

Wang Bi, Heshang gong, Xiang er. Různá čtení jednoho textu v tradičních komentářích k dílu Laozi

Dušan Vávra

Úvod

Předmětem této studie jsou tři komentáře k dílu Laozi: Wang Biho (226-249) komentář (*Laozi zhu*), komentář Heshang gongův (*Laozi Daodejing Heshang gong zhangju*) a komentář Xiang er. Wang Biho komentář vznikl někdy v posledních letech života jeho autora. Heshang gongův komentář je nejčastěji umísťován do období posledních desetiletí vlády dynastie Han (202 př.n.l. – 220 n.l.), přičemž se obvykle předpokládá, že je starší než komentář Xiang er.¹ Autor Heshang gongova komentáře je neznámý. Za dynastie Han se vytvořila legenda (dotvářející se i později, v období Šesti dynastií), podle níž byl Heshang gong božskou bytostí seslanou na zem Nejvyšším pánem Daa (Taishang Daojun), aby předala císaři Wendimu (179-157) text komentáře k dílu Laozi. Spojení komentáře s touto legendou je však mladší než komentář samotný a text komentáře neobsahuje nic, co by implikovalo jeho božský původ.² Komentář Xiang er vznikl nejspíše v posledních letech dynastie Han, ovšem před rokem 215. Jeho autorem byl patrně Zhang Lu, vůdce taoistické komunity organizované ko-

-
- 1 Vztah Heshang gongova komentáře a komentáře Xiang er je nejistý. Argumentaci ve prospěch určité závislosti druhého na prvním viz Rao Zongyi, *Laozi Xiang er zhu jiaqian*, Hongkong: Tong Nam Printers & Publishers 1956, 87-92. Kritické zhodnocení této argumentace viz Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany: State University of New York Press 1991, 109-114. Argumentaci ve prospěch opačné závislosti viz William G. Boltz, „The Religious and Philosophical Significance of the ‚Hsiang Erh‘ Lao-tzu in the Light of the Ma-wang-tui Silk Manuscripts“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45, 1982, 95-117. V každém případě se možná závislost projevuje pouze v detailech a význam má jen pro otázku datace obou komentářů.
 - 2 K legendě o Heshang gongovi a dataci a problematice vzniku Heshang gongova komentáře viz např. A. K. L. Chan, *Two Visions...*, 89-118; Gu Fang, „Heshang gong ‚Laozi zhangju‘ kaozheng“, *Zhongguo zhaxue* 7, 1982, 41-57; Cai Zhenfeng, „Yan Zun, Heshang gong, Wang Bi sanjia laozhi zhu de quanshi fangfa jiqi dui dao de lijie“, *Wen shi zhe xuebao* 52, 1989, 98-100.

lem kultu Nebeských mistrů na počátku 3. stol. n.l.³ Pokud přijmeme tuto dataci, lze říci, že všechny tři komentáře vznikly přibližně ve stejné době v rozmezí zhruba půl století.⁴

Vznik díla Laozi⁵ a jeho historický a společenský kontext představuje komplikovaný problém, jenž byl vždy předmětem diskuzí.⁶ Všeobecně se předpokládá, že vznik textu v dochované podobě nebyl jednorázovým aktem, nýbrž dlouhodobým procesem, o jehož podobě máme částečnou představu díky dvěma významným archeologickým objevům – nálezům rukopisů díla Laozi v Mawangdui (1973) a v Guodianu (1993). Na základě těchto nálezů lze s jistotou stanovit, že dílo Laozi existovalo v podobě víceméně shodné s dochovanou verzí na počátku dynastie Han (mawangduiské rukopisy)⁷ a že jednotlivé kapitoly díla Laozi existovaly již kolem ro-

3 K dataci a problematice vzniku komentáře Xiang er viz např. Stephen Bokenkamp (trans. et comm.), *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press 1999, 58-62; Rao Zongyi, *Laozi Xiang er...*, 3-5. Komentář Xiang er jako jediný ze zkoumaných komentářů není zachován v úplnosti. Text komentáře se uchoval v jediném rukopisu, nalezeném na počátku 20. století v Dunhuangu, a obsahuje pouze kapitoly 3-37 díla Laozi (počátek 3. kap. chybí), tedy méně než polovinu díla.

4 Tyto tři komentáře nejsou nejstarší recepce díla Laozi. Interpretace jednotlivých pasáží z díla Laozi se vyskytují již v textech pozdního období Válčících států (479-221 př.n.l.) a Západních Han (202-209 n.l.) (díla Hanfeizi, Wenzí, Huainanzi). Za dynastie Han vzniklo množství komentářů k dílu Laozi, z nichž částečně zachovaný je komentář Yan Zunüv (59-24 př.n.l.). K nejstarší recepci díla Laozi viz Rudolf Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany: State University of New York Press 2000, 150-156.

5 V této práci užívám výraz „dílo Laozi“ místo v českém prostředí zřejmě běžnějšího „Daodejing“ (Tao-te-ťing). Název „Daodejing“ začal být používán až za dynastie Han a odráží proces, během kterého tento text přestal být v určitých kruzích považován za jeden z „filozofických textů“ či za jedno z děl „mistrů“ (zi), a byl mu přisouzen význam kulturotvorného textu, jakými bylo pět kanonických knih (*jing*). Výraz „Laozi“ odkazuje rovněž k legendárnímu autorovi tohoto textu, žijícímu údajně v 6. stol. př.n.l. Představa jediného autora tohoto textu se dnes již obvykle považuje za neudržitelnou. Viz Angus C. Graham, „The Origins of the Legend of Lao Tan“, in: Livia Kohn – Michael LaFargue (eds.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press 1998, 23-40; Dim Cheuk Lau (trans.), *Tao Te Ching*, Hongkong: Chinese University Press 2001, 121-132.

6 K nejnovějším názorům na toto téma viz např. Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press 2000; Michael LaFargue, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, Albany: State University of New York Press 1994, 301nn.; William H. Baxter, „Situating the Language of the Lao-tzu: The Probable Date of the Tao-te-ching“, in: Livia Kohn – Michael LaFargue (eds.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State University of New York Press 1998, 231-254. Stručně shrnutí této diskuze viz R. G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching...*, 2-3.

7 Hrobka v Mawangdui, součástí jejíž výbavy byly i dva manuskripty díla Laozi, byla uzavřena v roce 168 př.n.l. Na základě dalších textových detailů lze určit, že jeden z rukopisů musel být napsán nejspíše v roce 195 př.n.l. Hlavním rozdílem mezi dochovanou verzí díla Laozi a mawangduiskými rukopisy je převrácené pořadí obou dílů

ku 300 př.n.l. (guodianské rukopisy).⁸ Jejich řazení a počet v rukopisech z Guodianu však nemá s dochovaným textem nic společného. Dílo Laozi tudíž vzniklo nejspíše v druhé polovině 4. stol. př.n.l. a k jeho definitivní redakci došlo v průběhu následujícího století, přičemž o konkrétní podobě tohoto procesu nic určitého známo není.

V moderní recepci taoismu je stále značně rozšířeno nepříliš jasné rozlišení „filozofického“ a „náboženského“ taoismu.⁹ Filozofickým taoismem se obvykle rozumí dílo Laozi a Vnitřní kapitoly díla Zhuangzi a dále texty, které „filozofickou“ nauku raných taoistických děl rozvíjejí. Wang Biho komentář je považován za jeden z těchto textů. Heshang gongův komentář a komentář Xiang er podle tohoto dělení naopak představují různé podoby náboženského taoismu, tj. myšlení orientovaného především na dosažení specifických cílů, chápaných jako náboženské – vnitřní kultivační praxe prostřednictvím meditace a prodloužení života.

Problematickostí tohoto rozlišení spočívá především ve vymezení filozofického taoismu. Typicky se tohoto označení užívá pro díla Laozi a Vnitřní kapitoly díla Zhuangzi, zatímco dalším textům raného taoismu (Vnější a Různé kapitoly díla Zhuangzi, dílo Huainanzi ad.) je toto označení přiznáváno pouze s určitou výhradou. Touto výhradou je synkretický charakter těchto textů, jenž je činí jaksi „méně taoistickými“ – rozumí se ve srovnání s „autentickým“ taoismem obou základních textů. Filozofický taoismus se tedy vymezuje na jedné straně vůči myšlení, které není filozofické (neboť je náboženské), na straně druhé vůči myšlení, které není (dostatečně) taoistické (neboť je synkretické). Dílo Laozi a Vnitřní kapitoly díla Zhuangzi jsou v rámci tohoto tradičního výkladu chápány jako vzor, jímž jsou další taoistické texty poměřovány – z hlediska doktrinární čistoty a rovněž z hlediska svého filozofického charakteru. Tento stereotyp se přenáší i do studia komentářů, kde je vyzdvihován Wang Biho komentář proti jiným – jak pro svůj filozofický charakter, tak pro své hermeneutické kvality (interpretační „věrnost“ původnímu významu komentovaného textu).

(někdy označovaných jako „Daojing“ a „Dejing“) v těchto rukopisech (jde tedy vlastně o „Dedaojing“). Viz W. H. Baxter, „Situating the Language...“, 231-232; D. C. Lau (trans.), *Tao Te Ching*..., 155-184.

- 8 V případě hrobky v Guodianu není jasné přesné datum jejího uzavření, nicméně na základě výbavy hrobu, stylu pohřbívání a dalších faktorů je hrobka kladena do období kolem roku 300 př.n.l. Viz R. G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching*..., 4.
- 9 Klasickým příkladem je Creelovo rozlišení „kontemplativního“ a „účelového“ taoismu (Herlee G. Creel, *What Is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago: Chicago University Press 1970, 12-32). Dále např. vlivné dílo čínského badatele Fung Yu-lana (viz např. Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Toronto: Collier – Macmillan 1966, 211). V soudobém specializovaném bádání je toto rozlišení podrobováno kritice, nicméně v obecně sinologickém diskurzu stále přetrvává.

V této studii odmítám rozlišení na filozofický a náboženský taoismus, které – v souladu se soudobým stavem bádání o taoismu – považuji za přežilé a z hlediska zkoumané problematiky za irelevantní. Vycházím z přesvědčení, že výklad jakéhokoliv tradičního čínského textu musí vždy zahrnovat otázku po funkci, již měl text v prostředí, v němž byl sepsán. Tradiční čínská kultura nedisponovala žádným ekvivalentem výrazů „filozofie“ nebo „náboženství“ a povšechná charakteristika čínského textu například pomocí kategorie „filozofický“ důležitost této otázky pouze zastírá. Tradiční klasifikace čínských „filozofických škol“ – jak jsme si je na Západě zvykli označovat – neidentifikují tyto školy jako univerzální výklady skutečnosti, nýbrž mnohem konkrétněji – jako metody řádné vlády a uspořádání společnosti.¹⁰

Komentáře, jež jsou předmětem této studie, nechtou dílo Laozi jako filozofickou nauku, nýbrž jako text, jehož primární význam je praktický – jako dílo obsahující principy, jejichž dokonalé uchopení umožňuje řádně uspořádat lidskou společnost i vlastní osobnost. Cílem komentářů je explikovat tuto funkci původního textu, učinit jej použitelným (a nikoliv pouze srozumitelným). Tento přístup komentářů ke komentovanému textu je zvláště zřetelný v případě Heshang gongova komentáře a komentáře Xi-ang er. Do určité míry však platí i ve Wang Biho případě, kde je zvláště důležitá neztráct ze zřetele otázku po implikované komunikaci textu, neboť tento komentář používá výkladové strategie, jež svádí k redukci jeho významu na rekonstruovanou filozofickou nauku.

Cílem této studie je analýza tří komentářů k dílu Laozi z hlediska obsahového (idejí, které vyjadřují), z hlediska interpretačních metod a implikované čtenářské recepce. Myšlenkové světy těchto komentářů i cíle, s kterými přistupují ke komentovanému textu se zásadně odlišují, komentáře pocházejí z odlišných okruhů čínské společnosti (prostředí vznikajících taoistických kultů a prostředí nejvyšší aristokracie a intelektuální elity). Přes odlišnost myšlenkové tradice a společenského prostředí, v nichž tyto komentáře vznikaly, záměrů, se kterými byly sepsány, a publika, je- muž byly určeny, spojuje všechny tři texty základní přesvědčení o významu díla, jež komentují. Je jím názor, že dílo Laozi obsahuje nauku, jež slouží jako metoda jak kultivace osobnosti jednotlivce, tak ideální správy státu. Spojení těchto dvou momentů je typickým rysem starověkého čín-

10 Nejstarší a nejnvlivnější z těchto klasifikací je obsažena v Sima Qianových Zápisích historika (*Shiji* 130, 3288-3292) z doby Západních Hanů. Tato klasifikace „šesti filozofických škol“ se stala standardní ve většině moderních výkladů čínského myšlení: škola yinyangová, konfucianismus, mohismus, legalismus, škola jmen a taoismus. K problematice klasifikací „filozofických škol“ a hanské taxonomie vůbec srov. Mark Csikszentmihalyi – Michael Nylan, „Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China“, *T'oung Pao* 89, 2003, 59-99.

ského myšlení vůbec. Dílo Laozi však jejich souvislost nahlíží specifickým způsobem, přičemž jeho pojetí této souvislosti formuje i myšlení všech tří komentářů.

Jádrum této koncepce je přesvědčení, že vládce musí skrývat své záměry, neprojevovat se navenek, „nezasahovat“ (*wuwei*) do přirozeného běhu věcí. Stav, ve kterém se svět nachází bez „zasahování“ ze strany vládce, je chápán jako ideální, bezkonfliktní, každá bytost v něm přirozeně nachází své místo. Každá záměrná aktivita v takovém světě může přinést jen narušení ideálního stavu, změnu k horšímu. Tyto požadavky vztahující se k (ne)jednání vládce ovšem nejsou čistě praktického rázu (návod, jímž se lze řídit), nýbrž předpokládají proměnu osobnosti vládce. Součástí této koncepce je sebekultivační, meditační rozměr.

Role vládce/světce (*shengren*)¹¹ v politickém univerzu je analogická roli Daa v univerzu jako takovém, jež slouží vládci jako model. Dao „rodí“ a „živí“ všechny bytosti, aniž by „zasahovalo“, projevovalo se navenek, a totéž se očekává od vládce v politickém smyslu. Modelování vlastního jednání podle vzoru Daa předpokládá porozumění Dau ze strany vládce. Jelikož Dao se viditelně neprojevuje, je skryté, je takové porozumění neseadné a vyžaduje osobnost k tomu disponovanou. Lze se však poučit a napravit vlastní osobnost, přičemž takového poučení lze nabýt prostřednictvím díla Laozi. Dílo Laozi tedy implikuje úzký vztah mezi sebekultivační a politickou kompetencí – modelování jednání vládce podle vzoru Daa je předpokladem řádné vlády.

Tvrdím, že tato koncepce je společným jmenovatelem všech tří komentářů, což se dále pokusím prokázat na příkladech jednotlivých komentářů. Tyto komentáře lze číst jako konkretizace této koncepce ze speciálních hledisek, z nichž ke komentovanému textu přistupují.

Wang Biho komentář

Wang Biho komentář je adresován elitě, lidem sdílejícím tutéž elitní vzdělanost, jejíž klíčovou součástí je právě dílo Laozi. Psal pro lidi sobě rovné, kteří text díla Laozi a další relevantní texty sami dokonale znali.¹²

11 Ideu světce sdílí velká část čínského myšlení bez ohledu na tradiční klasifikace „filozofických škol“. Světec je osobností nejvyššího stupně dokonalosti, což zahrnuje schopnost dokonale uspořádat svět. Nedílnou součástí pojmu „světec“ je politický rozměr, ideální vládce je světcem. Za světce byla považována řada významných osobností minulosti (především legendární vládcové dávnověku a zakladatelé prvních tří dynastií). Počínaje dynastií Han Číňané za největšího světce minulosti považovali Konfucia a výraz „*shengren*“ často znamená prostě „Konfucius“. V takových případech tento výraz překládám s velkým „S“ – „Světce“.

12 Výklad společenského kontextu vzniku Wang Biho komentáře se opírá o analýzu R. Wagnera (*The Craft...*, 148-158).

Myšlenkový směr, jehož je Wang Biho dílo součástí, se nazývá „učení o temném“ (*xuanxue*). „Temné“ (*xuan*) přitom odkazuje k Dau, tomu, „na základě čeho“ existuje jevový svět, u Wang Biho explicitně k tomu aspektu Daa, že je obtížně poznatelné (temné).¹³ Učení o temném je vzdělanost, která se týká Daa, vykládá ho, a jelikož se ve Wang Biho době jednalo o dominantní proud elitní vzdělanosti, byla schopnost výkladu Daa (temného, temných principů [*xuan li*]), tj. i výkladu textů, jež o tomto tématu pojednávají, jedním z hlavních zdrojů společenské prestiže. Wang Biho komentář byl tudíž adresován kompetentnímu a kritickému čtenáři a vystaven tvrdé konkurenci jiných výkladů.

Již za dynastie Han se běžně objevuje názor, že povrchový význam kanonických knih (*jing*)¹⁴ nestačí k porozumění intencím (jemným slovům [*weiyán*]) Světce,¹⁵ jež mohla být pochopena pouze v přímém kontaktu s ním. Tento problém si podržel svou důležitost i v období po pádu Hanů. Wang Bi vyšel z běžně přijímaného hodnocení, podle něhož byl Konfucius světcem (*shengren*), zatímco Laoziho osobnost byla hodnocena jako o stupeň nižší – „vynikající muž“ (*xian*). Jak o tom svědčí mimo jiné často citovaná pasáž z Kroniky dynastie Wei,¹⁶ Wang Bi převrací tento nedostatek Laoziho osobnosti ve výhodu z hlediska čtenáře-exegety. Světec je

13 „Temné“ je jedním z „označení“ (*cheng*) – na rozdíl od „pojmenování“ (*ming*) –, pomocí nichž Wang Bi mluví o „nepojmenovatelném“ (*wuming*), na kterém závisí jevový svět. Wang Bi tímto rozlišením řeší základní problém, jenž dílo Laozi staví před každého interpreta – problém diskurzu o „nevysslovitelném“ Dau (Laozi 1). (Výraz „Dao“ sám je pro Wang Biho pouze takovým „označením“.) Výraz „temné“ podle Wang Biho nepředikuje nějakou reálnou vlastnost „nepoznatelného“, nýbrž vyjadřuje fakt, že se takovým jeví z hlediska omezených poznávacích schopností subjektu. Viz Wang Bi: *Struktura jemných ukazatelů díla Laozi*; Rudolf Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany: State University of New York Press 2003, 86, 95-96. Dále srov. Rudolf Wagner, *Language, Ontology and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany: State University of New York Press 2003, 69-79; Cai Zhenfeng, „Yan Zun...“, 11-14.

14 Pět kanonických knih (též klasických, Klasiků): Kniha písní (*Shijing*), Kniha dokumentů (*Shujing*), soubor tří knih obřadů (Zhouké obřady [*Zhouli*], Ceremonie a obřady [*Yili*] a Zápis obřadů [*Liji*]), Kniha Proměn (*Yijing*) a Letopisy (*Chunqiu*). Tento soubor textů byl od dynastie Han základem čínské vzdělanosti. Původním významem slova *jing* byla „osnova“ a tyto texty byly chápány jako osnova (základ) veškeré kultury a civilizace. Od sklonku panování dynastie Han začal být v kruzích elitní vzdělanosti (jež se do té doby zabývala především exegezí pěti kanonických knih) srovnatelný význam přikládán i dílu Laozi.

15 Tj. Konfucia, jenž byl považován za autora nebo redaktora všech kanonických knih s výjimkou Knihy Proměn, kde byla Konfuciovi připisována pouze komentářová vrstva tzv. *Křidel Proměn*. Další vrstvy textu byly připisovány světčům ještě dávější doby – legendárnímu vládci Fu Ximu, zakladateli dynastie Zhou králi Wenovi a vévodovi z Zhou, důležité postavy počátků dynastie Zhou, později chápáné jako vzor konfuciánských hodnot.

ztělesněním dokonalého vědění, což se projevuje ve všech jeho činech (včetně slov) a působí na celý svět. Světec však zároveň nepodává systematický výklad svého vědění – z toho plyne obtížnost výkladu kanonických knih. Naproti tomu Laozi dokonalosti Konfucia nedosahoval, nicméně stále disponoval dostatečným vědění, které navíc – na rozdíl od Konfucia – vyjádřil v úplnosti slovy. Těmito slovy je dílo Laozi, jež je sice rovněž textem obtížným, temným, nicméně tato obtížnost představuje podle Wang Biho řešitelný hermeneutický problém – text díla je dostatečnou oporou pro porozumění významu díla.

V šestém oddílu Struktury jemných ukazatelů díla Laozi (*Laozi weizhi lüeli*) Wang Bi formuluje základní tezi, kterou považuje za „jediný výrok, jenž shrnuje celé dílo“¹⁷:

Dílo Laozi lze téměř „shrnout jediným výrokem“ [jak říká Konfucius o Knize Písní]. Ach, dbát kořene a nechat růst větve (*chongben ximo*), to je vše. Když [Laozi] pozoruje, na čem [všechny věci] závisejí, a zkoumá, k čemu se vracejí, ve slovech se nevzdaluje principu a v [jednotlivých] tématech neztrácí [ze zřetele] to, co je spojuje. Ačkoliv text má pět tisíc znaků, to, co jimi proniká, je jedno. I když jeho ideje jsou široké a dalekosáhlé, jsou mnohé, ale stejného druhu. Jakmile porozumíme jednomu, jež vše shrnuje, nezůstane nic skrytého a nejasného. Pokud se však každému tématu připisuje [odlišný] význam, přes všechnu argumentaci je zmatek jen tím větší.¹⁸

Wang Bi tím neříká, že každý výrok díla Laozi lze vyložit pomocí věty „dbát kořene a nechat růst větve“, nýbrž že každý výrok je třeba číst jako součást systému, jehož hlavní ideu vyjadřuje tato věta.¹⁹ Dílo Laozi pro Wang Biho představuje obtížný hermeneutický problém, fakt, že je jeho významu podle Wang Biho možné plně porozumět, ještě neznamená, že je tento význam bezprostředně sdělován slovy textu. Proces porozumění významu textu Wang Bi formuluje jako hermeneutický kruh, současné rozumění částem ve světle celku a konstruování významu celku na základě postupného čtení textu:

16 „Když Pei Hui spatřil Wang Biho, hned poznal, že jde o nevšední osobnost. Položil mu otázku: ‚Absence (*wu*) je nepochybně tím, na čem závisejí veškeré věci. Avšak Světec [tj. Konfucius] o tom odmítl podat výklad, zatímco Laoziovy výklady nebraly konce. Jak je to možné?‘ Wang Bi mu odpověděl: ‚Světec ztělesňoval absenci (*wu*), ale slovy se k ní nevyjadřoval, neboť absenci slovy nelze vyložit. Laozi naopak patřil cele přítomné realitě (*you*), a právě v tom, že neustále hovořil o absenci, byl jeho nedostatek“ (in: Lou Yulie [ed.], *Wang Bi ji jiaoshi* II, Beijing: Zhonghua shuju 1980, 639). K významu klíčového pojmu „absence“ viz níže.

17 Narážka na pasáž z Konfuciových *Hovorů* (2.2).

18 R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 97. Všechny citace ze *Struktury jemných ukazatelů díla Laozi* a Wang Biho komentáře k dílu Laozi jsou přeloženy podle tohoto vydání obou textů.

19 Významem výroku „dbát kořene a nechat růst větve“ a systémem, jenž tento výrok shrnuje, se podrobněji zabývám níže.

Pokud jde o text [díla Laozi], [argumentace] pozvedá konec, aby doložila začátek, zakládá se v začátku, aby plně vyložila konec. Otevírá [témata], ale nepodává úplný výklad, uvádí je, ale nedovádí [do konce]. [Čtenář] se teprve zkoumáním [celého textu] může dobrat jeho významu, pouze prostřednictvím dedukce může uchopit jeho principy.²⁰

Základní metodou Wang Biho komentáře je vytváření sítě odkazů na jiná místa komentovaného textu, jejichž smyslem je ukázat, že odlišné formulace na různých místech textu mají tentýž význam. Stejně tak Wang Bi užívá odkazů na pasáže z jiných textů. O Konfuciovi a textech jemu připisovaných se Wang Bi ve *Struktuře jemných ukazatelů* explicitně nezmiňuje. Časté citace z kanonických knih (zejména *Křidel Proměn*), jež jsou zakomponovány do textu a tvoří součást výkladu (Wang Bi se odvolává na slova Světce²¹ pro potvrzení vlastních slov), však prozrazují Wang Biho přesvědčení o významové jednotě těchto textů a díla Laozi.²²

Wang Bi na jedné straně vykládá dílo Laozi jako vnitřně jednotné – systematizuje jak jeho nauku, tak i textový povrch (významovým spojováním pasáží napříč textem). Na straně druhé rozšiřuje tuto významovou jednotu i na další relevantní texty, z nichž cituje, vykládá jejich pomocí komentovaný text, a zpětně nepřímou vykládá tyto citace ve smyslu principů, jež systematicky odkrývá v díle Laozi.

Konstatovali jsme, že Wang Bi považuje větu „dbát kořene a nechat růst větve“ (*chongben ximo*) za „jediný výrok, jenž shrnuje celé dílo“. Protiklad „kořen“ – „větve“ (*ben – mo*) je jedním z řady protikladů s totožným významem: „matka“ – „potomstvo“ (*mu – zi*), „jedno“ – „mnohé“ (*yi – duo/zhong*) a především „absence“ (*wu*) – „přítomnost něčeho“ (*you*).²³ Poslední pár je obecně považován za klíčovou dvojici pojmů ve Wang Biho myšlení a důvodem, proč bývá jeho interpretace díla Laozi označována za *ontologickou*.

Ontologická interpretace Wang Biho výkladu díla Laozi vychází z identifikace „absence“ a Daa. Dao je „absence“ („bez tvaru a jména“ [*wuxing*

20 R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 92.

21 Aniž by to explicitně komentoval – píše pro čtenáře, jenž dané texty zná nazpaměť a citaci (narážku) okamžitě identifikuje.

22 Patrně nejvýmluvnějším dokladem Wang Biho přesvědčení o jednotě významu napříč texty různého původu je jeho komentář ke Konfuciovým *Hovorům* (přesněji zlomky, které se z něho zachovaly). Wang Bi vykládá Konfuciovy výroky jako zcela koherentní s jeho výkladem díla Laozi. Edice těchto zlomků viz Lou Yulie (ed.), *Wang Bi jijiaoshi* I-II, Beijing: Zhonghua shuju 1980.

23 *Wu* a *you* překládám jako „absence“ a „přítomnost něčeho“ oproti častějšímu překladu „nebytí“ – „bytí“ (viz např. A. K. L. Chan, *Two Visions...*; Oldřich Král, *Čínská filozofie: Pohled z dějin*, Lásenice: Maxima 2005, 231-247). Volím nejkonkrétnější možný překlad, neboť tvrdím, že význam obou výrazů je konkrétní – absence jevů (věcí) a jejich přítomnost (viz níže).

wuming]), a právě proto může stát základem veškerému projevenému světu – „přítomnosti něčeho“.²⁴ „Absence“ je hypostazována, je chápána jako podstata, na níž ve své existenci závisí projevený svět. „Absence“ (Dao) je na jedné straně zodpovědná za vznik (zrod) projeveného světa i za jeho náležitě fungování (závislost projevené reality na Dau). Na druhé straně je však vztah Dau k projevenému světu charakterizován termínem „nezasahování“ (*wuwei*), podle něhož je Dao důsledně „absentní“ – jak co se týče jeho vlastní povahy („bez tvaru a jména“), tak co se týče jeho působení („nezasahování“). Jedná se tudíž o paradoxní koncepci, podle níž se věci rodí a existují „samy sebou“ (*zisheng*, *ziran*), přičemž tytéž procesy jsou zároveň chápány jako závislé na Dau („absenci“), jehož jedinou funkcí však je do těchto procesů nezasahovat.

Politická koncepce Wang Biho komentáře je odvozována z jeho koncepce ontologické jako důsledná analogie. Dao je „absencí“, vládce „absencí“ ztělesňuje (*ti wu*) a jeho vztah ke světu je rovněž formulován jako „nezasahování“. Vládce nezasahuje a celý svět je přesto (díky tomu) dokonale uspořádán. Politický řád vzniká skrze vládcovo „nezasahování“, tím, že vládce nechává věci být sebou samými (*ziran*), takže věci „nevědí o tom, skrze co jsou tím, čím samy sebou jsou“ (*ziran er buzhi qi suoyi ran*).²⁵ Podle ontologického výkladu Wang Biho komentáře je tvrzení, že se věci ve své existenci „zakládají na Dau“, jen jiným výrazem pro tvrzení, že existují „samy sebou“, a totéž platí i pro politickou roli vládce.

24 Vztah „absence“ a „přítomnosti něčeho“ bývá někdy charakterizován jako vztah „podstata“ a „funkce“ (*ti – yong*): „Absence‘ je podstatou, přítomnost něčeho‘ funkcí. Podstata nemůže existovat bez funkce ani funkce bez podstaty. Z toho důvodu je vztah ‚absence‘ a ‚funkce‘ vztahem jednoty podstaty a funkce, a nerozděluje realitu jako hanská filozofie na dvě roviny, tvořící a stvořenou“ (Gao Chenyang, *Ru dao huitong yu Zhengshi xuanxue*, Ji’nan: Qilu shu she 2000, 31). Závěr citace odkazuje k hanské kosmologii, pracující s pojmem primordiální životní energie (*qi*), z níž se vyděluje rozlišený svět. „Absence“ tedy není chápána jako entita, jejíž existence časově předchází existenci věcí, nýbrž je pojmána v dynamickém vztahu se svou „funkcí“, již je přítomnost jevového světa. Dvojice „podstata“ – „funkce“ se později (v neokonfucianismu) stala běžně užívanou metodou výkladu komplikovaných filozofických problémů. Její použití pro výklad Wang Biho vztahu „absence“ a „přítomnosti“ předpokládá, že se vlastně jedná o „ne-podstatu“, absenci podstaty. Viz Tang Yijie, „Wang Bi yu Guo Xiang zhaxue de bijiao fenxi“, in: Tang Yongtong et. al, *Yanyuan lunxueji*, Beijing: Beijing daxue chubanshe 1984, 215-217; Mou Zongsan, *Caixing yu xuanli*, Taipei: Taiwan xuesheng 1993, 120-121; Gao Chenyang, *Ru dao huitong...*, 31-33; Wing-tsit Chan (trans. et ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press 1963, 322-323. Kritiku aplikace dvojice „podstata“ a „funkce“ na Wang Biho myšlení viz A. K. L. Chan, *Two Visions...*, 65-68; R. Wagner, *The Craft...*, 281-297; R. Wagner, *Language, Ontology...*, 123-124; Wang Baoxuan, *Xuanxue tonglun*, Taipei: Wunan 1996, 464-467.

25 Viz komentář k Laozi 1, 17, 21. R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 119, 174, 186.

Problém, že Dao a vládce „nezasahují“, a přesto představují nezbytný zdroj náležitého fungování světa, bývá vysvětlován pomocí „charizmatické síly“ De, jíž Dao a vládce na svět působí, jež je však „temná“ (*xuan*), tj. její působení je nepostřehnutelné. To je vysvětlení, jež je v souladu i se standardní interpretací ideje „nezasahování“ v díle Laozi. Vládce disponuje charizmatickou silou De, a aniž by vyvíjel jakoukoliv záměrnou aktivitu, pouze silou své charizmatické osobnosti pořádá celý svět.²⁶ Tímto způsobem ontologická interpretace Wang Biho komentáře vykládá souvislost politického a sebekultivačního rozměru myšlení. Sebekultivace se týká pouze vládce a je blíže nespecifikována – popsitelné jsou pouze její projevy, dokonale uspořádaný svět. Dokonalost, jíž vládce/světce dosahuje, je formulována jako „ztělesnění absence“ (*ti wu*) a její projev jako „temná De“, jež se v realitě jeví jako „nezasahování“.

Tomuto výkladu odporuje řada pasáží v textu komentáře, které roli vládce konkretizují a formulují koncepci vládnutí, jež je s absolutně chápaným nezasahováním (nepostřehnutelným působením charizmatické síly De) v rozporu. Příkladem je komentář k Laozi 59:

Laozi: Při správě lidí a službě Nebesům se nic nevyrovná [příkladu] rolníka.
Komentář: ... Když rolník pečuje o své pole, musí odstraňovat nejrůznější druhy [rostlin] a redukovat je na jediný [druh]. Uskutečňuje tak to, čím [pole] samo sebou (*ziran*) je. Nehrozí se toho, že se [pole] zapleveluje, nýbrž zbavuje ho toho, co je příčinou zaplevelování. [Pro toho], kdo shora obdržel Mandát Nebes a dole spravuje všechen lid, se tomuto [příkladu] nic nevyrovná.²⁷

Tato pasáž naznačuje, že „nezasahování“ vládce je ve Wang Biho komentáři selektivní. Nezasahuje pouze potud, pokud se věci nevzdalují své přirozenosti. Možnost „sejít na scestí“ je přítomna ve věcech samotných, ani ideální vláda světce nemůže odstranit možnost zla. Vládce však musí zabránit tomu, aby se zlo projevilo, čehož dosahuje pomocí pozitivně chápaného vládnutí. Další citace tento problém uvádí do kontextu klíčových termínů „absence“ a „přítomnosti něčeho“:

26 Mou Zongsan (*Caixing*..., 117-124) používá pro „působení Daa/vládce na svět“ výraz „nepostřehnutelné působení prázdné temné De“ (*chongxu xuande zhi miaoyong*). „Působení Daa/vládce na svět“ dávám záměrně do uvozovek, neboť Mou Zongsan sám zdůrazňuje, že Dao není žádná entita, nýbrž pouze „temná charizmatická síla De“, čili pouze projev, nikoliv podstata. Problémem však je aplikace téhož vysvětlení na roli vládce – ten entitou nepochybně je. Mou Zongsan mluví pouze o jeho „prázdné mysli“, jež je v dokonalém souladu s věcmi, takže je schopná nebýt ani v nejmenším konfliktu s tím, čím věci samy o sobě jsou. Pokud jde však o to, jak se projevuje reálná osoba vládce, „co vlastně dělá“, to nechává Mou Zongsan stranou. Jak však uvidíme níže, Wang Biho komentář tento problém ve skutečnosti řeší a pro celkový význam komentáře to má závažné důsledky. Podobně jako Mou Zongsan k problému přistupují i Gao Chenyang (*Ru dao huitong*...) a A. K. L. Chan (*Two Visions*...).

27 R. Wagner, *A Chinese Reading*..., 320.

Laozi: Dokud je [nebezpečí ještě] slabé, je snadné ho zlomit. Dokud je nepatrné, je snadné ho rozptýlit.

Komentář: Ačkoliv již není nepřítomné „absentní“, *wu* a stalo se přítomným (*you*), jelikož je slabé a nepatrné, nevyžaduje ještě velké úsilí. ... Není možné nesarat se [o své postavení] kvůli tomu, že [nebezpečí] je ještě nepřítomné (*wu*). Není možné nerozptýlit [hrozbu] kvůli tomu, že je ještě nepatrná. Pokud je [nebezpečí ještě] nepřítomné (*wu*), ale [vládce] se nestará [o své postavení], stane se přítomným (*you*). Pokud je nepatrné, ale [vládce] ho nerozptýlí, stane se velkým. ...²⁸

Vládce zasahuje tehdy, když je potenciální problém teprve v zárodku, takže jej lze eliminovat s minimem úsilí a násilí na věcech. Tento výklad lze uvést do souladu i s pasážemi, které se zdají hájit absolutně chápané nezasahování – vládce zasahuje, ovšem s minimem úsilí, takže věci si jeho aktivity nejsou vědomy. Z perspektivy věcí je působení vládce neznamenné, *jako by* nezasahoval. Platí pak, že věci „nevědí o tom, skrze co jsou tím, čím samy sebou jsou“.

Pojmy „absence“ a „přítomnosti něčeho“ v této pasáži mají konkrétní význam. „Absence“ odkazuje prostě ke stavu před vznikem určité věci nebo procesu, kdy tato věc pochopitelně ještě „není“. Rovněž je evidentní, že polarita „absence“ a „přítomnosti“ není jednoduchým protikladem, nýbrž pokrývá celou škálu postupného projevování se věci nebo procesu, jenž nejprve „není“, pak se objeví, je „nepatrný“, až nakonec dosáhne plného projevení, stane se „velkým“. Polarita „absence“ – „přítomnost“ má ve Wang Biho myšlení tento konkrétní význam a je chybou pojem „absence“ hypostazovat, jak to činí výše načrtnutá ontologická interpretace.²⁹

Vraťme se nyní k „jedinému výroku, jenž shrnuje celé dílo“ – „dbát kořene a nechat růst větve“. Víme už, že „kořen“ a „větve“ v tomto výroku mají tentýž význam jako termíny „absence“ a „přítomnost něčeho“. Ontologická interpretace vychází z toho, že vládce „ztělesňuje absenci“ (*ti wu*), což ho činí kosmickou silou analogickou *Dau* a vybavuje ho schopností bez zasahování spravovat celý svět. Jak však vysvětlit výrok „dbát kořene

28 Komentář k Laozi 64. R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 337.

29 V tomto názoru následují Wagnerovu analýzu významu výrazu *wu* ve Wang Biho myšlení (viz R. Wagner, *The Craft...*, 281-297; id., *Language, Ontology...*, 121-138). Wagner *wu* popisuje jako Wang Biho nejabstraktnější termín, jímž Wang Bi zdůrazňuje neuchopitelnost nejzazších idejí slovy – právě proto, že se neprojeví, jsou *wu*, neobsahují nic specifického, co by bylo možné uchopit. Wagnerův překlad výrazu *wu* – „negativita“ – odkazuje ke konceptu „negativních protikladů“, z něž Wagner výraz *wu* vykládá. „Negativním protikladem“ se míní absence pozitivní kvality – např. klid je negativním protikladem pohybu (nejedná se o kvalitu protikladnou pohybu, nýbrž o absenci kvality pohybu). *Dao* jako nejzazší, shrnující termín je absolutní negativitou – absencí vůbec jakýchkoliv specifických rysů. Tuto konkrétní interpretaci pojmu *wu* plně sdílím. S Wagnerem se však rozcháším při výkladu významu pojmu *wu* v kontextu dokonalé vlády vládce/světce (viz níže).

a nechat růst větve“, pokud je tímto „kořenem“ konkrétně chápaná „absence“ – pouhá nepřítomnost viditelných tvarů?

Výše uvedené citace z Wang Biho komentáře naznačují, že věcem je inherentní sklon ke zlu, mohou „sejít na scesti“. Jinde však Wang Bi formuluje explicitně, že za jakékoliv porušení řádu je zodpovědný výhradně vládce. Věci se mohou odchýlit od své přirozenosti, nicméně podnětem k tomu je vždy neadekvátní jednání na straně vládce. Na různých místech komentáře Wang Bi formuluje praktické zásady, jimiž je jednání vládce vázáno. Smyslem těchto praktických zásad je *způsobit*, aby svět fungoval „bez zasahování“. Wang Bimu nejde pouze o popis ideální vlády, nýbrž o praktické problémy nastolení takové vlády.

Na dvou místech textu Wang Bi mluví o institucích, jež vládce ustanovuje za účelem výkonu státní správy.³⁰ Těmito institucemi jsou „úředníci a starší“, jejichž posláním je vychovávat a vést lid. Obě pasáže prozrazují Wang Biho přesvědčení o tom, že společenský řád nenastane „sám od sebe“ nebo pouhou přítomností vládce/světce ve světě, nýbrž že o něj musí být starostlivě pečováno.

Další praktické zásady vládnutí se týkají samotného vládce. Lze je rozlišit do čtyř kategorií:

- (1) Odstraňovat potenciální nebezpečí, když ještě nenastalo nebo když je „ještě malé“, v raném stádiu svého vývoje od „absence“ k „přítomnosti“.³¹
- (2) Nečinit bez rozdílu dosažitelnými vzácné statky, které způsobují, že o ně lidé soutěží a vzdalují se své přirozenosti (jež u Wang Biho zahrnuje společenský status).³²
- (3) Neovládat lid pomocí důvtipných metod a intrik, neboť čím důvtipnější budou jeho metody ovládnutí, tím důvtipnější bude i lid ve schopnosti tyto metody obcházet či sabotovat.³³

30 Komentáře k Laozi 28 a 32. R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 214, 224.

31 Viz výše citovaná pasáž z Laozi 64. Dále např. Wang Biho komentář k Laozi 34 (R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 230) a k Laozi 63 (*ibid.*, 334-335) a *Struktury jemných ukazatelů* (*ibid.*, 97-98).

32 Viz např. komentář k Laozi 3: „Pokud při udělení poct vynikajícím (*xian*) a oslavování proslulých se ocenění týká toho, co je mimo rámec jejich povinností, [lidé] nižšího postavení se pohnou, aby soutěžili [o pocty] a přeli se o míru svých schopností a zásluh. Pokud jsou vzácné statky užívány přes míru, [lidé těchto statků] chtějí se za nimi pohrnout, budou „přelézat zdi a prohledávat truhly“ [citace z Konfuciových *Hovorů*], v touze po lupu budou schopni riskovat vlastní život.“ *Ibid.*, 127-128.

33 Viz např. pasáž ze *Struktury jemných ukazatelů*: „[Vládce] může vyčerpat svůj rozum a znalosti ve snaze dohlížet na lid, jít do krajnosti své inteligence a důvtipu ve snaze ovládnout lid silou, avšak čím dokonalejší bude jeho dovednost, tím mnohotvárnější bude i schopnost [lidí] podvádět, čím větší sílu [k ovládnutí lidí] použije, tím více se budou snažit se jí vyhnout.“ (*ibid.*, 97).

- (4) Pokud se už něco vymkne kontrole, nereagovat silou, nýbrž nechat tuto věc dojít do krajnosti, a tak nepřímo způsobit její záhubu.³⁴

Tyto čtyři kategorie praktických zásad všechny využívají vztahu „absence“ a „přítomnosti něčeho“. Nejdůležitějším z těchto pravidel je první, které jako jediné formuluje pozitivní princip vládnutí. Všechna čtyři pravidla však sdílejí společnou základní ideu, jíž je požadavek, aby vládce omezil svou aktivitu v oblasti „přítomnosti něčeho“ na nejnižší možnou mez. Jakékoliv projevení vlastních záměrů a násilné zasahování jen přispívá k nárůstu vlastních záměrů a násilí na straně ovládaných. Řád je čím dál víc narušován, což nakonec ohrožuje i samotné postavení vládce. Dokonce i pokud už k porušení řádu dojde, vládce má nechat věci dosáhnout plného projevení (nejvyšší míry „přítomnosti“), čímž se samy zahubí – základní zákon (čím větší míra projevení se, tím nebezpečnější postavení)³⁵ platí i pro věci samotné, nejen pro vládce.

Rozdíl mezi vládcem a věcmi spočívá v tom, že věci se podle své přirozenosti projevují, procházejí vývojem od „absence“ přes počátky k plnému projevení (nesmějí pouze překročit meze dané jejich přirozeností), avšak vládce/světce se nesmí projevovat vůbec. Přesněji řečeno projevuje se tak, aby si toho věci nebyly vědomy. Pouze z *perspektivy věcí* zůstává absolutně „absentní“, a pouze v tomto smyslu také platí analogie vládce – Dao a koncepce absolutního nezasahování.³⁶

Dodržování základního principu, jež sdílejí praktická pravidla jednání, Wang Bi považuje za konkretizaci základního výroku „dbát kořene a nechat růst větve“:

34 Viz např. komentář k Laozi 36: „Laozi: ‚Pokud chceš něco zkrátit, musíš to [nejprve] natáhnout. ... oslabit, musíš to [nejprve] posílit.‘ Komentář: ‚Pokud chce [vládce] odstranit to, co je násilné a brutální, zamezit zmatkům a bouřím, pak musí ... jednat v souladu s přirozeností věcí a způsobit, že se samy zahubí, nikoliv spoléhat na autoritu trestů a [silou] odstraňovat věci, jež jsou [samy] v plné síle.‘“ (*ibid.*, 233).

35 U věcí je nebezpečné pouze projevení toho, co překračuje limity dané přirozeností věcí.

36 Rudolf Wagner (*Language, Ontology...*, 199-211) podává odlišný výklad prakticky politické dimenze Wang Biho komentáře. Wagner podle mého názoru přehlíží význam výše formulovaného pravidla 1. Praktická podoba ideální vlády je podle něho omezena na pravidla týkající se vztahu vládce k sobě samému, tj. těch podob jednání, jimž se vládce musí vyhnout. Pozitivní obsah prakticky politické dimenze Wang Biho myšlení Wagner formuluje takto: „Politika ‚nezasahování‘ (*wuwei*) nabývá účinnosti tím, že je uplatňována osobou, která by ve skutečnosti mohla dělat cokoliv a je vybavena mocí to dělat. *Wuwei* je tudíž demonstrativní, veřejné ne-užívání této moci vládcem.“ (*ibid.*, 206). Citace, které pro podporu této interpretace Wagner uvádí, jsou však nejednoznačné a je možné je vyložit i bez odkazu na ostentativní předvádění „nezasahování“ vládcem, což je koncepce, o které Wang Bi explicitně nikde nemluví.

Odstranit dohled, potlačit inteligenci a důvtip, odvrhnout povzbuzování a povyšování, zbavit se ozdob a chvály, zavrhnout dovednost a užitečnost, necenit si vzácných statků, účelem toho všeho je způsobit, aby se v lidech nerodily touhy a náklonnosti, a nikoliv napadat tyto [věci] jako zlo. Proto [vládce] projevuje prostotu a jednoduhost, aby odstranil moudrost a vědomosti, omezuje osobní zájmy, aby odvrhl důvtip a prospěch – to vše je vyjádřením [principu] „dbát kořene a nechat růst větvě“.³⁷

Stejná praktická pravidla stojí i v pozadí Wang Biho chápání výše diskutovaného výrazu „temná charizmatická síla“ (*xuande*). V komentáři k Laozi 65 Wang Bi sumarizuje dva základní principy vládnutí – „nevládnout pomocí důvtipných metod“, neboť lid by reagoval s nemenším důvtipem, a naopak vládnout s vyloučením jakéhokoliv jednání, jež by vzbuzovalo v lidech pokušení překročit limity dané jejich přirozeností. Označuje tyto principy za obecná pravidla (*shi*), platná pro vládnutí ve starých dobách stejně jako dnes, a dodává: „Schopnost chápat tato obecná pravidla, to nazývám ‚temnou charizmatickou silou‘.“³⁸

Zde Wang Bi podává konkrétní výklad toho, v čem spočívá „temná charizmatická síla“ vládce/světce. Není to blíže nespécifikovatelné charisma vládce, jenž „ztělesňuje absenci“ a je schopen bez zasahování uspořádat celý svět (jak to interpretuje ontologický výklad), nýbrž schopnost *chápat* konkrétní praktické principy, díky čemuž získává praktický výkon politické moci kvality „nezasahování“, tj. jedná se o vládnutí, jež nečiní věcem násilí a je vnímáno jako „přirozené“, jako by se ani o vládnutí nejednalo.³⁹ Nejde však o čistě technické pochopení a zvládnutí těchto principů. Řada míst v textu dává na srozuměnou, že účinné uchopení těchto principů předpokládá osobnost k tomu disponovanou, jež jediná je schopna nejen chápat, nýbrž i uplatnit toto pochopení v politické praxi.⁴⁰ Jde tedy pouze o vládce/světce, který tyto praktické principy dokáže plně internalizovat ve své osobnosti, takže jeho jednání je dokonalé. Dokáže nastolit ideální

37 *Struktura jemných ukazatelů díla Laozi*. R. Wagner, *A Chinese Reading...*, 97.

38 *Ibid.*, 344.

39 Komentář k Laozi 63 říká jasně, že vláda dokonalého vládce zahrnuje i trestání zločinců: „Laozi: ‚Ve [všech] velkých i malých, častých i řídkých, [vládce] odpálčí nenávisť charizmatickou silou (*de*).‘ Komentář: ‚Pokud je nenávisť malá, nestojí za odplatu. Pokud je velká, pak jde o [případ], kdy celé Podnebesí požaduje popravu [viníka] (*zhu*). Pokud [vládce] následuje to, v čem je zajedno celé Podnebesí, jedná se o charizmatickou sílu (*de*).‘“ (*ibid.*, 334). Tato pasáž prozrazuje poměrně suggestivně, že Wang Bimu jde především o to, aby vládnutí nebylo *vnímáno* jako násilné.

40 Viz především komentář k Laozi 16 (*ibid.*, 167-170), který implikuje kosmický rozměr osobnosti vládce, který představuje moc srovnatelnou s Nebem a Zemí a je schopen přehlednout totalitu všech věcí a přes zdánlivě nepřehlednou změť jejich vznikání a pohybů vidět a chápat základní princip – povstávání věcí z jejich „absence“ a postupně nabytí „přítomnosti“. Politickou implikací tohoto principu jsem analyzoval výše (zasahovat tehdy, když se problém ještě neobjevil nebo je ještě malý atd.)

politický řád,⁴¹ v němž věci „nevědí o tom, skrze co jsou tím, čím samy sebou jsou“. Wang Bi nikde nenaznačuje, že by tyto principy mohl aplikovat i méně nadaný, „obyčejný“ vládce.

Na druhé straně je zřejmé, že tyto principy je možné chápat, aniž by je člověk zároveň realizoval v politickém smyslu (jako světec). Implikovaným čtenářem Wang Biho komentáře není světec (ten nepotřebuje ani komentář, ani samotné dílo Laozi). Je jím obyčejný vzdělanec, příslušník společenské a kulturní elity, jakým byl i sám Wang Bi. Je tedy nutno se ptát, co mohlo Wang Biho dílo znamenat pro tohoto čtenáře.

V prostředí intelektuální elity Wang Biho doby se rozvíjel specifický žánr intelektuálně vytříbených rozprav, zvaných „čisté rozpravy“ (nebo „rozpravy čistých“) (*qingtan*). Jednalo se o diskuze zbavené konkrétního politického⁴² a konvenčně morálního obsahu, jejichž smyslem bylo diskurzivní uchopení různých obtížných („temných“) problémů.⁴³ Vedení takových diskuzí bylo oblíbenou „zábavou“ intelektuální elity a úspěch v této činnosti byl otázkou společenské prestiže. Wang Bi sám proslul jako obzvláště zdatný ve vedení těchto rozprav a rovněž jeho výklad díla Laozi byl velmi vysoko ceněn již za jeho života. Je snadné vidět, čím mohl být Wang Biho komentář v tomto prostředí přitažlivý – tento komentář odkrývá a *formuluje diskurzivně* „temné principy“ díla, jež se v tomto prostředí těšilo obzvláštní úctě.

Diskurzivní racionalita komentáře je jeho nejvýznačnějším rysem a je zároveň tím, co tento komentář spojuje s hlavním zájmem vzdělanosti jeho doby. Domnívám se proto, že přestože je obsahem Wang Biho komentáře výklad o metodě správného vládnutí, jeho zájem ve skutečnosti není politický – ve smyslu snahy o uplatnění politických idejí, které formuluje, v dobové politické realitě. Cílem komentáře je podle mého názoru výklad sám, objasnění významu obtížně srozumitelného díla, jež stálo v centru pozornosti vzdělané elity. Pro tuto hypotézu svědčí fakt, že komentář sám mluví pouze o vládci/světci, nikoliv o aplikaci odhalených principů vládnutí reálným vládcem. O dobové intelektuální elitě dále víme, že se zajíma-

41 Přesněji řečeno, tento řád není nikdy s konečnou platností nastolen, nýbrž je permanentně „nastolován“. Možnost zla je stále přítomná a o svět musí být stále pečováno. V tom spočívá význam výše formulovaných praktických zásad vládnutí – „nezasahování“ vládce má podobu aktivní aplikace těchto zásad při výkonu politické moci.

42 Ve smyslu absence bezprostřední vazby na záležitost soudobé reálné politiky, nikoliv nezájmu o politické otázky jako takové.

43 Viz např. Ying-shih Yü, „Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China“, in: Donald Munro (ed.), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan 1985, 131-133; Richard B. Mather, „Some Examples of ‚Pure Conversation‘ in the Shih-shuo Hsin-yü“, *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 9, 1964, 58-70.



la o výklad témat, o nichž dílo Laozi pojednává, a o vedení diskuzí, jejichž smyslem bylo předvedení intelektuální vyříbenosti argumentace diskutujících. Neexistuje naopak žádný doklad o tom, že by ve Wang Biho době existovalo vážně míněný zájem napravovat svět prostřednictvím politických idejí, které formuluje Wang Biho komentář.

Souvislost individuálního (vědění o „temných principech“) a politického (jejich uplatnění vládcem) u Wang Biho tudíž vykazuje diskontinuitu. V centru pozornosti Wang Biho výkladu sice stojí vládce/světce, jenž ve své osobě spojuje obě oblasti (chápání „temných principů“ jako zdroj politické kompetence), avšak v implikované komunikaci textu je totéž vědění ceněno především samo o sobě, nikoliv jako nástroj politického idealismu. Lze proto uzavřít, že pojetím vnitřní kultivace jednotlivce, jež implikuje Wang Biho komentář k dílu Laozi, je individuální pěstování vědění o „temných principech“, zatímco jeho politické uplatnění je záležitostí sekundární (redukovanou na ideální postavu vládce/světce), jež nebyla dominantní součástí étosu společenské vrstvy, v níž (a pro níž) tento komentář vznikl.

Heshang gongův komentář

Pokud jde o vnější podobu textu, Heshang gongův komentář se příliš neliší od Wang Biho komentáře. Shodně vkládá do textu díla Laozi text komentáře, jímž původní text člení na krátké úseky. Čistě vnějškově lze pouze konstatovat větší pravidelnost Heshang gongova komentáře. Text člení na pravidelné úseky, k nimž připojuje většinou pouze stručné vysvětlení. Wang Biho komentář je méně pravidelný, text člení někdy na krátké úseky, jindy připojuje komentář k delšímu úseku nebo komentuje najednou celou kapitolu. Rovněž jeho komentáře přerůstají místy v samostatné pojednání – především dlouhý komentář vsazený do 38. kapitoly díla Laozi.

V Heshang gongově komentáři nenacházíme sít intertextuálních a intratextuálních odkazů, jež jsme identifikovali jako hlavní metodu Wang Biho komentování. Komentář sice obsahuje odkazy na jiná místa díla Laozi, ovšem zřídka a nikoliv systematicky. Totéž lze říci o odkazech na jiné texty.⁴⁴ Heshang gong vykládá dílo Laozi jako významově jednotné, avšak nikoliv už jako jednotné strukturálně. Podle Wang Biho slov argumentace díla Laozi „pozvedá konec, aby doložila začátek, zakládá se v za-

44 Komentář obsahuje narážky či citace z Konfuciových *Hovorů* (kap. 3, 56 a 73) a z Mencia (kap. 28). Viz Eduard Erkes (trans. et comm.), *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*, Ascona: Artibus Asiae 1958, 17, 57, 99, 124. Dále text místy obsahuje narážky na historické postavy a události, jejichž znalost byla rovněž samozřejmou součástí elitní vzdělanosti. Lze proto předpokládat, že komentář vznikl v prostředí vzdělané elity, sdílející tutéž kulturu jako adresát Wang Biho komentáře.

čátku, aby plně vyložila konec“, struktura textu je pro něho nositelem významu. Komentář vyzvedá právě tuto strukturu, objasňuje ji, činí ji pro čtenáře transparentní. Komentář slouží jako prostředek komunikace mezi čtenářem a textem. Heshang gongův komentář je naproti tomu jednosměrně referenční,⁴⁵ vykládá text jako odkazující ke skutečnosti „za“ textem, již by bylo možné stejně dobře vyložit i jinými slovy. Jedná se pouze o explikaci nauky a důležitost díla Laozi tkví v tom, že v něm byla tato nauka dávným mistrem poprvé vyjevna. Laozi je v perspektivě Heshang gongova komentáře singulárním dílem, pramenem nauky, nikoliv „pouhou“ součástí staletého kulturotvorného rozhovoru.

Heshang gongův komentář nemluví, jako Wang Bi, o „jediném výroku, jenž shrnuje celé dílo“, přesto však obsahuje motiv, jež lze za takový považovat – je jím jednotná koncepce „správy těla (osobnosti) a správy státu“ (*zhi shen, zhi guo*). Tato dvě témata komentář vykládá jako důsledně paralelní, jako aplikace téže nauky toutéž osobou (vládcem) v odlišných oblastech. Bližší pohled na tato dvě témata však mezi nimi odhalí diskrepanci, jež se projevuje na rovině výkladových strategií: Téma „správy státu“ je vykládáno převážně pomocí terminologie převzaté z komentovaného textu, zatímco téma „správy těla“ zavádí terminologii komentovanému textu vnější. Příkladem mohou být následující pasáže z 26. kapitoly díla Laozi:

Laozi: Těžké je základem lehkého.

Komentář: Pokud vládce nemá váhu, postrádá důstojnost. Pokud správa těla není brána s vážností, duchové [pěti vnitřností] se rozplynou. Květy a listy stromů a rostlin jsou lehké, a proto opadávají a vadnou. Kořen je těžký, a proto trvá.

...

Laozi: Pokud [vládce] bere na lehkou váhu [svět], ztratí své služebníky.

Komentář: Pokud je král lehkomyšlný a výstřední, ztratí své služebníky. Pokud je ten, kdo se věnuje správě těla, lehkomyšlný a výstřední, ztratí esenci (*jing*).

Laozi: Pokud je nestálý, ztratí své postavení.

Komentář: Pokud je královo jednání nestálé a zbrklé, ztratí postavení vládce. Pokud je ten, kdo se věnuje správě těla, nestálý a zbrklý, ztratí esenci a duchy [pěti vnitřností].⁴⁶

Tyto citace ukazují jednak charakteristický rys Heshang gongova komentáře – systematické spojování témat „správy státu“ a „správy těla“, a jednak fakt, že téma „správy těla“ je komentovanému textu vnější. Ko-

45 K referencialitě Heshang gongova komentáře srov. A. L. K. Chan, *Two Visions...*, 182-185.

46 Wang Ka (ed. et comm.), *Laozi Daodejing Heshang gong zhangju*, Beijing: Zhonghua shuju 1993, 106-107. Všechny citace z Heshang gongova komentáře jsou přeloženy podle tohoto vydání. – „Esence“ představuje konkretizaci životní energie (*qi*), jež se v těle projevuje jako „duchové pěti vnitřností“ a rovněž jako sperma. Totožnou terminologii obsahuje i komentář Xiang er.

mentář vykládá text pomocí termínů vzatých odjinud a v citovaných pasážích téma „správy těla“ uvádí bez jakékoliv opory v komentovaném textu. Oporou mu je předpokládaná síť korespondencí mezi makrokosmem a mikrokosmem lidského těla, jež je textu rovněž vnější. Termíny spjaté se „správou těla“ – „esence“, „duchové pěti vnitřností“, jež je třeba „živit“ atd. – komentovaný text neobsahuje. Komentář přesto zjevně předpokládá znalost této terminologie u implikovaného čtenáře, což svědčí o tom, že tento komentář byl adresován specifickému prostředí, jež se zabývalo problematikou s touto terminologií spojenou.

Témata „správy státu“ (*zhi guo*) a „správy těla (osobnosti)“ (*zhi shen*) spojuje koncept životní energie (*qi*), látky, jejíž různé formy utvářejí veškerý viditelný i neviditelný svět. Životní energie je primárně kosmologický koncept, závislý na ústředním pojmu Dao. Komentář k Laozi 42 formuluje základní kosmologickou koncepci následovně:

Laozi: Dao rodí jedno.

Komentář: To, co se na počátku rodí z Daa, je jedno.

Laozi: Jedno rodí dvě.

Komentář: Jedno rodí *yin* a *yang*.

Laozi: Dvě rodí tři.

Komentář: *Yin* a *yang* rodí trojí životní energii – harmonickou, čistou a kalnou, jejichž rozdělení [dává vznik] Nebi, Zemi a člověku.

Laozi: Tři rodí všechny věci.

Komentář: Nebe, Země a člověk společně rodí všechny věci. Nebe [rození] uskutečňuje, Země [vše] proměňuje a člověk je živí a pečuje o ně.

...

Laozi: Prázdna životní energie působí harmonii.

Komentář: Všechny věci v sobě obsahují původní životní energii (*yuangqi*), jíž nabývají harmonie a poddajnosti. Tak tělo obsahuje vnitřnosti, kosti obsahují morek, tráva a stromy obsahují prázdný prostor, jímž proudí životní energie, díky čemuž dosahují [tyto věci] dlouhého života.

Laozi: Siroba, nicotnost a opuštěnost jsou tím, čeho se člověk hrozí. A přesto králové a vévodové sami sebe označují těmito [slovy].

Komentář: Siroba, nicotnost a opuštěnost jsou neblahými jmény, ale králové a vévodové jimi přesto označují sebe sama, neboť zaujímají skromná a nízká místa, modelují [své jednání podle vzoru] prázdnoty a harmonické poddajnosti.⁴⁷

Životní energie se rodí z Daa a proniká veškerou realitu, včetně lidského těla a veškerých věcí. Je tím, co věci oživuje. Podmínkou harmonické cirkulace životní energie je *prázdnota*, jež je přirozeným stavem makrokosmu a podmínkou harmonického uspořádání politické reality a lidského těla. V těchto oblastech musí být životní energie v harmonickém stavu udržována, přičemž disharmonie se projevují poruchami na mikro- i makrokosmické úrovni. Základním prostředkem pro udržení harmonie je „čisto-

47 Wang Ka, *Laozi Daodejing*..., 168-169.

ta a nehybnost“ (*qing jing*), jež předpokládá „odvržení pocitů a zbavení se tužeb“ (*chu qing qu yu*). To je hlavní požadavek na osobnost vládce, jenž je zodpovědný za harmonické fungování vnějšího (politického) světa i vlastní osobnosti:

Prostor mezi Nebem a Zemí je prázdný a proudí jím harmonická životní energie (*qi*). Proto se věci samy od sebe rodí (*zisheng*). Pokud je člověk schopen se zbavit pocitů a tužeb, omezit rozmařilost chutí, pročistit patero vnitřností, duchové se v nich usídlí.⁴⁸

Člověk (vládce) musí udržovat své nitro čisté (prázdné), aby v něm vytvořil prostředí, jímž volně cirkuluje životní energie. V těle se pak usídlí „duchové“, kteří jsou její nejjemnější konkretizací. „Tužby a pocity“ lidskou osobnost naopak naplňují a způsobují ztrátu „duchů“ obývajících tělo a rozptýlení esence (*jing*). Zbavování se pocitů a tužeb je hlavní metodou kultivace osobnosti v Heshang gongově komentáři.⁴⁹ Na politické stejně jako na individuálně kultivační rovině je tato metoda spojena s ideou „nezasahování“ (*wuwei*):

Laozi: Pokud se někdo chce zmocnit Podnebesí

Komentář: Pokud chce být vládcem Podnebesí.

Laozi: a zasahovat do něho,

Komentář: Pokud chce zasahováním (*youwei*) spravovat lid.

Laozi: já vidím, že toho nedosáhne.

Komentář: Vidím, že nedosáhne Daa Nebes, aby osvětlil mysl (*xin*) lidí. Nebi se protiví přehnanost a nečistota, lidské myslí se protiví přemíra tužeb.

Laozi: Nelze aktivně působit (zasahovat) na „duchovní nádoby“ (*shenqi*) Podnebesí.

Komentář: „Nádoba“ znamená „entita“. Lidé jsou duchovními entitami Podnebesí [tj. „entity obývané duchy“]. Duchovní entity milují ticho a klid. Nelze je spravovat aktivním zasahováním.

...

Laozi: Proto světec odvrhuje, co je přes míru, výstřední a přehnané.

Komentář: „Přes míru“ znamená být plný žádosti po hudbě a ženách. „Výstředním“ se nazývají roucha a ozdoby, jídlo a pití. „Přehnaným“ se nazývají paláce a komnaty, terasy a pavilóny. Pokud [vládce] odvrhne toto trojí, přebývá v centrální harmonii a uplatňuje nezahování, pak se Podnebesí samo od sebe proměňuje.⁵⁰

48 Komentář k Laozi 5. Wang Ka, *Laozi Daodejing*..., 18.

49 Komentář neobsahuje žádný podrobnější popis technik, jak se zbavit „tužeb a pocitů“ a učinit svou osobnost „čistou a nehybnou“. Podle A. L. K. Chana (*Two Visions*..., 143-144) však text obsahuje možné narážky na takové techniky, zejména dechová cvičení. Wang Ming („Laozi Heshang gong“ kao“, in: Wang Ming, *Daojia he daojiao sixiang yanjiu*, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 1984, 307-313) rozlišuje tři hlavní oblasti meditačních technik v Heshang gongově komentáři: dechová cvičení, péči o esenci (*jing*) a vyživování duchů (*shen*).

50 Komentář k Laozi 29. Wang Ka, *Laozi Daodejing*..., 118-119.

„Nezasahování“ je v Heshang gongově komentáři základním požadavkem na jednání vládce. Jeho významem není blíže nespecifikované „zdržení se aktivity“, nýbrž je jasně konkretizováno – jeho náplní je vedle odmítnutí aktivní (násilné) formy vládnutí rovněž zbavení se nejružnějších „excesů“ a především požadavek „držet se dole“, „neukazovat se“, neprojevat své záměry, tužby atd. navenek. Je to vlastně pojetí podobné Wang Biho koncepci „nezasahování“, avšak základní odlišnost od Wang Biho spočívá v jeho vázanosti na kosmologickou koncepci, spojující makrokosmos a mikrokosmos lidského těla. „Neprojeování se navenek“ nemá pouze politický význam, jako u Wang Biho, nýbrž především význam vnitřně kultivační – tužby a pocity (a vůbec jakákoliv „přehnaná“ aktivita) zraňují duchy, jež obývají lidské tělo a oživují ho, garantují dlouhý život. Jak jsme viděli výše, lidské tělo je analogické nejen makrokosmu jako takovému, nýbrž i politickému světu v užším smyslu. Zde je paralelou duchů obývajících lidské tělo lid či „služebníci“ (tj. státní správa). Vládce, jenž se dopouští ve svém chování výstřelků, zraňuje uvnitř duchy a ve vnějším světě zraňuje lid, opouští ho zároveň duchové vnitřku těla i služebníci. Základním principem je „prázdnota“ nebo „čistota“ (světa i těla). Ta je v politickém světě a lidském těle porušitelná – prostor může být „zaplněn“ vládcovými záměry, tužbami a pocity.⁵¹

Politickou efektivitu vládcova „nezasahování“ řeší Heshang gongův komentář tradičním způsobem – skrze koncept charismatické síly De. Charismatické síly De vládce nabývá právě tím, že se neprojevuje navenek. Díky tomu se stává vzorem pro celý svět a lid se sám od sebe shromáždí kolem něho, „jako voda stékající v proudech na dno údolí“.⁵² Komentář využívá rovněž předpokladu o jednotě makrokosmu a mikrokosmu, jímž vysvětluje, proč má vnitřní kultivace vliv i na vnější svět. Osobnost vládce má kosmický rozměr, a proto může zajišťovat harmonii vnitřku i vnějšku.⁵³

Heshang gongův komentář vykládá koncepcce „správy těla“ a „správy státu“ důsledně jako vzájemně spjaté, jednota obojího je hlavní ideou komentáře. V komentáři lze rozlišit výklad, jenž vychází terminologicky z komentovaného textu (politická koncepcce), a výklad, jenž používá terminologii komentovanému textu vnější (koncepcce vnitřní kultivace, „sprá-

51 Srov. A. L. K. Chan, *Two Visions...*, 142: „Kvůli uchování ‚harmonické životní energie‘ se člověk má zdržet jakýchkoliv výstřelků. Právě toto je významem *wuwei*, jež podle Heshang gonga není ničím jiným než ‚odstraněním tužeb‘.“

52 Komentář k Laozi 28. Wang Ka, *Laozi Daodejing...*, 113.

53 Srov. např. komentář k Laozi 16: „Kdo je schopen být vládcem, jeho De se sjednocuje s duchy a nabývá jednoty s Nebem. ... Ten, jehož De nabývá jednoty s Nebem, dosahuje jednoty s Daem“ (Wang Ka, *Laozi Daodejing...*, 64). Dále srov. komentář k Laozi 21, 28, 38, 54.

va těla“). Komentář mohl být adresován jak čtenáři, jehož primárním zájmem byla sebekultivace,⁵⁴ tak čtenáři politicky angažovanému, pro něhož dílo Laozi představovalo současně meditační nauku i nauku politickou. Je-li však přímé indicie společenské funkce Heshang gongova komentáře chybějící, můžeme se opřít pouze o samotný text, jenž umožňuje oba výklady.⁵⁵

Je však nepravděpodobné, že by se nauka o vnitřní kultivaci, již komentář obsahuje, nevztahovala na ty, kteří komentář, a jeho prostřednictvím dílo Laozi, studovali. Pak lze konstatovat, že diskrepance, již jsme odhalili na rovině výkladových strategií, platí i pro implikovanou čtenářskou recepci (komunikaci textu). Rozměr vnitřní kultivace jednotlivce (chápané ve smyslu etických principů i speciálních meditačních technik) je pro implikovaného čtenáře komentáře realizovatelným úkolem, zatímco politický rozměr je jen extrapolací těchto principů na politickou (a kosmickou) rovinu. Docházíme tak – podobně jako v případě Wang Biho komentáře – k rozdílu mezi naukou, již text explikuje (jednota principů ideální vlády a vnitřní kultivace jednotlivce) a implikovanou komunikací textu. Politický význam díla se stává pouhým ideálem, jemuž neodpovídá reálný politický zájem, nýbrž pouze zájem individuálně kultivační. Politický zájem zůstává přítomen pouze jako možnost vázaná na ideální postavu vládce/světce.

Komentář Xiang er

Pro výkladové strategie komentáře Xiang er platí vše, co bylo řečeno o referencialitě a výkladu z hlediska specifické nauky, jež je komentovanému textu vnější, v případě Heshang gongova komentáře. Odkazy na jiné texty komentář Xiang er vůbec neobsahuje (nebo je nedokážeme iden-

54 Pro takového čtenáře by se politický rozměr komentáře vázal na ideální postavu světce, avšak nebyl by vážně míněným politickým projektem.

55 Wang Ming („Laozi Heshang gong' kao...“, 306-307) obhajuje názor, že „správa těla“ je v komentáři primární. Vychází z obecného předpokladu, že za Východních Hanů bylo dílo Laozi čteno především v kontextu individuálního „pěstování života“. A. L. K. Chan (*Two Visions...*, 131nn) se drží komentářem proklamované teze o jednotě „správy těla“ a „správy státu“. Oba přitom opírají svůj názor o identifikaci Heshang gongova komentáře se „školou“ Huang-Lao (spojení jmen legendárního Žlutého císaře [*Huangdi*] a Laozia). Ve světle obtíží, jež provázejí studium „školy“ Huang-Lao (její identifikaci v dobovém písemnictví a vůbec identitu tohoto směru), považují spojení Heshang gongova komentáře s touto „školou“ za sporné a v této práci je ponechávám stranou. K problematice „školy“ Huang-Lao viz např. M. Csikszentmihalyi – M. Nyland, „Constructing Lineages...“, 80-87; Harold Roth, „Who Compiled the Chuang Tzu?“, in: Henry Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle: Open Court 1991, 91-92, 96-98; Robin D. S. Yates, (trans. et comm.), *Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-Yang in Han China*, New York: Ballantine Books 1997, 10-19.

tifikovat). Vznikl v prostředí zcela odlišném od prostředí elitní vzdělanosti, pro které byl napsán Wang Biho komentář, a k němuž se do jisté míry obrací i autor Heshang gongova komentáře.

Komentář Xiang er byl napsán v prostředí vznikajícího kultu Nebeských mistrů, nejstaršího (a dodnes existujícího) taoistického kultu, o němž máme podrobnější informace. Z toho plyne i základní předpoklad o charakteru komentovaného textu, v taoistických kultech obecně rozšířený: přesvědčení o božském (zjeveném) původu posvátných textů, v tomto případě díla Laozi. Komentář chápe dílo Laozi jako bezprostřední sdělení samotného Daa. Například v textu místy se vyskytující zájmeno „já“, které standardní výklady díla chápou jako odkazující k autorovi textu či k vládci/světci, komentář Xiang er nejčastěji vykládá jako „já, Dao“. Dao je zbožštěné, personifikované, přímo a záměrně působí na svět. Součástí tohoto působení je i zjevování Daa v tělesné podobě; v dějinách jednou z nich je i osoba Laozia.

Důležitá odlišnost komentáře Xiang er od Wang Biho a Heshang gongova komentáře spočívá v tom, že dílo Laozi je v pojetí komentáře Xiang er adresováno veškeré populaci, nikoliv pouze vládci či vzdělané elitě. Z toho plyne jeho nejvýraznější rys – didaktičnost, se kterou převádí metaforické, významově hutné pasáže díla Laozi na instrukce týkající se meditační praxe a náležitého jednání v běžném životě. Komentář rovněž systematicky vykládá ty pasáže díla Laozi, jež obsahují téma zdržení se záměrné aktivity, absence tužeb apod., ve smyslu jednoduché opozice dobro – zlo:

Laozi: [Světce] neustále působí, aby lid byl bez vědění a tužeb.

Komentář: Když je [spojení s] Daem přerušeno a Dao se neprojevuje, objevují se falešné nauky a [techniky vedoucí k] prodloužení života jsou na prodej. Lidé se předhánívají v úsilí učit se jim, čímž se vystavují největšímu nebezpečí. Je třeba to zakázat, nedovolit, aby se lid seznamoval s falešnými naukami, ani aby toužil po vzácných statcích. ...⁵⁶

Laozi: Kdo vyniká v chůzi, nezanechává stopy.⁵⁷

Komentář: Kdo se spoléhá na Dao a koná dobro, nezanechává zlé stopy.⁵⁸

56 Komentář k Laozi 3. Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu*, Taibei: Sanmin shuju 1997, 2-3. Veškeré citace z komentáře Xiang er jsou přeloženy podle tohoto vydání.

57 Při překladu této věty z díla Laozi se držím standardní interpretace (srov. Berta Krebsová [trans. et comm.], *Tao te ťing: O tao a ctivosti*, Praha: DharmaGaia 32003, 88; D. C. Lau [trans.], *Tao Te Ching*..., 41), neboť jde o kontrast komentovaného textu a komentáře. Z komentáře však vyplývá, že jeho autor četl komentovaný text jako „dobré skutky nezanechávají stopy“. Srov. překlad Bokenkampův (S. Bokenkamp [trans. et comm.], *Early Daoist*..., 122).

58 Laozi 27. Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu*..., 132.

Didaktický charakter komentáře se rovněž odráží v jeho značné mnohomluvnosti. Jednotlivé úseky komentáře jsou standardně několikanásobně delší než v Heshang gongově komentáři.

Záměrem komentáře není pouze spirituální kultivace jednotlivce, nýbrž stejně tak harmonizace celé společnosti. Podobně jako u Heshang gongova komentáře, lze i v komentáři Xiang er rozlišit dvě roviny výkladu. První je výklad z hlediska nauky komentovanému textu vnější, druhá rovina rozvíjí politickou koncepci, jež je charakteristická pro dílo Laozi. Komentář sám obsahuje explicitní formulaci takového rozlišení:

Laozi: Ten, kdo je arogantní pro své bohatství a postavení, sám na sebe přivádí pohromu.

Komentář: Pokud se z esence zformují duchové [pěti vnitřností], a ještě zůstane přebytek yangové energie (*yangqi*), je třeba se zabývat péčí o sebe sama, uzavřít mysl (*xin*) a zbavit se tužeb. Není možné se s arogancí dopouštět podvodu na yinovém [protějšku].⁵⁹ Pokud [člověk] arogantně podvádí, vzápětí následuje pohroma. Dále podle vnějšího vysvětlení (*waishuo*) [této pasáže] ten, kdo má moc a je arogantní pro své bohatství a postavení ve světě, sám na sebe přivádí pohromu.⁶⁰

„Vnější vysvětlení“ odkazuje k politicky orientovanému výkladu, jenž nerozvíjí nauku o vnitřní kultivaci jednotlivce. Tyto dva typy výkladu rozvíjí rovněž komentář Heshang gongův a chápe je jako rovnocenné a vzájemně spjaté (hlavní idea jednoty „správy těla a správy státu“). Komentář Xiang er rovněž obsahuje politicky orientované výklady, jež jsou blízké standardním interpretacím díla Laozi, avšak považuje je za „vnější“, tj. sekundární.

Komentář Xiang er se liší od předchozích dvou v tom, že v něm jednoznačně dominuje specifická nauka o náležitém vedení života jednotlivce a komunity. Tato nauka, jak jsem již naznačil výše, je vnější komentovanému dílu, používá vlastní terminologii, jež se v díle Laozi nevyskytuje. Na rozdíl od Heshang gongova komentáře známe v tomto případě sociální prostředí, v němž tato nauka vznikla – byla jím rozsáhlá samosprávná komunita vedená náboženskými vůdci, jež se zformovala kolem taoistického kultu Nebeských mistrů.

Pojetí individuální sebekultivace je v tomto komentáři blízké pojetí Heshang gongova komentáře, je však explicitnější a propracovanější. Rovněž zde je základem koncept „čistoty a klidu“, jichž se dosahuje odstraněním nežádoucích hnutí mysli. Důvodem významu „čistoty a klidu“

59 Pasáž se obrací k mužům a odkazuje k sexuálním praktikám, při nichž muž čerpá yinovou energii od ženy, aby vyrovnal přebytek vlastní energie yangové. Komentář tyto praktiky opakovaně odsuzuje. Člověk má čerpat pouze ze sebe, zakazuje k tomu využívat druhé. Viz S. Bokenkamp (trans. et comm.), *Early Daoist...*, 88.

60 Komentář k Laozi 9. Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu...*, 33.

mysli je, podobně jako v Heshang gongově komentáři, potřeba vytvořit prostředí, v němž volně cirkuluje životní energie, vytváří se esence (*jing*) a usídlují se duchové obývající tělo. Individuální meditační praxi může každý jednotlivec dosáhnout nejvyšších spirituálních cílů, transformace vlastního těla, „předstírané smrti“ (*tuosi*) a pokračování života mimo tento svět. Finálním cílem je dosažení „Nejzazší vznešenosti“ (*xianshi*). Taková osobnost je schopná vystoupit do nebe, aniž by zemřela.⁶¹

Kromě této koncepce vnitřní sebekultivace, jež je blízká Heshang gongovu komentáři, obsahuje komentář i prakticky etické zásady, jež byly závazné v komunitě, v níž komentář vznikl. Komentář tyto zásady označuje jako „příkázání Daa“ (*daojie*).⁶² Obsahem příkázání jsou obecné mravní požadavky, jimiž se zde není nutno podrobněji zabývat, a zahrnuty jsou i praktiky vnitřní sebekultivace v užším slova smyslu. „Příkázání Daa“ tak tvoří ucelený soubor požadavků na život jednotlivce. Komentář k Laozi 15 říká:

Když člověk zamýšlí něco podniknout, nejprve [svůj záměr] musí zvážit podle příkázání Daa, v klidu se zamyslet nad tím, zda jeho úmysl není v rozporu s Daem. Teprve potom může začít jednat a Dao života ho neopustí.⁶³

Laoziiovským termínem, jenž jinak samostatnou nauku uvádí do kontextu díla Laozi, je „nezasahování“ (*wuwei*). „Nezasahováním“ je v komentáři Xiang er míněno právě náležité jednání, které předepisuje „pravá“ nauka. Cokoliv jiného je nežádoucí zasahování (*youwei*), zejména pak nauky všech možných falešných učení (*xiexue* nebo *xiewen*). V prostředí praktických potřeb náboženské komunity získává koncepce „nezasahování“ apologetický rozměr a nabývá významu „zdržení se zlých skutků“. Text využívá i dalších metaforických výrazů díla Laozi a interpretuje je ve smyslu vlastní nauky. Příklady mohou být následující pasáže:

Laozi: Dao zůstává bez zasahování, a přesto není nic, co by nezasahovalo (*Dao chang wuwei er wubuwei*).⁶⁴

Komentář: Dao se podle své přirozenosti nedopouští zlých skutků. Proto je duchovní [mocí] a zasahuje všechny věci. Taoisté modelují sebe sama podle jeho [vzoru].⁶⁵

61 Téma „transformace těla“ a transcendence lidské existence již překračuje rámeček příbuznosti s Heshang gongovým komentářem. Podrobnější výklad vnitřní sebekultivace v komentáři Xiang er viz S. Bokenkamp (trans et comm.), *Early Daoist...*, 40-48.

62 „Příkázání Daa“ se dělí na 9 cvičení a 27 příkázání (příkázání spadají po trojicích pod jednotlivá cvičení). Seznam „příkázání Daa“ viz *ibid.*, 49-50.

63 Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu...*, 65.

64 Volím standardní překlad této věty kvůli kontrastu s komentářem. Překlad, jenž by vycházel ze čtení této věty komentářem, by zněl: „Dao nikdy nejedná falešně, a proto není nic, co by nebylo vykonáno.“

65 Komentář k Laozi 37. Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu...*, 183.

[Člověk se má] usilovně držet víry v dokonalost Daa, odvrhovat falešné vědění a chránit svou původní jednoduchost. Nemá myslet na nic jiného, široký prostor v jeho mysli má být [naplněn] výhradně důvěrou v Dao. Touha [člověka] má být jako led v údolí, jenž touží plynout na východ a navrátit se do moře.⁶⁶

Tyto pasáže jsou typickými příklady toho, jak komentář Xiang er reinterpretuje motivy díla Laozi (nezasahování, původní jednoduchost [*ben-pu*], metafora hlubiny údolí nebo moře, do které „bez zasahování“ spontánně směřují všechny věci) a začleňuje je do vlastní nauky. Základní charakteristikou nového kontextu, do kterého komentář tyto ideje uvádí, je protiklad pravá nauka versus falešné nauky.

Důležitý je rovněž motiv „víry/důvěry v Dao“, jenž je neznámý jak dílu Laozi, tak předchozím dvěma komentářům. Dao komentáře Xiang er zůstává hlavní kosmotvornou silou, je však personifikováno. Jedná vědomě, odpovídá na podněty (jednání) bytostí, které mají především věřit ve správnost nauky, již Dao prostřednictvím díla Laozi zjevilo světu, a spravovat vlastní život v souladu s touto naukou.

Jaká je v kontextu komentáře Xiang er role politického rozměru díla Laozi? Idea vládce/světce je v tomto komentáři zcela okrajová a týká se pouze legendárních vládců/světců dávnověku. Světec je transcendentní bytost, je vyvolen Nebesy a jeho zrození doprovázejí viditelná znamení.⁶⁷ Ačkoliv komentář obsahuje pasáže pojednávající o vládci ve smyslu tradiční imperiální ideologie, na rozdíl od díla Laozi samotného i předchozích dvou komentářů pojímá koncepcí vládce a světce převážně odděleně. Vládce je v zásadě obyčejným člověkem, jenž je podroben stejným nárokům „pravé nauky“ jako ostatní lidé. Charakteristické je opakované tvrzení komentáře, že „i vládce“ musí zachovávat náboženské příkazy a zákazy a věnovat se individuální sebekultivační praxi. Příkladem je následující pasáž z komentáře k Laozi 35:

Pokud se vládce drží pravého zákona a modeluje [své jednání] podle Daa, přimkne se k němu celý svět ... vládci náleží vytrvale praktikovat Dao, a tak ho rozšiřovat mezi své správce i mezi lid. Není pravda, že pouze taoisté [tj. příslušníci kultu] mohou praktikovat [Dao], kdežto vládce se to netýká. Vládce nejvyšší moudrosti, který činí Dao svým učitelem a své jednání dokonalým, jeho [Daa] učením proměňuje celý svět.⁶⁸

Vedle faktu, že vládce je vázán stejnými etickými předpisy a zákazy a má osobně praktikovat sebekultivaci jako kterýkoliv jiný člen komunity, je však politická koncepce komentáře Xiang er v souladu s politickou kon-

66 Komentář k Laozi 15. *Ibid.*, 64-65.

67 Viz komentář k Laozi 19, 29.

68 Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu...*, 172.

cepci díla Laozi. Vládce je tím, na kom politický řád vposledku závisí, vzorovou osobností, jež svým příkladem ovlivňuje celý svět. Neužívá při správě lidu násilných prostředků, neboť lid se pod jeho vlivem sám napravuje a přiklání se k Dau:

Pokud bude král praktikovat Dao, lid⁶⁹ se k němu sám seběhne. Král i všechen [lid] budou nacházet radost v Dau. [Lidé] budou vědět, že pronikavost duchů nelze podvést, a nebudou se bát zákonů a nařízení, nýbrž nebeských duchů. Neodvází se konat [skutky, jež nejsou v souladu s pravou naukou] a páchat zlo. Loajalita ministrů a oddanost dětí k rodičům budou prýštit spontánně (*ziran*) z jejich dokonalých myslí (*zhixin*). Královny zákony již nebudou nikoho zraňovat, neboť nebudou uplatňovány tresty mrzačení. [Lidu] bude snadné vládnout a král bude šťasten.⁷⁰

Vládce je výjimečnou osobností v politickém smyslu, avšak nikoliv z hlediska nauky. Řádná vláda je podmíněna tím, že vládce praktikuje tutéž nauku jako kterýkoliv z jeho poddaných. Znamená to, že nauka o vnitřní kultivaci jednotlivce, jak ji chápe komentář Xiang er, je nadřazena metodě ideální vlády, a nikoliv s ní totožná, což je koncepce díla Laozi samotného i Wang Biho a Heshang gongova komentáře. Dokonalý vládce je politickým vzorem, ale nikoliv vzorem dokonalé realizace nauky o sebekultivaci. Vzorem dokonalé realizace nauky je transcendentní světec, jehož politická role je redukována na koncept vládců/světců vzdálené legendární minulosti.

Podstatné je, že přestože komentář sdílí tradiční čínské pojetí hierarchizované politické reality s jediným vládcem na jejím vrcholu, k Dau a jeho nauce se každý člověk vztahuje jako jednatel, bez ohledu na své společenské postavení. Tento charakteristický rys komentáře Xiang er je v souladu s předpokládaným vznikem tohoto textu ve specifickém prostředí samosprávné komunity, kde tradiční čínská idea vladaře nebyla bezprostředně aktuální. Komentář byl směřován dovnitř komunity ze strany jejích náboženských vůdců, kteří sami neaspirovali na postavení vladaře. Imperiální idea v komentáři ovšem přítomna je, v podobě srovnatelné s Wang Biho a Heshang gongovým komentářem, ale jako v podstatě sekundární téma.

Závěr

Každý ze tří zkoumaných komentářů specifickým způsobem konkretizuje koncepci jednoty vnitřní kultivace jednotlivce a řádné správy státu, již

69 Nahrazuji podle S. Bokenkampa (*Early Daoist...*, 138) *min* („lid“) za *Dao* na základě kontextu.

70 Komentář k Laozi 35. Gu Baotian – Zhang Zhongli (trans. et comm.), *Laozi Xiang er zhu...*, 173.

obsahuje dílo Laozi. Všechny tři komentáře v zásadě sdílejí politickou koncepci díla Laozi i přesvědčení o významu vnitřní kultivace osobnosti vládce pro jeho schopnost náležitě uspořádat politickou realitu. Nápadné však je, že pojetí sebekultivace se v jednotlivých komentářích naopak výrazně liší, v každém ze zkoumaných textů v podstatě představuje samostatnou nauku. Lze říci, že odlišnost společenského a ideového kontextu, ve kterém jednotlivé komentáře vznikly, se projevuje nejvíce v pojetí vnitřní kultivace jednotlivce. Pojetí ideální vlády se v jednotlivých komentářích rovněž v detailech liší, avšak tato odlišnost je závislá na pojetí sebekultivace v tom kterém textu. V podstatě se ale jedná o modifikace tradiční čínské ideologie imperiální moci ve specifickém pojetí díla Laozi.

Tyto závěry odrážejí fakt, že dílo Laozi v prostředích, v nichž bylo jednotlivými komentátory čteno a interpretováno, reálný politický význam nemělo. Postava vládce/světce, jenž ve své osobě sjednocuje politický ideál a ideál sebekultivace, je v komentářích ideálem, který nemá reálné politický význam.

Ve Wang Biho a Heshang gongově komentáři je idea vládce/světce, jenž ve své osobě spojuje politický i sebekultivační rozměr díla Laozi, hlavním tématem. Detailní zkoumání však odhaluje, že ve skutečnosti v těchto dvou textech politická koncepce není hlavním předmětem implikované komunikace těchto textů. Wang Biho komentář svým čtenářům zprostředkovává principy dokonalé vlády, jež může každý jednatel chápat, avšak nikoliv politicky realizovat. Porozumění těmto principům je znakem vysoké kulturní úrovně čtenáře a je i cílem komunikace komentáře ve společenském prostředí, kde vznikl. V případě Heshang gongova komentáře jsme formulovali rozdíl mezi naukou, jež nejspíše měla bezprostřední praktický význam pro čtenáře komentáře, jejichž cílem byl rozvoj vlastní osobnosti („správa těla“), a naukou o jednotě metody, jíž se spravuje stát i vlastní osobnost. Vyslovili jsme hypotézu, že primární z hlediska komunikace textu je nejspíše „správa těla“, zatímco „správa státu“ je extrapolací této nauky, existující nezávisle na dílu Laozi, za účelem výkladu tohoto díla.

V případě Wang Biho i Heshang gongova komentáře nacházíme diskrepanci mezi obsahem komentáře (naukou, kterou podává) a implikovanou komunikací textu. V obou případech je důvodem této diskrepance fakt, že implikovaným čtenářem těchto textů nebyl reálný vládce – oba komentáře neobsahují nic, co by naznačovalo, že ideál dokonalé vlády světce má být vzorem pro současné vládce. Oba texty takový výklad sice nevylučují, avšak politický idealismus zjevně nebyl jejich primárním zájmem.

V komentáři Xiang er nenacházíme diskrepanci mezi obsahem komentáře a jeho implikovanou komunikací – hlavním tématem je nauka o vnitř-



ní kultivaci jednotlivce, jejíž praktikování je také cílem implikované četby. V komentáři Xiang er na druhé straně dochází k tomu, že nauka, jež ideově a terminologicky nevychází z komentovaného textu, se stává jádrem jeho výkladu. Situace je tudíž v hlavních rysech obdobná jako u předchozích komentářů – dílo Laozi je reinterpretováno z hlediska potřeb společenského prostředí, pro něž byl komentář sepsán, a v centru zájmu je praktická funkce díla, jíž je specifická koncepce vnitřní kultivace jednotlivce. Politický zájem díla Laozi komentář reflektuje, nicméně stává se tématem okrajovým.

SUMMARY

Wang Bi, Heshang gong, Xiang er: Different Readings of the Same Text in Traditional Commentaries on the Laozi

The article analyses one of the central ideas of the Laozi – the Sage as an ideal ruler – as it is viewed in three traditional commentaries to the text: Wang Bi's, Heshang gong's and the Xiang er. It focuses on two interrelated aspects of the idea – self-cultivation and political competence. All three commentaries view political competence as a result of self-cultivation. The article analyses differing interpretations of this idea in these three texts. In Wang Bi's and Heshang gong's commentaries the Laozi's political conception is regarded as the main import of the text. In spite of this, it is demonstrated that the implied reading of the text does not focus on politics but on self-cultivation, however differently viewed. The same focus is explicit in the Xiang er commentary. It is concluded that the Laozi's political message was in fact not the main motivation for these readings of the text. Instead, the commentaries read the text in context of differing concepts of self-cultivation, specific for the different social environments where these commentaries were written. The concept of the Sage's rule remains one of the principal topics in the commentaries but it is no longer crucial for their implied reading.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

DUŠAN VÁVRA

e-mail: 18733@mail.muni.cz