

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav dálného východu

Bakalářská práce

Michal Švarný

Sun Simiao – život nesmrtelného

Sun Simiao – life of an immortal

Poděkování

Chtěl bych především poděkovat Mgr. Vladimíru Andovi, Ph.D., který mne přivedl ke zpracovávanému tématu, který mi pomohl dobrými radami, detailními komentáři a který s obdivuhodnou trpělivostí dohlížel na mou práci. Taktéž bych rád poděkoval Mgr. Lukáši Zádrapovi, Ph.D. za jeho laskavou pomoc při překladu Sun Simiaova životopisu ze *Xuxianzhuanu*, ke kterému přispěl mnohými kritickými poznámkami a cennými radami. Mé díky samozřejmě také patří i mé rodině a přátelům za velkou podporu a nekonečnou trpělivost.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22.8.2011

podpis

Sun Simiao – život nesmrtelného : Abstrakt

Tato práce zpracovává tradiční vnímání významného tangského lékaře a alchymisty Sun Simiaa 孫思邈 (581-682), které zkoumá skrze jeho životopis z taoistické sbírky hagiografií *Xuxianzhuan* 續仙傳 z desátého století. Rozbor životopisu zahajuje analýza nejstarších pramenů k Sun Simiaovu životopisu, která navazuje na práci N. Sivina, kterou celkově zpřehledňuje, v některých místech doplňuje a podrobuje kritickému přezkoumání.

V samotném rozboru životopisu se pak práce zaměřuje na archetypální kategorie, ke kterým byl Sun Simiao přiřazován, tj. učenci v ústraní, mistři metod a technik a nesmrtelní. Nejdříve je srovnávána struktura Sunova životopisu s běžnou strukturou biografií příkladných úředníků. U zkoumaných kategorií jsou poté vybírány jednotlivé pasáže, které odpovídají dané kategorii, a na nich je dále zkoumáno, do jaké míry odráží Sun Simiaův životopis spíše obecnější vnímání dané kategorie než skutečný život Sun Simiaa, nebo alespoň to, co o něm z dostupných pramenů víme. Na závěr opouští práce Sunovi životopisy a rozšiřuje téma o stručný nástin dalšího vývoje jeho role a vnímání v rámci taoismu.

Klíčová slova: Čína (dynastie Tang), hagiografie, poustevnictví, taoismus, nesmrtelní, intelektuální život, myšlení čínské

Sun Simiao – life of an immortal : Abstract

This thesis studies the traditional perception on an important Chinese Tang dynasty physician and alchemist Sun Simiao 孫思邈 (581-682), which is examined on his biography from the tenth century Taoist collection of hagiographies *Xuxianzhuan* 續仙傳. The study begins through an analysis of the oldest available sources of the biography of Sun Simiao. This analysis can build upon the work of N. Sivin, summarize it, add some details if needed and approach it with a critical attitude.

The study of Sun's biography focuses on the archetypal categories which were connected to him, such as recluses, masters of methods and immortals. First the structure of his biography is compared with the usual structure of biographies of exemplary officials. Then parts of the biography that correspond to each category are chosen. On their basis the extent to which the biography of Sun Simiao represents only a characterisation of the given category or truly reflects the real his real life, or at least what we know about his life from the available sources. In the end the later development of Sun Simiao's traditional Taoist perception is briefly outlined providing a broader perspective of the main subject.

Keywords: China (Tang dynasty), hagiography, recluses, Taoism, immortals, intellectual life, Chinese thoughts

Obsah

Úvod.....	6
1. Prameny k životopisu Sun Simiaa.....	9
1.1 Základní prameny.....	9
1.1.1 Xuxianzhuan 續仙傳.....	10
1.1.2 Jiutangshu 舊唐書 a Xintangshu 新唐書.....	13
1.1.3 Huayanjing zhuanji 華嚴經傳記.....	14
1.1.4 Taiping guangji 太平廣記.....	15
1.1.5 Xian zhuan shiyi 仙傳拾逸 a Xuanshi zhi 宣室志.....	16
1.2 Další prameny a jejich vztah k dochovaným životopisům.....	18
1.2.1 Binglishufu 病梨樹賦.....	18
1.2.2 Dingminglu 定命錄.....	19
1.2.3 Tanbinlu 譚賓錄.....	20
1.2.4 Youyang zazu 酉陽雜俎.....	22
1.2.5 Sun Simiaovo dílo.....	22
1.3 Prameny k životopisu Sun Simiaa - shrnutí.....	23
2. Rozbor životopisu ze Xuxianzhuanu.....	26
2.1 Oficiální životopis.....	26
2.1.1 Obecné charakteristiky biografie v čínském kontextu.....	27
2.1.2 Struktura biografí z dynastických historií.....	29
2.1.3 Život v ústraní.....	33
2.2 Legendární životopis.....	42
2.2.1 Nesmrtelnost.....	43
2.2.2 Metody k dosažení nesmrtelnosti.....	47
2.2.3 Morální zásady.....	52
2.2.4 Yaowang a uctívání Sun Simiaa.....	56
Závěr.....	60
Seznam použité literatury.....	63
Příloha I: Xuxianzhuan 續仙傳.....	67
Příloha II: Další důležité prameny.....	73
Huayanjing zhuanji 華嚴經傳記.....	73
Tanbinlu 譚賓錄.....	74
Jiutangshu 舊唐書.....	75
Taiping guangji 太平廣記.....	76
Xintangshu 新唐書.....	78

Seznam zkratek

<i>BLSHF</i>	<i>Binglishufu</i> 病梨樹賦
<i>DML</i>	<i>Dingminglu</i> 定命錄
<i>HYJZhJ</i>	<i>Huayanjing zhuanji</i> 華嚴經傳記
<i>JTSh</i>	<i>Jiutangshu</i> 舊唐書
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
j.	<i>juan</i> 卷 (svazek)
<i>TPGJ</i>	<i>Taiping guangji</i> 太平廣記
<i>TBL</i>	<i>Tanbinlu</i> 譚賓錄
<i>XZhShY</i>	<i>Xianzhuan Shiyi</i> 仙傳拾遺
<i>XTSh</i>	<i>Xintangshu</i> 新唐書
<i>XXZh</i>	<i>Xuxianzhuan</i> 續仙傳
<i>XShZh</i>	<i>Xuan Shi Zhi</i> 宣室志
<i>YYZZ</i>	<i>Youyang zazu</i> 酉陽雜俎

Seznam ilustrací

Obr. 1: Graf vztahů mezi prameny Sun Simiaova životopisu.....	25
Obr. 2: Oltář Yaowanga v taoisickém klášteře Baiyun guan 白雲觀.....	59

Poznámka k transkripci

Rozhodli jsme se v této práci pro zápis čínských termínů a názvů používat čínskou (mezinárodně užívanou) transkripci, tzv. *pinyin*. Pouze pojmy, které již v češtině zdomácněli budeme zapisovat českou transkripcí, zde se to zejména týká pojmů Tao a taoismus. Případné zájemce o tuto problematiku odkazujeme na publikaci *Transkripce čínštiny* (sestavila Hana Trísková, Praha, Česko-čínská společnost 1999).

Úvod

Téma, kterému se v této práci budeme věnovat, je postava význačného lékaře Sun Simiaa 孫思邈 (581-682),¹ který žil na přelomu dynastie Sui 隋 (581-618) a Tang 唐 (618-907). Sun Simiao hrál stěžejní roli ve vývoji čínské medicíny, alchymie a umění pěstování života *yangsheng* 養生,² což jsou všechno disciplíny tradičně spojované s taoismem. Sun Simiao se proslavil jako autor dvou obsáhlých kompendií *Qianjinfang* 千金方 (*Recepty za tisíce zlatáku*) a *Qianjin yifang* 千金翼方 (*Dodatek k receptům za tisíc zlatáku*), ale autorství je mu připisováno i u mnoha dalších textů týkajících se čínské medicíny a pěstování života. Důležité je i jeho alchymistické dílo *Taiqing danjing yaojue* 太清丹經要訣 (*Podstatné instrukce ze spisu o elixírech Velké jasnosti*).³ V kontextu náboženského taoismu je pro nás Sun Simiao navíc zajímavý tím, že se podle životopisů z 10. stol. stal nesmrtelným⁴ a později i jedním z bohů lékařství v rámci taoistického panteonu.⁵

Obecná studie o Sun Simiaovi, jeho vlivu na zmiňované disciplíny, jeho díle i o pozdějším zbožštění by byla příliš rozsáhlým počinem pro tuto práci, vybíráme si proto dílčí problematiku týkající se Sun Simiaa, která nás zároveň může zavést i k obecnějším poznatkům. Nejvhodnějším se z tohoto pohledu zdá být rozbor Sun Simiaovi hagiografie,⁶ která nám vedle tradičního vnímání Sun Simiaa dovoluje také nahlédnout na některé problémy spojené s taoistickým ideálem nesmrtelnosti. Životopisy nesmrtelných se primárně

-
- 1 Jméno Sun Simiao lze také číst Sun Simo, první varianta je ovšem častější.
 - 2 *Yangsheng* označuje různé zdravotní techniky s cílem prodloužit délku života a upevnit zdraví, často spojované s taoistickým ideálem dosažení nesmrtelnosti, viz Pregadio, F. (Ed.). 2008. *The encyclopedia of Taoism*. New York : Routledge, s. 1148-1150.
 - 3 Podrobný rozbor i s překladem viz Sivin, N. 1968. *Chinese alchemy: preliminary studies*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
 - 4 Pojmy *shenxian* 神仙 a *xian* 仙 budeme v této práci překládat jako „nesmrtelní“, níže se problematice těchto pojmů budeme věnovat, viz s. 43.
 - 5 Taoistický panteon neměl nikdy ustálenou podobu a v průběhu dějin se hodně proměňoval, jak nová božstva přibývala a stará postupně mizela. Některé kulty se do panteonu přejímaly z buddhismu, jiné z lidového náboženství, množství historických postav bylo později uctíváno jako božstvo.1 Například s lidovým náboženstvím byly poměrně úzce spjaté kulty slavných lékařů, ke kterým se lidé obraceli s prosbami o uzdravení. Tři lékaři Sun Simiao 孫思邈, Hua Tuo 華佗 (2. stol. n. l.) a Zhang Zhongjing 張仲景 (2. stol. n. l.) jsou do dnes v taoistických kláštích uctíváni jako Král léčiv Yaowang 藥王, Božský lékař Shenyi 神醫 a Mudrc lékařství Yisheng 醫聖. Svatyni zasvěcenou právě této trojici najdeme například v taoistickém kláštře Baiyun guan 白雲觀 v Pekingu. Pro více o charakterizaci taoistického panteonu viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 61-3.
 - 6 Hagiografie přísně vzato označuje jakékoliv texty týkající se světců v evropském kontextu, v užším slova smyslu se používá jako ekvivalent legendy, tedy životopisu svatých, viz Nahmer, D. von der. 1994. *Die lateinische Heiligenvita : eine Einführung in die lateinische Hagiographie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 5. Zde budeme tento termín používat pro životopisy nesmrtelných v protikladu k oficiálním životopisům ze standardních historií.

nezapojovaly do teoretických sporů o nesmrtnosti, ani neměly sloužit jako návody k jejímu dosažení. Zdá se, že jejich cílem bylo spíše dokládat existenci nesmrtných a nabízet příklady hodné následování.⁷ Protože se jedná o literární formu, která si v průběhu staletí zachovávala určitou jednotu a která nebyla platformou pro nějakou rozrůzněnou polemiku, umožňují nám hagiografie ukázat na jednom konkrétním příkladu obecnější aspekty kultu nesmrtných i samotného žánru taoistických hagiografií. Přičemž práce s konkrétním příkladem nám zároveň dovoluje proniknout více do hloubky jednotlivých problémů.

Text, se kterým budeme pracovat, pochází ze sbírky *Xuxianzhuan* 續仙傳 (*Dodatečné životopisy nesmrtných*) z 1. pol. 10. stol.,⁸ která se od starších dochovaných hagiografií liší mimo jiné v tom, že postavy ze *Xuxianzhuanu* „jsou často relativně známými osobnostmi z Tangské historie, nebo se jsou s nimi alespoň spřízněné.“⁹ Starší hagiografie, které se nám dochovaly, pojednávaly buď o vysloveně mýtických postavách jako byl třeba Žlutý císař 黃帝 ve sbírce *Liexian zhuan* 列仙傳 (1. stol. př. n. l.), nebo v případě *Shenxian zhuan* 神仙傳 (3. - 4. stol. n. l.) se týkaly lidí na okraji společnosti, kteří s dvorským prostředím neměli mnoho společného.¹⁰ *Xuxianzhuan* je tedy jednou z prvních takových sbírek, která nám umožňuje srovnání hagiografie s oficiálním životopisem. Také se nám dochovaly některé prameny, z kterých tato sbírka čerpala.¹¹ Tyto okolnosti nám umožní, abychom se před rozborem Sunova životopisu věnovali analýze nejstarších dostupných pramenů k jeho životu. Analýza pramenů bude navíc ilustrativní pro problematiku práce s taoistickými hagiografiemi obecně, které obvykle nepsali lidé s přístupem k císařským archivům, jaký měli oficiální historici, a proto je otázka použitých pramenů na místě.

Při samotném rozboru Sunova životopisu za *Xuxianzhuanu* se budeme zaměřovat na otázku, do jaké míry jej jeho hagiografie zařazuje do tradičních kategorií, do kterých byly životopisy členěny, a to jak kategorií oficiálních, tak těch ze životopisů nesmrtných. Mnoho studií se zaměřuje na hledání „pravdy“ skrývající se pod nánosem konvenčních obrátů a klišé, kterých jsou čínské biografie plné. Tyto konvenční vrstvy nám ale také nabízejí určitou pravdu, nabízejí nám pohled na tradiční vnímání a hodnocení té které postavy. U Sun Simiaa

7 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 42.

8 Shen Fen 沈汾. *Xuxian Zhuan* 續仙傳 (Dodatečné životopisy nesmrtných). [PDF, On-line]. [cit. 2011-04-20]. Dostupné z: <<http://www.daoiststudies.org/dao/bibliography/xuxianchuan>>, j. 2. Dále jen *XXZh* spolu s odkazem na příslušné odstavce v originálním textu, viz Příloha I: *Xuxianzhuan* 續仙傳, s. 67.

9 Penny, B. 2000. Immortality and transcendence. In: *Daoism handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln : Brill, s. 116.

10 Ibid, s. 115-6.

11 Ibid, s. 121.

nás bude zajímat jeho tradiční vnímání místo hledání skutečné historické postavy, protože nám může prozradit mnohem více o představách spojených s ideálem nesmrtelnosti. Navíc Nathan Sivin již poměrně detailně zpracoval Sunův oficiální životopis právě se záměrem najít jeho historické jádro. Sivin svou analýzu zakončuje slovy, na které v naší práci budeme navazovat:

Jestliže na západě, jak tvrdí E. H. Carr, bylo studium historie studiem příčin, musíme se dříve či později věnovat tomu, abychom určili, do jaké míry je čínská historiografie, analogicky k čínské přírodní filosofii, zkoumáním souznění mezi událostmi a lidmi společných kategorií.¹²

Naším cílem při rozboru Sunova životopisu tedy bude snaha najít pasáže, které korespondují s obecnými kategoriemi lidí z oficiálních životopisů a nesmrtelných z hagiografií. Na jejich základě pak ověřit, do jaké míry zapadá Sun Simiao na základě jeho životopisů do s ním tradičně spojovaných kategorií. V rozebíraných pasážích budeme také vyhledávat informace o těchto kategoriích a o taoistickém ideálu nesmrtelnosti.

12 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 136.

1. Prameny k životopisu Sun Simiaa

Než se pustíme do samostatného rozboru Sun Simiaovy 孫思邈 hagiografie, představíme si blíže prameny spojené s jeho životopisem a s legendami o něm. Z velké části se rozbor pramenů bude opírat o práci Nathana Sivina,¹ který se v již zmiňované historiografické studii Sunova oficiálního životopisu také poměrně detailně zabýval problematikou dostupných pramenů a jejich původu. Sivin se ale ve své práci nezaměřoval na analýzu pramenů, ale na rozbor Sun Simiaova životopisu jako takového, proto se jeho analýza pramenů váže na jednotlivé konkrétní pasáže životopisu a do značné míry je roztroušena mezi poznámkami pod čarou. Jistě tedy nebude zbytečné, když se zde pokusíme Sivinovy závěry shrnout do přehlednější formy. Také bude vhodné k jeho práci zároveň přistoupit kriticky, v některých bodech si Sivin, zdá se, dokonce protiřečí. To ovšem neznamená, že bychom zde chtěli zpochybňovat důležitost a hodnotu Sivinovy průkopnické analýzy, kterou následně citují prakticky všichni autoři zabývající se Sun Simiaem. Spíše chceme na jeho rozbor navázat, konfrontovat jej s některými novějšími pracemi a věnovat více pozornosti otázkám, které pro Sivina nebyly tak důležité, ale pro nás by být mohly. Konečně těžiště našeho zájmu je v legendách a tradičním vnímání Sun Simiaa, nikoliv v historických faktech jako u Sivina. Nejdříve se v této kapitole budeme věnovat pramenům s celkovou biografií Sun Simiaa. Poté se zaměříme na prameny popisující dílčí anekdoty, které pozdější životopisy převzaly.

1.1 Základní prameny

Začneme tedy texty, kde můžeme najít celkový životopis Sun Simiaa. Protože naše práce bude do značné míry vycházet z hagiografie ze sbírky *Xuxianzhuan* 續仙傳, budeme také zde věnovat největší pozornost právě tomuto textu a představíme si i životopis samotný, aby bylo zřejmé s čím ostatní životopisy srovnáváme. Bezesporu do této části patří i oficiální biografie z obou tangských dynastických historií. Zvláštní místo mezi ostatními životopisy zaujímá ten z *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記, kterému se zde budeme také věnovat. Dále se zastavíme u antologie *Taiping guangji* 太平廣記, kde nacházíme Sunův životopis s odkazem na starší prameny. Tuto část zakončíme právě dvěma texty, ze kterých pochází Sunův životopis v antologii *Taiping guangji*, tím plynule přejdeme k ostatním dílčím pramenům o Sunově životě.

¹ Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 81-144.

1.1.1 *Xuxianzhuan* 續仙傳

Xuxianzhuan 續仙傳² (*Dodatečné životopisy nesmrtelných*) je sbírka hagiografií, kterou napsal v první polovině desátého století Shen Fen 沈汾. Životní data tohoto autora známá nejsou, proto se ještě zastavme u datace *Xuxianzhuanu*. Sivin s odvoláním na editory *Si ku quan shu* 四庫全書³ konstatuje, že Shen Fen byl úředníkem za dynastie Pozdní Tang 後唐 (923-936), a tedy *Xuxianzhuan* pravděpodobně vznikl v této době, protože se Shen Fen ve svém díle podepisuje „Shen Fen, soudce v okrese Lishui 潞水“.⁴ Tato datace nám zasazuje *Xuxianzhuan* nedlouho před vznik *Staré historie dynastie Tang Jiutangshu* 舊唐書 (945), jenže stojí na tom, u které dynastie Shen Fen působil jako úředník, a v tom bohužel nepanuje shoda. Můžeme se totiž poměrně často setkat také s názorem, že působil v království Jižní Tang 南唐 (937-975);⁵ to by nám vznik *Xuxianzhuanu* mohlo posunout až za *Jiutangshu*, což by pak připouštělo možnost, že hagiografie ze *Xuxianzhuan* vychází z oficiální biografie. Jiní autoři zas uvádějí, že Shen Fen působil ve státu Wu 吳 (902-937).⁶ Bez podrobnějšího rozboru celého *Xuxianzhuanu*, jeho pramenů a citací z něj si nemůžeme činit nárok tento rozpor vyřešit, ani to není cílem této práce, nicméně by nám mohla pomoci zmínka o Shen Fenovi ve sbírce *Záznamy o podivuhodných lidech od řek Jiang a Huai, Jiang-Huai yiren lu* 江淮異人錄 (2. pol. 10. stol.), kde se píše o jeho smrti „na konci dynastie Tang 唐 (618-907)“.⁷ Protože dynastie Pozdní Tang se považovala za pokračování dynastie Tang,⁸ mohli bychom se přiklonit k tomu, že Shen Fen působil ve státu Wu (tedy v období dynastie Pozdní Tang) a *Xuxianzhuan* vznikl někdy v období mezi lety 902 až 937. Co můžeme tvrdit s jistotou je, že vznikl nejdříve během vlády Wu Taizua 吳太祖 (vl. 902-905), jelikož o něm je

2 Občas se také objevuje název *Xu Shenxian zhuan* 續神仙傳, který se používal v Songských bibliografiích, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 93. Schipper, K., Verellen, F. (Ed.). 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago and London : The University of Chicago Press, s. 429.

3 Souhrnná knihovna ve čtyřech oddílech. Jedná se o kompilaci přibližně 3500 textů od nejstarších dob do r. 1782 na různá témata. Dostupné z: <<http://skqs.leidenuniv.nl>>.

4 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 92.

5 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 43, 1123. Také další autoři ve člancích, které ovšem jinak pro naši práci nejsou nijak důležité, např.: Reiter, Florian C. 2007 *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag. O zmatku svědčí i to, že se v *Encyclopedia of Taoism* u státu Jižní Tang uvádí období vlády dynastie Pozdní Tang.

6 Tato možnost by mohla být dobrým kompromisem, znamenala by totiž, že Shen Fen působil v období dynastie Pozdní Tang na území budoucího státu Jižní Tang. Tato varianta s tím, že Shen Fen žil v době existence obou států (Wu a Pozdní Tang), viz Schipper, K., Verellen, F. 2004. Op. cit., s. 429.

7 Viz Wu Shu 吳淑. *Jiang-Huai yiren lu* 江淮異人錄 (Záznamy o podivuhodných lidech od řek Jiang a Huai). [On-line]. [cit. 2011-07-26]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/101241/>>, j. 1.

8 Twitchett, D. C. 2002. *The writing of official history under the Tang*. Cambridge : Cambridge University Press, s. 192.

v textu zmínka u životopisu Nie Shidaa 聶師道, a nejpozději před vznikem antologie *Taiping guangji* 太平廣記 (978), kde je *Xuxianzhuan* citován.⁹ Edice, s kterou budeme pracovat my, pochází z mingského taoistického kánonu *Ming Zhengtong Daozang* 明正統道藏 (1445).

Xuxianzhuan je poměrně krátké dílo obsahující ve třech svazcích¹⁰ 28 hagiografií, které jsou rozdělené do dvou kategorií, podle toho, jak proběhla proměna v nesmrtelné: První jsou ti, kteří se vzlétli a odletěli *feisheng* 飛昇, nesmrtelní z druhé skupiny prošli „skrytou proměnou“ *yinhua* 隱化.¹¹ *Xuxianzhuan* se od dřívějších dochovaných hagiografií odlišuje touto kategorizací i tím, že se v ní mezi nesmrtelnými nachází množství známých osobností z období dynastie Tang a začátku období Pěti dynastií 五代 (907-960). Jednou z nich je i Sun Simiao, který byl zařazen do druhé skupiny nesmrtelných (隱化).

Shrnutí životopisu ze *Xuxianzhuanu*

Nyní se seznámíme s životopisem samotným, abychom měli představu o tom, s čím ostatní prameny budeme srovnávat. Následuje tedy Sun Simiaův životopis ze *Xuxianzhuanu*, pro větší přehlednost rozdělen do pěti oddílů a mírně zkrácený:¹²

Původ Sun Simiaa

Sun Simiao pocházel z *Huayuanu*, v prefektuře Jingzhao. Byl vynikajícím studentem a dokázal výborně diskutovat o různých taoistických filosofických naukách. V době císaře Xuana (578-579) z dynastie [severních] Zhou, se kvůli množství pletich na císařském dvoře skryl na horu Taibai, kde se věnoval taoistickým disciplínám. (*XXZh*, j. 2:1ab)

Příběh o záchraně malého zeleného hada

Jednou potkal někoho, kdo chtěl zabít malého zeleného hada. Sun Simiao požádal toho člověka, aby hada nechal být výměnou za oblečení. Pak hada ošetřil léčivými bylinami a zachránil jej. O měsíc později potkal Sun Simiao na svých cestách vznešeně oděného muže, který Suna pozval za svými rodiči, jelikož Sun zachránil jeho malého bratra a chtěli mu poděkovat. (*XXZh*, j. 2:1bc)

9 Schipper, K., Verellen, F. 2004. Op. cit., s. 429.

10 *Juan* 卷 budeme v této práci překládat jako „svazek“, ačkoliv se můžeme často v literatuře setkat s překladem „kapitola“. *Juan* označoval svitky bambusových úštěpků, do kterých byly knihy v Číně děleny, a ne vždy se jeden svitek rovnal jedné kapitole *pian* 篇. V bibliografických odkazech k pramenům budeme používat zkratku j.

11 Schipper, K., Verellen, F. 2004. Op. cit., s. 429-430.

12 Pro kompletní životopis s čínským originálem i překladem viz Příloha I: *Xuxianzhuan* 續仙傳, s. 67-72.

Dorazili do velkolepého města, kde Sun Simiaa uvítali a děkovali mu, že zachránil jejich syna před tím hlupákem, co ho chtěl zabít. Až když Sun Simiao uviděl jejich syna v zeleném oblečení, uvědomil si, že to byl ten malý zelený had, kterého předtím zachránil. Byl to syn vládce Jingyangského vodního paláce. Ten nachystal pro Sun Simiaa velkou hostinu a htěl jej obdarovat množstvím pokladů, ale Sun Simiao odmítl. Vládce tedy nabídl Sun Simiaovi knihu lékařských předpisů z *Dračího paláce*. Simiao se vrátil do hor, kde všechny recepty sám ozkoušel a pak je zařadil do své knihy *Recepty za tisíce zlatáků*. (XXZh, j. 2:1d-2d)

Odmítání úřadu

Když císař Wen z dynastie Sui byl ještě regentem, povolal Sun Simiaa na svůj dvůr, ten pozvání odmítl a nechal se slyšet: „Až uplyne padesát let, objeví se mudrc, kterému teprve budu pomáhat.“ Když císař Taizong z dynastie Tang pozval Sun Simiaa k audienci do hlavního města, byl ohromen tím, jak velice mladě Sun vypadal. I Taizong chtěl Sunovi udělit titul, ale ten to odmítl. Gaozong si pozval Sun Simiaa, aby jej učinil svým poradcem, ale Sun znovu císařskou nabídku odmítl. (XXZh, j. 2:2d, 3a)

Rozmluva s Zhaolinem

Přes to, že bylo Sunovi více než devadesát let, jeho zrak ani sluch neslábl. Lu Zhaolin, slavný člověk u dvora, trpěl závažnou nemocí a jednou se Simiaa zeptal: „Jaké jsou metody, kterými lékaři léčí nemoci?“ Sun mu odpověděl: „Slyšel jsem, že ti, kdo zdatně rozmlouvají o nebesích, určitě vycházejí z poznání člověka, a ti, kteří zdatně rozmlouvají o člověku, nutně vycházejí z poznání nebes. (XXZh, j. 2:3ab)

Nebesa mají čtyři roční období a pět elementů. Zima a léto se navzájem střídají, vzniká déšť, vítr, sníh i duha, to je stálý řád nebes a země. Člověk má čtyři končetiny a pět orgánů, spánek střídá bdění. Dech obnovuje sílu, vzniká pohyb, obranyschopnost, vnější podoba, hlas a toto je stálý řád v člověku. Funkcí *yang* je esence, funkcí *yin* je tvar, v tomto jsou nebesa a člověk stejní. (XXZh, j. 2:3bc)

Když nastane chyba, vzniká horkost, chlad, otoky, vředy, dušnost, suchost. Nemoc se projeví na tváři a její proměny probíhají na těle. Toto platí stejně tak pro nebesa a zemi; vychýlení pěti principů, nesprávný pohyb slunce a měsíce, přelety komet to jsou nemoci nebes a země. Schopný lékař ovládá pomocí léčivých preparátů a zachraňuje pomocí jehel. Moudrý člověk harmonizuje pomocí ctností a pomáhá pomocí své znalosti lidských poměrů. Proto tělo má nemoci, které lze léčit, a nebesa a země mají pohromy, které lze odvrátit.“ (XXZh, j. 2:3c-4a)

Dále pravil: „Necht' je člověk odvážný, ale opatrný, necht' je důvtip dokonalý, ale činy upřímné. V Písniích se praví: „Jako na pokraji hluboké strže, jako když nakračuje na tenký led.“ To je opatrnost. „Vznešený válečník, pro vévody je zdí a oporou.“ To je statečnost. „Nepovažuje prospěch za nic špatného, nepovažuje smysl pro správné za obtíž.“ To je upřímnost činů. „Vidí první známky a už koná, nečeká jediný den.“ To je dokonalost důvtipu.“ (XXZh, j. 2:4a)

Konec života

29. března 652 si Sun Simiao zavolal své potomky, kterým řekl: „Ochraňoval jsem lidi. Když jsem byl nucen skrýt se v horách, tak jsem zušlechťoval svou *qi*, abych se povznesl. Už se jen vrátím do rodné vesnice a více již nebudu moct uposlechnout volání císařského dvora, abych přišel.“ Krátce nato naposledy vydechl. Jeho přáním bylo, aby byl pohřben bez velkých obřadů a zvířecích obětí. Ani o víc než měsíc později se jeho vzhled nikterak nezměnil. Když jeho tělo dávali do rakve, bylo jako prázdné šaty, to už opustil tělo a stal se nesmrtelným. (XXZh, j. 2:4bc)

1.1.2 *Jiutangshu* 舊唐書 a *Xintangshu* 新唐書

Životopis ze *Xuxianzhuanu*, jak jsme již dříve zmínili, budeme místy srovnávat s oficiálním životopisem Sun Simiaa ze standardních historií dynastie Tang. V císařské Číně bylo zvykem, že po konci dynastie ta následující sestavila ze záznamů z vlády každého panovníka souhrnnou standardní historii předchozí dynastie (*zhengshi* 正史).¹³ O dynastii Tang vznikly dvě takovéto historie.¹⁴

Jiutangshu 舊唐書 (Stará historie dynastie Tang) byla dokončena v roce 945, tedy později než měl vzniknout *Xuxianzhuan*. Nejstarší dochovaná edice z 12. stol. obsahuje 200 svazků.¹⁵ V Sun Simiaův životopise z *Jiutangshu* na rozdíl od *Xuxianzhuanu* chybí příběh o záchraně zeleného hada. Naopak v *Jiutangshu* se nachází pasáž o Sunových proctví, soupis jeho děl a předmluva k popisné básni *Fu o nemocné hrušni* 病梨樹賦, která je zásadní pro Sivinovu

13 Twitchett, D. C. (Ed.). 1989. *The Cambridge history of China. Vol. 3., Sui and T'ang China, 589-906. P. 1.* Taipei : Caves Books, s. 39-40.

14 Životopis Sun Simiaa z obou kronik přeložil a srovnal Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 87-136. Pro účel srovnání oficiálního životopisu s hagiografií pak kromě Sivinova překladu budeme vycházet z čínského originálu uvedeného v publikaci Sun Simiao 孫思邈. 2003. *Yaowang shouyang ji* 藥王壽養集 (Sbírka krále léčiv o pěstování dlouhého věku). Ed. Gao Wenzhu 高文鑄 & Wang Chengya 王成亞. Beijing : Zhongyi guji chubanshi, s. 99-102. V *Jiutangshu* (dále jen *JTSh*) se životopis nachází v j. 191. V *Xintangshu* (*XTSh*) je součástí j. 196.

15 Twitchett, D. C. 2002. Op. cit., s. 196-7.

historickou analýzu.¹⁶ V mnoha pasážích se oba životopisy shodují úplně, v některých částech jsou mezi nimi dílčí rozdíly, na které při rozboru dané části vždy upozorníme. *Xuxianzhuan* vznikl nejspíše dříve a oba životopisy se v mnohém úplně shodují, přesto v bibliografii *Jiutangshu* nenalezneme *Xuxianzhuan*, proto je pravděpodobné, že oba životopisy vycházejí z nějakého staršího společného pramene. Absence v bibliografii *Jiutangshu* může ale také znovu otevřít otázku datace *Xuxianzhuanu*, jejíž problematičnost jsme rozebírali výše.

Xintangshu 新唐書 (*Nová historie dynastie Tang*) vznikla v 11. stol., kdy sílilo hnutí za „starý styl“ (guwen 古文). *Stará historie dynastie Tangská* neodpovídala požadavkům „starého stylu“, a proto Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) přesvědčil císaře, aby nechal vyhotovit její nové zpracování, které bylo dokončeno roku 1060. *Xintangshu* vychází v mnohém ze *Staré historie*, kterou do značné míry zjednodušuje a zhušťuje. Historici dynastie Song 宋 (960-1279) ale měli při své práci k dispozici některé prameny, které jejich předchůdci neměli.¹⁷ Kromě stručnějšího stylu, který se projevil i na životopisu Sun Simiaa, můžeme v této verzi najít i jednu pasáž z rozhovoru s Lu Zhaolinem, která u předchozích dvou zmiňovaných životopisů chybí. Stejně jako v *Xuxianzhuan* zde chybí předmluva popisné básně od Lu Zhaolina a soupis děl, která Sun napsal. V *Nové historii dynastie Tang* je *Xuxianzhuan* v bibliografii uveden.¹⁸ Životopis ze *Xintangshu* není pro srovnání se *Xuxianzhuanem* příliš důležitý, protože odlišnosti ve společných pasážích vycházejí spíše ze stylistických úprav. Nicméně v analýze vztahů mezi prameny bude srovnání se *Xintangshu* podnětné.

1.1.3 *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記

Vůbec první životopis o Sun Simiaovy pochází ze sbírky životopisů osobností, které se zasloužily o rozšíření *Sútry o girlandě* v Číně, *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記.¹⁹ Sbírkou je připisována Fazangovi 法藏 (643-712), stěžejní postavě buddhistické školy *Huayan* 華嚴.²⁰

16 Níže se budeme zabývat touto básní a její předmluvou jako samostatným pramenem. K významu této části životopisu viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 103-6.

17 Ibid., s. 87-8.

18 Ibid., s. 93.

19 Fazang 法藏. *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記 (Životopisy [spojené] se Sútrou o girlandě). In: *Taisho Tripitaka* 大正新脩大藏經, Vol. 51, No. 2073. [PDF, On-line]. [cit. 2011-06-19]. Dostupné z: <<http://www.cbeta.org>>, j. 5, s. 31. Dále jen *HYJZhJ* spolu s odkazem na odstavec, viz Příloha II: Další důležité prameny, s. 73.

20 Škola *Huayan* 華嚴, pojmenovaná podle *Sútry o girlandě* (*Huayan jing* 華嚴經), zažila svůj rozkvět za dynastie Tang, kdy také tuto školu a jejího hlavního teoretika Fazanga silně podporovala císařovna Wu Zetian 武則天 (690-705). Mezi hlavní body její nauky patří uznání možnosti náhlého probuzení, nebo také kosmologické úvahy o prolínání všech jevů. Viz CHENG, A. 2006. *Dějiny čínského myšlení*. Přeložila

N. Sivin tomuto textu nevěnuje moc pozornosti zejména kvůli jeho legendární povaze,²¹ pro nás by ale mohl být užitečným pramenem, výrazně se totiž liší od ostatních životopisů, nabízí tak zajímavé srovnání. Již samo svědectví textu o propojení Sun Simiaa s buddhismem stojí za pozornost. Zároveň ale jeho výjimečnost jej vyřazuje jako možný přímý zdroj pro biografie z *Jiutangshu* i *Xuxianzhuanu*.

Text začíná charakteristikou Sun Simiaa i s jeho fyzickým popisem, který jinde nenalzáme (krom toho, že vypadal mladě). Následuje výčet dovedností, který je detailnější než popis, který nalzáme v *Xuxianzhuanu*. Dále se dovídáme, že Sun Simiao odmítl úřad, který mu nabídl první císař dynastie Tang, Gaozu 高祖 (618-626), o němž v ostatních životopisech není ani zmínka. Sun Simiao poté dle textu cestoval a kudy chodil, pomáhal. Po několika dalších detailech odmítá čestný titul od Gaozua, kterého pak v rozhovoru přesvědčí, aby si přečetl *Sútru o gerlandě*. Životopis končí zmínkou o tom, že Sun Simiaův syn šel v otcových šlápějích a byl známým buddhistou.

1.1.4 *Taiping guangji* 太平廣記

Taiping guangji, *Souhrnná antologie z éry Taiping* 太平 (976-983), je encyklopedie skutečných i fiktivních záznamů týkajících se neobvyklých lidí, zvláštních fenoménů, lidových zvyků i víry, tj. materiálu, který byl považován v nějakém ohledu nepatřičný pro oficiálnější *Taiping yulan* 太平御覽.²² Obě encyklopedie sestavovala pod císařskou záštitou skupina editorů z císařské akademie vedená Li Fangem 李昉 (925-996). První byla dokončena v r. 978, druhá v r. 984. Čínské encyklopedie, jak je termín *leishu* 類書 obvykle překládán, se na rozdíl od těch evropských skládají z množství různorodých citací z primárních pramenů, které jsou podle určitého klíče seřazeny, nejčastěji tématicky. Právě v tom tkví hodnota, kterou tyto encyklopedie pro nás mají; velké množství citovaných pramenů se nám dochovalo jen díky nim. Antologie *Taiping guangji* cituje celkem 485 titulů, ze kterých se 240 nedochovalo.²³

V *Taiping guangji* nacházíme tři pasáže věnované Sun Simiaovi, které jsou zařazené do oddílů: „Nesmrtelní“ *Shenxian* 神仙 (j. 21), „Medicína“ *Yi* 醫 (j. 218) a „Fyziognomie“

Helena Beguivinová, Olga Lomová, David Sehnal et al. Ed. Olga Lomová. Praha : DharmaGaia, s. 376-9. Nebo Cornu, P. 2001 *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil, s. 239-241.

21 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 134.

22 Kirland, R. 1991. The Making of an Immortal: The Exaltation of Ho Chih-chang. *Numen*, Vol. 38, No. 2, s. 217.

23 Wilkinson, E. P. 2000. *Chinese history : a manual*. Cambridge (Mass.), London : Harvard University Press, s. 601-3, 620.

Xiang 相 (j. 222).²⁴ Tyto úryvky pocházejí z různých zdrojů, které jsou starší než *Xuxianzhuan* a *Jiutangshu*, ale které se mimo citace v *Taiping guangji* nedochovaly, nebo se dochovaly jen částečně. Tím tato antologie zpřístupnila editorům *Xintangshu* prameny, které v době sestavování *Jiutangshu* nebyly k dispozici. Ovšem přestože *Taiping guangji* často uvádí citované zdroje, nečiní to důsledně a nejstarší dochovaná edice úplně neodpovídá původní Songské edici, jak upozorňuje Nathan Sivin.²⁵ Je proto třeba přistupovat k této antologii s opatrností.

Celkový životopis se v *Taiping guangji* nachází v oddíle Nesmrtelní, ten ale svou povahou vybočuje z předchozí řady životopisů, protože se jedná o citaci ze starších pramenů.²⁶

1.1.5 *Xian zhuan shiyi* 仙傳拾逸 a *Xuanshi zhi* 宣室志

U Sun Simiaova životopisu z *Taiping guangji* jsou uvedeny dva prameny: *Xian zhuan shiyi* 仙傳拾遺 (Vynechané životopisy nesmrtelných) a *Xuanshi zhi* 宣室志 (Záznamy z císařského paláce).²⁷ Text připisován těmto dvěma pramenům do velké míry odpovídá životopisu z *Jiutangshu* s tím rozdílem, že část o Sun Simiaově věku a Luova předmluva jsou sloučené (obě pocházejí ze stejného zdroje) a že jsou k Sunově životopisu přidány tři legendy.²⁸ Z nich jedna je jinou variantou příběhu o záchraně zeleného hada, ve které Sun Simiao záchraňuje draka z Kunmingského jezera 昆明池.²⁹ Další legenda vypráví o tom, jak se Sun Simiao zjevil císaři Xuanzongovi 玄宗 (712-756) ve snu a požádal jej, aby mu dodal na horu Emei 峨眉山 realgar.³⁰ Poslední legenda vypráví o tom, jak Sun Simiao pomocí elixíru pomohl jednomu dítěti dosáhnout nesmrtelnosti.³¹

24 O umístění těchto pasáží se základními údaji o jejich pramenech viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 93, 113, 129). Při práci s textem budeme vycházet z elektronické verze Li Fang 李昉. *Taiping guangji* 太平廣記 (Souhrnná antologie z éry Taiping). [On-line]. [cit. 2011-06-18]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/100156/>>. Dále dále jen *TPGJ* spolu s odkazem na odstavec, viz Příloha II: Další důležité prameny, s. 73, s. 76.

25 Sivin se při tomto upozornění opírá o další sekundární literaturu viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 95.

26 Pokud budeme dále mluvit o „životopisu z *Taiping guangji*“, nebo jen „*Taiping guangji*“ budeme mít namysli právě tuto pasáž z antologie *TPGJ*.

27 Pokud se budeme odkazovat obecně k *TPGJ* bez bližšího určení, budeme mít na mysli právě tuto pasáž, ačkoliv se v *TPGJ* vyskytují i další dva úryvky o Sunovi, u nich se zastavíme níže.

28 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 93.

29 *TPGJ*, j. 21:f. Tento příběh, z pravděpodobného původního pramene, přeložil Unschuld, P. U. 1994. Der chinesische "Arzneikönig" Sun Simiao. Geschichte - Legende - Ikonographie. *Monumenta Serica : Journal of Oriental Studies*, Vol. 42, s. 221-2.

30 *TPGJ*, j. 21:g. Jedovatý minerál, který se objevuje v Sunových alchymických receptech. O výskytu této legendy v textech o Sunovi viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 141.

31 *TPGJ*, j. 21:ch.

Xian zhuan shiyi sestavila výrazná osobnost taoismu z přelomu devátého a desátého století Du Guangting 杜光庭 (850-933), který silně ovlivnil formu taoistických hagiografií zejména kategorizací nesmrtelných a jehož vliv je patrný i na rozdělení *Xuxianzhuanu* do dvou kategorií. *Xian zhuan shiyi* byla Duova největší sbírka hagiografií obsahující 420 životopisů nesmrtelných, které dřívější autoři přehlíželi. Sbíрка se ale kromě odkazů a citací v pozdější literatuře nedochovala.³²

Xuanshi zhi je sbírkou nadpřirozených příběhů, kterou sepsal jistý Zhang Du 張讀 (834-886?). Údajná kompletní edice, která se nachází ve sbírce *Bei hai* 裊海, jsou ve skutečnosti převzaté citace z *Taiping guangji* a deset přidaných příběhů z jiných zdrojů.³³

V *Taiping guangji* není jednoznačně označeno, která část tohoto úryvku o Sun Simiaovi pochází z kterého textu, nicméně se přesto můžeme pokusit o rozřešení této otázky. Bohužel se části ze Sunova životopisu odkazující na tyto dva texty jinde mimo *Taiping guangji* nenacházejí.

Prvním záchytným bodem nám může být skutečnost, že první dvě legendy připisované těmto dvěma dílům se nacházejí i ve sbírce příběhů *Youyang zazu*, kterou napsal Duan Chengshi 段成式 (803-863), starší současník obou výše zmíněných autorů. Pravděpodobně tyto dvě legendy přejal a mírně rozšířil jeden z citovaných textů a že poslední legenda pochází z toho druhého.³⁴ Otázka je, který z pramenů uvedených v *Taiping guangji* citoval *Youyang zazu*.

Určitým vodítkem by nám mohlo být to, do jaké doby jsou zasazeny jednotlivé příběhy, každý je zařazen do konkrétní doby. První legenda, ta o drakovi z Kunmingského jezera, se odehrává v období Kaiyuan 開元 (713-741). Druhá legenda, ta o získání realgaru od císaře Xuanzonga, se odehrává v době, kdy císař utíkal před nepokoji do Sichuanu, tedy v roce 756, kdy unikl před povstáním vedeném An Lushanem 安祿山 (703?-757).³⁵ Poslední legenda, ta o transcendenci dítěte, je explicitně datovaná na konec éry *Xiantong* 咸通 (860-874). Vidíme zde poměrně velký rozdíl mezi tím, kdy se odehrávají první dvě legendy, pocházející z *Youyang zazu*, a poslední legenda.

32 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 387-8.

33 Toto tvrzení opírá N. Sivin o další sekundární literaturu, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 93-4.

34 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 94-5, 141.

35 Xuanzong jindy než při An Lushanovým povstáním neprchal do Sichuanu, viz Twitchett, D. C. 1989. Op. cit., s. 460-1. Sice v legendě je uvedeno, že unikl před zmatkem způsobeným národem *Jiehu* 羯胡 (jedna z větví národu *Xiongnu* 匈奴). Ale problémy s národem *Xiongnu* byly v průběhu 5. stol., před tím, než se oblast stabilizovala pod vládou Severních Wei 北魏朝 (386-534) v r. 440, viz. Ibid., s. 3, 150.

Když se nyní vezmeme v úvahu, kdy se odehrávají ostatní příběhy ze sbírek *Xuanshi zhi* a *Xian zhuan shiyi*, mohlo by nám to vyřešit tuto otázku. Všechny ostatní příběhy dochované ze *Xuanshi zhi* se odehrávají před r. 842, většinou dokonce výrazně dříve.³⁶ To by znamenalo, že ze *Xuanshi zhi* mohou bez problému pocházet první dvě legendy, které se obě odehrávají za vlády Xuanzonga (712-56), ale u poslední legendy je to nepravděpodobné. Třetí legendu bychom tedy připsali Du Guangtingovu *Xian zhuan shiyi*.

Zůstává otázka, z jakého zdroje pochází biografická část. Nathan Sivin nám předkládá hypotézu, že životopis v *Taiping guangji* nepochází jen z uvedených dvou zdrojů, ale i z biografii v *Xuxianzhuanu* a *Jiutangshu*, kterým se velice podobá. Jeho základním argumentem je skutečnost, že z ostatních částí, které máme k dispozici z těchto dvou textů, můžeme usuzovat, že oba sestávají z jednotlivých anekdot s minimem, nebo vůbec žádnými biografickými údaji.³⁷ Pokud připustíme možnost, že editoři *Taiping guangji* nebyli v citování svých zdrojů důslední, což skutečně nebyli,³⁸ mohla by tato hypotéza připadat v úvahu. Tuto hypotézu dále rozvedeme u pramenů, které jsou v biografické části citované.

1.2 Další prameny a jejich vztah k dochovaným životopisům

Xuanshi zhi a *Xian zhuan shiyi* nám poskytly plynulý přechod mezi texty s celkovým Sun Simiaův životopisem a texty, kde nacházíme jen jednotlivé anekdoty či legendy z jeho života. Antologii *Taiping guangji* vděčíme za dochování dalších dvou takových zdrojů: *Tanbinlu* 譚賓錄 a *Dingminglu* 定命錄. Nacházíme však i další prameny mimo *Taiping guangji*. Jednotlivé texty si uvedeme v chronologickém pořadí, s výjimkou jeho vlastního díla, kterému se budeme věnovat na konci.

1.2.1 *Binglishufu* 病梨樹賦

Básník Lu Zhaolin 盧照鄰 (634?-684?)³⁹ mluví o Sun Simiaovi v předmluvě ke své *Popisné básni o nemocné hrušni, Binglishufu* 病梨樹賦,⁴⁰ kterou podle svých slov složil, když přebýval v Sun Simiaově rezidenci. Předmluva k této popisné básni byla napsána v roce 673,⁴¹

36 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 95.

37 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 94. Protože pracujeme jen s tímto životopisem a ne se všemi dochovanými fragmenty citovaných textů, nezbývá nám, než se zde spoléhat na Sivinovo tvrzení.

38 Biggerstaff, K., Teng, S.-Y. 1950. *An annotated bibliography of selected Chinese reference works*. revised ed.. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, s. 170

39 Viz Kroll, P. W. 1989. The Memories of Lu Chao-lin. *JAOS*, Vol. 109, No. 4, s. 581-592.

40 Více o samotné básni a v kontextu vývoje motivu nemocného stromu v čínské poezii viz Owen, S. 1979. Deadwood: The Barren Tree from Yü Hsin to Han Yü. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 1, No. 2, s. 157-179.

41 S pochybnostmi o této dataci se v sekundární literatuře nesetkáme.

což z ní činí nejstarší dochovaný pramen o Sun Simiaovi, mimo jeho dílo samotné. Část předmluvy, která popisuje Sunovy výjimečné dovednosti, je citována autory *Jiutangshu* v Sunově životopisu. Na jiném místě jeho životopisu pak nalézáme ještě Lu Zhaolinovo svědectví o tom, že si Sun Simiao přes vysoký věk (93 let) zachoval dobré zdraví a bystrou mysl. Protože se *Popisná báseň o nemocné hrušni* spolu s předmluvou k ní dochovaly ve sbírkách Lu Zhaolinova díla, můžeme důvěřovat její autenticitě. Protože se jedná o očitě svědectví Sunova současníka, považuje Sivin dokonce tuto část životopisu za jedinou historicky podloženou.⁴²

Díky Lu Zhaolinově předmluvě můžeme také o něco lépe objasnit vazby mezi Sunovými životopisy. Ve *Xuxianzhuanu* a v *Xintangshu* byla vynechána úplně, tyto životopisy tedy nyní necháme stranou. Předmluva je kromě *Jiutangshu* citována ještě v *Taiping guangji*, a právě vztah těchto dvou životopisů by nám mohla odhalit.

V *Jiutangshu* je část předmluvy týkající se Sun Simiaa citována sice s drobnými úpravami, ty ovšem nemění celkový význam.⁴³ Je zde ovšem rozdělena na dvě části, mezi které je vložený rozhovor z *Tanbinlu*. Druhá část sice není uvedena jako citace z Luovy předmluvy, odpovídá však jejímu pokračování po konci první citované části.⁴⁴

V *Taiping guangji* sice předmluva není rozdělena rozhovory z *Tanbinlu*, ale prošla stejnou úpravou jako v *Jiutangshu*. Navíc úvod, který předchází předmluvě, ale se samotnou předmluvou nemá nic společného, se v obou textech shoduje. Můžeme tedy konstatovat, že *Taiping guangji* necituje předmluvu přímo a že jediný možný dochovaný zdroj je právě životopis v *Jiutangshu*.

1.2.2 *Dingminglu* 定命錄

Krátká zmínka o Sunovi, která je v *Taiping guangji* zařazená v oddílu Fyziognomové údajně pochází ze sbírky *Dingminglu* 定命錄 (Záznamy o určenosti údělu).⁴⁵ Tu napsal během éry *Taihe* 太和 (827-835) Lü Daosheng 呂道生, samotná sbírka se nedochovala. Jedná se o krátkou příhodu, kdy Sun Simiao pomocí fyziognomie předpověděl Gao Zhongshuovi kariéru i to, že bude chtít potrestat Sunova syna, a proto ho požádal, aby jeho synovi odpustil.

42 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 103-6, 120-1, 134.

43 Ibid., s. 104-5.

44 Lu Zhaolin 盧照鄰. 2010. Binglishufu 病梨樹賦 (Předmluva k Popisné básni o nemocné hrušni). In *Quantangwen* 全唐文 (Kompletní tangskské písemnictví), j. 166. [On-line]. [cit. 2011-07-03]. Dostupné z: <<http://zh.wikisource.org/wiki/全唐文>>.

45 *TPGJ*, j. 222.

Můžeme zde najít určitou podobnost s věštbou, kterou řekl Sun Simiao Lu Jiqingovi v *Jiutangshu*. Kvůli značným odlišnostem je příhoda z *Dingminglu* spíše jednou z těch „mnoha podobných příběhů“, které o Sunovi kolovaly.⁴⁶ Navíc ani původ této příhody není neproblematický.⁴⁷ Tato pasáž tedy pro naši další analýzu nebude nijak důležitá. Nesmíme ale zapomínat, že topos přesných předpovědí budoucnosti se běžně objevuje v životopisech nesmrtelných, což může tato příhoda také ilustrovat.⁴⁸

1.2.3 *Tanbinlu* 譚賓錄

Dalším textem citovaným v *Taiping guangji*, tentokrát v oddíle Lékaři, jsou *Záznamy rozhovorů s hosty, Tanbinlu* 譚賓錄, které sepsal jistý Hu Qu 湖璩, působící v letech 827-846. Samotné *Tanbinlu* se nezachovaly mimo *Taiping guangji*.⁴⁹ Tento text je pro nás zajímavý, jelikož z něj pochází rozhovor Sun Simiaa s Lu Zhaolinem, který je pak citovaný většinou Sunových životopisů.⁵⁰ O tomto rozhovoru však nenajdeme žádnou zmínku v díle Sun Simiaa ani Lu Zhaolina, proto se může jednat o smyšlený rozhovor.⁵¹ Odlišnosti mezi jednotlivými variantami tohoto rozhovoru nám mohou naznačit vztahy mezi životopisy, které jej citují.

V úplnosti, jak jej nacházíme v oddíle „Medicína“ v *Taiping guangji*,⁵² rozhovor Sun Simiaa a Lu Zhaolina necituje žádný ze Sunových životopisů. Podoba zachovaná v *Xintangshu* je sice stylově zjednodušená, ale jinak je nejobsáhlejší. Oproti ostatním verzím se zde Lu také ptá Suna, jak pěstovat vnitřní přirozenost.⁵³ Sivin argumentuje, že editoři *Xintangshu* měli díky *Taiping guangji* přístup k celému úryvku z *Tanbinlu*, jak je citovaný v oddíle Medicína, a proto najdeme nejobsáhlejší citaci rozhovoru právě v *Xintangshu*. *Jiutangshu* a *Xuxianzhuan* podle Sivina vycházely z nějakého již nedochovaného společného pramene, protože ani jeden z těchto životopisů se nezmiňuje o poslední části rozhovoru.⁵⁴ Sivinova argumentace zní rozumně, oba životopisy vznikaly v poměrně neklidné době Pěti dynastií a deseti království (907–960), takže je představitelné, že v této době některé prameny

46 Část, kde se v Sunově životopisu píše o jeho věštbách, je zakončena poznámkou, že takových příběhů kolovalo hodně. Viz *TPGJ*, j. 21:d, *JTSh*, j. 191:f.

47 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 129-130.

48 Ibid., s. 94.

49 Ibid., s. 113.

50 Jediný životopis, kde tento rozhovor nenacházíme je *HYJZhJ*, což není překvapující jelikož se jedná o text přibližně o sto let starší.

51 Ibid., s. 113-4.

52 *TPGJ*, j. 218.

53 *Yangxing* 養性, viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1148.

54 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 116-7.

jednoduše nebyly k dispozici a teprve až po znovu-sjednocení pod dynastií Song jich mohli editoři standardní historie využít.

Problém nastává, když Sivin na jiném místě dochází k závěru, že verze rozhovoru v *Jiutangshu* se v některých místech, kterými se odlišuje od *Xuxianzhuanu* a *Taiping guangji*, shoduje s verzí v *Tanbinlu*. Srovnání těchto odlišností považuje, dle svých slov, za silný argument dokládající propojení obou textů.⁵⁵ Bude tedy potřeba Sivinovy závěry přezkoumat. Zvážit důvody, proč mohla třetí část rozhovoru být vynechána v *Jiutangshu*, proč ji ale nacházíme v *Xintangshu*. Také se blíže podívat na srovnání jednotlivých verzí.

Sivin porovnává ostatní texty s *Jiutangshu*,⁵⁶ protože mu jde o rozbor oficiálních životopisu, možná proto nevěnoval takovou pozornost skutečnosti, nakolik se rozhovor s Lu Zhaolinem v *Xuxianzhuan* a v *Taiping guangji* shodují. Nejzásadnější je shoda obou textů v úvodu a v závěru citace z *Tanbinlu*. Slova, kterými je tato pasáž v *Xuxianzhuanu* i v *Taiping guangji*, jsou naprosto totožná a v ostatních variantách je nenacházíme. Rozhovor je v obou textech zakončen také velmi podobnými slovy, které se jinde nevyskytují.⁵⁷ Nějaké rozdíly v rozhovoru samotném sice jsou, ale většinou nemají velký vliv na význam. Navíc nenajdeme jediné místo, kde by se *Taiping guangji* shodoval s *Jiutangshu*, ale nikoliv se *Xuxianzhuanem*. Toto srovnání nás dovádí k Sivinovu závěru, že rozhovor s Lu Zhaolinem v *Taiping guangji* je propojen s tím ze *Xuxianzhuan*. Naopak *Jiutangshu* je věrnější originálu a vycházel z nějakého bližšího zdroje než *Xuxianzhuan*, ne-li přímo z *Tanbinlu*. Opatrná formulace našeho závěru vychází z toho, že ještě zůstává otázka: Kdyby *Jiutangshu* citovalo přímo *Tanbinlu*, proč by zde chyběla část rozhovoru, kterou nacházíme v *Xintangshu*?

Tato část rozhovoru je zvláštní tím, že v podání *Xintangshu* vyznívá jako konfuciánské ponaučení, které chápe *yangxing* 養性 v menciovském smyslu, zatímco úplnější verze z *Tanbinlu* zůstává v mezích taoistického esoterismu.⁵⁸ Důvodem, proč tato pasáž byla vynechána v *Jiutangshu*, tedy nemusí být nepřístupnost pramene, nýbrž ideologická kritéria. Ze stejného důvodu, proč editoři *Xintangshu* vynechali části, které dávají textu taoistický nádech, mohla být celá pasáž vynechaná při sestavování *Jiutangshu*. Rozdíl byl v tom, že tato část rozhovoru s Lu Zhaolinem odpovídala stylistickým požadavkům, kvůli kterým vůbec vznikala nová verze tangské standardní historie, a proto ji s vynecháním taoistických pasáží

55 Ibid., s. 107-8.

56 Ibid., s. 107-9, 113-120.

57 Cf. *XXZh*, j. 2:3a,4b a *TPGJ*, j. 21:cd, oproti tomu *JTSh*, j. 191:cd.

58 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 117-9.

zařadili.⁵⁹ Zároveň takto získáváme další důvod věřit, že *Xuxianzhuan*, potažmo *Taiping guangji* neměli k dispozici celý rozhovor v *Tanbinlu*. *Xuxianzhuan* a zdroje, které cituje *Taiping guangji* jsou taoistické texty, které by neměly důvod vynechat poslední část rozhovoru.

Tuto část tedy můžeme uzavřít zjištěním, že životopis v *Jiutangshu* mohl vycházet přímo z *Tanbinlu*, zatímco *Xuxianzhuan* rozhovor převzal zprostředkovaně, a následně z něj také *Taiping guangji*. Otázka, který životopis do jaké míry bezprostředně čerpal z *Tanbinlu*, nás může zavést zpět k problematice datování *Xuxianzhuanu*. Hledání mezičlánku, z kterého čerpal Shen Fen, by nás totiž nakonec mohlo také zavést k *Jiutangshu*, a posunout tak *Xuxianzhuan* až za něj v pomyslné chronologii. To je však hypotéza, kterou zde nemáme prostor ověřovat.

1.2.4 *Youyang zazu* 酉陽雜俎

Již jsme se zmínili o tom, že dvě z legend, které se vyskytují v *Taiping guangji* a jsou připisované dílům *Xian zhuan shiyi* a *Xuanshi zhi*, figurují také ve sbírce „*Různé záznamy na jih od hory You*“ *Youyang zazu* 酉陽雜俎, kterou napsal Duan Chengshi 段成式 (803-863),⁶⁰ která byla napsaná kolem roku 860.⁶¹ To důležité již bylo řečeno výše, zde jen pro úplnost ještě dodáme, že první legendu přeložil ve své práci P. Unschuld⁶² a druhá legenda je v podání *Taiping guangji* mnohem podrobněji vylíčená než v *Youyang zazu*.

1.2.5 Sun Simiaovo dílo

Se Sun Simiaovým jménem je spojováno velké množství textů. Postupem času se původních dvacet dva titulů uvedených ve standardních historiích dynastie Tang rozrostlo na skoro čtyřnásobek, což svědčí o tom, že je zde nutná velká opatrnost.⁶³ S jistotou se mluví jen o autorství dvou nejznámějších děl: *Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方 (*Zásadní recepty za tisíce zlatáků pro naléhavé případy*), známé pod zkráceným názvem *Qianjinfang* 千金方 (*Recepty za tisíce zlatáků*), a *Qianjin yifang* 千金翼方 (*Přepřacované recepty za tisíce zlatáků*).⁶⁴ A právě v těchto textech nacházíme i části autobiografického charakteru, avšak

59 Sivin sám poukazuje na to, že byla tato pasáž zařazena do *XTSh* díky stylistickým kvalitám, z pohledu zastánců „starého stylu“, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 118.

60 Obecné informace o této sbírce viz THEOBALD, U. *Chinaknowledge - a universal guide for china studies*. [On-line]. [cit. 2011-06-26]. Dostupné z: <<http://www.chinaknowledge.de>>.

61 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 94.

62 Unschuld, P. U. 1994. Op. cit., s. 221-2.

63 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 60.

64 Ovšem datace těchto děl již tak zřejmá není, vznik prvního odhaduje Sivin na období mezi lety 650 a 659, u

zaměřené zejména na Sunův zdravotní stav. Tyto pasáže z textů vybral a přeložil N. Sivin.⁶⁵

Vedle toho, že se dovídáme, kdy Sun trpěl jakou nemocí nebo kdy se otrávil jakým minerálem, můžeme se také dočíst, že se začal věnovat medicíně, protože v mládí trpěl častými chorobami. Když píše o svém onemocnění při pobytu v Sichuanu v roce 633, zjišťujeme navíc, že Sun hodně cestoval.⁶⁶ Zde stojí za povšimnutí, že jediný životopis, který se zmiňuje o četných Sunových cestách, je *Huayanjing zhuanji*, i když ani ten se přímo nezmiňuje o Sichuanu. Jak podotkl Sivin, z oficiálních životopisů by čtenář mohl nabýt dojem, že za celý život neopustil rodnou provincii.⁶⁷ V některých legendách je ale Sun Simiao se Sichuanem přímo spojován.⁶⁸

Kromě těchto faktických informací o svém životě, Sun Simiao sám ve svém díle vytváří živnou půdu pro legendy, které se k němu později mají pojit. V úvodu k jedné podkapitole nacházíme například tvrzení, že recepty a postupy v ní pocházejí ze spisu o polykání vody *Fushui jing* 服水經, který Sun dostal od jednoho draka. Dále se tam praví, že Sun se několikrát setkal s nesmrtelnými, kteří se stali vodními nesmrtelnými, ale jejich recepty neviděl.⁶⁹

1.3 Prameny k životopisu Sun Simiaa - shrnutí

Jelikož jsme se v této kapitole zabývali poměrně velkým množstvím pramenů, jejichž vzájemné vazby nejsou vždy jednoduché, jistě bude ku prospěchu stručně shrnout naše zjištění, než přikročíme k rozboru Sunovy hagiografie.

Nejstarší životopis Sun Simiaa pochází z buddhistické sbírky hagiografií *Huayanjing zhuanji*, která vznikla na přelomu sedmého a osmého století. Tento životopis stojí spíše mimo zbývající tradici, čímž ale bude zajímavý pro srovnání s ostatními texty.⁷⁰ Na konci první poloviny desátého století vzniká oficiální životopis ve standardní historii dynastie Tang a

druhého se tradičně uvádí, že vzniklo o třetecet let později, Sivin ovšem o důvěryhodnosti tohoto tvrzení pochybuje. Ibid., s. 138-9.

65 Sivin, N. 1967. A Seventh-Century Chinese Medical Case History. *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 41, No. 6, s. 267-273. O tom, jak mohly tyto pasáže být později změněny v pozdějších edicích *Qian jin fang*, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 138-140.

66 Sivin, N. 1967. Op. cit., s. 271-3.

67 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 141.

68 Viz *TPGJ*, j. 21:ch. Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 141

69 Na tuto pasáž upozorňuje i s příloženým překladem Sivin (Ibid., s. 140). Originál se nachází v *Qian jin yi fang*, viz Sun Simiao 孙思邈. 2009b. *Qian jin yi fang* 千金翼方 (Přepřacované recepty za tisíce zlatáků). In: *Sun Simiao yixue quanshu* 孙思邈医学全书 (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaoa). Ed. Zhang Yinsheng 张印生, Han Xuejie 韩学杰. Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe, j. 13, s. 738.

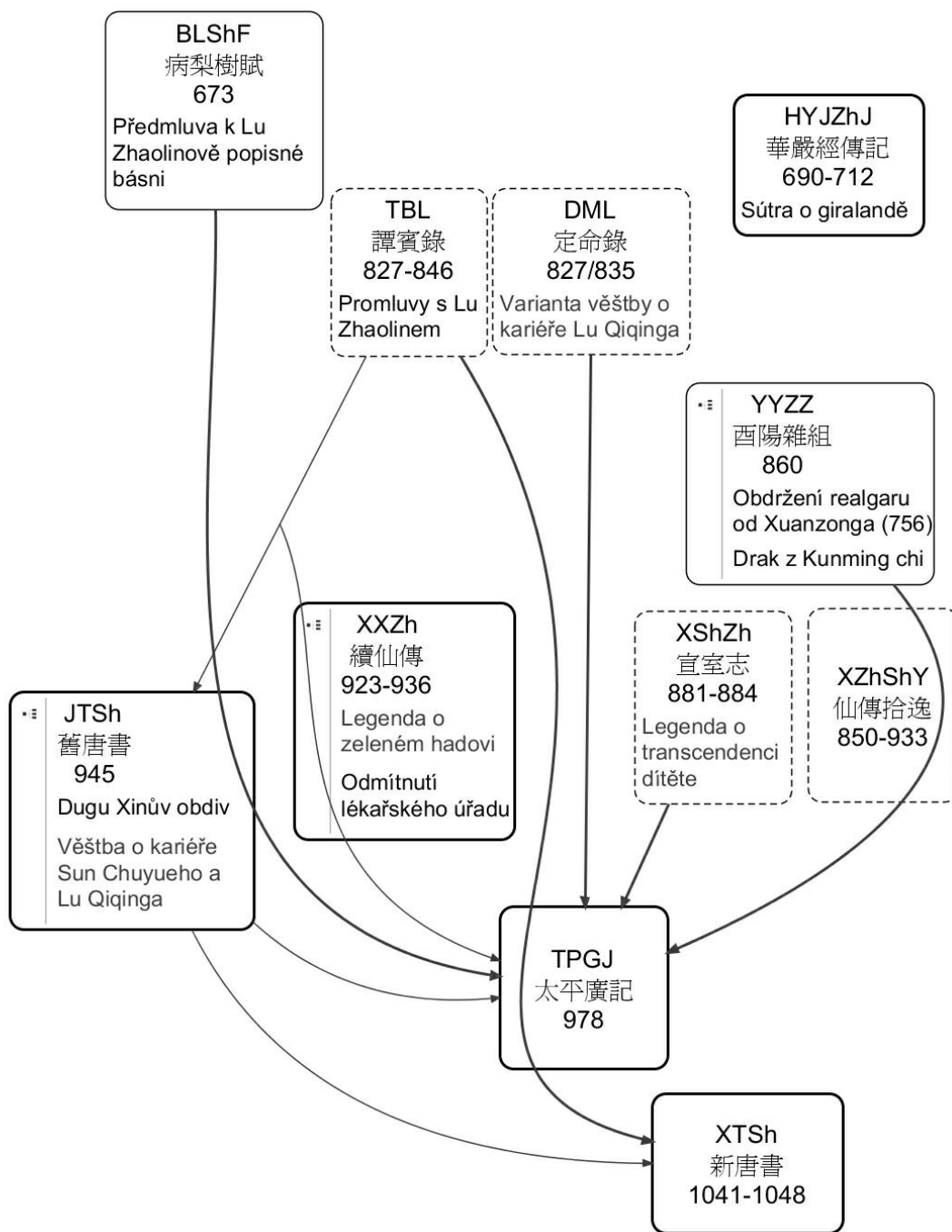
70 V průběhu následujícího rozboru budeme někdy srovnávat *XXZh* s ostatními životopisy. Pokud se explicitně nebudeme zmiňovat o *HYJZhJ*, nebudeme životopis z této sbírky do srovnání zahrnovat kvůli obecné odlišnosti od ostatních životopisů.

taoistická hagiografie ve sbírce *Xuxianzhuan*. Z těchto dvou životopisů pak připojením tří dalších legend vzniká pasáž o Sun Simiaovi v antologii *Taiping guangji* v oddíle Nesmrtelní. Tyto další tři legendy pochází ze sbírek *Xian zhuan shiyi* a *Xuanshi zhi*, ale části o Sunovi z těchto textů se dochovaly jen v *Taiping guangji*, proto můžeme určit jen přibližně, jaká část pochází z které sbírky. Dvě z těchto legend nacházíme v jejich nejstarší podobě v sbírce *Youyang zazu*, která vznikla okolo roku 860.

Z původních zdrojů těchto životopisů se v *Taiping guangji* zachoval citát ze sbírky *Tanbinlu*. Důležitým historickým pramenem pak je předmluva *Popisné básně o nemocné hrušni*. Oba tyto texty se pojí k básníkovi Lu Zhaolinovi, který se se Sun Simiaem pravděpodobně osobně setkal. *Tanbinlu* je důležitý spíše svým vlivem na pozdější prameny, protože se rozhovor z této sbírky objevuje ve všech pozdějších životopisech. Lu Zhaolinova báseň a její předmluva má oproti tomu vysokou historickou hodnotu, jelikož se jedná o svědectví Sunova současníka, které se zachovalo i mimo Sun Simiaovy životopisy. Zmínili jsme taky *Dingminglu*, další z pramenů, ze kterých *Taiping guangji* cituje úryvek o Sun Simiaovi, jehož význam pro naši další práci je ovšem zanedbatelný.

Kromě přehledného zpracování nejdůležitějších pramenů pro Sun Simiaův životopis jsme v této kapitole chtěli také upozornit na problematické otázky týkající se těchto pramenů. Skutečně se nám podařilo při nejmenším naznačit několik nevyjasněných otázek, se kterými jsme se i pokusili vypořádat. Například datace *Xuxianzhuanu* rozhodně není tak jednoznačná, jak by se mohlo zdát při četbě Sivinovy práce. Zároveň se ale jedná o poměrně zásadní otázku, posunutí vzniku sbírky o několik let by mohlo být pádným argumentem, že životopis ve *Xuxianzhuanu* byl napsán na základě oficiálního životopisu z *Jiutangshu*. Také jsme znovu otevřeli problematiku zdrojů pro životopis v *Taiping guangji*, kde jsme upozornili na nesrovnalosti v Sivinově rozboru, které jsme se také pokusili vyřešit. Jednalo se především o to, jak který životopis čerpal z *Tanbinlu*. Nakonec jsme se přiklonili k tomu názoru, že životopis v *Jiutangshu* pracoval přímo se zmiňovaným textem, nebo alespoň s bližším pramenem k originálu, než *Xuxianzhuan*, ze kterého tuto pasáž převzal životopis v *Taiping guangji*.

V našem cílem nebylo dopátrat se původu každé pasáže ze Sunových životopisů, vzhledem k tomu, jaký zlomek původních pramenů se nám dochoval, by to ani nebylo v našich silách. Získali jsme ovšem určitý přehled pramenů, se kterými můžeme dále pracovat, a také jejich vzájemných vztahů. Tato znalost bude dobrým základem, na kterém můžeme budovat náš další rozbor.



Obr. 1: Graf vztahů mezi prameny Sun Simiova životopisu

2. Rozbor životopisu ze *Xuxianzhuanu*

Protože již máme položené základy pro náš rozbor, známe dostupné prameny, můžeme konečně přistoupit k textu samotnému a k jeho interpretaci. Východiskem nám je otázka, kterou si při studiu čínské historiografie podle Nathana Sivina musíme dříve, či později položit: Do jaké míry je hledáním souznění mezi jednotlivými lidmi, událostmi a jejich společnými kategoriemi?¹ Proto v následující kapitole se budeme převážně zabývat těmito kategoriemi, do kterých byl Sun Simiao 孫思邈 zařazen, a poté zkoumat na jeho životopisu ze *Xuxianzhuanu* 續仙傳, jak tomuto zařazení odpovídá. Samozřejmě budeme přihlížet i k ostatním životopisům, pokud bude srovnání s nimi podnětné.

Naše zkoumání přitom rozdělíme na dva tématické celky: První budeme rozebírat ty části Sun Simiaova životopisu, které se do velké míry shodují s oficiálními životopisy.² Poté v druhé části opustíme bezpečné vody oficiální historiografie a pustíme se do částí, které nacházíme jen v hagiografii a jsou spojené s kultem nesmrtelnosti.

2.1 Oficiální životopis

Srovnání hagiografie ze *Xuxianzhuanu* s oficiální biografií nám umožní pohlédnout na naši problematiku z obecnější perspektivy. Začít obecnějším pohledem na čínské biografie bude pro nás důležité, protože se chceme zabývat konkrétním životopisem. Na základě konkrétního příkladu nemůžeme odvozovat obecně platné vlastnosti životopisů, můžeme na něm obecnější poznatky jen prověřovat, ale musíme tedy začít od nich. Dalším důvodem je to, že se zde můžeme stavět na analýze oficiálních biografií Sun Simiaa od Nathana Sivina v již mnohokrát citované publikaci.³ Zde ovšem platí dvojnásob, na co jsme upozorňovali na začátku minulé kapitoly. Sivin měl při své analýze jiné cíle než my, když pátral po skutečném historickém jádru Sun Simiaovy biografie. Pro nás bude důležitější míra, jakou odpovídá Sunův životopis archetypům, ke kterým byl přirovnáván. Toto zkoumání nás může sice nakonec vést k lepšímu rozlišování mezi stylizací a pravdivým jádrem, ale k tomuto cíli se vydáváme z opačné strany než Sivin.

Ačkoliv tato část práce bude vycházet zejména z pasáží, které jsou takřka shodné v obou pramenech – tj. v *Xuxianzhuan* a *Jiutangshu* 舊唐書, uvidíme, že i v těchto pasážích nachá-

1 Viz úvod této práce, s. 8, Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 93.

2 V této části budeme zejména srovnávat se životopisem z *JTSh*, jen pokud to bude přínosné, sáhne také po *XTSh* i ostatních pramenech.

3 Sivin, N. 1968. Op. cit.

zíme někdy výrazné odlišnosti, kterým budeme věnovat zvýšenou pozornost.

Předtím, než začneme se samotným srovnáváním textů, si ale dovolíme teoretickou odbočku, ve které se seznámíme s některými obecnými vlastnostmi čínských biografii. Zaměříme se přitom na biografie ve standardních historiích, které sice zdaleka nejsou jediným ani nejpočetnějším biografickým materiálem, který nám čínské písemnictví poskytuje, ale přesto zasluhují naši zvýšenou pozornost. Autoritativní povaha standardních historií z nich nejen činí první pramen, ke kterému se při studiu čínské historie obracíme, ale také vytváří jejich normativní vliv na ostatní prameny. Navíc biografie ze standardních historií jsou s různými druhy jiných biografických pramenů úzce spojené, protože z nich čerpaly.⁴

2.1.1 Obecné charakteristiky biografie v čínském kontextu

O důležitosti biografii pro čínskou historiografii svědčí jejich rozsah v rámci standardních historií. Byla to nejobsáhlejší část každé standardní historie a v případě *Jiutangshu* z celkového počtu dvou set svazků jich připadalo sto padesát na biografie.⁵ Nicméně biografie nebyly nikdy důležitější než anály *benji* 本紀. Vztah těchto dvou částí standardních historií byl připodobňován vztahu *Letopisů Chunqiu* 春秋 a jejich komentářů, zejména *Zuo zhuanu* 左傳. Biografie ze standardních historií, které se nazývaly „propojené záznamy“ *liezhuan* 列傳, byly na rozdíl od monografií *zhi* 誌 a tabulek *biao* 表 jejich nedílnou součástí.⁶ Objevují se již jako součást Sima Qianových 司馬遷 (c. 163-85 př. n. l.) *Zápisů historika Shiji* 史記, který jejich formu pravděpodobně převzal z textů používaných v kultu předků.⁷

Samozřejmým účelem biografii bylo udržování památky na předky a význačné osobnosti minulosti, neméně důležitá však byla i didaktická rovina této památky. Takovou studnicí mravních vzorů par excellence byly právě životopisy ve standardních historiích, kde životní příběh jednotlivce ustupoval do pozadí vedle kumulativního didaktického efektu celého korpusu. Jednotlivé životopisy ani neměly být čteny samostatně, jak o tom svědčí i název „propojené záznamy“, ale v celkové souvislosti.⁸ Teprve pak nabízely biografie škálu archetypálních vzorů, do kterých se čínští učenci sami následně stylizovali.⁹ Didaktický cíl

4 Twitchett, D. C. 1962. Problems of Chinese Biography. In: *Confucian Personalities*. Ed. A. F. Wright, D. C. Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, s. 24-5.

5 Twitchett, D. C. 2002. Op. cit., s. 197.

6 Ibid., s. 62, 64.

7 Twitchett, D. C. 1962. Op. cit., s. 25.

8 Ibid., s. 29, 33.

9 Wright, A. F. 1962. Values, Roles, and Personalities. In: *Confucian Personalities*. Ed. Ed. A. F. Wright, D. C.

biografií ovšem rozhodně není vlastní jen čínské historiografii, vzpomeňme si na evropskou hagiografii, legendy o světcích. Ale i u Plutarcha se dovídáme, že nás studium historie má připravit k tomu, abychom se v těžkých chvílích mohli opřít o příklady nejušlechtilejších mužů, jedním dechem ale dodává, že je třeba vyhnout se smyšlené chvále. Vyzdvihovat by se měla skutečná ctnost a pravdivé příklady.¹⁰

Z tohoto didaktického záměru pak vychází i ona snaha vykreslovat v životopisech spíše určité modely jednání, ať už vzory hodné následování, nebo naopak odstrašující příklady zasluhující opovržení,¹¹ než pravdivý a úplný obraz osobnosti. Výběr životních událostí, citací, činů a jestli vůbec životopis toho či onoho člověka zařadit mezi ostatní a kam, to vše bylo v ideálním případě podřízeno této snaze.¹² V tomto světle můžeme mnohem lépe chápat časté používání *topoi*,¹³ které sice zastírají historickou postavu popisovaného člověka, ale výrazně zjednodušují zařazení do určitého morálního rámce a vytvoření určitého modelového příkladu. Ostatně i zde můžeme vidět jasnou paralelu k evropské hagiografii, kde používání *topoi* bylo v životopisech svatých neméně časté.¹⁴

Kromě schématickosti životopisů podporovalo názornost také jejich celkové uspořádání. S výjimkou několika mála výjimečně důležitých postav byly životopisy rozděleny do různých skupin. Ti politicky významnější byli řazeni do skupin, které sice nebyly explicitně pojmenovány, ani uváděny, ale ze kterých je patrné rozdělení podle úřadu, který zastávali, a období, kdy působili. Kapitoly s těmito osobnostmi navíc pak byly zakončeny zřetelně odděleným hodnocením historiků, které zdůrazňuje poučení vyplývající již ze samotných životopisů a jejich seřazení.¹⁵

Biografie těch, kteří nedrželi žádný významný úřad, byly součástí tzv. „klasifikovaných životopisů“,¹⁶ které nesly jasné pojmenování a uvádělo je vysvětlení důležitosti dané skupiny

Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, s. 9-12.

10 Nahmer, D. von der. 1994. Op. cit., s. 61-63.

11 Zařazení mezi biografie dynastické historie si člověk mohl zasloužit, jednak pokud představoval morální, či politický vzor vhodný následování, nebo když se v jeho životě odrážel morální a etický stav společnosti v jeho době. Viz Twitchett, D. C. 2002. Op. cit., s. 64.

12 Twitchett, D. C. 1962. Op. cit., s. 35.

13 *Topoi* budeme používat v Curtiusově chápání jako „ustálená klišé či myšlenkové a výrazové schémata“. Nünning, A. (Ed.). 2006. *Lexikon teorie literatury a kultury : koncepce, osobnosti, základní pojmy*. Brno : Host, s. 822. Podrobněji ve spojitosti s evropskými hagiografiemi viz Nahmer, D. von der. 1994. Op. cit., s. 153-7.

14 Ibid., s. 153-169. Přírovnání k evropské hagiografii připouští i Twitchett, D. C. 1962. Op. cit., s. 34-5.

15 Twitchett, D. C. 2002. Op. cit., s. 63.

16 Můžeme najít i jiná označení, jako například „kolektivní životopisy“, viz Ibid., s. 63. Označení, které přejímáme používá Frankel, H. H. 1962. *T'ang Literati : A Composite Biography*. In: *Confucian Personalities*. Ed. A. F. Wright, D. C. Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, 1962, s. 66.

jako celku. Těmito skupinami byly například: císařovny, synové jednotlivých císařů, eunuchové, dobří úředníci, despotičtí úředníci, loajální a poctiví úředníci, příklady synovské oddanosti a přátelství, konfuciánští učenci, literáti, příkladné ženy.¹⁷ Pořadí určitě skupiny osobností v „klasifikovaných životopisech“ zároveň poukazovalo na pořadí v hodnotovém žebříčku editorů standardních historií.¹⁸ Sun Simiaův životopis nacházíme ve dvou různých kategoriích, v *Jiutangshu* byl zařazen do kategorie *fangji* 方技, do které patřili „mistři metod“ *fangshi* 方士, později byl v *Xintangshu* přeřazen do kategorie *yinyi* 隱逸, neboli život v ústraní.¹⁹ Tyto dvě skupiny v „klasifikovaných životopisech“ následují hned po sobě, takže přeřazení příliš nemění implicitní hodnocení Sun Simiaa. Hodnocení to ovšem nebylo nikterak vysoké, pokud uvážíme, že po mužích v ústraní zbývají v *Jiutangshu* už jen příkladné ženy, barbaři a rebelové.²⁰

2.1.2 Struktura biografii z dynastických historií

U normativních textů, jako jsou oficiální biografie, nás nepřekvapí, že vedle ustálených topoi v nich lze pozorovat i stále se opakující základní strukturu. Ta není nikterak složitá a ve stručnosti by šla shrnout takto: jméno, původ, dětství, kariéra, potomci a mezi to přidané anekdoty. K některým z těchto částí se vážou některé topoi velmi běžné napříč různými kategoriemi.²¹ Zde se dostáváme k bodu, kdy bude vhodné již přistoupit k textům samotným a zahájit rozbor společných částí Sunovi hagiografie a oficiální biografie srovnáním jeho životopisů s běžnou strukturou, přitom ještě rozvedeme jednotlivé body této struktury a topoi, které se k nim pojí.

Typická struktura životopisu v dynastických historiích začíná přirozeně uvedením celého jména spolu s rodištěm, případně jsou uvedeni i význační předci, především z otcovy strany. Celé jméno se uvádí jen na začátku životopisu, nebo ještě občas zaznívá v přímé řeči a citacích, dál v životopise se běžně používá jen *ming* 名.²² Oba životopisy začínají shodně:

17 Twitchett, D. C. 2002. Op. cit., s. 63.

18 Frankel, H. H. 1962, Op. cit., s. 66.

19 Otázku Sunova zařazení a charakteristiky těchto kategorií budeme řešit detailně níže: *Yinyi* viz s. 33-39 *fangji* viz s. 40.

20 Frankel, H. H. 1962, Op. cit., s. 66.

21 V následujícím srovnání běžné struktury biografii s životopisem Sun Simiaa budeme vycházet z toho, jak běžnou strukturu životopisů ve standardních historiích popisuje Denis Twitchett, viz Twitchett, D. C. 1962. Op. cit., s. 28-9. Přihlédneme přitom k obvyklým topoi v biografiích, které popisuje Franke, H. 1950. Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories. *Oriens*, Vol. 3, No. 1, s. 121.

22 Obdoba křestního jména, na používání *ming* v životopisech upozorňuje Kirland, R. 1991. Op. cit., s. 200. Zvláštní je to, že v *HYJZhJ* se místo jména „Simiao“ 思邈 používá jen „Miao“ 邈. Evidentně se ale jedná o Sun Simiaa.

孫思邈京兆華原人也。

Sun Simiao pocházel z Huayuanu v prefektuře Jingzhao.²³ (*XXZh*, j. 2:1a)

Po těchto základních informacích často následuje zmínka o dětství s cílem ukázat, že vlohy a charakter popisovaného člověka byly pozorovatelné již od útlého mládí. Setkáváme se zde s různými doklady jeho inteligence u budoucích učenců, budoucí generálové si zas v dětství hrají se zbraněmi.²⁴ Není tomu jinak ani u Sun Simiaa:

七歲就學,日誦千言。及長盛談莊老百家之說。

V sedmi letech začal studovat a každý den se naučil tisíce slov. Když dosáhl dospělosti, výborně diskutoval o učení Zhuanga, Laozia a o mnoha dalších filosofických naukách. (*XXZh*, j. 2:1b)

S mládím bývá spojená také příhoda, kdy některý z příbuzných, známých, nebo nějaká význačná osobnost předpovídá, jak se bude danému člověku v budoucnu dařit. Zde nacházíme první výrazný rozdíl mezi oběma texty. Ve *Xuxianzhuanu* nic takového nenacházíme, přičemž životopis z *Jiutangshu* (spolu s *Taiping guangji*) věrně následuje běžné schéma:

洛州總管獨孤信見而歎曰：“此聖童也。但恨其器大，適小難為用也。”

Když se s ním setkal Dugu Xin, velitel osádky v Luozhou, povzdech si a řekl: „To je zázračné dítě. Ale škoda, že jeho nadání je natolik velké, že bude těžké najít pro něj uplatnění.“²⁵ (*JTSh*, j. 191:a)

Dugu Xin 獨孤信 (520-577) byl důležitým generálem v období před sjednocením Číny pod vládou dynastie Sui 隋 (581-618). Setkání s Dugu Xinem by se podle uvedeného titulu muselo odehrát někdy v letech 537 až 540, tj. přes čtyřicet let před pravděpodobným narozením Sun Simiaa. Jedná se tedy jednoznačně o smyšlenou příhodu, která má čtenáři naznačit, že se Sun Simiao nebude ubírat konvenční životní cestou.²⁶

23 Zde není z pohledu struktury nic překvapujícího, dovidáme se, že Sun pocházel z oblasti západního hlavního města Chang'anu, v dnešní provincii Shaanxi, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 89. Je ovšem zajímavé, že se jednotlivé prameny rozcházejí v tom, odkud Sun Simiao pocházel. *HYJZhJ* tvrdí, že Sun pocházel z Yonganu 永安 v prefektuře Yongzhou 雍州. V *TPGJ* nacházíme kombinaci obou variant a dočítáme se, že pocházel z *Huayuanu* 華原 v prefektuře *Yongzhou* 雍州. Je otázkou do jaké míry jsou tyto rozdíly závažné a jestli je nelze připsat tomu, jak často se měnily místní názvy za Sunova života, kdy změny nastávali v řádech desítek let, ale i několika málo let. Viz *China Historical Geographical Information System*. [On-line]. [cit. 2011-07-06]. Dostupné z: <<http://www.fas.harvard.edu/~chgis/>>.

24 Mimo jiné právě na podobném topu, který se objevuje v evropské hagiografii a je označován jako *puer-senex*, rozvádí E. R. Curtius své pojetí topoi. Viz Franke, H. 1950. Op. cit., s. 121. Nahmer, D. von der. 1994. Op. cit., s. 153-7. Nünning, A. 2006. Op. cit., s. 103-4.

25 Cf. Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 90.

26 *Ibid.*, s. 90-2.

Dalším základním stavebním kamenem biografí je úřednická kariéra, od úspěchů u úřednických zkoušek až po udělené posmrtné tituly. Vzhledem k tomu, že Sun Simiao úřad odmítal, nemůžeme zde čekat, že se jeho životopis v tomto bodě bude podobat životopisům vzorných úředníků. Ale přeci jen i u něj nacházíme něco podobného. Právě Sun Simiaův odchod na horu Taibai a následné odmítání nabídek úřadu od tří různých císařů můžeme považovat za jakousi kariéru učence v ústraní.

Protože se s topoi spojenými s životem v ústraní budeme zabývat níže, necháme pasáže o odmítání úřadu na pozdější rozbor. Zde se jen zastavíme trochu u struktury těchto pasáží. Nejsou totiž v obou životopisech seřazeny stejně. V *Jiutangshu* je celá Sun Simiaova „poustevníká kariéra“ popsána v celku od odchodu na Taibai Shan, přes odmítání úřadu až k opětovnému odchodu z hlavního města v r. 674. Teprve poté následuje předmluva k popisné básni a rozhovor s Lu Zhaolinem. Protože se setkání s Lu Zhaolinem odehrálo v r. 673, mohli bychom se domnívat, že životopis v *Jiutangshu* dává přednost konzistentní struktuře před chronologickou návazností.²⁷ Zatímco u *Xuxianzhuanu* si můžeme všimnout, že se obvyklé struktury natolik nedrží. Po odchodu na Taibai Shan následuje příběh o záchraně zeleného hada a teprve poté odmítá nabídky úřadu od císařů. Navíc v *Xuxianzhuanu* po rozhovoru s Lu Zhaolinem Sun odmítá další úřad od císaře Gaozonga, úřad dvorního lékaře, v ostatních životopisech se o této nabídce nedovídáme.

K části biografí o kariéře se často také pojí příhoda, kdy císař při setkání s daným člověkem žasne nad jeho nadáním. Podobnou příhodu nacházíme u Sun Simiaa, když byl na audienci u tangského císaře Taizonga (627-649):

唐太宗召詣京師,訝其容貌甚少歎,曰:《故知有道者誠可尊重。羨門之徒,豈虛言哉?》將授以爵位,固辭不受。

Když Taizong z dynastie Tang vyzval [Sun Simiaa] k audienci do hlavního města, byl ohromen tím, jak velice mladě vypadal a s povzdechem řekl: „Díky [Tobě] teď vím, že je opravdu možné si vážít těch, kteří vlastní Tao. Jak by mohlo být [učení] Xianmenových následovníků pouhými báhorkami?“ Chtěl mu udělit titul, ale on jej s rozhodností odmítl přijmout.²⁸ (*XXZh*, j. 2:2b-3a)

27 Musíme mít ovšem také na paměti, že z těchto událostí máme podložené jen setkání s Lu Zhaolinem r. 673, rozhovor ani odchod z hlavního města nemusí být historicky pravdivé.

28 Stejně jako ostatní odmítnutí úřadu se verze v *XXZh*, *JTSh* a *TPGJ* s drobnými odchylkami shodují. Rozdíl je v umístění v životopise, jak jsme již zmiňovali výše. V *XXZh* těmto příhodám předchází příběh o záchraně zeleného hada, v *JTSh* a *TPGJ* následují hned po odchodu do ústraní na Taibai Shan.

Císařův obdiv a přirovnání k slavnému nesmrtelnému²⁹ zde můžeme chápat čistě jako konstatování toho, že Sun Simiao se zabýval metodami k dosažení nesmrtelnosti, zdaleka nemusí znamenat, že si přes vysoký věk zachovával mladistvý vzhled. Příhoda se podle *Jiutangshu* udála kolem roku 627, pokud přijmeme jako rok jeho narození rok 581,³⁰ bylo by Sunovi v té době přibližně čtyřicet šest let. Důležitost této anekdoty pro nás tkví v tom, že v životopise Sun Simiaa figuruje typický topos pro biografie úředníků a souvisí s částí životopisů o kariéře. Můžeme tedy oprávněně považovat odmítání úřadu v životopisech učenců žijících v ústraní za obdobu úřednické kariéry konvečnějších biografiích.

Do ustálené struktury oficiálních životopisů patří ještě krátká zmínka o potomcích, pokud byli významní, u ostatních biografií toto nebývá běžné. A skutečně se ze životopisu v *Xuxianzhuanu* nedovídáme nic a v celém životopisu nacházíme jen zmínku, že o své smrti předem řekl svým potomkům. Naopak v *Jiu Tangshu* opravdu najdeme na samém konci biografie krátkou poznámku o jeho synovi:

子行，天授中為鳳閣侍郎。

V období *Tianshou* (690-692) se jeho syn Xing stal druhým tajemníkem sekretariátu.³¹
(*JTSh*, j. 191:g)

Tvrzení o vysokém úřadu, který jeho syn údajně zastával, není příliš důvěryhodné. Takto významní úředníci se obvykle zaznamenávali alespoň v tabulkách ve standardních historiích, kde ovšem jeho jméno nefiguruje.³² Navíc v *Xintangshu* byla poznámka o jeho synovy úplně vynechána. Zajímavé je ovšem to, že životopis z *Huayanjing zhuanji* je jediným z našich pramenů, který přebírá zvyk přidat na konec biografie zmínku o potomcích. O Sun Simiaově synovi se zde ale píše, že podobně jako jeho otec byl známý svou oddanou buddhistickou vírou.³³

Součástí biografií byly samozřejmě také další anekdoty mimo rámec výše uvedené struktury. Právě na těchto anekdotách závisela přesvědčivost životopisu a jeho morálního poselství. U úředníků to mohou být příběhy o jejich synovské oddanosti, chvála příkladného

29 Xianmen (Gao) 羨門(高) byl slavný nesmrtelný, o kterém se zmiňuje Sima Qian (*Shiji : Fengshan shu*, j. 28), viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1092.

30 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 97-8.

31 Cf. Ibid., s. 132. Za vlády císařovny Wu Zetian se sekretariát *zhongshusheng* 中書省 jmenoval *fengge* 鳳閣, viz *Handian* 漢典. [On-line]. [cit. 2011-07-30]. Dostupné z: <<http://zdic.net/>>.

32 Nathan Sivin dodává, že vyloučené to také není, protože za vlády císařovny Wu Zetian byla životnost vysokých úředníků natolik krátká, že tabulky o tomto období jsou velmi pravděpodobně nekompletní. Ibid., s. 133-4

33 *HYJZhJ*, j. 5, s. 31:e.

vykonávání povinností nebo příhody, ve kterých se projevovala jejich ctnost. V našem případě můžeme jako takové příhody chápat v oficiálních životopisech Sun Simiaa rozhovory s Lu Zhaolinem, předmluvu k jeho popisné básni, věštby a konečně i samu jeho smrt. V hagiografiích navíc nacházíme ještě legendy o Sun Simiaovi, některé jiné anekdoty ale naopak chybí. Jistě by stálo zato ověřit na větším vzorku textů náš postřeh, že v oficiálních biografiích na rozdíl od hagiografií tyto anekdoty nenarušují výklad o kariéře popisovaného člověka. Vzhledem k zaměření této práce tuto otázku musíme nechat nezodpovězenou a spokojit se s tím, že v našem případě takovou tendenci můžeme pozorovat.

Srovnání obvyklé struktury oficiálních biografií se životopisy Sun Simiaa (ať už se jednalo o hagiografii, nebo oficiální biografie) neodhalilo příliš výrazné neshody, přestože obecná struktura byla vyvozena z životopisů konfuciánských úředníků. Mohli bychom se tedy domnívat, že je stejně platná i u méně konvenčních životopisů. Sice jsme našli odlišnosti mezi Sunovou hagiografií a oficiální biografií, je však patrné, že se obě řídí podobnými pravidly, což potvrzuje provázanost jejich formy a může poukazovat na vliv oficiálních biografií na formu ostatních životopisů. Musíme ale mít na paměti, že tu existuje hypotetická možnost, že životopis ze *Xuxianzhuanu* vychází právě z oficiálního životopisu, a proto jeho podobnost obvyklé struktuře nemusí být pravidlem.

2.1.3 Život v ústraní

Již víme, že Sun Simiaův životopis je v obou standardních historiích zařazen do dvou sice blízkých, ale přesto rozdílných kategorií: *fangji* a *yinyi*. Ačkoliv zde pracujeme zejména s *Jiutangshu*, kde patří do kategorie *fangji*, bude nás nyní zajímat spíš kategorie, do které byl zařazen až při sestavování *Xintangshu*. Ve většině pramenů, se kterými pracujeme, nacházíme explicitní spojení Sun Simiaa s životem v ústraní, naopak v žádném z nich není označen jako *fangji* nebo *fangshi*. V *Tanbinlu* se setkáváme přímo s označením *yinshi*. Jedno z příbuzných slov, *chushi* 處士, je použito hned v několika textech: *Huayanjing zhuanji* a v předmluvě k *Popisné básni o nemocné hrušni*, kterou pak cituje jak *Jiutangshu*, tak *Taiping guangji*, kde jej nacházíme i v jedné z legend.³⁴ Protože je Sun Simiao takto explicitně spojován s kategorií *yinyi*, budeme se nejdříve věnovat tomu, co z jeho životopisu odpovídá tomuto zařazení a jak nám svým příkladem Sun Simiao charakterizuje skupinu učenců žijících v ústraní. Na závěr tohoto oddílu se pak budeme také věnovat krátce i kategorii *fangji*.

Prvně bychom se měli zastavit vůbec u toho, co „život v ústraní“ *yinyi* 隱逸 znamená

³⁴ *HYJZhJ*, j. 5, s. 31:a, *JTSh*, j. 191:b, *TPGJ*, j. 21:ch.

v čínském kontextu. Nesnáze při překládání čínských pojmů týkajících se života v ústraní do češtiny a dalších evropských jazyků nám naznačují jaké rozdíly tento koncept v obou kulturních prostředí má. Čínština má poměrně bohatou zásobu výrazů pro vzdělance žijící v ústraní: *yinshi* 隱士 „skrytí učenci“, *gaoshi* 高士 „vysoce [ctnostní] učenci“, *chushi* 處士 „učenci v ústraní“,³⁵ *youren* 幽人 „lidé v odloučení“, *yimin* 逸民 „odpoutaní lidé“ a jejich varianty.³⁶ Také se můžeme setkat s obraznějším pojmenováním *yanxuezhi shi* (巖)岩穴之士 „mužové jeskyní a skal“ nebo *shanlinzhi shi* 山林之士 „mužové hor a lesů“, které zpravidla netřeba brát nijak doslova. Když hledáme v češtině ekvivalenty pro tyto výrazy, nenacházíme pojmy bez nevhodných konotací, nasnadě jsou například slova spojená s náboženskou praxí jako poustevník, eremita, anachóréta.³⁷ Kvůli takovýmto zavádějícím konotacím nám nezbyvá než sáhnout po opisných překladech jako vzdělanec nebo učenec žijící v ústraní. V anglické literatuře se často používá termín *recluse*, ale ani ten není zcela přesný³⁸ a nedokáže obsáhnout významové rozdíly mezi jednotlivými čínskými termíny.

V čem spočívá odlišnost čínské koncepce života v ústraní? Čínský život v ústraní nepředpokládá náboženské motivy ani fyzické odloučení od společnosti, stěžejní je pro něj neúčast ve veřejném životě na oficiálních pozicích spolu s morální integritou.³⁹ Je pozoruhodné, jak si společnost, kde úřednická kariéra hrála ústřední roli v životech vzdělaných vrstev, vytvořila koncept života v ústraní, zcela opačnou cestu k seberealizaci, která se přesto těšila celospolečenské vážnosti a uznání. Právě v tomto antagonistickém vztahu nemá čínský koncept života v ústraní v Evropě obdoby.⁴⁰

Život v ústraní je ale v čínském kontextu natolik důležitý a široký pojem, že výše uvedené

35 *Chū* 處 zde stojí v protikladu k *chū* 出, ve smyslu vyjít ven, odejít do světa, angažovat se ve veřejném životě, viz Vervoorn, A. 1990. *Men of the cliffs and caves : the development of the Chinese eremitic tradition to the end of the Han dynasty*. Hong Kong : Chinese University Press, s. 8. Ve slovní zásobě pojící se k životu v ústraní nacházíme více takových antagonických dvojic, viz Chi, L. 1962-1963. The Changing Concept of The Recluse in Chinese Literature. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 24, s. 243.

36 *Yinzhe* 隱者, *chuzi* 處子, *churen* 處人, *yishi* 逸士, viz Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 5.

37 Jinde zas narážíme na příliš silné konotace nedobrovolnosti odloučení ze společnosti (vyděděnec, vyhnanec atd.), nebo naopak na příliš silný odpor nebo nepatřičné politické implikace (anarchista, disident atd.).

38 Problém se slovem *recluse* je ten, že příliš evokuje samotáře, jehož vyhýbání se společnosti není založená na morálních a filosofických základech, ale jen na nechuti k ní, viz Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 7. Vervoorn nabízí překlad *hermit*, ale sklízí za to kritiku od Berkowitze, viz Berkowitz, A. 1993. Review: Reculsion and "The Chinese Eremitic Tradition". *JAOS*, 1993, Vol. 113, No. 4, s. 576.

39 To, že nestačí odmítnutí oficiální kariéry, ale je potřeba i prokázání nějaké morální hodnoty, aby byl člověk považován za učence v ústraní, ukazuje Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 10-2.

40 Vervoorn sice nachází mnoho paralel v evropské i čínské tradici života v ústraní, viz Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 6-9. Výlučnost čínského pojetí tedy jistě lze problematizovat, zde se výlučnost čínského konceptu života v ústraní zaměřovat nebudeme.

vlastnosti nemohou být víc než nejobecnější charakteristika. Samozřejmě i v Číně existovali poustevníci v našem slova smyslu, kteří byli zejména spojováni s taoismem, ale takový život v ústraní je jen jednou z variant, a to spíše okrajovou.⁴¹ Dokonce s postupem času vznikl i představa tzv. skrývání se na dvoře *chaoyin* 朝隱, tedy vzdělance v úřednické funkci, který žije v ústraní vnitřně, tj. netouží po materiálních odměnách a nehledí na světský život.⁴²

Stejně jako i v životopisech ostatních společenských skupin, nacházíme u učenců žijících v ústraní také zásobu často se opakujících topoi, jako je například zájem o „neortodoxní“ klasické spisy, předpovědi budoucnosti, dlouhý věk i císařské nabídky úřadů, které samozřejmě odmítá. A jak jsme naznačili, když jsme rozebírali obecnou strukturu biografii, některé topoi se překrývají s těmi, které běžně nacházíme třeba i u úředníků.⁴³ O důležitosti koncepce života v ústraní pro čínskou inteligenci svědčí i to, že se z něj samotného stal oblíbený topos, a zejména u literátů známe dobře případy těch, kteří se stylizovali do role „muže hor a lesů“, zatímco žili v pohodlí a přepychu.⁴⁴

Přistupme nyní opět k Sun Simiaovu životopisu a podívejme se na pasáže, které souvisí s životem v ústraní. Víme, že Sunův životopis byl při sestavování *Xintangshu* přesunut do kategorie život v ústraní. Co z jeho životopisu mluví pro toto zařazení? Odpovídá Sun Simiao základní charakteristice učence žijícího v ústraní? Již na začátku Sunova životopisu se dovídáme o jeho odchodu do ústraní:

周宣帝時，以王室多事隱於太白山。

Za vlády císaře Xuana (578-579) z dynastie [Severní] Zhou, [Simiao] kvůli množství pletich na císařském dvoře skryl na horu Taibai. (*XXZh*, j. 2:1b)

Císaře Xuana, neboli Yuwen Yuna 宇文贇, historie skutečně pamatuje jako krutovládce, který oslabil dynastii Severní Zhou 北周 (557-581) a svými výstřelky způsobil její pád.⁴⁵ Tento popis nápadně odpovídá ustálenému hodnocení posledních vládařů předcházejících dynastií, který souvisel s potřebou morálně zdůvodnit, proč předchozí dynastie ztratila mandát nebes a další by jej měla převzít. Měli bychom tedy být při nejmenším zdrženliví s důvěrou

41 Což ale může také souviset s tím, že o těch, kdo se vysloveně straní lidí, se přirozeně dochovalo mnohem méně památek, jestli vůbec nějaké.

42 Berkowitz, a. 1994. Topos and Entelechy in the Ethos of Reclusion in China. *JAOS*, Vol. 114, No. 4, s. 637.

43 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 83.

44 Zejména Berkowitz zastává názor, že je třeba přísně rozlišovat skutečný život v ústraní a topos života v ústraní, do kterého se vzdělanci rádi stylizovali, viz Berkowitz, A. 1994, Op. cit.

45 Wright, A. F., Somers, R. 1985. *The Sui dynasty : the unification of China, A.D. 581-617*. Taipei : Caves Books. Twitchett, D. C. 1989. Op. cit., s. 58-60. Twitchett, D. C. 1987. Op. cit., s. 58-9.

v tuto pasáž. Spíš než, abychom z této pasáže vyvozovali, kdy a proč odešel Sun Simiao do ústraní, bychom se měli zaměřit na její morální implikace, z kterých nevyplývá nic jiného než, že Sun Simiao byl natolik ctnostný, že by s krutovládce, jakým byl císař Xuan, jistě nechtěl mít nic společného a radši by odešel do ústraní. Pokud bychom se měli zároveň držet toho, co se zde píše, i nejčastěji uváděného roku Sunova narození, museli bychom dojít k závěru, že měl Sun Simiao vyhraněné politické názory již tři roky před svým narozením.⁴⁶

Kromě určitého hodnocení Sunova morálního postoje k vládě nám tato pasáž Sun Simiaa přímo spojuje s životem v ústraní. Jednak je tu použito sloveso *yin* 隱 „skrýt se“, z kterého vychází pojmy jako *yinyi* 隱逸 „život v ústraní“ apod. Ale také se tu objevuje hora Taibai 太白山, která byla velmi známým místem, kam se utíkali učenci skrýt před světem. O proslulosti Tiabaishanu jako útočiště pro život v ústraní v Sunově době svědčí i příběh Du Yana 杜淹 a Wei Sichanga 韋嗣昌. Tito dva přátelé slyšeli, že císař Wen z dynastie Sui 隋文帝 (581-604) udělil Su Weiovi 蘇威 vysoký úřad, protože žil v odloučení. Tak se sebrali a šli na horu Taibai s nadějí, že jim císař udělí také úřad. Když se o tom císař doslech, poslal je do vyhnanství.⁴⁷

Zde narážíme na problém vztahu úřadu a života v ústraní. Du Yan a Wei Sichang se inspirovali příkladem někoho, kdo získal úřad tím, že žil nejdřív v ústraní. Pro císaře bylo otázkou prestiže a legitimacy vlády získat na svůj dvůr ctnostné muže žijící v ústraní, obzvláště v dobách, kdy jedna dynastie střídala druhou.⁴⁸ Přijetí takové nabídky úřadu kritizoval neokonfuciánský filosof Wang Yangming 王陽明 (1473-1529), který prohlásil, že někdo, kdo by nakonec úřad přijal, nemohl nikdy být opravdovým učencem v ústraní.⁴⁹ Wang Yangming rozděluje vzdělance v ústraní na dvě skupiny. První skupinu tvoří učenci, kteří odešli do ústraní bezpodmínečně, neboli ti, které žádná nabídka úřadu nezviklá. Učenci z druhé skupiny odešli do ústraní kvůli nepříznivé situaci, ale když jsou třikrát pozváni s dary ke dvoru, rádi se vrátí i na dvůr tyрана, kvůli kterému odešli.⁵⁰ Je zřejmé, která skupina

46 Samozřejmě můžeme také pochybovat o tom, že Sun Simiao žil v letech 581 až 682, jak je běžně uváděno. Jsou autoři, u kterých se můžeme dočíst, že se Sun narodil v roce 541, viz ZHANG YINSHENG 张印生, HAN XUEJIE 韩学杰 (Ed.). 2009. *Sun Simiao yixuequanshu* 孙思邈医学全书 (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaa). Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe, s. 953, 1004.

K této problematice se vracíme níže, s. 46.

47 Tuto příhodu z *Jiutangshu* cituje Berkowitz, A. 1994, Op. cit., s. 635-6. Zmiňuje se o ní i Chi, L. 1962-1963. Op. cit., s. 240-1.

48 Dokonce je znám případ, kdy Huan Xuan 桓玄 (369–404) přikázal jednomu potomkovi po slavném učenci v ústraní, aby odešel do ústraní, začal psát a odmítl nabídku vysokého úřadu, aby získal pověst vysoce ctnostného muže a mohl pak zvýšit prestiž vladaře, viz Chi, L. 1962-1963. Op. cit., s. 240.

49 Berkowitz, A. 1994, Op. cit., s. 633.

50 Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 98.

si podle Wang Yangminga zaslouží větší úctu. Sun Simiao dostal také nabídky vysokého úřadu, ale všechny odmítl, čímž by si zasloužil Wang Yangmingovu úctu, ale podívejme se na to podrobněji:

隋文帝輔政,徵為國子博士,不就。嘗謂人曰:《過此五十年,當有聖人出,吾方助之以濟生人。》

Když budoucí císař Wen z dynastie Sui byl ještě regentem (579-581), povolal [Sun Simiaa], aby se stal učencem na císařské akademii⁵¹ on ale nechtěl. Jednou [Simiao] někomu řekl: „Až uplyne padesát let, objeví se mudrc, jemu budu pomáhat, aby prospíval životu a lidem.“ (XXZh, j. 2:2d)

Sice zde opět narážíme na nesoulad doby, do které je příhoda zasazena, a údajného roku Sunova narození, ale tuto otázku nechejme zatím stranou. Toto první odmítnutí úřadu hlavně stvrzuje morální hodnocení Sunova života v ústraní, které vycházelo z předešlé citace o odchodu na Taibai Shan. Sun Simiao neodešel do ústraní, protože neuspěl u úřednických zkoušek, nebo z jiného podobného důvodu. Jeho motivy byly morální, a teprve až bude vládnout moudrý vládce,⁵² bude ochoten mu pomáhat. Navíc by podpora císaře Wena v době, kdy masakroval své odpůrce,⁵³ jen stěží byla známkou ctnostného charakteru.

O druhém odmítnutí úřadu nabídnutého císařem Taizongem jsme mluvili výše při rozboru struktury životopisu.⁵⁴ Jen připomeňme, že podobně jako předchozí odmítnutí úřadu bylo doplněno o proroctví, které poukazuje na Sunovy morální motivy pro život v ústraní, i zde nalézáme poměrně jasnou zprávu o Sunových kvalitách. Taizongův obdiv nám říká, že Sun Simiao se věnoval technikám dosažení nesmrtelnosti. Třetí nabídku úřadu dostal Sun Simiao od císaře Gaozonga:

高宗初召拜諫議大夫,復固辭不受。

Gao Zong (649-83) si jej zpočátku pozval, aby jej ustavil svým rádcem,⁵⁵ on to opět rozhodně odmítl přijmout. (XXZh, j. 2:3a)

A na konci životopisu ze *Xuxianzhuanu* se ještě dočteme o druhé nabídce od Gaozonga:

高宗後無可制授承務郎致之尚藥局不就。

51 „Erudite of the national University“, viz Hucker, C. O. 1985. *A dictionary of official titles in Imperial China*. Stanford, California : Stanford University Press, s. 300, 389.

52 S velkou pravděpodobností je zde řeč o Gaozongovi na jehož dvoře se Sun později pohyboval, i když ani od Gaozonga úřad nepřijal. Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 97-8.

53 Twitchett, D. C. 1989. Op. cit., s. 59-61.

54 Viz 2.1.2 Struktura biografí z dynastických historií, s. 31.

55 „Grand master of Remonstrance / conseiller censeur de l'empereur“, viz Hucker, C. O. 1985. Op. cit., s. 148.

Gaozong později, protože nemohl [Suna] pověřit úřednickou funkcí, pozval ho, aby byl dvorním lékařem,⁵⁶ [Sun Simiao] opět nechtěl. (*XXZh*, j. 2:4b)

Oproti předchozím dvěma nabídkám u nabídek od Gaozonga na první pohled nenacházíme další přidané sdělení, jen odmítl další úřad. Mohla by nás ale napadnout otázka, kdo byl myšlen tím moudrým vládcem, kterému chtěl Sun Simiao pomáhat podle své věštby, když ne Gaozong, od kterého také nepřijal úřad. Vedle dvou protipólů, které popisuje Wang Yangming, tu existovala ještě třetí cesta, kterou se vydává Sun Simiao. Muži žijící v ústraní mohli působit na císařském dvoře jako rádcové a učitelé, ale přitom nemít oficiální úřad.⁵⁷ V životopise *Xuxianzhuan* se setkáváme jen s náznakem toho, že tomu tak bylo i u Sun Simiaa. Příkladem může být skutečnost, že mezi první nabídkou úřadu od Gaozonga a nabídkou místa dvorského lékaře se odehrává rozhovor s Lu Zhaolinem, se kterým se Sun setkal v hlavním městě. Dalším příkladem mohou být Sunova poslední slova:

《臣於金闕不能應召來往。》

„Více již nebudu moct uposlechnout volání císařského dvora, abych přišel.“⁵⁸ (*XXZh*, j. 2:4b)

To, že Sun Simiao působil na dvoře císaře Gaozonga i přesto, že od něj nepřijal žádný úřad, nám pak mnohem víc dosvědčuje oficiální biografie. Dovídáme se tak, že Sun dostal od císaře bývalou rezidenci princezny z Poyangu 鄱陽 k užívání, nebo že Lu Zhaolin napsal svou popisnou báseň v době, kdy byl Sun Simiao u císaře v Letním paláci. Navíc roku 674 se Sun dovoluje císaře odejít kvůli nemoci ze dvora.⁵⁹

Vedle toho, jak se v pasážích o odmítání úřadu většina životopisů do velké míry shodne, vypadá trochu kuriózně varianta, kterou nacházíme v *Huayanjing zhuanji*, a to nejen kvůli tomu, že na místo čtyř různých císařů uvádí jediného, a to Gaozua 高祖 (618-626), kterého ostatní životopisy ani nezmiňují, ale také protože císař Sun Simiaovi nabízí místo vojenského velitele:

元年高祖,起義并州時邈在境內。高祖知其宏達,以禮待之命為軍頭任之四品,固辭不受。

56 Podobná pozice jako *taiyi* 太醫 (císařský lékař), která vznikla později a nebyla spojena s vyučováním medicíny. Hucker, C. O. 1985. Op. cit., s. 413.

57 O těchto rádcích viz Vervoorn, A. 1990. Op. cit., s. 101-4.

58 Tuto pasáž nacházíme pouze v *XXZh*.

59 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 98-106.

V době, kdy začalo Gaozuovo povstání v Bingzhou (617)⁶⁰ tam byl i Sun Simiao. Gaozu věděl, že Sun byl výjimečně inteligentní. Zachoval se k němu zdvořile a [chtěl] ho učinit vojenským velitelem čtvrtého ranku. On to rozhodně odmítl přijmout. (*HYJZhJ*, j. 5, s. 31:b)

Přesto, jak zvláště tato pasáž vyznívá ve srovnání s předchozími příhodami, jistě si z ní můžeme alespoň odnést poznatek, že už od první Sunova životopisu s ním byla spojená představa, že odmítl císařské nabídky úřadu. Otázku, proč zde místo ostatních císařů vystupuje Gaozu, bychom měli spíše obrátit. Proč v pozdějších životopisech o Gaozuovi není ani zmínka? Ve standardních historiích dynastie Tang Gaozu je popisován jako průměrný a nevýrazný muž, bez ambicí a unaven svým věkem. Veškeré zásluhy za povstání proti dynastii Sui jsou připisovány jeho synovi, budoucímu císaři Taizongovi (626-649). Když ale historici přezkoumávali prameny o událostech na začátku dynastie Tang, s překvapením zjistili, že Gaozu hrál daleko výraznější roli a povstání dosáhlo úspěchu díky jeho velitelským a strategickým schopnostem.⁶¹ Protože ostatní životopisy pocházejí až z 10. stol., mohlo by být možné, že i zde postupně Gaozuova role v Sunově životě upadla v zapomnění. Opět se nám tak nabízí otázka, zda N. Sivin neodmítl možný přínos *Huayanjing zhuanji* příliš rychle.

Výše uvedené příklady nám dobře ilustrovali, jak relativně jednoduchý topos, odmítnutí úřadu, s drobnými obměnami může získat mnohem hlubší výpověď o daném člověku a o jeho zařazení v tradici. V našem případě odchod do ústraní a první odmítnutí úřadu se nesly v duchu konfuciánské morálky. Při druhém odmítnutí úřadu je naopak Sun Simiao zařazen spíše mezi taoisty praktikující metody k dosažení nesmrtelnosti. I když zůstal opravdovým učencem v ústraní a žádný úřad nepřijal, ukazuje nám pak střední cestu, kdy bez úřadu přeci jen se pohybuje ve dvorském prostředí.

Zbývá ještě jedna otázka: Proč byl Sunův životopis zařazen do kategorie *yinyi*, život v ústraní, až v *Xintangshu*? Z výše řečeného přeci vyplývá, že Sun Simiao celkem zjevně patřil mezi učence v ústraní, v *Jiutangshu* ale přesto jeho životopis nacházíme v kategorii *fangji*. Obě skupiny se v mnohém překrývaly: muži v ústraní se často věnovali okultním naukám a naopak ti, kteří ovládali tyto nauky, se málokdy angažovali u dvora a často odcházeli do ústraní. I proto Sivin tuto otázku uzavírá tím, že mezi životopisy z *Jiutangshu*

60 Bingzhou je alternativní jméno Taiyuanu 太原, hlavního města dnešní provincie Shanxi. Místo, kde propuklo Gaozuovo (Li Yuan) povstání proti dynastii Sui, která byla oslabená a zmítala se ve zmatcích. Viz Twitchett, D. C. 1989. Op. cit., s. 153-5.

61 Twitchett, D. C. 1989. Op. cit., s. 154-6.

a *Xintangshu* není žádný takový rozdíl, který by vysvětloval, proč ke změně došlo.⁶²

„Metody a techniky“ *fangji* 方技 byl původně bibliografický termín označující lékařské a vědecké spisy. Přeneseně pak pod tento pojem patří jak techniky v takto označených textech, tak i později i životopisy těch, kdo je ovládali.⁶³ Protože Sun Simiao byl především slavným lékařem, není těžké ani v jeho životopise najít zmínky o metodách a technikách, které by mohly spadat pod pojem *fangji*. Zářným příkladem může být rozhovor s Lu Zhaolinem, kde spolu řeší mechanismy, které se skrývají za nemocemi a jsou společné i pro chod nebes a země. Tento rozhovor nacházíme ve všech životopisech Sun Simiaa a všechny tedy také připouštějí jeho zařazení do kategorie *fangji*.

Mimo tento rozhovor nacházíme ve všech životopisech i pasáže, které vyjmenovávají Sunovi dovednosti spadající pod pojem *fangji*. V *Xintangshu* nacházíme takovýto výčet:

思邈於陰陽，推步，醫藥無不善。

V učení o yinu a yangu, v astronomických disciplínách ani v medicíně nebylo nic, co by Simiao neovládal. (*XTSh*, j. 196:b)

Podobnou pasáž nacházíme i v *Xuxianzhuanu*, který je jen o málo sdílnější. Oproti tomu výčet v *Jiutangshu* je převzat z Lu Zhaolinovy předmluvy k popisné básni *Binglishufu* 病梨樹賦, a tedy je i náležitě barvitější:

邈道合古今，學殫數術。高談正一，則古之蒙莊子；深入不二，則今之維摩詰。其推步甲乙，度量乾坤，則洛下閎、安期先生之儔也。

[Si]miaova cesta spojuje staré a nové. Do krajnosti prostudoval umění čísel. V tom, jak vznešeně diskutoval o prapůvodní jednotě, byl jako starodávný mistr Zhuang. V tom, jak hluboce pronikal do ne-duality, byl jako moderní Vimalakīrti. Ve svých výpočtech kalendáře, pohybu nebeských těles a v posuzování nebeského a pozemského si byl rovný s Luoxia Hongem i s panem Anqi.⁶⁴ (*JTSh*, j. 191:b)

V *Jiutangshu* nacházíme místo jednoduché chvály Sunových dovedností i srovnání se slavnými mysliteli, astronomy, nebo alchymisty z minulosti. Na základě tohoto srovnání bychom se mohli domnívat, že právě zde tkví důvod, proč byl Sun Simiao v *Jiutangshu* zařazen do kategorie *fangji*. Pasáže o životě v ústraní jsou v *Xintangshu* zachovány bez výrazných změn, zatímco vynecháním předmluvy k Lu Zhaolinově popisné básni

62 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 88-9.

63 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 405-9.

64 Cf. Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 103, 104.

najednou mizí i pasáž, která by mohla Sun Simiaa zařazovat do kategorie *fangji*. Ovšem zmínka o Sunových schopnostech v těchto disciplínách zůstala i v *Nové historii dynastie Tang*, stejně tak jako rozhovor s Lu Zhaolinem, tudíž tento rozdíl stále uspokojivě nevysvětluje, proč došlo ke změně Sunovy kategorizace. Když ovšem k výše zmíněným rozdílům přidáme fakt, že v *Xintangshu* je v životopise Sun Simiaa také vynechán seznam spisů, které napsal a které souvisí i s kategorií *fangji*, mohlo by se již jeho přeřazení zdát pochopitelnější.

Ačkoliv přeřazení z kategorie *fangji* do *yinyi* není příliš výraznou změnou a podobně jako Sivin bychom nad ní mohli mávnout rukou, vidíme, že odráží určité úpravy, kterými životopis mezi jednotlivými standardními historiemi prošel.

2.2 Legendární životopis

Dostáváme se konečně k tomu, co činí hagiografii hagiografií, k legendám. Tedy přesněji řečeno se v této části naší práce zaměříme na ty části Sun Simiaova životopisu, které souvisejí s nadpřirozenými jevy, zde zejména s nesmrtností.⁶⁵ Ačkoliv literatura o taoistických mystických naukách a snahách dosáhnout nesmrtnosti je poměrně bohatá,⁶⁶ životopisům nesmrtných bylo zatím věnováno daleko méně pozornosti.⁶⁷ Samozřejmě nemůžeme tuto mezeru zaplnit rozbořem jednoho konkrétního životopisu, můžeme na jeho základě jen naznačit, které aspekty hagiografií by stály za pozornost, které bychom mohli očekávat i u dalších a co nám životopisy nesmrtných mohou odhalit o konceptu nesmrtnosti a technikách k jejímu dosažení obecně.

Opět začneme obecněji, a to vymezením pojmu nesmrtní a nesmrtnost a zařazením představy nesmrtnosti do širšího kontextu. Dál už zas budeme pracovat s textem, podíváme se, zda v něm lze najít místa, která jednoznačně zařazují Sun Simiaa mezi nesmrtné.

V Sunově životopise nacházíme mnoho odkazů na různé taoistické techniky a disciplíny, ve kterých vynikal a které často souvisí se snahou o dosažení nesmrtnosti. Proto se u těchto zmínek zastavíme, abychom si na nich ukázali, kudy měla vést cesta k nesmrtnosti.

Poté se vrátíme k morálním hodnotám a kritériím, které byly jednou z podmínek pro zařazení mezi vysoce ctnostné muže, kteří žili v ústraní. Uvidíme, zda i ve spojitosti s legendami můžeme najít v textu nějaká morální hodnocení a jestli taková kritéria souvisela s možností dosáhnout nesmrtnosti.

Na závěr opustíme životopis ze *Xuxianzhuanu* a podíváme se, jak byl Sun Simiao uctíván v pozdějších dobách a jaké další legendy se k němu vázaly. Zkoumání pozdějšího vývoje legend o Sun Simiaovi může být přínosné i našemu porozumění původu legend, se kterými pracujeme. Nejstarší z těchto legend jsou z druhé poloviny 9. stol., takže je od Sunova života

65 Nesmrtnost a nesmrtní jsou tématem, které souvisí s tradičním vnímáním Sun Simiaa. Pokud bychom se chtěli pustit do podrobnějšího rozboru ostatních nadpřirozených jevů v jeho životopisu jako původ Jíngyangského vodního paláce otevřeli bychom příliš rozsáhlé téma čínské mytologie, které navíc se Sun Simiaem nesouvisí tak, jako nesmrtnost.

66 V této kapitole budeme nemálo z této literatury citovat, příkladem mohou kromě příruček věnovaných taoismu být: Kohn, L., Sakade, Y. (Ed.) 1989. *Taoist meditation and longevity techniques*. Ann Arbor : Center for Chinese Studies. Kohn, L. 1990. Eternal Life in Taoist Mysticism. *JAOS*, vol. 110, n. 4, s. 622-640. Pregadio, F. 2006. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford, California : Stanford University Press. Yü, Y.-S. 1965. Life and Immortality in The Mind of Han China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 25, s. 80-122.

67 Penny uvádí v této souvislosti jen dva anotované překlady nejstarších dochovaných sbírek hagiografií a jeden článek o původu *Shenxian zhuanu*, ostatní citovaná literatura jsou práce obecnějšího charakteru o taoistických textech, nebo jsou v japonštině, viz Penny, B. 2000. Op. cit.

dělí bezmála dvě stě let, během kterých mohlo docházet k podobnému vývoji, jaký budeme sledovat v pozdějším období.

2.2.1 Nesmrtelnost

V literatuře se můžeme setkat s poměrně rozsáhlou diskuzí o podstatě ideálu nesmrtelnosti v čínském myšlení. Polemika se vede o tom, do jaké míry se jedná jen o metaforu a do jaké míry je představa věčného života myšlena vážně. Narážíme i na otázku, do jaké míry byl ideál nesmrtelnosti vlastní taoismu a do jaké míry byl spíše jeho dílčí součástí, která vycházela spíše z lidového náboženství.⁶⁸ V čínské tradici se můžeme setkat s dvěma protipóly v chápání nesmrtelnosti, kdy na jedné straně je vnímána jako změna fyzické podstaty člověk a na straně druhé spíše jako stav mysli, která uchopila věčné a neměnné Tao. My se zde nebudeme pouštět do rozboru různých vnímání nesmrtelnosti ani historického vývoje jeho pojetí.⁶⁹ Nuance tohoto pojetí v čínském myšlení nejsou předmětem této práce. Životopisy nesmrtelných spíše předávají dál svědectví o tom, že existují „cesty, jak nezemřít“ 不死之道,⁷⁰ než že by se v nich rozvíjela diskuze o podstatě nesmrtelnosti.

Zastavíme se ale u klíčového pojmu pro koncepci nesmrtelnosti, kterým je termín *xian* 仙. Zatím jsme jej bez dalšího vysvětlení překládali jako nesmrtelný, ale můžeme se setkat s zastánci jiných překladů, proto nebude naškodu zde více rozebrat tento pojem a důvody pro různé překlady. Zejména se setkáváme s dvěma překlady, vedle toho, který používáme tu je ještě překlad „transcendentní“.⁷¹

Původ znaku 仙 se často vysvětluje tak, že nesmrtelní často žili ukryti v horách, a kvůli tomu že je složen z radikálu člověk 亻 a komponentu hora 山, což někdy vede i ke kuriózním překladům jako „Bergeinsidler“, neboli horský poustevník.⁷² Ovšem my víme, že *xian* nepatřilo mezi pojmy označující poustevníky, ani vzdělance v ústraní.⁷³ Tento překlad je

68 Kirland, R. 1991. Op. cit., s. 215.

69 Přehledné a kvalitní zpracování jak problematiky vývoje různých pojetí nesmrtelnosti v Číně, tak polemiky v sekundární literatuře najdeme v Kohn, L. 1990. Op. cit.

70 S tímto termínem se setkáme třeba v *Baopu zi* 抱朴子, viz Ge Hong. 2011. O nesmrtelných. In: *Antologie textů k náboženství Číny*. Přeložil Jakub Otčenášek. Ed. Dušan Vávra Brno : Masarykova Univerzita, s. 151. Více se *Baopu zi* budeme věnovat níže viz s. 58.

71 Někteří autoři (Kohn, L. 1990. Op. cit.) používají rovnou oba překlady najednou. Nutno podotknout, že se v čínštině používaly i další termíny pro nesmrtelné: například *zhiren* 至人 „dokonalý člověk“, nebo *zhenren* 真人 „opravdový člověk“, který se používal pro nejvyšší stupně nesmrtelných, viz Sivini, N. 1968. Op. cit., s. 58. *Xian* je ale nejčastěji používaným výrazem.

72 Tento překlad konzistentně používá Unschuld, P. U. 1994. Op. cit. Toto vysvětlení původu znaku *xian* vychází ze slovníku *Shuowen jiezi* 說文解字 (2. stol. n. l.), viz Kohn, L. 1990. Op. cit., s. 622.

73 Viz výše, s. 34.

dobrým příkladem, jak je zrádné spoléhat se při vysvětlování významu nebo původu znaku jen na jeho grafickou podobu. Ve skutečnosti je komponent hora *shan* 山 v tomto případě jen fonetickou složkou,⁷⁴ a tedy se nepojí s významem celého znaku. Existuje i starší varianta znaku *xian* 僊,⁷⁵ u které je i v současné čínštině víc patrný vztah k výslovnosti fonetika - *qian* 卷 (lézt). Daleko přesvědčivější než odvozovat význam z grafické podoby znaku je Bokenkampova argumentace založená na běžném užití slova *xian*:

Termín často překládaný jako „nesmrtelný“ (*xian*) označuje širokou škálu různých bytostí, od „pozemských *xian*“ až po opravdové nebeské bytosti. Jedna z vlastností, kterou tyto bytosti sdílejí je, že byly „přeneseny“, podle etymologických glos spisu z tradice *Lingbao* 靈寶,⁷⁶ z obyčejného lidského stavu do subtilnější formy existence, blíž k podstatě Taa. Tedy tu není jednoduché rozdělení na smrtelníky a nesmrtelné, ale řetěz bytostí, sahající od nevědomích podob života, které také prochází růstem a zánikem, až po nejvyšší hranice nebes. Termín (*xian*), který označuje ty, co se povznesli na vyšší příčky, než co náleží lidem, tedy bude v souladu s tím překládán jako „transcendentní“.⁷⁷

Je dobré mít na mysli tento rozměr slova *xian*, ale budeme se nadále držet překladu „nesmrtelní“, který je již zažitý a pro češtinu je přeci jen přirozenější, také se lépe hodí k legendárnímu tónu životopisů nesmrtelných. Zajímavé na tom, co říká Bokenkamp, je ona různorodost nesmrtelných.

V *Xuxianzhuan* jsou životopisy nesmrtelných rozděleny podle toho, jak ten který člověk dosáhl nesmrtelnosti, což je jeden ze základních rozlišovacích znaků pro jednotlivé třídy nesmrtelných. První svazek je věnován těm, kteří se „vznesli za bílého dne“ 白日輕舉,⁷⁸ což bylo znakem vyšší třídy nesmrtelných, která je v *Xuxianzhuanu* označena jako „vzlétnutí“ *feisheng* 飛昇. Další dva svazky této sbírky pojednávají o těch, kteří prošli „skrytou proměnou“ *yinhua* 隱化, což je i název této třídy nesmrtelných. *Xuxianzhuan*, jak jsme se již zmiňovali, je první dochovaná sbírka životopisů nesmrtelných, kde nacházíme takové členění,⁷⁹ není to ale první pokus o rozdělení nesmrtelných do jednotlivých tříd, o kterém

74 Paton, S. 2008. *A dictionary of Chinese characters Accessed by phonetics*. London, New York : Routledge, s. 103.

75 Tato varianta podle slovníku *Shuowen jiezi* znamená „prodloužit život a vystoupat pryč“, viz Kohn, L. 1990. Op. cit., s. 622.

76 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 663-9.

77 Bokenkamp, S. R. 1999. *Early daoist scriptures*. Berkeley : University of California Press, s. 22-3.

78 S tímto termínem se setkáváme i životopise Sun Simiaa, v pasáži z *TPGJ*, kterou se budeme zabývat níže, viz s. 43, *TPGJ*, j. 21:g.

79 Penny, B. 2000. Op. cit., s. 121.

víme. Ge Hong 葛洪 (283-343) ve svém díle *Baopuzi* 抱樸子 „Mistr přijímající jednoduchost“ rozlišuje tři třídy nesmrtelných:

Klasické spisy o nesmrtelnosti říkají, že nesmrtelní nejvyšší třídy povznášejí své tělo do prázdnoty a nazývají se nebeští nesmrtelní. Nesmrtelní druhé třídy se uchylují do slavných pohoří a říká se jim pozemští nesmrtelní. Nesmrtelní třetí třídy nejprve zemřou a pak teprve opustí vlastní tělo a nazývají se nesmrtelnými, kteří se po smrti osvobodili z těla.⁸⁰

Je možné, že toto rozdělení použil Ge Hong také ve své sbírce hagiografií, ta se ale dochovala v příliš fragmentované podobě, ze které nelze vyvozovat původní uspořádání životopisů.⁸¹

Sun Simiaův životopis je v *Xuxianzhuanu* zařazen do druhé třídy nesmrtelných, kteří prošli skrytou proměnou. Měli bychom tedy v jeho životopise najít pasáž, která by toto zařazení ospravedlňovala a která by nám ukázala, v čem tato skrytá proměna spočívala:

永徽三年二月十五日晨起,沐浴,儼其衣冠,端然而坐,謂子孫曰:《我衛世人。所逼隱於洞府,修鍊,將昇。無何之鄉,臣於金闕不能應召來往。》俄氣絕。遺令薄葬,不設盟器牲宰之奠。月餘,顏色不變,舉屍入棺,如空衣,焉已尸解矣。

Třetí rok, druhý měsíc a patnáctý den éry Yonghui (652),⁸² Sun Simiao ráno vstal, vykoupal se, upravil si oděv i čapku, sedl si zpřímá a zavolal si své potomky, kterým řekl: „Ochraňoval jsem lidi. Když jsem byl nucen skrýt se v horách, zušlecht'oval jsem svou *qi*, abych dosáhl nesmrtelnosti. Už se jen vrátím do rodné vsi a více již nebudu moct uposlechnout volání císařského dvora, abych přišel.“ Krátce nato naposledy vydechl. Jeho přáním bylo, aby byl pohřben bez velkých obřadů, ani se neměly konat žádné zvířecí oběti. O víc než měsíc později se jeho vzhled nikterak nezměnil, a když jeho tělo dávali do rakve, bylo jako prázdne šaty, to už opustil tělo a stal se nesmrtelným. (*XXZh*, j. 2:4bc)

Zde je pro nás zásadní poslední věta a výraz „vysvobození skrze mrtvé tělo“ *shijie* 尸解.⁸³ Jedná se o způsob transformace v nesmrtelného, který popisuje Ge Hong ve výše uvedené citaci u třetí, tedy nejnižší, třídy nesmrtelných. Nesmrtelný musí projít vlastní smrtí, než dokončí svou proměnu. Často se u takové proměny objevuje motiv, který vidíme i zde,

80 Ge Hong. 2011. Op. cit., s. 161.

81 Penny, B. 2000. Op. cit., s. 120-1.

82 29. březen 652 n. l. O problematičnosti tohoto data viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 131.

83 Více o tomto způsobu transformace viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 896-7. Souvisí s ním i další způsob transformace, častější ve starších tectech, tzv. osvobození ohněm, kdy se adept upaluje, viz Kaltenmark, M. 1987. *Le Lie-sien tchouan* 列仙傳 : *Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*. Paris : Institute des Hautes Études Chinoises, s. 38.

že nesmrtelný dopředu o své smrti ví a někomu o ní řekne. Nějakou dobu po své smrti pak nesmrtelný opouští své tělo a odchází pryč, přitom často nechává za sebou v rakvi jen své oblečení nebo nějaký symbolický předmět.⁸⁴

U Sun Simiaa máme jen konstatování, že jeho tělo nepodléhalo zkáze a bylo lehké jako prázdné oblečení, i s takovou variantou se často setkáváme. Zajímavé je, že takovéto „dosažení nesmrtelnosti“ není zcela nemyslitelné. Jak totiž přímo na příkladu Sun Simiaa upozorňuje Joseph Needham, arzén, který byl ve velkém množství součástí mnoha elixírů, které Sun Simiao popisuje ve svém alchymistickém díle, prokazatelně zamezuje rozkladu těla. Naneštěstí pro taoistické alchymisty to není způsobeno transformací v nesmrtelného, ale tím, že arzén kromě alchymisty otráví i bakterie, které by si chtěly na jeho těle pochutnat.⁸⁵

Podnětné může být i srovnání této pasáže s tím, jak je konec Sunova života popsán v ostatních životopisech. Najdeme tu tři podstatné rozdíly. Jedině v *Xuxianzhuanu* se objevuje výraz *shijie*, ostatní životopisy místo toho jen konstatují, že se tomu v té době lidé podivovali. A to i životopis v *Taiping guangji*, který je připisovaný taoistickým zdrojům, což opět jen potvrzuje tezi, že biografická část životopisu včetně popisu smrti, byla převzata z oficiální biografie. V ostatních životopisech také chybí ta část, ve které Sun Simiao mluví se svým synem a oznamuje mu, že se chystá umřít. Tento rozdíl může svědčit o tom, že se jedná o topos vlastní hagiografiím a spojený s tímto způsobem transformace. Třetí rozdíl mezi Sunovými životopisy nás zavádí k problematičtější otázce, k dataci Sunova života.

Dovolíme si tedy malou odbočku od tématu nesmrtelnosti a podíváme se Sun Simiaův údajný vysoký věk, ostatně dlouhověkost souvisí docela úzce i s tématem nesmrtelnosti. Podle této pasáže Sun Simiao zemřel v roce 652, ostatní prameny uvádějí rok 682, který vychází z *Tanbinlu*.⁸⁶ Na rozdíl od *Xuxianzhuanu* nacházíme v ostatních životopisech konkrétní údaj o Sunově roce narození z předmluvy k Lu Zhaolinově básni. Sivin na základě této citace se kloní k názoru, že to byl rok 581.⁸⁷ Kdybychom měli brát doslova události popisované v *Xuxianzhuanu*, že totiž nejpozději ve dvaceti letech odchází do ústraní za vlády císaře Xuana z dynastie Zhou (578-579), znamenalo by to, že by se musel narodit nejpozději v roce 558. To by stále neměnilo nic na Sunově dlouhověkosti, protože by se dožil

84 Viz také Penny, B. 2000. Op. cit., s. 124.

85 Needham, J., Lu, G.-G. 1974. *Science and Civilisation in China, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 2 : Spagyric Discovery and Invention : Magisteries of gold and immortality*. Cambridge : Cambridge University Press, s. 297-8.

86 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 131.

87 Určení tohoto roku, však ani na základě zmiňované citace není úplně jednoznačný, viz Ibid., s. 120-4.

úctyhodných 94 let nejméně. Ovšem stojí tu proti sobě relativně důvěryhodný pramen (Lu Zhaolinovo svědectví) proti pravděpodobným topoi spojeným se životem v ústraní, a proto bychom se měli přiklonit k Sivinovým závěrům.⁸⁸

Vraťme se nyní ještě zpět k výše citované pasáži. Sun Simiao před svou smrtí promlouvá ke svému synovi a zmiňuje se i o své snaze stát se nesmrtelným. Jen ti nejšťastnější se stali nesmrtelnými zčistajasna, například díky náhodnému setkání s nějakým z nesmrtelných, který se podělil o svá tajemství,⁸⁹ většina nesmrtelných se ke své transformaci musela dopracovat skrze různé techniky pěstování dlouhého života a dosažení nesmrtelnosti. Nejinak je tomu i u Sun Simiaa, a právě metodám dosažení nesmrtelnosti se budeme věnovat v další části.

2.2.2 Metody k dosažení nesmrtelnosti

V životopisech nesmrtelných obecně řečeno nenacházíme žádné návody, jak dosáhnout nesmrtelnosti. Takové popisy se v nich objevují jen velmi zřídka. Jejich cílem nebylo dávat instrukce, ty bývaly tajné a předávali se z mistra na žáka, nebo se o nich psalo v textech k tomu určených. Hagiografie spíše měly dokládat, že tu ta možnost je.⁹⁰ Ani v životopise Sun Simiaa nenajdeme žádné návody. Co však v životopisech nesmrtelných nalézt můžeme, jsou výčty různých technik, které praktikovali a které nám s patřičným vysvětlením mohou pomoci lépe uchopit cestu, která měla vést k nesmrtelnosti.

V předešlé citaci říkal Sun svému synovi o tom, že praktikoval metody k dosažení nesmrtelnosti, když byl nucen odejít do ústraní na horu Taibai, a skutečně pasáž o Sunově odchodu na Taibai Shan, kterou jsme komentovali již dříve, pokračuje výčtem různých praktik a dovedností, které Sun ovládal:

周宣帝時,以王室多事隱於太白山學道,鍊氣養形,求度世之術。

V době císaře Xuana (578-579) z dynastie [Severních] Zhou, se [Simiao] kvůli množství pletich na císařském dvoře skryl na horu Taibai. [Tam] studoval Tao, očišťoval svou *qi*, pěstoval své tělo, hledal metody jak dosáhnout transcendence. (*XXZh*, j. 2:1b)

Co bylo tím „uměním přesáhnout tento svět“ 度世之術? Kromě toho, že studoval Tao, tu je toto umění popsáno jako „zušlechtování *qi* a pěstování těla“ *lianqi yangxing* 鍊氣養形. *Lianqi* samostatně označuje poměrně konkrétní techniku, která spočívá v koncentračním cvičení,

88 Data 581 až 682 přesto nemůžeme považovat za víc než jen ta nejpravděpodobnější roky Sunova života, na to upozorňuje i sám Sivin. Ibid., s. 131.

89 Příkladem někoho, kdo se stal nesmrtelným poměrně znenadání, protože se jiný nesmrtelný podělil o svá tajemství nacházíme i přímo u Sun Simiaa v životopise z *TPGJ*. Viz legenda o tom, jak Sun Simiao pomohl jednomu dítěti dosáhnout nesmrtelnosti.

90 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 42.

kdy člověk harmonizuje a poté „polkne *qi*“, tu pak zadržuje a přitom by měl vyprázdnit svou mysl.⁹¹ *Yangxing* není příliš obvyklým pojmem.⁹² V *Zhuangzi* 莊子 je tento pojem použit v těsné souvislosti s různými technikami k dosažení dlouhověkosti, jenže „muži, kteří pěstují své tělo“ 養形之人 jsou zde terčem kritiky a protikladem ke „ctnosti mudrců“ 聖人之德.⁹³ Kritika pěstování těla pokračuje v 19. kapitole, kde se vysloveně říká: „Jak ubozí jsou tihle lidé, když si myslí, že k uchování života stačí pěstovat tělo.“⁹⁴

Zde se ale nejedná o konkrétní techniku *lianqi* ani o kritizovaný *yangxing* v *Zhuangzi*, zde je nutné *lianqi yangxing* číst dohromady jako obecný pojem. K vysvětlení, co se pod tímto pojmem skrývá bude potřeba začít od základu, a to termínem *qi*.

Qi 氣 je pojem důležitý nejen pro taoismus, ale obecně pro čínské myšlení a kosmologii, i když jeho význam se v různých kontextech může výrazně lišit. V kontextu pěstování dlouhověkosti se *qi* nejčastěji překládá jako „dech“, k tomu svádí tím, jak je *qi* opravdu úzce spjatá s dechem, ale tento překlad nezohledňuje to, že je *qi* také chápána jako jakási životadárná energie.⁹⁵ Proto se často nechává *qi* bez překladu, čehož se budeme držet i my.

Společně s „esencí“ *jing* 精 a „duchem“ *shen* 神 tvoří *qi* „tři poklady“ *sanbao* 三寶⁹⁶ náležející člověku, což svědčí o jejich důležitosti i propojenosti. Všechny tři tyto substance pak hráli důležitou roli ve „vnitřní alchymii“ *neidan* 內丹,⁹⁷ která měla vést k nesmrtelnosti bez požívání různých elixírů. Právě propojení těchto tří substancí nás povede k pochopení výrazu *lianqi yangxing*. Základním mechanismem, jak měla vnitřní alchymie fungovat, bylo postupné proměňování tělesných substancí na čím dál tím subtilnější, čímž se člověk měl

91 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 387-8. Odkazuje se na Tangský text *Yanling xiansheng ji xinjiu fuqi jing* 延陵先生集新舊服氣經 (Spis o nových a starých technikách polykání *qi* sebraných panem Yanlingem).

92 V Encyclopedia of Taoism tento pojem dokonce nefiguruje ani v rejstříku, natož aby mu byl věnováno samostatné heslo. Jediná zmínka v celé encyklopedii je o tom, že v *Zhuangzi* se tento pojem používá v určité opozici k pojmu *yangsheng*. Viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1148-9. Je třeba odlišovat *yǎngxíng* 養形 a *yǎngxìng* 養性. *Yǎngxìng* 養性 je naopak poměrně často se objevujícím a důležitým pojmem v taoismu.

93 Zhuangzi. 2006. *Sebrané spisy*. Přeložil Oldřich Král. Lásenice : Maxima, kap. 15, s. 214. Znaky jsou doplněny z <<http://ctext.org/zhuangzi>>

94 Zhuangzi. 2006. Op. cit., kap. 19, s. 244. Více o spisu *Zhuangzi*, viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1297-8. Potíž se spojováním tohoto pojmu s tím, co čteme v *Zhuangzi* spočívá v tom, že v tomto spise taoistická terminologie zdaleka není ustálená, jak poukazuje Penny, B. 2000. Op. cit., s. 110.

95 Častým překladem bývá i *pneuma*. Tento překlad by mohl poměrně dobře vystihovat význam *qi* i s bohatostí různých nuancí, ale vyžadoval by k tomu znalost kontextu v evropské antické filosofii, což jej diskvalifikuje i kvůli tomu, že by svou podobností mohl být zavádějící v místech, kde se koncepce v obou prostředí rozcházejí.

96 Překlady pojmů *jing* a *shen* jsou více zažitá a také více odpovídají čínským pojmům než překlad „dech“ u *qi*, proto je bez dalšího budeme používat. Jejich „přesnost“ souvisí s tím, jak jsou na rozdíl od „dechu“ abstraktní a víceznačné. Pro více o této trojici viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 562-5.

97 Ibid., s. 762-6.

přiblížit k Tau.⁹⁸ Tento proces názorně popisuje spis *Základní body Zlatého elixíru, Jindan dayao* 金丹大要 (1335):

是皆不外神氣精三物，是以三物相感，順則成人，逆則生丹。何為順？一生二，二生三，三生萬物，故虛化神，神化氣，氣化精，精化形，形乃成人。何謂逆？萬物含三，三歸二，二歸一，知此道者怡神守形，養形煉精，積精化氣，煉氣合神，煉神還虛，金丹乃成。

Toto vše není nic než duch *shen*, esence *jing* a *qi*, tyto tři substance. Pomocí vzájemných vztahů těchto tří substancí vzniká člověk, pokud sledují běh věcí, nebo se rodí elixír, pokud jdou proti němu. Co znamená „sledovat běh věcí“? Jedno plodí dvě, dvě plodí tři a tři plodí deset tisíc věcí, a tak se prázdnota mění v ducha, duch se mění v *qi*, *qi* se mění v esenci, esence se mění v tělo, a teprve s tělem vzniká člověk. Čemu se říká jít proti běhu věcí? Deset tisíc věcí obsahuje tři, tři se vrací ve dvě, dvě se vrací v jedno. Kdo rozumí této metodě uklidňuje ducha, aby uchránil tělo. Pěstuje tělo, aby zušlechťoval esenci. Shromažďuje esenci, aby se měnila v *qi*. Zušlechťuje *qi*, aby se sjednotila s duchem. Zušlechťuje ducha, aby se navrátil k prázdnotě. Teprve pak vzniká zlatý elixír.⁹⁹

V tomto řetězci proměn, který vede k vytvoření „zlatého elixíru“, tj. nesmrtelnosti, nacházíme jak „zlušlechťování *qi*“ *lianqi*, tak i „pěstování těla“ *yangxing*. *Yangxing* slouží jako příprava pro samotnou práci se třemi poklady v rámci vnitřní alchymie, čemuž by odpovídala i představa, že dobré zdraví a pěstování dlouhého života, které lze chápat jako pěstování těla, bylo vnímáno jako první krok k dosažení nesmrtelnosti.¹⁰⁰ Spojení *lianqi yangxing* by mohlo v souvislosti s naukou vnitřní alchymie označovat právě tento základní proces proměny zpět k prázdnotě, a tedy bychom mohli soudit, že se Sun Simiao na hoře Taibai věnoval právě vnitřní alchymii.

Narážíme tu však ještě na jeden podstatný problém. Citováním Chen Zhixuova 陳致虛 (1289-1335+) díla se dopouštíme poměrně velkého anachronizmu. Mohli bychom se odvolávat na to, že tato pasáž vychází z mnohem starších textů a duchovních představ, vždyť aluze na *Daodejing* 道德經 je zřejmá.¹⁰¹ Pro nás však tento anachronizmus může sám být

98 Ibid., s. 553-5, 562-5 aj.

99 Chen Zhixu 陳致虛. *Jindan dayao* 金丹大要. In *Zangwai Daoshu* 藏外道書, 9 冊. [PDF, On-line]. [cit. 2011-07-14]. Dostupné z: <<http://www.daoiststudies.org/daoang/zwds/zwds09.pdf>>, j. 2, s. 22.

100 Engelhart, U. 2000. Longevity techniques and chinese medicine. In: *Daoism handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, s. 75.

101 Laozi. 2003. *Tao te t'ing : o tao a ctnosti*. Přeložila Berta Krebsová. Praha : DharmaGaia, s. kap. 42, s. 126-8, 232.

velice ilustrativní. Vnitřní alchymie sice postupně vznikala už i v době Sun Simiaa, ale opravdu se rozšířila až na začátku dynastie Song, tedy v desátém století, kdy také Shen Fen sepsal *Xuxianzhuan*. Sun Simiao se ve svém díle bezesporu věnuje technikám pěstování dlouhého života, ale co se technik dosahování nesmrtnosti týče, zřetelně se svým dílem hlásí k tradici vnější alchymie *waidan* 外丹.¹⁰² Mohli bychom tedy uvažovat o hypotéze, že Shen Fen do Sun Simiaova životopisu promítá představy vnitřní alchymie, nebo alespoň používá terminologii spojenou s *neidan* pro techniky pěstování dlouhého života.¹⁰³

Proti této hypotéze by se dalo namítnout, že jeden z textů, který je připisovaný Sun Simiaovi, nese ve svém názvu i onu techniku *lianqi*, a tedy není důvod nechápat *lianqi* samostatně, jako označení techniky, která se objevuje i v dalších textech z období dynastie Tang.¹⁰⁴ Jenže Sunovo autorství spisu *Cunshen lianqi ming* 存神鍊氣銘 „Nápis o vizualizaci ducha a zušlechtování *qi*“ je pochybné. Podle songských katalogů je autor tohoto spisu neznámý. Spis pravděpodobně pochází až z konce dynastie Tang nebo z Období pěti dynastií (907-960),¹⁰⁵ a tedy jedině, co ukazuje je skutečnost, že se termín *lianqi* používal i v době Shen Fenova života, což podporuje naši hypotézu.

Kromě pasáže o tom, čemu se Sun Simiao věnoval na hoře Taibai, nacházíme i další zmínky o technikách dosahování nesmrtnosti v jeho hagiografii. Jednou z nich je zmínka v příběhu o záchraně zeleného hada, kde se v pasáži o uspořádání velké hostiny, píše:

恰帽乃命賓寮設酒饌妓樂以宴。思邈辭以辟穀服氣唯飲酒耳。

[Ten muž] s čapkou pak přikázal úředníkům nachystat alkohol, jídlo, kurtizány a hudbu na hostinu pro hosta. Simiao zdvořile odmítl s tím, že nejí hmotnou stravu a živí se polykáním *qi*, takže bude jen pít alkohol a to bude vše. (*XXZh*, j. 2:2b)

Spíše mimochodem nám zde příběh o záchraně zeleného hada poukazuje na to, že se Sun Simiao snažil dosáhnout nesmrtnosti. „Odmítání zrn a polykání *qi*“ *bigu fuqi* 辟穀服氣 je jedním ze základních rysů jídelníčku nesmrtných. Zákaz jíst obiloviny bývá vysvětlován tím, že tři červi smrti *sanshi* 三尸, kteří ujídají člověku život, se živí právě obilovinami.¹⁰⁶

102 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 925-8.

103 Jak jsme výše rozebírali *lianqi* sice může označovat konkrétní techniku popisovanou i v Tangských pramenech (viz pozn. č. 68), ale pak by tu zůstal problém s neobvyklostí pojmu pěstování těla *yangxing*, který jsme naznačili výše, viz s. 43.

104 Viz pozn. č. 68

105 To, že je tento text připisování Sunovy, nejspíše vychází z toho, že ve sbírce *Yunji qiqian* 雲笈七籤 (1028) navazuje na jiný Sun Simiaův text, viz Schipper, K., Verellen, F. 2004. Op. cit., s. 375-6.

106 Maspero, H. 2005 *Le taoïsme essais*. Ed. Pierre Palpant. [PDF, On-line]. [cit. 2011-07-12]. Dostupné z: <http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero_henri/C29_taoisme_religions_chinoises/taoisme.html>, s. 62.

Je tu také určitá souvislost s odmítnutím usazeného zemědělského života a s odchodem do hor.¹⁰⁷ Taoistický adept postupně omezoval obiloviny a místo toho se živil různými minerály, léčivými bylinami, talismanovou vodou a také pomocí *qi*.

Polykání *qi* je označení technik, které pracují s dechem a mají za cíl uchovat vnitřní *qi* a nasměřovat ji do podbřišku, kde se nachází „Moře *qi*“. Polykáním a směřováním *qi* do „Moře *qi*“ taoistický adept mohl postupně zprůchodnit své tělo a zničit v něm tři překážky, které bránily dosažení nesmrtelnosti.¹⁰⁸ O těchto praktikách se dovídáme už z nejstarších dochovaných čínských lékařských spisů, spis jménem *Quegu shiqi* 卻穀食氣 „Odmítání zrn a požívání *qi*“ je totiž jedním z textů nalezených v Mawangdui a pochází tedy z období před rokem 168 př. n. l. Hojně se o těchto praktikách psalo i později, například v již zmiňovaném *Baopu zi*.¹⁰⁹ Sun Simiao dokonce ve svém díle sám věnuje jednu kapitolu ze svazku o pěstování přirozenosti *yangxing* 養性 metodám polykání *qi*, kde se zmiňuje i o potřebě zbavit se nejdřív tří červů, potom je teprve možné věnovat se polykání *qi*.¹¹⁰ Proto zde spojení se Sun Simiaem není nikterak problematické, a kromě toho, že tato zmínka v hagiografii dokresluje Suna jako nesmrtelného, také odráží skutečnost, kterou potvrzuje Sunovo dílo.

Na techniku polykání *qi* navazuje jedna část Sunova rozhovoru s Lu Zhaolinem:

人有四支五藏,一覺一寐,呼吸吐納,瀆而為往來,流而為榮衛,彰而為氣色,發而為音聲,此人之常數也。

Člověk má čtyři končetiny a pět orgánů zang, po každém bdění následuje spánek, dech zbavuje starého a přináší nové, z pohybu vzniká přicházení a odcházení, jeho plynulost dává vzniká prospěšná obrana, z jeho projevu vzniká vnější podoba, z jeho vypuštění vzniká hlas, to je stálý řád člověka. (XXZh, j. 2:3bc)

Z této pasáže nás bude zajímat výraz *tuna* 吐納, který je zkratkou pro *tugu naxin* 吐故納新, doslova „vydechovat staré a přijímat nové“. Tento ustálený výraz se objevuje již v *Zhuangzi*, ve výše zmiňované pasáži, kde *tuna* patří mezi kritizované techniky, které praktikují „muži, kteří pěstují své tělo“.¹¹¹ Tato technika úzce souvisí s výše vysvětlovaným polykáním *qi*. Jejím

107 Penny, B. 2000. Op. cit., s. 126.

108 Maspero, H. 2005. Op. cit., s. 173-6.

109 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 233-4, 430.

110 Viz Sun Simiao 孙思邈. 2009a. *Beiji qianjin yaofang* 备急千金要方 (Zásadní recepty za tisíce zlat'áků pro naléhavé případy). In: *Sun Simiao yixue quanshu* 孙思邈医学全书 (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaoa). Ed. Zhang Yinsheng 张印生, Han Xuejie 韩学杰. Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe, j. 27, s. 495. V *Qianjin yi fang* pak Sun Simiao dokonce věnuje celý svazek odmítání zrn, viz Sun Simiao 孙思邈. 2009b. Op. cit., j. 23, s. 732-740.

111 O této pasáži jsme se zmiňovali v souvislosti s pěstováním těla, viz s.42. Příslušná pasáž v *Zhuangzi*, viz

cílem je dostat z těla ven „mrtvou *qi*“ *siqi* 死氣 a místo ní přijmout živou *shengqi* 生氣, v zásadě se jedná o to nadechovat se nosem a vydechovat ústy.¹¹²

Vidíme, že veškeré zmínky o technikách dosahování nesmrtnosti v Sunově životopise se týkají převážně práce s dechem a s *qi*. Ostatní techniky jako cvičení *daoyin* 導引, sexuální praktiky *fangzhong shu* 房中術 ani požívání různých elixírů životopis nezmiňuje, ačkoliv Sunovo dílo svědčí o tom, že i těmto dalším technikám se Sun Simiao věnoval.¹¹³ Zejména je zarážející, že se v Sunově životopisu moc nemluví o jeho užívání elixírů. Jediná zmínka o elixírech se nachází v příběhu o záchraně zeleného hada. Sun podle příběhu za odměnu dostal recepty, u které zjistil zkoušením zázračné účinky.¹¹⁴ Přitom ze Sunova díla vyplývá, že u něj hrála vnější alchymie důležitější roli než vnitřní alchymie.¹¹⁵ Ve spojení s problémem, který jsme řešili u výrazu *lianqi yangxing*,¹¹⁶ nás důraz na technik kultivace *qi* může opět vést k závěru, že se zde odráží rostoucí obliba vnitřní alchymie v době, kdy byl Sunův životopis napsán.

2.2.3 Morální zásady

Jednou ze základních otázek týkajících se nesmrtných bylo, jestli se nesmrtným může stát kdokoliv a jaké podmínky pro to musí splňovat. Objevovaly se názory, že se člověk může stát nesmrtným, jen pokud jej k tomu předurčil osud. To pak bylo možné vyčíst z obličejové pomoci fyziognomie, vypočítat z data narození pomocí astrologie nebo z jména pomocí numerologie. Určení osudu však vždy znamenalo jen vhodné předpoklady, nikoliv jistotu. Kromě toho, že se taoistický adept musel také věnovat technikám, k dosažení nesmrtnosti tu bylo i další kritérium, morální jednání.¹¹⁷ V následující části se zaměříme na příklady, které v Sunově hagiografii poukazují na jeho morální integritu v souvislosti s dosažením nesmrtnosti. Sun Simiao je znám tím, že se jako první v Číně ve svých lékařských spisech zabýval poměrně podrobně lékařskou etikou¹¹⁸ Budeme tedy také srovnávat Sunovo morální jednání z jeho životopisu se zásadami z jeho díla.

V Sunově životopise nalézáme několik obecných konstatování, že jednal velmi ctnostně

Zhuangzi. 2006. Op. cit., kap. 15, s. 214.

112 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1000.

113 Ibid., s. 927-8.

114 *XXZh*, j. 2:2c

115 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 928.

116 Viz s. 42.

117 Penny, B. 2000. Op. cit., s. 122.

118 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 926.

a konal dobré skutky. Podobně jako zmínky o technikách k dosažení nesmrtelnosti jsou tato obecná konstatování spojena se Sunovými posledními slovy a s jeho pobytem na Taibai Shanu:

蘊仁慈。凡所舉動務行陰德。用心自固濟物為功。

Pěstoval v sobě laskavost. Ve všem, co činil, usiloval o skromnou ctnost. Snažil se zpevnit svůj charakter a pomáhat ostatním, tím získával zásluhy. (XXZh, j. 2:1b)

Konkrétnější příklady Sunova morálního jednání nám nabízí příběh o záchraně zeleného hada. Už samý začátek příběhu dokazuje Sunovu připravenost pomoci, kde to jen jde:

偶出路行見人欲殺小青蛇已傷,血出。

思邈求其人脫衣贖而救之以藥封裹放於草間。

Jednou, když byl na cestách, uviděl někoho, kdo chtěl zabít malého zeleného hada, ten už byl zraněn a krvácel. Simiao poprosil toho člověka, aby toho hada nechal výměnou za své oblečení. Pak ho zachránil pomocí zábalu s léčivými bylinami. (XXZh, j. 2:1bc)

Sun Simiao zde neváhá zachránit život, byť to je „jen“ život hada. Do jaké míry odráží tato příhoda Sunovu lékařskou etiku nebo obecně morální pravidla taoistických adeptů hledajících nesmrtelnost? V úvodu *Beiji qianjin yaofang* Sun Simiao píše: „Kdo ničí život, aby zachránil život, vzdaluje se od života.“ 殺生求生去生更遠¹¹⁹ Je tedy zřejmé, že velká váha připisovaná životu kterékoliv bytosti, vychází i ze Sunova díla a jeho lékařské etiky. A ačkoliv Sun Simiao jako první formuloval etické zásady lékařů v Číně, rozhodně není prvním v rámci taoismu, kdo přichází s myšlenkou ochraňování všeho živého. Yang Xi 揚羲 (330-386) ve spisech, které tvoří základ taoistické školy Nejvyšší čistoty Shangqing 上清,¹²⁰ popisuje devět tabu, jejichž překročení „neguje znaky nesmrtelnosti“.¹²¹ Deváté tabu ní: „Nesebereš život žádným živým bytostem, od hmyzu počínaje.“¹²² Vidíme tedy, že ochrana veškerého života souvisí jak s lékařskou etikou, kterou Sun formuluje, tak s morálními zásadami, kterých je třeba dbát k dosažení nesmrtelnosti. Velmi názorná je v tomto příhoda, kterou popisuje Sunův životopis v *Taiping guangji*:

又嘗有神仙降，謂思邈曰：“爾所著《千金方》，濟人之功，亦已廣矣。而以物命為藥，害物亦多。必為尸解之仙，不得白日輕舉矣。昔真人桓闓謂陶貞白，事

119 Sun Simiao 孙思邈. 2009a. Op. cit., j. 1, s. 17. Cf. Unschuld, P. U. 1979. *Medical ethics in imperial China : A study in historical anthropology*. Berkeley : University of California Press, s. 31.

120 O Yang Xinovi viz Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1147-8. O škole Shangqing viz Ibid., s. 858-866.

121 Tedy rysy, které podle fyziognomie značí předurčení stát se nesmrtelným.

122 Bokenkamp, S. R. 1999, Op. cit., s. 300, 364.

亦如之，固吾子所知也。”其后思邈取草木之藥，以代虵蟲水蛭之命，作《千金方翼》三十篇。

Jednou se zas stalo, že sestoupili nesmrtelní, aby Simiaovi řekli: „Tím, žes napsal *Qianjinfang* ses zasloužil o záchranu mnoha lidí. Ale protože navádíš k používání živých tvorů pro výrobu léčiv, mnoha tvorům jsi také uškodil. Budeš se tedy muset stát nesmrtelným pomocí vysvobození skrze mrtvé tělo a nebudeš moct odletět za bílého dne. Dříve již nesmrtelný Huan Kai řekl Tao Zhibaiovi podobnou věc,¹²³ zajisté o tom víš.“ Poté Simiao všechny instrukce k použití červů, pijavic i ovádů nahradil léčivými bylinami a dřevinami, a tak sestavil upravené *Recepty za tisíce zlaťáků* o třiceti svazcích. (TPGJ, j. 21:g)

Ačkoliv v samotném životopise v *Taiping guangji* není u Sunovy smrti explicitně řečeno, že prošel vysvobozením skrze mrtvé tělo, tato pasáž s tímto způsobem dosažení nesmrtelnosti pracuje a velmi jasně vysvětluje, proč se Sun Simiao nestal nesmrtelným vyšší třídy. Za pozornost stojí poznámka o tom, že Sun upravil své recepty, aby v nich již nebyly červi, pijavice a ovádi. Tato poznámka se přímo odvolává na již citovanou pasáž z úvodu *Qianjinfang*, kde varuje před zachraňováním jednoho života na úkor jiného, tato pasáž totiž pokračuje vysvětlením, že se Sun ve svých receptech vyhýbá použití všech živočichů, kromě ovádů a pijavic, které na trh doráží již mrtvé.¹²⁴

V příběhu o záchraně zeleného hada nacházíme ještě další pasáž, která dokresluje Sunovu mravní integritu. Vládce vodního paláce, kterému Sun zachránil syna, v podobě toho zeleného hada, se chtěl Sunovi odvděčit:

問思邈所欲。對曰：《居山樂道，思真，鍊神，目雖所窺，心固。》《無欲乃以輕綃，珠，金贈於思邈？》堅辭不受。曰：《道者不以此為意耶？何以相報？》

[Hostitel] se zeptal Simiaa, po čem touží. On odpověděl: „Bydlel jsem v horách a našel jsem zalíbení v Tau, mé myšlení bylo opravdové, zjemňoval jsem ducha. Přesto, že jsem se se neponořil do studií, mysl mám pevnou.“ „Nepřál byste si nicméně, abych Vám daroval lehké hedvábí, perly a zlato?“ Simiao rozhodně odmítl. „Mistře, netoužíte snad po tomto? Jak se Vám tedy odvděčím?“ (XXZh, j. 2:2bc)

Sun Simiao si nežádá žádnou odměnu za to, že zachránil život zelenému hadu. Nakonec Vládce vodního paláce Sunovi věnuje třicet zázračných receptů z *Dračího paláce*. Opět zde Sun Simiao jde příkladem tomu, co hlásá ve svém díle. V oddíle „Dokonalá opravdovost

123 Životopisy obou nesmrtelných nalézáme v TPGJ, j. 15, zmiňovaná příhoda je v Huan Kaiově životopise.

124 Sun Simiao 孙思邈. 2009a. Op. cit., j. 1, s. 17. Cf. Unschuld, P. U. 1979. Op. cit., s. 31.

velkého lékaře“ v úvodu *Beiji qianjin yaofang* se Sun Simiao hned několikrát zmiňuje o tom, že by velký lékař neměl toužit po materiálních odměnách ani po ničem jiném. Nejnázornější je pasáž, kde se Sun odvolává na Starého mistra:

老君曰：人行陽德，人自報之；人行陰德，鬼神報之。人行陽惡，人自報之；人行陰惡，鬼神害之。尋此二途，陰陽報施豈誣也哉。所以醫人不得恃己所長，專心經略財物，但作救苦之心，於其運道中，自感多福者耳。

Laozi řekl: „Když člověk svými činy dává na odiv svou ctnost, odmění jej sami lidé. Když člověk svými činy projevuje skrytou ctnost, odmění jej duchové. Když člověk svými činy ukazuje svou zkaženost, lidé se mu odplatí. Když člověk za svými činy skrývá zkaženost, potrestají jej duchové.“ Když srovnáme tyto dvě cesty, skrytých a viditelných odměn, ach, jak bychom jen mohli chybovat? Tudíž by lékař neměl spoléhat na výjimečnost svých schopností, ani se soustředit na získávání majetku. Naopak by měl rozvíjet dobrosrdečnost. Pokud se bude držet této cesty, dostane se mu mnohem většího štěstí.¹²⁵

Příběh o záchraně zeleného hada nám ukazuje dva aspekty Sunovy lékařské etiky: Za prvé by si opravdový lékař měl vážit života všech bytostí bez rozdílu. Za druhé by opravdový lékař měl všem pomáhat bezpodmínečně a neměl by toužit po materiálních odměnách. Toto samozřejmě není vše, co Sun Simiao očekává od opravdového lékaře, ale bezpodmínečná pomoc všem lidem tvoří jádro jeho lékařské etiky.¹²⁶ V legendách pak Sun bezpodmínečně pomáhá všem živým tvorům, nejen lidem. Některé z těchto zásad nacházíme i v taoistických pravidlech správného jednání, které bylo nutno dodržovat, aby taoistický adept mohl dosáhnout nesmrtelnosti. Kvůli této provázanosti ctnostného jednání a nesmrtelnosti, můžeme předpokládat, že i v dalších životopisech nesmrtelných budeme nalézat podobné příběhy dokládající jejich ctnosti.

Tímto bychom mohli uzavřít část, kde jsme se zabývali legendárními aspekty Sunovi hagiografie. Zaměřili jsem se přitom na ty pasáže, které nám mohli něco říct o taoistickém kultu nesmrtelnosti. Ovšem legenda Sun Simiaa po jeho smrti začala žít vlastním životem, jak příznačné pro někoho, kdo se povznesl pomocí vysvobození skrze mrtvé tělo! Proto bychom tuto část a v zásadě celou práci uzavřeli krátkým naznačením dalšího vývoje Sunových legend a jeho uctívání.

125 Sun Simiao 孙思邈. 2009a. Op. cit., j. 1, s. 18. Cf. Unschuld, P. U. 1979. Op. cit., s. 32. Pasáž, kterou měl říct Laozi, se v *Daodejingu* nevyskytuje.

126 Unschuld, P. U. 1979. Op. cit., s. 24-34.

2.2.4 Yaowang a uctívání Sun Simiaa

Vedle legendy o záchraně zeleného hada ze *Xuxianzhuanu* jsme zmiňovali i další legendy pojící se se Sun Simiaem, které nacházíme v *Taiping guangji*. Všechny tyto příběhy, se kterými jsme se setkali, pocházejí z pramenů z devátého a desátého století, kdy se tedy nejspíše ustálil tradiční obraz Sun Simiaa. Většina pozdějších sbírek hagiografií a Sun Simiaových životopisů vychází z velké části právě z pramenů z této doby a moc je neupravují.¹²⁷ I obecně lze říci, že životopisy nesmrtelných si obvykle v průběhu dějin zachovávali svou podobu bez velkých změn, pokud k nějakým změnám došlo, bývaly známkou toho, že daný nesmrtelný získal na významu, nebo se změnila jeho role.¹²⁸ O jedné takové výraznější změně svědčí Sun Simiaova kanonizace v r. 1103 císařem Huizongem z dynastie Song 宋徽宗 (vl. 1100-1126), který Sunovi udělil titul „Opravdový člověk jemných souladností“ *Miaoying zhenren* 妙應真人.¹²⁹ Této kanonizaci předcházelo sepsání textu *Sun zhenren ci ji* 孫真人祠記 *Záznam o oltáři nesmrtelného Suna* (1081).¹³⁰ Zdá se tedy, že Sun Simiao získával v období dynastie Song na oblibě. Tomu odpovídá i to, že Sun byl očividně již běžně označován jako Sun zhenren, přičemž *zhenren* 真人 „opravdový člověk“ bylo označení, které se používalo pro vyšší třídy nesmrtelných.¹³¹

Daleko zásadnější změnu Sun Simiaovy role znamenalo to, jak se postupně stal Králem léčiv. Yaowang 藥王 byl titul, kterým byli označováni různí význační lékaři, kteří pak byli uctíváni a lidé se k nim modlili za uzdravení. V průběhu dějin se vystříдалo několik slavných lékařů na pozici Yaowanga. Nejstarším z nich byl legendární Bianque 扁鵲 (5. stol. př. n. l.), ale nejvíce se titul Yaowang pojí právě se Sun Simiaem, který se jím stal někdy na přelomu 14. a 15. stol.¹³² Kromě uctívání v taoistických chrámech a v lidovém náboženství měl Yaowang své místo i v buddhismu.¹³³ Kult Yaowanga se v Číně nejvíce rozšířil v dobách dynastie Ming 明 (1368-1644) a Qing 清 (1644-1912), kdy nahradil v lidovém náboženství trojici kulturních demiurgů a legendárních císařů *san huang* 三皇,¹³⁴ kteří byli oblíbení

127 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 268.

128 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 43.

129 Schipper, K., Verellen, F. 2004. Op. cit., s. 74.

130 Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 97.

131 Ibid., s. 58.

132 Unschuld, P. U. 1994. Op. cit., s. 223.

133 Unschuld (Ibid.) o Yaowangovi mluví výhradně ve spojitosti s buddhismem, kde by tento titul měl vycházet ze sanskrtského *Bhaisajya-rajā*. Není nemyšlitelné, že by Yaowang byl přejat do čínského prostředí až s buddhismem, zde se však původu Yaowanga věnovat nebudeme a budeme se držet problematiky Sun Simiaova vztahu k tomuto titulu.

134 Trojci *san huang* tvořil Fu Xi 伏羲, Shennong 神農 a Huangdi 黃帝.

zejména za dynastie Yuan 元 (1271-1368).¹³⁵ Jen v Pekingu bylo více než deset svatyní Krále léčiv *Yaowangmiao* 藥王廟. Nejslavnější z nich stála nedaleko Chrámu nebes, Tiantan 天壇.¹³⁶

Sun Simiao se stal nejslavnějším Yaowangem, podle Paula Unschulda, díky třem okolnostem. Za prvé, Sun byl již za svého života slavným lékařem a tuto jeho slávu dál připomínaly jeho životopisy. Za druhé, Sun po sobě zanechal obsáhlé dílo, ke kterému se pozdější čínští lékaři často obraceli. A třetím důvodem byla již zmiňovaná lékařská etika, kterou Sun Simiao formuloval. Právě lékařská etika jej odlišovala od ostatních slavných lékařů, kteří se kdy stali Yaowangem, a navíc jej činila vhodným zosobněním buddhistického krále léčiv, zejména kvůli úctě ke všemu živému.¹³⁷

Sun Simiao jako Král léčiv pak postupem času také získal ustálenou podobu, ve které je zobrazován. Nejčastěji sedí na tygrovi a rukou drží draka, který se u něj vznáší ve vzduchu (viz obr. 2).¹³⁸ K tomu, proč je takto zobrazován, se samozřejmě pojí další legendy.

Zobrazení Sun Simiaa sedícího na tygrovi vychází z příběhu o tom, jak jednou pomohl tygrovi od bolesti: Sun Simiao jednou vyrazil na svém oslíkovi sbírat v horách léčivé byliny. Mezitím, co Sun sbíral byliny, přišel tygr a snědl Sunovi oslíka. Když se Sun vrátil k místu, kde nechal oslíka, byl tygr dávno pryč. Zakrátko ale uviděl tygra přicházet zpět, byl krotký a klidný jako domácí kočka. Sun zpozoroval, že tygr není v pořádku. Uvázla mu v hrdle kost, Sun ji vyndal a tygrovi tak ulevil. Vynadal mu a poslal ho, ať si jde po svém. Tygr ale neodcházel, místo toho se nabídl, že bude dělat Sunovi nosiče místo oslíka.¹³⁹

Příběh s drakem zas vypráví: Jednou Sun Simiao léčil ve své jeskyni nemocné, když tu přišel člověk, co vypadal jako král, a dožadoval se péče. Sun nedbal na jeho vysoké postavení a nechal jej čekat, dokud se nepostaral o nemocné, kteří přišli dřív. Když se dostala řada na toho nedočkavce, ukázalo se, že je ve skutečnosti drakem. Drak byl nemocný, a proto také v tu dobu bylo velké sucho. Sun Simiao mu pomohl a drak opět mohl spustit déšť.¹⁴⁰

Nejstarší dochované písemné památky, které Sun Simiaa spojují s těmito dvěma legendami, pochází ze třináctého století. Zajímavé ale je, že motivy z kterých tyto legendy sestávají, můžeme najít i v dřívějších legendách spojených s jinými nesmrtelnými. Některé

135 Pregadio, F. 2008. Op. cit., s. 1153.

136 Yan Ren 燕仁. 1990. *Zhongguo min shen* 中国民神 (Lidová božstva Číny). Beijing : Sanlian shudian, s. 122.

137 Unschuld, P. U. 1994. Op. cit., s. 232-4.

138 Podrobně Sun Simiaovu ikonografii rozebírá Unschuld, viz Ibid., s. 234-257.

139 Ibid., s. 225-6.

140 Ibid., s. 230-1.

dřívější verze těchto legend, zejména té o tygrovi, jsou až nápadně podobné příběhu Sun Simiaa. Tyto verze se od Sun Simiaových legend liší zejména tím, že na rozdíl od Sun Simiaa jejich hrdinové upadli v zapomnění. Nabízí se tu možnost, že s postupným vytrácením se povědomí o původních hrdinech těchto legend, byly legendy připisovány Sun Simiaovi, jehož sláva v průběhu času naopak rostla.¹⁴¹

Na podobném principu se stal Sun Simiao zosobněním Yaowanga. Pravděpodobně také stejným způsobem byla slavným autorům později připisována další díla, vždyť se počet děl připisovaných Sun Simiaovi od jeho smrti skoro zečtyřnásobil.¹⁴²

141 K těmto závěrům dochází Unschuld při srovnávání dřívějších variant motivů a legend, které se pojí se Sun Simiaem, viz *Ibid.*, 220-231.

142 Sivin, N. 1968. *Op. cit.*, s. 60.



Obr. 2: Oltář Yaowanga v taoistickém klášteře Baiyun guan 白雲觀 v Pekingu. Pořízeno autorem, 2010.

Závěr

V naší práci jsme se zaměřili na hagiografii Sun Simiaa 孫思邈 ze sbírky *Xuxianzhuan* 續仙傳. Rozhodli jsme se zpracovávat Sunovu hagiografii z několika důvodů. Zajímalo nás, do jaké míry odpovídá Sunův životopis kategoriím, do kterých byl tradičně řazen. Zároveň jsme mohli v tomto ohledu navázat na práci Nathana Sivina, který již poměrně do hloubky zpracovával Sunův oficiální životopis. Jen jsme se místo pátrání po „pravém“ Sun Simiaovi chtěli věnovat jeho tradičnímu obrazu. Od tohoto zaměření práce jsme si slibovali získat i obecnější poznatky o kategoriích jako učenci v ústraní *yinshi* 隱士 a nesmrtelní *xian* 仙, se kterými byl Sun Simiao spojován.

Samotnému rozboru hagiografie předcházelo seznámení se s prameny, které máme o Sunově životě k dispozici. Opírali jsme se zejména o analýzu pramenů z rozboru oficiální biografie Sun Simiaa od N. Sivina. Jeho závěry jsme chtěli uspořádat do přehlednější podoby a také je zpracovat s ohledem na jiné zaměření naší práce. Podrobnější zkoumání Sivinových závěrů nás upozornilo na několik problematických míst v jeho analýze. Prvním problémem se týkal datace *Xuxianzhuanu*. Ukázali jsme, že v literatuře nepanuje shoda o tom, za které dynastie autor sbírky působil. Sice jsme se nakonec přiklonili k tomu, že Shen Fen 沈汾 nejspíše působil a tvořil ve státu Wu 吳 (902-937), ale bez podrobnější analýzy celé sbírky nesmíme zapomínat, že ani tato datace není jistá. Upozornění na tento problém je důležité zejména z toho důvodu, že posunutí datace o několik let později, které není vyloučeno, by znamenalo, že byl Sun Simiaův životopis z velké části přejat z *Jiutangshu* 舊唐書.

Dále jsme v naší analýze odhalili nesrovnalost v některých Sivinových závěrech ohledně vztahu Sunových životopisů k pasáži z *Tanbinlu* 譚賓錄, odkud pochází Sunův rozhovor s Lu Zhaolinem. Sivin ve své práci na jednom místě tvrdí, že životopis v *Jiutangshu* pravděpodobně rozhovory přejímal společně se *Xuxianzhuanem* zprostředkovaně přes nějaký neznámý text. Na jiném místě ale dochází k závěru, že *Jiutangshu* vychází ze samotného *Tanbinlu*, nebo alespoň z bližšího zdroje k originálu, než měl k dispozici *Xuxianzhuan* a *Taiping guangji* 太平廣記, k tomuto tvrzení jsme se nakonec přiklonili i my. Vedlo nás k tomu srovnání textů *Xuxianzhuan* a *Taiping guangji* a úvaha o důvodech, proč ten který životopis cituje, nebo necituje poslední část rozhovoru. Úvaha vycházela ze srovnání se *Xintangshu* 新唐書, kde je citována největší část rozhovoru.

Kromě upozornění na tato problematická místa nám zpracování a doplnění Sivinových poznatků především poskytlo vhodný základ pro rozbor Sun Simiaovy hagiografie. Zahájili

jsme ji obecnějším úvodem o čínských biografiích, jejich účelu, struktuře a postavení v čínské historiografii. Základní strukturu biografií úředníků jsme pak srovnávali se Sunovým životopisem jak z *Jiutangshu*, tak ze *Xuxianzhuanu*. Srovnání nám ukázalo, že i životopisy méně konvenčních postav čínské historie dodržují základní schéma, dokonce i s některými topoi, které bychom u životopisu učence v ústraní nečekali. Všimli jsme si, že zvláštní příhody ze života Sun Simiaa v oficiálním životopise, na rozdíl od hagiografie, nenarušují popis Sunovy „kariéry“. Bylo by jistě zajímavé srovnat větší množství oficiálních životopisů, abychom viděli, zda je tento rozdíl obecněji platným pravidlem.

Po obecnějším úvodu jsme se zaměřili na jednu z kategorií, do kterých byl Sun Simiao zařazen. V návaznosti na srovnání s oficiálními životopisy jsme se nejdříve věnovali kategorii učenci v ústraní, která figuruje ve standardních historiích. Když jsme si vymezili termíny spojené s touto kategorií, pustili jsme se do vybírání charakteristických pasáží v samotném životopise a jednotlivé pasáže jsme si představili. Našli jsme poměrně velké množství míst v textu, které jasně poukazovali, že Sun má své místo v této kategorii. Mohli jsme také pozorovat, že u vícero z těchto pasáží bylo patrné, že se jedná spíše o konvenční dokreslení Sunovy charakteristiky, než o historickou výpověď. Na to nás mimo jiné upozorňovaly nesrovnalosti v letopočtech, kdy se jednotlivé příhody údajně staly, s letopočty Sunova života (581-682). Mohli jsme si také všimnout, že většina pasáží, které se týkaly života v ústraní, zároveň dále dokreslovala Sunovy důvody, jejich morální implikace a hodnocení vladařů, od kterých úrad odmítl. Ze Sunova životopisu jsme se dovídali daleko více, než jen to, že žil v ústraní. Jeho životopis nám říkal také, co jsou správné motivy pro život v ústraní, takové poselství koresponduje s didaktickým účelem biografií.

Rozbor životopisu dále pokračoval pasážemi, které již v oficiální biografii často chyběly. Zajímaly nás ty části textu, které nějak souvisely s taoistickým ideálem nesmrtnosti. Podobně jako u života v ústraní jsme se ze začátku věnovali vymezení pojmu nesmrtelní a rozdělení nesmrtelných do dvou až tří tříd. Následně jsme našli pasáž ze životopisu, která svědčila o zařazení Sun Simiaa do nejnižší třídy nesmrtelných, tedy mezi ty, kteří prošli vysvobozením skrze mrtvé tělo *shijie* 尸解. Tuto třídu jsme i za pomoci textu ze *Xuxianzhuanu* blíže charakterizovali.

Při rozboru metod k dosažení nesmrtnosti, které hagiografie zmiňuje, jsme narazili na zajímavý problém. Velká pozornost je v textu věnována různým způsobům kultivace *qi* 氣, zatímco o požívání elixírů se dovídáme jen v souvislosti s recepty, které obdržel

v Jingyangském vodním paláci a které zkoušel před jejich zařazením do svého díla *Qianjinfang* 千金方. Sun Simiao je znám tím, že velkou měrou přispěl k rozvoji metod pěstování života *yangsheng* 養生, které souvisejí s kultivací *qi* a prací s dechem. Pokud jde ale o metody dosažení nesmrtelnosti, vidíme v Sunově díle jasnou spojitost s vnější alchymii *waidan* 外丹, nikoliv s vnitřní alchymii *neidan* 內丹, která pracuje zejména s kultivací *qi* a dalších substancí v lidském těle. *Neidan* se navíc rozmáhá až začátkem dynastie Song 宋 (960-1279). Tyto indicie nás vedli k úvaze, že se v Sunově životopisu odráží alchymistické názory Shen Fena, a nikoliv postoje, které nacházíme v Sun Simiaově díle.

Rozbor Sunovy hagiografie jsme zakončili pasážemi, které souviseli s morálním jednáním. Jednak nás toto zkoumání zavedlo k dílu Sun Simiaa, mohli jsme totiž jeho ctnostné skutky ze životopisu srovnávat s lékařskou etikou, kterou rozpracoval ve spisu *Qianjinfang*. Zaujalo nás, že jednou z podmínek pro to, aby člověk mohl dosáhnout nesmrtelnosti, bylo právě morální jednání. Zde jsme našli paralelu k životu v ústraní. K tomu, aby byl někdo považován za učence v ústraní, nestačilo odmítnutí úřadu, ale bylo třeba také projevit určité morální kvality. Obzvláště ilustrativní byl v této souvislosti příběh z *Taiping guangji*, kdy nesmrtelní upozornili Sun Simiaa na to, že kvůli používání živých tvorů na recepty ze své knihy se bude moct stát jen nesmrtelným nejnižší třídy.

Na závěr jsme opustili samotný Sunův životopis, abychom se v krátkosti zastavili u dalšího vývoje jeho tradičního vnímání. S postupem času úcta Sun Simiaa rostla, až se stal králem léčiv *Yaowangem* 藥王. Nejzajímavější na tomto posunu od nejnižšího nesmrtelného až k dodnes uctívanému božstvu bylo, jakým způsobem postava získávající větší věhlas, na sebe nabalovala legendy a atributy přebírané od jiných postav upadajících do zapomnění. Zůstává otázkou, do jaké míry se takový posun udál již v Sunových životopisech z desátého století. Díky životopisu z *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記 víme, že rozdíl mezi dřívějším životopisem, byť by byl jakkoliv nespolehlivý, a životopisy, se kterými jsme se zabývali nejvíce, je poměrně značný. Ilustrativním může být i příklad císaře Gaozua z dynastie Tang 唐高祖 (618-626), na který jsme v rozboru upozornili. Gaozuovy zásluhy o založení dynastie Tang postupně upadly v zapomnění a na jeho místo byl za ně oslavován syn Taizong 太宗 (626-649). Při pátrání po „pravém“ Sun Simiaovi by tedy možná opravdu stálo za zvážení věnovat větší pozornost i jeho nejstaršímu životopisu a nepřístupovat k němu s podobnou nedůvěrou jako N. Sivin.

Seznam použité literatury

- BERKOWITZ, A. 1993. Review: Reculsion and "The Chinese Eremitic Tradition". *JAOS*, Vol. 113, No. 4, s. 575-584.
- BERKOWITZ, A. 1994. Topos and Entelechy in the Ethos of Reclusion in China. *JAOS*, Vol. 114, No. 4, s. 632-638.
- BIGGERSTAFF, K., TENG, S.-Y. 1950. *An annotated bibliography of selected Chinese reference works*. revised ed.. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- BOKENKAMP, S. R. 1999. *Early daoist scriptures*. Berkeley : University of California Press.
- CHEN ZHIXU 陳致虛. Jindan dayao 金丹大要 (Základní body Zlatého elixíru). In *Zangwai Daoshu* 藏外道書 (Nekanonické taoistické knihy), 9 冊. [PDF, On-line]. [cit. 2011-07-14]. Dostupné z: <<http://www.daoiststudies.org/daoang/zwds/zwds09.pdf>>.
- CHENG, A. 2006. *Dějiny čínského myšlení*. Přeložila Helena Beguivinová, Olga Lomová, David Sehnal et al. Ed. Olga Lomová. Praha : DharmaGaia.
- China Historical Geographical Inforamtion System*. [On-line]. [cit. 2011-07-06]. Dostupné z: <<http://www.fas.harvard.edu/~chgis/>>.
- CORNU, P. 2001 *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil.
- ENGELHART, U. 2000. Longevity techniques and chinese medicine. In: *Daoism handbook*. Ed. Livia Kohn Leiden ; Boston ; Köln : Brill, s. 74-108.
- FAZANG 法藏. Huayanjing zhuanji 華嚴經傳記 (Životopisy [spojené] se Sútrou o girlandě). In: *Taisho Tripitaka* 大正新脩大藏經, Vol. 51, No. 2073. [PDF, On-line]. [cit. 2011-06-19]. Dostupné z: <<http://www.cbeta.org>>.
- FRANKE, H. 1950. Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories. *Oriens*, Vol. 3, No. 1, s. 113-122.
- FRANKEL, H. H. 1962. T'ang Literati : A Composite Biography. In: *Confucian Personalities*. Ed. A. F. Wright, D. C. Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, s. 65-83.
- GE HONG. 2011. O nesmrtelných. In: *Antologie textů k náboženství Číny*. Přeložil Jakub Otčenášek. Ed. Dušan Vávra Brno : Masarykova Univerzita, s. 150-165.
- Handian* 汉典. [On-line]. [cit. 2011-07-30]. Dostupné z: <<http://zdic.net/>>.
- HARBSMEIER, C. (Ed.). *Thesaurus Linguae Sericae*. [On-line]. [cit. 2011-06-12]. Dostupné z: <http://tls.uni-hd.de/home_en.lasso>.

- HUCKER, C. O. 1985. *A dictionary of official titles in Imperial China*. Stanford, California : Stanford University Press.
- KALTENMARK, M. 1987. *Le Lie-sien tchouan 列仙傳 : Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*. Paris : Institute des Hautes Études Chinoises.
- KIRLAND, R. 1991. The Making of an Immortal: The Exaltation of Ho Chih-chang. *Numen*, Vol. 38, No. 2, s. 214-230.
- KOHN, L. 1990. Eternal Life in Taoist Mysticism. *JAOS*, vol. 110, n. 4, s. 622-640.
- KROLL, P. W. 1989. The Memories of Lu Chao-lin. *JAOS*, Vol. 109, No. 4, s. 581-592.
- LAOZI. 2003. *Tao te t'ing : o tao a ctnosti*. Přeložila Berta Krebsová. Praha : DharmaGaia.
- LU ZHAOLIN 盧照鄰. 2010. Binglishufu 病梨樹賦 (Předmluva k Popisné básni o nemocné hrušni). In *Quantangwen 全唐文* (Kompletní tangské písemnictví), j. 166. [On-line]. [cit. 2011-07-03]. Dostupné z: <<http://zh.wikisource.org/wiki/全唐文>>.
- CHI, L. 1962-1963. The Changing Concept of The Recluse in Chinese Literature. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 24, s. 234-247.
- LI FANG 李昉. *Taiping guangji 太平廣記* (Souhrnná antologie z éry Taiping). [On-line]. [cit. 2011-06-18]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/100156/>>.
- MASPERO, H. 2005 *Le taoïsme essais*. Ed. Pierre Palpant. [PDF, On-line]. [cit. 2011-07-12]. Dostupné z: <http://classiques.uqac.ca/classiques/maspero_henri/C29_taoisme_religions_chinoises/taoisme.html>.
- NAHMER, D. von der. 1994. *Die lateinische Heiligenvita : eine Einführung in die lateinische Hagiographie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NEEDHAM, J., LU, G.-G. 1974. *Science and Civilisation in China, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 2 : Spagyric Discovery and Invention : Magisteries of gold and immortality*. Cambridge : Cambridge University Press.
- NÜNNING, A. (Ed.). 2006. *Lexikon teorie literatury a kultury : koncepcce, osobnosti, základní pojmy*. Brno : Host.
- OŠANIN, I. M. 1983-1984. *Bol'soj kitajsko-russkij slovar : po russkoj grafičeskoj sisteme v četyrech tomach : okolo 250 000 slov i vyraženij*. Moskva : Nauka.
- OWEN, S. 1979. Deadwood: The Barren Tree from Yü Hsin to Han Yü. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 1, No. 2, s. 157-179.

- PATON, S. 2008. *A dictionary of Chinese characters Accessed by phonetics*. London, New York : Routledge.
- PENNY, B. 2000. Immortality and transcendence. In: *Daoism handbook*. Ed. Livia Kohn. Leiden, Boston, Köln : Brill, s. 109-133.
- PREGADIO, F. 2006. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*. Stanford, California : Stanford University Press.
- PREGADIO, F. (Ed.). 2008. *The encyclopedia of Taoism*. New York : Routledge.
- SHEN FEN 沈汾. *Xuxianzhuan 續仙傳* (Dodatečné životopisy nesmrtných). [PDF, On-line]. [cit. 2011-04-20]. Dostupné z: <<http://www.daoiststudies.org/dao/bibliography/xuxianchuan>>.
- SCHIPPER, K., VERELLEN, F. (Ed.). 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
- SIVIN, N. 1967. A Seventh-Century Chinese Medical Case History. *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 41, No. 6, s. 267-273.
- SIVIN, N. 1968. *Chinese alchemy: preliminary studies*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- SUN SIMIAO 孫思邈. 2003. *Yaowang shouyang ji 藥王壽養集* (Sbírka krále léčiv o pěstování dlouhého věku). Ed. Gao Wenzhu 高文鑄, Wang Chengya 王成亞. Beijing : Zhongyi guji chubanshi.
- SUN SIMIAO 孫思邈. 2009a. *Beiji qianjin yaofang 备急千金要方* (Zásadní recepty za tisíce zlaťáků pro naléhavé případy). In: *Sun Simiao yixue quanshu 孫思邈医学全书* (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaoa). Ed. Zhang Yinsheng 张印生, Han Xuejie 韩学杰. Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe, s. 1-560.
- SUN SIMIAO 孫思邈. 2009b. *Qian jin yi fang 千金翼方* (Přepřacované recepty za tisíce zlaťáků). In: *Sun Simiao yixue quanshu 孫思邈医学全书* (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaoa). Ed. Zhang Yinsheng 张印生, Han Xuejie 韩学杰. Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe, s. 561-949.
- THEOBALD, U. *Chinaknowledge - a universal guide for china studies*. [On-line]. [cit. 2011-06-26]. Dostupné z: <<http://www.chinaknowledge.de>>.
- TWITCHETT, D. C. 1962. Problems of Chinese Biography. In: *Confucian Personalities*. Ed. A. F. Wright, D. C. Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, s. 24-39.

- TWITCHETT, D. C. (Ed.). 1989. *The Cambridge history of China. Vol. 3., Sui and T'ang China, 589-906. P. 1.* Taipei : Caves Books.
- TWITCHETT, D. C. 2002. *The writing of official history under the Tang.* Cambridge : Cambridge University Press.
- UNSCHULD, P. U. 1979. *Medical ethics in imperial China : A study in historical anthropology.* Berkeley : University of California Press.
- UNSCHULD, P. U. 1994. Der chinesische "Arzneikönig" Sun Simiao. Geschichte - Legende - Ikonographie. *Monumenta Serica : Journal of Oriental Studies*, Vol. 42, s. 217-257.
- VERVOORN, A. 1990. *Men of the cliffs and caves : the development of the Chinese eremitic tradition to the end of the Han dynasty.* Hong Kong : Chinese University Press.
- WILKINSON, E. P. 2000. *Chinese history : a manual.* Cambridge (Mass.), London : Harvard University Press.
- WRIGHT, A. F. 1962. Values, Roles, and Personalities. In: *Confucian Personalities.* Ed. A. F. Wright, D. C. Twitchett. Stanford (Cal.) : Stanford University Press, s. 3-23.
- WRIGHT, A. F., SOMERS, R. 1985. *The Sui dynasty : the unification of China, A.D. 581-617.* Taipei : Caves Books.
- WU SHU 吴淑. *Jiang-Huai yiren lu 江淮異人錄* (Záznamy o podivuhodných lidech od řek Jiang a Huai). [On-line]. [cit. 2011-07-26]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/101241/>>.
- YAN REN 燕仁. 1990. *Zhongguo min shen 中国民神* (Lidová božstva Číny). Beijing : Sanlian shudian.
- YANG ZIXIANG 杨自翔, CHU YONGAN 楚永安, LI DAREN 李达仁 (Ed.). 2007. *Gu-jin hanyu cidian 古今汉语词典* (Slovník klasické čínštiny). Beijing : Shangwu yinshuguan.
- Yitizi zidian 異體字字典* (Dictionary of Chinese Character Variants). [On-line]. [cit. 2011-06-12]. Dostupné z: <<http://dict.variants.moe.edu.tw/main.htm>>.
- ZHUANGZI. 2006. *Sebrané spisy.* Přeložil Oldřich Král. Lásenice : Maxima.
- ZHANG YINSHENG 张印生, HAN XUEJIE 韩学杰 (Ed.). 2009. *Sun Simiao yixuequanshu 孙思邈医学全书* (Kompletní lékařské dílo Sun Simiaa). Beijing : Zhongguo Zhongyi yao chubanshe.

Příloha I: *Xuxianzhuan* 續仙傳

Úplný překlad Sun Simiaova životopisu ze *Xuxianzhuanu* vychází z edice v *Mingském taoistickém kánonu*, *Ming Zhengtong Daozang* 明正統道藏 (1445): Shen Fen 沈汾. *Xuxianzhuan* 續仙傳 (Dodatečné životopisy nesmrtelných). [PDF, On-line]. [cit. 2011-04-20]. Dostupné z: <<http://www.daoiststudies.org/dao/bibliography/xuxianchuan>>.

V této edici je text na každé straně graficky rozdělen do čtyř sloupců, které souvisí čistě s formátem, ve kterém je text zpracován, a nikoliv s obsahem. Při citování *Xuxianzhuanu* se budeme orientovat právě podle tohoto grafického rozdělení, které zde znázorňují postranní značky 1a, 1b atd.

Sun Simiao 孫思邈

1a 孫思邈京兆華原人也。七歲就學,日誦千言。

1b 及長盛談莊老百家之說。

Sun Simiao pocházel z Huayuanu v prefektuře Jingzhao. V sedmi letech začal studovat a každý den se naučil tisíce slov. Když dosáhl dospělosti, hodně diskutoval o názorech mistra Zhuanga, Laozia a mnoha dalších filosofických škol.

周宣帝時,以王室多事隱於太白山,學道,鍊氣,養形,求度世之術。洞曉天文,推步精。究醫藥。審察聲色迴。蘊仁慈。凡所舉動務行陰德。用心自固濟物為功。

V době císaře Xuana [578-579] z dynastie [severních] Zhou, se [Simiao] kvůli množství pletich na císařském dvoře skryl na horu Taibai. Studoval Tao, zušlechťoval svou *qi*, pěstoval své tělo, hledal metody jak dosáhnout transcendence. Měl hluboké znalosti astronomie a jeho výpočty byly přesné. Měl hluboké znalosti o medicíně a ovládal diagnostiku sledováním odlišností hlasu a tváře. Pěstoval v sobě laskavost. Ve všem, co činil, usiloval o skromnou ctnost. Snažil se zpevnit svůj charakter a pomáhat ostatním, tím získával zásluhy.

偶出路行見人欲殺小青蛇已傷,血出。

1c 思邈求其人脫衣贖而救之以藥封裹放於草間。

Jednou, když byl na cestách, uviděl někoho, kdo chtěl zabít malého zeleného hada, ten už byl zraněn a krvácel. Simiao poprosil toho člověka, aby toho hada nechal výměnou za své oblečení. Pak ho zachránil pomocí zábalu s léčivými bylinami.

後月餘,復出行見一白衣少年僕馬甚盛。下馬,迎拜思邈謝言:《小弟蒙道者所救。父母欲相見。》而思邈每以藥救人,極廣聞之,不以為以少年。

Po více než měsíci, když opět vyrazil na cestu, potkal mladého kočího v bílém oblečení, který byl velice vznešený. Ten sestoupil ze svého koně, uctivě se uklonil Simiaovi a poděkoval

mu slovy: „Můj bratr byl Vámi zachráněn, mistře. Rodiče si přejí setkat se s Vámi.“ Ale Simiao pokaždé, když někomu pomohl svou medicínou, jej do krajnosti vyslechl, *nemyslel si, že [by svou medicínou pomohl]* tomuto mladíkovi.

復懇拜請以別馬載思邈。

1d 偕行如飛到一城郭。花木正春景色。和媚門庭煥赫。人物繁盛儼若王者之居。

Nicméně on pozval Simiaa, aby s ním jel na druhém koni. Společně pak jeli tak rychle, jako by letěli, až dojeli k jednomu městu. Květiny a stromy byly v jarním rozpuku. Brána Harmonického půvabu velkolepě zářila. Lidí i zvířat tam bylo takové množství jako v královskému sídle.

少年延思邈入。見一人端美白恰帽,絳衣,侍從甚衆,欣喜相接謝思邈曰:《深思道者固遣兒子相迎,前者小兒偶出忽為愚人所傷。賴脫衣贖救獲全其命。

2a 此中血屬非少共感再生之恩。今面道者榮幸足矣。》

Mladík pobídl Simiaoa, aby vstoupil. [Tam] se setkal s člověkem s krásnou bílou úřednickou čapkou, v rudém rouchu a s ohromným množstvím služebnictva. [ten člověk] měl radost ze vzájemného setkání, děkoval Simiaovi a říkal:

„Vy, kdo hluboce přemýšlíte o Tau, poslal jsem [pro Vás] syna s pozváním. Když můj mladší syn byl jednou na cestách, znenadání byl napaden nějakým hlupákem. Naštěstí jste jej vykoupil za své oblečení a tak jste dokázal zachránit jeho život. V takové situaci se nemálo z nás (příbuzných) cítí zavázáno za takovou laskavost, jako by se znovu narodil. Jsem tedy velice poctěn, že se s Vámi nyní mohu setkat.“

俄頃延思邈入若宮闈。內見中年女子領一青衣小兒出,再三拜謝思邈言:《此兒癡騃為人傷損賴救免害。》思邈省,記嘗救殺青蛇。

Hned pak zvali Simiaa, aby šel do palácových komnat. Uvnitř se setkal s ženou středního věku, která přivedla dítě v zeleném oblečení, [ta žena] Simiaovi znovu a znovu děkovala se slovy: „Tohle dítě je to, kterému jste naštěstí pomohl a zachránil je od újmy, když bylo zraněnou [nějakým] šílencem.“ Simiao se zamyslel a vzpomněl si, že jednou zachránil před zabitím zeleného hada.

即訝此何所也。

2b 又見左右,皆閹人,宮妓呼。恰帽為君王呼。女子為妃子。思邈心異之。潛問左右,曰:《此涇陽水府也。》

Najednou užasl, na jakém místě to je. Navíc spatřil, že okolo sebe má samé eunuchy a palácové kurtizány! [Ten člověk] s úřednickou čapkou byl [ve skutečnosti] vládcem! [Ta] žena byla [ve skutečnosti] konkubínou. Simiao se tomu podivil. [Když] se potajmu zeptal okolostojících, odpověděli: „Toto je Jingyangský vodní palác.“

恰帽乃命賓寮設酒饌妓樂以宴。思邈辭以辟穀服氣唯飲酒耳。

[Ten muž] s čapkou pak přikázal úředníkům nachystat alkohol, jídlo, kurtizány a hudbu na hostinu pro hosta. Simiao zdvořile odmítl s tím, že nejí hmotnou stravu a živí se polykáním *qi*, takže bude jen pít alkohol a to bude vše.

留連三日。問思邈所欲。對曰：《居山樂道,思真,鍊神,目雖所窺,心固。》

2c 《無欲乃以輕綃,珠,金贈於思邈?》堅辭不受。曰：《道者不以此為意耶?何以相報?》

Zůstal tam tři dny. [Hostitel] se zeptal Simiaa, po čem touží. On odpověděl: „Bydlel jsem v horách a našel jsem zalíbení v Tau, mé myšlení bylo opravdové, zjemňoval jsem ducha. Přesto, že jsem se neponožil do studií, mysl mám pevnou.“ „Nepřál byste si nicméně, abych Vám daroval lehké hedvábí, perly a zlato?“ Simiao rozhodně odmítl. „Mistře, netoužíte snad po tomto? Jak se Vám tedy odvděčím?“

遂命其子取龍宮所頒藥方三十首與思邈,謂曰：《此真道者可以濟世救人。》俄復命僕馬送思邈歸山深。

Načež přikázal svému synovi, aby přinesl *Třicet předpisů z Dračího paláce* a dal ho Simiaovi, kterému řekl: „Nyní opravdový taoistický mistře můžete pomocí tohoto pomáhat světu a zachraňovat lidi.“ Brzy poté opět přikázal kočímu, aby doprovodil Simiaa zpátky do hlubin hor.

自為異,歷試諸方,皆若神效。後著千金方三十卷。

2d 散龍宮之方在其內。又以聲色診人之疾著脉經一卷。皆盛行於世。

Sám recepty považoval za podivuhodné, všechny je ozkoušel. Všechny měly jakoby zázračné účinky. Později, když sepsal *Recepty za tisíce zlatáků* o třiceti svazcích, kam zařadil i recepty z *Dračího paláce*. Také na základě diagnostiky **nemocí podle hlasu a tváře napsal *Knihu drah o jednom svazku. Všechny [tyto knihy] byly v té době velmi rozšířené.***

隋文帝輔政,徵為國子博士,不就。嘗謂人曰：《過此五十年,當有聖人出,吾方助之以濟生人。》唐太宗召詣京師,訝其容貌甚少,歎曰：《故知有道者誠可尊重。》

3a 羨門之徒,豈虛言哉?》將授以爵位,固辭不受。高宗初召拜諫議大夫,復固辭不受。

Když budoucí císař Wen z dynastie Sui byl ještě regentem, povolal [Sun Simiaa], aby se stal učencem na císařské akademii, on ale nechtěl. Jednou [Simiao] někomu řekl: „Až uplyne padesát let, objeví se mudrc, jemu budu pomáhat, aby prospíval životu a lidem.“

Když Taizong z dynastie Tang (627-49) vyzval [Sun Simiaa] k audienci do hlavního města, byl ohromen tím, jak velice mladě vypadal a s povzdechem řekl: „Díky [Tobě] teď vím, že těch, že je opravdu možné si vážít těch, kteří vlastní Tao. Jak by mohlo být [učení] Xianmenových následovníků pouhými báčorkami?“ Chtěl mu udělit titul, ale on s rozhodností odmítl.

Gao Zong (649-83) si jej zpočátku pozval, aby jej ustavil svým rádcem, on to opět rozhodně odmítl přijmout.

時年九十餘視聽不衰。范陽盧照鄰有盛名而染惡疾。嗟稟受之不同,昧遐天之殊致。

I když mu bylo přes devadesát let, zrak ani sluch se mu nezhoršoval.

Lu Zhaolin z Fanyangu měl velký věhlas, ale onemocněl zákeřnou nemocí. Povzdech si, že úděly lidí se různí a délka každého života se odlišuje.

問於思邈曰:《名醫愈疾,其道如何?》對:《吾聞善言天者,必質於人;

3b 善言人者,必本於天。

Zeptal se Simiaa: „Jaké jsou metody, kterými slavní lékaři léčí nemoci?“

[Sun] odpověděl: „Slyšel jsem, že ti, kdo zdatně rozmlouvají o nebesích, jistě vycházejí z člověka. Ti, kteří zdatně rozmlouvají o člověku, jistě vycházejí z nebes.

天有四時五行,寒暑迭代。其轉運也,和而為雨,怒而為風,疑而為霜雪,張而為虹蜺,此天地之常數也。人有四支五藏,一覺一寐,呼吸吐納,瀆而為往來,¹流而為榮衛,彰而為氣色,發而為音聲,此人之常數也。

Nebesa mají čtyři roční období a pět fází, chlad a horko se navzájem střídají. Při tom, jak probíhá tento trvalý koloběh, z harmonie vzniká déšť, z rozlícenosti vzniká vítr, z nejistoty vzniká sníh a jinovatka, z rozpínání vzniká duha, to je stálý řád nebes a země.

Člověk má čtyři končetiny a pět orgánů *zang*,² po každém bdění následuje spánek, dech zbavuje starého a přináší nové, z pohybu vzniká přicházení a odcházení, z jeho plynulosti vzniká prospěšná obrana, z jeho projevu vzniká vnější podoba, z jeho vypuštění vzniká hlas, to je stálý řád člověka.

3c 陽用其精,陰用其形,天人之所同也。

Funkcí *yangu* je esence, funkcí *yinu* je tvar, v tomto ohledu jsou nebesa a člověk stejní.

及其失也,蒸則生熱,否則生寒,結而為疣贅,陷而為癰疽,奔而為喘乏,竭而為焦枯,診發乎面,變動乎形。

Když to je narušeno, z par se rodí horkost, z ucpaní [drah] vzniká chlad, ze zauzlení [*qi*] vznikají bradavice, z propadu [*qi*] vznikají vředy, ze spěchu vzniká dušnost a z vyčerpání vzniká vysušenost. Symptomy [nemoci] vyřázejí na povrch a [její] proměny probíhají po těle.

1 V tomto bodě se jednotlivé životopisy neshodují a pravděpodobně se ani neshodují jednotlivé edice *XXZh*, podle Sivina je v *XXZh* znak *dong* 動 „hýbat se; aktivita“, ačkoliv v edici, s kterou pracujeme je *zi* 漬 „nasáknout; poskrvnit...“. V ostatních životopisech nacházíme ještě další různé varianty. *Jiutangshu* se s *Tanbinlu* shoduje na znění 精氣往來 „esence a *qi* přichází a odchází“, pak by předmětem sloves, která následují byla právě esence a *qi*. Viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 107.

2 Podle členění čínské medicíny pět hlavních orgánů *zang* 藏 jsou srdce, plíce, játra, slezina, ledviny, další orgány jsou zahrnuté v jiných kategoriích.

推此以及天地則亦如之。故五緯盈縮,星辰失度,日月錯行,彗孛流飛,

3d 此天地之危疾也。寒暑不時,此天地之蒸否也;石立木踊,此天地之疣贅也;山崩地陷,此天地之癰疽也;奔風暴雨,此天地之喘乏也;雨澤不時;川原涸竭,此天地之焦枯也。

Když toto vztáhneme na nebesa a zemi, platí to stejně. Proto, když pět pásem stoupá a klesá, hvězdy se vymykají pravidlům, slunce a měsíc se nepohybují správně a létají komety, jedná se o nemoci nebes a země. Když nastává chlad či horko v nesprávný čas, to jsou páry a ucpání nebes a země. Vstávající kameny a dupající stromy, to jsou bradavice nebes a země. Hroučící se hor a propadající se země, to jsou vředy nebes a země. Větrné smršťe a bouře, to je dušnost nebes a země. Velké deště v nesprávnou dobu, vyschlé prameny, to je vysušení nebes a země.

良醫導之以藥石,救之以針劑,聖人和之以道德,輔之以人事,

4a 故體有可愈之疾,天地有可消之災。》³

Schopný lékař [nemoc] ovládá pomocí léčivých substancí, zachraňuje [člověka] pomocí jehel. Moudrý člověk harmonizuje [nebesa a zemi] pomocí správné metody a ctnosti, a pomáhá [jim] pomocí [své znalosti] lidských záležitostí. Proto tělo má nemoci, které lze léčit, a nebesa a země mají pohromy, které lze odvrátit.“

又曰:《膽欲大而心欲小,智欲圓而行欲方。《詩》曰:〈如臨深淵,大如履薄冰〉,謂小心也;〈赳赳武夫,公侯干城〉,謂大膽也。〈不為利回,不為義疚〉,仁⁴之方也;〈見機而作,不俟終日〉,智之圓也。》

Dále pravil: „Nechť je člověk odvážný, ale opatrný, nechť je důvtip dokonalý, ale činy upřímné. V Písniích se praví:

„Jako na pokraji hluboké strže, jako když nakračuje na tenký led.“ To je řeč o opatrnosti. „Vznešený válečník, pro vévody je zdí a oporou.“ To je řeč o statečnosti.

„Nepovažuje prospěch za nic špatného, nepovažuje smysl pro správné za obtíž.“ To jsou upřímnost činů. „Vidí první známky a už koná, nečeká jediný den.“ To je dokonalost důvtipu.

4b 其文學也穎出,其義術也不可勝紀。高宗後無可制授承務郎致之尚藥局不就。

Na tom, jak byl erudovaný, se ukazoval jeho talent. To, jaký měl smysl pro správné, nelze slovy popsat.

Gaozong později, protože nemohl [Suna] pověřit úřednickou funkcí, pozval ho, aby byl dvorním lékařem, [Sun Simiao] opět nechtěl.

3 V edici, kterou používáme se sice nacházíme „可消館之災。“, ale znak *guan* 館 zde nedává žádný smysl. Ve všech ostatních pramenech nacházíme slovo *xiao* 消 „odstranit; zničit“, které v této souvislosti také dává smysl, proto přejmeme znění z ostatních pramenů.

4 V ostatních životopisech je místo *ren* 仁 „humánnost“ *xing* 行 „činy“, to více odpovídá celkovému smyslu a struktuře této pasáže.

永徽三年二月十五日晨起,沐浴,儼其衣冠,端然而坐。謂子孫曰:《我衛世人。所逼隱於洞府,修鍊,將昇。無何之鄉,臣於金闕不能應召來往。》俄氣絕。

4c 遺令薄葬,不設盟器牲牢之奠。月餘,顏色不變,舉屍入棺,如空衣焉,已尸解矣。

Třetí rok, druhý měsíc a patnáctý den éry Yonghui,⁵ ráno vstal, vykoupal se, upravil si oděv i čapku, sedl si zpříma a zavolal své potomky, kterým řekl:

„Ochraňoval jsem lidi. Když jsem byl nucen skrýt se v horách, zušlecht'oval jsem svou *qi*, abych se dosáhl nesmrtelnosti. Už se jen vrátím do rodné vsi a více již nebudu moct uposlechnout volání císařského dvora, abych přišel.“ Krátce nato naposledy vydechl. Jeho přáním bylo, aby byl pohřben bez velkých obřadů, ani se neměly konat zvířecí oběti.

O víc než měsíc později, se jeho vzhled nikterak nezměnil, a když jeho tělo dávali do rakve, bylo jako prázdné šaty, to už opustil tělo a stal se nesmrtelným.

5 29. březen 652, což je nepravděpodobné datum, viz Sivin, N. 1968. Op. cit., s. 131.

Příloha II: Další důležité prameny

S většinou citovaných pramenů jsme pracovali v elektronických verzích, které nedovolovaly odkazovat se na jednotlivé stránky, proto pro snadnější orientaci v použitých pramenech přidáváme v této příloze ostatní často citované prameny uspořádané do označených odstavců, na které se v práci odkazujeme.

Huayanjing zhuanji 華嚴經傳記

FAZANG 法藏. *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記 (Životopisy [spojené] se Sútrou o girlandě). In: *Taisho Tripitaka* 大正新脩大藏經, Vol. 51, No. 2073. [PDF, On-line]. [cit. 2011-06-19]. Dostupné z: <<http://www.cbeta.org>>.

- a 處士孫思邈。雍州永安人也。神彩高遠。儀貌魁梧。身長七尺。眉目疎朗。然學該內外。尤閑醫藥。陰陽術數星曆卜筮。無不該通。善養性好服食。嘗服流珠丹及雲母紛。肌膚光潤。齒髮不虧。耆老相傳云。百餘歲視其形狀。如年七八十許。
- b 義寧元年高祖。起義并州時。邈在境內。高祖知其宏達。以禮待之。命為軍頭。任之四品。固辭不受。
- c 後歷遊諸處。不恆所居。隨時利物。專以醫方。為事有來請問。無不拯療。常勸道俗諸人。寫華嚴經七百五十餘部。上元儀鳳之年。居長安萬年二縣之境。嘗與人談話。說齊魏人物及洛陽故都城中朝士。并寺宇眾僧。宛然目擊。及將更問。便即不言。嘗撰古今名醫妙術。號曰孫氏千金方。凡六十卷。備窮時用。
- d 進上高祖。高祖賞以束帛。將授榮班。苦辭不受。時召入內。旬月不出待詔禁中。甚見優寵。帝嘗縱容顧問。修何功德。為最佳耶。邈對曰。天皇何不讀華嚴經。帝問何故。邈曰。天皇大人。須讀大典。譬如寶器函蓋宜相稱耳。帝曰。若論大經。近者玄奘法師所譯大般若凡六百卷。寧不大乎。邈曰。般若空宗。乃華嚴經中。枝條出矣。帝深信之。永淳前卒。
- e 邈有子曰行真又名元一。貞正該博。強記洽聞。深思法要。迴向一乘。繼習父風。亦以華嚴為業。知名當代。實為高信士焉。

Tanbinlu 譚賓錄

Citace pasáže z *Tanbinlu* v *Taiping guanji* v oddílu „Medicína“ (j. 222): Li Fang 李昉. *Taiping guanji* 太平廣記 (Souhrnná antologie z éry Taiping). [On-line]. [cit. 2011-06-18]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/100156/>>.

- a 孫思邈唐鄧王元裕，高祖第十八子也。好學，善談名理，與典簽盧照鄰為布衣之交。常稱曰：“寡人之相如也。”照鄰范陽人，為新都尉，因染惡（惡原作患，據明抄本改）疾，居于陽翟之具茨山，著釋《疾文》及《五悲》。雅有騷人之風，竟自沉于潁水而死。照鄰寓居于京城鄴陽公主之廢府。顯慶三年，詔征太白山隱士孫思邈亦居此府。思貌華原人，年九十余，而視聽不衰。
- b 照鄰自傷年才強仕，沉疾困備，乃作《蒺藜樹賦》，以份其稟受之不同。詞甚美麗。思邈既有推步導養之術。照鄰與當時知名之士宋令文、孟詵。皆執師資之禮。嘗問思貌曰：“名醫愈疾。其道何也？”思邈曰：“吾聞善言天者，必質于人。善言人者，必本于天。故天有四時五形，日月相推，寒暑迭代。其轉運也。和而為雨，怒而為風，散而為露，亂而為霧，凝而為霜雪，張而為虹霓。此天之常數也。人有四肢五臟，一覺一寐，呼吸吐納，精氣往來。流而為榮衛，彰而為氣色，發而為音聲。此亦人之常數也。陽用其精，陰用其形。天人之所同也。及其失也，蒸則為熱，否則生寒，結而為瘤贅，隔而為癰疽，奔而為喘乏，竭而為焦枯。診發乎面，變動乎形。推此以及天地，亦如之。故五緯盈縮，星辰錯行，日月薄蝕，彗孛流飛。此天地之危診也。寒暑不時，此天地之蒸否也。石立土踴，此天地之瘤贅也。山崩地陷，此天地之癰疽也。奔風暴雨，此天地之喘乏也。雨澤不降，川澤涸竭。此天地之焦枯也。良醫導之以藥石，救之以針灸。圣人和之以至德，輔之以人事。故體有可消之疾，天有可消之災。通乎數也。”
- c 照鄰曰：“人事如何？”思邈曰：“膽欲大而心欲小，智欲圓而行欲方。”照鄰曰：“何謂也？”思邈曰：“心為五臟之君。君以恭順為主，故心欲小。膽為五臟之將。將以果決為務，故膽欲大。智者動象天，故欲圓。仁者靜象地，故欲方。《詩》曰：‘如臨深淵，如履薄冰，為小心也。赳赳武夫，公侯干城，為大膽也。’《傳》曰：‘不為利回，不為義疚，仁之方也。《易》曰：‘見幾而作，不俟終日，智之圓也。’”
- d 照鄰又問：“養性之道，其要何也。思邈曰：“天道有盈缺，人事多屯厄。苟不自慎而能濟于厄者，未之有也。故養性之士，先知自慎。自慎者，恒以憂畏為本。《經》曰：‘人不畏威，天威至矣。’憂畏者，死生之門，存亡之由，禍福之本，吉凶之源。故士無憂畏則仁義不立，農無憂畏則稼穡不滋，工無憂畏則規矩不設，商無憂畏則貨殖不盈，子無憂畏則孝敬不篤，父無憂畏則慈愛不著，臣無憂畏則勛庸不建，君無憂畏則社稷不安。故養性者，失其憂畏則心亂而不理，形躁而不寧，神散而氣越，志蕩而意昏。應生者死，應存者亡，應成者敗，應吉者兇。夫憂畏者其猶水火不可暫忘也。人無憂畏，子弟為勍敵，妻妾為寇仇。是故太上畏道，其次畏天，其次畏物，其次畏人，其次畏身。憂于身者，不拘于人，畏于己者，不制于彼。慎于小者，不懼于大。戒于近者，不懼于遠。能知此者，水行蛟龍不能害，陸行虎兇不能傷。五兵不能及，疫癘不能染。讒賊不能謗，毒螫不加害。知此則人事畢矣。”

- e 思邈尋授承務郎，直尚藥局。以永淳初卒，遺令薄葬。不設冥器，祭祀無牲牢。死經月余。顏色不變。舉尸就木。如空衣焉。撰《千金方》三十卷行于代。（出《譚賓錄》）

Jiutangshu 舊唐書

Pracovali jsme s verzí ze sbírky: SUN SIMIAO 孫思邈. *Yaowang shouyang ji* 藥王壽養集 (Sbírka krále léčiv o pěstování dlouhého věku). Ed. Gao Wenzhu 高文鑄 & Wang Chengya 王成亞. Beijing : Zhongyi guji chubanshi, 2003. Elektronická verze převzata z: <<http://zh.wikipedia.org/wiki/舊唐書>>

- a 孫思邈，京兆華原人也。七歲就學，日誦千餘言。弱冠，善談莊、老及百家之說，兼好釋典。洛州總管獨孤信見而歎曰：「此聖童也。但恨其器大，難為用也。」周宣帝時，思邈以王室多故，隱居太白山。隋文帝輔政，征為國子博士，稱疾不起。嘗謂所親曰：「過五十年，當有聖人出，吾方助之以濟人。」及太宗即位，召詣京師，嗟其容色甚少，謂曰：「故知有道者誠可尊重，羨門、廣成，豈虛言哉！」將授以爵位，固辭不受。顯慶四年，高宗召見，拜諫議大夫，又固辭不受。
- b 上元元年，辭疾請歸，特賜良馬，及鄱陽公主邑司以居焉。當時知名之士宋令文、孟詵、盧照鄰等，執師資之禮以事焉。思邈嘗從幸九成宮，照鄰留在其宅。時庭前有病梨樹，照鄰為之賦，其序曰：「癸酉之歲，余臥疾長安光德坊之官舍。父老雲：『是鄱陽公主邑司。昔公主未嫁而卒，故其邑廢。』時有孫思邈處士居之。邈道合古今，學殫數術。高談正一，則古之蒙莊子；深入不二，則今之維摩詰。其推步甲乙，度量乾坤，則洛下閎、安期先生之儔也。」
- c 照鄰有惡疾，醫所不能愈，乃問思邈：「名醫愈疾，其道何如？」思邈曰：吾聞善言天者，必質之於人，善言人者，亦本之於天。天有四時五行，寒暑迭代，其轉運也，和而為雨，怒而為風，凝而為霜雪，張而為虹蜺，此天地之常數也。人有四支五藏，一覺一寢，呼吸吐納，精氣往來，流而為榮衛，彰而為氣色，發而為音聲，此人之常數也。陽用其形，陰用其精，天人之所同也。及其失也，蒸則生熱，否則生寒，結而為癰贅，陷而為癰疽，奔而為喘乏，竭而為焦枯，診發乎面，變動乎形，推此以及天地亦如之。故五緯盈縮，星辰錯行，日月薄蝕，彗彗飛流，此天地之危診也。寒暑不時，天地之蒸否也；石立土踊，天地之癰贅也；山崩土陷，天地之癰疽也；奔風暴雨，天地之喘乏也；川瀆竭涸，天地之焦枯也，良醫導之以藥石，救之以針劑，聖人和之以至德，輔之以人事，故形體有可愈之疾，天地有可消之災。
- d 又曰：膽欲大而心欲小，智欲圓而行欲方。《詩》曰：「如臨深淵，如履薄冰」，謂小心也；「糾糾武夫，公侯幹城」，謂大膽也。「不為利回，不為義疚」，行之方也；「見機而作，不俟終日」，智之圓也。
- e 思邈自雲開皇辛酉歲生，至今年九十三矣；詢之鄉里，鹹雲數百歲人。話周、齊間事，歷歷如眼見。以此參之，不啻百歲人矣。然猶視聽不衰，神采甚茂，可謂古之聰明博達不死者也。
- f 初，魏徵等受詔修齊、梁、陳、周、隋五代史，恐有遺漏，屢訪之，思邈口以傳授，有如目睹。東台侍郎孫處約將其五子佺、徹、俊、佑、佺以謁思邈，思邈曰：「俊當先貴；佑當晚達；佺最名重，禍在執兵。」後皆如其言。太子詹事盧齊卿童幼時

請問人倫之事，思邈曰：「汝後五十年位登方伯，吾孫當為屬吏，可自保也。」後齊卿為徐州刺史，思邈孫溥果為徐州蕭縣丞。思邈初謂齊卿之時，溥猶未生，而預知其事。凡諸異跡，多此類也。

- g 永淳元年卒。遺令薄葬，不藏冥器，祭祀無牲牢。經月余，顏貌不改，舉屍就木，猶若空衣，時人異之。自注《老子》、《莊子》，撰《千金方》三十卷，行於代。又撰《福祿論》三卷，《攝生真錄》及《枕中素書》、《會三教論》各一卷。子行天授中為鳳閣侍郎。

Taiping guangji 太平廣記

Sun Simiaův životopis v *Taiping guanji* v oddílu Nesmrtelní (j. 21): Li Fang 李昉. *Taiping guangji* 太平廣記 (Souhrnná antologie z éry Taiping). [On-line]. [cit. 2011-06-18]. Dostupné z: <<http://big5.dushu.com/showbook/100156/>>.

- a 孫思邈，雍州華原人也。七歲就學，日誦千余言。弱冠，善談莊、老及百家之說，亦好釋典。洛陽總管獨孤信，見而嘆曰：“此聖童也，但恨其器大識小，難為用也。”后周宣帝時，思邈以王室多故，遂隱居太白山。隋文帝輔政，徵為國子博士，稱疾不起。常謂所親曰：“過是五十年，當有聖人出，吾方助之以濟人。”及唐太宗即位，召詣京師，嗟其容色甚少。謂曰：“故知有道者誠可尊重，羨門、廣成，豈虛言哉。”將授以爵位，固辭不受。唐顯慶四（四原作七。據明抄本改）年，高宗召見，拜諫議大夫，又固辭不受。
- b 上元元年，辭疾請歸，特賜良馬及鄱陽公主邑司以居焉。當時名士，如宋之問、孟詵、盧照鄰等，皆執師弟之禮以事焉。思邈嘗從幸九成宮。照鄰病，留在其宅，時庭前有大梨樹，照鄰為之賦。其序曰：“癸酉之歲，余臥疾長安光德坊之官舍，戶老云，是鄱陽公主邑司，昔公主未嫁而卒，故其邑廢。時有處士孫思邈，道洽古今學殫數術，高談正一，則古之蒙莊子。深入不二，則今之維摩詰。至于推步甲乙，度量乾坤，則洛下閎、安期先生之儔也。自云開皇辛酉歲生，年九十三矣。察之鄉里，咸云數百歲。又共話周齊間事，歷歷如目見。以此參之，不啻百歲人矣。然猶視聽不衰，神彩甚茂，可謂古之聰明博達不死者也。
- c 時照鄰有盛名，而染惡疾，嗟稟受之不同，昧遐天之殊致。因問思邈曰：“名醫愈疾，其道如何？”對曰：“吾聞善言天者，必質于人；善言人者，必本于天。天有四時五行，寒暑迭代。其轉運也，和而為雨，怒而為風，凝而為霜雪，張而為虹霓此天地之常數也。人有四肢五臟，一覺一寐，呼吸吐納，循而為往來，流而為榮衛彰而為氣色，發而為音聲。此人之常數也。陽用其精，陰用其形，天人之所同也。及其失也，蒸則生熱，否則生寒，結而為疣贅，陷而為癰疽，奔而為喘乏，竭而為焦枯，診發乎面，變動乎形。推此以及天地，則亦如之。故五緯盈縮，星辰失度，日月錯行，彗孛流飛，此天地之危疹也。寒暑不時，此天地之蒸否也。石立土踴，此天地之疣贅也。山崩地陷，此天地之癰疽也。奔風暴雨，此天地之喘乏也。雨澤不時，川源涸竭，此天地之焦枯也。良醫導之以藥石，救之以針劑；聖人和之以道德，輔之以政事。故體有可愈之疾，天地有可消之災。”又曰：“膽欲大而心欲小，智欲圓而行欲方。詩曰：‘如臨深淵，如履薄冰？’謂小心也。‘赳赳武夫，公侯干城？’謂大膽也。‘不為利回，不為義疚’。行之方也。‘見機而作，不俟終日’。智之圓也。”其文學也，穎出如是。其道術也，不可勝紀焉。

- d 初魏徵等受詔修齊梁周隋等五代史，恐有遺漏，屢訪于思邈，口以傳授，有如目睹東臺侍郎孫處約，嘗將其五子佺、徹、俊、侑、佺，以謁思邈。思邈曰：“俊當先貴，侑當晚達，佺最居重位，禍在執兵。”后皆如其言。太子詹事盧齊卿，自幼時請問人倫之事，思邈曰：“汝后五十年，位登方伯。吾孫當為屬吏，可自保也。”齊卿后為徐州刺史，思邈孫溥，果為徐州蕭縣丞。邈初謂齊卿言時，溥猶未生，而預知其事。凡諸異跡，多如此焉。
- e 永淳元年卒。遺令薄葬，不藏冥器，不奠生牢，經月余，顏貌不改。舉尸就木，空衣而已，時人異之。自注《老子》、《莊子》。撰《千金方》三十卷、《福祿論》三十卷、《攝生真策》、《枕中素書》、《會三教論》，各一卷。
- f 開元中，復有人見隱于終南山，與宣律師相接，每來往參請宗旨。時大旱，西域僧請于昆明池結壇祈雨，詔有司備香燈，凡七日，縮水數尺，忽有老人夜詣宣律師求救曰：“弟子昆明池龍也。無雨時久，匪由弟子，胡僧利弟子腦將為藥，欺天子言祈雨，命在旦夕。乞和尚法力救護。”宣公辭曰：“貧道持律而已，可求孫先生。”老人因至，思邈謂曰：“我知昆明龍宮有仙方三十首，若能示予，予將救汝。”老人曰：“此方上帝不許妄傳，今急矣，固無所吝。”有頃，捧方而至。思邈曰：“爾但還，無慮胡僧也。”自是池水忽漲，數日溢岸，胡僧羞恚而死。
- g 又嘗有神仙降，謂思邈曰：“爾所著《千金方》，濟人之功，亦已廣矣。而以物命為藥，害物亦多。必為尸解之仙，不得白日輕舉矣。昔真人桓闓謂陶貞白，事亦如之，固吾子所知也。”其后思邈取草木之藥，以代虻蟲水蛭之命，作《千金方翼》三十篇。每篇有龍宮仙方一首，行之于世。
- h 及玄宗避羯胡之亂，西幸蜀。既至蜀，夢一叟須鬢盡白，衣黃襦，再拜于前，已而奏曰：“臣孫思邈也，廬于峨眉山有年矣。今聞鑿駕幸成都，臣故候謁。”玄宗曰：“我熟識先生名久矣。今先生不遠而至，亦將有所求乎？”思邈對曰：“臣隱居云泉，好餌金石藥，聞此地出雄黃，愿以八十兩為賜。脫遂臣請，幸降使貴至峨眉山”玄宗諾之，悸然而寤。即詔寺臣陳忠盛挈雄黃八十兩，往峨眉宣賜思邈。忠盛既奉詔，入峨眉，至屏風嶺，見一叟貌甚俊古，衣黃襦，立于嶺下。謂忠盛曰：“汝非天子使乎？我即孫思邈也。”忠盛曰：“上命以雄黃賜先生。”其叟僕而受。既而曰：“吾蒙天子賜雄黃，今有表謝，屬山居無翰墨，天使命筆札傳寫以進也。”忠盛即召吏執牘染翰。叟指一石曰：“表本在石上。君可錄焉。”忠盛目其石，果有朱字百余，實表本也。遂謄寫其字，寫畢。視其叟與石，俱亡見矣。于是具以其事聞于玄宗，玄宗因問忠盛，叟之貌與夢者果同，由是益奇之。自是或隱或見。
- ch 咸通末，山下民家，有幾十余歲，不食葷血，父母以其好善，使于白水僧院為童子。忽有游客稱孫處士，周游院中訖，袖中出湯末以授童子，曰：“為我如茶法煎來。”處士呷少許，以余湯與之，覺湯極美，愿賜一碗。處士曰：“此湯為汝來耳。”即以末方寸匕，更令煎吃，因與同侶話之，出門，處士已去矣。童子亦乘空而飛，眾方驚異。顧視煎湯銚子，已成金矣。其后亦時有人見思邈者。（出《仙傳拾遺》及《宣室志》）

Xintangshu 新唐書

Pracovali jsme s verzí ze sbírky: SUN SIMIAO 孫思邈. *Yaowang shouyang ji* 藥王壽養集 (Sbírka krále léčiv o pěstování dlouhého věku). Ed. Gao Wenzhu 高文鑄 & Wang Chengya 王成亞. Beijing : Zhongyi guji chubanshi, 2003.

Elektronická verze převzata z: <<http://zh.wikisource.org/wiki/新唐書>>

- a 孫思邈，京兆華原人。通百家說，善言老子、莊周。周洛州總管獨孤信見其少，異之，曰：「聖童也，顧器大難為用爾！」及長，居太白山。隋文帝輔政，以國子博士召，不拜。密語人曰：「後五十年有聖人出，吾且助之。」太宗初，召詣京師，年已老，而聽視聰瞭。帝歎曰：「有道者！」欲官之，不受。顯慶中，複召見，拜諫議大夫，固辭。上元元年，稱疾還山，高宗賜良馬，假鄱陽公主邑司以居之。
- b 思邈於陰陽、推步、醫藥無不善，孟詵、盧照鄰等師事之。照鄰有惡疾，不可為，感而問曰：「高醫愈疾，奈何？」答曰：「天有四時五行，寒暑迭居，和為雨，怒為風，凝為雨霜，張為虹霓，天常數也。人之四支五藏，一覺一寐，吐納往來，流為榮衛，章為氣色，發為音聲，人常數也。陽用其形，陰用其精，天人所同也。失則烝生熱，否生寒，結為瘤贅，陷為癰疽，奔則喘乏，端則焦槁，發乎面，動乎形，天地亦然：五緯縮贏，彗彗飛流，其危診也；寒暑不時，其蒸否也；石立土踴，是其瘤贅；山崩土陷，是其癰疽；奔風暴雨其喘乏，川瀆竭涸其焦槁。高醫導以藥石救以乏劑；聖人和以至德，輔以人事。故體有可愈之疾，天有可振之災。」
- c 照鄰曰：「人事奈何？」曰：「心為之君，君尚恭，故欲小。《詩》曰'如臨深淵，如履薄冰'，小之謂也。膽為之將，以果決為務，故欲大。《詩》曰'赳赳武夫，公侯幹城'，大之謂也。仁者靜，地之象，故欲方，《傳》曰'不為利回，不為義疚'，方之謂也。智者動，天之象，故欲圓。《易》曰'見機而作，不俟終日'，圓之謂也。」
- d 複問養性之要，答曰：「天有盈虛，人有屯危，不自慎，不能濟也。故養性必先知自慎也。慎以畏為本，故士無畏則簡仁義，農無畏則墮稼穡，工無畏則慢規矩，商無畏則貸不殖，子無畏則忘孝，父無畏則廢慈，臣無畏則勳不立，君無畏則亂不治。是乙太上畏道，其次畏天，其次畏物，其次畏人，其次畏身。憂于身者不拘於人，畏於己者不制於彼，慎於小者不懼於大，戒於近者不侮於遠。知此則人事畢矣。」
- e 初，魏征等修齊、梁、周、隋等五家史，屢咨所遺，其傳最詳。永淳初，卒，年百餘歲，遺令薄葬，不藏明器，祭去牲牢。
- f 孫處約嘗以諸子見，思邈曰：「俊先顯，侑晚貴，佞禍在執兵。」後皆驗。太子詹事盧齊卿之少也，思邈曰：「後五十年位方伯，吾孫為屬吏，願自愛。」時思邈之孫溥尚未生，及溥為蕭丞，而齊卿徐州刺史。