

Jaromír Vochala
 KONFUCIUS V ZRCADLE
SEBRANÝCH VÝROKŮ

Praha (Academia) 2009, 534 str.

Péčí nakladatelství Academia a úsilím sinologa Jaromíra Vochaly se českému čtenáři dostává nového překladu a podrobného výkladu jednoho z nejvýznamnějších textů světové kultury: Konfuciových *Hovorů* (*Lunyu*, 論語), resp. *Sebraných výroků* (Vochalův překlad).¹ V prvé řadě je třeba zdůraznit, že jde o počín velmi vítaný, neboť od roku 1940, kdy byl vydán dosud jediný kompletní překlad pořizovaný Jaroslavem Průškem a Vincencem Lesným,² urazila sinologická bádání nesporný kus cesty a uvedení překladu je dnes přes své nesporné kvality v mnoha ohledech zastaralý.

¹ Vochalův překlad názvu nepovažuji za ideální, protože opomíjí dialogickou povahu textu, která hlouběji souvisí i s vlastním obsahem Konfuciova učení. V této recenzi se proto budu držet Průškova překladu *Hovorů*.

² J. Průšek – V. Lesný, *Hovory Konfuciovy*, Praha 1940. V reedici vydala v roce 1995 Mladá fronta pod názvem *Rozpravy: hovory a komentáře*. Mimoto je k dispozici nový slovenský překlad Mariny Čarnogurské *Rozhovory a výroky*, Bratislava 2002. Překlady některých důležitých pasáží lze dále nalézt v monografiích věnovaných čínskému myšlení: O. Král, *Čínská filosofie. Pohled z dějin*, Lásenice 2005; A. Cheng, *Dějiny čínské filosofie*, Praha 2006 (překlady z čínštiny O. Lomová a D. Sehnal).

Potřeba nového překladu je o to naléhavější, že jde o text, který je v čínské kultuře všudypřítomný a často citovaný. Vochalova kniha je navíc zajímavě a velkoryse koncipovaná: vedle samotného překladu obsahuje i podrobný filosofický a filologický výklad, stejně jako pohled na samotnou Konfuciovu osobnost. Zejména filologické rozbory jsou neocenitelným přínosem pro všechny vážné zájemce o studium staré čínské kultury. Vzhledem k zaměření tohoto časopisu se však po stručném představení překladové a filologické části předkládané knihy budu zabývat zejména nabídnutou filosofickou interpretací. Mým záměrem je přitom nejen zhodnotit Vochalův výklad, ale rovněž nabídnout nezasvěceným čtenářům letmý pohled do čínské filosofické a interpretační tradice s jejími specifickými problémy.

Konfucius neboli Mistr Kong (孔子, 551–479 př. Kr.) je postavou, jejíž odkaz zásadně ovlivnil čínskou kulturu ve všech jejích vrstvách a určil základní parametry čínského filosofického diskursu. Sama otázka filosofičnosti Konfuciovy nauky, nahlíženo z pozice toho, co pod slovem filosofie rozumí většina čtenářů v dnešní západní kultuře, je však problematická. Na jednu stranu je nesporné, že fragmenty Konfuciových výroků, dochované skrze jeho žáky, jsou podloženy koherentní vizí správného jednání a ideální správy společnosti, vyjadřované prostřednictvím omezeného množství obecných pojmů s relativně ustáleným významem. Na druhou stranu je však možné polemizovat s Vochalovým tvrzením, že jde o „racionálně podávaný ucelený

filosofický systém“ (15–16),³ pokud bychom si pod pojmem systém představovali úplný výklad skutečnosti, jehož jednotlivé úrovně, tak jak se ustavují v antické filosofii – kosmologická, metafyzická, etická a logická – by byly důkladně propracované a vzájemně by do sebe zapadaly. Konfuciovým zájmem není usilovat o teoretický popis skutečnosti na všech jejích úrovních, ale o praktickou nápravu morálních poměrů ve společnosti, což v jeho případě znamená obnovení dokonalého řádu reprezentovaného moudrými vládci předchozích dynastií, kde všichni lidé žili v dokonalém souladu se svým postavením v jasně hierarchizované společnosti. Předmětem opravdu systematické reinterpretační práce v propracovaném metafyzickém rámci se *Hovory* stávají až o mnoho století později, kdy je nejvýznamnější neokonfuciánský filosof Zhu Xi (朱熹, 1130–1200) nově okomentuje a společně s textem *Mencius* (*Mengzi* [孟子]) a dalšími dvěma kratšími a pozdějšími texty, *Velikým učením* (*Daxue* [大學]) a *Střední mírou* (*Zhongyong* [中庸]) – jejichž překlad Vochala v příloze rovněž nabízí –, je povýší na čtyři nejvýznamnější knihy konfucianismu.

Vochalova kniha představuje rozsáhlý projekt, jehož první část – překlad doplněný poznámkami – tvoří pouhou pětinu celé práce. Autor sám za hlavní přínos svého překladatelského přístupu považuje „komplexnější filologickou analýzu textu“ (143). Této ambici překladatel ve většině případů úspěšně dostál: z překladu jde většinou

dobře poznat, jak k němu na základě originálu dospěl, nedochází k hrubým desinterpretacím textu a volená řešení se pohybují v rámci již existujících překladů. Stylisticky je překlad většinou uměřený; někdy je výstižný („násádlý výraz ve tváři“, 19), jindy však budí rozpaky („mělký člověk“, 28, „mnohomluvný psavec“, 40). V některých případech překlad přidává k textu i tam, kde to není nezbytně nutné, a nevěnuje maximální péči zachování prostoty originálu. To se ukazuje hned na překladu úvodní pasáže *Hovorů*:

„Mistr řekl: ‚Něco se naučit a stále se v tom procvičovat – není v tom také kus radosti? Přijde-li z dalekých končin blízký druh – nepotěší to snad člověka? Být zneuznáván, a přesto se tím necítit dotčený – není to také známkou pravého aristokrata?‘“ (I,1.19)⁴

Zvolený překlad je sice obsahově správný, zbytečně však oslabuje rytmus originálu spojený s paralelní strukturou vět. To se týká zejména částí za pomlčkou, které mají stejnou strukturu, a bylo by tedy namístě naplňovat tuto paralelnost volbou stejných slovních druhů a být koherentní v překladu částice *yi* 亦 (Vochala bez zvláštního důvodu jednou překlá-

4 子曰。學而時習之。不亦說乎。有朋自遠方來。不亦樂乎。人不知而不慍。不亦君子乎。(Lunyu jishi, str. 6). Všechny citace originálního textu uvádíme podle Cheng Shudeovy (程樹德) edice *Lunyu jishi* (論語集釋) (Taipei 1965), která je zřejmě nejpodrobněji zpracovaným moderním vydáním *Hovorů*.

³ Čísla v závorkách odkazují na stránky recenzovaného textu.

dá jako „také“, podruhé jako „snad“).⁵ Doslovnější překlad na základě Vochalovy interpretace by pak zněl:

„Mistr řekl: ‚Když se někdo něco naučí a stále si to opakuje – cožpak to není štěstí? Když přijde zdaleka blízky druh – cožpak to není radost? Když někomu lidé nerozumí a on se nerozčilí – cožpak to není pravý aristokrat?‘“

Určitá nekoherentnost se ukazuje rovněž v překladu spojení *ren bu zhi*, které je zde přeloženo interpretativně jako „být zneuznáván“, zatímco v poslední pasáži první kapitoly („Mne netrápí, že lidé nevědí, kdo jsem, mne trápí moje neznalost druhých lidí“, 22)⁶ je stejné spojení – *ren bu zhi* – překládáno doslovněji jako „lidé nevědí, kdo jsem“. Je otázka, zda je kontext obou výroků natolik různý, aby zakládal nutnost tak odlišného čtení. Možnou výhradu lze dále mít snad až k příliš stručnému poznámkovému aparátu, který sice uvádí historické reálie nezbytné k pochopení textu, čtenáře však neseznamuje s důvody toho kterého překladatelského řešení či s alternativním čtením ambivalentních pasáží.

Druhá část zahrnuje uvedení do historického kontextu; plní svůj účel, nepochybně by tu však prospělo více odkazů k bohaté sekundární literatuře. Následuje část nazvaná „Interpretační problémy *Sebraných výroků*“, kde se autor vyslovuje k obecným otázkám

⁵ Domnívám se, že částici zde není třeba zvlášť překládat, neboť její význam „nutně, za každých okolností“ je zde vyjádřen již samotnou řečnickou otázkou.

⁶ 子曰。不患人之不己知。患不知人也。(Lunyu jishi, str. 51).

překladu z klasické čínštiny a kriticky se vymezuje ke stávajícím českým a slovenským překladům, které podle něj nekladou dostatečný důraz na lingvistický rozbor. Třetí oddíl druhé části nazvaném „Pojmový aparát *Lun Yu*“ věnuje autor představení nejdůležitějších pojmů Konfuciova učení s důrazem na analýzu jejich významových nuancí a různých gramatických funkcí. Tento rozbor se ukazuje jako obzvlášť užitečný například v případě klíčového pojmu *ren* (仁), Vochalou překládaném jako „lidskost“, kde autor sémantickým a gramatickým rozбором jednotlivých pojmů, spolehlivě dokladovaným příklady z textu, plasticity zpřítomňuje tíhu překladatelských rozhodnutí. Určitou výtku k této části je však to, že se v některých ohledech slévá v jedno s rozбором nabídnutým v následujícím oddíle s názvem „Některé filosofické aspekty pojmové výstavby *Lun Yu*“, což vztah výkladů z obou částí znepřehledňuje a vede ke zbytečnému nabobtnání textu. Než se blíže zaměřím na Vochalův filosofický rozbor, kterému je věnován čtvrtý oddíl druhé části, ještě stručně k posledním dvěma oddílům. Pátý oddíl nazvaný „Konfuciova osobnost zrcadlem *Sebraných výroků*“ je zdařilým pokusem o rekonstrukci Konfuciova charakteru prostřednictvím svědectví jeho učedníků. Tato perspektiva je důležitá, neboť v kontextu čínské kultury bylo vždy dochované dílo vykládáno v úzké vazbě na osobnost jeho autora, což platí v případě Konfucia dvojnásob. V posledním oddíle „K některým aspektům Konfuciova učení“ se autor volněji zamýšlí nad některými klíčovými motivy a pokouší se nabídnout na Konfuciovo myšlení pohled z širší

perspektivy. V základních obrysech se mu zde skutečně daří srozumitelně představit jeho základní smysl.

Při zevrubnějším pohledu na některé z Vochalových výkladů se však ukazuje, že ne všechny problémy má důkladně promyšlené. To je patrné například z jeho diskuse vztahu mezi „přirozenou podstatou“ (*zhi*, 質) a „kulturností“ (*wen*, 文). Tento příklad se ukazuje jako vhodný, neboť jak autor sám podotýká, vztah mezi přirozenou podstatou a kulturností je „základní nosnou myšlenku Konfuciova učení“ (311), a tak lze jeho představením rovněž poskytnout vhodný úvod do Konfuciovy nauky. Ve svém výkladu tohoto vztahu Vochala vychází z klíčové pasáže VI,18, kde Konfucius označuje harmonický vztah mezi přirozenou podstatou a kulturností za příznak mravní dokonalosti ztělesněné osobou „pravého aristokrata“ (*jun-zi*, 君子):

„Mistr řekl: Převládne-li přirozenost⁷ nad kulturností, je z člověka primitiv. Když přehnaná kulturnost potlačí přirozenost člověka, stává se z něj mnohomluvný psavec. Teprve když jsou přirozenost a kulturnost v jemné vyváženosti,

pak se z člověka stává pravý aristokrat.“ (40)⁸

Vochala zcela správně začíná výklad těchto pojmů ohledáním sémantické komplexnosti obou slov. To je důležité zejména u mnohoznačného slova *wen*, Vochalou překládaného jako „kulturnost“, jehož původní význam je „pestrý vzor“, další významy jsou „zdobný, propracovaný“, odtud též „text“ a „literatura“ či „kultura“. Snaha o přesné zachycení vztahu mezi oběma pojmy však nepřekračuje opakované konstatování požadavku na jejich „vyrovnanost“ (311) či „optimální relaci“ (308), založeného na citované pasáži. Autor se tak při své interpretaci vztahu mezi přirozenou podstatou a kulturností příliš jednostranně orientuje na předpoklad jejich protikladnosti a ideální vztah mezi nimi chápe jako „určitou formu realizace principu střední míry“ (311). Následující Vochalův výklad však naopak implikuje, že nejde o smiřování dvou protikladných tendencí a nalézání středu, ale spíše o jednosměrný přechod od stavu nekultivovanosti (tedy *zhi*) do stavu kultivovanosti (tedy *wen*), kde je přirozenou podstatu, v základu neotesanou, třeba zvnějšku přitesávat kulturními normami:

„Když Konfucius klade prvořadý důraz na vyrovnanost mezi ‚zhi‘ a ‚wen‘, činí tak s vědomím, že svou podstatou se obě kategorie zásadně odlišují: ‚zhi‘ je entita, která je daná, zatímco ‚wen‘ je entitou, která předpokládá uvědomělou

⁷ Pojem přirozenost je zde užit ve významu přirozené podstaty. Autor by měl více dbát na jednotný překlad klíčových pojmů, tím spíše, že „přirozenost“ je konvenčně vyhrazena pro jiný čínský pojem, sice *xing* (性). Nejednotnost se ukazuje i při uvádění ekvivalentů pojmu (*li* 禮), který je nejčastěji překládán jako „mravy a etiketa Li“, jindy však pouze jen jako „mravy Li“ nebo „etiketa Li“, někdy dokonce jako „etická kategorie Li“ (str. 321).

⁸ 子曰質勝文則野。文勝質則史。文質彬彬，然後君子。(Lunyu *jishi*, str. 349).

aktivitu člověka; ta má vést k vypěstování nových modelů chování a jednání překonáváním negativních stránek lidské povahy, jako jsou pudovost, živelnost či nedostatek zábran, vyplývajících z přirozené podstaty člověka.“ (309)

Nehledě na to, že pro Konfucia „negativní stránky lidské povahy“ nebyly důsledkem přirozené podstaty člověka jako takové (to je předpoklad, který se v konfuciánském myšlení objevuje až o zhruba dvě staletí později), ale spíše celkového společenského a politického úpadku jeho doby, z nabídnutého výkladu čtenář nezíská jasný vhled do vnitřní dynamiky procesu kultivace. Znamená „vypěstování nových modelů“ skutečně jen „oděnění přirozené podstaty člověka do civilizačního hávu“ (307), což by znamenalo, že samotná přirozená podstata se nemění a je jí pouze dodán nový obal? Nebo jde spíše o to, že smysl této „uvědomělé činnosti“ je právě i proměna a zušlechťení samotné přirozené podstaty? Znamená „danost“ přirozené podstaty její neměnnost, nebo pouze výchozí stav kultivačního úsilí? Způsobem argumentace v kapitole věnované vztahu mezi přirozenou podstatou a kulturností se zdá, že autor má blíže k první pozici, která byla v tradiční exegetické tradici zastávána staršími komentátory v linii He Yanova (何晏, cca 190–249 po Kr.) komentáře, nejstaršího dochovaného souboru komentářů ke Konfuciovi. Právě tato tradice nahlížela proces kultivace jako proces vedený zvnějšku, kde je přirozená podstata usměrňována kulturními normami. To může být pro čtenáře překvapující vzhledem k tomu, že

Vochala za své textové i interpretační východisko uvádí (141) neokonfuciánský komentář Zhu Xiho, který reprezentuje druhou a později dominantní linii výkladu, kde je proces morální kultivace vykládán s důrazem na vnitřní zušlechťování přirozené podstaty, která sama od sebe lze ke kulturním normám a jejich vědomým naplňováním dochází dokonalosti. Nejasnost autorovy pozice se ukazuje na překladu jiné důležité pasáže (XII,8) tematizující vztah mezi přirozenou podstatou a kulturností, jejíž citací Vochala svoji diskusi tohoto tématu uzavírá:

„Ji Zicheng řekl: ‚Pravým aristokratem bývá člověk přece svou přirozenou podstatou – k čemu je mu ještě třeba vnější (tj. kulturní) okrasy?‘ Zigong řekl: ‚Lituji, že pán vyslovil o pravém aristokratovi takové mínění – vyřčená slova ale už ani čtyřsprežím nedohoníš. Vnější okrasa [tedy *wen*, kulturnost – D. M.] souvisí s přirozenou podstatou a přirozená podstata souvisí s vnější okrasou. Odstraň srst z tygří nebo pardálí kůže a zůstane ti totéž, co po jejím odstranění z kůže psa nebo berana.‘“ (66)⁹

U této pasáže se zastavím déle, neboť díky své ambivalenci nabízí dobrý vhled do obecných problémů exegeze tradičních čínských textů, a je zároveň vhodným testem filosofické kompetence překladatele. Výklad této repliky je v komentátorské tradici předmětem

9 棘子成曰。君子質而已矣。何以為文。子貢曰。惜乎夫子之說君子也。駟不及舌。文猶質也。質猶文也。虎豹之桴，猶犬羊之桴。(Lunyu *jishi*, str. 729–731).

sporů. To je způsobeno nejednoznačností jednak vztahu mezi posledními dvěma větami a jednak slova *you* 猶, Vochalou přeloženým jako „souviset“, které vztah mezi přirozenou podstatou a kulturností bezprostředně uchopuje. *You* má význam ekvivalence či synonymity a většina komentátorů jej zde glosuje slovem *tong* (同) – „být totožný“ či „ztotožnit“. Pokud se překladatel rozhodne pro nesamozřejmý překlad „souviset“, čtenář právem očekává, že se opře o nějaký jiný výklad, který by toto nekonvenční čtení ospravedlnil na jazykové rovině, a explicitně jej podloží vlastním interpretačním projektem, který zvýslovní filosofické důvody tohoto rozhodnutí. *A priori* však toto čtení nemá základ ani v jazyce, ani v kontextu této pasáže. Vágnost slova „souviset“ naznačuje, že překladatel nezaujímá jasný postoj k povaze tohoto vztahu. To se promítá i do nejasností ohledně smyslu celé pasáže. Poslední věta totiž implikuje spíše to, že oba aspekty, tedy přirozená podstata a kulturnost, zde metaforicky uchopené jako kůže a srst, spolu naopak nesouvisí, neboť odstraněním různých srstí dojdeme k témuž výsledku. Pokud by spolu ta která srst a ta která kůže byly úzce spojeny, nikdy by odstraněním srstí nemohlo dojít k setření rozdílu mezi jednotlivými kůžemi. Překladatel zde však chce zřejmě vyjádřit, že tygr a pardál (kteří jsou většinou komentářů chápáni jako metaforické vyjádření pravého aristokrata) se od psa nebo berana (tj. malého, obyčejného člověka) odlišují právě svojí srstí, která je metaforickým vyjádřením kulturnosti.

Ambivalentní vyznění překladu jde ruku v ruce s úsilím, které čtenář musí

vyvinout při snaze dopátrat se Vochalovy pozice ve vztahu k existujícím interpretacím textu. Jeho překlad poslední věty má blízko k He Yanově pojetí vztahu mezi přirozenou podstatou a kulturností, který autor hájil výše: kritériem mravní dokonalosti není přirozená podstata sama o sobě, ale pouze její vnější, kulturní obal. He Yanův výklad této pasáže, založený na dřívějším komentáři Kong Anguově, zde zdůrazňuje, že kulturnost – srst a přirozená podstata – kůže *nemohou být totožné*, protože jinak by se setřel rozdíl mezi pravým aristokratem a malým člověkem.¹⁰ Tomu by odpovídal překlad posledních dvou vět jako předvěti a závěti ireálné podmínkové věty: „Kdyby byla přirozená podstata totéž, co kulturnost, a kulturnost totéž, co přirozená podstata, byla by kůže tygra a leoparda totéž, co kůže psa a ovce.“ Pokud Vochala skutečně zastává He Yanovo čtení, vyvstává otázka, proč nepřekládá v souladu s touto vcelku neproblematickou a široce akceptovanou interpretací, a místo toho vytváří svoje vlastní čtení, ve kterém je vztah mezi první a druhou větou přinejmenším nejasný. Navíc se He Yan nijak nevysslovuje k „souvisení“ obou složek, ale pouze k jejich netotožnosti.

Motiv úzké souvislosti mezi přirozenou podstatou a kulturností by přicházel v úvahu spíše v kontextu Zhu Xiho čtení, ale i zde se při bližším pohledu ukazuje, že „souvisení“ není správným překladem slova slova *you*.

¹⁰ „Kdybychom ztotožnili přirozenou podstatu a kulturnost, pomocí čeho bychom rozlišili tygra a pardála od psa a ovce?“ 今使文質同者，何以別虎豹於犬羊耶。 (*Lunyu jishi*, str. 731).

Zhu Xi, který hají pozici, že (vnitřní) přirozená podstata je „kořenem“ (*ben*, 本), zatímco (vnější) kulturnost je „větvi“ (*mo*, 末), která z přirozené podstaty vyrůstá a ve které se přirozená podstata završuje, zde musí vyvinout určité interpretační úsilí. Zigongova replika totiž, jak se zcela přirozeně zdálo komentátorům před Zhu Xim, akcentuje význam kulturnosti nad přirozenou podstatou: to, čím se odlišuje pravý aristokrat od malého člověka, je pouze jeho kulturní srst. Zhu Xiho strategie je poukázat na jednostrannost jak Zichengova, tak i Zigongova názoru. Na jednu stranu Zhu Xi upozorňuje na Zichengův omyl, neboť „kulturnost i přirozená podstata jsou zkrátka na stejné úrovni a nemohou se vzájemně postrádat“.¹¹ Na druhou stranu však zcela proti duchu dřívějších komentářů tvrdí, že „Zigong se povyšuje nad Zichengovým omylem, ale on sám zase nerozlišuje mezi různým stupněm důležitosti kořene a větvi“.¹² Zigongův omyl je v Zhu Xiho očích o něco závažnější, protože nevidí rozdíl mezi původním a odvozeným a obojí ztožňuje. V důsledku si neuvědomuje, jak Zhu Xiho čtení později rozvíjí jiný neokonfuciánský filosof Wang Yang-ming (王陽明), že rozdíl mezi pravým aristokratem a malým člověkem není primárně rozdílem v jejich kulturnosti – srsti, ale především rozdílností jejich podstat – kůží.

Pokud by Vochala přijal toto čtení, překládal by Zigongovu repliku

následovně: „Kulturnost je totéž co přirozená podstata, přirozená podstata je totéž co kulturnost. [Analogicky k tomu], kůže tygra a leoparda je totéž co kůže psa a berana“ – a do poznámky by uvedl, že i tento postoj trpí z hlediska Zhu Xiho interpretace Konfuciovy nauky zásadním nedostatkem. To se však neděje a výsledkem je překlad, jehož první půle vykazuje mlhavou afinitu k Zhu Xiho čtení, zatímco druhá půle spíše tíhne k odlišnému čtení He Yanovu, přitom se však v interpretaci klíčového pojmu *you* („souviset“) významně odlišuje od obou těchto komentátorů („ztožnit“). Zamlžení skutečného smyslu pasáže je zároveň úzce provázáno již zmiňovanou slabinou Vochalova překladu: ztrácí se pro pochopení textu klíčová paralela mezi *you* v první větě, které je zde přeloženo jako „souvisí“, a *you* ve druhé větě, zde pro změnu přeložené jako „je totéž“.

Je nepochybně pravda, že podobně komplikovaných míst, která mohou vyústit v takto problematický překlad, je v *Hovorech* jen několik, a ve většině případů je Vochalův překlad uspokojivý. Tento příklad však uvádím proto, že poskytuje dobrou sondu do úrovně, hloubky a intenzity autorova vypořádávání se s filosofickými aspekty Konfuciova díla. V tomto ohledu je třeba vytknout především to, že nejen ze samotných překladů, ale zejména z výkladové části je patrné, že autor nemá pro své čtení Konfucia jasný filosofický rámec, který by explicitně formuloval vymezením se v rámci dosavadní výkladové tradice. Je přitom jedno, zda by se výslovně přimklнул k některé již zavedené interpretační linii a důsledně se jí držel, nebo by se

¹¹ 文質等耳，不可相無。(*Lunyu jishi*, str. 732).

¹² 而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之。(tamt.).

pokusil na základě kritického zhodnocení dosud nabídnutých výkladů formulovat své vlastní stanovisko. Tento rámec by pak jeho překladům i výkladům poskytl větší koherenci a myšlenkové ukotvení, které se u takto rozsáhlého projektu zdá být nezbytné.

Tato neukotvenost se promítá do jisté fragmentárnosti nabídnutých výkladů k filosofickým aspektům díla. Výklady jsou celkem spolehlivé na úrovni základního, učebnicového vysvětlení významů jednotlivých filosofických pojmů. Nenabízejí však pokus o jejich jasné uchopení ve vztahu k pojmům ostatním a k celkovému smyslu Konfuciovy nauky. To se ukazuje například na výkladu pojmu *li* (禮), který Vochala překládá jako „mravy a etiketa Li“. Tento výklad logicky následuje po interpretaci vztahu mezi přirozenou podstatou a kulturností: to, čím se člověk kultivuje, jsou právě společenské normy a pravidla chování. Ovšem místo toho, aby autor ve své interpretaci pojmu *li* přirozeně navázal na právě dokončený výklad o vztahu mezi přirozenou podstatou a kulturností, začíná o nich hovořit jako o zcela nové kapitole a tuto souvislost v průběhu celého výkladu nechává nevysslovenou. To je však škoda, protože sama povaha tohoto vztahu je zajímavým problémem, a to zejména proto, že *li* se zde přirozeně váže s nejdůležitějším pojmem Konfuciovy nauky: *ren* (仁), neboli, ve Vochalově překladu, „lidskostí“.¹³ Je otázkou, do jaké míry vztah mezi

lidskostí a mravy – etiketou vyjadřuje na jiné úrovni přesně totéž, co vztah mezi přirozenou podstatou a kulturností, nebo jde o dvě různá rozlišení, která na sebe nelze převádět. Je však přirozeným východiskem pokoušet se chápat obě dvojice ve vzájemné souvislosti a testovat míru jejich souběhu. Interpretace vztahu mezi lidskostí a mravy – etiketou je obzvláště významná, neboť prakticky rozhoduje o základním smyslu celého Konfuciova učení, a právě to je téma, vzhledem k němuž tradiční i moderní interpreti definují své pozice, a v němž spočívá základní filosofický přínos Konfuciova učení.

Můžeme zde poukázat pouze na hlavní interpretační linie, které již byly naznačeny výše. Nejpropracovanější výklad vztahu mezi ctností a mravy nabízí Zhu Xi. Vychází z předpokladu, že přirozená podstata člověka je morální, ale je často zastřena, či dokonce deformována energií *qi* (氣), a proto potřebuje být neustále zušlechťována prostřednictvím vnějších morálních norem, v nichž sama sebe spatřuje.¹⁴ Tyto normy pak samy mají platnost pouze tehdy, když k nim přistupuje člověk již nějakým způsobem ctnostný. Odtud Zhu Xiho čtení důležité pasáže III,3, která ve Vochalově překladu zní: „Mistr řekl: ‚K čemu je etiketa Li člověku, jenž nectí zásady

vnitřní dispozici k obecně správnému jednání.

¹⁴ Toto představení Zhu Xiho interpretace se opírá o výklad v knize D. Gardnera, *Zhu Xi's Reading of the Analects. Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York 2003 (kapitola „Ritual“).

¹³ Jakkoli je „lidskost“ zcela legitimní překlad, osobně upřednostňuji variantu „ctnost“ (tak rovněž například B. Schwartz, „virtue“; Průšek překládá „Dobro“), který lépe vystihuje *ren* jako

lidskosti?“¹⁵ Zhu Xiho výklad praví, že i když by chtěl člověk, který není lidský, uplatňovat etiketu, nebude to v jeho případě možné, neboť nedosáhne oné harmonické lehkosti (*he*, 和), která je pro správné uplatňování mravů – etikety klíčová. Mravy – etiketu nelze chápat pouze jako vnější, na vnitřním stavu jednatelce nezávislé normy, ale jako výhonek vrozené morální podstaty, která se etiketou dále rozvíjí a směřuje k dokonalosti. V tomto dokonalém stavu jsou vnitřní tíhnutí vždy již spontánně v souladu s tím, co je mravně náležité. Právě to je stav, kterého Konfucius dosáhl v poslední fázi svého života: „v sedmdesáti jsem mohl konat vše, co srdce žádá, aniž bych překročil pravidla“ (II,4.22). Druhou hlavní interpretační linií je chápat mravy a etiketu jako hotové vnější normy, vštěpované prostřednictvím studia a následné nápodoby odkazu moudrých vládců dávnověku, kteří tyto normy ztělesňovali. Tento výklad, který v pozdějších dobách zůstává ve stínu Zhu Xiho komentáře, v relativně nedávné době znovu oživil a dále rozvinul Herbert Fingarette v krátké, leč velmi vlivné studii.¹⁶ Fingarette svoji interpretaci Konfucia zakládá na záměru obránit jej proti psychologickým výkladům a radikálně odmítá výklad, že by Konfucius chápal proces morální kultivace pomocí interakce mezi vnitřkem a vnějškem. Přínos Konfuciova učení, soustředěný zejména do jeho pojetí mravů a etikety, spo-

čívá podle Fingaretteho právě v teorii jednání, která se dostává za toto rozlišení. Mravy a etiketa jsou v jeho interpretaci nejen objektivními normami správného jednání, ale zároveň posvátnými a ritualizovanými formami, jimiž se jednatel nechává vést, jež si zcela osvojuje, a jeho jednání se tak samo stává dokonale smysluplným a souladným. Etiketa není pouhým předpisem, ale stává se konkrétním naplněním či instancí mezilidského jednání.

Vochalova pozice v této diskusi je nejednoznačná, místy dokonce rozporná. Na jednu stranu vychází z předpokladu, že funkčnost mravů – etikety již předpokládá lidský charakter: „mravy a etiketa Li spolu s hudbou mohou plnit svůj účel jen u těch, kdo ctí zásady lidskosti“ (315). Na druhou stranu však tvrdí, že smyslem mravů – etikety je právě zajistit, aby lidé lidskosti dosáhli: „Konfucius považuje obnovu starých mravů Li za jednu z hlavních podmínek, jak dosáhnout toho, aby společnost kráčela správnou Cestou, kterou bude charakterizovat uplatňování principu ‚ren‘ (仁)“ (312). Do určité míry je nepochybně pravda, že tato rozpornost věrně zachycuje ambivalenci či interpretační otevřenost samotného textu *Hovorů*. Zároveň však čtenář právem očekává, že se překladatel nebude nechat textem prostě jen volně unášet, ale bude tuto ambivalenci výslovně reflektovat a zaujme k ní jasné stanovisko, tím spíše, že se zároveň pokouší o filosofickou rekonstrukci učení v jeho celku. Místo, aby autor čtenáři pomohl vyjasnit souvislosti mezi klíčovými pojmy, mu však tento proces některými výroky vysloveně ztěžuje. Příkladem je zarážející teze, že „konfuciánský pojem lidskosti

¹⁵ 子曰。人而不仁如禮何。(*Lunyu jishi*, str. 124; Vochala, str. 26)

¹⁶ H. Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York 1972.

„ren“ v Konfuciově učení v rámci etické kategorie Li zaujímá první místo“ (321). Čtenář dosud chápal lidskost a mravy jako různé kategorie, které mezi sebou mají určitý vztah, najednou se však dozvídá, že lidskost je jednou z *instancí* mravů – etikety.

O limitech Vochalova filosofického výkladu svědčí i seznam literatury. Jak autor sám poznamenává, jde o seznam pouze výběrový a zdaleka nezahrnuje všechny práce k tématu. Vzhledem k rozsahu celé knihy bychom však přeci jen očekávali rozsáhlejší bibliografii: není důvod, proč u pětisetstránkového díla, které nabízí kompletní překlad a interpretaci tak zásadního a tolik interpretovaného textu, nenabídnout aktuální a kompletní seznam relevantní literatury. Pokud se autor rozhodl neuvádět značné množství článků, které vyšly zejména v uplynulých dvaceti letech, měl by zmínit alespoň základní monografie v angličtině, které se tématu věnují. Seznam literatury se však v podstatě omezuje na neúplný (není zde například uvedena významná edice Cheng Shudeova, viz výše) přehled souborných vydání Konfucia a jeho překladů a například zmíněnou Fingaretteho knihu, která se již stala klasikou sekundární literatury, vůbec neuvádí.¹⁷

¹⁷ Mezi tyto monografie patří kniha B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.) 1985, která v důkladné kapitole věnované Konfuciovi obsahuje mj. i polemiku s Fingarettem, dále interpretace D. L. Hall – R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*, New York 1987, z novějších publikací pak antologie B. W. Van Norden (vyd.), *Confucius and the Analects: New Essays*,

To vyvolává otázku, komu je vlastně Vochalova kniha určena. Z předmluvy se dovidáme, že cílovou skupinou jsou „zájemci o hlubší poznání základního zdroje konfuciánského filosofického názoru“ a že kniha může posloužit i těm, „kdo by se chtěli věnovat hlubšímu studiu *Sebranych výroků* jako povýtce dílu filosofickému“ (15). Pokud však kniha má ambice oslovit odbornou filosofickou veřejnost, pak naráží na skutečnost, že její představení Konfuciové nauky je z filosofického hlediska často povrchní, postrádá nezbytnou systematičnost, a nevyvíjí dostatečnou snahu představit Konfucia jako myslitele, který má čím přispět k současným západním filosofickým teoriím jednání. Pokud je naopak cílovou skupinou spíše široká veřejnost, na překážku může být odbornou terminologií přetížený jazyk, který se občas dostává na samu hranici srozumitelnosti.¹⁸ Pokud jsou cílovou skupinou spíše sinologové, neodpovídá tomu zase příliš lakonický komentář k překladu.

Po formální stránce vykazuje publikace nadprůměrné množství překlepů (a to i v čínském originále)¹⁹ a oje-

Oxford – New York 2002; či D. Nivison – B. W. Van Norden (vyd.), *The Ways of Confucianism*, La Salle 1996.

¹⁸ Příkladem může být věta, kde autor vysvětluje význam slova *tianxia* – „svět“ či doslova „podnebesí“: „V univerbizovaném sdruženém pojmenování Podnebesí ‚Tianxia‘ (天下) je obsažena jeho motivovanost, explicitně vymezující jeho denotát – to, co je pod Nebesy, tj. Země.“ (str. 269)

¹⁹ Např. str. 15, 27, 29, 71, 154, 155 (3×), 209, 221, 307, 462.

nělé nedůslednosti v pinyinové transkripci („dynastie Sung“). Zásadní pochybnosti však vyvolává autorovo rozhodnutí držet se v přepisech čínského textu zjednodušených znaků: přepis klasických textů do zjednodušených znaků se sice běžně uplatňuje v ČLR, v západní a ostatně i české odborné sinologické literatuře věnované staré Číně je však dobrým zvykem držet se znaků tradičních.

Přes všechny zmíněné nedostatky je však třeba konstatovat, že v českém sinologickém prostředí jde o dílo

zásadní a hodnotné, jež je třeba vřele doporučit všem, kteří se o čínskou filosofii (ale i Čínu obecně) zajímají. Jaromír Vochala předložil doposud nej-použitelnější český překlad Konfucia a doplnil jej filosofickým výkladem, který je pro ty, kteří se s čínskou filosofii zatím jen seznamují, dostatečně fundovaný, a pro ty, kteří usilují o hlubší porozumění, představuje při zdravé míře kritického odstupu vhodné východisko pro další studium.

David Machek