

# „Kronika dynastie Han“: Debaty o reformách státních kultů v době císaře Chenga (32-7 př. n. l.)

JAKUB HRUBÝ – DUŠAN VÁVRA\*

Materiály přeložené a komentované v tomto příspěvku představují podstatné pasáže z *Kroniky dynastie Han (Hanshu)*,<sup>1</sup> které jsou svědectvím o debatách o státním kultu a jeho proměnách v době vlády hanského císaře Chenga (32-7 př. n. l.).<sup>2</sup> Tyto debaty jsou za prvé barvitým předvedením ohromného rozsahu a různorodosti náboženských kultů, které byly zajišťovány státem, a významu obětí božstvům v tradiční Číně. Za druhé je spor mezi konzervativci a reformisty,<sup>3</sup> který těmto debatám dominuje, důležitým mezníkem vývoje státních kultů a jejich chápání vzdělaneckou elitou. Konečně je tato debata i důležitým svědectvím o vývoji a identitě konfucianismu za dynastie Han (206 př. n. l. až 220 n. l.), významné konfuciány totiž nacházíme na obou stranách debaty o významu a pojetí státních kultů

---

\* Všechny pasáže z *Kroniky dynastie Han* přeložil Jakub Hrubý, který je rovněž autorem poznámek pod čarou u překladu. Komentáře k jednotlivým pasážím a úvod napsal Dušan Vávra.

- 1 Kronika dynastie Han (206 př. n. l. až 220 n. l.), dokončená roku 111 n. l. Kronika pokrývá období let 206 př. n. l. až 25 n. l., tedy první část panování dynastie, označované jako Západní Han (206 př. n. l. až 9 n. l.), období Wang Mangovy uzurpace (dynastie Xin, 9-23 n. l.), až do obnovení dynastie Han v roce 25 n. l. (Východní Han).
- 2 Nejpodrobnější výklad o této debatě v širším společenském a politickém kontextu podal Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to 9 AD*, London: Allen & Unwin 1974, 154-192. Srov. též Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge: Harvard University Asian Center 2002, 307-313.
- 3 Tyto tábory v daném kontextu představují projevy dvou širších proudů (přístupů k důležitým otázkám státu za dynastie Han), označovaných běžně jako „modernisté“ a „reformisté“ (základní charakteristiku modernistů a reformistů za Hanů podává M. Loewe, *Crisis and Conflict...*, 11-14). V kontextu debat o reformách státních kultů volíme označení „konzervativci“ a „reformisté“, neboť základní pragmatický postoj modernistů ke světu zde má charakter snahy zachovat *status quo* (na rozdíl od snahy reformistů změnit státní kultury podle vzorů institucí dynastie Zhou). Obě strany tohoto sporu jsou často ztotožňovány s tzv. školami starého textu (*guwen*, reformisté) a nového textu (*jinwen*, modernisté/konzervativci). Viz M. Loewe, *Crisis and Conflict...*, 165. V největším bádání však bývá toto ztotožnění zpochybňováno, stejně jako identita „škol“ starého a nového textu vůbec. Viz Michael Nylan, „The *chin wen/ku wen* Controversy in Han Times”, *T'oung Pao* 80, 1994, 83-145; Hans van Ess, „The Old Text/New Text Controversy: Has the 20<sup>th</sup> Century Got It Wrong?“, *T'oung Pao* 80, 1994, 146-170.

a je zjevné, že v té době neexistovalo žádné jasné vymezené „konfucíánské“ stanovisko k této otázce.

Významná reforma náboženských kultů, o které pojednávají a na niž navazují níže přeložené debaty, byla iniciována Kuang Hengem v roce 31 př. n. l., krátce po nástupu císaře Chenga na trůn. Kuang Heng byl prvním ministrem státu (kancléřem – *chengxiang*) již za předchozího císaře Yuana. Tuto funkci vykonával od roku 36 př. n. l., přičemž i předtím zastával různé významné pozice u dvora. Během své kariéry proslul jako nesmlouvavý, až „puritánský“ založený konfucíán, který neváhal opakovaně kritizovat uvolněné mravy obyvatel hlavního města i vysoce postavených osob včetně samotných císařů. Opakovaně rovněž při různých příležitostech zdůrazňoval význam kanonických knih (*jing*)<sup>4</sup> coby základního zdroje vzorů pro sociální i politické uspořádání mezilidských vztahů. Lze ho tudíž charakterizovat jako modelového konfucíána<sup>5</sup> – člověka, jenž v relevantním písemnictví (relevantní tradici) spatřuje zdroj veškerého vědění potřebného k výchově lidí a organizaci lidské společnosti a zároveň se politicky angažuje, snaží se vědění, kterým disponuje, uskutečňovat v politické praxi.

Podstatou Kuang Hengem navrhovaných reforem bylo několik bodů, jež se postupně objevují níže v překladu (úryvky 1 a 2). V prvním memorandumu Kuang Heng a Zhang Tan vyjadřují klíčový požadavek – přesun míst nejvýznamnějších císařských obětí ze vzdálenějších míst, kde byly tyto oběti po generace prováděny, do blízkosti hlavního města. Současně jde o obsahovou proměnu těchto obětí: stávající oběti Pěti silám, Taiyimu a Velebné zemi mají být nahrazeny oběťmi Nebi a Zemi. Memorandum však prozrazuje, že v pozadí těchto požadavků stojí hlubší proměna interpretace významu těchto kultů. Zmíněnou proměnu lze formulovat jako úsilí o podřízení státních kultů racionálnímu rámci, kterým se mají řídit obětující lidé i božstva, jimž je obětováno. Tímto racionálním rámcem byl klasifikační systém *yinu* a *yang*u, podle kterého se mělo začít řídit kultické

4 Pět kanonických knih tvoří *Letopisy (Chunqiu)*, *Kniha písní (Shijing)*, *Kniha dokumentů (Shujing)*, *Kniha proměn (Yijing)* a tři *Knihy obřadů (San li)*: *Zhouské obřady (Zhouli)*, *Zápisy o obřadech (Liji)* a *Obřady a ceremonie (Yili)*. Těchto pět knih tvoří základ kanonického korpusu spolu s šestou, již za Hanů ztracenou *Knihou hudby (Yuejing)*. Korpus kanonických knih byl postupně rozšiřován až k počtu Trinácti kanonických knih (*Shisanjing*). V tomto výčtu se počítají tři *Knihy obřadů* samostatně. Dále Trináct kanonických knih tvoří tři texty tradičně chápané jako komentáře k *Letopisům: Gongyang zhuan, Guliang zhuan* a *Zuozhuan*, přičemž *Letopisy* jsou zahrnuty do jednotlivých komentářů (při počítání je tedy nutné je „odečíst“). Zbývajících čtyřmi tituly jsou *Kniha synovské oddanosti (Xiaojing)*, slovník *Erya*, Konfuciovy *Hovory (Lunyu)* a dílo *Mengzi*.

5 Identita konfucianismu a konfucíánů je nicméně komplikovaná záležitost – viz výklad na toto téma níže v tomto textu.

jednání. Především šlo o změnu místa, kde se příslušným božstvům obětovalo. Staré svatyně měly být zrušeny a měly být založeny nové v těsné blízkosti hlavního města dle světových stran (na *yinovém* severu k obětování *Zemi* a *yangovém* jihu k obětování *Nebi*). Dále je pak v memorandu obsažen požadavek, aby císař neputoval za božstvy a neobětoval jim tam, kde se zjevují, nýbrž tam, kde je to dáno systémem *yinu* a *yang*u, jemuž jsou tudíž podřízena jak božstva, tak císař. V dalších memorandech Kuang Heng navrhuje další změny, týkající se úspornosti a střídmosti (změny obsahu obětí) a počtu kultů, které by měly být státem provozovány. Ve všech případech Kuang Heng argumentuje tím, že jeho návrhy představují jen návrat k starodávným zvyklům dávných králů, o kterých se dozvídáme z kanonických knih. Jako podpůrné argumenty uvádí obtíže praktického rázu – bezpečnost císaře během neustálých cest na vzdálená místa a zátěž, kterou tyto cesty znamenají pro lid, jenž je musí zajišťovat.

V následujícím vývoji, který odráží přeložené texty, byly tyto reformy několikrát odmítnuty a posléze znovu přijaty: debaty ukazují trvalý spor mezi reformisty, jako byl Kuang Heng, a konzervativci. Spor o podobu náboženských kultů je jen projevem obecnějších rozepří, v nichž „konzervativci“ reprezentují postoj, který „využívá autority textů k podpoře a regulaci soudobých zavedených státních praktik, založených na císařské autoritě a majících původ v metodách vládní praxe dynastie Qin“, zatímco „reformisté“ se snaží „očistit soudobé praktiky od všeho, co považovali za zneužití [autority textů]“<sup>6</sup>.

Tento základní spor odráží i níže přeložené debaty o reformě státních kultů. Obě strany přitom argumentují primárně tradicí. Do debaty sice zasahuje i moment strachu z hněvu uražených božstev či ekonomické aspekty státních kultů, ale argument tradicí je rozhodující, a v celém sporu jde především o to, *kteřá* tradice bude uznána za závaznou a kanonickou. Konzervativci hájili tradici bezprostřední a žitou, spojenou s některými institucemi zavedenými za dynastie Qin (221-206 př. n. l.) i staršími, avšak především šlo o tradici předcházejících hanských císařů – nejvýznamnějších předků císaře Chengdiho. Tento císař byl však roku 31 př. n. l. konfrontován s požadavky reformistů, kteří se rozhodli tuto (dynastickou) tradici opustit a nahradit jinou, založenou na autoritě textů vyzvedávajících modelové instituce a činy zakladatelů dynastie Zhou (ca 1045-256 př. n. l.). Tyto texty reformisté považovali za kanonické a instituce a činy

6 M. Loewe, *Crisis and Conflict...*, 165. Loewe tamtéž uvádí další příklady tohoto sporu z jiných oblastí státní praxe.

prvních králů dynastie Zhou podávali jako univerzální a výlučný model lidské civilizace.

Rozdíl mezi oběma tradicemi, hájenými oběma stranami sporu o podobu státních kultů, konečně podle našeho názoru ukazuje hluboký rozdíl v pohledu na klíčovou otázku čínského politického a společenského myšlení, totiž na zdroj autority a legitimacy moci, včetně moci císařské. „Žitá“ tradice obětního systému hanské dynastie, hájená konzervativci, je postavena na v podstatě arbitráních rozhodnutích předchozích hanských císařů.<sup>7</sup> Domníváme se, že toto pojetí povahy císařské moci se odráží i v náhledu na povahu moci bohů: obojí působí jako nezávislé síly, které podle své vůle formují realitu (v daném případě kultickou složku reality). Bohové se zjevují, kde chtějí, a císařové jim tam obětují a sami rozhodují o aktuální podobě císařských/státních kultů. Oproti tomu reformisté podřizují císaře i božstva vyššímu univerzálnímu řádu, v debatě formulovanému za pomoci termínů *yin* a *yang* a s odvoláním na autoritu kanonických textů. Kanonické texty a jejich interpreti (konfuciáni) jsou tímto povýšeni na tvůrce hranic legitimacy činů císaře i bohů.

Vztah konfucianismu k obsahu a průběhu přeložených debat je však komplikovaný. Nelze jednoduše ztotožnit reformisty s konfuciány. Významné konfuciány (mezi konzervativci vyniká Liu Xiang) nacházíme na obou stranách sporu. Tyto debaty jsou samy dokladem formování identity konfucianismu, která se utvořila právě až za vlády dynastie Han. Konfucianismus totiž není jen nauka (filozofie) formulující specificky „konfuciánské“ vidění světa a představu o místě a úloze lidí v něm (tyto aspekty konfucianismu se aspoň v základních rysech zformovaly už před Hany). Konfucianismus zahrnuje i náboženské, společenské a politické instituce, které se právě za Hanů začaly utvářet. Takovými institucemi byly například způsob výběru talentovaných mladých mužů do státní služ-

---

7 Tato rozhodnutí ve své době arbitrání nebyla – na jejich formulaci se nepochybně podílelo množství argumentů různorodého charakteru, včetně textových autorit. Podstatné ale je, že v době císaře Chenga se tato rozhodnutí zúčastněným stranám jako arbitrání jeví – Liu Xiang a další konzervativci, kteří do sporu zasahují, se odvolávají prostě na *tradicí danou skutky* dřívějších císařů, kterou nepodkládají textovými argumenty (viz zejména pasáž 3 níže přeloženého textu).

by,<sup>8</sup> vymezení kanonických textů a způsobů jejich exegeze,<sup>9</sup> obsah a fungování zákonů v čínské společnosti,<sup>10</sup> podoba dvorských ceremonií, vymezení a obsah legitimních státních kultů a další. Všechny tyto oblasti jsou primárně součástí státu, jsou to státní instituce. V čínských dějinách (počínaje obdobím dynastie Han) však byly tyto instituce natolik úzce spojeny s lidmi, kteří považovali Konfucia za ústřední postavu čínské civilizace a kladli eminentní důraz na hodnoty a normy s Konfuciem spojené, že lze tyto instituce označit zároveň za „konfuciánské“.<sup>11</sup> Tyto instituce zároveň zpětně formovaly i ideovou stránku konfucianismu, například tím, že bylo stanoveno, které texty jsou kanonické a určené pro výchovu budoucích úředníků či politiků. Trvalejší státní podpora určité skupiny konfuciánů mohla vést (a vedla) k institucionalizaci jejich výkladů (verzí tradice a příslušných textů a interpretací událostí na nich postavených) a k potlačení jiných.

Tento proces je – jak se domníváme – dokumentován i níže uvedenými překlady debat o reformě státních kultů. V těchto diskuzích nacházíme

8 Za dynastie Han existovalo více způsobů, jak získat místo ve státní správě. Zdaleka nejčastějšími byly povolání (*bi*) a doporučení (*chaju*). Povolávaly a doporučovaly v drtivé většině případů lokální autority (jen zřídka byl někdo povolán přímo z centra nebo osobně císařem). Nejběžnějším termínem, jímž byly označovány doporučené osobnosti, byl „synovsky oddaný a čestný“ (*xiaolian*) a za Východních Hanů rovněž „oplývající talentem“ (*maocai* nebo *xiucai*). Viz např. John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany: State University of New York Press 1994, 100-104; Alan Berkowitz, *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford: Stanford University Press 2000, 114-118. Kandidát na místo ve státní správě tedy musel prokázat určité osobní kvality, na základě kterých byl doporučen. Patřila mezi ně i znalost kanonických knih, za Hanů však měla spíše okrajový význam, teprve později se stala klíčovým prvkem výběru vzdělanců v rámci systému císařských zkoušek.

9 Mark Csikszentmihalyi – Michael Nylan, „Constructing Lineages and Inventing Traditions Through Exemplary Figures in Early China“, *T'oung Pao* 89, 2003, 59-99; Lin Qingzhang, „Liang Han zhangju zhi xue chongtan“, in: id. (ed.), *Zhongguo jingxue shi lunwen xuanji*, Taibei: Wen shi zhe 1992, 138-165. Srov. též John Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton: Princeton University Press 1991.

10 Paul Goldin, „Han Law and the Regulation of Interpersonal Relations: ‘The Confucianization of the Law’ Revisited“, *Asia Major* 25, 2012, 1-31. Goldin v tomto článku mimo jiné ukazuje, jak v průběhu dynastie Han postupně zákon víc a víc zasahoval do rodinných a společenských vztahů: „Pro konfuciány účinný zákon stanovuje nejen závazky lidí vůči státu, nýbrž zasahuje hlouběji do jejich závazků vůči sobě navzájem“ (*ibid.*, 4).

11 Tato situace je v podstatě analogická k fungování křesťanství v západním světě. Institucionální charakter křesťanství a jeho úzké sepětí se státem (státy – na Západě) je nepominutelný a klíčový rys evropských dějin. Zásadní rozdíl je pouze v tom, že konfucianismus nikdy nevytvořil autonomní institucionální platformu (církve), která by mu umožnila alespoň dílčí nezávislost na státu.

„konfuciány“ (*ru*)<sup>12</sup> na obou stranách – konfucianem je hlavní proponent navrhovaných reform, Kuang Heng, ale i Liu Xiang, nejvýraznější postava vystupující proti reformám.<sup>13</sup> Obě strany sporu mají odlišné pojetí tradice, na kterou se odvolávají. V centru pozornosti však není nauka, ideje; veškerá argumentace směřuje k jedinému cíli – přesvědčit císaře, získat císařskou patronaci pro vlastní interpretaci problému a konečně dosáhnout institucionalizace vlastního pohledu na věc.

Při výkladu o formování konfuciánské identity za dynastie Han lze vyjít z určité minimální definice konfucianismu. Základním životním étosem konfuciána, jak jej lze rekonstruovat z většiny dochovaných textů, je úsilí nejprve kultivovat vlastní osobnost, učit se (*xue*), přičemž cílem sebekultivace je proměna vlastní osobnosti. Člověk má v sobě a svém jednání ztělesnit klíčové normy a hodnoty a stát se modelovou osobností a spoluvůrcem lidské civilizace. Sebekultivace je nedílně spojena s jednáním, které je jejím přirozeným vyústěním – výsledkem sebekultivace je politická kompetence. „Ušlechtilý člověk“ (*junzi*) má vládnout nebo se alespoň na vládě (tvorbě a udržování dokonalého společenského řádu) podílet.

Problémem této minimální definice je však *obsah* sebekultivace. Výchova, kterou mladý člověk prochází, obnáší dva klíčové aspekty – učitele s jeho výklady a vzorové texty, které dohromady formují určitou tradici, v rámci které je model dokonalého jednání konstruován. Vždy se jedná o konstrukt v tom smyslu, že předpokladem učení je volba mezi texty a dalšími vzory, které jsou člověku k dispozici. Diskuze o reformě náboženských kultů přeložené níže se točí právě kolem této otázky. Jde v nich totiž především o to, které vzory z minulosti jsou ty pravé a závazné pro modelové jednání v přítomnosti.

12 Čínský výraz *ru* je v západních jazycích často ztotožňován s pojmem „konfucian“ nebo „konfucianismus“ (*rujia*, *rujue*, *rujiao*). Toto ztotožnění je v poslední době často zpochybňováno, viz např. Michael Nylan, *The Five „Confucian“ Classics*, New Haven – London: Yale University Press 2001, 2-71. Nylan rází pro překlad slova *ru* výraz „classicists“ (odkaz na kanonické knihy, anglicky nejčastěji „Classics“), přičemž zdůrazňuje různorodost vzdělanců zabývajících se za dynastie Han kanonickými knihami, kteří mohli tyto a další texty číst a používat různě, přičemž je spojoval pouze samotný zájem o tyto texty a „obecný cíl uplatnění se ve státních službách“ (*ibid.*, 3). Srov. Chen Lai, „‘Ru’: Xunzi’s Thoughts on *ru* and Its Significance“, přel. Yan Xin, *Frontiers of Philosophy in China* 4/2, 2009, 157-179, pro soudobý názor obhajující ztotožnění *ru* a zastánců konfuciánských hodnot. Dále srov. Anne Cheng, „What Did It Mean to Be a *Ru* in Han Times?“, *Asia Major* 14/2, 2001, 101-118, pro podrobnou analýzu a přehled různých stanovisek k problému.

13 Oba jsou označováni jako *ru* a o obou lze říci, že sdíleli úctu k hodnotám formulovaných Konfuciem a jeho žáky.

Michael Loewe v nedávno publikovaném článku<sup>14</sup> věnovaném problematice formování identity konfucianismu za Hanů volí jiný způsob vymezení konfucianismu. Formuluje šest kategorií, které podle jeho názoru konfucianismus určují, a zkoumá, jakým způsobem se tyto rysy v průběhu čtyř staletí vlády dynastie Han formovaly; v tomto procesu rozpoznává postupující „konfucianizaci“ čínské společnosti a kultury v tomto období.<sup>15</sup> I tento přístup k vymezení konfucianismu má zjevně své limity: vychází se ze stavu, ke kterému konfucianismus v průběhu dynastie Han dospěl, a je jím posuzován předchozí vývoj. Ty aspekty hanského konfucianismu, které byly v následujícím vývoji potlačeny nebo ustoupily do pozadí, tak Loeweho přístup nevyhnutelně opomíjí.

Loeweho šest kategorií však přesto představuje vhodný nástroj k analýze níže přeložených diskuzí o reformě státních kultů. Rozliší na jedné straně, co v těchto diskuzích ukazuje směrem, kterým se konfucianismus dále vyvíjel, a zároveň jasně ukáže, že v době těchto diskuzí, v závěru 1. století př. n. l., byla identita konfucianismu nejednoznačná a rozporuplná. Jde především o to, že tradice (textů a jejich výkladů, tradovaných vzorů, modelových příkladů z minulosti), ve kterých se konfucíáni (ve smyslu výše formulované minimální definice) vzdělávali a jež považovali za základ civilizace, bylo jednoduše více a mohly být základem protichůdných postojů k různým problémům.

Loewe rozlišuje následujících šest základních charakteristik konfucianismu:<sup>16</sup> (1) úcta k hodnotám formulovaných Konfuciem a jeho žáky; (2) názor, že kanonické knihy (*jing*) jsou klíčovými texty obsahujícími základní principy fungování civilizace a že mají sloužit jako základní nástroj vzdělávání úředníků i udržování kázně v rodinných svazcích; (3) přijetí Nebes (*tian*) jako nejvyššího božstva a zdroje legitimní moci nad lidstvem; (4) organizace lidské společnosti založená na hierarchickém principu, který určuje vztahy mezi členy společnosti, živými i jejich předky; (5) specifické pojetí dějin, ve kterém je dynastie Zhou (její zakladatelé) chápána jako vzor nejvyšších ctností a dokonalé vlády (namísto jiných potenciálních kandidátů); (6) *li* jako základní termín vyjadřující normativní požadavky na korektní jednání, ať už ve vztahu k náboženským kultům, sociálním vztahům nebo státní administrativě.

14 Michael Loewe, „Confucian Values and Practices in Han China“, *T'oung Pao* 98, 2012, 1-30.

15 Běžně se hovoří o „vítězství konfucianismu“ za Hanů – viz např. Benjamin Wallacker, „Han Confucianism and Confucius in Han“, in: David T. Roy – Tsuen-hsuei Tsien (eds.), *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Hongkong: The Chinese University Press 1978. Dnes se však má převážně za to, že šlo o dlouhodobý a mnohotvárný proces, který probíhal postupně po celou dobu vlády dynastie Han, tedy po čtyři staletí. Viz M. Loewe, „Confucian Values...“.

16 M. Loewe, „Confucian Values...“, 4.



S výjimkou prvního bodu, který se v diskuzích o reformě státních kultů neodráží, lze snadno ukázat, že zbývajících pět kategorií odpovídá pozici „reformistů“ (jako Kuang Heng) a odporuje pozici „konzervativců“ (jako Liu Xiang). Bod 2: Tábor „reformistů“ cituje mnohem důsledněji a systematictější kanonické knihy, které pro ně jednoznačně představují primární zdroj autority pro argumentaci a rozsuzování sporů. Zdroj tradice, kterou hájí Liu Xiang, je mnohem neurčitější a nejčastěji se opírá prostě o *status quo* zděděný „od předků“ (jakkoliv argumentace pomocí textově ukotvené tradice rovněž nechybí). Bod 3, prosazování Nebes a Země jako adresátů klíčových císařských obětí, je jádrem navrhovaných reform. Bod 4 je poněkud obtížnější uchopit, avšak podle našeho názoru odpovídá tomu, že jedním z hlavních terčů reformistů je nahodilý charakter dosavadní kultické praxe. Především z Liu Xiangovy argumentace (níže v překladu – úryvek 3) je zjevné, že tradice, kterou hájil, zahrnovala názor, že obětovat je třeba tam, kde se božstva sama od sebe zjevují. Je tudíž patrné, že božstva chápal jako autonomní síly nezávislé na jakémkoliv systému stanoveném lidmi. Tento názor je terčem kritiky reformistů, kteří vše podřizují jednotnému racionálnímu a hierarchickému rámci, ve kterém jsou (hierarchicky nejvyšší) oběti Nebesům a Zemi vyhrazeny císaři a obětuje se jim v centru (u hlavního města) dle světových stran (*yangu* a *yinu*). Bod 5 je opět jádrem argumentace reformistů – instituce zakladatelů dynastie Zhou jsou právě tím modelem, podle kterého jsou reformy navrženy.

Bod 6 vyžaduje poněkud obsáhlejší výklad. Pojem *li* (obřady, obřadnost, rituálně korektní jednání, etiketa<sup>17</sup>) odkazoval původně k obřadnému (rituálnímu) jednání v rámci náboženských obřadů nebo dvorských ceremonií. V konfuciánských textech je však požadavek „obřadnosti“ rozšířen na veškeré lidské jednání. Veškerá společenská interakce má odpovídat určitým vnějškovým normám, tedy být obřadná, zdvořilá, v souladu s etiketou. V tomto smyslu je *li* chápáno jako základ civilizace – „obřadný“ charakter jednání je tím, co odlišuje lidi od zvířat nebo barbarů.<sup>18</sup> Zároveň však výraz *li* v čínské kultuře nikdy nepřestal odkazovat i k náboženským obřadům v užším smyslu, i když i tam jeho význam odráží nejobvyklejší postoj konfuciánů ke kultickým aktivitám, tedy důraz na jejich správné provedení *per se*, nikoliv na jejich funkci komunikace s božskými silami.

17 Jako „etiketa“ nebo „mravy a etiketa“ překládá pojem *li* Vochala v nejnovějším českém překladu Konfuciových *Sebraných výroků* (Jaromír Vochala, *Konfucius v zrcadle Sebraných výroků*, Praha: Academia 2009). Srov. též Vochalův výklad o pojmu *li* (*ibid.*, 311-319).

18 V konfuciánských textech je často obzvláštní důraz kladen na obřadné projevení emocí (projevení emocí v souladu s požadavky etikety či obřadnosti), které je známkou ušlechtilého muže (pravého konfuciána).



mi.<sup>19</sup> V naší diskuzi o reformě státních kultů se pojem *li* objevuje jen jednou v rámci argumentace strany „reformistů“ (závěr pasáže 2 níže), avšak ve velmi charakteristickém kontextu. V inkriminované pasáži je řešen problém, které ze stávajících kultů zrušit a které zachovat. Zachovány mají být ty, které jsou „v souladu s obřadní praxí (*li*)“ nebo u kterých „nám chybí jasný písemný doklad“.<sup>20</sup> Autoři memoranda k trůnu, kde se tento požadavek objevuje, posuzují rituální korektnost (*li*) jednotlivých kultických praktik výhradně prostřednictvím jimi preferovaných textů, které popisují ideální model zakladatelů dynastie Zhou. Na náboženské kultury jsou tedy vztažena stejná kritéria jako na jiné oblasti společenské interakce – požadavek *li* vychází z přítomnosti dané aktivity v textech popisující ideální systém dynastie Zhou. Liu Xianga naopak problém *li* u sporných kultů nezajímá: pro něho je určující živá tradice (odkaz) významných císařů dynastie Han a autonomní vůle božských sil.

Obraz konfucianismu, který navozují postoje reformistů, odpovídá v základním ladění obrazu Konfucia, jak jej známe z knihy *Sebrané výroky* (*Lunyu*). Je však třeba si uvědomit, že i Konfuciový *Sebrané výroky* jsou textem, který vznikl určitým výběrem z mnohem většího množství Konfuciových „výroků“, které v dobovém písemnictví cirkulovaly, přičemž k finální redakci díla došlo patrně až za dynastie Han. Je tudíž možné, že Konfuciový *Sebrané výroky* vznikly v podobně „puritánsky“ laděném konfuciánském prostředí, jaké reprezentuje tábor reformistů v našem textu. Viděli jsme však, že se jedná pouze o jednu z více podob konfucianismu, založených na specifických identifikacích a interpretacích tradice.

I v Konfuciových *Sebraných výrocih* lze nalézt pasáž, ve které se odráží určitý dobový spor o podobu náboženských kultů, v překvapivě těsné analogii ke sporům za vlády císaře Chenga:

19 Nejvýrazněji je tento postoj formulován v díle *Xunzi*, významném konfuciánském textu ze 3. stol. př. n. l.: „Když lidé obětují, aby přšlo, a následně skutečně přší, co to znamená? Odpovídám: Nic to neznamena, je to stejné, jako když neobětují, a stejné přší. Při zatmění slunce nebo měsíce se [lidé] snaží [rituálně] pomáhat, když je sucho, obětují za déšť, a důležité věci rozhodují teprve poté, co provedli věštebné úkony. Provedením těchto úkonů však nedosáhnou toho, o co usilují – pouze tomu dodají zdobenou ceremoniální formu (*wen*). Proto platí, že ušlechtilý muž (*junzi*) to považuje za zdobnou ceremonii, avšak lid to považuje za [komunikaci] s božstvy (*shen*). Považovat to za zdobnou ceremonii je příznivé, ale považovat to za [komunikaci] s božstvy je nepříznivé.“ (*Xunzi* 17, in: *Xunzi jijie*, Beijing: Zhonghua shuju 1988, 316; přeložil Dušan Vávra.) Tato pasáž vyjadřuje myšlenku, která bývá prezentována jako obecně platná pro konfucianismus – náboženské praktiky jsou odmítnuty jako nástroj komunikace s nadpřirozenými silami, avšak přijaty a hájeny coby součást kultury a civilizace.

20 Zrušeny tedy měly být pouze ty kulty, které písemným dokladům (v kanonických knihách) výslovně odporovaly.

[Konfuciovův žák] Zigong chtěl zrušit zvyk obětování ovce při každoročním rituálu přijetí kalendáře na následující rok od královského dvora, jenž se odehrával v chrámu předků úředních knížat. Mistr pravil: Ach, Ci [oslovení Zigonga], ty se staráš o ovce, ale já se starám o obřadnost (*li*).<sup>21</sup>

Nevíme, proč chtěl Zigong zrušit popisovaný obřad,<sup>22</sup> avšak z poslední věty je zřejmá motivace Konfuciový námitky – Konfucius nechtěl rušit nic, co chápal jako *li*, tedy jako základní normativní požadavky na vnější podobu společenské interakce, které zakládají lidskou civilizaci. Podobný konflikt se objevuje i v debatách přeložených níže. Tato krátká pasáž však předznamenává debaty z *Kroniky dynastie Han*, které následují, ještě v jednom podstatném ohledu, který bychom chtěli ještě jednou zdůraznit. Setkáváme se zde s významnými konfucióny (Konfuciem samotným a jeho žákem) nikoliv pouze jako s filozofy (autory výroků o významu obřadů či obřadnosti), nýbrž především jako s veřejně činnými osobnostmi, které řeší problémy spjaté s reálně existujícími (bez ohledu na konfucianismus) státními kulty, které se snaží regulovat a interpretovat. Konfucióny jako veřejně činná osoba, odborník na obřady a znalec všeho relevantního písemnictví – tyto známé a významné, a přesto často opomíjené, aspekty konfucianismu ilustrují a dokládají překlady debat z *Kroniky dynastie Han*, které následují.

### Překladatelská poznámka

Debaty jsou uvedeny v chronologickém pořadí, jak jsou zaznamenány v *Kronice dynastie Han*. Jedná se o výběr, nikoliv celý text,<sup>23</sup> který by byl neúměrně dlouhý pro zveřejnění v odborném časopise. Důraz je kladen na

21 *Lunyu* 3.17, in: Yang Bojun (ed.), *Lunyu yizhu*, Beijing: Zhonghua shuju 1980, 35 (přeložil Dušan Vávra). Srov. Jaromír Vochala, *Konfucius v zrcadle...*, 28.

22 Zigong, jeden z nejvýznamnějších Konfuciových žáků, podle tradičního podání zastával během svého života vysoké pozice ve státech Lu a v „malém“ Wei (někdy psáno jako Wey, kvůli odlišení od velkého Wei, jedné z hlavních mocností období Válčicích států). Tato pasáž ukazuje, že mohl v rámci svých pravomocí navrhnout změny významných státních obřadů (patrně v jednom z těchto států). Z pasáže vyplývá, že zatímco Zigong chtěl provést uvedenou změnu rituálu (snad z ekonomických důvodů, ale vyloučit nemůžeme ani odlišnou interpretaci tradice, o kterou se zmíněná oběť opírá), Konfuciovi šlo o širší kontext společenských vztahů založených na *li*, jejichž porušení (byť drobné a dílčí) chápal jako potenciální hrozbu společenskému řádu.

23 Úplný překlad (s poznámkami, ale bez komentářů, které zde následují za jednotlivými úryvky) byl publikován elektronicky: Jakub Hrubý (trans.), „Kronika dynastie Han: Státní kultury v době císaře Chenga“, in: Dušan Vávra (ed.), *Antologie textů k náboženství Číny*, Brno: Masarykova univerzita 2011, 123-147. Tato publikace má charakter studijní opory a není veřejně přístupná.

vystižení a objasnění jednotlivých argumentů, které se v debatách objevují.

Překlad byl pořízen podle dnes již standardního kritického vydání Ban Guovy *Kroniky dynastie Han (Hanshu)* vydaného v Pekingu nakladatelstvím Zhonghua shuju roku 1962. Toto vydání je založeno na edici kroniky připravené pozdněqingským učencem Wang Xianqianem (1842-1917), která byla porovnána a doplněna podle dalších čtyř dochovaných vydání, songské edice z éry Jingyou (1034-1038), pozdněmingské edice pana Mao z knihovny Jiguge (polovina 17. století), palácové edice ze síně Wuyingdian, která vznikla z rozkazu císaře Qianlonga (1736-1795), a edice nakladatelského domu Jinling shuju, která spatřila světlo světa za éry Tongzhi (1862-1874). Přeložené úryvky pocházejí ze svazku 25, druhé kapitoly *Pojednání o obětech na předměstských oltářích (Jiaosi zhi)*, s. 1253-1254, 1256-1260 a 1263. Hranaté závorky označují slova doplněná v zájmu plynulosti či lepší srozumitelnosti překladu.

### Překlad s komentářem

#### [1]

*Když prve císař Cheng zdědil trůn, první ministr Kuang Heng<sup>24</sup> a císařský cenzor Zhang Tan<sup>25</sup> podali memorandum trůnu, v němž se pravilo: „Ze záležitostí vládců<sup>26</sup> není nic většího než přijetí řádu Nebes. A ve věci přijetí řádu Nebes není nic závažnějšího než oběti přinášené na předměst-*

24 Kuang Heng, zdvořilostním jménem Zhigui, byl jmenován prvním ministrem (či kanceléřem – *chengxiang*) již za vlády císaře Yuana roku 36 př. n. l. a tento úřad zastával až do roku 30/29 př. n. l. Kuang Heng pocházel z prostých poměrů a své postavení si vydobyl vzdělaností – znalostí kanonických knih. Argumentace na základě kanonických knih a modelových příkladů dávných vládců tvoří jeho základní argumentační strategii i ve zde uvedených překladech.

25 Zhang Tan sloužil v postavení císařského cenzora *yushi dafu* v letech 33-30 př. n. l. Uvedená událost se tedy vztahuje právě k roku 33 př. n. l., kdy císař Cheng nastoupil svou vládu.

26 V originále je užito sousloví *diwang*, což může znamenat obecně vládce, vladaře (doslova císaře – svrchované panovníky a krále), anebo také odkazovat k pateru svrchovaných vládců (*wu di*) a trojím králům (*san wang*), tedy k dynastiím Xia, Shang a Zhou, jež panovaly (v případě Xia jen údajně) na úsvitu čínských dějin. Je velmi pravděpodobné, že oba dvořané implicitně pracují s oběma významy.

ských oltářích.<sup>27</sup> A proto se svrchovaně moudří králové<sup>28</sup> cele vkládali do této věci a upírali svou mysl k ustavení jejich řádu. Obětovat Nebesům na jižním předměstském oltáři je [vyjádřením] myšlenky přistupování k yangu. Zakopávat oběti zemi na severním předměstském oltáři je zpodobněním [principu] přibližování k yinu. Vztah Nebes a jejich syna se má tak, že tam, kde sobě Syn Nebes učiní hlavní město, tam [jeden] předkládá a [druhý] přijímá obětiny. V minulosti, když císař Xiaowu<sup>29</sup> sídlil v paláci Ganquan, [a] vyhradil [tak] Yunyang<sup>30</sup> [jako místo, kde] vztyčil božiště [zasvěcené] Taiyimu,<sup>31</sup> byly oběti [skutečně] přinášeny na jih od paláce. Nyní však císař pravidelně oblažuje svou přítomností Chang'an, a proto, koná-li při předměstských obětech audienci u Vznešených nebes, jde naopak na sever do oblasti krajního yinu, a přináší-li oběť Velebné zemi, ubírá se naopak na východ do oblasti malého yangu. Provedení obřadů se tak liší od řádu dávných dob. A k tomu všemu dorazit do Yunyangu znamená ubírat se

27 Oběti na předměstských oltářích *jiaosi* nebo někdy jen *jiao*. Jednalo se o základní oběti přinášené pravidelně Nebesům a Zemi už odnepaměti. Podle tradice konal tyto oběti Syn Nebes osobně jednou ročně na zvláštních oltářích či obřadištích. Pojem *jiao* původně zahrnoval daleko rozlehlejší území, než se čtenáři vybaví v souvislosti s „předměstím“. Jednalo se o území v širším či užším okolí sídelního města panovníka, ať již krále či jednoho z lenních knížat. Podle celkové rozlohy státu kolísalo i vymezení tohoto *jiao*.

28 Jako svrchovaně moudří králové překládáme termín *shengwang*, který odkazuje k mytickým vládcům čínského dávnověku, císařům Yaovi, Shunovi a Yumu, případně dalším demiurgům čínské kultury. Záměrně se vyhýbáme označení králové-světi či svatí králové, které ve svém překladu Sima Qianových *Shiji* zvolila Olga Lomová (viz S'-ma Čchien, *Knihy vrchních písařů: Výbor z díla čínského historika*, Praha: Karolinum, 2012, 30, pozn. 36; 103), neboť nám přijde zavádějící. Termín označuje ideál vládce, moudrého panovníka obdařeného morálními vlastnostmi a schopnostmi vysoce převyšujícími ostatní lidské jedince. Nicméně i o těchto mužích se mluví jako o prostých a obyčejných lidech předtím, než usedli na trůn, a v dochovaných textech nenajdeme žádné pokusy stavět je na roveň božstvům či dokonce vyšší moci Nebes. Překlad „svatí králové“ vnímáme i jako částečně anachronický, neboť ačkoli se po celý čínský starověk všeobecně těšili nesmírné úctě, předmětem skutečného kultického uctívání se stali až daleko později, když se jim dostalo oficiálního zbožštění v rámci císařských konfuciánských kultů.

29 Vlastním jménem Liu Che, syn císaře Jinga, vládl v letech 141-87 př. n. l. Je znám pod pozmrtným jménem císař Wu, či jako v tomto případě Xiaowu. Šlo o jednoho z nejvýznamnějších vládců dynastie Han.

30 Yunyang je název okresu na severozápad od Chang'anu, kde se nacházel jeden z císařských paláců hanských císařů, Ganquan, v němž nejčastěji pobýval právě císař Wu.

31 Taiyi (Nejzazší či nejvyšší jednotka) je podle starých textů nejvznešenější a nejvýznamnější z nebeských božstev. Podle některých komentářů se jedná o Polárku, které se říká jak Taiyi, tak Tianyi, ale podle jiných komentářů se jedná o dvě odlišné hvězdy. Každopádně zde užívaný výraz Taizhi označuje konkrétní *zhi*, obětiště či božiště, jež císař Wu zasvětil kultu nebes u svého paláce Ganquan. *Tai* zde stojí za Taiyi pojímané od doby vlády císaře Wua jako hlavní božstvo Nebes a personifikovaná Nebesa. Jejich protějškem byla Velebná země Houtu.

horskými údolími a úvaly, divokými a úzkými, [dobrých] sto mil. V případě Fenyinu<sup>32</sup> je třeba překonat velkou řeku<sup>33</sup> a podstoupit nebezpečí plavby, při níž jsou lodě vystaveny větru a vlnobití. To není nic, co by měl svrchovaně moudrý vládce podstupovat opakovaně. Komandérie a okresy, jimiž projíždí, se starají o cesty a poskytují zásoby a zaopatření [pro družinu císaře]. Úředníci i lid strádají, vystaveni útrapám, a všechny úřady mají [s cestou] nejrůznější výdaje. Vyčerpávat lid, jehož je vládce ochráncem, a putovat na místa, kde je vystaven nebezpečí, s tím [lze] jen těžko uctívat božstva a duchy a modlit se za štěstí a požehnání. Bojím se, že se to neslučuje se smyslem přijetí řádu Nebes a nahlížení na lid jako své vlastní děti. Kdysi dávno zhouští králové Wen a Wu přinášeli oběti na předměstských oltářích ve Feng a Hao<sup>34</sup> a král Cheng<sup>35</sup> přinášel oběti na předměstském oltáři ve městě Luo.<sup>36</sup> Hledíme-li na tyto případy, pak lze jasně vidět, že Nebesa přijímají oběti tam, kde sídlí ten, jenž kraluje. Bylo by proto vhodné přemístit ganquanské božiště [zasvěcené] Taiyimu i svatyni Velebné země z Hedongu<sup>37</sup> a ustavit je v Chang'anu, aby se vše uvedlo do souladu se [zvyky] vládců dávnověku. Přál bych si, aby byla tato věc posouzena se všemi ministry a po náležitém uvážení rozhodnuta.“ Memorandum bylo schváleno.

První ukázka obsahuje několik klíčových argumentů zastánců reformy státních kultů. Argumentace se opírá o vzorové jednání panovníků dřívějších dob a směřuje k tomu, aby (1) byly oběti božstvům podřízeny univerzálnímu racionálnímu řádu, jehož souřadnice tvoří hlavní město, světové strany a abstraktní klasifikační systém (*yin* a *yang*, pět fází), a aby (2) božstva sestoupila za císařem do hlavního města, není totiž žádoucí, aby za

32 Fenyin byl okres na severovýchod od Chang'anu na Žluté řece na hranicích dnešních provincií Shanxi a Shaanxi. Nacházelo se zde rituální centrum uctívání Země. Jednalo se o platformu uprostřed mokřadů s pěti oltáři. Na každém z nich se přinášela oběť žlutého telete a dalších zvířat a všechny obětiny byly zakopávány přímo do země. Při obřadech byl užíván obřadní šat žluté barvy, odpovídající zemi.

33 Jedná se o Žlutou řeku. Fenyin ležel na levém břehu Žluté řeky.

34 Feng a Hao byla hlavní města zhouského státu předtím, než dynastie Zhou porazila Shangy a ovládla celý tehdejší čínský svět. Feng dal postavit král Wen na řece Feng. Hao, ležící o několik desítek kilometrů dále na východ, založil jeho syn, král Wu. Obě města se nacházela v dnešním Shaanxi jihozápadně od Chang'anu v těsné blízkosti hanské metropole.

35 Ji Song, král Cheng, byl synem zakladatele zhouské dynastie, krále Wua. Měl vládnout v letech 1042-1021 př. n. l.

36 Luo označovalo druhé hlavní město Zhouů, jakési nové administrativní centrum vzniklé dále na východě od původních zhouských držav poté, co Zhouové porazili dynastii Shang a expandovali na východ. Jedná se o dnešní Luoyang v provincii Henan.

37 Hedong byla komandérie, územněsprávní jednotka hanské říše, v níž se nacházel okres Fenyin se svými oltáři božstev země.

nimi císař cestoval (což byla do té doby běžná praxe). Božstva jsou tedy prezentována jako podřízená témuž řádu jako lidé, přičemž tento řád, a nikoliv vůle zúčastněných aktérů, určuje podobu komunikace mezi božstvy a lidmi. Tento argument, opírající se verbálně o dávné vzory, ve skutečnosti neguje tradiční přístup k božstvům a komunikaci s nimi – do té doby císař (nebo v méně důležitých případech jiní představitelé státu) fyzicky cestoval na místa, kde se božstva *sama od sebe zjevují*, a proto tam byly ustaveny svatyně těchto božstev. Nyní mají božstva následovat císaře a především se všichni mají řídit abstraktními principy prezentovanými jako univerzálně platné. Kromě toho pasáž obsahuje několik dodatečných argumentů, vycházejících z nutnosti cestovat kvůli obětem – císař se tak vystavuje zbytečnému nebezpečí a vyčerpává lid, který ho musí na cestách zaopatřit.

## [2]

... Když už bylo vše ustanoveno, Kuang Heng řekl: „Osm rohů purpurového oltáře na obětišti Taiyimu v Ganquanu hlásá vzkol, že jsou obrazem osmera světových stran. Oltáře patera nebeských vládců<sup>38</sup> jsou [uspořádány] kolem dokola pod ním a dále jsou zde ještě oltáře ostatních božstev. Podle Knihy dokumentů se zápalná oběť<sup>39</sup> přinášela šesteru prapředků,<sup>40</sup> vzhlíželo se k horám a řekám<sup>41</sup> a [úcta byla věnována] všem božstvům. [Ale nyní] je purpurový oltář zdoben vyřezávanými okrasami,

38 *Wu di* označuje patero nebeských božstev (což je původní význam slova *di*, kterým se později začali označovat čínští panovníci sjednocené říše a dnes znamená „císař“), která odpovídají světovým stranám (a středu). Nemusí se nutně jednat o antropomorfní postavy božských vládců, často se dá výraz chápat jako uctívání nadpřirozených sil či vyšší moci. Postupně však byla každá z těchto sil *di* ztotožněna s konkrétní postavou čínské mytologie. Pozdější prameny pak zcela jasně hovoří o pateru nebeských vládců či císařů, jejichž identita však nemusí být jednoznačně daná a liší se pramen od pramene. Pětice sil či císařů byla v době Han považována za jakési pomocníky hlavního nebeského božstva Taiyi (či starobylejšího Shangdi) a tomu odpovídalo i rozložení oltářů na kultovním místě kolem hlavního kulatého oltáře nebes. Každý oltář ležel na odpovídající světové straně. Například oltář Žlutého *di*, jemuž příslušela vláda nad středem, byl vyhrazen jihozápad. Tento Žlutý *di* později prodělal proměnu z nebeského božstva v jednoho z mytických vládců-prapředků čínské civilizace a jako takový je lépe znám pod označením Žlutý císař. Jde vlastně jen o alternativní možnost čtení jeho jména. Nicméně nám připadá užitečné na úrovni překladu mezi oběma aspekty rozlišovat, a tak pro nebeské božstvo používáme překladu Žlutý *di* či Žlutý nebeský vládce, zatímco v případě mytického prapředka se držíme zavedeného překladu Žlutý císař.

39 Zápalná oběť *yin* – jednalo se vlastně o oběť kouřovou. Skrze kouř měly obětiny stoupat k nebesům. Byla to tedy oběť vyhrazená nebeským božstvům.

40 Šestero prapředků je souhrnný termín označující skupinu božstev či uctívaných sil. Názory, co je obsahem tohoto termínu, se však dosti liší.

41 *Wang* (vzhlížet či hledět do daleka) zde označuje specifický druh obětí, které byly pravidelně přinášeny posvátným horám a řekám.



bohatými vzory a pestrými barvami a při obětování se užívá nefritů a hudbu provozuje ženský orchestr. Pro věci jako jsou kamenné oltáře, svatyně nesmrtelných, pohřbívání [modelů] císařských ekvipáží, ryzáků dvojročků a figurín dračích oří nelze nalézt předobraz v dávnověku. Váš poddaný slyšel, že co se smyslu přinášení zápalné oběti na předměstském oltáři a předkládání obětin nebeskému božstvu týče, je umeteno [obětní] místo a [jednoduše] je přinesena oběť. Toť vyzdvihování prostoty! [Příchod] nebeských božstev [se má] očekávat se zpěvem písní [v hudebním modu] dalí a tancem Oblačných vrat,<sup>42</sup> [zatímco příchod] božstev země je očekáván se zpěvem písní [v tónině] dacou a tancem Salin.<sup>43</sup> Obětmím zvířetem má být tele, rohože mají být ze suché slámy a obětní náčiní a nádobi z keramiky a tykví, vše podle přirozenosti Nebes a Země. Cení se upřímnost a je vyzdvihována prostota a [nikdo si] netroufne zkrášlovat jejich vzory. Jelikož jsou zásluhy a laskavost božstev nebes a země natolik svrchovaně velké, tak i kdybychom [obětní obřady] okrášlili nejjemnějším a nejvybranějším způsobem a předložili božstvům deset tisíc věcí veškerenstva, stejně by to nestačilo k tomu, abychom se za tyto zásluhy odvděčili. Jen naprostá upřímnost je to, co tu platí. A proto je-li vyzdvihována prostota a [nic se] nekrášlí, milost Nebes je tím zjevnější. Bylo by proto vhodné dále nepřikrášlovat [oběti] purpurovým oltářem, umělými ozdobami, ženským orchestrem, modely císařských ekvipáží, ryzáky dvojročky, dračími oří, kamennými oltáři a [dalšími věcmi] jim podobnými.“ ...

Následujícího roku přineslo jeho císařské Veličenstvo poprvé oběti na jižním předměstském oltáři a vyhlásilo v okrese, kde se oběti konaly, i ve všech metropolitních úřadech<sup>44</sup> amnestii pro všechny vězně a trestance odsouzené k oholení licousů.<sup>45</sup> Toho roku Kuang Heng a Zhang Tan opět podali memorandum trůnu: „V lénech a komandériích je celkem šest set osmdesát tři míst, na nichž obřadníci, mágové a zmocněnci<sup>46</sup> přinášejí oběti, na něž vše potřebné poskytují úřady kuchyně v Chang'anu a okresní

42 Oblačná vrata (*Yunmen*) je název obřadního tance. Dle tradice je jeho autorem Žlutý císař. Jedná se o jeden z osmi zhouských rituálních tanců prováděných pravidelně na královském dvoře.

43 Saliny či Slané jezero (*Xianchi*) je název skladby a tance, který měl údajně složit Žlutý císař a rozpracovat bájný císař Yao a použít při obětních obřadech božstvům země. Současně se jedná o jezero či mokřad, kde se podle pověsti koupe slunce na své každodenní pouti z východu na západ.

44 Různé úřady mohly mít svá vlastní vězení (správní úřady města, metropolitní prefektury, ministerstvo spravedlnosti atd.)

45 Trest oholení licousů byl lehčí formou trestu za mírné přestupky. Předcházela trestu oholení celé hlavy. Šlo tedy o amnestii trestanců s nepříliš závažnými proviněními.

46 Obřadníci (*houshen*), mágové (*fangshi*) a zmocněnci (*shizhe*) představují tři kategorie císařských pověřenců vysílaných pravidelně do různých provinčních kultovních a rituálních center vykonávat předepsané obřady v zastoupení císaře či nejvyšších státních úředníků.



úřady. Z nich dvě stě osm buďto odpovídá obřadní praxi,<sup>47</sup> anebo nám chybí jasný písemný doklad. Ty lze [udržet] a přinášet na nich oběti i nadále. Ostatních čtyři sta sedmdesát pět míst buďto obřadní praxi neodpovídá, anebo se jedná o [kulty] zdvojené, [božstev, které svatyni již mají]. Proto prosíme o dovolení, aby byly všechny zrušeny.“ Memorandum bylo schváleno. Z původních dvou set tří starobyklých svatyní v Yong odpovídalo obřadní praxi pouze patnáct svatyní hor, řek a souhvězdí. ... Více jak sedmdesát osob, ceremoniářů, mágů, zmocněnců a jejich pomocníků a lidí, kteří očekávali povolání císařským ediktem s léčivý a bylinami [na elixiry], bylo posláno domů.

Ve druhém úryvku pokračuje argumentace Kuang Henga a Zhang Tana směřující k reformě stávající podoby státních kultů. Znovu se argumentuje vzory dávných dob a objevuje se odkaz na kanonické knihy, ale tentokrát argumentace směřuje k omezení příliš nákladné podoby obřadů. Zdůrazňována je upřímnost obětujícího oproti okázalosti. Ve druhé části úryvku je cílem argumentace omezit nákladnost obřadů zrušením větší části z nich (důvodem je opět to, že neodpovídají modelům dávných dob).

### [3]

Následujícího roku se Kuang Heng provinil v jisté věci a byl za trest zbaven úřadu a šlechtické hodnosti.<sup>48</sup> Mnozí říkali, že se s [místem] přinášení obětí nemělo hýbat. Navíc v den, kdy bylo zrušeno Taiyiho božiště v Ganquanu a poprvé se začalo s oběťmi na jižním předměstském oltáři, zničil prudký víchr v Ganquanu Bambusový palác<sup>49</sup> a vyvrátil přes sto vzrostlých stromů mohutného průměru v okrsku [bývalého] božiště. Syn

47 Jako obřadní praxi zde překládáme termín *li*, který může mít širokou paletu významů od konkrétních obřadů a rituálů přes obřadní chování až po etiketu. Vzhledem k charakteru překládaného textu i konkrétnímu použití slova neuvažujeme o filosofických konotacích tohoto klíčového pojmu, jenž je zde použit ve svém ryze technickém významu. Pro podrobný rozklad o mnoha významových odstínech tohoto slova viz J. Vočala, *Konfucius v zrcadle...*, zejména 221-227, případně o jeho souvztažnosti s dalším důležitým pojmem *yi* (smyslu pro správné) viz Lukáš Zádřapa, „Čínský pojem *yi* a jeho překlad“, *Nový Orient* 69/3, 2014, v tisku, případně Lukáš Zádřapa, *Úvod k Chan-fej-c'*, Praha: Academia 2011, 81.

48 Jednalo se o přelom let 30 a 29 př. n. l. Kuang Heng byl obviněn, že vybíral dávky z půdy, která mu nenáležela. Zemřel v nemilosti a mimo službu krátce poté.

49 Bambusový palác (*zhugong*) byl obětním palácem či obřadní síní, odkud panovník přihlížel přinášení obětí na okrouhlém oltáři u své rezidence v Ganquanu. Jak název napovídá, byl postaven z bambusu.

*Nebes to považoval za zneklidňující<sup>50</sup> a zeptal se na to Liu Xianga.<sup>51</sup> Ten mu odpověděl: „Ani příslušníci jedné rodiny by nechtěli zpřetrhat oběti [a kultury] zděděné po předcích. Což teprve starobylé obětiště, jež je božským pokladem státu! Navíc když byla prve ustavena [kultovní místa] v Ganquanu a Fenyinu a patero božišť v Yong,<sup>52</sup> vždy byla obětiště vybudována až poté, co byla nejdříve pozorována odezva božstev Nebes a Země. Nešlo o pouhý momentální [popud]. V časech císařů Wua a Xuana byla tato tři božstva<sup>53</sup> uctívána s náležitými obřady a úctou, a záře božstev tak byla obzvláště zjevná. Starobylá místa [uctívání] božstev Nebes a Země ustavená předky a pradědy vskutku ještě nebyla přemístěna. Co se svatyně Chen Bao týče, je tomu dnes již sedm století, co ji qínský vévoda Wen [založil]! Od vzestupu Hanů přicházelo [božstvo] pravidelně pokolení co pokolení [jako] červená a žlutá záře dlouhá čtyři až pět sáhů, která zmizela, jakmile dosáhla svatyně, a ozývalo se hlasité burácení a všichni bažanti [hlasitě] volali. Vždy, když se božstvo objevilo v Yong, uctil jej velký invokátor<sup>54</sup> velkou obětí a byl vyslán ceremoniář, aby na voze spěchal podat zprávu na místo, kde se právě nacházel císař, s tím, že šlo o blahověstné znamení. V časech vlády císaře Gaozua přišlo pětkrát, [dále] šestadvacetkrát za vlády císaře Wena, pětasedmdesátkrát za vlády císaře Wua, pětadvacetkrát za vlády císaře Xuana a od prvního roku éry Chuyuan<sup>55</sup> přišlo [božstvo] již také dvacetkrát. Jedná se o starobylou svatyni yangové síly qi. A co se týče obřadů v chrámu předků hanského domu, není přípustné, aby o nich svévolně rokoval [kdokoli]. Všechny [do jednoho] byly ustanoveny vladaři, předky [Vašeho veličenstva], společně s [jejich] moudrými ministry. Řády [obřadů] byly rozdílné dříve a nyní a [ani] v kanonických knihách nemáme jasné doklady. A tak [v případě] těch svrchovaně vážených a nanejvýš závažných [kultů] můžeme jen těžko tím, o čem panují pochyby, vysvětlovat, co je správné. Kdysi byl nejdříve*

50 V originále je použito slovo *yi*, tedy podivný, nepřirozený ve smyslu vymykající se běžnému řádu věcí, což je samozřejmě důvodem k obavám. Proto zde překládáme poněkud volněji jako zneklidňující.

51 Liu Xiang, zdvořilostním jménem Zizheng (79-8 př. n. l.), příslušník císařského klanu, nicméně velmi vzdálený hlavní císařské rodové linii. Pocházel z větve knížat z Chu, jež odvozovala svůj původ od mladšího bratra císaře Gaozua. Byl to významný konfuciánský učenec, bibliograf a odborník na záležitosti rituálu a nadpřirozena obecně. Za vlády císaře Yuana působil jako dohlížitel nad císařským domem (*zongzheng*).

52 Paterem božišť v Yong se myslí starobylá rituální centra zasvěcená pateru nebeských vládců *di* ve Fu, v Mí a ve Wuyangu (Horní a Dolní božiště) a Severní božiště.

53 Myslí se tím tři kultury: Nebes, Země a patera nebeských vládců *di*.

54 Úřad jakéhosi ceremoniáře či hlavního obětníka v chrámech císařských předků a jiných pro stát důležitých svatyních, překládaný nejčastěji jako velký invokátor (*taizhu*).

55 Éra Chuyuan trvala od roku 48 do roku 44 př. n. l. Byl to počátek vlády Chengova otce, císaře Yuana.

*přijít názor Gong Yuho<sup>56</sup> a později další lidé následovali jeden druhého a mnohé se otřásl[o] [v základech] a zakymácelo.<sup>57</sup> Velký komentář ke Knize proměn praví: „Toho, jenž oklame božstva, navštíví neštěstí do tří pokolení.“ Obávám se, že se toto provinění nezastaví jen u Gong Yuho a jemu podobných.“ Veličenstvo [svého činu] v duchu litovalo.*

Třetí úryvek zaznamenává fascinující zvrat v celé debatě a vývoji událostí. Po politickém pádu Kuang Henga, hlavního iniciátora reformem, nabyly vrchu pochybnosti a obavy z provedených změn. Řada událostí, včetně samotného Kuang Hengova osudu, mohly být pochopeny jako msta božstev, jichž se provedené změny týkaly, či alespoň neblahá znamení. Už tento začátek celého úryvku ukazuje, že představa racionálního rámce, jemuž jsou bohové i lidé podřízeni a v němž může bezpečně probíhat komunikace mezi nimi, nebyl zdaleka sdílen všemi. Naopak, jednodušší a zjevně tradičnější a rozšířenější přístup k božstvům – držet se osvědčených praktik a nic nezanedbat, jinak se božstva mohou rozhněvat – nabyly vrchu.

Císař se následně s problémem obrátil na Liu Xianga, jednoho z nejvýznamnějších konfucianů hanské doby, který je v úryvku prezentován jako bezvýhradný zastánce nereformovaných praktik. Přitom se podobně jako jeho protivníci odvolává na kanonické knihy a argumentuje tradicí, kterou však konstruuje a interpretuje jinak. Rozhodující jsou pro něj nikoliv činy zakladatelů dynastie Zhou, nýbrž činy předchozích hanských císařů: ty konstituují závaznou tradici a slouží přítomnosti jako model. Liu Xiang předkládá řadu argumentů: (1) starobylost – nelze rušit to, co je zděděno od předků; (2) explicitně se staví za představu, že obětovat se má tam, kde se božstvo samo od sebe zjevuje („vždy byla obětiště vybudována až poté, co byla nejdříve pozorována odezva božstev Nebes a Země“ atd.); (3) explicitně vyjadřuje jako legitimní postoj strach z jednání uražených božstev („toho, jenž oklame božstva, navštíví neštěstí do tří pokolení“). Liu Xiang tedy výslovně odmítá argumentaci iniciátorů reformem, jak je uvedena

56 Gong Yu (127-44 př. n. l.), konfucianský rádce císaře Yuana, který se snažil omezit přemrštně výdaje dvora a napravit některé sociální problémy spjaté s daňovým systémem zděděným z dob vlády císaře Wua.

57 Gong Yu krátce po nástupu císaře Yuana na trůn vznesl připomínky ke stávající obřadní praxi obětování císařským předkům v chrámech předků (*zongmiao*) s poukazem na to, že se praxe dosti liší od tradic předepsaných rituálů. Později na jeho návrh císař zrušil chrámy předků v komandériích a lenních knížectvích, jelikož odporovaly rituální praxi stanovené v kanonických knihách a také neúměrně zatěžovaly státní pokladnu. Zanedlouho poté však císař ulehl nemocen a zdálo se mu o božstvu, které jej odsoudilo za zrušení oněch chrámů. Císař dal tedy chrámy obnovit a uzdravil se. Liu Xiang zde viní Gong Yuho z toho, že neuváženým zasahováním do rituální praxe přinášení obětí císařským předkům ohrozil život panovníka a blaho státu.

v úryvku 1, a obhajuje chápání božstev coby autonomních sil, které se samy od sebe projevují a člověk na to kulticky reaguje.

[4]

*Později, jelikož jeho Císařské veličenstvo nemělo dědice, nařídilo císařovně vdově<sup>58</sup> vydat odpovědným úřadům edikt tohoto znění: „Vždyť jsme slyšeli, že když ten, jenž kraluje, koná povinnosti k Nebesům a Zemi a obcuje s Taiyi, není zjevnějšího [projevu úcty] než přinášení obětí. Vznešený císař Xiaowu, jsa svrchovaně moudrý a veskrze osvícený, jako první ustanovil obětování hornímu a dolnímu, [Nebesům a Zemi], v Ganquanu vybudoval božiště [zasvěcené] Taiyimu a ve Fenyinu ustavil [svatyni] Velebné země a božstva Nebes a Země v nich nacházela klid. [Proto] mu bylo dáno těšit se z trůnu [tak dlouho] a [jeho] potomstvo bylo četné a plodné. Po sobě jdoucí pokolení ctíla tento počín a štěstí [z něj] plynulo až do dnešních dnů. A teď [ač] je náš vznešený císař lidský a synovskiy oddaný a s úctou následoval odkaz svrchovaně moudrých, aniž by se provinil jakýmkoli velkým prohřeškem, přesto již dlouho zůstává bez dědice. Zamýšlíme-li se nad tím, v čem při výkonu svého úřadu pochybil, obáváme se, že to bylo přemístění [obětí] na jižní a severní předměstský oltář. [Tím] se protivil řádu předešlých císařů, změnil starobylá místa nebeských a zemských božstev a nejednal podle vůle Nebes a Země. Tím způsobil újmu na požehnání potomky a dědici. Zažili jsme již šedesáte jar a podzimů, ale ještě jsme nepopatřili na císařského vnuka, a tak nám ani jíst nechutná a při spánku nemůžeme klidně spočinout. Velmi proto truchlíme. Letopisy považují za velké, dojde-li k vzkříšení dávnověku, a za dobré, postupujeme-li v souladu s [předeepsaným] přinášením obětí. Necht' jsou tedy obnovena božiště [zasvěcená] Taiyimu v Ganquanu a Velebné zemi ve Fenyinu, jako tomu bylo dříve, jakož i patero božišť v Yong a svatyně Chen Bao v Chencangu.“<sup>59</sup> Syn Nebes zas jako dřív osobně vykonával obřady spojené s přinášením obětí na předměstských oltářích a navíc byla obnovena zhruba polovina ze zářných svatyní v Chang'anu a Yong jakož i v komanériích a lenních knížectvích.*

58 Císařovnou vdovou (*huangtaihou*) se zde myslí vdova po císaři Yuanovi, Wang Zhengjun (71 př. n. l. až 13 n. l.). Roku 51 př. n. l. porodila budoucího císaře Chenga, později byla prohlášena císařovnou a po smrti manžela roku 33 př. n. l. získala titul císařovny vdovy. Tato schopná žena si dlouho udržovala silné politické postavení a vliv u dvora. Obklopila se svými příbuznými, bratry a synovci, které dala jmenovat do důležitých vládních a dvorských úřadů, čímž vydláždila cestu k trůnu svému prasnynovci Wang Mangovi, jenž nakrátko svrhl dynastii Han.

59 Tento edikt císařovny vdovy i úpravy v něm nařízené se vztahují k roku 14 př. n. l.

V úryvku 4 vstupuje na scénu císařovna vdova a její jednání a postoje k podobě kultů jsou motivovány starostí o pokračování rodu. Reforma kultu je opět vnímána jako potenciální nebezpečí (má neblahý vliv v důsledku změn starodávných obyčejů). Citovány jsou kanonické knihy a argumentuje se tradicí (v Liu Xiangově pojetí). Navržen a realizován je nakonec kompromis – nadále jsou vykonávány staré i nové praktiky.

### [5]

*Ke konci své vlády si císař Cheng velmi oblíboval duchy a božstva. Kvůli tomu a také proto, že neměl dědice, dočkali se císařského povolání ke dvoru všichni ti, kteří často předkládali petice trůnu, v nichž hovořili o přinášení obětí a věštebných technikách. Oběti byly přinášeny v císařské oboře Shanglinyuan i v blízkosti chang'anských hradeb a výdaje na ně byly velmi vysoké. Nikdo z [těchto mužů] však nedosáhl vznešeného postavení a moci. Gu Yong<sup>60</sup> nabádal Císařské veličenstvo: „Váš poddaný slyšel, že [chceme-li] porozumět přirozenosti Nebes a Země, nelze se nechat pomýlit božstvy a duchy. Chceme-li poznat povahu deseti tisíce věcí veškerenstva, nelze se dát obloudit tím, co není z tohoto světa. Všichni ti, kteří se obracejí zády ke správné cestě lidskosti a patřičnosti, necítí zásady patera kanonických knih, ale hojně vynášejí podivné a tajuplné jakož i duchy a božské bytosti, široce si považují přinášení obětí a podobných věcí, hledají odezvu ve svatyních, které nepřinášejí štěstí, a [dokonce] říkají, že na světě existují nesmrtelní, užívají léky věčného života, dokáží se přesouvat na daleká místa anebo odlehčit své tělo a levitovat, dokáží se vznést až vysoko [k nejvyššímu bodu nebes, kde předměty vrhají] obrácený stín,<sup>61</sup> dokáží [zrakem] přehlédnout Zavěšený libosad<sup>62</sup> a plaví se k ostrovům nesmrtelných Penglai, ořou a plejí [na poli] patera fázi,<sup>63</sup> ráno zasejí a večer sklízí úrodu, jsou věční a bez konce jako hory a kamení, permutují zlato, pevný led [nechají podle přání] roztát<sup>64</sup> a proměňují pa-*

60 Gu Yong (zemřel 9 př. n. l.), konfuciánský učenec, který sice sám nikdy nezískal významnější úřad, ale svou nesmlouvavou a nebojácnou kritikou činů císaře Chenga si vydobyl poměrně vlivné postavení ve dvorské společnosti.

61 Podle hanských představ byl nejvyšší bod nebeské klenby vysoko nad sluncem, a tudíž zde předměty musely nutně vrhat obrácený stín.

62 *Xuanpu* čili Zavěšený libosad (také je možné překládat jako Předaleký libosad) je zahradou bohů a nesmrtelných bytostí nacházející se daleko na západě na vrcholcích horstva Kunlun.

63 Výraz *gengjun wu te* (ořou a plejí patero fázi) zde popisuje praktiku do jisté míry alchymistickou, kdy se na zvláštním poli zasvěceném pateru fázi (*wu xing*) zaseto patero druhů obilí různých barev do různých částí pole tak, aby barva zrna odpovídala světové straně.

64 Odkazuje k další alchymistické praktice, kdy jisté speciální pilulky měly dokázat pouhým dotykem proměnit led kdykoli zpět na vodu.

*tero tělesných barev a [působí na] patero vnitřních orgánů,<sup>65</sup> ti všichni jsou zlotřilí lidé, kteří ohlupují zástupy. Drží se nekalých praktik a v srdci nosí faleš a klam a tím šálí vládce světa. Naslouchá-li jim, slova radostně plní jeho uši a vypadá to, jako by bylo lze se s tím vším [skutečně] setkat. Chce-li toho však dosáhnout, je [jeho snažení] marné a plané jako [snaha] svazovat vítr či chytat stín a nakonec toho dosáhnout nelze. Proto si od nich osvícený král udržuje odstup a nenaslouchá jim, svrchovaně moudrý s nimi přerušit styky a o [podobných věcech] nemluví.“ ...*

*[Když] o několik let později císař Cheng skončil, císařovna vdova vydala edikt určený všem odpovědným úředníkům, jenž zněl následovně: „Když vznešený císař zdědil trůn, myslel na to, jak vyhovět vůli Nebes, ctil smysl kanonických knih a určil obřady na předměstských oltářích. Podnebese se z toho tetelilo radostí. Ale my, zachvácení strachem, neboť císařský vnuk se dosud nenarodil, obnovili jsme Taiyiho božské místo v Ganquanu i [obětiště] Velebné zemi ve Fenyinu v naději, že tak snad bude lze dosíci [onoho] požehnání. Vznešený císař toho litoval a byl proti [tomuto kroku]. Nakonec se mu milosti [stejně] nedostalo. Necht' jsou [tedy] obřady znovu přeneseny na jižní a severní předměstský oltář Chang'anu, jako tomu bylo dříve, tak, jak by si to byl přál.“<sup>66</sup>*

V poslední ukázce vychází najevo, že císař Cheng se ke konci své vlády kvůli chybějícímu následníkovi obracel k různým kultům a podporoval různorodé náboženské speciality. Následující promluva Gu Yonga představuje kritiku náboženských praktik v duchu reformistického konfucianismu – jedinou autoritou mají být kanonické texty, nikoliv božstva jako autonomní síly. Gu Yong kritizuje císaře za to, že se spoléhal na božstva a duchy (a příslušné náboženské speciality). Podstatné je pochopit, že předmětem Gu Yongovy kritiky je uctívání božstev za určitým účelem (narození dědice, dosažení nesmrtelnosti a dalších nadlidských schopností) – tento přístup, nikoliv provádění obětí božstvům samo o sobě, je označován za „nekalé praktiky“. Obětovat je pouze třeba náležitě, správným způsobem. Správnou cestou je spolehnout se na základní konfuciánské hodnoty, lidskost (*ren*) a patričnost (*yi*), a na kanonické knihy. Argumentace na základě kanonických knih a v nich obsažených modelových skutků dávných dokonalých králů je jádrem racionalizace náboženských představ a praktik, kterou prosazovali reformisté vystupující ve výše uvedených úryvcích (Kuang Heng, Zhang Tan i Gu Yong). Primární je racionální rámec, stanovený na základě dávných vzorů zakladatelů dynastie Zhou a dokladů v kanonických knihách. Podoba náboženského kultu je přede-

<sup>65</sup> A tím se snaží dosáhnout nesmrtelnosti.

<sup>66</sup> Tento edikt pochází z roku 7 př. n. l.

psána univerzálně platným rámcem, jemuž je podřízeno jednání bohů i lidí. Moc vymezující korektní rituální praxi se tak přesouvá od císaře nebo bohů ke konfuciánským učencům – jejich kompetence je nyní nepostradatelná pro náležité provedení kultických povinností císaře a celého státu.

Celý spor o podobu a interpretaci státních kultů byl definitivně vyřešen ve prospěch názoru příznivců reformy (racionalizace) za vlády Wang Manga<sup>67</sup> a stal se trvalým modelem pro organizaci státního kultu.<sup>68</sup> Koneckonců „oltář Nebes“ (*tiantan*), místo, kde mingští a qingští císařové<sup>69</sup> obětovali Nebesům, se dodnes nachází v jižní části čínského hlavního města (v tomto případě Pekingu), tedy přesně tam, kam ho chtěli přesunout i Kuang Heng a Zhang Tan, kteří podali s tímto záměrem v roce 31 př. n. l. memorandum k trůnu.

---

67 Wang Mang (asi 43 př. n. l. až 23 n. l.) úspěšně zbavil moci posledního císaře dynastie Západních Han a podařilo se mu na krátké období (9-23 n. l.) založit novou dynastii Xin. Během své vlády položil nebývalý důraz na vzory dynastie Zhou, podle kterých modeloval řadu státních institucí.

68 Podrobněji k tomuto tématu viz M. Loewe, *Crisis and Conflict...*, 178-182.

69 Tj. císařové pozdně císařského období dynastií Ming (1368-1644) a Qing (1644-1911).





## SUMMARY

**The “Book of Han”: Debates on Reforms of the State Cults During the Reign of Chengdi (32-7 BC)**

This article provides a translation with commentary of the key parts of the *Book of Han* (*Hanshu*) concerning the reforms of the state cults during the reign of Chengdi (32-7 BC). The translated texts represent a substantial source on the form of, and ideology underlying state-sponsored religious rites in early imperial China. The translated debates demonstrate the controversy between partisans of the traditional view on the meaning and form of the rites, and the reformers (though the latter likewise present their case as a return to ancient models attested in the Classics). The traditional view of the religious rites holds that the rites should be conducted at the place where the gods themselves appear (the humans respond to the gods' actions). The reformists, on the other hand, set a universal rational framework (based on *yinyang* classification), which prescribes the proper way of revelation and sacrifice for both the humans and the gods. Furthermore, the debates are an interesting testimony to the identity of Confucianism in the given period. The rationalization of religious rites promoted by the reformists is usually associated with Confucianism. However, in these debates we find famous Confucians in both camps.

**Keywords:** Han dynasty; state cults; ancient China; Confucianism; Chinese religions.

Orientální ústav  
Akademie věd České republiky  
Pod vodárenskou věží 4  
182 08 Praha 8  
Czech Republic

JAKUB HRUBÝ

hruby@orient.cas.cz

Seminář čínských studií  
Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita  
Arna Nováka 1  
602 00 Brno  
Czech Republic

DUŠAN VÁVRA

dvavra@mail.muni.cz