a DPP viz Chang Bi-yu (2006).

¹⁵⁶ Přehledně o soupeřících identitách na Taiwanu viz Fell, Dafydd (2012: 133-150).

¹⁵⁷ V současnosti strany tyto extrémní pozice již nezastávají. KMT nesměřuje jednoznačně ke sloučení s ČLR a DPP již nestaví svou politiku na prosazování nezávislosti Taiwanu. Posun ke středu spektra soupeřících identit je důsledkem snahy získat přízeň nerozhodných voličů.

antropolog Chen Chi-nan 陳其南,¹⁵⁸ cílem projektu bylo vytvořit mechanismus, který by pomohl vybudovat nové taiwanské vědomí a novou identitu ukotvenou v místních tradicích. „Hodláme prostřednictvím kultury a umění jako výchozího bodu a s komunitou jako partnerem vybudovat nové vědomí pospolitosti, integrovat s tím spojené plány na budování komunity a organizaci akcí; cílem je na venkově i v malých městech oživit místní kulturní produkci a produkci kultury, ve městech dosáhnout zkrášlení životního prostředí komunit a zlepšení života; propagací tohoto plánu chceme podpořit iniciativu obyvatel, aby aktivně realizovali koncept ‚budování komunity‘.“ (Luo 2004: 4 cituje *wen jian hui* 1995)

Tento projekt měl v následujících dvaceti letech vliv nejen na místní společnost na celém Taiwanu, ale také na politiku ostatních ministerstev, účast obyvatel byla nahlížena jako osa veškerých snah o zlepšení kvality okolí, ve kterém obyvatelé žijí. Jednotlivé úřady (ministerstvo vnitra, úřad pro ochranu životního prostředí atd.) přicházely s vlastními projekty spojenými s budováním komunit. Vytváření nových, lepších komunit bylo důležité také proto, že se podle slov tvůrců projektu nejednalo jen o budování místních komunit, ale především o budování nové společnosti, vytváření nové kultury a nového občana, který se angažuje v zájmu svého společenství. Budování komunit představovalo určitou reformu způsobu uvažování, mělo se jednat o poklidnou revoluci, na jejímž začátku byla výchova k občanským postojům a následně budování nové společnosti a nového státu. (Luo 2004: 3)

3.5.1 Projekt budování komunit

Původ projektu budování komunit se také odvíjel od přání vyřešit jeho pomocí některé společenské problémy. Projekt měl být všelékem na potíže Taiwanu související s proměnami posttotalitní a postindustriální společnosti a měl se stát hlavní strategií pro dlouhotrvající směřování ke zlepšení celkového stavu společnosti. Konkrétně byl projekt zaměřen na řešení (nebo přispění k řešení) následujících společenských problémů: 1) Politické problémy – problematika dohledu nad systémem reprezentativní (zástupné) demokracie na Taiwanu a související problém chybějícího občanského vědomí obyvatel. Bez občanského vědomí bylo velmi obtížné realizovat místní samosprávu a podnítit účast občanů na politickém životě, nebylo možné prostřednictvím místních sil vytvořit společenství státu.

2) Ekonomické problémy – například problém kolapsu venkovské společnosti v souvislosti s nerovnoměrným rozvojem města a venkova; sem patřil problém rychlého odlivu obyvatel ze zemědělských a rybářských obcí, úpadek výroby základního stupně, Taiwan po vstupu do WTO čelil ničení přírodních památek, nevyrovnanému počtu obyvatel v různých oblastech a oslabení průmyslu. 3) Společenské problémy – například absence vědomí komunity u obyvatel v rámci místních společenství, chybějící identifikace s místem a s tím související chladné vztahy mezi obyvateli a zaměření na sebe sama; odcizení společnosti se projevovalo také nedostatečnou angažovaností v místních záležitostech.

¹⁵⁸ Chen byl viceprezidentem Rady pro kulturní záležitosti (1994-1996) a měl na starosti právě budování komunity. V květnu 2004 stanul v čele Rady.

4) Kulturní problémy – sem patří postupné zanikání kultury místních obyvatel a pomalé mizení místních kulturních charakteristik; také zhoršování kvality života v komunitách, skutečnost, že estetika každodenního života stále čekala na zlepšení, rozvoj vytříbeného umění postrádal široké společenské základy. 5) Problémy ochrany životního prostředí – obyvatelé měli nízkou citlivost vůči kvalitě bydlení, postrádali správné společné povědomí o životním prostředí. Nadměrné využívání půdy vedlo k devastaci životního prostředí, která byla zvládnutelná živelnými pohromami. Proto se na Taiwanu vyskytovaly kolapsy silnic, sesuvy půdy, kamenné laviny, zřícení budov, zaplavení silnic vodou aj. Velká část těchto problémů byla způsobena člověkem a bylo třeba nalézt rychlé řešení.

Kromě těchto výše uvedených problémů zůstával také problém sociálního zabezpečení, celoživotního vzdělávání a další problémy, které měly být vyřešeny díky projektu budování komunit. Jednoduše řečeno, všechny politické, ekonomické, společenské, kulturní a ekologické problémy, které nemohly čekat na zásah ze strany vlády, měly být vyřešeny prostřednictvím aktivity místního obyvatelstva. Projekt výstavby komunit tedy měl začít vytvořením nového občana (*gongmin* 公民, který se uvědoměle podílí na rozvoji své komunity), pokračovat vytvořením nové komunity (integrovaná komunita *shequ gongtongti* 社區共同體), nové společnosti, tedy občanské společnosti (*gongmin shehui* 公民社會) a na závěr by bylo umožněno vytvořit nový stát, tedy občanský stát (*gongmin guojia* 公民國家) (Luo 2004: 6-7).

Budování komunit se nemělo zabývat pouze duchovní stránkou života obyvatel jednotlivých míst. Počátky rozvoje komunity (místních společenství) se zaměřovaly především na oblast kultury a vzdělávání, směřoval pozdější vývoj také do oblasti ekonomické, k rozvoji místní výroby a turistiky. Součástí nové výstavby komunit mělo být i „převedení kultury do výroby a zkulturnění výroby“ (*wenhua chanyehua, chanye wenhuahua* 文化產業化、產業文化化). O tomto cíli hovořil ve svých projevech již Lee Teng-hui na počátku celé kampaně na nové budování komunit:

„Regiony a komunity musí znovu získat životní sílu a energii k životu, také musí zahájit kulturně-rekreační plány, které zdůrazní místní specifika, rozvíjet multifunkční kulturní produkci s pluralitními cíli, to je tzv. práce „budování“ komunity nebo regionu. Každá komunita nebo region by měl identifikovat své vlastní podmínky a charakteristiky, realizovat hnutí budování nové komunity a nového podnikání, nový místní a regionální život má být vytvořen za společné účasti osobností z regionu a komunity, díky zformování společného konsensu. Vybudování nové komunity a nového podnikání má vést nejen k udržení obyvatel, ale vynikající kvalita krajiny, zařízení a aktivit také přiláká návštěvníky z jiných oblastí, jejichž útraty podpoří rozvoj podnikatelských aktivit (projev Lee Teng-hui v roce 1995, citováno podle Luo 2004:17).¹⁵⁹

¹⁵⁹ 「地方和社區要恢復活力與生機，也必須開創具有地方特色的文化遊憩計劃，發展多目標、多機能的文化產業，這就是所謂社區或地方『營造』的工作。每一個社區和地方，分別就自己的條件與特色，進行營造新社區、新產業的運動，經由地方和社區人士的共同參與，形成共識，創造地方和社區的新生。新社區和新產業的營造，不只要留住居民，也要以優雅品質的景觀、設施和活動，吸引外地人的參觀消費促進產業活動的發展。」

Byla to součástí plánu na ekonomickou reformu venkova a rozvoj rekreačního průmyslu, zvláštní charakter projektu nového budování komunit – tedy jeho pluralita a decentralizace – měl napomoci také k vyrovnání rozdílu mezi městem a venkovem. Současně ti, kdo se věnovali především oblasti kultury a historie, plánovali připojit také oživení dějin venkova. Takové oživení místních specifik mělo být obranou proti standardizačním a homogenizačním tendencím, které ohrožovaly samotnou existenci místních charakteristik. Budování komunit mělo pomoci ulehčit místním komunitám od tlaku industrializace, urbanizace a globalizace.

Z hlediska strategie rozvoje komunit byla důležitá směrnice pro politiku sociálního zabezpečení, kterou výkonný dvůr vydal v roce 1994. V několika bodech této směrnice se objevuje především podpora péče o seniory na úrovni komunity, což představovalo v rámci politiky průlom, ale pro místní společenství se nejednalo o žádnou novou myšlenku. Směrnice mimo jiné vyzývá také k zakládání místních organizací a účasti obyvatel v nich, podporuje myšlenku dobrovolné práce a služby pro společnost. Příslušené státní úřady pak měly prostřednictvím místních organizací komunikovat přímo s obyvateli. Tyto směrnice postupně stále méně odpovídaly rychle se proměňující situaci v liberalizující se společnosti, v roce 2003 byla proto zahájena jejich úprava, kterou výkonný dvůr schválil v únoru roku 2004.

Podle Lai (2011: 452-453) patří k nejdůležitějším bodům těchto nových směrnic následující položky: 1) Vláda na jednotlivých úrovních měla podporovat účast místních obyvatel na rozvoji komunity, oživení místních organizací, využití místních zdrojů a vytváření živé samosprávné občanské společnosti (směrnice, bod 7). 2) Vláda měla podporovat dlouhodobě udržitelný rozvoj místního společenství v souladu se zdroji turistiky, obchodu a průmyslu, zemědělství a rybolovu, kulturní produkce, ochrany životního prostředí, rozvoje města a venkova, ochrany památek, vzdělávání, zdravotnictví a sociálního zabezpečení (směrnice, bod 8).¹⁶⁰ 3) Vláda měla propojit kulturu původních obyvatel ostrova (obyvatel, kteří zde žili ještě před příchodem Hanů) a specifika životního prostředí, podporovat projekt komplexního oživení kmenového života původních obyvatel (směrnice, bod 9).

Významné je především to, že tato směrnice se zaměřovala na budování občanské společnosti prostřednictvím práce místního společenství, prosazovala trvale udržitelný rozvoj domoviny a nebrala na lehkou váhu ani původní, dlouhodobě marginalizované obyvatelstvo, podporovala realizaci pluralitní společnosti. Rada pro kulturní záležitosti (*wenjian hui*) neměla po dobu prosazování budování komunit ucelený dokument týkající se politiky, pracovalo se především na základě jednotlivých příslušných politik, které byly postupně prosazovány, např.: metoda finanční pomoci na budování komunit (*shequ zongti yingzao jiangzhu banfa* 社區總體營造獎助辦法), plán rozšíření programu vnitrostátních potřeb k vytvoření nové podoby města a venkova (*kuoda guonei xuqiu fang'an yi chuangzao chengxiang xin fengmao jihua* 擴大國內需求方案一

¹⁶⁰政府應整合觀光旅遊、工商業、農漁業、文化產業、環境保護、城鄉發展、古蹟維護、教育、衛生、社會福利等資源推動社區家園永續發展。

創造城鄉新風貌計劃), plán komunitního budování nové domoviny (*xin guxiang shequ yingzao jihua* 新故鄉社區營造計劃), plán šesti hvězd pro zdravé komunity na Taiwanu (*Taiwan jiankang shequ liu xing jihua* 台灣健康社區六星計劃).¹⁶¹ Klíčovým okamžikem bylo zničující zemětřesení v září roku 1999, po kterém se obyvatelé společně pustili do obnovy svého domova. Během tohoto procesu byly v praxi zřetelně vidět hlavní hodnoty budování komunit, tedy „společně čelíme [situaci], společně se angažujeme, společně řešíme [problémy] a společně rosteme (*gongtong miandui, gongtong canyu, gongtong jie jue naizhi gongtong shengti* 共同面對、共同參與、共同解決乃至共同提升“ (Wang a kol. 2014: 3).

Způsob realizace budování komunit (*shequ zongti yingzao*) byl velmi flexibilní, také poskytnuté prostředky nebyly zcela zanedbatelné, a tak se tento projekt v krátké době rozšířil po celém Taiwanu a stal se nejcharakterističtějším typem práce v komunitách. V roce 2000 došlo k výměně politických stran, ale i strana DPP, která nastoupila k moci, chtěla pokračovat v projektu budování komunit. Předseda výkonného dvora You Xikun 游錫堃 v roce 2002 přinesl plán „Výzva 2008: plán hlavních bodů rozvoje státu (*tiaozhan 2008: guojia fazhan zhongdian jihua* 挑戰 2008: 國家發展重點計畫“, mezi těmito body je desátým článkem „podpora práce na rozvoji komunit (*tuizhan shequ fazhan gongzuo* 推展社區發展工作)“ a „plán komunitního budování nové domoviny“ (*xin guxiang shequ yingzao jihua* 新故鄉社區營造計劃).

Spolu s tímto novým plánem se také výrazně zvýšilo financování projektu rozvoje komunit, zatímco v roce 1995 byly na projekt rozvoje komunit určeny prostředky ve výši 50 milionů NTD, na plán budování nové domoviny, který měl 62 bodů, bylo vyčleněno 17,1 miliardy NTD. Projekt výstavby komunit se během deseti let proměnil z jistého pokusného konceptu v celostátní projekt, který přesahuje jednotlivá ministerstva a rady. Zeng (2014: 13) se domnívá, že hlavním důvodem, proč byl tento projekt tak výjimečný, je to, že byl založen na politice speciálního typu, konkrétně na politice společného komunitního úsilí (*shequ xieli zhengce* 社區協力政策). Tato politika znamenala, že vládní orgány změnily svůj obvyklý způsob provádění politiky ve směru shora dolů a vyvinuly způsob prosazování politiky, který reaguje na potřeby komunit, inspiruje komunity k tvoření a umožňuje co nejširší zapojení zdrojů.

Způsob realizace vypadá následovně: vláda neurčuje aktivně obsah plánu, ani nevybírání cíl provádění politiky nebo způsob provedení, pouze ukáže podporovaný směr a důležité hodnoty. Pokud jde o vlastní realizaci, ta zůstává zcela otevřená a místní organizace podávají konkrétní projekty, u kterých je posuzována jejich kreativita a proveditelnost a podle toho rozhodováno o rozsahu přidělených prostředků. Místní organizace totiž nejlépe rozumí tomu, co komunita potřebuje a jakým způsobem je třeba vyvinout úsilí. Vládní orgány zůstávají spíše v pozadí a vhodným způsobem pomáhají, mezi vládou a komunitami je vytvořen partnerský vztah (Zeng 2014: 13-14).

¹⁶¹ Další detaily k jednotlivým plánům viz např. Li Yongzhan 2014 nebo Xing Yu 2013.

Konkrétní pravidla pro podávání návrhů projektů byla stanovena v listopadu roku 1995, tehdejší poskytovaná finanční pomoc nebyla vysoká, ale pro umělecké, kulturní a historické projekty, vzdělávání, vydávání místních tiskovin, zavádění nové výroby (jednalo se o menší výrobní projekty) to byla podpora, která přišla v pravou chvíli a v počátcích rozvoje komunit a mobilizace obyvatel znamenala důležité povzbuzení. V roce 1998 uvolnila vláda další prostředky na základní budování, rada pro kulturní záležitosti v souvislosti s tím formulovala program „Projekt rozšiřování vnitrostátních potřeb – plán vytváření nové podoby města a venkova (*kuoda guonei xuqiu fang 'an – chuangzao chengxiang xin fengmao jihua* 擴大國內需求方案—創造城鄉新風貌計劃). S konkrétními projekty k financování pak přicházely jednotlivé místní samosprávy, ve velkém rozsahu tak byly prostředky směřovány tam, kde bylo skutečně třeba.

Jak již bylo zmíněno výše, na významu nabyl projekt budování komunit po ničivém zemětřesení v září roku 1999, kdy byla v postižených oblastech ve velkém rozsahu uplatněna politika společného úsilí. Rada pro kulturní záležitosti vyhlásila speciální program „opětovné komunitní vytváření trvale udržitelného domova po 21. září“ (*jiu eryi yongxu jiyuan shequ zai zao fang 'an* 九二一永續家園社區再造方案) a povzbuzovala občany k tomu, aby se organizovali a sami podávali návrhy. Komunitní práci podporovalo ve svém projektu na podporu obnovy škol také ministerstvo školství.

Po roce 2000 a změně vládnoucí strany za vedení a dohled nad strategiemi projektu budování komunit při ústřední vládě odpovídal Chen Jinhuang 陳錦煌, je to současně období, kdy se u ústřední vlády rychle šířila politika společného komunitního úsilí. Pro toto období jsou nejdůležitější dvě opatření, prvním je „civilní vojenská služba v oblasti budování komunit“ (*shequ yingzao tidaiyi* 社區營造替代役), tím druhým pak „vyhledávání a výběr kreativních myšlenek v oblasti celkového budování komunit“ (*shequ zongti yingzao xindianzi chuangyi zhengxuan* 社區總體營造心點子創意征選). Současně byl založen výbor pro celkové budování komunit (*shequ zongti yingzao weiyuanhui* 社區總體營造委員會), který zastřešoval projekt budování komunit napříč ministerstvy, jeho úkolem byla integrace vizí a politik.

V roce 2002 pak byl vyhlášen již výše zmiňovaný plán „Výzva 2008“, jehož součástí byl také „plán komunitního budování nové domoviny“. Tento plán se skládal ze sedmi částí, na realizaci se podílela dvě ministerstva, čtyři rady a dva úřady, plán pokrýval všech pět velkých otázek budování komunit a sice: obyvatele, kulturu, půdu, produkci, krajinu (*ren* 人, *wen* 文, *di* 地, *chan* 產, *jing* 景). Politika společného komunitního úsilí dosáhla svého vrcholu a největšího rozsahu. V roce 2005 stanul v čele výkonného dvora Xie Changting 謝長廷, který se dále zaměřil na práci na budování komunit a přinesl „plán šesti hvězd pro zdravé komunity na Taiwanu“ (*Taiwan jiankang shequ liu xing jihua* 臺灣健康社區六星計畫). Šest hvězd konkrétně vymezuje kategorie akcí komunitního budování, jedná se o tyto oblasti: místní bezpečí, kultura a vzdělávání obyvatel, sociální a zdravotní zabezpečení, rozvoj podnikání, ochrana životního

prostředí a ekologie a okolní scenérie (turistika)¹⁶². Podle Lai (2011: 450) neměl tento plán velký vliv, neboť jeho životnost se omezila na dobu, po kterou byl Xie Changting ve funkci, nejdůležitějším počinem bylo vytvoření více než 1500 míst se službami péče o starší občany – komunitní pečovatelská centra (*shequ zhaogu guanhuai judian* 社區照顧關懷據點).

Výzva 2008 v roce 2008 skončila a za vlády KMT, který po vítězství ve volbách převzal moc, se také postupně vytrácí celostátní politika v oblasti budování komunit, ze strategií souvisejících s regiony se postupně vytrácí charakter komunitní spolupráce. V roce 2012 byla rada pro kulturní záležitosti přeměněna v ministerstvo kultury a prostředky na budování komunit byly opět sníženy. V roce 2010 byl vyhlášen plán na obnovu venkova (*nongcun zaisheng jihua* 農村再生計劃), který je z hlediska vlády a některých badatelů (např. Lai 2011: 450, Li 2014: 36) pokračováním politiky budování komunit, podle jiných – především osob angažovaných v budování komunit, je nicméně tento plán spíše překážkou dalšího rozvoje budování komunit (Zeng 2014: 18).

V letech 2011-2013 vláda na podporu místního rozvoje vyčlenila další prostředky a vyhlásila program ve stylu soutěže „plán komunitního budování významných míst“ (*shezao liangdian jihua* 社造亮點計劃). Cílem byla na jedné straně podpora místní kultury a péče obyvatel o ni, podpora účasti obyvatel na kulturních akcích, vytvoření taiwanských obcí s prostředím pro rozvoj kultury a umění vysoké kvality. Druhým hlavním cílem bylo rozšíření spolupráce mezi komunitami, pomoc místním skupinám při vytváření místních organizací atd. Cílem bylo vytvořit mechanismus rozvoje trvale udržitelných kulturních podniků (Li Yongzhan 2014: 75).

Hlavním cílem celého projektu budování komunit bylo realizovat demokracii prostřednictvím vytváření „věcí“ a současně v procesu realizace demokracie pozvolna transformovat „člověka“ v „občana“ a vytvořit občanskou společnost (Li Dingzan 2014: 34). Tohoto cíle bylo dosaženo v mnohem menším rozsahu, než jaký by byl žádoucí, Li Dingzan vidí jako jeden z klíčových důvodů chybu na straně vlády, která se do projektu nepustila s dostatečnou rozhodností a odvahou, mnohé dílčí programy byly realizovány pouze částečně – došlo k založení místního zařízení, ale chyběly prostředky na jeho provoz apod. (Li Dingzan 2014: 35)

Dalším důvodem, proč nebyl projekt budování komunit dostatečně úspěšný, byl podle Li Dingzana krátkodobý charakter projektů a jejich úzké zaměření. Docházelo tak k tomu, že zapojení občanů nebylo kontinuální a navíc občané, kteří se účastnili jednoho projektu, se již nepodíleli na následujícím. Li vidí značnou možnost v pokračování projektu budování komunit a nápravy chybného přístupu v novém současném projektu „občanského zemědělství“, protože tento projekt by měl k budování komunit přidat dlouhodobost a obecné rozšíření. (Li Dingzan 2014: 36-39).

¹⁶² *Shequ zhi'an, ren wen jiaoyu, shefu yiliao, chanye fazhan huanbao shengtai yu huanjing jingguan* 社區治安、人文教育、社福醫療、產業發展、環保生態與環境景觀

3.6 Občanská společnost na Taiwanu a chrámové kultury

Výše zmíněné hnutí budování komunit je tedy jednou ze součástí rozvoje občanské společnosti na Taiwanu, snahou podpořit angažovanost a zájem občanů o veřejné dění na nejnižších úrovních. Jak je však patrné i z řádků výše, chrámové kultury a skupiny kolem nich nebyly na počátku těmi, kdo byl vnímán jako důležitá součást budování komunit. Chrámy jako kdyby patřily ke „starému“ světu, nikoliv k nové občanské společnosti. To je vidět také na odborných studiích věnovaných občanské společnosti na Taiwanu, většina z nich se zaměřuje na různé nevládní nebo neziskové organizace, ostatním typům organizací a sdružení se dostává méně pozornosti, i když na druhou stranu nelze říci, že by je badatelé zcela přehlíželi. Tato situace se týká nejen výzkumů občanské společnosti na Taiwanu, ale obecně, i když náboženské organizace hrají v pracích o taiwanské občanské společnosti přece jen výraznější roli. Jen málokteří autoři však v tomto kontextu uvažují o chrámových kultech, mnohem častěji jsou zmiňovány organizace, které mají kořeny v plně institucionalizovaných velkých náboženstvích (buddhismus, křesťanství).¹⁶³

Chrámové kultury a společenství, která vznikají kolem nich, jsou tradiční organizace¹⁶⁴ ustavené kolem místních chrámů. Chrámové kultury uctívají nejrůznější božstva akademiky často řazená mezi božstva taoistická nebo buddhistická, ve skutečnosti se však jedná spíše o různorodý soubor věr a praktik označovaný badateli na západě jako lidová náboženství (anglicky „popular religion“, na Taiwanu a v ČLR spíše *minjian xinyang* 民間信仰, tedy „lidová víra“ nebo také „lidové náboženství“ *mingjian zongjiao* 民間宗教, viz kapitola 1, s. 5). Chrámové kultury se vedle ochoty přijímat nové myšlenky a současně si podržet sepjetí s tradicí vyznačují také vysokou mírou tolerance. Lidové náboženství nemá žádnou jednotnou organizační strukturu, žádné hierarchické instituce, jednotné učení, ani systém náboženských specialistů.¹⁶⁵

Chrámy jsou důležitými centry společenského života, obzvláště na venkově, v městských čtvrtích jejich význam poněkud poklesl. Chrámy nejsou jen náboženskými a kulturními centry, ale také tradičním veřejným prostorem. Na Taiwanu jsou chrámy i v dnešní době místy, kde dochází k vyjádření zájmů komunity a místní identity. I když chrámové kultury na Taiwanu nebyly potlačovány tak silně jako obdobné organizace lidového náboženství v ČLR, vládnoucí strana

¹⁶³ O těchto organizacích existuje poměrně bohatá literatura, viz např. CLART, Philip – JONES, Charles B. (ed, 2003), *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu: University of Hawai'i Press (publikace přináší texty, které zmiňují buddhistické i křesťanské organizace). Jones, Charles B. (1999), *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, Honolulu: University of Hawai'i Press. Rubinstein, Murray A. (1991), „Mission of Faith, Burden of Witness: The Presbyterian Church in the Evolution of Modern Taiwan, 1865-1989“, *American Asian Review* 9, č. 2, s. 70-108.

¹⁶⁴ Weller poukazuje na jejich ukotvení v čínské historii a popisuje je jako sdružení podobná organizacím občanské společnosti: „Lineages and local temples are both examples of local shareholding corporations, which were extremely common in late imperial China. All of these associations shared an institutional and legal existence that placed them squarely between family and state, even as they drew on relatively communal and local kinds of ties.“ (Weller 1999: 32)

¹⁶⁵ Náboženské specialisty – např. taoistické nebo buddhistické mnichy – chrámy pro některé obřady najímají, ale jejich úloha není nezbytná. O organizaci chrámu detailněji pojednává kapitola 4.

KMT se je snažila kontrolovat a omezovat.¹⁶⁶ Od 80. let 20. století a zejména po roce 1987 a zrušení stanného práva dochází na Taiwanu spolu s uvolněním politické situace také k výraznému oživení a obnovení náboženského života soustředěného kolem místních chrámů. Jako místa komunitního setkávání a prostředek k vyjádření místní identity jsou chrámy zajímavé jako možná centra občanské společnosti.

Jednou z prací, která se dívá na chrámové kultury jako možnou součást občanské společnosti, je výše zmíněná práce Roberta P. Wellera *Alternate Civilities* (1999). Při popisu místních náboženských organizací (mezi jinými typy dobrovolných organizací) říká: „Místní náboženské organizace jasně ukazují nevyhnutelné rozštěpení tržních kultur: na jedné straně dochází ke spokojené komercializaci, je oslavována individualita a podporován zisk, zatímco na druhé straně jsou v reakci na vnímanou ztrátu hodnot nabízeny morální alternativy. Konkrétní podoba těchto skupin má silné kořeny ve starší čínské kultuře, výsledné občanské organizace tedy nemohou prostě napodobovat typy skupin [občanské společnosti], které se vyvinuly v Severní Americe nebo Západní Evropě“ (Weller 1999:18).¹⁶⁷

Při dalším hodnocení taiwanských (a také čínských) sdružení (nejedná se jen o chrámové kultury, ale o nejrůznější sdružení obecně) Weller posuzuje míru formality a dobrovolnosti různých typů sdružení a co to znamená pro jejich roli ve společnosti. Podle Wellera mají formální i neformální sdružení některé shodné funkce, ale jejich potenciál s ohledem na vliv ve společnosti je různý. Formální sdružení jsou lépe organizovaná a politický lobbying je pro ně snadnější, protože vlády uznávají jejich struktury; na druhé straně je pro stát snazší tento typ organizací získat na svou stranu nebo potlačit. Neformální sdružení nejsou tak dobře organizovaná jako jejich formální protějšky, a proto je pro ně obtížnější prosadit změnu na celostátní politické úrovni, přesto však představují zdroj pro vznik formálního občanského sektoru (Weller 1991: 108-110).

Sdružení vznikající kolem místních chrámů řadí Weller ke spíše nedobrovolným neformálním organizacím. Chrámová sdružení jsou založena především na lokálních vazbách a ne tak moc na individuální volbě – obvykle spojují lidi žijící ve stejné oblasti. Právě proto jsou tyto organizace klasifikovány jako spíše nedobrovolné (ale ne zcela nedobrovolné), navíc jsou sice (s výjimkou velmi malých sdružení) registrovány minimálně na místní nebo i na celostátní úrovni, ale jejich organizační struktura je poměrně volná. Nejdůležitější však je podle Wellerova názoru to, že jsou to v zásadě lokální organizace a je málo pravděpodobné, aby jejich vliv přesáhl hranice konkrétní oblasti.

¹⁶⁶ Vztah mezi chrámovými kulturami a státem během japonské kolonizace a za vlády KMT shrnuje Paul R. Katz (2003).

¹⁶⁷ Originál: „Local religious organization shows clearly the inevitable split in market cultures: on the one hand it is happily commercializing, celebrating individuality, and encouraging profit, while on the other hand it is reacting against a perceived loss of values by offering moral alternatives. The specific form these groups take again has strong roots in earlier Chinese culture, and the resulting civil organizations thus will not simply reproduce the kinds of groups that developed in North America or Western Europe“ (Weller 1999: 18).

Weller je vidí jako druh výše zmíněného zdroje pro formální občanský sektor: „Ve skutečnosti slouží náměstí před chrámy v některých městech jako funkční ekvivalent Habermasovské kavárny: oblast pro veřejnou diskusi, ale bez formálního organizačního aparátu rozvinuté občanské společnosti“ (Weller 1999: 108).¹⁶⁸ Weller vidí chrámová sdružení a ostatní spíše neformální sdružení jako „pouhé“ zdroje občanské společnosti, to neznamena, že tato sdružení nejsou zajímavá, naopak, jsou důležitými zdroji sociálního kapitálu (Weller 1999: 110). Podle Wellera tato sdružení „možná nejsou občanskou společností, ale jsou alternativním prostředkem pro sociální kapitál a politickou transformaci“ (Weller 1999: 83).¹⁶⁹

Chrámové kultury jsou také mezi příklady náboženských organizací ve studii provedené Zhangem a Wangem (2003). Autoři se zaměřují na neziskové náboženské organizace na Taiwanu a zvláště studují tyto organizace ve vztahu k sociálnímu kapitálu a jeho realizaci ve formě dobročinnosti. Chrámové kultury jsou charakterizovány jako součást rozptýleného náboženství (diffused religion, *kuosan shi de zongjiao* 擴散式的宗教).¹⁷⁰ Podle Zhanga a Wangu je hlavním etickým principem tohoto typu náboženství víra v osud předurčený nebem (*mingyun tianding* 命運天定), tento postoj k životu, který zastává lidové náboženství, se pak podle nich nehodí k podpoře občanské účasti (Zhang-Wang 2003: 10).¹⁷¹

Při zkoumání konkrétního příkladu chrámového kultu, kterým je chrám Chaotia gong 朝天宮 v Beigangu 北港 (jeden ze dvou příkladů lidového náboženství, o nichž hovoří blíže), pak autoři zmiňují i víru v hlavní bohyni tohoto chrámu – Mazu 媽祖 – a její přínos pro společnost. Jako nejdůležitější funkcí víry v Mazu v současné společnosti uvádějí očištění duše (*jinhua xinling* 淨化心靈), posílení vztahu mezi věřícími a prohloubení účinků v oblasti vzájemné důvěry a pomoci mezi lidmi. Víra v Mazu je také důležitým kulturním zdrojem k vytváření nového systému etiky, podporuje poslušnost rodičům a nadřízeným, snášení těžkostí při cestě za sebezdokonalováním, pomoc druhým a společnosti, obsahuje i prvek loajality ke státu (Zhang-Wang 2003: 32).¹⁷²

¹⁶⁸ Originál: “In fact, temple plazas serve in some towns as the functional equivalent of Habermasian coffeehouses: an arena for public discussion, but without any of the formal organizational apparatus of a developed civil society” (Weller 1999:108). Weller nezmiňuje, proč je potenciál ovlivňovat dění na celostátní úrovni pro organizaci tak důležitý – důvodem může být jeho pohled na hlavní úkol občanské společnosti, tento nedostatek se však zdá být velmi zásadním problémem lokálních sdružení. Předpokládám, že hlavním důvodem je nižší pravděpodobnost těchto sdružení ovlivnit politické problémy na celostátní úrovni, to ale neovlivňuje potenciál vytvářet „sociální kapitál“ a hrát roli v místní politice.

¹⁶⁹ Originál: “perhaps not a civil society, but an alternative vehicle for social capital and political transformation” (Weller 1999: 83).

¹⁷⁰ Rozptýlené náboženství popisuje C. K. Yang jako typ náboženství, které má „teologii, kult a personál tak dokonale rozptýleny do jedné nebo více sekulárních společenských institucí, že se stávají součástí konceptu, rituálů a struktur těchto institucí, a neexistují proto nezávisle“ (Yang 1991: 295).

¹⁷¹ Jejich argumenty jsou v souladu s těmi, kdo tvrdí, že východní náboženské tradice podporují poslušný a fatalistický postoj k životu a společnosti. Jiné studie však ukazují, že situace je komplikovanější a právě lidové náboženství je také schopno lidi mobilizovat (Chang 2010).

¹⁷² Autoři zde citují Xie Zhongguang 謝重光 (2003), v jeho textu je možné najít další podrobnosti o funkcích víry v Mazu v současné společnosti na Taiwanu.

Zatímco víra v bohyni Mazu získává od Zhanga a Wanga poměrně vysoké hodnocení,¹⁷³ samotný chrám Chaotian gong v Beigangu již tak úspěšný není. Autoři tvrdí, že ačkoli je chrám registrovaný jako právnická osoba (*caituan faren* 財團法人) a je řízen správní radou a dozorčí radou,¹⁷⁴ značná část jeho organizační struktury stále „postrádá demokratického ducha“, chrám má silný soukromý charakter a je výrazně ovlivněn klany a místními frakcemi (Zhang-Wang 2003: 33). Jako pozitivnější z hlediska občanské společnosti a sociálního kapitálu však vidí „sdružení božstva“ (*shenming hui* 神明會) při chrámu.

Existuje mnoho definic sdružení božstva (*shengming hui*), např. je to typ náboženské organizace, jejíž členové uctívají božstvo, ducha nebo hrdinu. V širším pojetí jsou sdružení božstva chápána jako organizované skupiny lidí, jejichž cílem je uctívání konkrétního božstva, avšak mají i další společné rysy. Mezi těmito sdruženími jsou profesní sdružení, rodičovské organizace, vzdělávací organizace a mnohé další. Při užším vymezení označuje sdružení božstva organizovanou skupinu určitého počtu lidí, kteří uctívají jedno konkrétní božstvo (You Zhongdao 1997: 12).¹⁷⁵ Definice ukazuje, že *shenming hui* nemusí být nutně součástí chrámu, je to však nejběžnější situace.

Chrámová sdružení jsou podle Zhanga a Wanga prvkem, který zvyšuje interakci mezi lidmi v Beigangu a zjednodušuje vytváření vzájemně výhodných sítí podniků a jiných sítí se vzájemnou angažovaností. Pomáhají postupně zlepšit úroveň náboženského života v Beigangu a podporují víru v bohyni Mazu jako zděděnou tradici propojenou s osudem komunity. V lidovém náboženství je stále kladen velký důraz na tradiční praxi osobní etiky založené na náboženské kultivaci a podpoře vzájemné péče ve společnosti, tím lidové náboženství přispívá k rozvoji sociálního kapitálu (Zhang-Wang 2003: 32-34). Podobně jako Weller nevnímají chrámová sdružení jako příklad rozvinuté občanské společnosti, ale jako sdružení s potenciálem usnadnit společnou akci s cílem změnit svět (i když pouze ten místní) k lepšímu.

V místních společnostech na Taiwanu jsou chrámy tradičními jádry veřejného prostoru a současně operačními místy lokální politiky (k tomuto tématu blíže např. Ho-Wang 2010). Tato skutečnost upozorňuje na otázku týkající se chrámových organizací a lokální politiky. Významné posty v chrámových organizacích často zastávají místní osobnosti, což může vést k testování moci mezi různorodými silami (Ho-Wang 2010: 124). Chrám se navíc může stát důležitým

¹⁷³ Souhrn k víře v Mazu říká, že je “extremely adaptable, flexible and tolerant; this is the reason why it very well conforms to the demands of contemporary society, and why it has a central position in Taiwanese popular beliefs” (Zhang-Wang 2003: 32).

¹⁷⁴ Podrobnosti k organizaci chrámů viz kapitola 4 a kult bohyně Mazu.

¹⁷⁵ Přehled definic viz např. Chang Hsun 張珣(1988:49-50).

místem pro souboj lokálních frakcí.¹⁷⁶ Místní frakce hrály¹⁷⁷ a na mnoha místech stále hrají důležitou roli v lokální politice, někdy bývají propojeny také s gangy.¹⁷⁸ V souvislosti s občanskou společností jsou frakce problematické, neboť jsou obvykle založeny na vztahu patron – klient a nepříspívají k demokratickému procesu rozhodování a rovnosti.

Přestože otázka místních frakcí se při debatě o chrámových sdruženích ve vztahu občanské společnosti objevuje poměrně často, není k dispozici mnoho studií o lokálních frakcích jako takových, natož o lokálních frakcích ve vztahu k chrámům. Jedním z důvodů může být skutečnost, že místní frakce a jejich členy není snadné identifikovat (Kao 2004). Navíc se v mnoha případech jedná o citlivé téma, a proto je velmi obtížné provádět terénní výzkum zaměřený na místní frakce. Na tuto skutečnost poukazují Ho a Wang (2010) při diskusi nad spolehlivostí jejich terénního výzkumu lokálních frakcí a chrámových organizací s případovou studií zaměřenou na chrám Zhenlan 鎮瀾宮 v Dajia 大甲 a jeho systém voleb představitelů chrámu (Ho-Wang 2010: 165). V článku tvrdí, že mezi změnami v lokálním politickém ekosystému a personálními záležitostmi v chrámu Zhenlan existují úzké vazby (Ho-Wang 2010: 165).

Zvláště ve venkovských oblastech jsou chrámy důležitými centry veřejného života a mohou ovlivňovat lokální politiku. To je patrné především v době před jakýmkoli volbami, kdy všichni kandidáti navštěvují mnohé významné chrámy a snaží se získat více hlasů. Politici všech úrovní se objevují na významných chrámových slavnostech, kde se shromažďuje velké množství lidí. Interakce mezi náboženstvím (v tomto konkrétním případě chrámovými kultury) a politikou není nutně v protikladu s principy občanské společnosti, neměla by však dosahovat stavu, kdy místní frakce konkrétní politické strany kontroluje chrámovou organizaci a využívá ji k ovládnutí nebo výraznému ovlivňování místní politiky.

Jestliže je chrám úzce navázán na místní politické vedení, může to naopak negativně ovlivnit ochotu chrámu podílet se na akcích obyvatel proti místní vládě nebo proti jevům, které místní vláda podporuje. To je poměrně dobře vidět především v hnutí na ochranu životního prostředí. Chrámy mají potenciál k tomu, aby se staly centrem, které pomáhá organizaci občanů při jejich cestě za dosažením společných cílů (a nemusí se jednat pouze o otázky životního prostředí). Vždy však záleží na tom, jaké jsou vztahy chrámu a jeho představitelů k místním politikům a

¹⁷⁶ Obecná definice lokálních frakcí: „Lokální frakce jsou podskupiny, které pracují uvnitř politických organizací, jejich členy nabírá vedoucí skupiny, organizace je spíše lokálního než celostátního charakteru.“ Frakce jsou nekorporátní skupiny založené na vztahu mezi patronem a klientem (Fell 2011: 114). Kao ve své definici zdůrazňuje místní frakce na Taiwanu: 1) Místní frakce jsou součástí taiwanské místní politiky; jsou založeny na osobních vztazích a vytvářejí síť vztahů. Tyto osobní vazby pramení z pokrevních vztahů, společného místa a sňatků. Síť vztahů jsou využívány k ovlivnění místní politiky a dosažení zisku. 2) Tyto skupiny jsou neformální, většina z nich postrádá organizaci. Přesto je prostřednictvím výše zmíněných osobních vztahů možná mobilizace těchto skupin. Frakce nekladou důraz jen na směnu v podobě služeb a darů, ale také lidských citů, morálky, spravedlnosti a loajality (Kao 2004: 34).

¹⁷⁷ Wang (2004) ve svém článku zdůrazňuje, že lokální frakce se na mnoha místech – především však ve městech – rozpadají.

¹⁷⁸ K diskusi o interakci mezi lokálními frakcemi a gangy viz např. Kao (2004).

podnikatelům, nebo jednodušeji řečeno k těm, s kým chce občanské hnutí vyjednávat. Několik příkladů ukazuje, že role chrámů může být různorodá a významnou roli hraje osobnost představitelů chrámu.

První známým a do značné míry přelomovým environmentálním hnutím, které navíc vzniklo v oblasti, kde se nachází významné starobylé chrámy, je tzv. Lugangská revolta proti DuPontu (*Lugang fan Dubang* 鹿港反杜邦). Jednalo se o dobře organizované masové demonstrace proti firmě DuPont a výstavbě továrny na výrobu oxidu titaničitého v průmyslové zóně Zhangbin 彰濱 poblíž obce Lugang 鹿港, které probíhaly v roce 1986 a na počátku roku 1987. Chrám nehrál významnou roli při organizování samotných protestů, Reardon-Anderson však ve své publikaci o tomto hnutí uvádí, že právě tradice, lpění na tradiční kultuře a také skutečnost, že místo je významným náboženským centrem, byly důležitými faktory, proč hnutí vzniklo právě v Lugangu (Reardon-Anderson 1992: 14-22).

V případě demonstrací proti závodu na krakování nafty, který se rozhodla vybudovat firma Formosa Plastics (*Taiwan sujiao gongye gufen youxian gongsi* 台灣塑膠工業股份有限公司) v okrese Yunlin 雲林 na začátku devadesátých let se výkonný ředitel a jeden z nejbohatších mužů na Taiwanu Wang Yung-ching 王永慶 obrátil na největší místní chrámy a nabídl jim štědré dary, žádný z chrámů se pak do protestů nezapojoval (Weller 1999: 115, odkazuje se na rozhovory s místními obyvateli v roce 1993). Ke zcela opačné situaci ale došlo v případě firmy Chinese Petroleum Corporation 中國石油股份有限公司¹⁷⁹ a plánovaného pátého závodu na krakování nafty v Houjin 後勁 poblíž města Gaoxiong 高雄 v roce 1987.

V tomto případě sehrál chrám důležitou roli při organizaci protestů. Po oznámení plánu na rozšíření rafinérie a výstavbu nového závodu v roce 1987 se věřící dotazovali v chrámech Wanying gong (*Wanying gongmiao* 萬應宮廟) a Youying (*Youying gongmiao* 有應宮廟) pomocí věštění (*zhi jiao* 擲筊 tw. *bua bui*) zjišťovali, zda protestní akce mají podporu božstev. Šestkrát za sebou se objevil výsledek věštění, při němž půlměsíce používané k věštění nespahnou ani na plochou, ani na vypouklou stranu, ale zůstanou stát na hraně (tzv. *li bei* 立杯), což je věřícími považováno za zázrak. Tehdejší vedoucí (tzv. *luzhu* 爐主)¹⁸⁰ chrámu Shengyun miao (*Shengyun miao* 聖雲廟) se po této události ještě dotazoval božstva *Baosheng dadi* 保生大帝 a odpovědí bylo také šestkrát po sobě postavení půlměsíců na hranu. Podpora ze strany božstev byla pro hnutí velmi důležitá po duchovní stránce, neméně důležitý byl však také finanční příspěvek chrámů na podporu hnutí ve výši dvou milionů NTD.¹⁸¹

Dalším důležitým prvkem byla účast chrámových skupin tzv. *zhentou* 陣頭 – přesněji skupin bojového umění, které se obvykle účastní aktivit chrámů (především různých typů poutí, o nichž se blíže zmiňuje kapitola 4), v tomto případě se však účastnily blokády na protest proti výstavbě

¹⁷⁹ V roce 2007 firma změnila název na CPC Corporation (*Taiwan zhongyou gufen gongsi* 台灣中油股份有限公司).

¹⁸⁰ Detailnější informace o systému *luzhu* viz kapitola 4, s. 79.

¹⁸¹ Pramenem pro detaily o podpoře ze strany chrámů je vzpomínková publikace nadace v Houjin: *Jianchi: Houjin fan wuqing de weijing zhi lu* 堅持：後勁反五輕的未竟之路.

nového závodu. Božstvo a jeho vyjádření (opět prostřednictvím věštby) proti továrně těsně před místním referendem také výrazně ovlivnilo výsledek tohoto referenda, které původně nedávalo odpůrcům výstavby šanci na výhru. Ačkoli vláda nakonec ignorovala výsledky místního referenda a souhlas se stavbou vydala, společnost CPC byla nucena ve prospěch obce Houjin založit nadaci s částkou 1,5 miliardy NTD a investovat vysoké částky do ochrany proti znečišťování životního prostředí (podrobněji Weller 1999: 116-117).

Náboženské skupiny mohou tedy působit jako prostředek mobilizace obyvatel ke společné věci, vytváří sítě neformálních vztahů, které je možno k takové mobilizaci využít. Na druhou stranu jedná se o skupiny vázané na konkrétní místo a právě toto ukotvení a vztahy s místními politickými a ekonomickými špičkami mohou zabránit využití potenciálu náboženských skupin při podpoře aktivit občanské společnosti na celostátní úrovni.

4 Lidové náboženství: chrámové kulty a kult bohyně Mazu

Taiwan se od období demokratizace na konci 80. let minulého těší plné náboženské svobodě¹⁸² a náboženství na Taiwanu stále vzkvétá. Navzdory nejrůznějším teoriím o nutném obecném ústupu náboženství z veřejného života může návštěvník ostrova sledovat živé náboženství prakticky na každém kroku a ani politici si nedovolí ignorovat náboženské organizace. I když k obnově náboženského života docházelo v omezené míře už od konce druhé světové války, největší rozkvět nastává v 90. letech 20. století v souvislosti s demokratizací země, konkrétně po roce 1987.¹⁸³ Velký nárůst popularity se týkal především nových náboženských hnutí a lidového náboženství.¹⁸⁴

Vznikaly a i nadále vznikají nové chrámy a svatyně, je obnovována činnost chrámů, které překonaly předchozí nepříznivé období - především tedy období konce japonské okupace, ale i následující období vlády Kuomintangu. Nejen politické uvolnění na konci 20. století, ale i ekonomický růst znamená, že se zvětšuje rozsah chrámových slavností a objevují se obnovené nebo nové aktivity chrámů. I v případě, že se jedná o novou aktivitu, se představitelé chrámů snaží opřít novinku nejen o současnost a nově vzniklé potřeby, ale také ji zakotvit v minulosti, ve starých zvycích a tradicích.

Chrámy lidového náboženství nepodléhají žádné jednotné organizaci, přesto však mají mnohé rysy společné. Jsou spravovány na stejných principech, vláda na ně dohlíží podle stejných zákonů a i typy aktivit chrámů jsou do značné míry podobné. Proto byl pro přesnější seznámení se správou a celkovým fungováním chrámů zvolen konkrétní kult božstva, navíc božstva, které je na Taiwanu velmi rozšířené a pro Taiwan důležité, bohyně Mazu. Na příkladu konkrétního božstva a jeho chrámů v této kapitole popíšu správu (a to jak z hlediska chrámu samotného, tak z hlediska státní správy) a fungování chrámů, v kapitole následující se pak budu věnovat jednomu velkému chrámu právě tohoto božstva, na jehož příkladu chci konkrétně ukázat působení chrámu ve společnosti a současně také proměnu postoje vůči tradičnímu taiwanskému náboženství Hanů a proces obnovování starých tradic.

Kult bohyně Mazu 媽祖 je nejen důležitou součástí náboženského života na Taiwanu, ale tvoří také součást taiwanské identity a úzce souvisí s politikou na všech úrovních. Přestože

¹⁸² O situaci náboženství na Taiwanu obecně a jeho omezování ze strany státu do období demokratizace je blíže pojednáno v kapitole 2.

¹⁸³ Podrobněji o situaci náboženství na Taiwanu v období po druhé světové válce viz např. Katz 2003.

¹⁸⁴ Pojem „lidové náboženství“ je na Taiwanu (stejně jako v ČR) poněkud problematický, anglické „popular religion“ se do čínštiny běžně překládá jako *minjian xinyang* 民間信仰 (doslova lidová víra) a *minjian zongjiao* 民間宗教 (doslova lidové náboženství). Označení *minjian xinyang* se pak týká především lokálních chrámových kultů, *minjian zongjiao* ukazuje na lidové formy institucionalizovaných náboženství (buddhismus, taoismus, křesťanství, islám). Výraz náboženství (*zongjiao* 宗教) se dodnes obecně používá ve významu, který tento pojem v Číně získal na konci 19. a počátku 20. století. Tehdejší představa náboženství byla modelována podle západního vzoru, tedy podle křesťanství. Víry a praktiky, které neodpovídaly představě náboženství v jeho institucionalizované formě, nemohly být označeny jako náboženství. Naopak se snadno ocitly v kategorii pověra (*mixin* 迷信) a pověry bylo žádoucí likvidovat, na pověry se tedy nevztahovala ustanovení o náboženské svobodě Čínské republiky (blíže např. Goossaert - Palmer 2011, s. 43-66.). Tento náhled na náboženství si s sebou posléze přinesla čínská vláda i na Taiwan.

v taiwanském lidovém náboženství jednotlivé oblasti – místně i „tematicky“ (tj. v jaké oblasti životních situací božstvo věřícím pomáhá) – mají svá vlastní božstva, Mazu je bohyní, která má pro Taiwan reprezentativní charakter. Mazu není božstvo taoistické (ačkoli bývá mezi taoistická božstva někdy řazeno), ani buddhistické¹⁸⁵ (přestože obřady v chrámech někdy vykonávají buddhističtí mniši a některé legendy o životě pozemské podoby bohyně - dívky Lin Moniang - tvrdí, že Mazu je jednou z podob bohyně Guanyin 觀音)¹⁸⁶. Mazu je bohyní, která je součástí proměnlivého, pestrého a tolerantního komplexu věr a praktik označovaných jako lidové náboženství (*minjian xinyang* 民間信仰).¹⁸⁷ Kult božstva (stejně jako v případě ostatních božstev lidového náboženství) není nijak kodifikován a nemá své vlastní posvátné texty, i když o životě Mazu i pozdějším zázračném působení bohyně existují četné legendy. Uctívání bohyně Mazu se, stejně jako jiné projevy lidového náboženství, vyznačuje vysokou tolerancí a také značnou flexibilitou.

Víra v bohyni Mazu (nebo také *Tianshang shengmu* 天上聖母, tj. Nebeskou svatou matku) je rozšířena prakticky po celém ostrově. Víra v Mazu se uchovala a je nyní dále rozvíjena také v ČLR, především v přímořských oblastech, a Mazu je i božstvem, které uctívají Hanové v komunitách mimo Čínu a Taiwan. Na Taiwan přišla Mazu a víra v její zázračné schopnosti spolu s migrujícím obyvatelstvem z jihovýchodní Číny, z dnešní provincie Fujian. Historicky doložené jsou dva chrámy této bohyně na Taiwanu z období pozdní dynastie Ming a dalších 37 chrámů postavených za následující dynastie Qing. V některých současných populárně naučných textech¹⁸⁸ bývá Mazu díky svému rozšíření (na Taiwanu je v současnosti více než 520 chrámů¹⁸⁹ této bohyně a podle odhadů tuto bohyni nějakým způsobem uctívá 70 až 80 procent obyvatel ostrova, Yang 2008: 323) a také široké oblasti „působnosti“ (věřící se na toto božstvo obracejí v nejrůznějších životních situacích) označována za matku obyvatel Taiwanu.

Tato „matka“ je uctívána v jednotlivých místních chrámech, které nejsou podřízené žádné jednotné „církvi“, ale jsou spravovány věřícími, přesněji správní radou chrámu (o správě chrámu bude detailněji pojednáno níže). V lokálních chrámech je obvykle uctíváno jedno hlavní božstvo a i několik „vedlejších“ a Mazu se objevuje jak v pozici hlavního božstva, tak i v pozici božstva „vedlejšího“. Bohyně Mazu přišla na Taiwan v 17. století a od svého příchodu do současnosti prošla svébytným vývojem, pochází však z vlastní Číny a v dnešní ČLR se také nachází „první“ a

¹⁸⁵ Velmi názornou ukázkou jsou např. současné webové stránky ministerstva vnitra a kanceláře pro náboženství, kde se při vyhledávání např. sdružení božstva (*shenming hui* 神明會) objeví vedle sebe dvě taková sdružení, kdy obě uctívají *Tianshang shengmu* 天上聖母 (jedno z mnoha možných označení Mazu), ale jednou je jako typ náboženství zvolen buddhismus, ve druhém případě taoismus (<http://religion.moi.gov.tw/Religion/FoundationTemple?ci=1> [navštíveno 24. 2. 2017]).

¹⁸⁶ Viz např. Chen Min-hwei (1984: 22-25) a citace z legend o Mazu uchovávaných a uveřejněných chrámem Chaotian gong (*Chaotian gong* 朝天宮) v obci Beigang 北港 (obec v jižní části Taiwanu). Bylo by samozřejmě možné také diskutovat o tom, nakolik je Guanyin buddhistickou bohyní, nebo stejně „lidovou“ bohyní jako Mazu.

¹⁸⁷ O lidovém náboženství obecně viz kapitola 1.

¹⁸⁸ Texty na stránkách Oddělení pro výzkum taiwanské lidové kultury při katedře sinologie na Providence University (靜宜大學中文系台灣民俗文化研究室), URL: http://web.pu.edu.tw/~folk/w/folklore/folklore_c11.htm, [navštíveno 27. 9. 2011], materiály k výstavě o Mazu.

¹⁸⁹ Huang Wenbo (1998: 96).

„nejstarší“ chrám bohyně Mazu. Starší a tradičnější¹⁹⁰ chrámy a sochy božstev hrají v lidovém náboženství na Taiwanu významnou roli, představují centra, do kterých poutníci doprovázejí sochy božstva z později postavených neboli „dceřiných“ chrámů, a těší se proto značné popularitě. Popularita je důležitá pro získávání příjmů pro chrám a místní společenství, kterému chrám patří. Zároveň je využívána v politice na všech úrovních.

4.1 Mazu a její kult – počátky uctívání

Písemně zaznamenané legendy praví, že za dynastie Song (přesněji v roce 960) se v dnešní provincii Fujian v ČLR, v okrese Putian 莆田 do rodiny s úřednickou tradicí a příjmením Lin narodila dcera, která během prvního měsíce svého života vůbec neplakala, a proto ji pojmenovali Moniang („tichá dívka“). Lin Moniang 林默娘 byla výjimečně nadaná, od dětství se vzdělávala v buddhistickém, taoistickém i konfuciánském učení a žila poněkud netradiční život svobodné dívky. Ve věku necelých třicet let, poté co zachránila členy své rodiny na moři, vystoupila na ostrově Meizhou 湄洲 (dnešní provincie Fujian) na nebe.¹⁹¹ Už za svého života byla ve své komunitě považována za osobu nadanou nadpřirozenou mocí.

Legendy dále vypráví, že i po odchodu z tohoto světa Lin Moniang dále ochraňovala všechny, kdo se plavili po moři. Ukazovala cestu lodím do přístavů, zachraňovala rybáře i obchodníky. V provincii Fujian byly posléze vybudovány chrámy tohoto božstva, tím prvním je s velkou pravděpodobností chrám v Meizhou 湄洲.¹⁹² Obliba *Lin dagu* (teta Lin 林大姑), jak byla zpočátku označována, stoupala, a tak nezůstala nepovšimnuta císařským dvorem. První oficiální titul¹⁹³ získala už za dynastie Song v roce 1155, větší obliby u věřících i pozornosti dvora se jí však dostalo za následujících dynastií, zejména pak za dynastie Qing. Nejvýznamnější titul jí udělil v roce 1684 císař Kangxi 康熙 (1662–1723) – byl to titul *tianhou* 天后, tedy „nebeská císařovna“, a bohyně se tak stala součástí státního kultu.¹⁹⁴ Tianhou je také označení božstva, spolu s titulem *tianfei* 天妃 (nebeská císařská konkubína), nejčastěji používané v ČLR, kde je Mazu uctívána především v dnešních provinciích Fujian, Jiangsu, Guangdong a ve městě Tianjin, tedy všude, kde jsou přístavy a odkud se lidé plaví po moři.

Někteří badatelé mají za to, že Mazu byla ve své době jednou z četných šamanek (*nüwu* 女巫) v dnešní provincii Fujian (Wang - Pi 2010: 155, Weng 2001: 271). I první dochovaný záznam o této postavě v díle Liao Pengfei 廖鵬飛 z roku 1150 „Záznamy o novém vybudování chrámu v Shengdun (*Shengdun zumiao chongjian shunji miaoji* 聖墩祖廟重建順濟廟記)“ hovoří o meizhouské Lin jako o vědmě (*wuzhu* 巫祝) se schopností předvídat, co se lidem přihodí. Jak

¹⁹⁰ Stáří a vztahy chrámů, tedy, který chrám je dceřiným chrámem jiného, je velmi často spíše otázkou toho, co chrámy samy o sobě tvrdí, než skutečnost doložená historickými prameny.

¹⁹¹ Víceméně standardizované informace o původu Mazu je možné najít v populárně naučné literatuře, např. Chang Hsun 張珣 (2010: 23n), a především v textech vydávaných chrámy bohyně Mazu, např. publikace Mazu xinyang yu shenji 媽祖信仰與神蹟, 台南市: 平安開台天后宮 (2000). Jedná se o nejčastější verzi vycházející z historických písemných záznamů. Na existenci jiných, povětšinou orálních verzí, ve kterých se odlišuje např. původ bohyně či způsob její smrti, poukazuje James L. Watson (1985: 292-324).

¹⁹² Ovšem existují spory o prvenství mezi chrámem v Meizhou 湄洲 a chrámem Shengdun 聖墩 (Wang – Pi 2010: 155).

¹⁹³ Podrobnější výčet titulů, které obdržela bohyně Mazu od císařského dvora, viz např. Watson 1985: 299n.

¹⁹⁴ Blíže je o státním kultu pojednáno v kapitole 2.

ukazují tyto záznamy i první udělený titul, víra v Mazu byla v Číně rozšířená již za dynastie Song, ačkoli chrámů v té době nebylo mnoho¹⁹⁵ a víra se šířila relativně pomalu, bohyni si s sebou na své cesty brali především námořníci (přesněji všichni, kdo se plavili po moři nebo řekách) z Putian. Podle Wang-Pi (2010) byla Mazu zpočátku především venkovským božstvem (*xiangtu zhi shen* 鄉土之神) s širokou oblastí působnosti.

Ani v době mongolské dynastie Yuan nebyla Mazu zapomenuta nejen na místní úrovni, ale dostalo se jí i pozornosti císařského dvora. Právě od chána Chublaje obdržela Mazu výše zmíněný titul *tianfei* 天妃 (nebeská císařská konkubína). Za dynastie Ming jsou pak v místních zpravodajích (*difangzhi* 地方誌) dochovány záznamy o Mazu jako bohyni, která chránila věřící na řekách a mořích, byla uctívána především obchodníky a těmi, kdo cestovali po moři.¹⁹⁶ Důležitým prvkem v rozvoji kultu této bohyně byly expedice Zheng He 鄭和 (1371-1433)¹⁹⁷ na počátku 15. století. Tyto expedice byly poslední fází zájmu čínského císařského dvora o námořní expedice, které byly zahájeny již za dynastie Song. Zázraky vykonané Mazu podle legend několikrát zachránily expedici Zheng He při bouři, což bylo posléze oslavováno v literárních dílech s tematikou expedice Zheng He. Veškerá uznání ze strany císařského dvora znamenala zvýšení statusu této bohyně, která se tak stávala přijatelnější i pro vyšší společenské vrstvy.¹⁹⁸

Záznamy z období dynastie Ming také dokládají, že přibližně od poloviny éry Wanli 萬曆 (1573 – 1620) úředníci třikrát ročně prováděli oběti Mazu, konkrétně 15. dne prvního měsíce tradičního kalendáře, v době narozenin božstva a na podzim. Oficiální oběti bohyni pokračovaly i za dynastie Qing, i když pouze dvakrát ročně (na jaře a na podzim) a v jiných termínech, než tomu bylo za dynastie Ming.¹⁹⁹ Věřící pořádali větší obřady božstvu obvykle také dvakrát ročně, v době narozenin božstva a posléze v den, kdy se historická Lin Moniang stala božstvem (jiri 忌日, chengdao ri 成道日), tedy v den údajného výročí její smrti. Zde je v případě Mazu zajímavé sledovat historické záznamy, ze kterých je vidět proměny tohoto termínu v čase, i když se obvykle jednalo o podzimní datum. Současné datum devátého dne devátého měsíce tradičního kalendáře se ustálilo až v 17. století.²⁰⁰

Rozšiřování kultu Mazu v pozdním mingském období a později bylo podpořeno především tím, že Mazu se stala patronkou fujianských kupců. Ti pak na mnoha místech stavěli nebo obnovovali chrámy tohoto božstva, chrámy bohyně Mazu se nacházely prakticky ve všech významnějších obchodních centrech.²⁰¹ Na druhou stranu je třeba poznamenat, že přes velkou

¹⁹⁵ Přehled chrámů bohyně Mazu v dnešní ČLR za dynastie Song viz např. Wang – Pi 2010: 156-162.

¹⁹⁶ Ter Haar 1990: 374.

¹⁹⁷ Bližší informace o Zheng He a jeho námořních výpravách např.: Fairbank 1998. s. 161n.

¹⁹⁸ Watson (1985: 293-294, 299-300) tvrdí, že císařské tituly byly důvodem vzestupu tohoto božstva a výsledkem snahy císařského dvora udělat z Mazu přední bohyni v Jižní Číně. Ter Haar (1990) naopak zdůrazňuje, že uznání ze strany dvora (udělené tituly) bylo výsledkem oblíbenosti tohoto božstva, nikoli důvod většího zájmu o tuto bohyni.

¹⁹⁹ Detaily viz Wang-Pi 2010: 163.

²⁰⁰ Wang-Pi uvádí, že toto datum se stalo patrně všeobecně uznávaným proto, že bylo uvedeno v Záznamech o projevech posvátné moci nebeské císařské konkubíny (*Tianfei xiansheng lu* 天妃顯聖錄), které byly sepsány rodem Lin v Putian a vydány chrámem v Meizhou, jednalo se tedy o text, který se těšil značné autoritě (Wang-Pi 2010: 163).

²⁰¹ Stručný výčet takových chrámů a období jejich vybudování viz ter Haar 1990: 375, blíže o kultu bohyně Mazu a minnanských (dnešní provincie Fujian) a kantonských obchodníků viz Gao Hongxia 高紅霞 2012.

oblíbenost božstva v pobřežních oblastech však prameny nedokládají, že by bohyně Mazu byla stejně rozšířená i ve vnitrozemí samotné provincie Fujian, vše nasvědčuje tomu, že velké rozšíření kultu této bohyně za dynastie Ming a Qing se týkalo především pobřežních oblastí. Právě jako ochránkyně pobřežních komunit podél jihovýchodního pobřeží se Mazu společně s čínským obyvatelstvem rozšířila z Fujianu na Filipíny a další oblasti v jihovýchodní Asii, na japonské ostrovy Rjúkjú a Kjúšu a samozřejmě také na Taiwan.

4.2 Kult bohyně Mazu na Taiwanu

Prvním chrámem poblíž Taiwanu byl patrně chrám bohyně Mazu (*Mazu gong* 媽祖宮) v Magong 馬公 na ostrově Penghu 澎湖 (jedná s eo jeden z malých ostrovů, který patří pod správu Taiwanu). Prameny dokládají existenci tohoto chrámu, není však jisté, zda byl založen za vlády dynastie Ming nebo dokonce již za dynastie Yuan (Wang - Li 2000: 26). Podobně nejisté je i dokládání přesné doby výstavby prvních chrámů této bohyně na vlastním ostrově Taiwan – mezi tyto chrámy patří např. chrám Nebeské konkubíny (*Tianfei gong* 天妃宮) v Ping'an 平安 nebo chrám Mazu v Lu'ermen 鹿耳門.²⁰² S jistotou lze na základě pramenů říci pouze to, že šíření víry v Mazu na Taiwanu probíhalo ve větším měřítku především za dynastie Qing, tedy společně s nárůstem přistěhovalců z Číny. Feuchtwang (1974: 269) k tomu uvádí, že Taiwan byl dlouho pohraniční oblastí a božstva byla pro obyvatele Taiwanu jejich „úředníky“ namísto úředníků císařských. Díky omezením ze strany císařského dvora se na Taiwan nemohly stěhovat celé rodiny, a tak se obyvatelé organizovali jiným způsobem, než na základě příbuzenství. Důležitým prvkem bylo společné místo původu na čínské pevnině, sounáležitost krajanů pak byla vyjádřena prostřednictvím chrámu nebo na nejzákladnější úrovni společenstvím kolem nádoby na pálení vonných tyčinek (*luhui* 爐會).²⁰³

V době, kdy byl Taiwan pod vládou dynastie Qing, byly postupně postaveny četné chrámy bohyně Mazu, vytvořilo se několik důležitých center víry v tuto bohyni a objevilo se velké množství „sdružení božstva Mazu“²⁰⁴ (*Mazu shenming hui* 媽祖神明會). Celkem bylo na různých místech postaveno téměř sto chrámů bohyně Mazu, z toho bylo asi dvacet tři chrámů postaveno na náklady císařského dvora nebo úředníků; jako výsledek společné investice obyvatel nebo díky soukromé investici bylo postaveno více než sedmdesát chrámů. Velké množství nejdříve postavených chrámů se nacházelo ve městě Tainan 台南, ale stejně jako Hanové postupovali na sever, postupovalo i budování chrámů. Nejpozději se chrámy bohyně Mazu začaly budovat na východní části ostrova, tedy s výjimkou města Yilan 宜蘭.²⁰⁵

Poté, co se bohyně Mazu v době vlády císaře Kangxi stala součástí státního kultu, měli státní úředníci povinnost prvního a patnáctého dne každého měsíce obětovat v chrámu vonné tyčinky, na jaře a na podzim pak byly ve státem postavených chrámech bohyně konány obřady, všechny

²⁰² Další detaily k chrámům Mazu na Taiwanu v mingském období a období vlády rodu Zheng 鄭 (1662-1683) viz např. Cai Xianghui 2006: 352-364.

²⁰³ Tato základní forma organizace chrámových společenství se dochovala i do pozdějšího období a bude o ní pojednáno níže.

²⁰⁴ O tomto termínu bude podrobněji pojednáno dále v textu, definice je také uvedena v kapitole 3.

²⁰⁵ Detailní historický přehled výstavby chrámů Mazu na Taiwanu za dynastie Qing na pozadí hlavních historických událostí uvádí Cai Xianghui 2006: 364-388, na str. 393-402 pak uvádí kompletní seznam chrámů bohyně Mazu, o kterých hovoří prameny v době na konci vlády dynastie Qing na Taiwanu a nástupu japonských kolonizátorů.

náklady nesl úřad, tedy stát. Také náklady na údržbu a opravy tohoto typu chrámů měli financovat úředníci ze státních prostředků, v některých chudších oblastech se však podíleli také příslušníci místní džentry, obchodníci a další. Ještě častěji byla situace taková, že chrám měl nemovitý majetek nebo půdu a z tohoto majetku pak mohl financovat údržbu chrámu a obřady. O chrámy se tradičně starali správci chrámu *miaozhu* 廟祝 a často také buddhističtí mniši, kteří v chrámu i žili. Wang – Pi tvrdí, že to byla taiwanská výjimka, která souvisela především s tím, že na Taiwanu nebyli taoističtí mistři, kteří by opustili rodinu. Tím se podle těchto autorů utvářela tradice, která pokračovala i v dalších letech (Wang-Pi 2010: 104).²⁰⁶

Feuchtwang (1974: 275) dělí chrámy na Taiwanu v qingském období na krajanské, teritoriální a obchodnické, hlavní rozdíly mezi těmito chrámy spočívaly především v tom, kým byly založeny a jaké aktivity chrámová společenství pořádala. Sám uvádí, že se nejedná o žádné striktní a přesně vymezené kategorie, funkce chrámů se často překrývaly. Záleželo také na tom, kým byly chrámy založeny, neboť existovaly chrámy založené krajany a vyjadřující jejich sounáležitost, chrámy založené obchodníky stejného oboru (Feuchtwang uvádí příklad chrámu založeného obchodníky s čajem, Feuchtwang 1974: 275)²⁰⁷ apod. Role chrámů se však mohla také měnit v závislosti na dalších okolnostech (projevy zázračné moci božstva, a tím proměna např. z božstva jedné skupiny obyvatel v ochránce celé oblasti). Základní rozdíl mezi teritoriálními a krajanským chrámy vidí v organizaci, kdy teritoriální chrámy vázané na konkrétní místo, neměly další chrámy stejného božstva spojené poutěmi, zatímco krajanské chrámy ano (Feuchtwang 1974: 277).

Wang-Pi dělí chrámy především podle toho, zda se jedná o úřední (státní) chrámy (založené z iniciativy místní úřední správy nebo na rozkaz císařského dvora, *guan jian miao* 官建廟) a chrámy založené obyvatelstvem, tedy *min jian miao* 民建廟.²⁰⁸ Zatímco buddhističtí mniši a nemovitý majetek byl rys, který byl chrámům společný, rozdíl byl ve funkci chrámů a jejich náboženských aktivitách. V úředních chrámech se obřady odehrávaly pouze jednou na jaře, jednou na podzim a v době narozenin bohyně Mazu, tedy dvacátého třetího dne třetího měsíce tradičního kalendáře. Navíc vzhledem k tomu, že Mazu byla součástí státního kultu, měly tyto akce určitý řád, který bylo třeba dodržovat, také atmosféra byla vážná a pravidla existovala i pro obětiny. Vedle úředníků se obřadů obvykle účastnili jenom příslušníci místní džentry a významní obchodníci, prostí lidé se zúčastnit nemohli, mohli se přijít podívat až na představení po skončení vlastního obřadu (Wang-Pi 2000: 165).

Úřední (státní) chrámy také neorganizovaly žádné typy poutí a podobné aktivity, to také z toho důvodu, že slavnosti na počest božstva (*ying shen saihui* 迎神賽會) byly podle qingských zákonů

²⁰⁶ Ve studiích jiných badatelů jsem se s podobným tvrzení nesetkala, práce s prameny – pakliže vůbec dávají možnost podobnou souvislost odhalit – přesahuje možnosti této mé práce. Feuchtwang hovoří obecně o profilaci chrámů blíže k buddhismu nebo taoismu, ale žádnou větší inklinaci chrámu na Taiwanu za dynastie Qing směrem k buddhismu neuvádí (Feuchtwang 1974: 276). Další badatelé pak uvádějí směřování chrámů k buddhismu spíše pro pozdější období japonské kolonizace – tzv. období kóminka, kdy buddhismus činil chrámy přijatelnějšími pro japonské vládce (viz např. Yu Guanghong 1982).

²⁰⁷ Z Číny však existují také doklady o tom, že obchodníci často zakládali chrámy, které by podle tohoto měřítko bylo možné označit za obchodnické a kajanské, viz např. Gao Hongxia 2014.

²⁰⁸ Srovnání těchto dvou typů chrámů viz také Yan Zhangpao 顏章炮 1996.

omezujících heterodoxní učení²⁰⁹ v podstatě zakázané, ačkoli záleželo především na místních úřednících, jakou měrou tento zákaz uplatňovali.²¹⁰ V některých oblastech byli úředníci velmi přísní a vyžadovali dodržování zákazu, mnozí jiní však pouze písemně upozorňovali na zákaz, nebo se domnívali, že tyto aktivity, pakliže nezpůsobují problémy nebo nepokoje, mají ve skutečnosti pozitivní vliv na vzdělávání prostých lidí a není nutné je zakazovat. Existovala tedy na jedné straně obava před shromážděním lidí na jednom místě, ke kterému při náboženské slavnosti docházelo, na druhou stranu ale úředníci i císařský dvůr, který uděloval tituly „prospěšným božstvům“, viděli roli kultů také v udržování stability společenského řádu.

Právě tato stabilizace společenského řádu byla podle Cai Xianghui (2006: 388) hlavní počáteční motivací k šíření kultu Mazu na Taiwanu za qingské dynastie, kdy až do éry Jiaqing 嘉慶 (1795-1820) rozšiřoval víru v Mazu velkou měrou stát s cílem dosáhnout stability, teprve až v tomto období je kult podle Cai Xianghui dále šířen především hanským obyvatelstvem ostrova. Velké množství záznamů o zázračných skutcích bohyně z období vlády dynastie Qing na Taiwanu se týká právě pomoci qingskému vojsku jak na moři, tak i při řešení nepokojů na Taiwanu. Za tuto svou pomoc pak bohyně dostávala tituly a ještě častěji dostávaly konkrétní chrámy státem věnované pamětní desky s nápisy o zázračné moci božstva. Jednalo se o odměnu ze strany státu za pomoc božstva a současně zdůraznění a podporu božstva, které bylo státem oficiálně schválené a bylo součástí oficiálního řádu.²¹¹

Po příchodu japonských kolonizátorů v roce 1895 byla situace chrámů bohyně Mazu obdobná jako u ostatních chrámů lidového náboženství na Taiwanu,²¹² na počátku japonské vlády byly i mnohé chrámy bohyně Mazu zkonfiskovány a použity k jiným než náboženským účelům. Pro některé z nich to znamenalo značné poškození, jiné byly zcela zničeny. Některé chrámy bohyně Mazu (mezi nimi i chrám Fengtian gong 奉天宮 v Xin'gangu 新港) hledaly ochranu u japonského buddhismu, podepsaly smlouvu se školou japonského zenu sótó, čínsky *caodongzong* 曹洞宗 a zařadily se mezi chrámy, které přináležely k této škole. Poté, co se situace zklidnila, byly zabrané chrámy navráceny původnímu účelu a vydán příkaz o neplatnosti smluv o podřízení taiwanských chrámů japonskému buddhismu. Došlo k obnovení náboženského života, uskutečnily se i poutě mezi Taiwanem a čínskou pevninou (Wang-Li 2000: 43-51).

K pokusu o důslednou likvidaci místního náboženství došlo až v tzv. období kóminka, čínsky *guominhua* 國民化 (1937-1945),²¹³ kdy byly zakázány veškeré náboženské aktivity a související zvyky (byly prohlášeny za zaostalé, a proto nežádoucí), došlo k velkému ničení chrámů, zachovány zůstaly významné místní chrámy, u nichž však byla velkou měrou omezena jejich činnost.²¹⁴ Ani po skončení koloniální nadvlády nenastal rozkvet místního náboženství, které začalo po roce 1945 znovu ožít, a osud chrámů bohyně Mazu se nelišil od osudu chrámů

²⁰⁹ *Da Qing lüli* 大清律例 (1740), *Lilü* 禮律, *Jisi* 祭祀, *Jin shiwu xieshu lüli* 禁師巫邪術律例, http://lsc.chineselegalculture.org/eC/DQLL_1740/5.4.1.162 [navštíveno 23. 2. 2017]

²¹⁰ Wang-Pi (2000: 165) se odvolává na příklady z *Fujian sheng li* 福建省例, příklad pro Taiwan neuvádí.

²¹¹ Detailněji o jednotlivých případech a postupu udělování titulů např. Zheng Yingyi 2010: 78-82.

²¹² Podrobnosti o situaci náboženství na Taiwanu za japonské okupace jsou uvedeny v kapitole 2.

²¹³ Jednalo se o všezahrnující státní politiku s cílem modernizovat a současně japanizovat obyvatelstvo kolonie. Cílem bylo zajistit si naprostou loyaltitu těchto obyvatel v době války proti Číně.

²¹⁴ Podrobnější popis je uveden v kapitole 2.

lidového náboženství dalších božstev, jak je popsán v kapitole 2. Velkým problémem pro chrámy byla skutečnost, že v období stanného práva²¹⁵ se mohly znovu registrovat a tedy stát legálními pouze ty chrámy, které již byly registrovány před rokem 1949. Náboženské skupiny, které nebyly před rokem 1949 registrovány nebo nepatřily k legálnímu náboženství, byly zakázány. Pravidla se v průběhu času měnila, ke zrušení tohoto omezení však dochází až v roce 1988 po vydání zákona o občanských organizacích (*renmin tuanti zuzhi fa* 人民團體組織法). Ke skutečnému novému rozvoji kultu bohyně Mazu i kultů jiných božstev na Taiwanu tak dochází až společně s demokratizací ostrova.

4.3 Současné chrámy bohyně Mazu na Taiwanu

Bohyně Mazu se po svém příchodu na Taiwan v 17. století postupem času výrazně změnila. Na první pohled viditelná je změna podoby bohyně z dívky v matku, měnila se však, přesněji rozšiřovala, i oblast působení bohyně ve smyslu záležitostí, ve kterých Mazu dokáže pomáhat. Kromě ochrany rybářů a všech, kdo cestují po moři, může Mazu věřícím pomáhat i v osobních citových záležitostech, léčit nemoci aj. O zázracích způsobených touto bohyní se dočteme nejen ve starých záznamech (prvním systematickým dílem o Mazu je text *Tianfei xiansheng lu* 天妃賢聖錄, tedy „Záznamy projevů zázračné moci nebeské konkubíny“, sepsané a editované za dynastie Ming, jako autor bývá nejčastěji uváděn buddhistický mnich Zhaocheng 照乘, 1598-1681), i v současné době připisují věřící bohyni nové zázraky, záznamy o nich jsou publikovány v tiskovinách chrámů (např. v Letopisech svaté ženy *sheng nü chunqiu* 聖女春秋, které vydává chrám *Chaotian gong* 朝天宮 v Beigangu 北港).

Zázraky, kterými bohyně ochraňuje celé komunity, se týkají především zemětřesení a dalších živelných pohrom (Liu Yu-chia 劉郁嘉 2006: 18-20). Podle tradice chránila obyvatele Taiwanu také za druhé světové války při bombardování.²¹⁶ Věřící se na Mazu obraceli a obracejí i kvůli soukromým záležitostem, pokud je prosba vyslyšena, vyprávějí pak o zázračné moci božstva, která se projevila tím, že bohyně vyléčila nemoc, pomohla v řešení rodinných problémů i v ekonomických nesnázích. Dobou zvláště vhodnou k žádosti o požehnání a ochranu je doba poutí, jedná se totiž o období, kdy bohyně nejvíce projevuje svou zázračnou moc, například i v podobě větší úrody na poli, přes které prošlo procesí poutníků (Chang Hsun 張珣 2008: 36).

Konání zázraků znamená, že božstvo má „zázračnou moc“ (je „účinné“), čínsky *ling* 靈 nebo *lingyan* 靈驗.²¹⁷ Zázračná moc božstva je nezbytnou podmínkou pro uctívání daného božstva a víru v něj. Božstvo musí být „účinné“, musí reagovat na prosby věřících a pomáhat jim, ať už se jedná o ochranu při cestování po moři, léčení nemocí nebo naznačení cesty ve složitých životních situacích. Pravděpodobnost účinnosti konkrétního božstva konkrétního chrámu se zvyšuje se starobylostí božstva, starší a „původnější“ zobrazení božstva (většinou se jedná o sochy) jsou považována za účinnější. Existuje předpoklad, že co je historicky „pravé“ (*zhen* 真) musí být také nadáno největší magickou mocí (bez ohledu na to, že některá tvrzení o historické autenticitě jsou minimálně diskutabilní, Sangren 1987). Chrámy se pak v soutěži o věřící snaží

²¹⁵ Stanné parvo bylo vyhlášeno roku 1949, vládnoucí strana KMT se obávala odporu místního obyvatelstva. Blíže je politická situace popsána v kapitole 3.

²¹⁶ *Mazu xinyang yu shenji* 媽祖信仰與神蹟 (2000: 116-117).

²¹⁷ Chau (2006) nebo Chiu Hei-yuan 瞿海源 (1990: 23-48).

prokázat, že jsou starší a autentičtější než jejich konkurence či mají starobylejší sochu bohyně. Čím větší je z pohledu věřících moc božstva (*ling*), tedy čím více věřících vnímá božstvo jako „účinné“, tím více následovníků přichází do chrámu božstvo uctívat, přináší obětiny a pálí papírové peníze. V důsledku toho má božstvo více možností projevit svou zázračnou moc – pomáhat věřícím. Tím jeho kult sílí a je také pravděpodobnější, že bude zakládáno více nových chrámů daného božstva.

Při zakládání nového chrámu konkrétního božstva je třeba předat božstvu tohoto chrámu také zázračnou moc (*ling*). Proto se provádí rituál „rozdělení zázračné moci“ (*fenling* 分零) nebo „rozdělení vonných tyčinek“ (*fenxiang* 分香), kdy je do nového chrámu přenesena část popela z vonných tyčinek „mateřského“ chrámu.²¹⁸ Mezi chrámy pak vzniká vztah vnímaný jako analogický k příbuzenskému, tento vztah se však nepromítá do správy chrámu, tj. nevznikají centrálně řízené „pobočky“, chrámy jsou samostatné, mají vlastní nezávislé chrámové společenství. Svůj původ nicméně odvozují od „mateřského chrámu“ a s „mateřským chrámem“ udržují kontakt, nejčastěji prostřednictvím vzájemných „návštěv“ – poutí *jinxiang* 進香 (přinášení vonných tyčinek). Současně se předpokládá, že zázračná moc *ling* je silnější (tj. božstvo je účinnější) ve starších (mateřských) chrámech, přesněji v chrámech s delší tradicí. Z tohoto hlediska patří v případě bohyně Mazu prvenství, a tedy i nejsilnější zázračná síla *ling*, právě chrámu v Meizhou na území ČLR.

4.3.1 Chrámy bohyně Mazu na Taiwanu

Na Taiwanu je v současné době poměrně velké množství chrámů bohyně Mazu (kolem pěti set), některé z nich se pyšní dlouhou historií a náboženskými slavnostmi, které dosáhly věhlasu na celém ostrově i v ČLR a v čínských komunitách v zahraničí. Stručně představím pár chrámů pro lepší ilustraci rozšíření víry v bohyni Mazu, vždy se jedná o chrámy, které by bylo možné označit jako „velké chrámy“ (*damiao* 大廟), jsou to většinou starobylé chrámy založené často již v 18. století, jejichž oblast působnosti zahrnuje obce v okolí, často bývají centry víry pro celou venkovskou nebo městskou oblast. Výběr zde zmíněných chrámů je založen nejvíce na dvou zdrojích – jedním z nich je publikace Wang Chien-ch'uan a Li Shiiwei z roku 2000, kde ale autoři neuvádějí, na jakém základě je založen jejich výběr reprezentativních chrámů Mazu na ostrově. Stejně tak neodůvodňuje svůj výběr chrámů ani Chen Shixian 2006, který zmiňuje větší počet chrámů než Wang a Li, ale ne všechny chrámy ve výběru autorů jsou shodné – jedná se především o chrámy v severní části ostrova, v případě těch opravdu největších a neznámějších se však autoři obou publikací shodují.

Třetím zdrojem jsou webové stránky ministerstva vnitra *Zongjiao bai jing*²¹⁹ („Sto náboženských scénérií“ 宗教百景), které reprezentují sto kulturně (nebo možná přesněji turisticky) nejzajímavějších náboženských míst a náboženských událostí na Taiwanu, nespécializují se jenom na chrámy lidového náboženství, i když právě lidové náboženství zabírá poměrně velkou část tohoto projektu, jehož snahou bylo vybrat „hodnotná“ náboženská místa a ta pak propagovat. Znamená to, že v případě tohoto projektu nejde ani tak o chrám jako takový, ale o náboženskou aktivitu pořádanou v konkrétním místě. Projekt bude dále ještě pojednáván jako

²¹⁸ Blíže o *fenxiang* a jeho významech viz Sangren (1993).

²¹⁹ http://www.taiwangods.com/html/landscape/1_001.aspx [navštíveno 24. 2. 2017]

součást revitalizace a nového využití kultury v současné politice, nyní chci stručně představit chrámy, které jsou zmíněny všemi třemi zdroji a zcela nepochybně se i podle novinových zpráv, internetu a osobního vyjádření obyvatel jedná o nejznámější a nejstarší chrámy bohyně Mazu na Taiwanu.

Chrám Fuyou gong v Tamsui (*Danshui Fuyou gong* 淡水福佑宮) je podle práce Li Ganlang z roku 1996 nejstarší dochovanou historickou stavbou mezi chrámy Mazu v taipeiské pánvi a v oblasti toku řeky Danshui 淡水 a pochází z roku 1796.²²⁰ Správní rada chrámu tvrdí, že chrám byl založen v roce 1782, ačkoli současná budova pochází z pozdějšího období. Oblast Danshui byla v dobách osídlování Taiwanu říčním přístavem a chrám byl centrem hlavní ulice poblíž přístaviště. Chrám Fuyou byl založen lidmi ze sedmi okresů a zástupci se také účastnili správy chrámu. Ještě pro období japonské vlády existují záznamy o buddhistickém mnichu, který chrám spravoval, později byli mniši zváni ke konání obřadů a správa chrámu byla svěřena osobě volené na čtyři roky shromážděním věřících. Hlavní aktivitou tohoto chrámu je inspekční cesta *raojing* 繞境 dvacátého třetího dne třetího měsíce tradičního kalendáře, tedy na narozeniny bohyně Mazu. Pod ochranu bohyně tohoto chrámu spadají především ulice Tamsui. Jedná se o rozlohou spíše menší, ačkoli svou historií velmi významný chrám.

Mnohem výraznějším a na celém ostrově známým chrámem je chrám Zhenlan gong 鎮瀾宮 v Dajia 大甲, ve střední části ostrova. Bohyně Mazu tohoto chrámu je tzv. Yu Ma 雨媽 (dešťová Mazu) – když tato bohyně vyrazí na inspekční cestu, většinou přináší déšť. Chrám byl údajně založen roku 1730, kdy osoba z dnešní provincie Fujian 福建 s příjmením Lin 林 přivezla na Taiwan sošku bohyně z chrámu v Meizhou 湄洲. Chrám po poměrně dlouhou dobu pořádal v době narozenin bohyně pouť do chrámu *Chaotian gong* 朝天宮 v Beigangu 北港, než cíl této velké, více než týden trvající pouti, změnil a od roku 1988 každoročně míří do chrámu *Fengtian gong* 奉天宮 v Xin'gangu 新港. K této změně a jejím důvodům, které souvisí s autoritou chrámů, se vrátím později. Ovšem bez ohledu na to, který z chrámů je cílem pouti, jedná se o jednu z největších náboženských aktivit na Taiwanu, které se každoročně účastní obrovské množství lidí.

Před vzestupem chrámu *Zhenlan gong* v Dajia byl patrně nejznámějším chrámem ve střední části ostrova chrám *Nanyao gong* 南瑤宮 v Zhanghua 彰化. Chrám byl podle záznamů založen někdy kolem roku 1738, zázračná moc bohyně Mazu v tomto chrámu pocházela původně z chrámu *Chaotian gong* v Beigangu, neboť popel z vonných tyčinek právě z tohoto chrámu si s sebou vzal do nového bydliště jeden dělník a tento popel se ukázal být obdařen zázračnou mocí bohyně. Chrám také od éry Jiaqing pořádal poutě právě do výše zmíněného beigangského chrámu *Chaotian gong*. Díky rozvoji této poutě přináleželo k chrámu již v qingském období deset sdružení božstva, což svědčí o rozsahu této pouti a významu božstva.²²¹ Chrám organizuje během roku sedm velkých akcí, kdy hlavní roli vždy hraje jiné božstvo chrámu (vedle Mazu a oslavy jejích narozenin jsou to božstva *Guoxing gong*, *Wugu wang*, *Guanyin*, *Tudi gong* a *San guan Dadi*).

²²⁰ Citováno podle Wang-Li 2000: 81.

²²¹ Výzkumem sdružení božstva při chrámu *Nanyao gong* se zabývala Lin Meirong, viz Lin Meirong 1989: 46-81.

Dalším chrámem je chrám *Tianhou gong* 天后宮 v obci Lugang 鹿港. Lugang byl v minulosti významným přístavem v severozápadní části ostrova a nachází se v něm velký počet historických budov a chrámů, i chrámů bohyně Mazu bylo hned několik. Chrám *Tianhou gong* (Nebeské císařovny) patří k nejstarším chrámům bohyně Mazu na Taiwanu, byl založen v roce 1684. Zajímavostí Lugangu je historická organizace bohyně Mazu – „Sdružení dvanácti obcí vítá Mazu (*Shi'er zhuang lian ying Mazu* 十二庄聯迎媽祖), vznikla údajně na počátku vlády dynastie Qing v reakci na dešť, který seslala bohyně Mazu. Každý rok pak před jejími narozeninami přichází do chrámu *Tianhou gong* v Lugangu procesí tohoto sdružení a zve Mazu na dvoudenní pouť po obcích, aby zajistila příznivý další rok.

Nejvíce chrámů lidového náboženství se tradičně nacházelo a nachází na jihu Taiwanu, patří sem i chrámy *Chaotian gong* 朝天宮 v obci Beigang 北港 a chrám *Fengtian gong* 奉天宮 v obci Xin'gang 新港, historie těchto dvou chrámů je provázaná a bude o ní pojednáno v kapitole o chrámu *Fengtian gong* (kapitola 5), který je předmětem případové studie. Oba chrámy svou historií odvozují od dnes již zaniklého chrámu v obci Ben'gang 笨港, který byl založen patrně někdy v 18. století. Oba následnické chrámy patří k významným chrámům, které přitahují četné věřící a významně se podílí na životě obcí, ve kterých se nacházejí. Podobně jako ostatní chrámy Mazu pořádají i tyto chrámy velké slavnosti v době narozenin božstva a v období čínského nového roku. Tyto chrámy také pořádají slavnosti pro další vedlejší božstva²²² chrámů.

Žádné, ani to vůbec nejstručnější, představení chrámů bohyně Mazu na Taiwanu nemůže zcela vynechat chrámy této bohyně v nejvýznamnějším historickém městě jižního Taiwanu Tainanu 台南, např. starobylý chrám *Da tianhou gong* 大天后宮, který byl postaven v roce 1684 za finanční účasti Shi Langa 施琅 (1621-1696),²²³ proto je jedním z prvních „úředních“ (státních) chrámů na Taiwanu a v současné době patří také mezi významné historické památky. Materiály chrámu samotného se honosí tím, že to, co se později proměnilo na celém ostrově v „šílenství kolem bohyně Mazu ve třetím měsíci tradičního kalendáře“ (*san yue feng mazu* 三月瘋媽祖), začalo právě v tomto chrámu v období dynastie Qing velkou několikadenní poutí chrámu *Chaotian gong* v Beigangu do chrámu *Da tianhou gong* v Tainanu.

Z tohoto velmi stručného přehledu významných chrámů bohyně Mazu na Taiwanu je zřetelné, že se u božstev a přeneseně tedy chrámů vždy klade důraz na zázračnou moc božstva *ling* a její projevy – to je u každého kultu vždy na prvním místě, důležitá je však také starobylost (i kdyby jen tvrzená) chrámu a sošky božstva, kterou chrám uchovává, jedná se tedy o propojení stále se projevující zázračné moci a historie nebo možná lépe tradice. Chrám samozřejmě potřebuje také věřící, kteří chrám navštěvují, finančně i svou účastí podporují a případně kolem chrámu vytváří sdružení a podílí se na aktivitách chrámu – ať už se jedná o náboženské slavnosti nebo opravy chrámů. Chrátové kulty jsou uskupení lokálního charakteru, vždy existuje určitá

²²² Označení některého božstva chrámu jako „vedlejšího“ v žádném případě neznámá, že toto božstvo nemůže být pro danou oblast a daný chrám velmi významné. Chrám byl v minulosti postaven především pro hlavní božstvo, ale pokud se postupem času ukáže některé z dalších božstev v chrámu jako účinné, může chrámu přivádět velké množství věřících a darů podobně jako hlavní božstvo chrámu.

²²³ Čínský vojenský velitel, který dobyl Taiwan zpět pro čínskou dynastii od rodu Zheng.

lokalita, která náleží pod ochranu božstva tohoto chrámu, rozsahem největší teritorium patří ke zde zmíněným „velkým chrámům“ (*damiao* 大廟), více je však chrámů menšího rozsahu.

Úplně nejmenší by byly soukromé svatyně, a ačkoli některé budoucí obecní chrámy začínaly jako soukromé svatyně, nejmenšími obecními chrámy jsou tzv. *jiaotou miao* 角頭廟, tedy místní chrámy, *jiaotou* značí část obce nebo ulice, velmi často se jedná o společné sídliště stejného klanu. *Jiaotou miao* je pak veřejným chrámem (*gongmiao* 公廟) takovéhoto sídlištní jednotky, bývá společně postaven obyvateli daného místa a obyvatelé se společně účastní uctívání (což ale neznamená, že by všichni obyvatelé měli povinnost účastnit se obřadů v chrámu). Velmi často se pak takovýto chrám (a jeho věřící) účastní aktivit některého většího chrámu (např. obecního chrámu - *zhuang miao* 庄廟, také se používá výraz *cun miao* 村廟; *cun* a *zhuang* jsou synonyma ve významu „obec“, „vesnice“). Největší část z počtu chrámů bohyně Mazu představují právě výše zmíněné tzv. obecní chrámy *zhuang miao* 庄廟, Mazu jako hlavní božstvo chrámu je pak ochranným božstvem celé obce. Na úrovni města by takovým chrámem byl spíše tzv. *jie miao* 街廟, tedy „uliční chrám“. Chrámy také mohou společně vytvářet „spojené obecní chrámy *lian zhuang miao* 聯庄廟, což jsou společně vystavěné obecní chrámy, které také společně pořádají obřady.“²²⁴

4.4 Organizace věřících kolem chrámů – teorie taiwanských a čínských badatelů

Všechny výše zmíněné typy veřejných chrámů vždy ve svém okolí pokrývají určitou oblast, která náleží pod ochranu božstva daného chrámu. Současně byla tato oblast především v minulosti (v současnosti už to vždy neplatí) odpovědná za financování obecních chrámů, je označovaná jako *jisiquan* 祭祀圈, tedy „okruh uctívání“. Tento termín pochází od japonských badatelů, jako první definoval okruh uctívání Okada Yuzuru 岡田謙 v roce 1938: jednalo se podle něj o „oblast obydlenou obyvateli, kteří společně uctívají jedno hlavní božstvo.“²²⁵ Taiwanští badatelé tento termín přejali, první definice používaná taiwanskými badateli, pochází od Xu Jiaming 許嘉明 (1978: 62): „Územní jednotka, k níž přináležejí věřící, kteří společně obětují jednomu hlavnímu božstvu. Členství [v okruhu uctívání] je omezeno na obyvatele, kteří bydlí v oblasti, která spadá pod chrám hlavního božstva.“²²⁶

Lin Meirong k této definici dodává, že v jedné oblasti může docházet a dochází k překryvu okruhů uctívání různých božstev, proto definici upravuje, podle Lin Meirong je „okruh uctívání územní jednotka, do které náleží obyvatelé, kteří ve jménu společné víry v božstvo společně pořádají obřady“ (Lin Meirong 1988: 96).²²⁷ Co je tedy pro okruh víry důležité, je společné božstvo, územní jednotka, společné obětní aktivity, společné obětní organizace, společné financování obětí božstvu. Nejmenší oblastí okruhu uctívání bývá víska, největší oblastí celá obec nebo město (*xiangzhen* 鄉鎮, 許嘉明 1978: 62), mezi různě velkými okruhy uctívání na různých úrovních bývají vztahy vzájemné inkluze – tedy velké okruhy uctívání zahrnují menší okruhy uctívání. Okruh uctívání je místní organizací, která na základě víry v božstvo sdružuje

²²⁴ O tomto typu chrámů a příkladech z okresu Gaoxiong viz např. Lin Meirong 1997: 93-96.

²²⁵ Citováno podle Lin Meirong 1988: 95.

²²⁶他說祭祀圈是指「以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位。其成員則以主祭神名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限」。

²²⁷祭祀圈是「為了共神信仰而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位」。

místní obyvatele. Tyto skupiny mohou být různého charakteru – mohou sdružovat lidi, kteří pochází ze stejného místa nebo společně udržují jeden zavlažovací systém apod.

Z výše uvedeného tedy vyplývají hlavní charakteristiky okruhu víry na Taiwanu – okruh uctívání obvykle měl (má): 1) společné hlavní božstvo; 2) veřejnou organizaci uctívání; 3) zřetelné místní vymezení; 4) mnohvrstevnaté vztahy vzájemné závislosti (Zheng 1997: 198). Lin Meirong tvrdí, že lidé v rámci okruhu uctívání mají povinnosti účastnit se společného uctívání božstva (Lin Meirong 1988: 97),²²⁸ což ale jiní badatelé vyvracejí a poukazují na spíše volnější charakter taiwanských okruhů uctívání. Nelze u nich příliš hovořit o nějaké uzavřené místní komunitě, neboť obyvatelé nemají nutně povinnost se společného uctívání účastnit, ale současně toto společenství není omezeno pouze na obyvatele konkrétní oblasti. Chang Hsun k okruhu uctívání na Taiwanu dodává: „Okruh uctívání na Taiwanu nemá tak silnou slučovací nebo organizační schopnost jako rodinné klany, hranice oblasti se mohou měnit a nejsou zřetelné, navíc nejsou vyloučeni lidé mimo konkrétní oblast, ani lidé v ní nejsou vázáni povinnostmi a ne vždy se nutně účastní všichni lidé v oblasti (Chang Hsun 2002: 88).“²²⁹ Lin Meirong ve své práci tyto volnější okruhy uctívání označuje jako okruhy víry (*xinyangquan* 信仰圈), zatímco Chang Hsun nevidí mezi oběma typy oblastí zásadní rozdíl (Chang Hsun 2002: 84).

Okruh víry se soustřeďuje kolem konkrétního božstva, jedná se o zcela dobrovolnou organizaci věřících z určité oblasti. Aby bylo možné hovořit o okruhu víry, mělo by se jednat o oblast, která přesahuje místní komunitu. Okruhy víry mohou vznikat kolem starobylých chrámů, ale i pouze kolem božstev bez vazby na chrám (důležitá je tedy soška božstva či nádoba na pálení vonných tyčinek, nikoli místo, kde jsou tyto artefakty uloženy). Jestliže je okruh víry soustředěn kolem hlavního božstva chrámu, věřící z tohoto okruhu se často neúčastní aktivit chrámu souvisejících s ostatními božstvy chrámu. Rozsah tohoto okruhu obvykle překračuje obec, víra v božstva není na Taiwanu záležitostí uzavřených skupin, věřící mimo komunitu jsou vítáni, neboť jejich přítomnost je známkou účinnosti daného božstva. Právě kolem takových účinných božstev pak vznikají okruhy víry. Nejčastějším typem organizací v rámci okruhu víry pak bývají tzv. *shenming hui* 神明會, tedy „sdružení božstva“, o kterých bude blíže pojednáno dále v textu. Důležité podle Lin Meirong je, že okruh víry je organizace věřících a nespojuje se správou chrámu.

Rozdíly mezi okruhem uctívání (*jisiquan* 祭祀圈) a okruhem víry (*xinyangquan* 信仰圈) vidí Lin Meirong především v tom, že okruh uctívání není na rozdíl od okruhu víry soustředěn jen kolem jednoho božstva. Účast v okruhu víry je zcela dobrovolná, věřící nemají žádnou povinnost se účastnit uctívání nebo přispívat na aktivity související s božstvem, zatímco okruh uctívání se musí účastnit všichni obyvatelé v dané oblasti. Okruh víry navíc obvykle pokrývá větší oblast než okruh uctívání. V každém případě jsou oba tyto okruhy organicky vzniklými organizacemi prostého obyvatelstva, které vznikly a vznikají bez zásahu úředníků administrativního aparátu (Lin Meirong 1988: 123).

²²⁸不論祭祀圈結合的是那一種人群，其範圍都有一定的清楚的界線，界線之內的居民就有義務參與共同的祭祀。

²²⁹ Podrobnější diskuse na téma okruhu uctívání, původu tohoto termínu a i přeneseného významu komunity z japonského prostředí viz Chang Hsun 2002: 83-86.

S tímto názorem však nesouhlasí badatelé především z ČLR, jejichž výzkumy potvrzují existenci okruhů víry i na čínské pevnině, avšak současně přinášejí doklady o dalších funkcích takového okruhu a vlivu státního administrativního aparátu na vznik a vývoj těchto okruhů (Zheng Zhenman 1995). Samozřejmě, že není možné přenést situaci na čínské pevnině jednoduše na Taiwan, který byl značnou dobu pohraniční oblastí a vliv císařské správy zde byl menší než ve vlastní Číně. Možný vliv administrativního aparátu však zcela vyloučit nelze. Chang Hsun proto k teorii okruhu uctívání dodává, že je to především dobrý nástroj k popisu organizace náboženských skupin, ale není to koncept, který by mohl sloužit k vysvětlení fungování místní společnosti (Chang Hsun 2002: 99).

4.4.1 Správa chrámu

S okruhem víry také úzce souvisí především tradiční organizace chrámů a okruhů víry, tzv. systém *luzhu* 爐主. Zjednodušeně lze říci, že nejrůznější typy sdružení kolem božstev jsou v samém základu ustavována kolem nádoby na pálení vonných tyčinek – *xianglu* 香爐.²³⁰ Hlavou tohoto sdružení je pro dané období *luzhu* 爐主 (pán nádoby na pálení vonných tyčinek) – ten je volen obvykle jednou ročně ze zástupců všech rodin v konkrétním okruhu uctívání (může se ale také týkat sdružení božstva apod.). Rozhodující je při volbě vůle hlavního božstva – *luzhu* se stává ten, kdo při dotazování božstva formou *zhijiao* 擲筊²³¹ obdrží největší počet odpovědí v podobě *shengjiao* 聖筊, tedy kladnou odpověď. Takto vybraný vedoucí pak v daném roce odpovídá za záležitosti chrámu a organizaci uctívání. Pomáhají mu, také božstvem odsouhlasení *toujia* 頭家 (hlavní rodiny), jejich počet bývá různý. Pouze ti, kdo bydlí v dané oblasti, mohou zastávat funkci *luzhu* nebo *toujia* (Xu Jiaming 1978: 61).²³²

Lidé, kteří společně pořádají obřady, mají také obvykle povinnost společně se podílet na nákladech na toto uctívání. Jedná o náklady na samotné obětiny, odměnu pro obřadníka, organizaci divadelních představení atd. Dále se podílejí také na financování běžného provozu chrámu, ačkoli tyto peníze bylo možné z větší části pokrýt z pravidelných poplatků vybíraných od obyvatel dané oblasti: *dingkou qian* 丁口錢.²³³ Tyto poplatky se vybíraly buď na každého

²³⁰ V anglicky psaných textech se pro nádobu na pálení vonných tyčinek běžně používá termín „censer“, tedy kadidelnice. Já se však domnívám, že tento termín je v našem prostředí příliš spojen s křesťanstvím a není pro popis předmětů používaných v lidovém náboženství na Taiwanu vhodný.

²³¹ *Zhi jiao* 擲筊 tw. *bua bui* je jednoduchá a často používaná forma věštění, ke které se používají dva kousky dřeva nebo bambusu ve tvaru půlměsíce, z jedné strany ploché a z druhé vypouklé, bývají nabarvené červenou barvou. Po modlitbě a vyslovení otázky se kousky hodí na zem a záleží na poloze, ve které zůstanou ležet, zda jsou plochými (*yang* 陽) nebo vypouklými (*yin* 陰) stranami nahoru. Jestliže je každý kousek v jiné poloze, označuje se jako *shengjiao* 聖筊 nebo *yunjiao* 允筊 (*jiao* 筊 se také označuje jako *bei* 杯), znamená to, že božstvo povoluje, souhlasí, záležitost proběhne hladce. Jestliže oba kousky spadnou plochou stranou nahoru, označuje se tato pozice jako *xiaojiao* 笑筊 a znamená to, že božstvo se směje, nedává odpověď nebo přemýšlí, je třeba položit otázku znovu. Oba kousky vypouklými stranami nahoru jsou označovány jako *yingjiao* 陰筊 nebo také *wujiao* 無筊 či *nunjiao* 怒筊, božstvo dává zamítavou odpověď, zlobí se, věc nepůjde hladce, je možné házet znovu a znovu se božstva dotázat. Vedle toho existuje ještě speciální situace, tzv. *lijiao* 立筊 nebo *libei* 立杯, kdy jeden nebo oba kousky zůstanou na hraně. K získání konečné odpovědi je obvykle třeba tří kol házení kousků dřeva ve tvaru půlměsíce. O tomto typu věštění např. Jordan 1982.

²³² O volbě představitelů okruhu uctívání též např. Lin Meirong 1988: 110.

²³³ Poplatky placené chrámu na jeho podporu, platily se za osobu – určitá forma daně, k jejímu významu ve správě chrámů viz Zhang Xun 2008, s. 97n.

muže v konkrétním okruhu, nebo na každou rodinu. Společné bylo také financování výstavby chrámu, oprav, přestaveb a jiných větších změn na stavbě chrámu. Lidé ale darovali chrámu peníze i mimo tyto pravidelné poplatky, případně také pořádali sbírky k financování konkrétního programu. Některé chrámy vlastnily další nemovitý majetek, jehož výnosy se používaly k finanční podpoře chrámu.

Na nemovitý majetek chrámů měla velký vliv pozemková reforma v padesátých letech 20. století, v jejímž důsledku došlo ke snížení rozsahu majetku chrámů, k financování chrámů tak zůstal především systém pravidelných plateb a dary věřících. Systém *dingkou qian*, tedy systém pravidelných poplatků vybíraných v určité oblasti od místních obyvatel zůstal u některých chrámů zachován, jinde byl zrušen a chrámy jsou největší měrou financovány z dobrovolných darů věřících, případně z prodeje upomínkových předmětů a dalších podobných aktivit. Správu zvláště větších chrámů v současné době vykonávají v převážné většině případů správní rady či výbory – *dong jian shi hui* 董監事會 (správní a dozorčí rada) a *guanli weiyuanhui* 管理委員會 (správní výbor), které jsou složeny z volených představitelů věřících. Velké chrámy registrované jako *caituan faren* 財團法人, tedy korporace, musí mít podle zákona správní a dozorčí radu *dong jian shi hui*, menší chrámy zapsané jako *tuanti* 團體, tedy spolky, mívají *guanli weiyuanhui* 管理委員會 nebo jiný typ správního výboru.

Např. slavný a výše již zmíněný chrám Zhanlan 鎮瀾 v Dajia 大甲 je registrován jako korporace od roku 1978, což je také rok, kdy byl správní výbor založený roku 1946 (do té doby byl chrám spravován buddhistickými mnichy) nahrazen správní radou (15 členů) a dozorčí radou (5 členů).²³⁴ Menší chrám v Xinbei 新北, *Ciyougong* 慈祐宮, který není zapsán jako korporace, je podle materiálů tohoto chrámu řízen správním výborem *guanli weiyuanhui*.²³⁵ Rada nebo výbor se stará o chod chrámu a spravuje jeho majetek. Představitelé chrámu bývají voleni z věřících kolem chrámu – buď se jedná o obyvatele výše zmíněného okruhu uctívání – to platí zvláště v případě, kdy tito věřící v dané oblasti stále platí pravidelné příspěvky na chod chrámu, nebo z registrovaných věřících, kdy možnost stát se registrovaným věřícím chrámu není nutně vázaná na bydliště v dané oblasti.²³⁶

4.5 Sdružení božstva *shenming hui* 神明會

Kolem božstev, která se projevují jako „účinná“ (projevují svou zázračnou moc *ling* 靈), vznikají sdružení těchto božstev. Tyto skupiny nejsou nutně vázány na chrám, často vznikají dříve, než je pro božstvo založen chrám, a obvykle zůstávají na chrámu nezávislé, i když s ním spolupracují a účastní se aktivit pořádaných chrámem. V literatuře bývají tato sdružení označována jako *shenming hui* 神明會, tedy sdružení božstva. Schipper uvádí, že tento pojem začal být používán za japonské kolonizace, když se Japonci snažili rozlišit nejrůznější typy sdružení (Schipper 1977: 653-654). Podle definice japonského badatele Okady Yuzuru 岡田謙 z roku 1960 je *shenming hui* „sdružení lidí stejného místa původu, stejného profesního oboru nebo lidí s bydlištěm ve stejné ulici či obci, kteří se sami organizují, uctívají jedno konkrétní božstvo, ve dnech obětování

²³⁴ Viz web chrámu Zhènlán <http://www.DàjiāMāzǔ.org.tw/html/page01-3-1.html> [navštíveno 5. 12. 2011].

²³⁵ Blíže o legislativě na Taiwanu v oblasti náboženství viz Shih (2006: 265-283).

²³⁶ O této problematice bude blíže pojednáno v kapitole 5, neboť chrám *Fengtian gong* v Xin'gangu udržuje právě systém registrace věřících. Též bude blíže popsán způsob volby představitelů chrámu.

božstvu se sejdou a obětují společně, společně sledují divadelní představení a účastní se společného jídla; náklady často bývají financovány ze zisků z majetku, který členové společně zakoupili. Podobně jako jinde vybírají na místo vedení správy tzv. *luzhu*.²³⁷

Tato sdružení jsou zcela dobrovolná, věřící nemají povinnost účastnit se jakéhokoli podobného sdružení. Členství ve sdružení však může být dědičné, dědí se obvykle z otce na syna a mnohá současná členství se předávají již z generaci na generaci. Některá sdružení náležejí ke konkrétnímu chrámu, pak bývají (nebo spíše v minulosti bývali) členové především z konkrétní oblasti. Členství mohlo být omezeno také na věřící s určitým místem původu nebo stejného příjmení. V některých případech byla sdružení zakládána k uctívání božstva ještě před výstavbou chrámu a po postavení chrámu bylo sdružení rozpuštěno. Jiná sdružení byla naopak založena až po postavení chrámu, často jsou pak označována termínem *jiaoban hui* 驕班會 (sdružení nosítek božstva) namísto *shenming hui*; tento termín odkazuje na skupiny, které náležejí k chrámu, a jejich hlavní povinností je nesení nosítek se soškou božstva během náboženské události.

Každé sdružení božstva má sošku božstva, kterou členové skupiny uctívají, nebo alespoň nádobu na pálení vonných tyčinek. Tyto posvátné předměty nejsou trvale uloženy v chrámu, ale po většinu roku uchovávány v domě vedoucího skupiny. Jednou v roce, obvykle po narozeninách hlavního božstva chrámu, což často současně znamená po největší události roku, se sdružení božstva shromáždí v chrámu a před božstvem prostřednictvím věštby vybírají člena skupiny, který se stane vedoucím sdružení - *luzhu* 爐主 (pánem nádoby na pálení tyčinek) – a bude ve svém domě uchovávat sošku božstva a nádobu na pálení vonných tyčinek. V současnosti je tato pozice spíše čestným postem, mimo vedoucího mnohá sdružení volí také předsedu/předsedkyni sdružení na delší časové období (např. čtyři roky).²³⁸

Tyto skupiny někdy mají vlastní majetek používaný k náboženským aktivitám, některé mají také písemné stanovy či jiná pravidla a povinné členské příspěvky, není to však nezbytná podmínka pro fungování sdružení.²³⁹ Sdružení božstva nebývají po většinu roku aktivní, neboť jejich hlavním úkolem je účast na aktivitách chrámu, především pak na poutích (*jinxiang* 進香) a inspekčních cestách (*raojing* 遶境). Vedle toho však mohou pomáhat chrámu např. při rekonstrukcích – ať už finančně nebo osobní účastí (Wang-Li 2000: 115n). Jak již bylo uvedeno výše, sdružení božstev jsou často formována příslušníky konkrétní profese, lidmi pocházejícími ze stejného místa (žijí v téže administrativní části obce), lidmi se stejnými zájmy, lidmi se stejným příjmením atd.

²³⁷同鄉、同業、同街村庄民中之同志相聚而組織之會，祀一定之神，在神之祭日集合祭祀、獻戲、聚餐同樂，其費用通常由會員贖金置產，以其收益充當。選爐主為承辦人與其它情形相同。Citováno podle Chang Hsun 張珣 1988: 49.

²³⁸ Viz např. stanovy *Si jie Zuma hui* (四街祖媽會, sdružení bohyně Mazu čtyř ulic), stránky na sociální síti Facebook: <https://www.facebook.com/4Stmazu>, [navštíveno 10. 5. 2014].

²³⁹ Příkladem takových stanov mohou být stanovy výše zmíněného sdružení bohyně Mazu čtyř ulic, viz <http://tw.myblog.yahoo.com/4st-mazu/article?mid=1545&prev=1547&next=1536> [navštíveno 8. 7. 2012]. Tyto stanovy jsou poměrně podrobné, hlavní povinností členů je osobní účast na aktivitách chrámu, stanovy také určují roční členský příspěvek. Silný důraz je kladen také na magickou moc bohyně, každý člen sdružení musí být schválen k přijetí do organizace věštěním (*zhi jiao* 擲筊 *tw. bua bui*).

Na Taiwanu v současné době mnozí lidé opouštějí venkov a stěhují se do měst, a tak jsou sdružení božstev často tvořena lidmi, kteří již trvale nežijí v obci, v níž stojí chrám hlavního božstva, ke kterému sdružení náleží. I po přestěhování mimo obec se chtějí věřící a členové sdružení účastnit dalších náboženských aktivit, často jsou také schopni přispět značnou finanční částkou a najít si čas k osobní účasti na náboženských akcích chrámu v jejich rodné obci. Navzdory měnící se společenské a ekonomické situaci, která se zdá být náboženskému životu omezenému na konkrétní místní chrám spíše nepříznivá, neboť se lidé za svým živobytím stěhují do měst, zůstává vazba věřících na chrámová společenství poměrně silná, chrámům nebo spíše božstvům tedy zůstává schopnost sdružovat obyvatele a to nejen ty, kteří žijí v místě, kde je chrám konkrétního božstva vystavěn. Věřící tak i nadále zůstávají v kontaktu a minimálně jednou v roce se do chrámu vrací.

4.6 Aktivity chrámů – *jinxiang* 進香 a *raojing* 遶境

Většina chrámů během roku organizuje několik zásadních aktivit, konají se v době svátků jara (čínského nového roku podle tradičního čínského kalendáře), v době narozenin pozemské osobnosti, která se později stala božstvem, které chrám uctívá, a v době odchodu této osobnosti z tohoto světa. Vedle toho samozřejmě chrámy organizují i náboženské aktivity, ve kterých hrají hlavní roli vedlejší božstva chrámu, pokud se jedná o božstva, která významně projevují svou zázračnou moc.

V době svátků jara se hlavní božstvo chrámu většinou vydává na tzv. inspekční cestu (*raojing* 遶境, doslova „obcházení území“) - soška božstva nesená v nosítkách se v průvodu vypraví na návštěvu po oblasti své působnosti, návštěvou věřících a spřátelených chrámů přinese obyvatelům požehnání a ochranu na další rok. Cestu božstvo koná po oblasti své působnosti, přesněji po oblasti, ze které do chrámu přicházejí pravidelné příspěvky od jednotlivých rodin, jedná se o výše zmíněný „okruh uctívání“ (*jisiquan* 祭祀圈). V současné době se v případě mnoha chrámů jedná spíše o historickou záležitost, protože povinné poplatky všech obyvatel okrsku (*dingkouqian* 丁口錢)²⁴⁰ byly již z rozhodnutí chrámu zrušeny a chrámy jsou financovány především z dobrovolných darů nejen od obyvatel okrsku, ale prakticky od kohokoliv (mezi dárci jsou například bývalí obyvatelé daného okrsku, kteří již v oblasti nežijí).

V době narozenin božstva, což je v případě bohyně Mazu dvacátý třetí den třetího měsíce tradičního čínského kalendáře, kdy chodí věřící „přát bohyni k narozeninám“, a v den vstoupení božstva na nebesa, v případě bohyně Mazu je to devátý den devátého měsíce tradičního čínského kalendáře, tedy na svátek *chóngyángjié* 重陽節 (svátek dvou devítek). Především během narozenin bohyně v chrámu probíhají několikadenní bohoslužby a věřící vedle oslav narozenin bohyně chodí Mazu žádat o štěstí a pokoj pro sebe i své blízké. V této době se také konají poutě (*jinxiang* 進香) a často jako součást (ale ne nutně) poutí také výše zmíněné inspekční cesty bohyně (*raojing* 遶境).²⁴¹

²⁴⁰ O tomto systému a jeho významu v organizaci chrámu a jeho aktivit viz Chang Hsun 2008, s. 97-105.

²⁴¹ Terminologie poutí *jinxiang* a *raojing* není striktně dodržována ani samotnými chrámy.

Pří pouti (*youxiang* 遊香) se božstvo obvykle vrací do svého „mateřského“ chrámu. Narozeniny hlavního božstva a výroční pouť bývají pro chrám nejvýznamnější událostí v roce. Stejně jako v případě inspekční cesty se božstvo usazené v nosítkách a s početným doprovodem vydá na cestu a kudy prochází, tam přináší požehnání. Obyvatelé v době, kdy božstvo prochází jejich územím, připravují před domy jednoduchý stolek s vonnými tyčinkami a obětinami.

Božstvo doprovází během pouti četné *zhentou* 陣頭 (oddíly) – jedná se o skupiny v maskách různých božstev, hudební skupiny, skupiny bojového umění. Skupiny *zhentou* mohou být organizovány samotným chrámem, sdruženími při chrámu (v minulosti se často jednalo o sdružení božstva organizovaná a financovaná jednotlivými řemeslnými a obchodními odvětvími), v současné době chrámy tyto skupiny také najímají. *Zhentou* nejsou vysílány pouze chrámem, který pouť organizuje, ale i chrámy navštívenými během pouti, dalšími spřátelenými chrámy (ze vzdálených oblastí, kam pouť nezavítá) a organizacemi. Ne všechny skupiny se účastní po celou dobu cesty, stejně tak se připojují božstva z chrámů, které hlavní božstvo navštěvuje. V nosítkách doprovodí návštěvu další část cesty a pak se vrací do svého chrámu. V době inspekční cesty a poutě tak krajinou putuje (nebo jede) dlouhý pestrobarevný had složený z nosítek božstev a jejich doprovodu.

Kromě těchto „maskovaných“ skupin, které předvádějí v chrámech před božstvy krátká představení, doprovázejí božstvo také obyčejní věřící z poutnických skupin (*xiangtuan* 香團), členy takových skupin však bývají nejen členové sdružení božstev, ale i lidé, kteří nenáleží k žádnému sdružení a pouze žijí v obci, z níž je skupina vysílána. I poutníci se mohou účastnit různé části pouti, organizující chrám většinou je schopen pro tyto poutníky zajistit základní velmi jednoduché ubytování a během poutí také místní (ve smyslu místa, kudy božstva a celý průvod právě prochází) lidé připravují jednoduché společné stravování. O tyto záležitosti se většinou starají správy jednotlivých chrámů nebo sdružení božstva.

Jak již bylo zmíněno výše, poutě *jinxiang* 進香 ukazují, že mezi chrámy (přesněji mezi božstvy, pro která byly chrámy vystavěny) na Taiwanu a také v oblastech dnešní jihovýchodní ČLR²⁴² (pro sever Číny to neplatí) existuje jakýsi genealogický strom, kdy z nejstaršího chrámu odchází soška a popel z vonných tyčinek do nově zakládaného chrámu na jiném místě – jedná se tedy vlastně o dceřiný chrám, který může mít zase své dceřiné chrámy. Mezi chrámy není žádná pevná organizační struktura, ani jiné užší vztahy, domnělý nebo skutečný „příbuzenský“ vztah je demonstrován právě návštěvami při poutích. Tehdy jde božstvo z „mladšího“ chrámu na návštěvu do svého mateřského chrámu a znovu tím obnovuje svou magickou moc. Největší magickou moc *ling* 靈 by tedy měl mít první chrám bohyně Mazu v Meizhou v dnešní ČLR a soška bohyně, kterou tento chrám uchovává. Právě tato skutečnost a také „příbuzenský“ vztah mezi chrámy se proto zvláště v případě kultu bohyně, která dnes symbolizuje celý Taiwan, stávají součástí politických bojů mezi Taiwanem a ČLR. ČLR se snaží využít kultu bohyně Mazu

²⁴² Zmiňuji také oblast jihovýchodní Číny, neboť situace vztahů mezi chrámy je na Taiwanu a v jihovýchodní Číně hodně podobná, někteří badatelé hovoří o kulturním okruhu, který zahrnuje jihovýchodní Čínu i Taiwan (Yang 2008: 346).

k tomu, aby ukázala na příslušnost Taiwanu k Číně. Bohyně Mazu a úspěšné chrámy však nejsou vtahovány jen do politiky přes úžinu, ale i do politiky na Taiwanu.

4.7 Narozeniny bohyně jako kulturní festival - Mazu jako kulturní fenomén

Stálé předávání a upevňování znalostí o bohyni Mazu ukazuje na další aspekt slavností tohoto božstva, které jsou pojímány nejen jako náboženská událost, ale i jako připomenutí a pokračování taiwanských tradic a získávají podobu akcí kulturních, jejichž cílem je uchování (nebo také obnovování) a rozvíjení tradiční kultury Taiwanu. Oslavy narozenin bohyně Mazu, ale i další náboženské události spojené s kultem tohoto božstva, jsou chrámy a chrámovými společenstvími často prezentovány v podobě kulturního festivalu (*wenhua jie* 文化節).

Pojetí náboženských slavností jako kulturního festivalu zapadá do kontextu zdůrazňování taiwanské kultury a taiwanské identity. Nasvědčují tomu i formulace v textech, které tyto festivaly provázejí. Jako příklad uvedu „Xinbeiský kulturní festival Mazu 2011“ („2011 Xinbei shi Mazu wenhua jie“ 2011 新北市媽祖文化節), který se konal 8. až 16. dubna 2011 ve městě Xinbei 新北 (takto je označováno městské osídlení kolem Taipei). Hlavním organizátorem festivalu byl chrám *Ciyou gong* 慈佑 ve čtvrti Xinzhuang. Text festivalové brožury patří k těm, které si dovoluji z hlediska obsahu označit jako standardní texty o Mazu (tedy populárně-naučné články, texty vydávané chrámy bohyně apod.), zmiňuje původ bohyně a tituly, které božstvo obdrželo od císaře. Zpočátku tedy zdůrazňuje ukotvení bohyně Mazu v historii Číny i Taiwanu.

Stejně očekávaně se zmiňuje o rozšíření „oblasti působnosti“ bohyně a její proměně z ochránky všech, kdo se plaví po moři, v božstvo, které ochraňuje věřící při přírodních katastrofách a pomáhá jim v každodenním životě. Dále však autoři textu neopomenou zdůraznit, že „Mazu a osudy Taiwanu jsou neoddělitelně spojeny, míra její taiwanizace je hluboká a nezpochybnitelná.“²⁴³ Následuje v tomto typu literatury standardní upozornění na skutečnost, že Mazu je v současnosti nejrozšířenějším božstvem na Taiwanu, kde její podoba prošla svým vlastním vývojem: změnil se její charakter, zatímco na pevnině je zpodobňována jako mladá dívka, na Taiwanu se stala matkou. Zde je již zdůrazňován taiwanský charakter božstva, nikoli čínské kulturní dědictví, ale taiwanská svébytnost bohyně a další vývoj tohoto božstva na Taiwanu i jeho současný význam pro ostrov.

Kulturní festivaly spojené s náboženskými slavnostmi představují Mazu jako bohyni, ale současně jako kulturní fenomén. Xinbeiský festival se snažil oslovit i ty, kdo přísně vzato nejsou věřící, a podnítit zájem o kulturu Taiwanu, a tím posílit jejich pocit sounáležitosti s Taiwanem, neboť Mazu ji podle mínění organizátorů festivalu velmi dobře reprezentuje. Součástí programu byly nejen tradiční náboženské aktivity, např. inspekční cesta bohyně po části Xinzhuang, chrámové bohoslužby, podlézání pod nosítka Mazu (*zuan jiao jiao* 鑽轎腳)²⁴⁴, ale také aktivity

²⁴³ Brožura „2011 Xinbei shi Mazu wenhua jie“ 2011 新北市媽祖文化節 [Xinbeiský kulturní festival Mazu 2011], s. 2.

²⁴⁴ Podlézání nosítek božstva má moc odvracet zlé a přinášet štěstí. Tradičně se tato aktivita koná během nošení nosítek s božstvem (netýká se pouze bohyně Mazu) při pouti nebo inspekční cestě, věřící podlézají nosítka ve chvíli, kdy se zastaví. V Xinzhuangu stála nosítka před chrámem Ciyou a podlézání se konalo několik dní po sobě v přesně určenou hodinu. Přestože se jednalo o relativně malý a málo známý chrám, věřící čekali na tuto akci s dostatečným předstihem v dlouhé frontě.

ryze současné, do značné míry nenáboženské, spíše vzdělávacího nebo zábavního charakteru. Pro všechny zájemce byla po celou dobu trvání festivalu otevřena ve správní budově chrámu *Ciyou gong* historická výstava o bohyni Mazu, během festivalu se konala také umělecká představení – např. hudební a divadelní vystoupení skupin, které se účastní poutí, konaly se soutěže pro děti i dospělé.

Náboženský svátek se zároveň přihlásil k oslavám stého výročí založení Čínské republiky (jejímž je Taiwan oficiálně pokračovatelem a název Taiwanu je Čínská republika), tedy sekulárního státního svátku. Motto festivalu znělo: „*Mazu cibeixin, bainian Xinhuangqing*“ 媽祖慈悲心, 百年新莊情 (přibližně: Milosrdenství Mazu, sto let náklonnosti k naší čtvrti). Toto heslo podle vlastní interpretace organizátorů festivalu spojuje soucitnou Mazu, její ochranu a pomoc věřícím a oslavu stého výročí založení republiky, tedy sto let od xinhaiské revoluce (1911). Vedle zachování ochrany bohyně Mazu a oslavy sto let založení republiky si festival kladl za cíl přispět k rozvíjení tradičních lidových náboženských zvyků, podpořit kulturní interakci mezi chrámy bohyně Mazu z různých částí města a koncentrovat náboženskou sílu v Xinbei²⁴⁵. Podobným způsobem prezentují bohyni Mazu při slavnostech i další chrámy.

Dalším záměrem náboženských slavností – označených často právě jako „kulturní festivaly“ a doprovázených aktivitami kulturního i zábavního rázu – je přitáhnout co nejvíce věřících, kteří jsou zárukou ekonomického zisku chrámů. Právě finanční zisk související s prestiží chrámů je důvodem značné soutěživosti především velkých chrámů. Chrámy se snaží doložit svou starobylost, dlouhou tradici a autenticitu a přilákat tak co nejvíce věřících. Kulturní festivaly poukazují na historii chrámů, poutě do mateřských chrámů pak ukazují na pozici chrámu v pomyslném genealogickém stromu náboženských center. Právě z tohoto důvodu je velmi prestižní pouť do prvního chrámu Nebeské císařovny na ostrově Meizhou, který je součástí ČLR.

4.8 Kult bohyně Mazu a politika

Identita Taiwanu a s ní související směřování ostrova k samostatnosti, nebo naopak sloučení s ČLR představuje důležitou politickou otázku. V období demokratizace se objevuje celé spektrum soupeřících identit Taiwanu, kde krajní pozice zaujímá na jedné straně taiwanský nacionalismus a čínský nacionalismus (nacionalismus velké Číny) na straně druhé.²⁴⁶ Dvě hlavní politické strany na Taiwanu, tedy KMT a DPP, však v současnosti tyto extrémní pozice nezastávají. KMT nesměřuje jednoznačně ke sloučení s ČLR, jako tomu bylo v minulosti, a DPP již nestaví svou politiku na prosazování nezávislosti Taiwanu. Posun ke středu spektra soupeřících identit je důsledkem snahy získat přízeň nerozhodných voličů. KMT současně cítí, že ani stoupenci myšlenky opětovného spojení s Čínou většinou nesouhlasí s tím, aby se tak stalo hned. DPP zase ví, že by v případě vyhlášení samostatnosti nezískala mezinárodní podporu.

V souboji o voliče se politické strany a uskupení snaží využívat i náboženství. S ohledem na popularitu a autoritu bohyně Mazu je přirozené, že ani tento kult nestojí stranou politických bojů a politici na Taiwanu se jej snaží využívat k získání přízně věřících. Podpora vlivných chrámů konkrétního kandidáta či politické strany může výrazně ovlivnit volební výsledky, a to na místní

²⁴⁵ Brožura, „2011 *Xinbei shi Mazu wenhua jie*“ 2011 新北市媽祖文化節 [Xinbeiský kulturní festival Mazu 2011], s. 4.

²⁴⁶ Přehledně o soupeřících identitách na Taiwanu viz Fell, Dafydd (2012: 133-150).

úrovni i na úrovni celého ostrova. Chrámy, přesněji členové chrámových rad, mohou hrát významnou roli v místní politice. A naopak – lokální politické elity mohou výrazně ovlivňovat volby do chrámových rad, a tedy i jejich složení a směřování.²⁴⁷ V případě politických elit na lokální úrovni se však nejedná ani tak o soupeření velkých politických stran a jejich ideologií, ale spíše o soupeření místních frakcí.

Tyto frakce hrají významnou úlohu v lokální politice – z hlediska administrativy státu se jedná o politiku na nižší úrovni než národní a provinční, tj. s výjimkou provincií a zvláštních městských administrativ (města Taipei a Gaoxiong). Místní frakce jsou skupiny, které fungují v rámci politických organizací, jejich členská základna je spíše lokálního než národního charakteru a jejich působnost nepřesahuje hranice správního celku (města nebo okresu). Frakce jsou založeny především na oboustranně výhodném vztahu patrona a klienta. Pro tyto vztahy jsou důležité především ekonomické a symbolické výhody, které mohou obě strany díky svému spojení získat, a nikoli společná ideologie.

Komunální volby na Taiwanu probíhaly od 30. let 20. století, tedy i za japonské okupace, a i KMT brzy po svém příchodu zavedl komunální volby, které tak mají mnohem delší historii než relativně nové volby na národní úrovni. KMT však neměl na místní úrovni prakticky žádnou základnu a spojencem Kuomintangu se staly právě místní frakce, kterým mohl KMT výměnou za podporu nabídnout ekonomické a mocenské zdroje. V současnosti jsou to právě vůdcové lokálních frakcí, kdo často zaujímá důležité pozice v čele správních rad významných chrámů lidového náboženství, což frakci umožňuje přístup k finančním zdrojům chrámu, a vůdcům zajišťuje podporu ve volbách, mohou se tak propracovat i do politických pozic na národní úrovni.²⁴⁸

Ani politikové na národní úrovni však nezapomínají na význam podpory, kterou jim ve volbách mohou poskytnout chrámy, respektive věřící. Lidové náboženství je v rámci budování národní identity, které začíná někdy od 80. let 20. století, považováno za důležitou součást tradiční kultury Taiwanu, a proto je žádoucí, aby politikové projevíli svůj kladný postoj k těmto tradičním, či přesněji znovu objeveným a znovu prosazovaným, hodnotám. Politikové, včetně kandidátů na prezidenta, proto navštěvují významné chrámy a účastní se důležitých a hojně medializovaných aktivit těchto chrámů.

Vedle politiků na Taiwanu se kult bohyně Mazu snaží k politickým účelům využít i ČLR, na jejímž území se nachází nejstarší, „původní“ chrám bohyně Mazu (v Meizhou 湄洲, provincie Fujian). Čínské úřady vítají věřící z Taiwanu a snaží se využít náboženství, přesněji kulturní tradice společné dnešní ČLR a Taiwanu, k prosazení politiky jedné Číny. Poutě taiwanských věřících v Meizhou jsou na čínské straně oficiálně interpretovány primárně nikoli jako návštěva motivovaná nábožensky, ale jako návrat Taiwanců do vlasti a deklarace jejich sepětí s Čínou.

4.8.1 Lidové náboženství a politika v praxi – Mazu v politice na Taiwanu

Bohyně Mazu se tak stává součástí politického diskurzu na obou stranách Taiwanské úžiny. Na jedné straně je v něm prezentována jako symbol taiwanských tradic a součást taiwanské

²⁴⁷ Studie na toto téma s příkladem chrámu Zhenlan v Dajia: HO Hung -Ming-WANG Yeh-li 2010.

²⁴⁸ Základní informace o místní politice Taiwanu viz např. Fell (2012: 114-132).

identity reprezentující představu Taiwanu jako samostatné historické, kulturní a politické entity. Na druhé straně je naopak bohyně Mazu, která přišla na Taiwan z pevniny, interpretována jako doklad čínského původu taiwanské kultury, a tudíž neoddelitelnosti Taiwanu od Číny a prostředek k prosazení politiky jedné Číny. Vrací se však taiwanští věřící při poutích za bohyní Mazu podle svého přesvědčení také do své „čínské vlasti“, znamenají pro ně poutě do ČLR přitakání politice jedné Číny? Na tuto otázku se pokusím odpovědět v následujícím textu.

Poutě a inspekční cesty

Poutě a inspekční jsou pro chrámy zdrojem značné prestiže a nemalých příjmů, je tedy žádoucí mít co největší okruh věřících, kteří se náboženských aktivit účastní. Především velkým poutím také věnují stále větší pozornost média (a chrámy si postupně uvědomují moc médií a využívají ji), a tak se z náboženských akcí stává dobrá příležitost pro zviditelnění chrámu i celé oblasti, ve které se chrám nachází, stejně jako představitelů správní rady chrámu. Jeden z příkladů využití pozice ve světě náboženství pro oblast politiky představuje předseda správní rady chrámu *Zhenlan gong* 鎮瀾 v Dajia 大甲 Yan Qingbiao (顏清標).

Yan Qingbiao patří na úrovni místní politiky k tzv. černé frakci (*heipai* 黑派),²⁴⁹ v lokální politice začínal jako člen legislativního orgánu okresu Taizhong (台中). Aby mohl být zvolen předsedou správní rady chrámu *Zhanlan gong*, změnil své trvalé bydliště z obce Longjing 龍井 na Dajia. Popularita chrámu bohyně Mazu v Dajia mu pomohla uspět i v politice na úrovni ostrova a Yan Qingbiao je tak nejen opakovaně voleným předsedou správní rady chrámu *Zhenlan gong*, ale byl i členem legislativního dvora Čínské republiky za Unii nestraníků (*wu dang tuanjie lianmeng* 無黨團結聯盟).

Mezi těmi, kdo využívají přízně věřících pro politické cíle, nejsou pouze členové chrámových rad. Akcí chrámů bohyně Mazu se často účastní i další místní politici, a to nejen jako diváci, ale i jako aktivní účastníci, což dokládá např. účast starosty města Xinbei 新北²⁵⁰ v průvodu doprovázejícím bohyni Mazu z chrámu *Ciyong gong* 慈祐宮 v Xinbei, čtvrť Xinzhuang 新莊, na inspekční cestě.²⁵¹ Politici všech úrovní běžně za pozornosti médií navštěvují chrámy bohyně Mazu, obětují vonné tyčinky a ovoce, vyjadřují svou podporu chrámům a charitativní činnosti, kterou chrámy ze svých příjmů financují. Účast významných politiků na akcích chrámů a jejich podpora těmto chrámům na druhou stranu ukazuje veřejnosti význam chrámu a dále zvyšuje jeho prestiž, chrámy o významných návštěvách rozhodně nemlčí.

Noviny chrámu Guandu 關渡 v Taipei z března 2011 informují o dvou návštěvách významných taiwanských politiků a to jak o návštěvě prezidenta Ma Ying-jeoua 馬英九, představitele Kuomintangu a smířlivé politiky ve vztahu k ČLR, tak i návštěvě Lü Hsiu-lien (Anette Lu, 呂秀蓮), bývalé viceprezidentky ve vládě Demokratické pokrokové strany (DPP), která je známa jako stoupenkyně myšlenky taiwanské samostatnosti.²⁵² Prezident Ma spojil uctívání Mazu

²⁴⁹ Jedná se o označení konkrétní místní frakce.

²⁵⁰ Město Xinbei prakticky obklopuje hlavní město Taiwanu Taipei, od roku 2010 má statut samosprávného města. Město má 29 částí, Xinzhuang 新莊 je jednou z nich.

²⁵¹ Brožura Xinbeiského kulturního festivalu „2011 *Xinbei shi Mazu wenhua jie*“ 2011 新北市媽祖文化節, s. 6.

²⁵² „*Guibin lilin Guandugong canbai* 貴賓蒞臨關渡宮參拜 (Návštěvy vzácných hostů v chrámu Guandu).“ *Guandugong tongxun* (關渡宮通訊), březen 2011, s. 4.

s vyjádřením naděje, že vláda bude občany podporována a bude mít možnost pro ně i nadále pracovat, návštěva paní Lü byla spojena s výzvou k prohloubení dobročinné činnosti.

Prezident Ma Ying-jeou, který jako reprezentant Kuomintangu usiloval o získání hlasů i tradičních voličů DPP, mezi nimiž je mnoho ctitelů bohyně Mazu, se pravidelně osobně účastní začátku poutě a inspekční cesty (*jinxiang raojing* 進香遶境) v chrámu *Zhenlan gong* v Dajia; roku 2011 to bylo 8. dubna. Prezident se tehdy zúčastnil obřadu usazení bohyně do nosítek a projev následující tento obřad pronesl v taiwanštině, jazyce, jehož používání vládnoucí strana v minulosti zakazovala. V následující diskusi s věřícími, kdy už byla používána standardní čínština (*guoyu* 國語, národní jazyk), pak prezident předvedl své znalosti o božstvu.²⁵³

4.8.2 Poutě z Taiwanu do Meizhou – Mazu a vztahy mezi Taiwanem a ČLR

Pro taiwanské věřící nebylo dlouhou dobu možné vracet se při poutích do tohoto „mateřského“ chrámu. Vzhledem ke zničení chrámu Mazu v Meizhou v období kulturní revoluce v ČLR je možné s jistou nadsázkou poznamenat, že prakticky nebylo ani kam takovou poutě vykonat. Po zahájení období reformy a otvírání (*gaige kaifang* 改革开放)²⁵⁴ v ČLR byl však chrám v Meizhou obnoven. Skutečnost, že současný chrám bohyně Mazu je nový, je však pro některé chrámy a věřící na Taiwanu důvodem ke zpochybňování legitimacy chrámu v Meizhou a jeho bohyně. Jiné chrámy se naopak snaží využít vazeb na historii chrámu v Meizhou ke zvýšení své popularity a rozšíření okruhu věřících.

Jedním z těchto chrámů a chrámem, který po dlouhé proluce v poutích²⁵⁵ (1949-1987) zorganizoval první, prakticky ještě ilegální, poutě do provincie Fujian, je již zmíněný chrám *Zhenlan gong* 鎮瀾 v Dajia 大甲 ve středním Taiwanu. Tento chrám po dlouhá léta pořádal poutě do dalšího významného taiwanského chrámu, chrámu *Chaotian gong* 朝天宮 v Beigangu 北港, který tradičně považoval za svůj mateřský chrám. Když bylo v roce 1987 po zrušení stanného práva obyvatelům Taiwanu umožněno navštívit příbuzné v ČLR, využila rada chrámu v Dajia této situace a namísto poutě do Beigangu zorganizovala poutě do ČLR, do obnoveného chrámu v Meizhou. V dalších letech už chrám *Zhenlan gong* poutě do Beigangu neobnovil. Nahradil je poutě do Meizhou, a tím vyjádřil, že v pomyslné genealogii zauímají oba chrámy rovnocenné místo.²⁵⁶

Poutě bohyně Mazu do Číny se od svého prakticky ilegálního obnovení do současnosti neustále rozrůstají. Bohyně Mazu z provincie Fujian také začala být zvána na Taiwan a věřící z Taiwanu

²⁵³ Projev prezidenta Ma (v taiwanštině) na obřadu v chrámu *Zhenlan* i následnou komunikaci s účastníky můžete shlédnout na <http://www.youtube.com/watch?v=0rsjuANaJeQ> [navštíveno 31. 1. 2012].

²⁵⁴ Politika ekonomických reformy zahájená v roce 1978 s cílem vybědnout z ekonomického úpadku a posílit tak zemi; jedná se o počátek společenského systému označovaného jako „socialismu s čínskými specifickými rysy“ (*zhongguo tese shehui zhuyi* 中国特色社会主义).

²⁵⁵ Zcela jednoznačná ovšem není ani tradice poutí z Taiwanu na pevninu sama o sobě, Chang Hsun (2008: 187) uvádí, že podle dosavadních výzkumů dokládají oficiální písemné dokumenty poutě do Meizhou až v období japonské nadvlády, konkrétně pro léta 1912-1925, nikoli za dynastie Qing, jak tvrdí mnohé velké chrámy. Zprávy z období japonské nadvlády se navíc týkají menších chrámů, u současných velkých chrámů není písemně doložena tradice poutí do Meizhou.

²⁵⁶ Chrám *Zhenlan gong* nyní organizuje poutě do ČLR a na Taiwanu poutě do chrámu *Fengtian gong* 奉天宮 v Xingangu 新港. Podrobně o změně cíle poutí viz Chang Hsun 張珣 2008: 93-116.

významně finančně podporují chrám v Meizhou a obnovu kultu Mazu v provincii Fujian, odkud pocházejí jejich předkové. Komunistická Čína zaujímá k náboženství pragmatické stanovisko a o kult Mazu obnovený po kulturní revoluci pečuje. Společně s chrámy na Taiwanu, v Indonésii, Malajsií a dalších zemích požádala ČLR o zařazení víry v Mazu a s ní souvisejících zvyků, čínsky *Mazu xinsu* 妈祖信俗 (v angličtině je kult Mazu zapsán pod názvem „Mazu belief and customs“), na seznam nemateriálního kulturního dědictví při UNESCO. Víra v Mazu byla na seznam zapsána v roce 2009 a v ČLR byla přijata příslušná opatření na ochranu tohoto kulturního dědictví, které lze interpretovat také jako výraz rozšíření čínské kultury a sounáležitosti čínských komunit mimo vlastní ČLR. Na druhé straně se oficiální místa v ČLR snaží zabránit přílišnému rozšíření nebo spíše obnovení lidového náboženství v Číně, neboť se z jejich pohledu jedná o potenciálně subversivní sílu narušující monopol oficiální státní ideologie, pohyb poutníků z Taiwanu na svém území bedlivě sledují.

Zájmu věřících na Taiwanu (a nejen jich) o poutě do dnešní provincie Fujian se snaží ČLR využít ke zdůraznění jednotné kultury ČLR a Taiwanu. Kult bohyně Mazu je z hlediska komunistické Číny zajímavým turistickým artiklem i politickým nástrojem. Nebeská císařovna je viděna jako kulturní spojnice mezi Taiwanem a pevninskou Čínou, a tudíž hmatatelný doklad přináležitosti Taiwanu k ČLR. Tento postoj lze doložit rétorikou následujícího úryvku ze studie publikované v časopise univerzity v Pútián: „Účast krajanů z Taiwanu na poutích ve Fujianu je nejen výrazem uctívání ženského božstva, ale také ztělesněním skutečnosti, že jejich kořeny jsou ve Fujianu a předkové na pevnině; současně se jedná o identifikaci s národní a tradiční kulturou, ... taiwanští separatisté ... plánující přestřížení pupeční šňůry mezi Taiwanem a pevninou zbytečně plýtvají silami.“²⁵⁷

Politici představitelé ČLR se zjevně snaží využít kultu bohyně Mazu k prosazení politiky jedné Číny. Příkladem může být návštěva předseda výboru 11. ČLPPS pro otázky Číňanů žijících v Hongkongu, Macau a na Taiwanu²⁵⁸ a předsedy Sdružení pro vztahy přes Taiwanskou úžinu²⁵⁹ Chen Yunlina 陈云林 na Taiwanu v roce 2009. Součástí návštěvy byla také účast na uctívání bohyně Mazu v chrámu *Zhenlan gong* v Dajia, který pravidelně organizuje poutě do chrámu v Meizhou. Že se jednalo především o projev politický a nikoli náboženský může dokládat i skutečnost, že – jak lze předpokládat u vysokého politického činitele ČLR – Chen Yunlin je od roku 1966 členem komunistické strany, a patrně tedy ateista.²⁶⁰ Učinil však přesně to, co činí i taiwanští politikové – využil náboženskou aktivitu k získání přízně obyvatel Taiwanu.

Jsou tedy náboženské poutě směřující z Taiwanu do ČLR přitakáním jednotné Číně? Taiwanské chrámy a organizace sice nepopírají původ Mazu v dnešní provincii Fujian, ale obvykle nezapomenou jedním dechem dodat, že Mazu prošla po příchodu na Taiwan osobitou proměnou a od pevninské bohyně se odlišuje. To dokládají i texty o bohyni Mazu vydávané

²⁵⁷ Chen Qiqing 陈启庆 (2005: 87). Autor působí na ústavu čínského jazyka a literatury.

²⁵⁸ *Di yi jie quanguo zhengxie Gang Ao Tai qiao weiyuanhui zhuren* 第十一届全国政协港澳台侨委员会主任

²⁵⁹ *Haixia liang an guanxi xiehui huiizhang* 海峡两岸关系协会会长, organizace založená v ČLR, stará se především o ekonomické a obchodní otázky mezi ČLR a Taiwanem. Taiwanským protějškem této organizace je Nadace pro obchod přes taiwanskou úžinu (*Haixia jiaoliu jijinhui* 海峡交流基金會).

²⁶⁰ Podle informace z životopisu Chen Yunlina uveřejněného na webu čínské tiskové agentury Nová Čína, http://news.xinhuanet.com/ziliao/2002-03/05/content_300445.htm, [navštíveno 30. 9. 2011].

„jejími“ chrámy a dalšími organizacemi při nejrůznějších příležitostech souvisejících s činností chrámů. Je zdůrazňována osobitost a taiwanský charakter bohyně. Historický původ na čínské pevnině je pro toto božstvo sice legitimizujícím²⁶¹ prvkem, ale nikoli prvkem určujícím jeho charakter.

Chang Hsun, v současné době nejvýznamnější badatelka, která se kultem Mazu zabývá, v souvislosti s politickými konotacemi poutí do ČLR tvrdí, že členové správní rady chrámu *Zhenlan gong* i věřící, kteří se poutě účastní, jsou prostí lidé, „narodili se a vyrostli na Taiwanu, požadují-li přístup do Meizhou, rozhodně si tento požadavek nespojují s požadavkem přistěhovalců (*waishengren* 外省人) na sjednocení s pevninou. Požadují náboženskou pouť a nikoli politickou identitu, chtějí jít do domoviny bohyně Mazu v Meizhou, a nikoli do ČLR v politickém slova smyslu.“ (Chang Hsun 張珣 2008: 195) Podobnou interpretaci poutí nabízí také Mayfair Yang. Podle této badatelky se poutníci při své cestě do Meizhou nevrací do Číny, do vlasti (*zuguo* 祖國), ale především právě na ostrov Meizhou, na místo, odkud pochází bohyně Mazu. Spíše než k politickému sjednocení Číny a Taiwanu (*tongyi* 統一) směřují poutě k vytvoření náboženského prostoru a náboženského společenství obyvatel pobřeží, státní hranice nejsou v tomto případě důležité.²⁶²

Z tohoto pohledu zůstává Mazu spojnicí mezi Čínou a Taiwanem, ale nikoli spojnicí v prvé řadě politickou. Otázka, jaký vztah k Číně vyjadřují poutě za Mazu v Meizhou se dotýká obecnější otázky vztahu starých Fujianských přistěhovalců k rodnému kraji jejich předků. Přímočaré propojení kulturního dědictví a současných politických cílů souvisejících s představou „jedné Číny“ nezohledňuje skutečnost, že Taiwanci (obyvatelé Taiwanu, kteří se přistěhovali před rokem 1895, kdy se ostrov stal japonskou kolonií, a přinesli si s sebou víru v bohyni Mazu) nepatřili k Číně v první polovině 20. století, tedy v době, kdy se utvářel moderní čínský stát a čínské národní povědomí, a jejich kořeny na čínské pevnině jsou definovány především regionálně. Politika Kuomintangu v padesátých a šedesátých letech 20. století, která byla postavena na myšlence jednotné Číny, popírala jakoukoliv taiwanskou svébytnost a potlačovala regionální identitu, k vytvoření niterného vztahu k Velké Číně (*dazhonghua* 大中華) také nepřispěla. Na druhou stranu však mezi taiwanskými starousedlíky dodnes existuje povědomí o tom, kdo je jakého původu, tedy ze které konkrétní části provincie Fujian přišli jejich předkové.

Cesta do provincie Fujian pro poutníky může být vedle cesty do nejstaršího chrámu Mazu i cestou ke zdroji vlastní kultury a identity. Domnívám se, že v takovém případě se však jedná spíše o regionální identitu společnou obyvatelům jižní části provincie Fujian, kteří hovoří minnanským dialektem stejně jako velká část obyvatel Taiwanu, a nikoli identitu v prvé řadě celočínskou.²⁶³ Následovníci bohyně vytvářejí především náboženský a kulturní prostor zahrnující Taiwan i jižní část provincie Fujian a jejich náboženské aktivity nevypovídají nic o touze po sjednocení Taiwanu s ČLR.

²⁶¹ Ke vzájemné legitimizaci božstva a státu viz Sangren 1988.

²⁶² Yang (2008: 329).

²⁶³ Podrobněji k otázce identity viz Sangren (2003: 258-259).

4.9 Shrnutí

Bohyně Mazu je na Taiwanu velmi důležitým božstvem, někdy bývá označována také za matku ostrova. Stejně jako většinové obyvatelstvo ostrova, přišla i bohyně Mazu ze současné ČLR, ale na Taiwanu se rozvíjela svým vlastním směrem nezávisle na ČLR. Zatímco na Taiwanu se stala božstvem prakticky celého ostrova, v ČLR zůstala Mazu regionálním božstvem. V ČLR bylo navíc náboženství od nástupu komunistické strany k moci až po začátek reforem na konci sedmdesátých letech pronásledováno (především za kulturní revoluce) a ničení se týkalo i chrámů bohyně Mazu. Na Taiwanu víra v tuto bohyni přestála pro náboženství nepříznivé poválečné období a nyní se víra v božstvo i s ní spojené tradice znovu rozvíjejí. Starobylé chrámy opět nabývají na významu a ukazují svůj potenciál nejen v oblasti náboženství, ale také kulturních aktivit i jako turistické cíle.

Ve svátcích bohyně Mazu se náboženské prvky a pragmatické očekávání pomoci božstva v těžkých životních situacích mísí se světskými zájmy (zábava, kulturní identifikace a hrdost na vlastní tradice). Popularitu svátků, včetně jejich světských konotací, pak k vlastním cílům využívají také politici. Úzké propojení spirituálního a pragmatického lze pozorovat i uvnitř vlastní organizace chrámu a jejich aktivit v tom, jak se snaží přilákat co nejvíce věřících, posilovat vlastní autoritu, a tak získávat co nejvíce finančních prostředků, s jejichž pomocí na jedné straně mohou opravovat svatostánek a financovat aktivity spojené s velkými svátky, na straně druhé ale zároveň financovat svou světskou činnost namířenou především k péči o potřebné a vzdělávání.

Správní a dozorčí rada v chrámu se dále vyznačuje značnou autoritou u místní komunity, její členové mohou sledovat i vlastní mocenské cíle. To naznačuje, že nenáboženské využití kultu k politickým účelům v principu není v rozporu s náboženskou vírou věřících, a lze předpokládat, že případné politické afiliace konkrétních chrámů mohou být ovlivněny možným praktickým prospěchem, který ta která politická síla nabídne chrámu a jeho představitelům. Tento jev je výrazný především na úrovni lokální politiky, což však nemusí nutně znamenat vyjádření politických požadavků samotných věřících a účastníků poutí z Taiwanu do Číny.

Vláda ČLR podporuje v rámci politiky jedné Číny kontakty mezi chrámy na Taiwanu a ve Fujianu, jejich rubem však je působení autentické víry přicházející z taiwanských komunit do ČLR. Taiwanci pomáhají s obnovou kultu nejen finančně, ale i v otázkách provádění obřadů (Sangren (2003: 263). V současné době také na Taiwan přijíždí stále více čínských turistů²⁶⁴ a živé náboženské tradice jsou pro ně bezpochyby jedním z turistických lákadel. Jak se nakonec vše vyvine, záleží na mnoha faktorech. Je možné předpokládat jak počínštění Mazu a její proměnu v prostředníka myšlenky jedné velké Číny, tak její vliv na obnovu náboženství a posílení regionální identity v některých Fujianských komunitách.

²⁶⁴ Podle statistik taiwanské vlády to v roce 2010 bylo 1 509 000 čínských turistů, což je o 71,5% více než v předcházejícím roce. <http://www.stat.gov.tw/public/Data/0123117115771.pdf> [staženo 7. 12.2011]. Po nástupu prezidentky Tsai došlo opět k poklesu počtu čínských turistů.

5 Případová studie – chrám *Fengtian gong* 奉宮天 v obci Xin'gang 新港

Obec Xin'gang leží v jižní části ostrova Taiwan, ve správní oblasti města Jiayi (Chiayi) 嘉義; dnešní jméno, které v překladu znamená „nový přístav“ pochází z historického označení *Xin nan'gang* 新南港, tedy „nový jižní přístav“. Je to oblast, kde se v minulosti setkávali domorodí obyvatelé Tawainu a ti, kteří na Tawain přijížděli, zpočátku především rybáři a piráti. Trvalé osídlení etnika Hanů v místě říčního přístavu nazývaného Ben'gang 笨港 vzniklo v první polovině 17. století. Osídlení se postupně rozrůstalo a ve druhé polovině 17. století zde již byl nejen obchodní přístav, ale obec se stala také trhovým městem.

V roce 1750 rozdělila rozsáhlá povodeň obec na dvě části, jižní a severní; spory a boje mezi skupinami obyvatel pocházejících původně z měst Zhangzhou 漳州 a Quanzhou 泉州, důsledky povstání Lin Shuangwen 林爽文 (1786-1788)²⁶⁵ a další přírodní katastrofy nakonec vedly k přestěhování značné části obyvatel a vzniku obce *Xin nan'gang* 新南港 (nový jižní přístav). Původní osídlení pak neslo jméno *Jiu nan'gang* 舊南港 (starý jižní přístav), postupně však díky přibývajícím říčním nánosům ztratilo toto místo svou funkci přístavu a staré osídlení zaniklo.

V obci Xin nan'gang dále pokračovala historie, kultura, politika, hospodářství i víra obyvatel z obce Ben'gang (skupina původem z čínského města Zhangzhou), bylo to nové osídlení vzniklé ze staré obce Ben'gang. Na konci období vlády dynastie Qing (1644-1911) bylo příliš dlouhé jméno obce změněno na Xin'gang. V době japonské kolonizace (1895-1945) byla v rámci provádění reformy pozemkového systému obec přejmenována na *Xin'xiang* 新巷 (česky: Nová ulice) s tím odůvodněním, že obcí s názvem *Xin'gang* je na ostrově již mnoho. Až několik po skončení druhé světové války se jméno změnilo zpět na Xin'gang.²⁶⁶

V současné době je rozloha okresu Xin'gang cca 66 km², spravuje 23 jednotlivých vesnic (někdy spojených v jednu obec, takže je obtížné rozeznat, kde končí jedna a začíná další) a podle statistiky obyvatel zveřejněné v listopadu roku 2017 má 32 tisíc obyvatel.²⁶⁷ Jedná se o oblast převážně zemědělskou, v minulosti se v této oblasti pěstovala cukrová třtina, nyní především zelenina. Vedle potravinářského průmyslu se zde rozvíjí také zahradnictví, tradiční výroba vonných tyčinek ze vzácného dřeva a tradice výroby keramiky *jiaozhi tao* 交趾陶 – keramika určená především k dekoraci budov.

²⁶⁵ Povstání Lin Shuangwen 林爽文事件 (1786-1788), povstání proti qingským úředníkům na Taiwanu vedené hlavou místní organizace, tzv. společenství Nebe a země (*tiandihui* 天地會), viz Ownby, David, *Brotherhoods and secret societies in early and mid-Qing China: the formation of a tradition..* 1996

²⁶⁶ <http://singang.cyhg.gov.tw/cp.aspx?n=75BCE8C862396AF8> [navštíveno 27. 11. 2017]

²⁶⁷ https://www.ris.gov.tw/zh_TW/346 [navštíveno 31. 12. 2017]

5.1 Chrám *Fengtian gong* 奉天宮 v Xin'gangu 新港

V předchozích kapitolách byly zmíněny některé významné chrámy bohyně Mazu,²⁶⁸ např. chrám *Zhenlan gong* v Dajia nebo chrám *Chaotian gong* v Beigangu. K významným a stále se rozvíjejícím chrámům patří i chrám *Fengtian gong* v obci Xin'gang. Tento chrám se nachází nedaleko od dalšího významného rozsáhlého chrámu *Chaotian gong* v obci Beigang,²⁶⁹ který byl do osmdesátých let dvacátého století jedním z nejznámějších chrámů bohyně Mazu na Taiwanu. Avšak i chrám *Fengtian gong* je velmi populárním chrámem, jeho popularita stále stoupá a to především v posledních dvaceti letech. Tyto dva chrámy bohyně Mazu spolu do jisté míry soutěží, ačkoli období největší rivality a sporů o to, který z chrámů je starobylejší, již minulo. Oba chrámy totiž svůj původ vztahují ke stejnému chrámu ve výše zmíněném původním starém sídle Ben'gang. Chrám *Tianfei gong* 天妃宮²⁷⁰ v Ben'gangu vznikl snad již roku 1622.

V materiálech chrámu *Chaotian gong* v Beigangu z roku 1994 je zmiňován nápis na kamenné stéle, který odkazuje na původní chrám v obci Ben'gang. Tuto stélu zmiňují i starší texty badatelů ze šedesátých let dvacátého století, avšak bez přímého spojení s chrámem *Chaotian gong* v Beigangu. Co se v těchto třech různých textech liší významně, je informace o umístění zmiňované stély. Podle odpůrců tvrzení, že chrám bohyně Mazu v Beigangu je nástupnickým chrámem onoho původního v Ben'gangu, byla zmiňovaná stéla vylovena z potoka v roce 1959. Spor o to, zda tato stéla byla přenesena z chrámu v Ben'gangu do chrámu v Beigangu při jeho založení, není možné z dostupných pramenů spolehlivě rozřešit, proto se badatelé zabývají také hmotnými památkami, které chrámy uchovávají.

Jedná se především o desky s nápisy věnované dárci chrámu, ani ty však příliš nevyjasňují situaci kolem toho, který z chrámů je historickým nástupcem chrámu *Tianfei gong* v Ben'gangu. Málo vypovídající je i tvrzení chrámu *Fengtian gong* o tom, že soška bohyně Mazu, tzv. *Kaitai Mazu* 開台媽祖 (volně přeloženo „Mazu otvírající Taiwan“, tedy soška bohyně Mazu z období osídlování Taiwanu hanským obyvatelstvem) je jedna z prvních sošek bohyně na Taiwanu a do chrámu *Fengtian gong* byla přenesena z již zmíněného Ben'gangu, zatímco popel z vonných tyčinek (a tedy i magická moc bohyně *ling* 靈) pochází přímo z „mateřského“ chrámu (údajně prvního chrámu bohyně) v Meizhou 湄洲 v dnešní provincii Fujian v ČLR.²⁷¹

²⁶⁸ O kultu bohyně Mazu je blíže pojednáno v kapitole 4, jen stručně pro připomenutí: Bohyně Mazu, podobně jako mnohá další božstva, přišla na Taiwan s čínskými přistěhovalci z oblasti dnešní provincie Fujian 福建 v ČLR v 17. století. Mazu byla původně především ochranným božstvem rybářů a všech, kdo se plaví po moři, proto byla i ideální ochránkyní při nebezpečné plavbě na Taiwan. Dodnes patří nejstarší chrámy založené údajně jako obydlí pro sošky přivezené z dnešní provincie Fujian mezi nejvýznamnější chrámy této bohyně. Božstvo pak nadále ochraňovalo celou komunitu (obec), která chrám vybudovala.

²⁶⁹ Další informace o tomto chrámu jsou uvedeny v kapitole 4.

²⁷⁰ Některé texty označují chrám v Ben'gangu jako chrám *Tianfei gong* 天妃 (např. Chang Hsun 2013:1) a některé jako chrám *Tianhou gong* 天后 (např. Wang Chien-ch'uan 2013: 41n, materiály chrámu *Fengtian gong*).

²⁷¹ Podrobnější rozbor k jednotlivým tvrzením obou chrámů a jejich doložitelnosti viz např. Wang Chien-ch'uan 2013: 41-50.

Žádné z těchto tvrzení není možné jednoznačně a spolehlivě doložit, je z nich však vidět, co je pro chrámy a jejich věřící důležité. Je to především starobylost chrámu, která nespočívá ani tak v budově samotné jako v sošce hlavního božstva a původním, „zakladatelském“ popelu z vonných tyčinek. Obojí by mělo být pokud možno co nejstarší a pocházet z nějakého autoritativního místa, což se chrámy snaží všemi možnými způsoby doložit. Na legitimitu nebo prestiž konkrétního chrámu ukazuje také to, jaké pořádá poutě či odkud do tohoto chrámu přicházejí návštěvy z jiných chrámů. Ani tyto aktivity nebývají stabilní po celou dobu existence chrámů a písemných záznamů o poutích v případě nejstarších chrámů je poměrně málo. O poutích a jejich významu i vzhledem k určité hierarchii chrámů bude pojednáno níže.

Nevíme tedy s jistotou, zda je chrám *Fengtian gong* v Xin'gangu nástupnickým chrámem povodní zničeného chrámu v Ben'gangu, či zda je jím chrám *Chaotian gong* v Beigangu, popřípadě oba chrámy, což je také pravděpodobné. Víme však, že chrám *Fengtian gong* v Xin'gangu byl založen v roce 1811 a podle tvrzení chrámu samotného sem byla přenesena soška božstva a další předměty z Ben'gangu. Půdu darovala rodina He a na výstavbě chrámu se společnými silami podíleli obyvatelé z okolí. Založení chrámu dokládají dochované kamenné stély.

Stávající budova chrámu byla v období japonské kolonizace (1895-1945) poškozena dvěma zemětřeseními, k prvnímu došlo v roce 1904 a jednalo se o zemětřesení o síle 6,1 stupně Richterovy škály. Další zemětřesení o síle 7,1 stupně Richterovy škály přišlo 23. dne druhého měsíce tradičního kalendáře v roce 1906. Po tomto zemětřesení zůstala stát jenom síň hlavního božstva a síň bohyně Guanyin *Guanyin dian* 觀音殿. Po tomto ničivém zemětřesení byl zničen nejen chrám, ale i obec v jeho okolí; opravy chrámu byly zahájeny v roce 1907 a trvalo deset let, než byly dokončeny.

V roce 1985 byl chrám ministerstvem vnitra vyhlášen památkou třetího stupně, tedy památkou na úrovni okresu (města).²⁷² 21. září 1999 došlo k velkému zemětřesení ve městě Jiayi, při kterém byl opět poškozen i chrám Fengtian. Následně bylo věnováno mnoho energie na opravu památky a vybírání mistrů ve svém oboru, kteří splňovali vysoké nároky na kvalitu provedení tesařských prací, tradiční keramické výzdoby i maleb. Díky spolupráci akademiků a řemeslnických mistrů ve svém oboru se podařilo dosáhnout vysoké úrovně rekonstrukce chrámu, která byla dokončena v roce 2007 a vzbudila pozornost odborníků i věřících, budova chrámu se stala vzorem pro rekonstrukce chrámů na Taiwanu.

5.1.1 Chrám *Fengtian gong* a jeho božstva

Chrám je však především domovem pro božstva a hlavním božstvem chrámu *Fengtian gong* je již mnohokrát zmiňovaná bohyně Mazu, zde konkrétně v podobě sošky označované jako *Kaitai*

²⁷² Systém památek je rozdělen do tří kategorií, v první kategorii se nacházejí památky, o jejichž ochraně bylo rozhodnuto na úrovni státu (centrálně), dále jsou to památky na úrovni krajů a samosprávných měst a ve třetí kategorii památky na úrovni okresů (měst). Viz zákon o ochraně kulturního bohatství *Wenhua zichan baocun fa* 文化資產保存法 <http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0170001> [navštíveno 18. 3. 2018]

Mazu (Mazu otevírající Taiwan). Na stránkách chrámu o tomto božstvu, ale především o chrámu, ve které sídlí, uvádějí: „Je tomu více než 300 let, kdy [*Kaitai Mazu*] připlula na Taiwan, zažila různé vládnoucí dynastie, změny prostředí, přírodní katastrofy i neštěstí zapříčiněná lidmi, vždy však díky svým do nebe sahajícím božským ctnostem ukazovala magickou moc a přinášela lidem požehnání, byla duchovním centrem a centrem víry pro místní obyvatele i široký okruh věřících. Chrám *Fengtian gong* je nejen centrem lidové víry, je především centrem geografické oblasti Xin'gangu;... v období japonské kolonizace byl sídlem kanceláře vojenské milice Xin'gangu; od doby, kdy Japonci zrušili chrám božstva Tudigong 土地公,²⁷³ sídlí v tomto chrámu také Tudigong.

Chrám *Fengtian gong* je starý několik set let, nese v sobě konkrétní záznamy o historii jednotlivých období, uchovává mistrovská umělecká díla. Je to chrám, který v sobě integruje historii, náboženskou víru, umění architektury, kulturní turistiku; byl schválen jako památka třetího stupně. Magická moc bohyně Mazu tohoto chrámu byla přenesena do mnoha míst na celém ostrově i v zahraničí, do chrámu Fengtian jezdí každý rok velké množství poutníků, věřících, turistů, badatelských skupin a dalších, jedná se o desítky tisíc lidí. Všechny předchozí správní výbory a správní rady tohoto chrámu se vždy držely duchovního principu, kterým je laskavost bohyně Mazu, věnovaly se nejrůznějším aktivitám pro veřejné blaho (*gongyi* 公益) a charitě (*cishan* 慈善), ať v chrámu *Fengtian gong* stále hoří mnoho vonných tyčinek²⁷⁴ a milost bohyně se šíří světem.“²⁷⁵

Takto prezentují chrám a historii chrámu jeho správci, ve svém textu se zaměřují na bohyni Mazu, ta je sice hlavním, avšak nikoli jediným božstvem chrámu. V následujícím textu bude popsán chrám *Fengtian gong* (mnoho dalších chrámů lidového náboženství a nejen chrámů bohyně Mazu má obdobnou strukturu) a jeho jednotlivá božstva. Chrámy jsou významnými nositeli kultury a to kultury hmotné i duchovní nejen díky božstvům a s nimi spojené tradici, ale také díky bohaté výzdobě chrámů. Četné rezbářské, malířské a keramické práce uchovávají tradiční řemeslné techniky a současně zobrazují významné tradiční příběhy a bohatou blahopřejnou symboliku. Procházka chrámem může být velmi dobrým nahlédnutím do tradiční kultury Hanů.

Nejzdobnější a nejkrásnější částí chrámů bývá jejich vstupní část, síň *Sanchuan dian* 三川殿, i v chrámu Fengtian se jedná o nejpropracovanější část chrámu s bohatou výzdobou, neboť jsou zde soustředěny prakticky všechny jemné řezby, které zdobí poměrně jednoduchý architektonický styl chrámu. Vstup síně je tvořen čtyřmi střechami se střešními přesahy podepřenými sloupy, střešní přesahy jsou poměrně vysoké, což vytváří celkový dojem, že se

²⁷³ O božstvu Tudigong bude blíže pojednáno níže.

²⁷⁴ Velké množství vonných tyčinek znamená, že chrám navštěvuje mnoho věřících a poutníků, je to důležitý ukazatel prosperity chrámu.

²⁷⁵ Citace ze stránek chrámu Fengtian <http://www.hsinkangmazu.org.tw/about2.asp> [navštíveno 24. 1. 2018], shrnutí hlavních historických událostí týkajících se samotné budovy chrámu se opírá také o zmíněné stránky chrámu.

vstupní část vypíná vzhůru. Za vstupní síní následuje prostor označovaný jako *danchi* 丹墀,²⁷⁶ v této části bez střechy se nachází nádoba na pálení vonných tyčinek a současně je to vstupní část do hlavní síně, v chrámu Fengtian stojí za pozornost tradiční výzdoba vyrobená z keramických úlomků *jiaozhitao* 交趾陶.

Hlavní síň (*zhengdian* 正殿) je tvořena síní uctívání (*baidian* 拜殿), samotnou hlavní síní (*zhengdian* 正殿) a místností božstva (*shenfang* 神房). Jak již bylo zmíněno, jedná se o sídlo hlavního božstva chrámu Fengtian gong *Kaitai Mazu*. Jedná se také o místo, kde jsou soustředěny historické památky chrámu Fengtian gong. Hned při vstupu vidíme dvojici starobylých bohatě vyřezávaných dračích sloupů, podle údajů chrámu údajně z období vlády císaře Qianlonga 乾隆 (1736-1799). Dalšími významnými památkami jsou dvě desky s nápisy, uváděné jako dary z období císařů Yongzhenga 雍正 (vládl 1722-1735) a Jiaqinga 嘉慶 (vládl 1796-1820), střešní konstrukce hlavní síně je tvořena tzv. *san tong wu gua* 三通五瓜, konstrukcí, kdy na průběžných, bohatě zdobených trámech (v tomto případě třech) jsou vytvořeny ozdoby ve tvaru tykví (přílohy, obr. 16).

Místnost božstva (*shenfang*, také označovaná jako *shenkan* 神龕 - svatyně) je místo zasvěcené bohyni Mazu, vedle sošky hlavní bohyně zde sídlí také *Sijie Mazu* 四街媽祖, *Er Ma* 二媽, *San Ma* 三媽, *Wu Ma* 伍媽, *Liu Ma* 六媽 a další sošky bohyně Mazu jednotlivých sdružení bohyně Mazu. Největší soška bohyně Mazu se nazývá *Zhendian Ma* 鎮殿媽, jedná se o hliněnou sošku vyšší než 200 cm. Obě nohy bohyně se dotýkají země a to podle materiálů vydaných chrámem znamená, že soška stojí na půdě Xin'gangu. Vepředu pak stojí dva generálové, nalevo je to *Qianliyan* 千里眼 a napravo *Shunfeng'er* 順風耳. Jsou to nejdůležitější ochranná božstva bohyně Mazu. *Qianliyan* („Oči, které vidí tisíc li“) vidí neštěstí na dálku tisíc li, *Shunfeng'er* („Uši po větru“) slyší nářky a prosby ze čtyř stran. Původně se jednalo o demony, kteří škodili lidem, a bohyně Mazu si je podrobila, nyní lidem pomáhají. To, že jeden z generálů vidí (*guan* 觀) tisíc li a druhý slyší zvuky (*yin* 音) odkazuje k možnosti, že bohyně Mazu je jinou podobou bohyně Guanyin 觀音.²⁷⁷

V chrámech bohyně Mazu proto velmi často sídlí také bohyně Guanyin,²⁷⁸ chrám *Fengtian gong* není výjimkou. Za hlavní síní se nachází další, menší síň označovaná jako *houdian* 後殿, tedy

²⁷⁶ Taiwanský slovník čínštiny k termínu *danchi* 丹墀 uvádí, že se jedná o terasu před domem, která není zakrytá střešou; bývá označována jako červená (*dan* 丹) kvůli barvě, kterou byla často natírána. Tento prostor se nachází často v palácích nebo chrámech před hlavní síní, či jinou místností určenou ke konání obřadů, viz <https://www.moedict.tw/%E4%B8%B9%E5%A2%80> [navštíveno 27. 1. 2018]

²⁷⁷ Toto konkrétní vyjádření je vyjádření samotného chrámu *Fengtian gong*, úvahy o bohyni Mazu jako jedné z podob bohyně Guanyin jsou poměrně časté. O vztahu obou božstev viz např. Lin Yanyan 林媽媽 (2004), *Guanyin yu mazu de xiangguanxing yanjiu* 觀音與媽祖的相關性研究, *Xuanzhuang daxue, Zongjiaoxue yanjiusuo*, nepublikovaná magisterská práce.

²⁷⁸ Guanyin, též *Guanshiyin* 觀世音, tedy „vnímající zvuky světa“ je čínská podoba bódhisattvy Avalókitéšvary; vedle Samantabhadry (čínsky *Puxian* 普賢), Kšitigarbhy (čínsky *Dizang* 地藏) a Maňdžuśrího (čínsky *Wenshu* 文殊) se počítá mezi čtyři velké bódhisattvy čínského buddhismu, jimž byla věnována zvláštní úcta (Lexikon 1996: 243n). Zajímavé je, že v době příchodu do Číny byla Guanyin zobrazována v mužské podobě a až později, přibližně od 10.

zadní síň, v ní sídlí právě bohyně Guanyin. Podle lidové tradice byla pozemskou podobou tohoto bódhisattvy²⁷⁹ (čínsky *pusa* 菩薩) princezna Miaoshan 妙善 z legendárního státu Xinglin 興林, která se věnovala buddhistickému učení. Když se lidé v životě setkají s těžkostmi, jejich mysl se obrací k tomuto bódhisattvovi a bódhisattva vnímá jejich hlas a pomáhá. Devatenáctého dne devátého měsíce tradičního čínského kalendáře probíhá v chrámu *Fengtian gong* připomenutí odchodu Guanyin z domova, aby se plně věnovala buddhistickému učení, a jsou recitovány sůtry. Napravo a nalevo od sochy Guanyin stojí sochy ochránců buddhistického učení *Qielan* 伽藍 (sanskrt: Sangharama, někdy též ztotožňován s čínským božstvem *Guan Yu* 關羽)²⁸⁰ a *Weituo* 韋陀 (také psáno jako 韋馱, sanskrt: Skanda). Po obou stranách síně je vystaveno 18 arhatů²⁸¹ (čínsky *luohan* 羅漢), ti podle legendy dostali od Buddha příkaz, aby na světě pomáhali lidem dosáhnout osvícení.

Nalevo od Guanyin je uctíváno božstvo *Fude Zhengshen* 福德正神, běžně označované spíše jako *Tudi gong* 土地公 (Bůh půdy).²⁸² Základ má toto božstvo snad v původním uctívání plodnosti země, později bylo božstvo půdy personifikováno a *Tudi gong*²⁸³ je dnes ochráncem každého konkrétního místa, na Taiwanu je možné najít chrám tohoto božstva prakticky v každém koutě. Postupem času se bůh půdy a zemědělství stal také božstvem bohatství a obchodu. V lidové víře na Taiwanu je druhý den druhého měsíce tradičního čínského kalendáře dnem narozenin²⁸⁴ božstva, kdy se mu nosí bohaté obětiny. Dále je *Tudi gong* uctíván každý druhý a šestnáctý den v měsíci (tradičního kalendáře)²⁸⁵ s výjimkou prvního měsíce v roce. Podle tradice, jak ji předává chrám *Fengtian gong*, pobývala Mazu poté, co byl chrám v Ben'gangu zničen, právě v chrámu tohoto božstva a později se přestěhovala do nově postaveného chrámu *Fengtian gong*. Tuto

století, získává v současnosti běžnou ženskou podobu. Podrobněji o Guanyin viz Yü, Chün-Fang (2001), *Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press.

²⁷⁹ Bódhisattva, doslova „bytosť [toužící] po osvícení“, v mahájánovém buddhismu se bódhisattvou označuje bytosť, která systematickým cvičením dokonalostí (parámitá) usiluje o buddhovství, avšak zdržuje se vstupu do úplné nirvány, dokud nebudou vysvobozeny všechny bytosti (Lexikon 1996:48).

²⁸⁰ Guan Yu je historickým předobrazem známého božstva Guandi 關帝, které je v chrámu *Fengtian gong* také uctíváno, a proto o něm bude pojednáno níže.

²⁸¹ Arhat je označení pro světce, který na nadzemské cestě hínajány dosáhl nejvyššího stupně, když už „nemá čemu se naučit“, získal jistotu, že všechny druhy poskvrnění a náruživosti vyhasly a v budoucnu již více nepovstanou. Arhat dosáhne plného vyvanutí bezprostředně po tomto životě. Po přenesení do Číny arhat, čínsky *luohan* prodělal zvláštní vývoj a stal se jednou z nejdůležitějších postav čínského buddhismu mahájánového směru. Luohanům byly připisovány magické schopnosti jako plod jejich moudrosti. V čínských a japonských kláštorech se nacházejí skupiny 500 soch *luohanů*, které jsou umístěny ve speciálních síních, a skupiny původně 16, dnes většinou 18 *luohanů*, každý z nich vykazuje typické nezaměnitelné rysy nejvyšší síly výrazu. Podrobněji viz Lexikon 1996: 21 a 265n.

²⁸² Toto božstvo má mnoho dalších označení, např. jen *Tudi* 土地, *Houtu* 后土, *Bogong* 伯公, *Fude* 福德.

²⁸³ Personifikovaný *Tudi gong* dostal také svou *Tudi po* 土地婆, zatímco *Tudi gong* je božstvo veskrze hodné, *Tudi po* je podle lidových legend božstvem, které se domnívá, že bohatství na světě nemůže být rozděleno rovnoměrně a přesvědčila o tom i svého manžela *Tudi gong*.

²⁸⁴ Na některých místech je dnem narozenin tohoto božstva patnáctý den osmého měsíce tradičního kalendáře.

²⁸⁵ Speciálním dnem pro obchodníky je šestnáctý den dvanáctého měsíce tradičního kalendáře, kdy pořádají banket pro své pomocníky/ zaměstnance, kde se také rozhoduje (rozhodovalo) o tom, zda bude obchodník jednotlivé osoby potřebovat i v dalším roce, nebo nikoli.

laskavost pak Tudi gongovi oplatila v době japonské okupace (1895-1945), kdy byl jeho chrám přeměněn na policejní stanici.

Na pravé straně vedle Guanyin je uctíváno božstvo *Zhusheng Niangniang* 註生娘娘, jedná se o božstvo, které má širokou přízeň lidí, zvláště pak vdaných žen, neboť je to bohyně, která „dává syny“. Původně se údajně jednalo o historickou osobnost jménem Chen Jinggu 陳靖姑, žila v období pěti dynastií a deseti říší (907-960) v dnešní provincii Fujian v ČLR. Za svého života pomohla mnoha těhotným ženám, proto začala být později uctívána jako bohyně plodnosti a narození. O požehnání ji žádají ženy, které si přejí otěhotnět, těhotné ženy žádají o ochranu plodu a po porodu o ochranu novorozence. Bohyni provází dvanáct *pojje* 婆姐, které jsou umístěny po obou stranách hlavní sošky.

Druhým nejoblíbenějším božstvem chrámu (co do přílivu věřících) je v současné době *Jin huye* 金虎爺 (Zlatý tygr, nebo také *Huye* 虎爺, Tygr), síň tohoto božstva, tzv. *Huye dian* 虎爺殿 se nachází vlevo (při pohledu od vstupu do chrámu) od hlavní síně. Tygr je na Taiwanu oblíbeným božstvem, jako hrozné šelmě se mu připisuje síla vyhánět demony, děsit zlé duchy. Současně má schopnost léčit příušnice u dětí, ochraňovat celou rodinu a chránit ty, kdo jezdí autem. *Huye* se objevuje prakticky ve všech veřejných chrámech a bývá doprovodným božstvem i v chrámech božstva *Tudi gong*. Je to božstvo, jehož oblíbenou obětinou jsou vejce, jak je vidět i na fotografii ze síně Zlatého tygra (přílohy, obr. 4).

Ve většině chrámů bývá místo sošky tygra pod stolem, ovšem v chrámu *Fengtian gong* má tygr zvláštní postavení, soška je ve své vlastní síni umístěna na stole. Pověst praví, že v období vlády qingské dynastie obtěžoval lidi i domácí zvířata v oblasti Yunlin 雲林 a Jiayi 嘉義 démon, všichni žili v neustálé hrůze. Tygr z chrámu *Fengtian gong* démona účinně zahnal, proto byl označen za *Huye Jiangjun* 虎爺將軍 (tygří generál) a na hlavě má zastrčené dvě ratolesti se zlatými květy. Chrám *Fengtian* je hlavním sídlem tohoto božstva na Taiwanu a jeho zázračná moc již byla přenesena na mnoho dalších míst. V den, kdy *Huye* slaví narozeniny, tedy šestého dne šestého měsíce tradičního čínské kalendáře, proto do chrámu *Fengtian* přichází na návštěvu mnoho skupin z chrámů se spřízněným tygřím božstvem.

Dalším důvodem oblíbenosti tohoto božstva je pověst, že když tygr otevře ústa, je možné získat bohatství, je tedy v současné době často uctíván jako božstvo, které může svým věřícím dopomoci k bohatství. Tato víra dopomáhá božstvu k velkému zájmu věřících a na význam tohoto božstva pro chrám *Fengtian gong* a stálý rozvoje jeho uctívání ukazuje také skutečnost, že chrám zřídil v roce 2017 (31. 7. 2017) zvláštní přepážku pro *Huye*, tedy *Jinhuye facaijin fuwuchu* 金虎爺發財金服務處 (služba bohatství Zlatého tygra). Na tomto místě budou obslouženi věřící, kteří přichází právě za Zlatým tygrem, aby jim pomohl k bohatství tím, že jim půjčí peníze. Celá akce má svá přesná pravidla a půjčení peněz od Zlatého tygra musí být

schváleno věštěním, teprve pak je možné si peníze vypůjčit. Stejně přesná pravidla má i vracení peněz.²⁸⁶

Na opačné straně od hlavní síně než je síň Zlatého tygra, se nachází *Chenghuanye dian* 城隍爺殿, tedy síň božstva městských hradeb (*Chenghuang* 城隍). Toto božstvo bylo vždy považováno za místního úředníka na onom světě, který vybírá daně (v podobě peněz pro duchy),²⁸⁷ vykonává boží spravedlnost a udržuje veřejnou morálku.²⁸⁸ *Chenghuangye* kontroluje, zda lidé konají dobré nebo zlé skutky, současně kontroluje duše na onom světě, je tedy mezi lidmi považován za božstvo, které odměňuje dobré a trestá špatnost. *Chenghuangye* v chrámu *Fengtian gong* slaví narozeniny druhého dne osmého měsíce tradičního kalendáře, v tento den vyrazí na inspekční cestu po svém území.

Za síní *Chenghuangye dian* se nachází síň *Xi Qin Wangye dian* 西秦王爺殿 (síň krále Západní Qin), v této síni je uctíváno božstvo *Xi Qin Wangye* 西秦王爺²⁸⁹ a božstvo *Kai Zhang shengwang* 開漳聖王. Božstvo *Xi Qin Wangye* bývá také někdy označováno jako *Langjunye* 郎君爺, traduje se, že je to Tang Xuanzong 唐玄宗 (685-762), který údajně v císařském paláci založil uměleckou instituci *Liyuan* 梨園 (Hrušňová zahrada), kde se setkávali dvorští umělci a provozovali své umění, a proto je *Xuanzong*, potažmo *Xi Qin Wangye* považován za profesní božstvo divadelních umělců. Na Taiwanu je *Xi Qin Wangye* božstvem tradičního divadla a v Xin'gangu mnoho let působí soubor tradiční hudby *Wufengxuan* 舞鳳軒 (Pokoj tančího fénixe).²⁹⁰ Soubor vystupuje při mnoha příležitostech, důležitým termínem pro představení jsou samozřejmě narozeniny profesního božstva umělců dvacátého čtvrtého dne šestého měsíce.

Kai Zhang shengwang 開漳聖王 (Svatý král otvírající Zhang) je dalším božstvem, které podle pověsti přišlo do Xin'gangu společně s obyvateli, kteří přesídlili ze zničeného Ben'gangu. Toto božstvo má svou legendární historickou podobu v osobě jménem Chen Yuanguang 陳元光, který žil v dnešní provincii Fujian v ČLR v období vlády dynastie Tang (618-907) a výrazně se podílel na vojenském i kulturním ovládnutí oblasti dnešního města Zhangzhou 漳州 v provincii Fujian, čímž si získal úctu tamějšího obyvatelstva a po své smrti začal být uctíván jako božstvo. Toto božstvo a popel z vonných tyčinek z jeho chrámu pak později s obyvateli z Zhangzhou přicestovalo také na Taiwan. Narozeniny božstva se v chrámu *Fengtian* slaví šestnáctého dne druhého měsíce tradičního čínského kalendáře.

²⁸⁶ Přesná pravidla půjčování a peněz od Zlatého tygra a jejich vracení viz stránky chrámu *Fengtian gong* http://www.hsinkangmazu.org.tw/show_news.asp?p_id=736 [navštíveno 28. 1. 2018]

²⁸⁷ Peníze pro duchy jsou speciální „bankovky“ (spíše obrázky) většinou zlaté nebo stříbrné barvy s červeným potiskem, které se pálí při obřadech, a tím posílají duchům nebo božstvům.

²⁸⁸ O božstvu *Chenghuang* v Číně podrobněji viz Goossaert - Palmer 2011:28n.

²⁸⁹ Podrobnější informace o tomto božstvu poskytuje např. Zheng Zhenghao 鄭鄭浩 (1983), „*Yueshen yi kao: Taiwan de Tiandu yuanshi yu Xi Qin Wangye xinyang* 樂神一考：台灣的田都元師與西秦王爺信仰“, *Minsu quy* 23/24, s. 118-140.

²⁹⁰ O souboru tradiční hudby bude podrobněji pojednáno později.

Ještě dále, vedle zadní síně se nachází síň božstva *Wenchang dijun* 文昌帝君,²⁹¹ jedná se o jedno z rozšířených taoistických božstev, boha vzdělanosti, ochranné božstvo kultury a vzdělání. Po stranách božstva se nachází dva jeho služebníci, *Tianlong* 天聾 a *Diya* 地啞, tedy hluchý a němý, takovými jsou proto, aby nemohli prozradit tajemství nebes. Je to také z toho důvodu, abych nedošlo k prozrazení otázek u zkoušek, opisování a podobným praktikám. Božstvo *Wenchang* totiž žádají o pomoc především studenti před zkouškami a kandidáti před volbami. Narozeniny božstva *Wenchang* se slaví třetího dne druhého měsíce tradičního čínského kalendáře. V síni *Wenchang* je umístěna tabulka připomínající Konfucia, dnem uctívání Konfucia je 28. září, což je současně den učitelů a v chrámu *Fengtian* v tento de vystupuje hudební soubor *Fengyi she* 鳳儀社.

Naproti síni *Wenchang dian* se nachází síň dalšího známého božstva a sice *Guansheng dijun* 關聖帝君 (*Guangong* 關公 nebo také *Guandi* 關帝),²⁹² božstvo války, které táhne do pole proti všem narušitelům míru. Současně bylo toto božstvo uctíváno úředníky a v lidové víře je to především bojovník s démony. Tradice také tvrdí, že *Guangong* je dobrý v účetnictví a dbá na důvěryhodnost, proto začal být později také uctíván jako bůh bohatství a ochranné božstvo obchodníků. Božstvo *Guangong* doprovázejí *Zhoucang* 周倉 a *Guanping* 關平 a také kůň, na kterém *Guangong* jezdí, *Chitu ma* 赤兔馬. Třináctého dne pátého měsíce tradičního čínského kalendáře se slaví narozeniny *Guanpinga*, kdy je odměnou božstvu divadelní představení. Narozeniny *Guangong* připadají na dvacátý čtvrtý den šestého měsíce tradičního kalendáře.

Mezi síni *Guangong dian* a síni Zlatého tygra se nachází síň *Xianxian changsheng luwei dian* 先賢長生祿位, tedy síň s tabulkami a oltářem k počtě významných donátorů chrámu. V chrámu *Fengtian* se nezapomíná ani na ty, kdo podporovali výstavbu chrámu a přispěli na ni. Obřady se zde konají u příležitosti výročí jednotlivých významných osobností, chrám také pořádá obřady jako poděkování za přispění těchto osobností v době svátku *Qingmingjie* 清明節 (svátky čistoty a jasu, čínské „Dušičky“), svátků *Duanwujie* 端午節 (svátek dračích člunů), *Chongyangjie* 重陽節 (svátek dvou devítek), o zimním slunovratu (*dongzhi* 冬至) a v předvečer nového roku podle tradičního čínského kalendáře (*chuxi* 除夕).

V letech 1904 až 1906 procházel chrám opravami po velkém zemětřesení, tehdy bylo také vybudováno další křídlo v zadní části chrámu, tzv. *Sheng fumu dian* 聖父母殿 (Síň svaté matky). Tato síň pak byla v roce 1993 přestavěna na *Lingxiao baodian* 凌霄寶殿 (Síň, která se dotýká nebes). V této zadní části chrámu se v přízemí nachází *Yuanchen dian* 元辰殿 (Síň příznivého dne), tato síň je věnována božstvům, která představují jednotlivé hvězdy, které postupně

²⁹¹ *Wenchang dijun* byl podobně jako většina čínských božstev podle legendy historickou osobností, v tomto případě pod jménem *Zhang Yazhi* 張亞子 v současné provincii *Sichuan* v ČLR. Druhou variantou původu tohoto božstva je personifikace šesti hvězd v souhvězdí Velké medvědice.

²⁹² Také toto božstvo bylo údajně historickou osobností, je jí generál *Guan Yu* 關羽, který žil na začátku 3. století. Božstvo se objevuje také jako ochránce víry v buddhismu pod jménem *Qielan* (sanskrt. *Sangharama*). Další základní informace o božstvu viz např. *Lexikon* 1996: 244-245.

vládnou rokům podle toho, o který rok šedesátkového cyklu se jedná. Podle data narození jsou zde na žádost věřících pořádány obřady, které jim v daném roce pod vládou konkrétního božstva (božstvo daného roku se označuje jako *taisui* 太歲) mohou pomoci odvrátit neštěstí a přinést pokoj.

V síni svatých rodičů (*Sheng fumu dian* 聖父母殿) v prvním patře budovy jsou uctíváni rodiče bohyně Mazu, jejichž sošky a popel z vonných tyčinek (zázračná moc) pochází z dnešní provincie Fujian z chrámu předků *Tianhou* (*Xianlang gang tianhou zuci* 賢良港天后祖祠) v Putian 莆田. Podle tradice, které se drží i chrám *Fengtian gong* pocházela Mazu z úřednické rodiny Lin, otec byl pohraničním vojenským úředníkem v dnešní provincii Fujian, posléze se úřednického postu vzdal a žil v ústraní, byl to čestný člověk, který vždy pomáhal lidem v nouzi, proto se mu říkalo Lin Shanren 林善人 (dobrý člověk Lin), později dostal titul *Jiqing gong* 積慶公. Příjmení matky bohyně Mazu bylo Wang 王, pozdější titul pak *Jiqing furen* 積慶夫人.

Ve druhém patře se nachází síň *Daxiong baodian* 大雄寶殿 (Síň velkých hrdinů), v níž jsou uctíváni tři buddhové, konkrétně Šákjamuni (čínsky *Shijiamouni fo* 釋迦牟尼佛),²⁹³ Amitábha (čínsky *Amituo fo* 阿彌陀佛)²⁹⁴ a Bhaišadžagurubuddha (čínsky *Yaoshi fo* 藥師佛),²⁹⁵ což je trojice buddhů, která se společně objevuje poměrně často. V této síni se nachází také *Shennong dadi* 神農大帝 neboli Božský rolník, bůh, který podle legendy vynalezl pluh a naučil lidi obdělávat půdu. Také sám vyzkoušel čínské byliny a ustavil trhy a výměnu zboží a peněz. Narozeniny tohoto božstva se slaví dvacátého osmého dne čtvrtého měsíce tradičního kalendáře.

V nejvyšším, čtvrtém patře budovy, ve vlastní síni *Lingxiao baodian* 凌霄寶殿 je uctíváno božstvo tradičně označované za „hlavu“ taoistického panteonu božstev, *Yuhuang dadi* 玉皇大帝 (Nefritový císař) nebo také *Tiangong* 天公 (Nebeský pán).²⁹⁶ Toto božstvo vládne osobně a přímo všem nebeským a pozemským záležitostem, k plnění tohoto úkolu mu slouží široká nebeská administrativa. Hlavním dnem uctívání tohoto božstva je devátý den prvního měsíce tradičního kalendáře. V této síni je také uctívána trojice božstev *San guan dadi* 三官大帝 (Tři úředníci), tato božstva jsou také označována jako *San jie gong* 三界公 (Pánové tři světů), na příkaz Nefritového císaře kontrolují, zda se lidé chovají dobře či špatně a lidi ochraňují. Jedná se o *Tianguan* 天官 (Úředník nebe), *Diguan* 地官 (Úředník země) a *Shuiguan* 水官 (Úředník vody).

²⁹³ Šákjamuni, tedy mudrc z rodu Šákjů je jiné označení pro zakladatele buddhismu, Sidhártu Gautamu, a historického Buddha.

²⁹⁴ Doslova „bezhraničné světlo“, jeden z nejvýznamnějších a nejznámějších buddhů mahájány. Amitábha vládne západnímu ráji Sukhávátí. Amitábha je ve škole Čisté země čínského a japonského buddhismu uctíván jako nejvyšší projev buddhovství (Lexikon 1996: 11-12).

²⁹⁵ „Mistr léčebných prostředků“, tento buddha symbolizuje hojivý, tj. zdokonalující aspekt buddhovství, vládne ve východním ráji.

²⁹⁶ Další podrobnosti o tomto božstvu např. Lexikon 1996: 207-208.

Lidová víra má za to, že *Tianguan* přináší bohatství a štěstí, *Diguan* odpouští chyby a hříchy a *Shuiguan* pomáhá v těžkostech.²⁹⁷

5.2 Organizace a správa chrámu Fengtian

Předchozí popis chrámu ilustruje poměrně běžný typ tzv. veřejného chrámu (*gongmiao* 公廟), chrámu, který náleží v první řadě obyvatelům konkrétní oblasti. Současně tento popis ukazuje také na charakter lidového náboženství, které volně kombinuje prvky jednotlivých institucionalizovaných náboženských směrů. Ve všech chrámech lokálních božstev tak podobně jako v chrámu *Fengtian gong* najdeme prvky náboženského taoismu, buddhismu i konfucianství, vždy však v interpretaci lidového náboženství.

Veřejný chrám bývá náboženským a kulturním centrem obce, chrám *Fengtian gong* sám sebe prezentuje jako „centrum tradičních náboženských aktivit, které spojuje náboženskou tradici s moderními koncepty turismu, kultury, historie, umění, charitou a ochranou životního prostředí“ (*Xin'gang Fengtian gong* 2012: 2). V současné době je tento chrám známý především jako cíl výroční poutě o narozeninách bohyně Mazu, kterou organizuje chrám *Zhenlan gong* v Dajia. Ačkoli tato akce přitahuje hodně pozornosti i chrámu *Fengtian gong* a přivádí do něj během dvou dnů, kdy jej navštívuje bohyně Mazu z Dajia, obrovské množství návštěvníků, není to jediná akce tohoto chrámu. O dalších akcích chrámu a především snaze vedení chrámu, aby byl chrám vnímán nejen jako cíl poutě chrámu *Zhenlan gong*, bude zevrubněji pojednáno dále v této kapitole.

Právě vedení chrámu je však důležitým elementem v celkovém směřování každého jednotlivého chrámu. Chrám je veřejný majetek (*gongchan* 公產) a je spravován za dozoru veřejnosti a jedním z jeho hlavních úkolů je služba veřejnosti. Podle stanov chrámu Fengtian patří mezi hlavní cíle právnické osoby, tedy chrámu, přispívat k veřejnému blahu (*gongyi* 公益) a podílet se na dobročinnosti (*cishan* 慈善). Prvním a nejdůležitějším cílem je samozřejmě uctívání hlavní bohyně chrámu, Mazu, rozvoj a šíření principů víry v Mazu (Lin 1993: 91-92). Magická moc bohyně Mazu je důležitá při všech činnostech chrámu, dokonce i dobrovolníci a členové sdružení božstva musí být schváleni bohyní prostřednictvím věštění (*zhijiao* 擲筊).²⁹⁸ Uctívání bohyně je na prvním místě, protože pro věřící je božstvo tím, kdo jim může pomoci v jejich osobních záležitostech a také přinést požehnání celé komunitě (a možná i celé zemi). Služba bohyni je požehnáním nejen pro tu osobu, která službu vykonává, ale i pro celou rodinu.

Chrámů na Taiwanu byly tradičně spravovány příslušníky místní džentry, bohatými kupci nebo významnými rodinami – tito patroni chrámu obvykle vybírali osobu, která se o chrám starala.

²⁹⁷ Podrobnější obecné informace k těmto božstvům viz např. Lexikon 1996: 380.

²⁹⁸ Věštění *zhijiao* je základní a nejjednodušší způsob věštění používaný v chrámech lidového náboženství. Používají se k němu dvě dřívka ve tvaru půlměsíce zvaná *bujiao* 杯筊, tím, jak dřívka po modlitbě, položení otázky a hození dřívek na zem spadnou, vyjadřuje božstvo svůj souhlas nebo nesouhlas, případně se tazateli „směje“, tedy odpověď na otázku vůbec neposkytuje. Tento způsob věštění se obvykle opakuje třikrát, aby byla odpověď božstva jasná.

Chrám *Fengtian gong* byl po založení svěřen do péče správci chrámu (*miaozhu* 廟祝), od počátku 20. století byl tento správce označován jako *guanliren* 管理人. V roce 1952 chrám oficiálně ustavil správní výbor (*guanli weiyuanhui* 管理委員會),²⁹⁹ v roce 1974 byl pak chrám registrován jako právnická osoba (*caituan faren* 財團法人)³⁰⁰ a od té doby je spravován patnáctičlennou radou (*dongshihui* 董事會), jejíž práci kontroluje dozorčí rada (*jianshihui* 監事會) o pěti členech.³⁰¹ Tyto správní orgány chrámu jsou volené věřícími, což je velký posun od počátečního období, kdy v čele chrámu obvykle působili zakladatelé chrámu nebo členové bohatých rodin, kteří byli schopni chrám v případě potřeby i finančně podporovat.

Jak již bylo zmíněno výše, správní i dozorčí rada chrámu, stejně jako shromáždění zástupců věřících, jsou voleni registrovanými věřícími. Kdokoli, kdo je starší 18 let a žije v kterékoli z 18 tradičních administrativních obcí (*zhuang* 庄)³⁰² v oblasti působení chrámu, může požádat o registraci jako věřící. Registraci schvaluje shromáždění zástupců věřících, které se setkává jednou ročně během devátého měsíce tradičního čínského kalendáře.³⁰³ V minulosti volilo shromáždění zástupců věřících správní a dozorčí radu, ale v současné době jsou představitelé chrámu voleni přímo všemi věřícími. V chrámu *Fengtian gong* je registrováno asi 8500 věřících. Většinu registrovaných následovníků bohyně Mazu tvoří místní lidé, ale jsou mezi nimi i výjimky – registrovanými věřícími se totiž mohou stát i členové sdružení božstva (*shenming hui* 神明會), kteří nežijí v Xin'gangu (přesněji ve správní okresu Xin'gang).

V případě chrámu *Fengtian gong* se většina sdružení božstva³⁰⁴ formuje kolem některé podoby (sošky) bohyně Mazu, proto jsou tato sdružení označována přímo jako sdružení bohyně Mazu (*Mazu hui* 媽祖會). K chrámu *Fengtian gong* se pojí celkem 19 sdružení, 11 z toho jsou sdružení bohyně Mazu. Tato sdružení jsou pro chrám velmi důležitá, ačkoli jsou aktivní většinou pouze

²⁹⁹ O správě chrámů obecně pojednává kapitola 4.

³⁰⁰ Na Taiwanu doposud neexistuje jednotný zákon (jestliže se něco nezměnilo v poslední době), který by zahrnoval všechny typy náboženských organizací. Správy buddhistických a taoistických chrámů, ale pouze těch a nikoli např. křesťanských organizací se týká zákon Pravidla pro kontrolu a správu chrámů (*Jiandu simiao tiaoli* 監督寺廟條例) z roku 1929. V současné době je v připomínkovém řízení nový komplexnější zákon o náboženských organizacích (*zongjiao tuanti fa* 宗教團體法) – jedná se o informaci z webových stránek Ministerstva vnitra, informace je datovaná 11. 7. 2017, https://www.moi.gov.tw/dca/01news_001.aspx?sn=12383 [navštíveno 30. 1. 2018]. Chrámy jsou tedy v současné době registrovány a spravovány nikoli jako náboženské organizace, ale buď jako spolek (*shetuan faren* 社團法人) nebo jako právnická osoba – korporace (*caituan faren*). K problematice postavení náboženských organizací z právního hlediska viz SHIH 2006, o správě chrámů jako neziskových organizací blíže také Chen Huixin 2013.

³⁰¹ Detailnější informace o vývoji organizace a správy chrámu, včetně jednotlivých členů vedení chrámu viz Lin Dezheng 1993: 85-116 a Lin – Ruan 2011.

³⁰² *Zhuang* (vesnice, osada) je tradiční administrativní jednotka používaná před rokem 1945, v současné době je na přibližně stejné úrovni používán termín *cun* 村 (vesnice), dnešní vesnice však neodpovídají historickým *zhuang*, Xin'gang má v současné době 23 *cun*. Chrámy obvykle spojují oblast svého působení s tradičními správními jednotkami označovanými jako *zhuang*.

³⁰³ Je-li to nezbytné, může být shromáždění svoláno i častěji než jednou ročně.

³⁰⁴ Hovořím o sdružení božstva spojených s chrámem. Jak již bylo uvedeno v kapitole 4, sdružení božstva nemusí být nutně spojena s chrámem, je to však nejběžnější situace.

v době pořádání oslav a jiných aktivit chrámu. Většinou se jedná o volnější sdružení, jen málokterá z těchto sdružení mají své stanovy apod. Lin Dezheng 1993: 150 ke sdružením uvádí: „Sdružení bohyně Mazu jsou pilíře víry v bohyni Mazu v našem chrámu. Chrám pořádá mnoho oslav jako je např. inspekční cesta (*raojing* 遶境) v době svátku světel nebo narozeniny bohyně Mazu, či inspekční cesta bohyně Mazu z chrámu v Dajia, jednotlivá sdružení přispívají finančně i svou prací, snaží se ze všech sil pomáhat.“

V minulosti byla běžná sdružení bohyně Mazu, která současně zastupovala určitou konkrétní profesi, příkladem může být např. sdružení výrobců cukru *Tangjiao hui* 糖教媽祖 nebo *Bujiao Mazu* 布教媽祖 – bohyně Mazu výrobců plátva, či *Mipu Mahui* 米鋪媽會 – sdružení bohyně Mazu obchodníků s obilovinami, konkrétní povolání a konkrétní skupina mívala svou sošku bohyně. Tyto svazy byly tradičně poměrně bohaté. O svazech za císařství bohužel nemáme žádné písemné zprávy, ačkoli se dochovala vesta z qingského období, tuto vestu o slavnostech oblékal právě člen jednoho z výše zmíněných svazů. V padesátých letech dvacátého století sdružení chudla, jejich sláva upadala a soška bohyně se často vracela do chrámu, ovšem již bez financí.

Na druhou stranu v současné době vznikají i sdružení nová, jedním z nich je sdružení bohyně Mazu při *Xin'gang Fengtian gong Kaitai Mazu wenwu yigong tuan* 新港奉天宮開台媽祖文物義工團, což je v roce 1998 založená dobrovolnická skupina, která si klade za cíl rozvíjet víru v Mazu a související kulturu, chce pomáhat chrámu *Fengtian gong* s výzkumem historie a výstavami kulturních památek, zabývá se také uchováváním a prováděním obřadů v chrámu, jako každé sdružení Mazu má i toto svou sošku bohyně. Sdružení bohyně však nejsou jedinými organizacemi, které se podílí na pořádání aktivit chrámu, v současné době se chrám při organizaci svých činností vedle sdružení božstev také ve velké míře opírá o dobrovolníky. Zvláště velké akce jako poutě a inspekční cesty by bez velkého množství dobrovolníků nebyly vůbec realizovatelné. Chrám *Fengtian gong* má stálou skupinu asi sta dobrovolníků, avšak při velkých akcích počet dobrovolníků narůstá a dobrovolníci nejsou organizováni jen chrámem Fengtian. V případě velkých událostí má i každý z chrámů, které se akce účastní, svou dobrovolnickou skupinu.

5.3 Události organizované chrámem

Chrám v průběhu roku organizuje mnohé aktivity, každý měsíc se konají oslavy některého z božstev chrámu, nejdůležitější události se odehrávají v prvním a třetím měsíci tradičního čínského kalendáře, ale ani zbývající období roku není obdobím nečinnosti.³⁰⁵ Hovoříme-li o tradičních svátcích, je nejvýznamnějším obdobím roku v životě Číňanů čínský nový rok (*chunjie* 春节, tedy svátky jara). Ani chrámy nejsou výjimkou v této tradici a nový rok je provázen četnými událostmi. V případě chrámu *Fengtian gong* sem spadá i nejdůležitější výroční akce

³⁰⁵ Přehled náboženských aktivit chrámu *Fengtian gong* v průběhu roku na webových stránkách chrámu: <http://www.hsinkangmazu.org.tw/festival1.asp> [navštíveno 10. 2. 2018]

chrámu, kterou je „Pouť po horách a mořích“ (*Shanghai youxiang* 山海遊香) v první polovině prvního měsíce tradičního čínského kalendáře. O této události bude podrobněji pojednáno níže.

Akcí, která přitahuje největší pozornost a nejvyšší počet věřících z celého Taiwanu (jedná se o desítky tisíc lidí), je pouť bohyně Mazu z chrámu *Zhenlan gong* v Dajia do Xin'gangu v době narozenin bohyně Mazu, tedy ve třetím měsíci tradičního čínského kalendáře. V případě této akce je však chrám *Fengtian gong* pouze spoluorganizátorem, největší organizační zátěž spočívá na chrámu *Zhenlan gong* v Dajia. Pouť patří k jedné z neznámějších poutí bohyně Mazu na Taiwanu, současně je to pouť, která dobře ilustruje boje o starobylost a legitimitu, které mezi sebou chrámy Mazu vedou. Z Dajia totiž tradičně putovala Mazu do chrámů v Beigangu a Xin'gangu jako do svých domovských chrámů (kterým byl předchůdce těchto dvou chrámů, výše zmiňovaný chrám v Ben'gangu).

Pouť ve smyslu návštěvy chrámu, odkud pochází popel z vonných tyčinek použitý při založení nového chrámu a tedy i původní magická moc božstva, je jakýmsi potvrzením hierarchie mezi těmito chrámy. Představitelé chrámu v Dajia ovšem na konci 20. století začali hovořit o chrámu jako o přímo odvozeném od původního sídla bohyně Mazu v Meizhou v dnešní ČLR, vykonali také jednu z prvních novodobých poutí do Meizhou³⁰⁶ a trvali i na změně statusu návštěvy v Beigangu a Xin'gangu. Dosáhli dohody s chrámem Fengtian a do Beigangu se pouť již nekoná, což ale události nijak neubralo na popularitě.

Chrám *Fengtian gong* se však nedrží jenom tradičních náboženských aktivit, ale kombinuje je, stejně jako mnoho jiných chrámů na Taiwanu, se současnými trendy. Náboženské svátky se v rétorice chrámu proměňují na mezinárodní kulturní festivaly, i chrám Fengtian prezentuje novoroční aktivity jako Mezinárodní kulturní festival bohyně Mazu (*Guoji Mazu wenhuajie* 國際媽祖文化節). V rámci mezinárodních kulturních festivalů se pak může mnoho dalších aktivit, které přitahují pozornost k chrámu a jeho božstvům, ačkoli na první pohled nemají s náboženskými aktivitami nic společného. Například v roce 2018 je součástí mezinárodního kulturního festivalu bohyně Mazu také Kulturní festival Zlatého tygra (*Jinhuye wenhuaji* 金虎爺文化祭) a v rámci této aktivity se koná rockový koncert, na koncert je pak možné získat vstupenku zakoupením předmětů Zlatého tygra.³⁰⁷

Při rozšiřování čistě náboženských akcí o aktivity, které mohou chrámu přitáhnout širší pozornost veřejnosti a současně také další finanční prostředky, se chrám zaměřuje i na

³⁰⁶ O poutích přes úžinu a jejich politických konotacích např. Yang, Mayfair Mei-hui (2008), „Goddes across the Taiwan Strait: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints“, in: Yang, Maifair Mei-hui (ed., 2008). Chrám v Dajia a jeho novodobému vývoji je věnována velká pozornost v akademické literatuře na Taiwanu, o pouti samotné viz např. Chang Hsun 2008.

³⁰⁷ Nejruznější předměty se symbolikou konkrétního božstva jsou v chrámech běžnou záležitostí, prodej těchto předmětů tvoří součást financování chrámu. Představu o základní škále těchto předmětů je možné si utvořit např. na webových stránkách chrámu: <http://www.hsinkangmazu.org.tw/products.asp> [navštíveno 10. 2. 2018], kde jsou uvedeny jak drobné předměty, tak také předměty používané při jednotlivých typech obřadů a náboženských poutích.

současné trendy, například zdravý životní styl nebo ochranu životního prostředí. Narozeniny Zlatého tygra jsou tak slaveny událostí pojmenovanou Běh Zlatého tygra (*paochu jinhuye* 跑出金虎爺), akce se koná před narozeninami Zlatého tygra (šestý den šestého měsíce tradičního kalendáře). Nápad spojit náboženskou a sportovní akci je poměrně nový a chrám *Fengtian gong* byl jedním z prvních chrámů, které začaly organizovat podobnou událost. V prvních dvou letech byl závod pořádán v Taipei, po úspěšných prvních dvou ročnících se organizátoři rozhodli přesunout akci do Xin'gangu a přivést soutěžící do domova Zlatého tygra. Naplněná registrace v roce 2012, tedy v prvním roce, kdy se závod konal v Xin'gangu, ukazuje na to, že toto rozhodnutí nebylo unáhlené.

Organizace běžeckého závodu pomáhá přitáhnout pozornost k Xin'gangu a bohyni Mazu zvláště v případě mladých lidí. Přestože mezi věřícími a účastníky náboženských událostí obvykle převažují spíše starší lidé, i těch mladších je poměrně dost a zvláště propojování náboženství se současným životem (hudba, sportovní aktivity apod.) jim božstva ještě více přibližuje. Mladí věřící bohyně Mazu zorganizovali svou vlastní akci nazvanou *Xiangxin bai nian xinxiang lu* 相信百年心香路 (Belief, my road in mind).³⁰⁸ Putování se soškou bohyně kolem ostrova je založeno na myšlence, že duch Mazu znamená „jednoduchost, soucit a oddanost“ (*jianpu, cibe, fengxian* 簡樸、慈悲、奉獻). Poutníci zkombinovali tradiční víru v Mazu se současnými ideály ochrany životního prostředí, které se v prostředí taiwanské mládeže těší velkému zájmu.

Ekologie je jedno z témat, na které se někteří z věřících (převážně mladí lidé) zaměřují stále více, a to i přesto, že ochrana životního prostředí mnohdy směřuje proti tradičním zvykům, nejvýraznějším příkladem je omezování užití petard během chrámových svátků. Tam, kde se nedaří omezování použití obrovského množství petard, jsou alespoň organizovány skupiny, které po průchodu průvodu nebo ukončení slavnostní části s petardami, uklidí zbytky po petardách. Také největší náboženská akce konaná samotným chrámem – Pouť po horách a mořích - je doplněna o účast těchto úklidových skupin, protože zem zůstává doslova pokrytá kobercem červených zbytků z petard. Tato událost si zaslouží podrobnější popis, jedná se totiž o tradiční typickou náboženskou aktivitu, která se ve více či méně pozměněné podobě a rozsahu koná v mnoha chrámech.

5.3.1 Pouť po horách a mořích (*Shanghai youxiang ying Mazu* 山海遊香迎媽祖)

Tato rozsáhlá inspekční cesta je charakteristickou aktivitou chrámu *Fengtian gong*, koná se v době svátků jara (oslavy nového roku podle tradičního kalendáře) a trvá přibližně deset dní, ale vždy končí patnáctého dne prvního měsíce tradičního čínského kalendáře na svátek světél (*yuanyaojie* 元宵節)³⁰⁹. Mazu je nesena v nosítkách po oblasti osmnácti tradičních obcí (*zhuang* 庄), navštěvuje věřící a spřátelené chrámy, a tak celé oblasti přináší pokoj a štěstí na celý další rok. Tato obří akce se v textech vydaných chrámem – např. ve *Fengtian gong zhi* (奉天宮誌) -

³⁰⁸ Anglický název události je v podobě, ve které jej užívají sami organizátoři.

³⁰⁹ Svátkem světél (*dengjie* 燈節) nebo častěji *yuanyaojie* 元宵節 končí cyklus oslav čínského nového roku podle tradičního kalendáře, je to patnáctý den prvního měsíce v roce a současně den prvního úplňku. Svátek se slaví především světly, kterými jsou ozdobeny ulice a v některých městech se světla také pouští po vodě.

honosí několikasetletou tradicí, při bližším pohledu však zjistíme, že v současné rozsáhlé formě byla tato inspekční cesta označovaná také jako „inspekční cesta po osmnácti vesnicích“ (*shiba zhuang raojing* 十八庄遶境) obnovena teprve v roce 2009.

První spolehlivé zmínky o novoroční inspekční cestě (přesněji obcházení území s prosbou o pokoj *qi'an raojing* 祈安遶境 nebo obcházení území na svátek světel, čínsky *yuanyao raojing* 元宵遶境), o jejíž 300leté tradici členové chrámu a věřící hovoří, pocházejí však až z období japonské kolonizace, konkrétně z roku 1911. Tehdy se ovšem nejednalo o vícedenní „inspekční cestu po osmnácti vesnicích“, ale o jednodenní akci pořádanou na svátek světel (*yuanyaojie*). Zmínky o této aktivitě existují ještě pro následující období; známé je také to, že pouť byla zakázána a zastavena v roce 1938, kdy japonští kolonizátoři zahájili období kóminka (japanizace, 1938-1945) a taiwanská kultura byla vystavena represí.³¹⁰ Pro období před rokem 1911 je doložena pouze existence sdružení (*jiaobanhui* 轎班會),³¹¹ která se podílejí na organizaci inspekčních cest a poutí, členové sdružení především nosívali v průvodech nosítka se soškou božstva. Kdyby božstvo nevyráželo z chrámu na žádné cesty, nebyl by důvod zakládat podobná sdružení.

První popis novoroční vícedenní inspekční cesty pochází až z 60. let 20. století z pera badatele Li Xianzhang 李獻璋. Vzhledem k přerušení tradice poutí v době japonské nadvlády se již v případě této popisované aktivity jedná o obnovenou tradici, neexistují ale žádné další zprávy o tom, jak byla tato tradice obnovována. Víme však, že k obnovení události došlo v šedesátých letech 20. století a podle materiálů vydaných chrámem byla každoročně organizována pouze pouť po vlastním Xin'gangu a do vzdálenějšího okolí se bohyně vydávala pouze jednou za čtyři roky (Lin 1993: 124), přesněji vždy po volbě nové rady chrámu.³¹² Li Xiangzhang se účastnil poutě, která byla třídní, začínala 13. den prvního měsíce tradičního kalendáře a končila inspekční cestou po samotném Xin'gangu 15. den prvního měsíce. Dva týdny před plánovanou poutí byla vyvěšena oznámení *xiangtiao* 香條 s informací o konání poutě.

V den zahájení samotné poutě se ráno sešla sdružení bohyně (*Mazuhui* 媽祖會, *jiaobanhui*) a proběhla příprava na cestu. Poté následovalo čtení súter pod vedením buddhistického mnicha, po skončení recitace súter přečetl předseda správní rady chrámu jednoduchý slavnostní text o zahájení poutě, text byl následně spálen nad hlavní nádobou určenou k pálení vonných tyčinek (tzv. *Mazu lu* 媽祖爐). Posléze byly sošky božstev³¹³ usazeny do nosítek, hlavní bohyně (*Kai Tai*

³¹⁰ Bližší informace jsou uvedeny v kapitole 2.

³¹¹ V chrámu *Fengtian gong* byl mimo jiné nalezen oděv člena tohoto sdružení z doby dynastie Qing. Blíže o tomto typu sdružení viz např. Encyclopædia of Taiwan: Lin Meirong – Yao Boxun: *Jiaobanhui*, <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1793>, 9. 11.2009 [navštíveno 25. 2. 2018].

³¹² O této aktivitě po roce 1945 viz také webové stránky chrámu http://www.hsinkangmazu.org.tw/festival.asp?c_id=5 [navštíveno 10. 2. 2018]

³¹³ Každý chrám mívá několik různých sošek bohyně Mazu, mívají různý historický původ a někdy také zjednodušeně řečeno specializaci – je možné je žádat o pomoc v konkrétních oblastech lidského života.

Mazu 開臺媽祖) ještě pomocí věštění³¹⁴ vybrala divadelní hry, které se budou hrát, a po třech ranách (odpálení tři velkých petard) byla pouť zahájena, bohyně i s průvodem vyrážela na cestu. Li Xianzhang pak podrobně popisuje, jaká byla trasa inspekční cesty a průběh inspekční cesty.

5.3.2 Pouť po horách a mořích v roce 2013

V roce 2008 se změnilo vedení chrámu, proto byla na počátek roku 2009 naplánována inspekční cesta po 18 vesnicích trvající 8 dní. V roce 2009 bylo velké sucho a s ním související neúroda, ovšem oblasti, kterými prošla bohyně při své inspekční cestě, byly podle vyjádření věřících postiženy méně, a tak věřící požadovali po chrámu, aby se rozsáhlá inspekční cesta opakovala každý rok.³¹⁵ Chrám tedy zorganizoval v roce 2010 další inspekční cestu a u modelu každoročního opakování inspekce již zůstalo, přestože organizace této obří akce znamená pro personál chrámu půl roku práce. V roce 2011 (na Taiwanu současně rok 100 republiky) trvala pouť již devět dní, stejně tomu bylo i v roce 2012 a v roce 2013, kdy jsem se poutě zúčastnila a měla možnost sledovat její průběh, trvala pouť jedenáct dní.

Pouť se konala 14. - 24. února 2013, tedy pátého až patnáctého dne prvního měsíce tradičního kalendáře. Pouť začínala až ve večerních hodinách, 14. února 2013 to bylo večer v 17:45,³¹⁶ kdy bohyně *Mazu* (konkrétně *Kaitai Ma* 開臺媽) vyrazila na inspekční cestu po oblasti svého „působení“, neboli podle taiwanských badatelů - okruhu víry (*xinyangquan* 信仰圈).³¹⁷ Není to tedy pouť z jednoho místa (chrámu) na další místo (často návrat bohyně do „mateřského“ chrámu, tzv. návštěva rodičů) a zpět, ale „okružní“ cesta po širším okolí chrámu. Cesta je v zásadě navržena podle historické novoroční inspekční cesty po osmnácti *zhuang* 莊 (vesnice, bývalá administrativní jednotka),³¹⁸ tuto pouť po téměř shodné oblasti podle tvrzení chrámu Fengtian vykonávala již bohyně *Mazu* z chrámu v Ben'gangu, na jehož tradici chrám *Fengtian gong* navazuje.

Již několik hodin před zahájením akce bylo v chrámu a okolí velmi živo, všech pět podlaží chrámu bylo otevřených hostům, vyzdobených a také patřičně plných návštěvníků. Ve vstupním prostoru chrámu stála připravená nosítka, ve kterých je pak bohyně jedenáct dní nesena po bližším i vzdálenějším okolí z jedné návštěvy na druhou. V chrámu se střídali jednotlivci i skupiny, všichni přicházeli do chrámu pozdravit bohyni a připravit se na cestu. Těsně před zahájením obřadu „zahájení cesty“ (*qijia* 起駕) počet lidí v chrámu zřetelně vzrostl. Před

³¹⁴ Věštění v podobě házení dvou kousků dřeva ve tvaru půlměsíce. Tím, jak dřívka spadnou, vyjadřuje božstvo souhlas a nesouhlas.

³¹⁵ Rozhovor s tajemnicí chrámu paní Lin v únoru 2013.

³¹⁶ Čas, kdy bude pouť zahájena, určuje božstvo samotné a věřící tento čas zjišťují pomocí věštění.

³¹⁷ O konceptu okruhu víry viz kapitola 4.

³¹⁸ V roce 2013 se část pouti konala i ve městě Jiayi, které mezi historických 18 vesnic nepatří, podporuje však finančně chrám Fengtian. Tradičních 18 vesnic tedy určuje jenom rámcový rozsah poutě, nejedná se o pevnou trasu, kterou by se božstvo každý rok muselo nutně ubírat. Rozhodování o trase průvodu je plodem společného jednání – návrhy přinášejí věřící, o návštěvu *Mazu* se hlásí chrámy na trase inspekční cesty, je třeba najít rovnováhu a pokud možno se vyhnout konfliktům – dva chrámy v těsné blízkosti mají zájem hostit bohyni *Mazu* na noc, jeden rok dostane tuto výsadu jeden chrám, druhý rok jeho soused.

samotným obřadem zazněly tři „velké rány“, pak už následoval poměrně krátký a jednoduchý obřad.

Obřady jsou v chrámu *Fengtian gong* vykonáván laiky, do Xin'gangu nezhou běžně taoistické ani buddhistické mnichy.³¹⁹ Mezi zaměstnanci chrámu je specialista „obřadník“, který rituál vede. Celý obřad je samozřejmě – stejně jako většina proslovů, textů písní apod. – v minnanském dialektu (tchajwanštině). V hlavní části chrámu, před obřadním stolem se shromáždili představitelé chrámu a pozvaní představitelé města a kraje. Stáli obráceni čelem k bohyni. Každý obřad začíná bubnováním a úderem do gongu, po třetím úderu do gongu byly účastníkům obřadu (představitelé chrámu, představitelé obce a v tomto případě i zástupcům kraje Jiayi) rozdány vonné tyčinky, kterými uctili bohyni trojí poklonou. Po těchto třech poklonách byly tyčinky zase sesbírány a umístěny do nádoby na vonné tyčinky, obřadník přečetl text, kterým popřál bohyni Mazu pokojnou cestu a současně bohyni oslavil význam božstva, účastníci obřadu pak provedli prostraci.³²⁰

Od 17:45 se bohyně po zastávce u tradičního divadla,³²¹ kde vybrala prostřednictvím věštby divadelní kusy, vydala na cestu, postupovala pomalu a i z dálky bylo možné poznat, kde se zrovna nachází nejdůležitější (závěrečná) část průvodu s nosítky božstva - neomylným znakem byly rachejtla a petardy. Plán cesty božstva byl na každý den pečlivě naplánován, i když hned první den bylo vidět, že časový plán cesty je pouze rámcový. Co bylo dodrženo vždy, byla místa, kterými bohyně procházela, i jejich pořadí, čas návštěvy průvodu byl však dodržen málokdy. První večer nocovala bohyně v chrámu *Jingzhongmiao* 精忠廟 v Datan 大潭, příchod božstva byl plánován na devět hodin večer, božstvo však dorazilo s více než hodinovým zpožděním. Už v devět bylo ale v chrámu vše připraveno k uvítání bohyně i jejího průvodu.

5.3.3 Přivítání bohyně a obřad smývání prachu

Na stole, který stál uprostřed v hlavní síni chrámu, bylo připraveno občerstvení pro bohyni a místní božstva. Stranou od stolu s občerstvením bylo připraveno vše k tomu, aby bohyně mohla po dlouhé cestě smýt prach a odpočinout si - bylo nachystané umyvadlo na mytí, hřeben, ozdoby, parfém a zrcadlo. V průběhu dní se pak bylo vidět, že i když byl jednoduchý obřad smytí prachu (*xichen* 洗塵) stále stejný, v detailech se lišil a pro bohyni byly každý den připraveny trochu jiné ozdoby a jiný parfém. Tento obřad je poměrně nový a ilustruje snahu chrámu nejen o obnovení, ale o rozšíření a obohacení tradice novoroční poutě.

³¹⁹ Ještě přibližně do roku 1960 četli sůtry a vedli obřady buddhističtí mniši, nyní tak činí představitelé chrámu sami. Taoističtí mistři jsou zvaní pouze na velké obřady konané jednou za několik desetiletí.

³²⁰ Za pozornost stojí, že mezi představiteli chrámu zcela chyběly ženy (zatímco mezi zaměstnanci chrámu tvoří podstatnou část), ty byly v asi 30členné skupině hostů zastoupeny jen političkami. Tato situace se v průběhu dní vždy opakovala – pokud byly mezi účastníky obřadů ženy, obvykle to byly místní političky, nikoli členky rad chrámů. Stejně tak stojí za povšimnutí, že většina představitelů chrámu bývají starší muži, přibližně kolem padesátky, mladší se vyskytují jenom velmi výjimečně.

³²¹ Jevišťe se v Xin'gangu nenachází na volném prostranství poblíž chrámu, jak je obvyklé, ale v prvním patře jedné z nedalekých budov (budova patří chrámu a nocují zde poutníci).

Prostředky pro mytí a čaj ze ženšenu chystal pro bohyni mladý muž, ale vlastní mytí už provádět nemůže, to mohou provádět pouze ženy. Jedná se o prestižní funkci, která většinou přísluší starší ženě z významné a s chrámem propojené rodiny v dané oblasti. Jak jsem zjistila třetí den poutě při obědě v chrámu *Wuji shengdian* 無極聖殿, bylinková voda po mytí božstva se rozhodně nevylévá. Místní ženy si ji alespoň nabíraly do kelímků nebo lahvíček a posléze si touto posvátnou vodou budou natírat obličej a vlasy. Zajímá mě také původ této tradice mytí bohyně. Od mladíka, který celé pohoštění a potřeby k mytí připravoval, jsem se dozvěděla, že tato tradice byla obnovena na základě vzpomínek pamětníků. Žádné detailní písemné záznamy, o které by bylo možno se opírat, se totiž nedochovaly.

Od paní Lin Rujing 林汝靜 (tajemnice chrámu *Fengtian gong*) jsem na stejný dotaz dostala jinou odpověď. Paní Lin vyprávěla, že obřad mytí bohyně byl ve stávající podobě vytvořen u příležitosti cesty do Meizhou (dnešní ČLR) v roce 1996, kdy dobrovolníci pomohli Mazu s oblékáním a nabídli kosmetiku a další detaily, celkový pocit byl úplně jiný, a tak se v této tradici pokračuje. Nový obřad se jednoduše odvíjí od toho, jak se cítí člověk po dlouhé cestě. Stejně jako lidé se i božstvo chce převléknout a umýt. Před odchodem z chrámu se Mazu převléká do jiného oblečení. Občas navíc dojde k tomu, že oblečení bohyni potrhají věřící, kteří se snaží dotknout sošky přenášené z nebo do nosítek, a tak bývá bohyně někdy ještě zabalena do červené látky. Ani tyto postupy nejsou úplně tradiční, velmi často se sošky bohyně převlékají jenom jednou ročně a to před koncem roku podle tradičního kalendáře.

S tradicí však tento obřad provazuje přinejmenším výběr ženy, která o bohyni pečuje – musí to být starší vážená žena, která má tři generace synů a vnuků, tzv. *wu fu po* 五福婆 (žena obdařená pěti druhy štěstí – bohatství, úctyhodné společenské postavení, peníze, potomci a dlouhověkost). Obřad smývání prachu je v této své podobě (tedy jako součást inspekční cesty a jejích každodenních rituálů) nový, byl však již zcela organicky začleněn mezi ostatní součásti inspekční cesty. Na internetových stránkách se články o inspekčních cestách a poutích se tak můžeme dočíst o starobylé tradici smývání prachu, která je nyní zachovávána již pouze chrámem *Fengtian gong* v Xin'gangu.³²²

Před příchodem průvodu se nepřipravovalo jen pohoštění pro bohyni. Poblíž hlavní síně chrámu – buď vedle před boční svatyní, nebo přímo před hlavní síní – byl připraven další stůl s masitými obětinami a speciálními penězi pro božstvo. To je večere a plat pro doprovod bohyně. Ani na zvířata se nezapomíná, a tak se připravovalo ještě žrádlo a voda pro koně. Každé z pěti světových stran přísluší jeden generál ochránce a jeho kůň – tato část průvodu byla na obětním stole znázorněna papírovými figurkami koní v příslušných barvách, tedy zelené, červené, černé, bílé a žluté. Tyto figurky se po obřadu spálí spolu s papírovými penězi.

³²² China Times: *Guai hanye ganku tan – xichen wufu po – Mazu yifu ta huande*, <http://forum.chinatimes.com/default.aspx?g=posts&t=56967>, 14. 3. 2011 [navštíveno 1. 1. 2014]; Oursogo.com: *Mazu wenhua jie Qing'an gong xun guli xichen*, <http://oursogo.com/thread-1405661-1-1.html>, 8. 10. 2012 [navštíveno 1. 1. 2014]

Pozdě večer přišla bohyně s celým průvodem do chrámu, kde zůstala přes noc. Průvod, který nebyl na začátku moc rozsáhlý, cestou nabral další účastníky, a protože bohyně je nesena na konci průvodu, trvalo dobře půl hodiny od příchodu prvních skupin, než dorazilo i božstvo. Všichni účastníci průvodu se totiž přicházeli představit božstvu chrámu, kde bohyně nocuje. Účastníci průvodu – masky a „alegorické vozy“ zajímavým způsobem propojují tradici a současnost. Modernizace totiž pro lidové náboženství nepředstavuje žádný zásadní problém a skupina *Santaizi* 三太子 (i jejich podoba a velká obliba je záležitostí posledních let) tak tančí na populární hudbu, která je zrovna v módě (například gangnam style) a sklízí velké úspěchy.

Pokud to dispozice chrámu umožňuje, což byl případ prvního večera, je bohyně vždy nesena v nosítkách až do chrámu. Hlavní důvod tohoto opatření je především praktický, věřící se totiž vždy doslova vrhají na sošku, která je přenášena z nosítek na místo odpočinku vedle hlavního boha daného chrámu, každý se touží bohyně dotknout. Co nejkratší cesta sošky, navíc v chrámu s už tak omezeným prostorem (už se tam tedy nemůže vmáčknot příliš mnoho věřících) může zabránit poškození sošky. Než ale bohyně vystoupí z nosítek, koná se obřadní mytí bohyně po dlouhé cestě a božstvu je podán čaj s ženšenem. Poté je bohyně usazena v chrámu a probíhá jednoduchý obřad s účastí zástupců obou chrámu – chrámu hostitelů i chrámu hostů – a místních politiků a političek.

Po obřadu se může bohyně uložit k spánku, lidé ještě vykonají obřad před boční svatyní, nebo před hlavní síní, kde jsou připraveny obětiny pro doprovod bohyně. Už před příjezdem bohyně dorazila skupina, která recituje posvátné texty (*songjing* 誦經團), tyto dobrovolnice (většinou se jedná o ženy) v každém chrámu čekají na skončení obřadů a pak přicházejí na řadu se zpěvem posvátných textů. Jejich vystoupením pro bohyni i lidi celý den končí.

5.3.4 Putování božstva i věřících

Při poutích božstev účastníci obvykle provází božstvo po celou dobu a nocují ve stejné obci jako božstvo. Popisovaná inspekční cesta byla organizovaná jiným způsobem. Vzhledem k tomu, že místo noclehu bohyně bylo i v nejvzdálenějším místě cesty od výchozího Xin'gangu vzdáleno přibližně hodinu cesty autem, byl Xin'gang po celou dobu jakousi centrálou poutníků a dobrovolníků. Poutníci (kteří se během deseti dnů putování do značné míry prostřídali) vždy nocovali v ubytovně chrámu *Fengtian gong* v Xin'gangu, stejně tak dobrovolníci, kteří se podíleli na organizaci inspekční cesty, pokud nebydleli přímo v Xin'gangu.

Od druhého dne poutě tak brzy ráno (obvykle mezi pátou a šestou hodinou) čekaly na poutníky a dobrovolníky autobusy, které všechny odvezly na místo, kde přenocovala bohyně Mazu. Večer po skončení putování byly zase k dispozici autobusy na cestu zpět do Xin'gangu. V ubytovně chrámu (poměrně velká budova poblíž chrámu na hlavní ulici) měli účastníci poutě zajištěn nejen nocleh ve společných prostorách (místnosti po cca 16 osobách), ale také společnou snídani (velmi jednoduchou a každý den stejnou). Ve vchodu do budovy visela velká tabule, na které bylo vždy napsáno, kolik dobrovolníků a kolik poutníků zrovna v ubytovně nocuje a ve

keré místnosti. Největší množství lidí se účastnilo během víkendu, ve všední dny již nebyla účast tak početná.

Druhý den poutě byla v chrámu *Jingzhong miao* na místě bohaté večeře z předchozího dne připravená lehká snídaně a program dne opět začal obřadem velmi podobným tomu, kterým se představitelé chrámu *Fengtian gong* i *Jingzhong miao* s bohyní předchozího dne večer rozloučili. Božstva také při příchodu do chrámu pozdravil každý z účastníků poutě. Poté už nic nebránilo tomu, aby se bohyně a její průvodci vydali na cestu. Zvláštní poctou je usazování bohyně do nosítek, kterého se většinou ujímá někdo z významných osobností obce, ve které je navštívený chrám. Tato osobnost většinou také ještě část cesty kráčí těsně před nosítky. Všechny úkony související s božstvem, které umožňují dostat se do těsné blízkosti božstva, jsou považovány za požehnání, tomu, kdo je vykonává, přináší štěstí.

Na každý den poutě bylo přesně naplánováno, kterými místy bohyně projde, navštěvuje chrámy, domácnosti i podniky. Inspekční cesta je velkou příležitostí ke komunikaci – komunikuje bohyně s věřícími tím, že prochází jejich bydlištěm a přináší požehnání, věřící ji uctívají a klaní se jí; komunikují božstva mezi sebou, neboť Mazu během inspekční cesty také navštěvuje ostatní božstva v jejich chrámech; a komunikují i lidé s lidmi – mezi navštěvovanými místy nutně musí být ta, jejichž obyvatelé nebo majitelé chrámu přispěli či pro chrám pracují. V každém navštíveném chrámu bohyně krátce odpočívala, měla však ve svém dni naplánované i delší zastávky a to na svačinu, oběd a večeři. Zvláště obědy a večeře byly poměrně bohaté a nákladné. Když odpočívala a hodovala bohyně, bylo nachystáno občerstvení i pro lidi, kteří bohyni provázeli. Na každém místě se o zajištění občerstvení starali dobrovolníci, většinou místní s podporou chrámu *Fengtian gong*. Některá občerstvení měla své konkrétní sponzory a organizátory, jiná byla z větší části zajišťovaná chrámem.

Bohyně procházela při své pouti všemi kouty svého „okruhu víry“, věřící vítali bohyni stoly s připravenými obětinami, pálením papírových peněz a především vonných tyčinek ve městech, menších obcích i obcích, kde snad není ani 24 otevřená prodejna (*bianli shangdian* 便利商店).³²³ I tam se ale rozléhal zvuk petard svázaných do dlouhých řetězců a i k malému chrámu byla nosítka s bohyní nesena po červeném koberci – červeném koberci z papírků, které zbyly po petardách. Samozřejmě, že takové velké množství dělbuchů se málokdy obejde bez zranění nebo nadýchání kouře, zvláště v kombinaci s horkým počasím, které není na Taiwanu během dne výjimkou ani v únoru. Pokud dojde k nějakému zdravotnímu problému, je vždy k dispozici tým zdravotníků z řad dobrovolných hasičů.

Paní Lin Rujing 林汝靜 z chrámu *Fengtian gong* k významu poutě pro místní věřící vysvětlovala: „Rozdíl mezi touto inspekční cestou a poutí přicházející do chrámu *Fengtian gong* z Dajia je především v tom, že v oblasti Xin'gangu se jedná o menší pouť s menším počtem zúčastněných, ale Mazu je pro věřící jako matka, která přichází na návštěvu za svými dětmi. Je to pro ně zcela

³²³ Na Taiwanu velmi rozšířené řetězce prodejen, především 7-11, prodejny chybí jen v těch skutečně nejmenších vesnicích

jiný pocit, než když přichází Mazu z Dajia, to je vážený host, který se ale dlouho nezdrží a zase odchází. Mazu z Dajia jde přímou cestou a nikde se moc nezastavuje, Mazu z chrámu *Fengtian gong* se zastavuje i v domácnostech, průvod se kroutí i po úzkých uličkách vesnic. Celková atmosféra obou poutí je proto odlišná.“

Věřící, kteří božstvo provázejí, a jejich přístup k víře bývá však u obou typů poutí podobný. Někteří věřící působí dost svérázně, třeba prodavač triček a tašek s motivy bohyně, kterého jsem potkala v Xin'gangu. Jezdil na místa velkých náboženských slavností, ráno vždy vyrazil vyprovodit Mazu, pak přes den prodával své výrobky poblíž hlavního chrámu a večer zase vyrazil na místo, kde bohyně nocuje. I své výrobky konzultoval s bohyní – tašku s motivem bohyně Mazu chrámu *Fengtian gong* si nechal věštěním schválit od bohyně, podle svých slov uspěl až se třetí variantou.

Také další věřící se účastní většího počtu různých poutí bohyně Mazu, například dámy, se kterými jsem se během pouti několikrát setkala, poprvé nesly v průvodu ve městě Jiayi lampiony, v závěru poutě se přijely podívat na zakončení celé události. Z rozhovoru vyplynulo, že se účastní různých poutí Mazu a každá bohyně Mazu má podle jejich názoru svůj vlastní charakter, debatovaly o tom, která z těch různých bohýň (z různých chrámů) je vážnější, veselejší, klidnější. Povídky o bohyních z různých chrámů, jako by to byly sestry z jedné rodiny se svými vlastnostmi a vrtochy, blízký a osobní vztah k božstvu byl z jejich hovoru velmi patrný.

Během poutě se ne vždy se všichni členové chrámu shodli na tom, co je v daném okamžiku vhodné a co ne. Průvod procházel v blízkosti Xin'gangu pod starou železniční tratí, která je zachována a je z ní vytvořen jakýsi skanzen. Tato trať už dávno přestala sloužit svému původnímu účelu, kterým bylo dovážení cukrové třtiny do přístavu, a do Xin'gangu už vlak spoustu let nejedí, pod vedením Kulturní a vzdělávací nadace (*Xin'gang wenjiao jijinhui* 新港文教基金會) se však místo proměnilo v připomínkový parčík, který doplňují keramické výrobky místního mistra *jiaozhitao* 交趾陶. Stejně je tomu i na tomto místě, šedivá zeď náspu pod železniční tratí byla plná stále kvetoucích popínavých rostlin. Tato okrasná zeleň je totiž keramická. Nápaditá a příjemná pro oko a pro návštěvníky je také vděčným fotografickým objektem a pozadím, celý průvod včetně nosítek s bohyní se tedy pod květinami fotil. Což se nelíbilo jednomu z představitelů chrámů, který se rozčiloval a ostatním kázal o tom, že jsme na pouti a ne za zábavou. Tolerantní tvář lidového náboženství na Taiwanu je vždy podmíněna a omezena tolerancí jednotlivých věřících či představitelů chrámu.

Trochu neočekávaným zážitkem byla inspekce průmyslové zóny (*gongyequ* 工業區), na druhou stranu dávala i tato zastávka božstva v současném světě smysl – nejen domácnosti a malé krámky stojí o pomoc bohyně, ale i velké firmy a továrny. Navíc právě velké firmy jsou největšími dárci, průvod tedy procházel i jejich čtvrtí a zastavoval se v těch firmách, které darovaly peníze. Když jsme v jedné firmě dleli poměrně dlouho, nezdržela se jedna z účastnic poutě komentáře: „Nejde o to, že by tohle nebylo o víře, ale u těch obyčejných lidí, kteří mají

málokdy šanci spatřit bohyni, se spěchá, a tady zůstáváme tak dlouho.“ Trochu se zdálo, že čím víc peněz věřící zaplatí, tím větší mají šanci na přítomnost bohyně ve svém sídle.

Dalším zajímavým a velmi odlišným místem, kde bylo jasné, jak velkou roli hrají peníze, byla vila *Chen gongguan* 陳公館 (sídlo rodiny Chen), tedy soukromé obydlí a nikoli chrám, v Jiayi. I taiwanská města mají své vilové čtvrti s luxusními domy nebo spíše obytnými komplexy jako byl ten, jehož nádvoří a recepci jsme navštívili s průvodem. Na dvoře domu byl vystavěný prozatímní chrám a před ním velký obětní stůl s velkým množstvím lahůdek, které připomínaly spíše umělecká díla. Toto místo se výrazně odlišovalo od všech ostatních, od chrámů i od malých oltářů v rodinných domech a továrnách, bylo to luxusní sídlo umělce, kterému se podařilo zbohatnout.

Na tomto místě se daný den podávala také večeře, nosítka s bohyní tedy zůstala na jednom místě o něco déle než na při krátkých zastávkách. Před luxusním sídlem stála velká hromada pečlivě vyskládaných červených krabiček s nápisem *ping'an mi* 平安米, kterou obsluhovalo několik žen a mužů. Krabičky postupně rozdávali lidem, kteří se řadili do dlouhé fronty (také kolem krabic visely cedule „stůjte ve frontě a dodržujte pořádek“). Nedalo mi to a zeptala jsem se, co v těch krabicích je a jednu jsem rovnou dostala. V krabici byly dva kilové sáčky vakuované japonské rýže, nad kterou byla pronesena nosítka s bohyní, rýže proto mohla přinést štěstí těm, kdo ji sní.

5.3.5 Poslední den poutě

Do Xin'gangu se Mazu vracela čtrnáctý den prvního měsíce tradičního kalendáře přes Minxiong 民雄 – obec, která není součástí původních osmnácti vesnic spadajících do okruhu víry Mazu z Ben'gangu, po tomto dni už následoval jenom poslední a svým způsobem nejtradičnější den poutě, kdy bohyně patnáctý den prvního měsíce (v tomto konkrétním případě to bylo 24. 2. 2013) prováděla inspekční cestu po samotném městě Xin'gang. V tomto městě šel průvod po čtyřech základních trasách. Předposlední den poutě večer Mazu sice dorazila do svého domovského chrámu, ale nevstoupila do něj, zůstala před chrámem, kde probíhaly i všechny večerní obřady. Vše bylo připraveno obdobným způsobem jako ve všech předchozích nocležištích. Stejně jako jinde se i zde představitelé chrámu (samí muži) a představitelka obce (jediná žena) poklonili nejprve bohyni a pak generálům a jejich koním, předali vonné tyčinky a nalili alkohol. Tím pro božstva den skončil a na pořadu dne bylo občerstvení a odpočinek pro lidi.

Přestože hlavní bohyně Xin'gangu po dobu poutě dočasně opustila, nezůstal chrám pustý, přicházely do něj na návštěvu průvody z jiných měst, ze spřátelených chrámů bohyně Mazu. Jen jako příklad lze uvést průvod z okolí města Taizhong 台中, který navštívil obec Lugang 鹿港, Xin'gang a podle jednoho z účastníků pokračovali do Beigangu (ve všech třech případech se jedná o poměrně významná centra víry v Mazu). S touto konkrétní poutí přijelo osm autobusů lidí, ačkoli *zhentou* 陣頭 – skupin, které provázejí božstva, nebylo příliš mnoho. Další skupina, která přijela asi pěti nebo šesti autobusy, byla skupina ze Xinbeishi 新北市 a v tomto výčtu by

bylo možné pokračovat názvy měst a chrámů z nejrůznějších koutů Taiwanu. Xin'gang tedy nikdy nebyl zcela v klidu a v ulicích se během patnácti dnů oslav čínského nového roku celý den rozléhal zvuk petard a tradičních trubek, božstva a jejich věřící jezdila na návštěvu. Tato „náboženská turistika“ prospívá nejen chrámu, ale i majitelům krámků v části před chrámem. Jindy poměrně klidné město se stává v určitých dobách v roce obchodním centrem. Podle slov místních je to prakticky tak, že od svátků jara do narozenin bohyně téměř nebývá dne, aby do chrámu nepřišla nějaká skupina z jiného chrámu na návštěvu.

Příchozí skupiny o sobě často dávají vědět předem – posílají oficiální *xiangtiao* (oznámení) – dopis nejčastěji na žlutém papíře s informací o tom, kdy přijedou a jak dlouho se zdrží. Některé skupiny však plánují návštěvu chrámu jenom jako součást cesty po více chrámech a neví, kdy přesně dorazí, v takovém případě o sobě předem vědět nedávají. Některé skupiny přicházejí pravidelně každý rok ve stejnou dobu, například čtrnáctý nebo jedenáctý den prvního měsíce tradičního kalendáře bez ohledu na to, co se zrovna koná v chrámu, který navštěvují. Většinu času je totiž alespoň některá ze sošek Mazu (chrám jich má více) v chrámu, pouze patnáctého dne prvního měsíce tradičního kalendáře jsou všechny sošky mimo chrám. Motivem k návštěvě bohyně také bývá tzv. vracení slibu *huiyuan* 回願 v případech, kdy božstvo věřícímu pomohlo s tím, o co žádal. Součástí prosby bývá i slib, co věřící vykoná, jestliže mu božstvo pomůže. Je-li božstvo úspěšné, vrací se pak věřící do chrámu, jak slíbil.

Poslední den poutě, 24. 2. 2013, od časného rána bylo ve městě živo, přicházely jednotlivé skupiny, které provázely božstvo, a jejich členové se zdravili s bohyní krátkými vystoupeními. Před nosítka stál stůl a na něm ještě sošky dalších božstev Mazu, Zlatého tygra a zástupce generálů. Celkem se podle seznamu účastnilo 71 skupin zvaných *zhentou* (číslo 71 patří skupině s *Kaitai* Mazu), pro diváky se tak v době průvodu vytvořil dlouhý had tvořený skupinami pestrých barev. Celý den zněly petardy a střelily se menší ohňostroje. S blížícím se večerem všechny aktivity kulminovaly, a to i přesto, že některé skupiny nečekaly na návrat bohyně do chrámu a rozloučily se dříve, než celá akce skončila.

Na závěr pouti už sice nezůstalo takové množství diváků, jako se účastnilo jejího začátku, ale o to pohnutější celá akce byla. Kolem půl druhé v noci se začaly vracet jednotlivé sošky bohyně do chrámu. Nosítka vždy vjela do první části chrámu, odtud byla soška přenesena přes popel z vonných tyčinek na oltář. Na každou jednu sošku čekal špalír věřících, kteří se snažili čehokoli alespoň dotknout. Nosítka se soškami spolků je třeba zastavit před vonnými tyčinkami a pronést je kouřem z vonných tyčinek, sošky chrámu tuto část návratu nepotřebují. Za běžných okolností by sice zastavovala nosítka se všemi soškami u vchodu chrámu, z bezpečnostních důvodů se pracovníci chrámu snažili zkrátit cestu sošky od nosítek na její místo. *Kaitai Ma* proto byla v nosítkách přinesena až před hlavní oltář, kde před nosítky vznikl nepřehledný les těl a z nich trčících rukou, přes které bylo třeba sošku dostat na její místo. U těch, kterým se podařilo si na sošku sáhnout, bylo zcela jasně vidět značné pohnutí a radost.

Venku zatím dobrovolníci uklízeli zbytky po petardách, rachejtlích, červené papírky, které ještě před chvílí vytvářely souvislý koberec, se nyní začínaly vršit do hromad a ty pak putovaly do pytlů a do odpadu. Najednou zavládlo ticho a klid, posledním obřadem, který ještě probíhal, byl „obřad pokoje“ (*andian* 安典) a pak obvyklý krátký obřad pro pět generálů a jejich koně. Po tomto rituálu už mohli jít spát i lidé, inspekční cesta bohyně Mazu skončila.

5.4 Oživení tradice a pouť po horách a mořích

Provedení obřadů i průběh celé pouti je víceméně shodný s tím, co probíhá i v jiných chrámech lidového náboženství na Taiwanu. Chrámy různých božstev samozřejmě mají svá vlastní specifika, i jednotlivé chrámy stejných božstev mívají své charakteristické prvky v náboženských slavnostech. Právě tyto odlišující prvky jsou často nově konstruovány a prezentovány jako starobylé tradice, přičemž obsahují řadu elementů, které je s dávnými tradicemi provazují. Tradice je totiž pro lidové náboženství velmi důležitým pojmem; odkazuje k historické minulosti, k něčemu ověřenému pokoleními a víceméně neměnnému; tradice je také zdrojem legitimacy a autority.³²⁴ Odkaz na pokračování přerušené tradice tedy v případě náboženské pouti dodává této akci větší váhu, neboť je ukotvena v minulosti. Není to novinka, kterou si někdo právě vymyslel, ale generacemi ověřená aktivita.

Právě tímto způsobem mimo jiné zdůvodňuje chrám *Fengtian gong* organizaci rozsáhlé inspekční cesty v období svátků jara, jedná se o obnovení inspekční cesty po osmnácti vesnicích, ačkoli historické doklady realizace této inspekční cesty nejsou průkazné. Dalším prvkem, který umožňuje konkrétní tradici její další existenci, je funkčnost dané aktivity i v současné době. Inspekční cesta bohyně je událostí, na kterou se chrám dlouhodobě připravuje a připravují se na ni i věřící. Přítomnost bohyně s sebou přináší příslib dobrého a klidného dalšího roku a i nové příběhy o účinnosti bohyně, inspekční cesty božstva tento příslib podporují a umožňují jeho naplnění. Současně s sebou průvod bohyně přináší zábavu v podobě nejrůznějších doprovodných skupin a také množství lidí, kteří by se do dané oblasti nejspíše vůbec nikdy nepodívali. Inspekční cesta tedy nejen naplňuje očekávání věřících, kteří si přejí, aby božstvo prošlo oblastí, kde žijí, a tak jim zajistilo ochranu a požehnání, ale přispívá i k zábavě, rozvoji místní kultury a ekonomických příležitostí. Všechny tyto funkce se pak chrám snaží naplňovat také při svých dalších aktivitách a to nejen náboženského charakteru.

5.5 Chrám a obec – nejen charitativní působení chrámu

Chrám je veřejný nebo obecní chrám (*gongmiao* 公廟) a ačkoli již není financován povinnými platbami *dingkou qian* 丁口錢,³²⁵ ale dobrovolnými příspěvky, stále je to náboženské centrum obce, obyvatelé obce jsou hlavními podporovateli chrámu a především jim má chrám sloužit. Chrám proto značnou část získaných prostředků vydává zpět ve prospěch obce a jejích obyvatel. Celkově je rozsah projektů, kterým chrám pomáhá s financováním, poměrně velký. Značné množství finančních prostředků je směřováno do škol a na vzdělávání obecně, chrám pomáhá

³²⁴ K této problematice konkrétně v případě kultu bohyně Mazu viz Sangren 1988, s. 674-697.

³²⁵ Další informace o financování chrámů jsou uvedeny v kapitole 4.

také s výstavbou ve své lokalitě, poskytuje pomoc v nouzi a v případě katastrof. Ve spolupráci s obyvateli dané lokality a dalšími místními organizacemi pak chrám přispívá k podpoře rozvoje tradičního umění.

Chrám *Fengtian gong* má přímo ve svých stanovách uvedeno, že organizace veřejně prospěšných a charitativních aktivit je jedním z cílů chrámu, neboť je to prezentace nesmírných ctností bohyně Mazu. Tyto aktivity chrámu umožňují, aby laskavost matky [bohyně Mazu] prozářila každý kout společnosti.³²⁶ Chrám se na svých stránkách i v knize o chrámu pyšní uznáními od státu, kterých se mu dostalo za veřejně prospěšnou činnost, jedno z těchto uznání za činnost v oblasti vzdělávání obdržel chrám od vlády již v roce 1959 (Li Dezheng 1993: 412). Poté, co ministerstvo vnitra v roce 1976 začalo každý rok pořádat akci k poctě náboženských skupin, které se v uplynulém roce nejvíce věnovaly charitě a veřejně prospěšné činnosti,³²⁷ bývá chrám *Fengtian gong* pravidelně na seznamu těchto organizací.

Vzhledem k tomu, že škála aktivit a organizací, které chrám podporuje, je rozsáhlá, je vícestupňové také rozhodování o tom, komu budou prostředky přiděleny. Velké a náročné projekty jsou vybírány jednou ročně a schvalovány radou chrámu. O prostředcích pro chudé rodiny a dalších malých projektech rozhodují zaměstnanci chrámu, velké projekty musí schválit dozorní rada chrámu. V roce 2007 chrám investoval 9 347 977 TWD na různé projekty, včetně vlastních aktivit chrámu, což jsou významné kulturní aktivity s poměrně širokým dopadem.³²⁸

Za rok 2017 se chrám *Fengtian gong* umístil na 45. místě mezi 277 náboženskými skupinami ve výše zmíněném celostátním vyhodnocování veřejně prospěšné činnosti náboženských skupin. Chrám byl oceněn za následující aktivity: 1) organizace Kulturních dnů bohyně Mazu v obci Xin'gang a inspekční cesty o svátku světel, neboť tato událost propojuje tradiční lidové umění a vystoupení místních kulturních uměleckých skupin, propaguje lidovou kulturu a laskavost spojenou s bohyní Mazu; užitek z této akce měly podle údajů ministerstva vnitra tři tisíce osob. 2) Organizace Studia regionální výšivky v obci Xin'gang (*Xin'gang Fengtian gong shequ cixiu yanxi ying* 新港奉天宮社區刺繡研習營), tato akce spojovala tradiční umění ruční výšivky a

³²⁶ Přeloženo volně podle oficiálních stránek chrámu *Fengtian gong*:

<http://www.hsinkangmazu.org.tw/activities4.asp> [navštíveno 11. 2. 2018]

³²⁷ Internetové stránky ministerstva vnitra: <http://www.topwin.com.tw/religion106/index01.html>

[navštíveno 10. 2. 2018]. V případě vyznamenaných organizací se jedná o organizace, které významně přispěly k veřejnému prospěchu, charitě a vzdělávání společnosti. Organizace s výjimečnými výsledky či velkým věhlasem doporučují orgány správy náboženství na jednotlivých úrovních, informace jsou pak prověřeny pracovníky ministerstva vnitra. Vyznamenané náboženské skupiny určují standard dobrého chování ve společnosti, řídí se strategiemi vlády, prosazují ochranu životního prostředí a úsporu energií, ochranu zvířat, zasazují se o udržování etiky a rovná práva obou pohlaví, bojují proti drogám a věnují se dalším vzdělávacím činnostem, vytvářejí příjemnou a laskavou společnost.

³²⁸ Podle materiálů ministerstva vnitra 98 *niandu xingban gongyi cishan ji shehui jiaohua shiye jiyou zongjiao tuanti biaoyang dahui shouce* [Handbook for the conference to praise religious groups for outstanding achievements in initiating projects for public good, charity and education for the year 2007] (年度興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體表揚大會手冊), v dalších letech se informace nacházejí přímo na stránkách taiwanského ministerstva vnitra: <http://www.topwin.com.tw/religion106/index01.html> [navštíveno 10. 2. 2018]

propagaci krásy tradiční výšivky; konala se v Přírodovědném a historickém muzeu obce Xin'gang, zúčastnilo se sto osob.

3) Událostí s velkým dosahem v počtu milionu osob bylo spolupořádání poutě bohyně Mazu z Dajia, šíření boží milosti Mazu a propagace tradiční náboženské kultury. 4) Chrám pořádal výstavu u příležitosti obřadu *jian jiao* 建醮, který se koná pouze jednou za sto let. Výstava přispěla k propagaci tradičního náboženství a kultury rituálů, dopad měla tato událost na pět tisíc osob. 5) U příležitosti narozenin bohyně Mazu chrám organizoval představení tradičního tance, pokračoval v tradičních obřadech a obětní rituály bohyni Mazu byly uspořádány s respektem k tradičním obřadům, události se zúčastnily dva tisíce osob. 6) Organizace soutěže Běh Zlatého tygra, která podporuje sportovní aktivity obyvatel a aktivní využití volného času, akce se zúčastnilo osm tisíc lidí.

7) Organizace 11. ročníku celostátního poháru bohyně *Kaitai Mazu* v čínském šachu (*105 niandu di 11 jie Kaitai Mazu bei quanguo weiqi jinbiaosai* 105 年度第 11 屆開台媽祖盃全國圍棋錦標賽), šampionát měl vliv na osm set osob. 8) Organizace setkání adoptivních synů a dcer v chrámu o svátcích středu podzimu a obřadu dospělosti, tato aktivita podporuje tradiční úctu k božstvu a příbuzným a oddanost rodičům (*xiao daode* 孝道德), vliv měla tato událost na tisíc pět set osob. 9) Ostatní aktivity, tedy aktivity, které chrám sponzoroval. Jednalo se o 26. ročník poháru *Kaitai Mazu* v košíkové s účastí sto osmdesáti osob a o vzpomínkový koncert s připomenutím Lin Zhaoyuan 林昭元, této umělecké události se zúčastnilo 350 osob.³²⁹

Tento výčet událostí organizovaných chrámem v roce 2017 ukazuje na to, jaké nejrůznější aktivity chrám pořádá a podporuje, a také na to, které z náboženských nebo náboženstvím motivovaných událostí jsou považovány za společensky zajímavé a prospěšné. V současné době je událostí organizovaných chrámem poměrně hodně, mnohé v sobě spojují tradiční náboženské obřady s četnými moderními prvky a chrám je opět aktivním náboženským centrem obce. Tuto pozici však znovu získal až v posledních letech. Během devadesátých let byla kulturním centrem obce Kulturní a vzdělávací nadace (*Wenjiao jijinhui* 文教基金會, dále jen jako nadace), která vznikla v roce 1987 a aktivně se již od samotného počátku zapojila do státního projektu celkového budování komunity (*shequ zongti yingzao* 社區總體營造 nebo zkráceně *shequ yingzao* 社區營造).³³⁰

Xin'gang je tak jednou z obcí, v nichž začal být tento státní projekt realizován poměrně brzy, a výsledky realizace projektu jsou dobře viditelné. Podle Lin Xiuxing (1998: 217) nadace svým působením postupně nahradila původní tradiční centrum obce, kterým byl chrám. Nadace se nezaměřovala na náboženské aktivity, její aktivity se týkaly a týkají především vzdělávání, udržování a rozvíjení tradiční i moderní kultury, budování a přetváření obecního prostoru a ochrany životního prostředí. Mnohé z těchto činností však současně byly tradičními činnostmi,

³²⁹ Údaje ze stránek ministerstva vnitra: <http://www.topwin.com.tw/religion106/downloads/book.pdf>, s. 98 [navštíveno 10. 2. 2018]

³³⁰ Podrobněji je tento projekt na podporu občanské společnosti vysvětlen v kapitole 3, s. 57.

do kterých se více či méně zapojoval i chrám, v devadesátých letech minulého století však ztratil svou výsadní pozici a posléze ji postupně do jisté míry získával a získává zpět.

Nadace však v devadesátých letech představovala novou a moderní společnost, zatímco chrám byl reprezentantem staré, tradiční a poněkud zkostnatělé komunity, kterou bylo podle názoru vlády třeba změnit. Na druhou stranu zůstalo náboženství vždy významným prvkem v životě obyvatel obce, proto bylo i pro nadaci užitečné využít potenciál náboženství k šíření nových myšlenek a nových zásad, například v otázkách ochrany životního prostředí. Právě na projektu čistý Xin'gang (*jinggang huodong* 淨港活動) organizovaném nadací v letech 1994 a 1995 je vidět propojení aktivit nadace a chrámu, přičemž chrám byl zpočátku pouhým pasivním příjemcem těchto aktivit a případným finančním podporovatelem (chrám podporoval nadaci finančně). Nadace se organizací úklidu během velkých náboženských poutí snažila nejen udržet pořádek v obci, ale také poukázat na význam ochrany životního prostředí. K takové vzdělávací akci poskytovaly náboženské poutě, kterých se účastnilo velké množství lidí, výbornou příležitost.

Chrám nebyl na počátku devadesátých let v ideální pozici, změna ekonomické struktury, výrazný odliv obyvatel z venkova do města i trvalé potlačování pozice náboženství v předchozích desetiletích, to vše mělo za následek oslabení pozice chrámu. Tehdejší představitelé chrámu (členové správní rady) nebyli schopni držet krok s modernizující se společností a trendy doby a využívat to, co jim nabízely nové technologie a moderní média. I proto bylo pro chrám jednodušší přijmout organizační snahy ze strany nadace, která vedle úspěšného projektu čistý Xin'gang převzala například také péči o udržení souboru tradiční hudby při chrámu. Lin Xiuxing (1998:224) se však domnívá, že tím, co stálo v základu úspěchu projektu čistý Xin'gang byla právě náboženská víra místních obyvatel a náboženská stránka celé věci byla nadací poněkud podceněna.

V každém případě nadace a chrám v devadesátých letech spojily své síly k realizaci veřejně prospěšných projektů, na straně chrámu byli důležitým kapitálem věřící, finanční dary chrámu, historické památky a budovy, lidové umění související s náboženstvím a další; nadace uměla pracovat s médii, měla dobré vztahy s orgány státní správy a schopnost mobilizovat další místní společenství, uměla komunikovat s mladými lidmi (Lin Xiuxing 1998:226). Jak je vidět z dnešní role chrámu jako hlavního organizátora široké škály aktivit, které využívají spojení tradičního náboženství a moderních trendů (ochrana životního prostředí, zdravý životní styl, současná hudba apod.), vedení chrámu se postupně také naučilo využívat vymoženosti moderní doby a chrám není jen jakousi konzervou tradiční kultury, ale snaží se propojovat tradiční kulturu a moderní vlivy.

Je celkem zjevné, že směřování chrámu do značné míry souvisí s osobností předsedy dozorcí rady (a samozřejmě jeho kolegů). V současné době je mimo využití moderních prostředků (chrám má své webové stránky, facebook a všechno, co se v chrámu děje, je vzápětí „online“) také patrná velká míra komercializace aktivit chrámu. Názory na toto směřování jsou různé,

komercializace a využití tradičního náboženství jako dobrého obchodního artiklu s sebou totiž přináší peníze, které pak mohou být využity pro chrám a jeho komunitu, na druhou stranu se stále víc záležitostí chrámu podřizuje penězům. Mezi těmito dvěma aspekty musí vedení chrámu neustále hledat rovnováhu a rozumnou míru.

Současně je chrám otevřený, podporuje komunikaci s vnějším světem, s vědeckou komunitou, organizuje konference o náboženství, na které zve taiwanské i zahraniční akademiky. Vedle konferencí a vydávání publikací o lidovém náboženství chrám Fengtian také organizuje nebo alespoň sponzoruje výstavy s tematikou tradičního náboženství a kultury. Velká část těchto aktivit je do určité míry důsledkem politiky současného předsedy správní rady pana He 何, který je zjevně dobrým politikem – to dokládá konečně i jeho chování během pouti mezi lidmi, kdy se ochotně fotil se staženkami, osobně rozdával občerstvení, jedl společně s ostatními, prostě se choval jako politik, který si získává přízeň lidí. Chrám se pod současným vedením snaží opět získat pozici nejen náboženského centra obce.

Chrám je také stále více otevřen i ženám, pozice, které dříve zastávat nemohly, nyní zastávat mohou, např. luzhu 爐主 (představitel sdružení bohyně Mazu). Přesto stále platí, že ve správní a dozorčí radě chrámu se ženy většinou nevyskytují, je to stále spíše doména mužů, zato v každodenní praktické správě chrámu mají ženy své nezastupitelné místo. Pokud bychom však hledali něco, co je specialitou pouze žen, bude to snad jen pomoc bohyni při mytí a oblékání. To je jediná funkce v chrámu bohyně Mazu, kterou může zastávat výhradně žena.

Další sférou, do které chrámy v obcích mohou zasahovat a zasahují, je politika. Vzhledem k tomu, že aktivity chrámu se dotýkají širokého okruhu obyvatel, političtí představitelé všech úrovní neváhají objevovat se na akcích chrámu a využít tuto účast ke zvýšení své popularity. Současně tyto návštěvy politiků v chrámech ukazují na obnovený status lidového náboženství, které se z tolerované pověry proměnilo v nositele tradiční čínské kultury a zaslouží si respekt. Chrám *Fengtian gong* patří k chrámům, které před prezidentskými volbami navštěvují kandidáti na prezidenta (a nejen před volbami), média samozřejmě o těchto návštěvách informují, a tak se jedná o oboustranně výhodné akce, které přináší více popularity chrámům i kandidátům ve volbách.

Chrám *Fengtian gong* je aktivní nejen v oblasti svého působení, ale snaží se i o mezinárodní komunikaci a šíření víry v Mazu i mimo Taiwan. V roce 2006 se božstvo chrámu vydalo se svým doprovodem na návštěvu do mateřského chrámu Mazu v Meizhou³³¹ v dnešní provincii Fujian v ČLR. Aby bylo jasné, že cesta do Meizhou není vyjádřením politického přesvědčení božstva a chrámu, souhlasila bohyně s návštěvou New Yorku v USA, která se uskutečnila v září 2007 za pomoci kulturní a vzdělávací nadace. Účelem této návštěvy byla především mezinárodní

³³¹ Návštěvy chrámu v Meizhou jsou významné pro legitimitu božstev na Taiwanu, podrobné informace o této konkrétní návštěvě viz webové stránky chrámu: <http://www.hsinkangmazu.org.tw/activities1.asp> [navštíveno 11. 2. 2018]

náboženská a kulturní komunikace.³³² V listopadu roku 2017 se pak skupina z chrámu *Fengtian gong* vydala do Japonska do Tokia, aby přivezla část zázračné moci bohyně Mazu (v podobě popela z vonných tyčinek) do největšího japonského chrámu čínského buddhismu.³³³

5.6 Shrnutí

Chrám *Fengtian gong* v obci Xin'gang, jeho historický vývoj i současné postavení v obci poměrně dobře znázorňuje také pozici tradičního lidového náboženství na Taiwanu a ukazuje na jeho proměny v čase. V první řadě už „prohlídka“ chrámu ukazuje na to, že lidové náboženství je poměrně prakticky zaměřené a pro věřící je u konkrétních božstev v chrámovém panteonu důležité především to, zda toto božstvo vykazuje patřičnou zázračnou moc *ling* a odpovídá na jejich životní potřeby. Náboženství je pro značné množství lidí především na venkově stále velmi důležitým prvkem jejich života, ať už se jedná o přechodové okamžiky a rituály v životě jednotlivce nebo uctívání příslušného účinného božstva v případě životních těžkostí. Chrám je pak místem, kde se tyto rituály konají, kam je možné přijít za božstvem se žádostí o radu i o pomoc.

Současně s sebou lidové náboženství a jeho rituály přináší potřebu udržovat tradiční kulturu, která s chrámem více či méně souvisí, tedy tradiční hudbu a divadlo. Chrám *Fengtian gong* se aktivně podílí na udržování tradičního umění, současně se ale stejně jako jiné chrámy na Taiwanu nebrání ani zapracovávání nových prvků, čímž vzniká pro Evropany trochu obtížně pochopitelný mix tradičního a moderního. Pro lidové náboženství na Taiwanu není problém zapracovat nové prvky, ovšem při zachování některých tradičních zásad, na kterých se pak vždy poměrně pevně lpí. Chrám není skanzen, je to živý domov božstev, kde se mísí nové i staré, musí to ale být k větší slávě božstva a s jeho souhlasem.

Chrám je také místem, které je schopno zorganizovat a mobilizovat poměrně velké množství lidí, přestože hlavní role chrámu je role náboženská, hraje také důležitou roli ve společnosti. Souhlas hlavního božstva chrámu je důležitým prvkem při mnoha činnostech nejen chrámu, ale i celé obce. Na chrámu a postoji státní správy k chrámu je také vidět proměna vnímání lidového náboženství na Taiwanu v průběhu 20. století. Lidové náboženství sice vždy bylo nedílnou součástí života především na venkově, ze strany státu ale nebylo vždy přijímáno kladně, především v padesátých a šedesátých letech bylo na lidové náboženství nahlíženo jako na nadbytečné plýtvání lidskými silami i materiálními zdroji.

Tradiční kultura, kterou lidové náboženství a chrámy reprezentují, se opětovného uznání ze strany státu dočkala až v osmdesátých letech spolu s novým hledáním identity Taiwanu a hledáním vlastních kulturních zdrojů. Lidové pověry se tak postupně proměnily ve zdroje zachované tradiční čínské kultury s taiwanskými specifiky. Stát se začal zajímat o náboženství také v souvislosti s turistikou a možností ekonomického využití lidové kultury, což je přístup,

³³² Další podrobnosti k této cestě např. webové stránky chrámu: <http://www.hsinkangmazu.org.tw/activities2.asp> [navštíveno 11. 2. 2018]

³³³ Novinový článek, který referuje o této události: <http://tnews.cc/05/newscon54628.htm> [navštíveno 11. 2. 2018]

kterému se většinou nebrání ani chrámy samy, chrám *Fengtian gong* v obci Xin'gang nevyjímaje. Lidové náboženství je stále živou součástí života lidí na Taiwanu, především na venkově.

6 Závěr

Chrámý lidového náboženství jsou na Taiwanu stále živou a dále se rozvíjející součástí každodenního života, což ukazují i státní statistiky zmíněné v úvodní kapitole této práce,³³⁴ a to je třeba vzít na vědomí, že tyto statistiky počítají pouze s registrovanými chrámy, nikoliv s menšími soukromými svatyněmi, které jsou také součástí lidového náboženství. Přestože již rozvoj lidového náboženství nezažívá takový obrovský vzestup, jaký byl viditelný na konci 20. století, není lidové náboženství ani na ústupu ani ve fázi stagnace. Možná bychom očekávali, že v moderní sekularizované společnosti bude náboženství spíše ustupovat do pozadí, situace lidového náboženství na Taiwanu tomuto předpokladu rozhodně neodpovídá.

Zvláště na venkově jsou velké obecní chrámy často důležitým centrem obce, ulice v okolí chrámů bývají nejživějšími ulicemi obce a probíhá na nich čilý obchodní ruch. Chrámý také nezřídka, díky četným darům od věřících a podpoře místních firem, disponují nemalými finančními částkami, které kromě údržby a dalšího rozšiřování vlastního chrámu a jeho součástí používají k charitativní a filantropické činnosti, jako je například financování škol, podpora nejchudších obyvatel obce, financování kulturních aktivit a další pěstování tradičních uměleckých aktivit (tradiční hudební a divadelní soubory), tedy k činnostem charakteristickým pro dobrovolnické organizace.

Kolem chrámových kultů se v minulosti formovaly komunity a i v současné době je náboženství zdrojem komunitních symbolů a významně se podílí na utváření identity obyvatel. Věřící konkrétního chrámu spojuje víra v božstvo a také morální hodnoty, které s sebou náboženská víra přináší. Všichni věřící jsou pod ochranou božstva a součástí společenství věřících, které v současné době může překračovat regionální hranice. Věřící se podílí na rozhodování o tom, jakou cestou se bude chrám nadále vyvíjet a kam bude směřovat, hlavní vliv však v tomto směru mívá správní rada chrámu.

Obecní chrámy *gongmiao* 公廟 jsou tedy nejčastěji řízeny správní radou, tato správní ráda bývá volená věřícími chrámu, což jsou většinou obyvatelé dané obce, ačkoli místní příslušnost v současné době není vždy a všude nutnou podmínkou pro registraci mezi věřící chrámu. V minulosti stáli ve vedení především bohatí členové komunity, neboť v případě nedostatku vlastních financí chrámů se výrazně podíleli na financování aktivit chrámů. Tento trend převažuje i v současné době, představitelé chrámů obvykle disponují značnými vlastními finančními prostředky a současně autoritou, kterou jim dává jejich postavení v čele chrámů.

Toto význačné postavení členům správy chrámu může poskytnout také prostor ke sledování vlastních mocenských cílů. To naznačuje, že nenáboženské využití kultu k politickým účelům v principu není v rozporu s náboženskou vírou věřících, a lze předpokládat, že případné politické afiliace konkrétních chrámů mohou být ovlivněny možným praktickým prospěchem, který ta která politická síla nabídne chrámu a jeho představitelům. Tento jev je patrný především na

³³⁴ Statistky s počty jednotlivých typů náboženských institucí viz kapitola 1, s. 1.

úrovni lokální politiky, i když v posledních letech se chrámů a jejich přízně snaží využívat i politici na celostátní úrovni především k získávání přízně voličů, zvláště před volbami tak kandidáti na představitele státu často navštěvují významné chrámy, aby ukázali svůj kladný vztah k lidovému náboženství.

Chování politiků i na státní úrovni dokazuje význam lidového náboženství na současném Taiwanu. Chrámové kultury jsou silou, se kterou je třeba ve společnosti počítat. Tradiční chrámové společenství sice není v plném smyslu občanskou společností přispívající k utváření demokratických institucí moderního státu, tradičně bylo nedemokratické, nepodporovalo individuální nezávislost ani neusilovalo o nezávislost na politické moci. Jednalo a mnohy se stále ještě jedná o skupiny s převážně regionálním charakterem či omezenou dobrovolností členství (obvykle patří do chrámové komunity obyvatelé konkrétní obce, v minulosti často automaticky, ačkoli v současné době je členství mezi věřícími chrámu spíše dobrovolné). Vedle toho však v sobě tyto organizace nesou zájem o prospěch místní komunity a stojí na prvku sebeorganizace, což usnadňuje převzetí principů občanské společnosti. Chrámy navíc mají značný potenciál pro případnou mobilizaci občanů na podporu konkrétních aktivit s cílem dosáhnout společných cílů, což ukazuje například poměrně významná role chrámových kultů v environmentálních hnutích z období devadesátých let 20. století.

Vedle toho ale zůstává otázka propojení představitelů chrámů s lokální politikou, která nebyla a není vždy zcela bez otazníků. Jak již bylo zmíněno výše, chrámové kultury neusilují o nezávislost na politické moci, spíše se hojně snaží využít stávající státní politiku ve svůj prospěch, a tak jsou jejich aktivity především v souladu s regionální i celostátní politikou, zvláště v současné době, kdy se lidovému náboženství dostává ze strany státu značné podpory. Zatímco v padesátých letech se vládnoucí strana snažila lidové náboženství omezit a maximálně racionalizovat to, co bylo nahlíženo jako pověry a součást „nízké“ lidové kultury, od konce osmdesátých let 20. století dochází k postupnému přehodnocení tohoto postoje a lidové náboženství začalo být pozitivně přijímáno jako tradiční čínská kultura na Taiwanu.

Chrámy lidového náboženství díky tomu znovu získaly na významu jako představitelé tradiční lidové kultury, kultury, která přišla s prvními obyvateli z dnešní ČLR a na Taiwanu se dále rozvíjela. Lidové náboženství a jeho chrámové kultury se staly důležitým prvkem nově hledané a nově budované identity ostrova, což znamenalo nové oživení lidového náboženství a obnovu či nové vytváření tradic. Přizpůsobivé lidové náboženství totiž v nepříznivých podmínkách dokáže přežít v minimální a velmi jednoduché formě a znovu se rozvíjí, když se podmínky zlepší. Tradice je v praxi lidového náboženství neustálé „vynalézání“ a „recyklace“, zapojování různých prvků v oblasti kultury, které postupně splývají do tradice, ale mohou být opět odděleny a zkombinovány jinak, přetvořeny do nových tradic (blíže viz Chau 2006: 6-7).

Toto pojmání tradice umožňuje chrámovým kultům přizpůsobit se i současné době a zapracovat vedle dlouhou dobu tradovaných prvků také nové a moderní elementy (ochrana životního prostředí, podpora zdravého životního stylu, moderní technologie apod.). Na druhou stranu tato flexibilita vyvolává u konzervativnějších věřících obavu z přílišné modernizace a také

komercializace náboženství. Zvýšená pozornost veřejnosti totiž chrámům otvírá také prostor, jak svůj kulturní kapitál zhodnotit finančně. Navíc s nástupem DPP k vládě v roce 2000 přišla také politika místních zvyků a náboženských rituálů jako turistických atrakcí.

Byly vybrány konkrétní náboženské slavnosti a obřady a propagovány jako turistické atrakce, které měly na jednu stranu přitáhnout pozornost domácích i zahraničních turistů, na straně druhé se podílely a podílejí na vytváření identity obyvatel ostrova.³³⁵ Když se v roce 2008 znovu dostala k moci KMT, v této politice i nadále pokračovala. V této souvislosti je třeba poukázat právě na kult bohyně Mazu, který je významný jak pro identitu obyvatel ostrova, neboť svojí působností jednoznačně přesahuje jeden konkrétní region, tak v politice mezi Taiwanem a ČLR, ačkoli interpretace tohoto kultu a jeho postavení v rámci vztahů přes úžinu by byla různá ze strany samotných věřících, představitelů Taiwanu i představitelů ČLR.³³⁶

Význam božstva a jeho chrámů v politice nás znovu vrací k problematice občanské společnosti a potenciálu chrámů působit jako společenství mezi rodinou a státem. Námitky, které se týkají silně regionálního charakteru chrámových kultů a jejich spíše nedemokratického vedení ztrácejí v současné době na síle, protože četné chrámy (pakliže hovoříme o obecních chrámech) přesahují svým působením jeden konkrétní region, členství v chrámové komunitě je dobrovolné a i řízení chrámů se výrazně demokratizovalo. Větší problém pro nezávislost těchto organizací může dle mého názoru představovat spíše značná komercializace lidového náboženství, která souvisí také s propagací náboženství jako turistické atrakce a vládní podporou v této oblasti. Na poměrně významné místo v rozhodování chrámu se pak může dostávat otázka, zda konkrétní činnost bude pro chrám finančně výhodná či nikoli. Na druhou stranu však chrámy jako veřejné organizace musí jednat především v souladu s požadavky svých věřících, což by v ideálním případě měla být dostatečná protiváha přílišné komercializaci.

³³⁵ Blíže k postoji vlády k lidovému náboženství v letech 2000-2008 viz Shih 2006: 276n.

³³⁶ Další informace k tomuto tématu poskytuje např. Yang 2008.

7 Seznam literatury a pramenů

7.1 Použitá literatura

Allio, Fiorella (2003), „Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of the Koah-hiu Processional System of the Tainan Region and Its Social Significance“, in: Lin Meirong 林美容 (ed.), *Xinyang, yishi yu shehui 信仰、儀式與社會*, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 131-177.

Ahern, Emily Martin (1981), „The Thai Ti Kong Festival“, in.: Ahern, Emily Martin – Gates, Hill (eds.), *The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford: Stanford University Press, s. 397-425.

Anheier, Helmut, K.-List, Regina (eds., 2006), *A Dictionary of Civil Society, Philanthropy and the Non-profit Sector*, London: Routledge.

Ashiwa, Yoshiko-Wank, David L. (eds., 2009), *Making Religion, Making the State*, Stanford: Stanford University Press.

Bakešová, Ivana - Füst, Rudolf - Heřmanová, Zdenka (2004), *Dějiny Taiwanu*, Praha: NLN.

Bell, Catherine (1989), „Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of „Popular Religion“, *History of Religions* 29 (1), s. 35-57.

Bell, Catherine (2006), „Paradigms Behind (And Before) the Modern Concept of Religion“, *History and Theory* 45: 4, s. 27-46.

Berezkin, Rostislav (2013) „From Imperial Metaphor to Rebellious Deities“, *Sino-Platonic Papers*, 243 (prosinec).

Berger, Petr (2005), „Religion and Global Civil Society“, in: Juergensmeyer, Mark (ed.), *Religion in Global Civil Society*, Oxford University Press, s. 11-22.

Brook, Timothy (2009), „The Politics of Religion: Late-Imperial Origins of the Regulatory State, in: Ashiwa, Yoshiko-Wank, David L. (eds.), *Making Religion, Making the State*, Stanford: Stanford University Press, s. 22-42.

Brook, Timothy – Frolic, B. Michael, eds. (1997), *Civil Society in China*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharp.

Butler, Judith - Habermas, Jurgen - Taylor, Charles – West, Cornel (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press.

Cai Shiyang 蔡世陽 (2012), *Taizhong Wuqi Nanjian shequ zongti yingzao zhi anli yanjiu 台中梧棲南簡社區總體營造之案例研究*, diplomová práce Chaoyang keji daxue.

Cai Xianghui 蔡相輝 (1995), „Cong lishi Beijing wei Taiwan maoyu xun dingwei 從歷史背景為台灣廟宇尋定位“, in: *Simiao yu minjian wenhua yantaohui lunwenji*, Taipei: Wenjian hui, s. 3-18.

Cai Xianghui 蔡相輝 (1995), „Xiandaihua zhengce xia Taiwan de chuantong miaoyu 現代化政策下臺灣的傳統廟宇“, *Qian Mu xiansheng jinianguan* 3, s. 15-29.

Cai Xianghui 蔡相輝 (2000), „Jindaihua yu Taiwan de minjian xinyang 近代化與臺灣的民間信仰”, *Taiwan wenxian* 51: 4, s. 231-244.

Cai Xianghui 蔡相輝 (2006), *Mazu xinyang yanjiu 媽祖信仰研究*, Taipei: Xiuwei zixun keji.

Clart, Philip (2007), „The Concept of Popular Religion in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospects”, in: Zbigniew Wesołowski 魏思齊 (ed.), *The Forth Fu Jen University International Sinological Symposium: Research on Religions in China: Status quo and Perspectives; Symposium Papers*, Xinzhuang: Fu Jen daxue chubanshe s. 166-203 (English version) a s. 208-237 (Chinese version)

Clart, Philip – Jones, Charles B. (ed., 2003), *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Clart, Philip (ed., 2012), *Zhongguo minjian zongjiao, minjian xinyang yanjiu zhi zhongou shijiao 中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角* (Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions), Xinbei: Boyang wenhua.

Dean, Kenneth (1997), „Ritual and Space. Civil Society or Popular Religion?“, in: Brook, Timothy – Frolic, B. Michael, eds., *Civil Society in China*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharp, s. 172-192.

Dean, Kenneth (2003), „Local Communal Religion in Contemporary South-east China,” *The China Quarterly* 174, s. 338-358.

Deng Hui'en 鄧慧恩 (2013), „Taiwan duoyuan guxiang yu wenhua bianqian 台灣多元故鄉與文化變遷“, *Guowen tian di 國文天地* 29, č. 4, s. 36-39.

Ding Hesheng 丁荷生 – Zheng Zhenman 鄭振滿 (1992), „Mintai daojiao yu minjian zhushen chongbai 閩台道教與民間諸神崇拜,” *Zhongyang yanjiuyuan minzu xueyuan yanjiusuo jikan*, sv. 73, s. 33-52.

Dohnalová, Marie (2004), *Antropologie občanské společnosti*, Brno: Nadace Universitas Masarykiana, Akademické nakladatelství CERM, Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.

Duara, Prasenjit (1995), *Rescuing History from the Nation*, Chicago: University of Chicago Press.

Duara, Prasenjit (1988), *Culture, Power and the State. Rural North China 1900-1942*, Stanford: Stanford University Press.

Dubois, Thomas David (2005), „Hegemony, Imperialism and the Construction of Religion in East and Southeast Asia”, *History and Theory* 44, č. 4, s. 113-131.

Eberhard, Wolfram (1958), *Chinese Festivals*, London – New York: Abelard-Schuman.

Edwards, Michael (2011), „Introduction: Civil Society and the Geometry of Human Relations”, in: Edwards, Michael (ed.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, New York: Oxford University Press, s. 3-14.

Eliashop, Nina (2011), „Civil Society and Civility”, in: Edwards, Michael (ed.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, New York: Oxford University Press, s. 220-231.

Eng, Irene – Lin Yi-Min (2002), „Religious Festivities, Communal Rivalry, and Restructuring of Authority Relations in Rural Chaozhou, Southeast China”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 61, č. 4, s. 1259-1285.

Fairbank, John King (1998), *Dějiny Číny*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Fan Chunwu 范純武 – Wang Chien-ch'uan 王見川 (2012), „Taiwan minjian xinyang yanjiu shuping 台湾民间信仰研究述评”, in: Lu Yao 路遥 (ed.), *Zhongguo minjian xinyang yanjiu shuping 中国民间信仰研究述评*, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, s. 67-123.

Fan Lizhu (2003), „The Cult of the Silkworm Mother as a Core of Local Community Religion in a North China Village: Field Study in Zhiwuying, Boading, Hebei”, *The China Quarterly* (2003), s. 359-372.

Faure, Bernard (1987), Space and Place in Chinese Religious Tradition, *History of Religions* 26, sv. 4, s. 337-356.

Faure, David (1999), „State and Rituals in Modern China“, In: *Shehui, minzu yu wenhua zhanyan guoji yantaohui (社會、民族與文化展演國際研討會)*, Hanxue yanjiu zhongxin, s. 509-536.

Fawu bu 法務部 (ed., 2004), *Taiwan minshi xiguan diaocha baogao 台灣民事習慣調查報告*, Taipei: Fawubu.

Fell, Dafydd (2012). *Government and Politics in Taiwan*. London – New York: Routledge.

Feuchtwang, Stephan (1974), „City Temples in Taipei Under Three Regimes“, in: Elvin, Mark – Skinner, William G. (ed.), *The Chinese City Between Two Worlds*, Stanford: Stanford University Press, s. 263- 301.

Feuchtwang, Stephan (2001), *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, Richmond: Curzon.

Feuchtwang, Stephan – SHIH, Fang-Long – TREMLETT, Paul-François (2006), The Formation and Function of the Category „Religion“, In: *Anthropological Studies of Taiwan. Method and Theory in the Study of Religion* 18, s. 37-66.

Gaenssbauer, Monika (2015), *Popular Belief in Contemporary China. A Discourse Analysis*. Bochum – Freiburg: Projekt Verlag.

Gao Hongxia 高紅霞 (2012), „Minyue shangren yu Shanghai Tianhou xinyang 閩粵商人與上海天后信仰“, in: Clart, Philip (ed.), *Zhongguo minjian zongjiao, minjian xinyang yanjiu zhi zhongou shijiao 中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角 (Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions)*, Xinbei: Boyang wenhua, s. 43-59.

Gao Yongxian 高永先 (1994), „Taipei xian difang paixi yu heidao hudong zhi yanjiu 台北縣地方派系與黑道互動模式之研究“, *Xuanju yanjiu* 11:1, s. 33-72.

Gao Zhihua 高致華 (2006), „Zheng Chenggong xinyang zai Taiwan – Yiwenhua zhi gezi biaoshu 鄭成功信仰在臺灣--異文化之各自表述“, *Dongwu waiyu xuebao* 22, s. 1-37.

- Gates, Hill (1999), „Religious Real Estate as Indigenous Civil Space“, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 88, s. 313-333.
- Glahn, Richard von (1991), „The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, sv. 51, č. 2, s. 651-714.
- Glassie, Henry (1995), „Tradition“, *The Journal of American Folklore*, sv. 108, č. 430, s. 395-412.
- Gold, Thomas B. (1994), „Civil Society and Taiwan's Quest for Identity“, in: Harrell, Stevan – Huang Chün-chieh (eds.), *Cultural Change in Postwar Taiwan*, Taipei: SMC Publishing, s. 47-68.
- Gold, Thomas B. (1996), „Taiwan Society at the Fin de Siècle“, *The China Quarterly*, č. 148, *Special Issue: Contemporary Taiwan*, s. 1091-1114.
- Goossaert, Vincent (2006), „1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?“, *The Journal of Asian Studies* 65, č. 2, s. 307-336.
- Goossaert, Vincent-Palmer, David. A (2011), *The Religious Question in Modern China*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- ter Haar, Barend J. (1990), „The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien“, in: Vermeer, E. B., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden: E. J. Brill, s. 349-395.
- ter Haar, Barend J. (1992), *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden: E. J. Brill.
- Handler, Richard-Linnekin, Jocelyn (1984), „Tradition, Genuine or Spurious“, *The Journal of American Folklore* sv. 97, č. 385, s. 273-290.
- Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds., 2008), *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Häuberer, Julia, *Towards the Methodological Foundation of Social Capital Theory. How (not) to Measure it in the Czech Republic*. Doktorská práce. FSS UK 2010.
- Hefner, Robert W. (ed., 1998), *Democratic Civility*, New Brunswick-London: Transaction Publishers.
- Ho Hung-ming 何鴻明 – Wang Yeh-lih 王業立 (2010), „Difang paixi ruhe caokong simiao de guanliquan? Yi Dajia Zhenlan gong de renshi xuanju wei li 地方派系如何操控寺廟的管理權? 以大甲鎮瀾宮為例“, *Taiwan minzhu jikan* 7, roč. 3, s. 123-186.
- Ho Ming-sho - Ho Min-sho (2007), „The Rise and Fall of Leninist Control in Taiwan's Industry“, *The China Quarterly*, č. 189, s. 162-179
- Homola, Stéphanie (2013), „Pursue Good Fortune and Avoid Calamity: The Practice and Status of Divination in Contemporary Taiwan“, *Journal of Chinese Religions* 41:2, s. 124-147.

- Howard, Marc Morjé (2011), „Civil Society in Post-communist Europe”, in: Edwards, Michael (ed.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, New York: Oxford University Press, s. 134-145.
- Huang, Philip C. C. (1993), „‘Public Sphere’/‘Civil Society’ in China?: The Third Realm between State and Society”, *Modern China*, sv. 19, č. 2, s. 216-240.
- Huang Chien-Yu Julian – Weller, Robert P. (1998), „Merit and Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism,” *The Journal of Asian Studies*, sv. 57, č. 2, s. 379-396.
- Huang Meiyong 黃美英 (1998), „Taiwan Mazu xinyang de lishi wenhua tese 台灣媽祖信仰的歷史文化特色”, *Aomen Mazu xinsu lishi wenhua guoji xueshu yantaohui lunwen 澳門媽祖信俗歷史文化國際研討會論文*, Macao: Aomen haishi bowuguan, s. 109-113.
- Huang Wenbo 黃文博 (1998). *Zhan zai Taiwan miaohui xianchang 站在臺灣廟會現場*. Taipei: Changmin wenhua chuban.
- Huang Xun 黃旭 (ed., 2011), *Liudong de nüsheng: Taiwan Mazu jinxiang wenhua tezhan 流動的女神：台灣媽祖進香文化特展*. Taizhong: Ziran kexue Bowuguan.
- Huang Yushu 黃郁舒 (2011), *Jiazu, chachang yu difang paixi: yi Miaoli xian Shitan xiang Beisi cun wei li zhi tantao 家族、茶產與地方派系：以苗栗縣獅潭鄉北四村為例之探討*, diplomová práce.
- Huang Yunting 黃韻婷 (2011), „Xin’gang wenjiao jijinhui yu Xin’gang shequ zongti yingzao 新港文教基金會與新港社區總體營造”, *Taiwan fengwu* 6, sv. 1, č. 1, s. 119-138.
- Hwang, Jim (1991), „Social Achievers”, *Free China Review* 41, č. 9, s. 4-9.
- Chamberlain, Heath B. (1993), „On the Search for Civil Society in China”. *Modern China*, 19, č. 2, s. 199-215.
- Chang, Bi-yu (2006), „Constructing the Motherland: Culture and the State since the 1990s,” in Fell, Dafydd – Klöter, Henning – Chang Bi-yu, eds., *What has changed? Taiwan Before and After the Change in Ruling Parties*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, s. 187-206.
- Chang Hsun 張珣 (1988), „Dajia zhen Zhenlan gong jinxiangtuan neibu de shenminghui tuanti 大甲鎮鎮瀾宮進香團內部的神明會團體.” *Minsu quyí* 53, s. 47-64.
- Chang Hsun 張珣 (2002), „Jisiquan yanjiu de fanxing yu hou jisiyuan shidai de lailin 祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨,” *Guoli Taiwan Daxue kaogu renleixue kan* 58, s. 78-111.
- Chang Hsun 張珣 (2008). *Mazu: Xinyang de zhuixun 媽祖.信仰的追尋*. Taipei xian Luzhou: Boyang wenhua.
- Chang Hsun 張珣 (2010), *Haiyang minsu yu xinyang. Mazu yu Wangye 海洋民俗與信仰。媽祖與王爺* [Gaoxiong]: Zhongshan daxue chubanshe.

Chang Hsun 張珣 (2013), „Cong minjian xinyang yu difang chanye kan guojia yu difang de guanxi 從民間信仰與地方產業看國家與地方的關係“. Conference paper presented at The Fourth International Conference on Sinology.

Chang Hsun 張珣–Wang Chien-ch'uan 王見川–Lin Boqi 林伯奇-Lin Dingsheng 林鼎盛 (2013), *Jiayi xian Xin'gang Fengtian gong wuxing wenhua zichan yanjiu yu diaocha 嘉義縣新港奉天宮無形文化資產研究與調查*, Xinbei shi: Boyang wenhua.

Chang Wen-Chun (2010), „Buddhism, Taoism, Folk Religions, and Rebellions: Empirical Evidence from Taiwan“, *Journal of Asian and African Studies* 45 (40), s. 445-460.

Chang, Winnie (1991), „Concerned Homemakers“, *Free China Review* 41, č. 7, s. 32-35.

Chang, Winnie (1991), „Quickening the Pulse of Society“, *Free China Review* 41, č. 9, 25-27.

Chao, Linda – Myers, Ramon H. (1998), *The First Chinese Democracy. Political Life in the Republic of China on Taiwan*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.

Chau, Adam Yuet (2006), *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press.

Chen Jinhuang 陳錦煌–Weng Wendi 翁文蒂 (2003), „Yi shequ zongti yingzao tuidong zhongshen xuexi, jiangou gongmin shehui 以社區總體營造推動終身學習、建構公民社會“, *Guojia zhengce jikan 國家政策季刊* 2(3), s. 63-90.

Chen Hsi-yuan 陳熙遠 (2002), „Zongjiao – yi ge zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian ci 宗教——一個中國近代文化史上的關鍵詞“, *Xin shi xue* 12, č. 4, s. 37-66.

Chen Hsi-yuan 陳熙遠 (2008), „At the Threshold of the Pantheon of Religions: Confucianism and the Emerging Religious Discourse at the Turn of the Twentieth Century“, in: Lomová, Olga (ed.), *Paths toward Modernity*, Praha: Karolinum, s. 239-267.

Chen Hsinchih (1995), *The Development of Taiwanese Folk Religion 1683-1945*, disertační práce, University of Washington.

Chen Huixin 陳惠馨 (2013), *Zongjiao tuanti yu falü: Fei yingli zuzhi guandian 宗教團體與法律：非營利組織觀點*. Xinbei: Juliu.

Chen Chi-lu 陳奇祿 (1984), „Xingzhengyuan wenhua jianshe weiyuanhui gongzuo baogao 行政院文化建設委員會工作報告“, *Beimei huaren xueshu yantaohui di ba fenzu taolun beijing cankao ziliao*, s. 1-22.

Chen Chien-Kai (2011), „The State-Society Interaction in the Process of Taiwan's Democratization from 1990 to 1992“, *East Asia* 28, s. 115-134.

Chen Chunbin 陳淳斌 (2007), „Jiayi xian zhengdang yu paixi guanxi de yanbian 嘉義縣政黨與派系關係的演變“, *Jiayi xian wenxian 嘉義縣文獻* 33, s. 130-147.

- Chen Ling 陳凌 (1998), „Taiwan wenhua bianqian de dute tixi 台灣文化變遷的獨特體系“, *Danshui Niujin Taiwan wenxue yanjiu jikan* 淡水牛津臺灣文學研究集刊 12, s. 119-130.
- Chen, Min-hwei (1984), *A Study of Legend Changes in the Matsu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popularity*, diplomová práce, Department of Folklore, Indiana University.
- Chen Qinan 陳其南 – Sun Huaxiang 孫華翔 (2000), „Cong zhongyang dao difang wenhua shizheng guannian de zhuanxing 從中央到地方文化施政觀念的轉型“, *Xin sheji zhiku luntan* 新世紀智庫論壇 10, s. 1-28.
- Chen Qiqing 陈启庆 (2005), „Fujian Mazu xinyang de xin tedian ji dui Taiwan de yingxiang 福建媽祖信仰的新得点及对台湾的影响“, *Putian xueyuan xuebao* 3, roč. 12, s. 86-88.
- Chen Shixian 陳仕賢 (2006), *Taiwan de Mazu miao* 台灣的媽祖廟, Xindian: Yuan zu wenhua.
- Chen Weixin 陳維新 (1988), „Xinyang, jupa yu quasi. Yi Dajia jinxiang wei li 信仰、懼怕與權力——以大甲進香為例“, *Minsu quyij* 53, s. 65-81.
- Chen Zhirong 陳志榮宗 (2003), „Zongjiao chuantong yu difang wenhua – zhumu miao yu jiaotou miao yu zhuangtou miao de hudong guanxi: yi Pingdong Donggang Donglong gong wei li 教傳統與地方文化——主母廟與角頭廟與庄頭廟的互動關係：以屏東東港東隆宮為“, in: *Guokehui 87 zhi 90 niandu renleixue men zhuan ti buzhu yanjiu chengguo fabiaohui huiyi lunwenji*, Taipei: Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo, sv. 1 (bez průběžného stránkování).
- Chipman, Elana (2008), „The Local Production of Culture in Beigang“, *Taiwan Journal of Anthropology* 6(1), s. 1-30.
- Chipman, Elana (2008), „De-territorialization of Ritual Spheres in Contemporary Taiwan“, *Asian Anthropology* 8, s. 31-64.
- Chiu Hei-yuan 瞿海源 (1990), „Taiwan de minjian xinyang 台灣的民間信仰“, in: *Minguo qi shi ba niandu zhonghua minguo wenhua fazhan zhi pinggu yu zhanwang* 廿一世紀基金會編, 《民國七十八年度中華民國文化發展之評估與展望》, Taipei: Xingzhengyuan wenhua jianshe weiyuanhui 台北市：行政院文化建設委員會, s. 23-48.
- Chou Bi-er (1991), „Action Speaks Louder than Quiet Concern“, *Free China Review* 41, č. 7, s. 26-31.
- Chun, Allen 陳奕麟 (1995), „Lun dongfang ren de dongfang lun: cong zhan hou Taiwan chuantong wenhua he jiangou kan xiandai guojia diaogui, xia 論東方人的東方論：從戰後台灣傳統文化的建構看現代國家的弔詭, část 1“, *Dangdai*, s. 105-118.
- Johnson, David – Nathan, Andrew J. – Rawski, Evelyn S. (eds., 1985), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Jordan, David K. (1982), „Taiwanese Poe Divination: Statistical Awareness and Religious Belief“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, sv. 21, č. 2, s. 114-118.

Jordan, David K. (1994), „Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion“, in: Harrell, Stevan – Huang Chün-chieh (eds.), *Cultural Change in Postwar Taiwan*, Taipei: SMC Publishing, s. 137-160.

Jordan, David K. (1999). *Gods, ghosts, & ancestors: folk religion in a Taiwanese village*. Third edition. San Diego CA: Department of Anthropology, UCSD. (Publikováno také na internetu, URL: <http://pages.ucsd.edu/~dkjordan/scriptorium/gga/ggamain.html> [navštíveno 26. 2. 2018].)

Jones, Charles B. (2003), „Religion in Taiwan at the End of Japanese Colonial Period“, in: Clart, Philip – Jones, Charles B. (ed.), *Religion in Modern Taiwan. Tradition an Innovation in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, s. 10-35.

Kang Xiaofei (2009), „Two Temples, Three Religions, and a Tourist Attraction: Contesting Sacred Space on China's Ethnic Frontier“, *Modern China* 35, s. 227-255.

Kao Yuang-kuang 高永光 (2004), „Taibei xian difang paixi yu heidao hudong moshi zhi yanjiu 台北縣地方派系與黑道互動模式之研究“, *Xuanju yanjiu 選舉研究* 11, sv. 1, s. 33-72.

Katz, Paul R. (2003), „Religion and the State in Post-war Taiwan“, *The China Quarterly*, s. 395-412.

Katz, Paul R. (2003a), „The Cult of the Royal Lords in Postwar Taiwan“, in: Clart, Philip – Jones, Charles B. (ed.), *Religion in Modern Taiwan. Tradition an Innovation in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, s. 98-124.

Katz, Paul R. (2005), „Governmentality and Its Consequences in Colonial Taiwan: A Case Study of the Ta-pa-ni Incident of 1915“, *The Journal of Asian Studies*, sv. 64, č. 2, s. 387-424.

Katz, Paul R. – Palmer, David A. – Wang Chien-ch'uan (2011), „Introduction: Redemptive Societies as Confucian NRMs?“, *Minsu quyí 民俗曲藝. Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, č. 172, s. 1-12.

Kelley, David E. (1982), „Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century“, *Modern China*, sv. 8, č. 3, s. 361-391.

Knoblauch, Hubert (2000), „Populäre Religion. Markt, Medie und die Populasierung der Religion“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, s. 143-161.

Kuhn, Philip A. (1995³), *Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge-London: Harvard University Press.

Lai Liangyang 賴兩陽 (2011), „Yi shequ tuxiang bianzhi meili guojia: Taiwan shequ gongzuo de huigu yu qianzhan 以社區圖像編織美麗國家: 臺灣社區工作的回顧與前瞻“, *Shequ fazhan jikan* 133, s. 445-461.

Leu Chien-ai (1991), „Hand Puppet Preservationists“, *Free China Review* 41, č. 9, s. 10-17.

(1996) *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc: Votobia.

Li Dingzan 李丁讚 (2004), „Gonggong lingyu zhong de qinmi guanxi. Dui Xingang he Daxi liang ge zao jie ge'an de tantao. 公共領域中的親密關係。對新港和大溪兩個造街個案的探討“, in: Li Dingzan (ed., 2004), *Gonggong lingyu zai Taiwan: kunjing yu qieji* 公共領域在臺灣：困境與契機. Taibei: Guiguan, s. 357-395.

Li Dingzan 李丁讚 (2014), „Shequ yingzao yu gongmin shehui 社區營造與公民社會“, in: Wang, Benzhuang 王本壯 a kol., *Luo di sheng gen: Taiwan shequ yingzao de lilun yu shijian* 落地生根：台灣社區營造的理論與實踐, Taibei: Tangshan, s. 19-40.

Li Qiao 李喬 (2003), „Chuantong yu chuangzao 傳統與創造“, *Xin shiji zhiku luntan* 新世紀智庫論壇 3, s. 89-96.

Li, Thomas Shiyu - Naquin, Susan (1988), „The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, sv. 48, č. 1, s. 131-188.

Li Xiu'e 李秀娥 (1999), *Si tian ji di 祀天祭地*, Luzhou: Boyang wenhua.

Li Yih-yuan (2009), „Kořeny čínské civilizace v lidové kultuře“, in: Černá, Zlata – Lomová, Olga (eds.), *Hledání harmonie. Studie z čínské kultury*, Brno: Masarykova univerzita – Praha: Univerzita Karlova v Praze – Brno: Moravské zemské muzeum, s. 13-24.

Li Yongzhan 李永展 (2014), „Shequ zuzhi yunzuo 社區組織運作“, in: Wang, Benzhuang 王本壯 a kol. (2014), *Luo di sheng gen: Taiwan shequ yingzao de lilun yu shijian* 落地生根：台灣社區營造的理論與實踐, Taibei: Tangshan, s. 57-94.

Lin Dechang 林德昌 (2007), *Taiwan gongmin shehui zhibiao zhi yanjiu: jian lun qingnian gonggong canyu* 台灣公民社會指標之研究：兼論青年公共參與, Taibei: Xingzhengyuan qingnian fudao weiyuanhui.

Lin Jinlang 林金郎 (2009), „Qianshi de jiagou, neihan ji shehui wenhua yiyi 籤詩的架構、內涵及社會文化意義“, *Lishi yuekan* 歷史月刊 260, s. 17-21.

Lin Meirong 林美容 (1988), „You jisiquan dao xinyangquan – Taiwan minjian shehui de diyu goucheng yu fazhan 由祭祀圈到信仰圈—臺灣民間社會的地域構成與發展“, in: Zhang Yanxian 張炎憲 (ed.), *Di san jie Zhongguo haiyang fazhan shi yantaohui lunwenji* 第三屆中國海洋發展史研討會論文集, Taibei: Zhongyang yanjiuyuan sanminzhuyi yanjiusuo 臺北：中央研究院三民主義研究所, s. 95-125.

Lin Meirong 林美容 (1989), „Zhanghua Mazu de xinyang quan 彰化媽祖的信仰圈“, *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* 68, s. 41-104.

Lin Meirong 林美容 (1997), *Mazu xinyang yu difang shequ – Gaoxiong xian Mazu miao de fenxi* 媽祖信仰與地方社區——高雄縣媽祖廟的分析, Nantou: Taiwan sheng wenxian, s. 91-109.

Lin Meirong 林美容 (2006), *Mazu xinyang yu Taiwan shehui* 媽祖信仰與台灣社會, Luzhou shi: Boyang wenhua 蘆洲市：博揚文化. ISBN 951-0463-73-2

Lin Meirong 林美容 – Chang Hsun 張珣 – Cai Xianghui 蔡相輝 (ed., 2003), *Mazu xinyang de fazhan yu bianqian. Mazu xinyang yu xiandai shehui guoji yantaohui lunwenji* 媽祖信仰的發展與變遷. 媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集, [Taipei 臺北市]: Taiwan zongjiao xuehui 臺灣宗教學會.

Lin Meirong 林美容 – Zhang Kunzhen 張崑振 (2000), „Taiwan diqu zhaitang de diaocha yu yanjiu 臺灣地區齋堂的調查與研究“, *Taiwan wenxian* 51, 3, s. 203-235.

Lin Shenlu 林燦祿 – Ruan Guofeng 阮國峰 (2011), „Xin'gang Fengtian gong de zuzhi he zuzhi zhangcheng 新港奉天宮的組織和組織章程“, paper presented at the 7th academic conference in Jiayi 第七屆嘉義研究學術研討會.

Lin Xiuxing 林秀幸 (1997), „Chongjian xiangcun shequn: Xin'gang wenjiao jijinhui de chengli beijing yu zuzhi tantao 重建鄉村社群：新港文教基金會的成立背景與組織探討“, *Si yu yan* 思與言 35, č. 3, s. 87-117.

Lin Xiuxing 林秀幸 (1998), „Minjian liliang yu zhengzhi jiegou de bianzheng guanxi – yi Xin'gang wenjiao jijinhui de difang jingying weili 民間力量與政治結構的辯證關係——以新港文教基金會的地方經營為例“, *Si yu yan* 思與言 36, č. 2, s. 213-252.

Liu, Philip (1991), „Rejecting the Old Boy Network“, *Free China Review* 41, č. 7, s. 18-25.

Liu, Tik-sang (2003), „A Nameless but Active Religion: An Anthropologist's View of Local Religion in Hong Kong and Macau“, *The China Quarterly*, č. 174, Religion in China Today, s. 373-394.

Liu Yu-chia 劉郁嘉 (2006), *Zongjiao yishi de wenwu quanshi yu chenlie guihua- yi Dajia Zhenlanggong wenwu chenlieguan wei li* 宗教儀式的文物詮釋與陳列規劃——以大甲鎮瀾宮文物陳列館為例, disertace, Tunghai daxue.

Lo, Amy (1991), „Balance of Interests“, *Free China Review* 41, č. 7, s. 4-11.

Madsen, Richard (2008), „Religious Renaissance and Taiwan's Modern Middle Classes,“ in: Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, s. 295-322.

Meyer, Christian (2013), „Der moderne chinesische ‚Religionsbegriff‘ zongjiao“, in: Schalk, Peter (ed.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala, s. 351-391.

Myers, Ramon H. (1972), „Taiwan under the Ch'ing Imperial Rule, 1684-1895: The Traditional Society“, *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hongkong* 5, č. 2, s. 413-453.

Nadeau, Randall – Chang Hsun (2003), God, Ghosts and Ancestors. Religious Studies and the Questions of „Taiwanese Identity“, in: Clart, Philip – Jones, Charles B. (ed.), *Religion in Modern Taiwan. Tradition an Innovation in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press, s. 280-300.

- Naquin, Susan-Yü, Chün-fang (ed., 1994), *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Taipei: SMC Publishing (reprint).
- Naquin, Susan (2000), *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David a kol. (2008), *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Slon.
- Orsi, Robert (2010³), *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale University Press.
- Ownby, David (1999), „Chinese Millenarian Traditions: The Formative Age“, *The American Historical Review*, sv. 104, č. 5, s. 1513-1530.
- Palmer, David A. - Shive Glenn – Wickeri, Philip L. (eds., 2011), *Chinese Religious Life*, New York: Oxford University Press.
- Pan Shihui 潘是輝 (2010), „Jiayi diqu Mazu xinyang zhi yanjiu 嘉義地區媽祖信仰之研究“, *Jiayi yanjiu 2*, s. 139-176.
- Pan Yinghai 潘英海 (1993), „Renaoh: Yi ge Zhongguoren de shehui xinli xianxiang de tichu 熱鬧：一個中國人的社會心理現象的提出“, *Bentu xinlixue yanjiu 本土心理學研究 1*, s. 330-337.
- Pei Minxin (1998), „Chinese Civic Associations. An Empirical Analysis“, *Modern China*, 24, č. 3, s. 285-318.
- Perry, Elizabeth J. – Selden, Mark (2000), *Chinese Society. Change, Conflict and Resistance*, London – New York: Routledge.
- Potter, Pitman B. (2003), „Belief in Control: Regulation of Religion in China“, *The China Quarterly*, č. 174, s. 317-337.
- Putnam, Robert D. (1993), *Making Democracy Work: Civic traditions in modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Qiu Guanbin 邱冠斌 (2006), „Taiwan gongmiao zuzhi ji qi yunzuo zhi tantao: yi Dajia Mazu Zhenlan gong wei li 台灣宮廟組織及其運作之探討：以大甲媽祖鎮瀾宮為例“, *Zhonghua renwenxue bao*, s. 120-132.
- Reardon-Anderson, James (1992), *Pollution, Politics, and Foreign Investment in Taiwan: the Lukang Rebellion*, Armonk: M. E. Sharpe.
- Rowe, William T. (1993), „The Problem of ‘Civil Society’ in Late Imperial China“, *Modern China*, 19, č. 2, s. 139-157.
- Ruan Changrui 阮昌銳 (1985), „Ruhe duanzheng minjian zongjiao xinyang 如何端正民間宗教信仰“, in: Li Yiyuan 李亦園 – Zhuang Yingzhang 莊英章 (eds.), *Minjian zongjiao yishi zhi jiantao yantaohui lunwenji 民間宗教儀式之檢討研討會論文集*, Taipei: Zhongguo minzu xuehui, s. 130-144.

- Rubinstein, Murray A. (ed., 2007²), *Taiwan. A New History. Expanded Edition*, Armonk-London: M.E. Sharp.
- Sangren, Steven P. (1984), „Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship”, *The Journal of Asian Studies*, sv. 43, č. 3, s. 391-415.
- Sangren, Steven P. (1987), *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press.
- Sangren, Steven P. (1988), „History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan”, *Comparative Studies in Society and History*, sv. 40, č. 4, s. 674-697.
- Sangren, Steven P. (1993), „Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan”, *American Ethnologist*, sv. 20, č. 3, s. 564-582.
- Sangren, Steven P. (2003), „American Anthropology and the Study of Mazu Worship”, in: Lin Meirong 林美容-Chang Hsun 張珣-Cai Xianghui 蔡相輝 (ed.), *Mazu xinyang de fazhan yu bianqian: Mazu xinyang yu xiandai shehui guoji yantaohui lunwenji 媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集*, Taipei: Taiwan zongjiao xuehui, s. 7-21.
- Sangren, Steven P. (2003), „Anthropology and Identity, Politics in Taiwan: The Relevance of Local Religion”, in: Katz, Paul R. – Rubinstein, Murray A. (ed.), *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, Gordonsville: Palgrave Macmillan, s. 253-287.
- Shahar, Meir (1998), *Crazy Ji. Chinese Religion and Popular Literature*, Massachusetts – London: Harvard University Press.
- Shi Zihui 施志輝 (1995), *Zhonghua wenhua fuxing yundong zhi yanjiu 中華文化復興運動之研究* (1966-1991), nepublikovaná magisterská diplomová práce.
- Shih, Fang-Long (2006), „From Regulation and Rationalisation, to Production: Government Policy on Religion in Taiwan,” in: Fell, Dafydd–Klöter, Henning – Chang Bi-yu (ed.), *What has changed? Taiwan Before and After the Change in Ruling Parties*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, s. 265-283.
- Shih, Fang-Long (2007), „Generation of a New Space. A maiden temple in the Chinese religious culture of Taiwan”, *Culture and Religion*, sv. 8, č. 1, s. 89-104.
- Schipper, Kristofer M. (1977), „Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan”, in: Skinner, G. William (ed.), *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, s. 651-676.
- Schmitter, Philippe C. (1974), „Still the Century of Corporatism?”, *The Review of Politics*, sv. 36, č. 1, s. 85-131.
- Siu, Helen F. (1990), „Recycling Tradition: Culture, History and Political Economy in The Chrysanthemum Festivals of South China”, *Comparative Studies in Society and History*, sv. 32, č. 4, s. 765-794.

Soo Khin Wah (2007), „Modern Interpretation of Mazu Cult: With reference to Kuala Lumpur Tianhou Temple Festivities and Tourism Culture“, in Soo Khin Wah – Teo Lay Teen (eds), *Culture, Language & Literature*, Kuala Lumpur: Department of Chinese Studies, UM, s. 5-16.

Szonyi, Michael (2009), „Secularization Theories and the Study of Chinese Religions“, *Social Compass* 56 (3), s. 312-327.

Szonyi, Michael (2007), „Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories“, *Modern China*, sv. 33, č. 1, s. 47-17.

(1971) *Taiwan sheng tongzhi*, sv. 2, Renmin zhi, Zongjiao pian 臺灣省通志, 卷二, 人民志, 宗教篇, Taipei: Taiwan sheng wenxian weiyuanhui.

Taylor Rodney L. (1990), *The Religious Dimension of Confucianism*, New York: Sunny Press.

Teiser, Stephen F. (1995), „Popular Religion“, *The Journal of Asian Studies*, sv. 54, č. 2, s. 378-395.

(1991), „The Grassroots Get Organized“, *Free China Review* 41, č. 7, s. 12-17.

Tsai, Lily Lee (2002), „Cadres, Temple and Lineage Institutions, and Governance in Rural China“, *The China Journal*, č. 48, s. 1-27.

Wang, Benzhuang 王本壯 a kol. (2014), *Luo di sheng gen: Taiwan shequ yingzao de lilun yu shijian* 落地生根：台灣社區營造的理論與實踐, Taipei: Tangshan.

Wang Chien-ch'uan 王見川 (2001), „Taiwan minjian xinyang de yanjiu yu diaocha 台灣民間信仰的研究與調查“, in: Chang Hsun – Jiang Canteng 張珣—江燦騰(eds.), *Dangdai Taiwan bentu zongjiao yanjiu daolun* 當代臺灣本土宗教研究導論, Taipei: SMC Publishing 台北市: 南天, s. 81-126.

Wang Chien-ch'uan 王見川 (2013), „Ben'gang Tianhou gong ji qi Mazu: Jian tan Beigang Chaotian gong yu Xin'gang Fengtian gong Mazu youlai 笨港天后宮及其媽祖：兼談北港朝天宮與新港奉天宮媽祖由來“, in: *Taiwan Xin'gang Fengtian gong shijie Mazu wenhua yanjiu ji wenxian zhongxin* 台灣新港奉天宮世界媽祖文化研究暨文獻中心, *Mazu yu minjian xinyang: yanjiu tongxun* 媽祖與民間信仰：研究通訊 (3), Xinbei 新北: Boyang wenhua 博揚文化, s. 41-50.

Wang Chien-ch'uan 王見川 – Li Shiwei 李世偉 (2000), *Taiwan Mazu miao yuelan* 台灣媽祖廟閱覽, Luzhou: Boyang wenhua.

Wang Chien-ch'uan 王見川 – Pi Qingsheng 皮慶生 (2010), *Zhongguo jinshi minjian xinyang. Song Yuan Ming Qing* 中國近世民間信仰：宋元明清, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Wang Chien-ch'uan 王見川 – Li Shih-wei 李世偉 (2004), „The Introduction of the Mazu Faith and Its Dissemination during the Qing Dynasty“, *Taiwan Literature*, s. 129-140.

- Wang Chin-shou 王金壽 (2004), „Wajie zhong de difang paixi: yi Pingdong wei li 瓦解中的地方派系：以屏東為例”, *Taiwan shehui xue* 臺灣社會學 7, s. 177-207.
- Wang Mingming (2011), „A Drama of the Concepts of Religion: Reflecting on Some of the Issues of „Faith“in Contemporary China“, *Asia Research Institute Working Paper Series No. 155*, Singapore: Asia Research Institute.
- Wang Peter Chen-main (2007²), „A Bastion Created, A Regime Reformed, An Economy Reengineered, 1949-1970“, in: Rubinstein, Murray A. (ed.), *Taiwan. A New History. Expanded Edition*, Armonk-London: M.E. Sharp, s. 320-338.
- Wang Songxing 王崧興 (1991), „Taiwan Hanren shehui yanjiu de fansi 台灣漢人社會研究的反思“, *Guoli Taiwan daxue kaogu renleixue ji* 47, 12, s. 1-11.
- Watson, James L. (1985), „Standardizing the Gods: The Promotion of T'ian Hou („Empress of Heaven“) Along the South China Coast, 960-1960“, in: Johnson, David – Nathan, Andrew J. – Rawski, Evelyn S. (ed.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. 292-324.
- Weller, Robert P. (1999), *Alternate Civilities. Democracy and Culture in China and Taiwan*, Westview Press.
- Weller, Robert P. (2000), „Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan“, *Public Culture*, 12 (2), s. 477-498.
- Weller, Robert P. (1987), „The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion“, *Modern China*, sv. 13, č. 1, Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, část I, s. 17-39.
- Weller, Robert P. (ed., 2005), *Civil Life, Globalization, And Political Change in Asia: Organizing Between Family and State*, London: Routledge.
- Weng Jiayin 翁佳音 (2001), *Yilun Taiwan shi* 異論台灣史, Banqiao: Daoxiang 板橋市：稻鄉。
- Weng Shengfeng 翁聖峰 (2013), „Taiwan minjian xinyang yu shehui fazhan 台灣民間信仰與社會發展“, *Guowen tian di* 國文天地 29, č. 4, s. 45-49.
- Wolf, Arthur P. (1974), „Gods, Ghosts, and Ancestors“, in: Martin, Emily – Wolf, Arthur P. (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, s. 131-182.
- Wu Mingxun 吳明勳 – Hong Yingfa 洪瑩發 (2013), *Tainan Wangye xinyang yu yishi* 台南王爺信仰與儀式, Tainan: Nanshi wenhua ju.
- Winckler, Edwin A. (1994), „Cultural policy in postwar Taiwan“, in: Harrell, Stevan – Huang Chün-chieh (ed.), *Cultural Change in Postwar Taiwan*, Taipei: SMC Publishing, s. 22-46.
- Xie Chongguang 謝重光 (2003), „Lüelun Mazu xinyang de zhuyao shehui gongneng 略論媽祖信仰的主要社會功能“, in: Lin Meirong – Chang Hsun – Cai Xianghui 林美容 – 張珣 – 蔡相輝 (ed.), *Mazu xinyang de fazhan yu bianqian. Mazu xinyang yu xiandai shehui guoji yantaohui*

- lunwenji 媽祖信仰的發展與變遷.媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集, [Taipei]: Taiwan zongjiao xuehui 臺灣宗教學會, s. 323-336.
- Xing Yu (2013), „Zhengce bianqian dui shequ yihan de yingxiang: Taiwan 1994 zhi 2012 nian de shequ zongti yingzao zhengce 政策變遷對社區意涵的影響：台灣一九九四年至二零一二年的社區總體營造政策“, *The Chinese Public Administration Review*, sv. 19, č. 4, s. 1-23.
- Xu Jiaming 許嘉明 (1978), „Jisiquan zhi yu ju tai hanren shehui de dutexing 祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性“, *Zhonghua wenhua fuxing yuekan* 11, č. 6, s. 59-68.
- Yan Zhangpao 顏章炮 (1996), „Qingdai Taiwan guan min jian miao si shen zhi bijiao-Taiwan Qingdai simiao beiwen yanjiu zhi er 清代台灣官民建廟祀神之比較——台灣清代寺廟碑文研究之二“, *Taiwan yanjiu. Wenhua yu renwu* 3, s. 85-90.
- Yang, C. K. (1991), *Religion in Chinese Society*, Taipei: SMC Publishing.
- Yang Fenggang (2007), „The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China“, *The Sociological Quarterly* 47, s. 93-122.
- Yang Fenggang – Tamney, Joseph B. (2005), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden-Boston: Brill.
- Yang, Mayfair Mei-hui (2008), „Goddess across the Taiwan Strait: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints. In: Yang, Mayfair Mei-hui (ed.), *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, s. 323-347.
- Yeung, Irene (1991), „Change Makers“, *Free China Review* 41, č. 9, s. 18-24.
- You Zhongdao 尤重道 (1997), *Shenminghui zhi lilun yu shiwu 神明會之理論與實務*, Taipei: Yongran wenhua.
- Yu, Anthony C. (2005), *State and Religion in China*, Chicago: Open Court.
- Yu Guanghong 余光弘(1982), „Taiwan diqu minjian zongjiao de fazhan-simiao diaocha ziliao zhi fenxi 台灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析“, *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* 53, s. 67-103.
- Yuan, Yvonne (1991), „Cultural Ambassador“, *Free China Review* 41, č. 9, s. 28-31.
- Zeng Xuzheng 曾旭正 (2013), *Taiwan de shequ yingzao (xinban) 臺灣的社區營造 (新版)*, Xinbei: Yuanzu wenhua shiye gufen youxian gongsi.
- Zeng Xuzheng 曾旭正 (2014), Cong shequ fazhan dao shequ yingzao 從社區發展到社區營造, in: Wang, Benzhuang 王本壯 a kol., *Luo di sheng gen: Taiwan shequ yingzao de lilun yu shijian 落地生根：台灣社區營造的理論與實踐*, Taipei: Tangshan, s. 5- 18.
- Zhang Peixin 張培新 – Wang Shunmin 王順民 (2003), „Gongmin shehui zhong zongjiaoxing feiyingli zuzhi de yunzuo yu fazhan chutan – shehui ziben de kaocha 公民社會中宗教性非營利

組織的運作與發展初探——社會資本的考察”, příspěvek z conference Maixiang xin sheji de gongping shehui – shequn, fengxian yu bu pingdeng 邁向新世紀的公平社會—社群、風險與不平等”, Taipei.

Zhang Jialin 張家麟 (2008), *Ren shen duihua: Taiwan zongjiao yishi yu shehui bianqian* 人神對話: 台灣宗教儀式與社會變遷, Taipei: Lantai.

Zheng Hangsheng (2012), „On Modernity’s Changes to “Tradition”: A sociological perspective“, *History and Theory* 51, s. 105-113.

Zheng Yingyin 鄭瑩憶 (2010), *Guojia, xinyang yu difang shehui: Bengang Mazu Xinyang de fazhan yu bianhua* 國家、信仰與地方社會: 本港媽祖信仰的發展與變化 (1694 – 1945), nepublikovaná magisterská diplomová práce.

Zheng Zhenman 鄭振滿 (1997), „Shenmiao jidian yu shequ kongjian zhixu: Putian Jiangkou pingyuan de lizheng 神廟祭典與社區空間秩序: 莆田江口平原的例證”, in: Wang Mingming – Wang Sifu, *Xiangtu shehui de zhixu, gongzheng yu quanwei*, Peking: Zhongguo zhengfa daxue chubanshe, s. 171-204.

Zheng Zhiming 鄭志明 (2010), *Minjian xinyang yu yishi* 民間信仰與儀式. Taipei: Wenjin.

Zheng Zongmei 鄭宗枚 (2002), *Xiangcun shequ zuzhi jian guanxi zhi yanjiu – yi Xin’gang wenjiao jijinhui wei li* 鄉村社區組織間關係——以新港文教基金會為例, diplomová práce.

Zhou Wanyao 周婉窈 (2014²), *Taiwan lishi tu shuo* 台灣歷史圖說, Taipei: Lianjing.

Zhu Haibin 朱海濱 (2009), „Zhongguo zui zhongyao de zongjiao chuantong: minjian xinyang 中国最重要的宗教传统: 民间信仰“, in: Fudan daxue wenshi yanjiuyuan 复旦大学文史研究院 (ed.), „*Minjian“ he zai shei zhi „xinyang“* 民间何在 谁之信仰. Beijing: Zhonghua shuju, s. 44-56.

Zhuang Wanshou 莊萬壽 (2013), „Quanqiuhua dui Taiwan wenhua zhutixing de tiaozhan 全球化對台灣文化主體性的挑戰“, *Guowen tian di* 國文天地 29, č. 4, s. 55-58.

7.2 Prameny

(2011) *Belief, my road in mind (Xiangxin bai nian xinxiang lu 相信百年心香路)*, handbook of the event.

Ando, Vladimír (2009), „Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů“, in: Černá, Zlata – Lomová, Olga (eds.), *Hledání harmonie. Studie z čínské kultury*, Brno: Masarykova univerzita – Praha: Univerzita Karlova v Praze – Brno: Moravské zemské muzeum, s. 35-46.

Caituan faren Jiayi xian Xin’gang Fengtian gong 財團法人嘉義縣新港奉天宮 (2000), *Jiushi jiu nian Xin’gang guji yanxi ying huodong shouce* 九十九年新港古跡研習營手冊.

(1963) *Da ming huidian* 大明會典 1587, přetisk, Taipei: Dongnan shubao she.

(1994) *Da qing lüli* 大清律例, Beijing: Kexue chubanshe.

Da qing huidian shili 大清會典事例 (správní precedenty a doplňující zákony dynastie Qing)

Gonglun bao 公論報, 19. 8. 1952

(2011) „Guibin lilin Guandugong canbai 貴賓蒞臨關渡宮參拜 (Návštěvy vzácných hostů v chrámu Guandu),“ *Guandugong tongxun* (關渡宮通訊), březem.

[nedatováno, patrně 2008] *Chuan yi Xin'gang: Di shi jie Xin'gang jieshuo ying* 傳藝新港：第十屆新港解說營 (pořadatel: 財團法人新港奉天宮董事會).

(2003) *Chuang yi Xin'gang: Jiushi er nian di wu jie Xin'gang ying* 創藝新港：九十二年第五屆新港營。(pořadatel: 財團法人新港奉天宮董事會)

(2000) *Mazu xinyang yu shenji*. Tainan: Ping'an kaitai tianhou gong 媽祖信仰與神蹟，台南市：平安開台天后宮.

Lin Boqi 林伯奇 (ed., 1999), *Hua shuo Xin'gang. 88 nian jieshuo Xin'gang huodong shouce* 話說新港：88年解說新港活動手冊, Xin'gang: Caituan faren Xin'gang Fengtian gong.

Lin Dezheng 林德政 (ed., 1993), *Xin'gang Fengtian gong zhi* 新港奉天宮志, Jiayi: Caituan faren Xin'gang Fengtian gong dongshihui.

Liu Mingtong 劉明同– Li Kaixiang 李凱翔– Xu Pingzhu 許評註 (2013), *Xin'gang Fengtian gong guoji Mazu wenhua jie chengguo zhuanji* 新港奉天宮國際媽祖文化節成果專輯, Jiayi xian Xin'gang xiang: Jia xian Xin'gang Fengtian gong.

Liu Mingtong 劉明同– Li Kaixiang 李凱翔– Liu Jiahao 劉家豪– Xu Pingzhu 許評註 (2013): *Huan hai ci hui. Shanhai youxiang yingxiang zhan* 環海慈暉•山海遊香影像展. Xin'gang, Jiayi xian Xin'gang Fengtiangong.

Neizhengbu 內政部 (2010), *98 niandu xingban gongyi cishan ji shehui jiaohua shiye jiyou zongjiao tuanti biaoyang dahui* 98年度興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體表揚大會手冊 (Příručka k výroční konferenci za účelem vyjádření uznání náboženským společenstvím za výjimečnou činnost v oblasti charity a vzdělávání v roce 2009). URL: <http://www.topwin.com.tw/religion98/index05.html> [navštíveno 6. 12. 2011]

(2003) *Ping'an bao* 平安報

(1981) *Taiwan sheng zhengfu gongbao qishi nian chun zi di wushi'er qi* 臺灣省政府公報七十年春字第五十二期.

(2012) *Xin'gang Fengtian gong 2012 guoji Mazu wenhuajie. Shanhai youxiang. Huodong zhixu.* 新港奉天宮 2012 國際媽祖文化節。山海遊香。活動秩序

(2013) *Xin'gang Fengtian gong 2013 guoji Mazu wenhuajie. Shanhai youxiang. Huodong zhixu.* 新港奉天宮 2012 國際媽祖文化節。山海遊香。活動秩序

(2002) *Xin'gang qingyuan: Jiushi yi nian di si jie Xin'gang jieshuo ying* 新港情願：九十一年第四屆新港 1 解說營 (pořadatel: 財團法人新港奉天宮董事會).

(2005) *Xin'gang wantong: 2005 nian di qi jie Xin'gang ying* 新港頑童：2005 年第七屆新港營。(pořadatel: 財團法人新港奉天宮董事會).

Xu Jinhu 徐金虎 (ed., 1969), *Lisu zongjiao faling* 禮俗宗教法令, Taizhong: Ruicheng shuju.

Yu Jiarong 余嘉榮 – Jiang Meiru 姜玫如 (2015), *Jianchi: Houjin fan wuqing de weijing zhi lu* 堅持：後勁反五輕的未竟之路, Tainan: Tou nan feng wenhua chuanyu.