

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav dálného východu

Dějiny a kultura zemí Asie a Afriky

Vladimír G l o m b

**Způsoby argumentace v Debatě o Čtyřech  
počátcích a Sedmi emocích**

**Methods of Argumentation  
in the Four-Seven Debate**

Disertační práce

vedoucí práce - Prof. PhDr. Oldřich Král, CSc.

2009



# Obsah

Předmluva .....	4
1. Struktura a edice .....	11
1. 1 T'ogye a Kobong .....	13
1. 2 Ugye a Yulgok .....	21
2. Diagram .....	25
2.1 Ugye a Yulgok .....	50
3. Citáty a klasické autority .....	56
3. 1 T'ogye a Kobong .....	56
3. 2 Ugye a Yulgok .....	99
4. Luo Qinshun a meze ortodoxie .....	117
4. 1 T'ogye a Kobong .....	117
4. 2 Yulgok a Ugye .....	132
5. Přirovnání.....	137
6. Nongmun .....	168
7. Závěr .....	208
Bibliografie – seznam použité literatury .....	211
Primární prameny.....	211
Elektronické zdroje.....	212
Sekundární literatura .....	212
Abstrakt .....	225
Summary .....	225

## Předmluva

Patrně nejlepším úvodem, který by bylo lze použít k nastínění problematiky této práce, by mohla být předmluva k jiné disertaci, práci Anguse Grahama *Two Chinese Philosophers*, staré přes půl století, která (z dnešního pohledu velmi naivně) předpovídala rostoucí oblibu studia školy *daoxue* 道學, tehdy ještě nazývané neokonfucianismus. Angus Graham vycházel z jednoduchého předpokladu, že západní čtenáře bude přitahovat systematičnost diskurzu této školy, která může v mnohém nabídnout čtenáři více, než často velmi sporný obraz filozofie klasické, poznamenaný fragmentárností textů, mlhavými kontexty a pomalým postupem filologie na tomto poli. Grahamův soud byl založen na jeho osobní zkušenosti, která zahrnovala obě pozice přístupu k čínské filozofii, jak práci s klasickými prameny, tak i s jejich mimořádně dlouhou exegetickou tradicí, která na jejich základě formuluje vlastní stanoviska. Tento předpoklad se nicméně ukázal jako mylný, a drtivá většina západního, a do jisté míry i korejského bádání, se stavěla ke škola *daoxue* (tedy k proudu, který dominoval konfucianismu po posledních 700 let) značně rezervovaně<sup>1</sup>.

Všechny námitky vůči tomuto typu diskurzu lze ale číst i v pozitivním slova smyslu: *daoxue* pouze vykládá klasické texty (alespoň se je tedy naučíme) a nepoužívá relevantní filologické postupy (tedy přeci něco nového), jeho prameny jsou abnormálně rozsáhlé (nemusíme čekat na vykopání původní edice) a donekonečna řeší ty samé otázky (na které se tak lze dobře soustředit), což vede k nejhoršímu odsudku, to jest že *daoxue* je především nudné.<sup>2</sup> Všechny tyto rysy pak vyniknou v případě korejské větve *daoxue*, která je, jsa reflexí toho, co samo o sobě už reflexí je, umocňuje a vytváří mimořádně komplikovaný typ filozofického rozhovoru, který je veden na hranici mezi exegezí klasických pramenů, vlastními interpretacemi na jejich základě a polemikou proti všemu ostatnímu, po celé období Chosŏn (1392-1910) a v mnoha ohledech i dnes.

---

<sup>1</sup> Klasickou ukázkou tohoto postoje je prosté porovnání míry, která je věnována v souhrnných dějinách čínské filozofie *daoxue*, oproti klasickému období.

<sup>2</sup> Egon Bondy poznamenává v *Týdnu v tichém městě*, že Konfucia by před spaním četl, ale Zhu Xiho nikoliv. Na obhajobu songského autora lze uvést jedno z nejlepších odůvodnění čtení filozofických spisů: „Ležel jsem ve skličující historické posteli (mimořádně z doby královny Anny) a četl jsem a četl. Jakýsi filozofický spis, neboť filozofie mě velmi uklidňuje. Při ní usnu nejrychleji. Snad proto, že moje vědomí se utíká před nudou ke spánku.“ (Antal Szerb, *Pendragonská legenda*, Praha 1998, str. 53).

Nejslavnějšími texty tohoto diskurzu jsou bezesporu texty *Debaty o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích*<sup>3</sup>, vedené nejprve mezi T'oebye Yi Hwangem 退溪 李滉 (1501-1570) a Kobong Ki Taesüngem 高峰 奇大升 (1527-1572) a později mezi Yulgokem Yi I 栗谷 李珥 (1536-1584) a Ugye Söng Honem 牛溪 成渾 (1535-1598), jejíž čtení, spíše než výklad, je předmětem této práce. Debata samotná je velice vhodná ke zkoumání diskurzivních technik korejského *daoxue* z několika důvodů; jejími aktéry jsou proslulí literáti své doby, která byla patrně nejplodnějším obdobím korejského *daoxue*, druhé poloviny 16. století, jež následovalo po několika desítkách let turbulentního období „pohrom literátů“ a předcházelo japonským (1592-1598) a mandžuským invazím (1627- 1637), a nelze ho nazvat jinak než dobou rozkvětu, která se již nikdy až dokonce dynastie neopakovala.

S osobami aktérů je spojena i výhoda mimořádně zachovalého korpusu jejich děl, kompletní spisy všech čtyř autorů jsou nesmírně rozsáhlé, pokrývají takřka všechny oblasti, které byly hodny zájmu literáta, a jsou velice ilustrativními příklady *epistémé* své doby, akceptovanými jak oficiálně (všichni autoři, a zejména T'oebye a Yulgok, působili ve vysokých úřadech a byli považováni za hlavní autority *daoxue*), tak v obci literátů (hlavní protagonisté značné míry své proslulosti dosáhli již před započítím Debaty jako žáci, autoři, i učitelé).

Po stránce textové pak Debata představuje pozoruhodnou ukázkou filozofické korespondence. Korespondence na téma teoretických problémů *daoxue* byla mezi literáty období Chosön velmi běžná a aktéři Debaty nebyli prvními, kdo vedli „*Streit*“<sup>4</sup> za pomoci těchto prostředků, k nimž se uchýlili kupř. Hoejae Yi Ŏnjök 晦齋 李彦迪 (1491-1553) a Mangidang Cho Hanbo 忘機堂 曹漢輔 (?-?)

---

<sup>3</sup> Tento název, jak probíráme v kapitole *Edice a struktura*, ovšem není názvem původním ani oficiálním, stejně jako neexistuje jedno dílo, které by tak bylo nazváno. V současné době se souběžně používá vícero názvů, jako kupř. *Sadan ch'ilchöngnon*, 四端七情論, *Sach'illon* 四七論, *Sach'il nonbyön* 四七論辯, *Sach'il nonjeng* 四七論爭 etc., které se v anglicky mluvícím prostředí převádějí jako *Four-Seven Debate*, nicméně původní názvy často odkazovaly na texty Debaty jako na „korespondenci mezi Ugyem a Yulgokem“ nebo „T'oebyeho výklad *li a qi*“ etc., a kupř. Yi Iküv 李瀾 (1681~1763) komentář *Sach'il nonbyön* 四七新編 hovoří pouze o „Čtyřech a Sedmi“.

<sup>4</sup> Jistým směrem periodizace diskurzu *daoxue* v Koreji je snaha členit jeho průběh právě podle probíhajících sporů na „debaty“ nebo „disputace“ *nonjeng* 論爭. Klasickou ukázkou na toto téma je *Nonjengüro ponün Hanguk ch'örhak*, Yemun söwön 2001.

ve svém sporu o povahu *taiji* anebo později i Oeam Yi Kan 巍巖 李柬(1677-1737) a Namdang Han Wŏnjin 南堂 韓元震 (1682-1751) v debatě Horak 湖洛, která sama o sobě byla exegezí Debaty. Výhodou korespondence mezi aktéry Debaty je však fakt, že se dotyční znali osobně (což kupř. není případ debaty *Horak*) a dokonce můžeme hovořit i o přátelských vztazích, což se promítlo do textů v podobě velmi otevřeného vyjadřování a argumentace. Debata je tak v jistém slova smyslu zachycením rozhovoru, který explicitně probírá všechny nejasné či sporné body tématu, díky čemuž se čtenáři více než v jiných textech otevírá perspektiva „jejich“ chápání věcí.

Právě toto chápání věcí, resp. jeho podmínky a metody, jsou otázkou, jíž se budeme zabývat spíše než čtením „sdělení“ Debaty, které se ukázalo v dosavadních pracích mnoha autorů jako velmi neplodné; základním problémem mnoha výkladů Debaty byl fakt, že považovaly některé výpovědi za hlavní teze, kterými je třeba nahlížet stanoviska obou stran, aniž by si uvědomily, že tyto samotné tyto teze jsou bez postupů, jimiž byly vytvořeny *flatus vocis* a nelze jim rozumět. Tato tendence je dozajista pochopitelná vzhledem k tomu, že Debata, stejně jako celé *daoxue*, má sklon k vytváření tezí, které jsou koncentrovaným pojmenováním nikoli výkladu, protože samy výklad potřebují, ale problému, kterého se týkají.

Debata samotná je dialogem, vzniklým z na první pohled marginálního sporu, a to otázky, jaký je statut a vzájemný poměr dvou výroků o emocích, které nalézáme u Mencia<sup>5</sup> a u autora *Zhongyongu*, Zisiho.<sup>6</sup> Hledání smyslu těchto dvou tezí se však v průběhu debaty proměňuje ve spor o základní otázky *daoxue*, co je dobrá lidská přirozenost, jaký je původ zla, co je vlastně li a qi, jak se stát nanejvýš moudrým člověkem etc., jež z původně prosté otázky učiní spor, který se potáhne ještě několik století a ustaví dva základní náhledy na paradigmat

---

<sup>5</sup> *Mencius* IIIa: 6 „Smysl pro soucit je počátkem lidskosti, smysl pro stud je počátkem smyslu pro to, co je správné, smysl pro ústupčivost je počátkem obřadů, smysl pro to, co je pravdivé a nepravdivé, je počátkem vědění.“ 惻隱之心。仁之端也。羞惡之心。義之端也。辭讓之心。禮之端也。是非之心。智之端也。

<sup>6</sup> *Zhongyong*, Když ještě nejsou radost, hněv, zármutek a potěšení projevené, nazývá se to vyvážeností (středem, středním stavem), projeví-li se a jsou vyvážené a uměřené, nazývá se to harmonií. 喜怒哀樂之未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。

celého diskursu. Právě otázka, proč je nutné k výkladu jednoho tématu, v předchozí tradici nijak zvlášť nezdůrazňovaného, reinterpretovat, resp. rekonfigurovat všechny výsledky dosavadního bádání, nás přivádí k dvěma hlavním problémům této práce: jak je možné provádět výklad klasického korpusu textů pouze za pomoci přípustných, ortodoxních a nutně pouze klasických prostředků a jaké jsou možné alternativy tohoto přístupu.

První téma, tedy výklad klasického pomocí klasického, je rozebírán v kapitole II na příkladu střetu mezi dvěma klasickými autoritami. Právě rovina argumentace klasickými citáty proti citátům stejně klasickým ukazuje, jakým způsobem lze prosadit vlastní interpretaci za pomoci omezeného souboru prostředků, jež používá i oponent. Jak se ukáže, jedním z klíčových postupů je používání definic pojmů *daoxue* pomocí analogie a právě tento postup je jedním z důvodů, proč je nutné se při definování jednoho pojmu vztahovat i ke všem ostatním a obsáhnout při vysvětlování emocí všechny ostatní pojmy diskursu. Prostá analogie však přes svůj nesporný legitimizační význam skrývá past budování řetězců pojmů bez jejich základního pochopení a nastoluje otázku, jakými jinými prostředky kromě vysvětlení citátu jiným citátem diskurs disponuje.

Základní metodou argumentace prostředky, které nejsou součástí klasického korpusu textů, je jednak přirovnání, kterému je věnována kapitola IV, a jednak obrazová představa, jejíž koncepce je probírána v kapitole I. Přirovnání, a do jisté míry i metafora, jsou prostředky, které jsou plně v gesci jednotlivých účastníků sporu vedeného v Debatě, a oblastí, kde je možno zcela libovolně hledat alternativní výklady klasických výroků. Ač jsou tato přirovnání svým původem často též klasická, jejich používání a rozvíjení nepodléhá žádnému omezení a často se stává polem, kde lze argumentovat „nejvolněji“ a nalézt nové prostředky vyjádření vlastní myšlenky, které jsou srozumitelnější než klasické pojmosloví. Druhou metodou, jak lépe porozumět vztahům mezi jednotlivými pojmy *daoxue* i jim samotným, je vizuální představa jejich prostorového uspořádání, jejíž techniky jsou popisovány v kapitole I a při několika dalších příležitostech. Tento přístup je často používán při tvorbě obrázců nebo diagramů, které sloužily základní orientaci ve struktuře *daoxue* a které jsem proto také použil jako téma první kapitoly, jež tak umožní přístup k tématu za pomoci týchž prostředků, které používali korejští literáti. Jiným aspektem tématu vizualizace je pak teze, opakovaně pronášená v průběhu Debaty, že pro pochopení celého

tématu je nutné zaujmout určitou perspektivu a z ní pojmy nahlížet. Tento problém, který lze stručně shrnout do otázky, zda nahlížet věci spíše v jejich stejnosti nebo rozdílnosti, je pak řešen od kapitoly II až po kapitolu V.

Problém této perspektivy pak ústí do tématu kapitoly III, které pojmenovává dva limity interpretace pojmů diskurzu, tedy hranice možného sledování jednoty či heterogenity, jež je formulováno v základní otázce, zda jsou *li* a *qi* (a tedy i řetězce pojmů, které z nich vychází) jednou věcí nebo dvěma. Tento problém je v průběhu Debaty rozebírán v souvislosti s přímou (a často i nepřímou) polemikou s mingským autorem Luo Qinshuem 羅欽順 (1465-1547), který je jedinou neortodoxní autoritou, ke které se autoři Debaty soustavně vztahují, a na jehož příkladu demonstrují svoje koncepce přípustné či nepřípustné argumentace v rámci diskuru *daoxue*.

Celá práce je koncipována *more geometrico* a pokouší se ukázat, že metody a postupy používané v různých částech Debaty jsou univerzálně platné pro všechny její fáze a v posledku i pro celý korejský diskurs *daoxue*. Z tohoto důvodu je zařazena kapitola V, která je věnována problematice Debaty u Nongmuna Im Söngju 鹿門 任聖周 (1711-1788) v jeho spisu *Nongnyö chapsik* 鹿廬雜識. Ač se tento přístup vystavuje nařčení z anachronizmu, jeho ambicí je demonstrovat, že pravidla vedení filozofického rozhovoru mezi literáty jsou platná nikoli pouze v synchronní, ale i v diachronní rovině. Nongmunova interpretace Debaty tak ukazuje, že i pokračování Debaty se po dvou stech let řídilo stejnými pravidly a postupy jako Debata samotná (a tak do značné míry verifikuje závěry předchozích kapitol) a že i přes obsáhlost Debaty zůstalo mnoho otázek, na něž Nongmun nabízí odpověď, která redefinuje základní problém celého *daoxue*, vztah mezi *li* a *qi*.

Metodologickým východiskem této práce je pevné přesvědčení, že texty Debaty poskytují při znalosti a pochopení standardních technik studia a interpretace textů korejského *daoxue* dostatek příležitostí, jak jim porozumět. Zvolené linie, které jsou v jednotlivých kapitolách sledovány (diagramy, přirovnání, citace, argument *ad hominem* etc.), byly mnohými moderními autory (pokud jim byla vůbec věnována pozornost) považovány za okrajové prostředky hlavního „filozofického“ sdělení, aniž by byl brán ohled na to, že pouze jimi se tohoto



sdělení můžeme dobrat. S vědomím toho, že tuto řadu motivů by bylo bezesporu možné daleko rozšířit, se tato práce pokouší zmiňovat i témata, která s hlavními body úzce souvisí, což jsou zejména definice pojmu ortodoxního (a do značné míry i klasického), která je sledovatelná po linii koncepce *daotongu* 道統, „genealogie Cesty“, u jednotlivých autorů a částečně také po linii technik četby jednotlivých textů, a dále také oblast literátského studia jako takového, jehož formy u jednotlivých autorů často nalézají odraz v jejich textech.

Tato práce je nedokonalým souhrnem vědomostí, které se mi během mého studia podařilo pochopit od svých učitelů; v oboru koreanistika byl vzorem mého snažení PhDr. Jaroslav Bařinka, který mne do tématu korejského konfucianismu uvedl, za obor filozofie patří můj dík všem pedagogům, kteří mne naučili alespoň základům systematičnosti, za svou, byť nedokonalou, klasickou čínštinu bych chtěl poděkovat Davidu Sehnalovi, který mne dodnes vlídně opravuje. Dále je třeba se sklonit před mými učiteli z Univerzity Sönggyungwan, zejména profesorem Hong Chönggünem za přednášky o Nongmunovi a profesorem O Sökwönem za jeho semináře. Poslední uctivý dík pak náleží profesoru Oldřichu Královi, jehož dialektická syntéza velkorysosti a přísnosti mne dovedla až ke konci studia.

Nikoli nepodstatnou pak byla i přátelská podpora tří Jakubů: Maršálka, Čechvaly a Vondry.

## Poznámka

Při citaci pramenů se práce přidrží pravidla maximální dohledatelnosti v originálním textu, a drží se tak pokud možno tradičního členění textu. U pramenů je tak uváděn svazek a paginace. U těch, jejichž standardní vydání jsem neměl k dispozici anebo toto členění nepoužívají, se držím původního členění textu (kapitola, paragraf apod.). Datace je ponechána pro snazší orientaci v originálních textech v původních datech lunárního kalendáře.

Seznam zkratk

KBJ *Kobongjip* 高峰集

TGCS *T'oegye chönsö* 退溪全書

UGJ *Ugyejip* 牛溪集

YCHS *Yulgok chönsö* 栗谷全書

## 1. Struktura a edice

Texty Debaty, které jsou nám dnes k dispozici, jsou jako každá korespondence spleť otázek a odpovědí, návratů a přeskočení, která se vzpírá lineárnímu seřazení do logické posloupnosti sdělení; heterogenita verzí edic a samotné struktury dochovaných souborů klade otázku, jak je možné, že tyto rozdílné varianty uspořádání textů jsou považovány za výpovědi o průběhu dialogů mezi aktéry Debaty, a přivádí nás ke zkoumání, které konkrétní texty nesou jádro sdělení, jež je Debatě přičítáno. Vyčlenění nebo naopak vynechání určitých textů, které se materializuje v některých současných, ale i v části tradičních edic, pak přirozeně vzbuzuje dojem, že omezený korpus dopisů, který dnes figuruje pod názvem Debaty, plně dostačuje k svému vlastnímu pochopení, anebo naopak, že nemá smysl texty Debaty pojímat jako samostatný soubor, ale je třeba číst celá díla jednotlivých autorů. Je tedy zjevné, že před čtenářskou otázkou jak a za pomoci čeho texty Debaty číst je třeba vymezit samotný předmět zkoumání.

Následující kapitola se tak soustředí na několik okruhů otázek: jaké byly důvody a metody vytváření dochovaných edic, jak se tyto postupy vztahují k vymezení textového pole Debaty a jak se máme k těmto postupům vztahovat při vlastním čtení Debaty. Jestliže panovala značná volnost určení, co jsou vlastně texty, v nichž je Debata zachycena, musíme obrátit pozornost k faktu, že vymezení tohoto souboru je, a patrně asi i dříve bylo, individuální. Překvapující zjištění, že neexistují oficiální edice díla, které je dnes považováno za základ korejského diskurzu *daoxue*, lze pochopit na základě faktu, že každý literát, který se problematikou Debaty zabýval, se současně vztahoval prakticky ke všem tématům, která v *daoxue* figurují. Jinak řečeno, je irelevantní počítat kolik textů na Debatu odkazuje<sup>7</sup> nebo je jí inspirováno, protože Debata samotná není nic jiného než uzel na všech vláknech diskurzu a souvisí se vším podstatným, čeho se týká studium literáta, a tak na Debatu v jistém smyslu odkazuje každý text

---

<sup>7</sup> Tento přístup, doprovázený i klasifikací jednotlivých skupin interpretů, nabízí kupř. studie 황준연, 노평규, 退, 高 四七論辯 이후의 사철론변 관련자료 현황 - 1572년 사철논변 이후 18C 중엽까지, 유교사상연구, Vol. 21, str. 37-74.

diskurzu *daoxue*<sup>8</sup> v Koreji. V tomto smyslu je signifikantní, že díla obou hlavních protagonistů, která byla oficiálně stavěna do popředí (*Sōnghak sipto* 聖學十圖, *Kyōngmong yogyōl* 擊蒙要訣, *Sōnghak chibyo* 聖學輯要<sup>9</sup>), jsou silně didaktické povahy a určená pro vstup do studia. Jakmile se však pohybujeme uvnitř dialogu s poznáním, nelze se již ptát, co je třeba číst a chápat - luxus této otázky je dopřán pouze začátkům. Pokud *Kyōngmong yogyōl* znovu formuluje otázku, v jakém pořadí se mají číst klasické knihy,<sup>10</sup> hovoří k těm, kdo skutečně jsou „mong“, „nevědomí“. V okamžiku, kdy projdeme tímto obeznámením, je jedinou metodou, jak složit poznání nabyté v této fázi do koherentního celku, nekonečné studium.<sup>11</sup> Z tohoto úhlu pohledu je pak možné vysvětlit, že separace textů *Debaty* od ostatních děl jejich autorů se ve své době mohla jevit jako nemístná trivializace, což je patrné kupř. i z faktu, že ve všech pozdějších odkazech k obsahům *Debaty* se nikdy nerefereje o *Debatě* jako souboru textů, ale vždy pouze o daném autorovi (například v celém *Nongnyō chapsik*, které je svým způsobem polemikou s hlavními Yulgokovými tezemi, není fakt, že byly formulovány v průběhu *Debaty*, nijak tematizován). *Debata* tak není vnímána jako místo, kde jsou zásadní teze formulovány, ale spíše kde jsou jejich

<sup>8</sup> Nesmírně vlivná klasifikace korejského *daoxue* na *churi hakp'a* (směr studia považující za hlavní li) 主理學派 a *chugi hakp'a* (směr studia považující za hlavní qi) 主氣學派, která pochází od Takahašiho Toru 高橋亨 klasifikaci textů *Debaty* přenáší na celé další dějiny konfuciánského diskurzu.

<sup>9</sup> Všechna tato díla byla jedinými korejskými texty, které byly používány při oficiálních lekcích u dvora na stejné úrovni jako klasické knihy a díla songského *daoxue*, k tomuto tématu kupř. JaHyun Kim Haboush, *The Education of Yi Crown Prince: A Study in Confucian Pedagogy*, in: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, str. 161-222.

<sup>10</sup> T'oegyē, Ugye i Yulgok zanechali obsáhlé texty věnované tématu „metody čtení“ *toksōpōp* 讀書法.

<sup>11</sup> V pravém slova smyslu je účelem studia nikoli pouhé „vytváření člověka“ (tak jak o tom referuje kupř. Yulgok v předmluvě ke *Kyōngmong yogyōl* : „Když se člověk narodí do tohoto světa, pokud by nebylo studia, neměl by se čím stát člověkem“ 人生斯世。非學問。無以爲人。), ale končí teprve naplněním ideálu člověka nanejvýš moudrého, který, jak vzletně popisuje Zhou Dunyi v *Taiji tushuo*, „spojuje svou *de* s Nebesy a Zemí, se sluncem a měsícem spojuje svůj jas, se čtyřmi obdobími sjednocuje svůj řád, s démony a duchy sjednocuje své nadějně nebo neblahé vyhlídky“ 聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。 Pokoušet se předjímat konec studia je však nejen nemožné, ale přímo nežádoucí, což je naznačeno již u Konfucia (*Lunyu* 8: 17 „Studuj, jako bys toho nemohl dosáhnout... 學如不及). Kapitola *Jinsilu* věnovaná studiu pak studenty upozorňuje Cheng Yiho slovy, že „Studium lidí starověku bylo celoživotní záležitostí“ (*Jinsilu* 2:55 古人此個學，是終身事。).

vysvětlení (protože se v mnoha případech jedná o teze klasické) anebo pozice aktérů (a jak uvidíme, stanoviska prezentovaná v Debatě jsou brána jako výpovědi o celém jejich díle) nejexplicitnější. V praktické rovině lze na otázku, co korejská literární čtenáři chápali pod pojmem „soubor textů nutných k tomu, abychom pochopili, co tvrdí T’oegy, Kobong, Ugye a Yulgok“, odpovědět, že stačilo buď znát maximálně šestnáct znaků z hlavních tezí anebo museli číst celé sebrané spisy jednotlivých autorů. Oba přístupy jsou plně relevantní a lze je použít i dnes; text Debaty je skutečně možné chápat i tak, že mimo hlavních tezí v cca. čtyřech dopisech je zbytek korespondence redundantní, anebo obráceně. Tato variabilita se pak odráží v jednotlivých edicích a názorech na strukturu souboru nutného k pochopení smyslu Debaty a jejich problematizací se otevírá předmět studia k legitimním a relevantním aplikacím aparátů nutných k pochopení textu.

## 1. 1 T’oegy a Kobong

Definice korpusu textů *Debaty o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích* je do značné míry závislá na formálních i obsahových kritériích, která se v jednotlivých edicích značně liší. Problém edic nespočívá v čistě praktických otázkách, jako která vydání citovat apod., nýbrž je spíše výchozím bodem po tom, kde a jak Debata začíná (a končí) a které texty je třeba do ní zařadit, anebo použít při jejím výkladu.

Debata je v tradičním slova smyslu chápána jako výměna dopisů mezi Kobongem a T’oegyem na téma Čtyř počátků a Sedmi emocí, resp. vztahu těchto pojmů vůči *li* a *qi* a těchto vůči sobě. Základním problémem této definice je fakt, že dopisy řazené do tohoto korpusu jsou výsekem širšího souborů textů (dopisů, ale i diagramů, pojednání etc.), které obíhaly mezi Kobongem a T’oegyem (a dalšími osobami), a lze debatovat o tom, které z těchto nezařazených textů splňují základní podmínku, tedy zda se týkají či netýkají Čtyř počátků a Sedmi emocí. Názornou ukázkou aplikace Derridova metodologického problému „zapomněl jsem si deštník“ na Debatu mohou být dva překlady Kobongových a T’oegyeho textů do angličtiny; zatímco Michael Kalton v dosud jediném

překladu textu Debaty do západního jazyka tvrdí, že „Text mluví sám za sebe, přičemž vzhledem k jeho délce byly okrajové části diskuse vynechány, avšak klíčové argumenty jsou představeny v plné šíři“<sup>12</sup>, Louis Choi, který značně problematičtě<sup>13</sup> převedl do angličtiny Kim Yŏng-duův překlad<sup>14</sup> Kobongovy a T’oegyeho korespondence, naopak vypouští texty tradičně řazené do Debaty, rezignuje na jakoukoliv pozornost vůči tématům Debaty a dodává, že „vysvětlování všech těchto referencí a aluzí by vydalo na další knihu.“<sup>15</sup> Jinými slovy, některé texty přímo obsažené v Debatě jsou filozofické málo, zatímco jiné až příliš. Uvidíme také, že tento přístup není vlastní pouze moderním interpretům, ale je patrný i v tradičních edicích Debaty, v nichž se zrcadlí požadavek jasné prezentace textů, obsahujících nejdůležitější výroky a definice obou autorů.

Typickým příkladem může být T’oegyeho první dopis Kobongovi z 5.1. roku *kimi* 己未 (1559) tradičně označovaný jako začátek Debaty. Pokud pomineme různé názvy, pod nimiž je uváděn<sup>16</sup>, ve verzi *Kobongjipu* tento dopis vynechává většinu původního textu a je zde citována pouze pasáž vztahující se ke Čtyřem počátkům a Sedmi emocím. V tomto ohledu tedy editoři *Kobongjipu* vedli řez mezi dopisy „privátními“ a „filozofickými“, nicméně ani tak nelze tvrdit, že se přiklání na tu stranu výkladu, která při interpretaci Debaty vypouští zbytek korespondence obou autorů, protože *Kobongjip* obsahuje všechny dopisy obou aktérů, byť řazené odděleně. Poměrně časté zdůrazňování souvislosti průběhu Debaty a osobního vztahu Kobonga a T’oegyeho přitom vede nejen k otázce, jak tato souvislost (pokud byla) mohla fungovat, ale také, zda je třeba číst „osobní“ dopisy jako pramen pro výklad textů Debaty.

K zodpovězení otázky, které texty do Debaty patří či nikoli, se lze buď vztáhnout k „implicitnímu“ porozumění a vytvářet soubor textů splňujících zadání, že se více či méně vážou k tématu Čtyř počátků a Sedmi emocí, anebo

---

<sup>12</sup> Kalton M., *The Four-Seven Debate*, str. xxx.

<sup>13</sup> Za vše hovoří zvolený přepis jmen, kupř. Daesung “Gobong” Gi.

<sup>14</sup> Kim Yŏngdu, *T’oegyewa Kobong, p’yŏnjirŭl ssŭda*, Sonamu, Sŏul 2003.

<sup>15</sup> Kim Young-doo, *Toegye and Gobong Write Letters*, Jain Publishing, Fremont 2005, str. xxiv.

<sup>16</sup> V *Kobongjipu* je dopis uveden jako “T’oegye posílá Kobongovi dopis (zkráceně)“ 退溪與高峰書節略 (*KBJ*, S 1a), v *T’oegye chŏnsŏ* jako „Poslaný Ki Myŏngŏnovi (Taesŭngovi, rok *kimi*)“ 與奇明彦大升己未 (*TGCHS* 16: 1a-2a).

přijmout tradiční strukturu Debaty. Pojem tradiční struktury, resp. výběru textů je zásadně problematizován faktem, že neexistuje soubor explicitně definovaný jako „Debata o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích“, se kterým by se oba protagonisté přímo ztotožnili. Protože jsou oba hlavní prameny, tedy souborné spisy *Kobong jip* a *T'oegye chōnsō*, pozdějšími kompilacemi, sestavenými po smrti autorů textů, pojednávají texty Debaty dosti odlišně, a to jak co do rozdílu ve zpracování, tak i vzhledem k předpokládané intenci autorů textů. Zásadním rozdílem je, že zatímco *Kobong jip* uvádí ve dvou svazcích obsáhlý soubor textů obou autorů věnovaných debatě (byť poněkud odlišně nazvaný *Poslané a přijaté dopisy obou učitelů o Čtyřech, Sedmi, li a qi* 兩先生四七理氣往復書), *T'oegye chōnsō* texty související s Debatou nijak nevyčleňuje a uvádí pouze *T'oegyeho* dopisy v chronologickém pořadí tak, jak byly psány<sup>17</sup>. Stanovení odlišností těchto dvou souborů je zásadní pro pochopení problematiky vymezení korpusu Debaty (jak z hlediska jejího formálního počátku, tak i konce) a zároveň naznačuje pozice obou autorů v jejich dialogu co do autority a práva formulovat závěry jejich rozhovoru. Pozicí obou autorů v dialogu míníme prostý fakt, že zatímco *Kobongjip* zahrnuje všechny dopisy jak z *T'oegyeho*, tak z *Kobongovi* strany a dopisy týkající se Debaty odděluje, *T'oegye chōnsō* *Kobongovy* texty neuvádí, resp. pouze ojediněle je cituje v textu, a odkazy na texty protistrany jsou uváděny často pouze formou poznámek; je evidentní, že pozdější editoři *T'oegyeho* textů nepovažovali za nutné dodávat k slovům svého mistra marginální kontext slov jeho protějšku. Tento postup se pak kupř. opakuje i v případě korespondence *Ugyeho* a *Yulgoka*.

Otázka po formální struktuře Debaty je současně problematizována hermeneutickým požadavkem nutného korpusu textů, bez nichž nelze textu porozumět; uvidíme, že není nutné podléhat perspektivě centra (dopisy Debaty) a okraje, ale že je naopak nutné přijmout fakt, že texty Debaty nelze separovat od

---

<sup>17</sup> Ani tento prostý přístup však není ušetřen sporných bodů; prvním je fakt, že mezi napsáním dopisu a jeho obdržení existovaly mnohdy značné časové prodlevy (dopis z 1.5.1559 tak byl poměrně rychle doručen 18. února, ovšem dopis z 5.2. 1560 byl doručen až po 15.4.1560), způsobené často tím, že „poštáci“ (většinou přátelé, nebo známí, kteří „měli cestu kolem“, doručovali dopisy mnohdy pozdě, když na své cestě míjeli adresáty, a často je nebylo ani možno sehnat (problém po kom dopis poslat je zmiňován v dopisech poměrně často). V prodlevách mezi odesláním a přijetím přitom mnohdy probíhala další korespondence na jiná témata, protože oba autoři někdy věnovali psaní dopisů zahrnutých v Debatě delší dobu. Některé poznámky kompilátorů (kupř. *KBJ* 3:58b) pak svědčí o tom, že datace se u mnoha dopisů nezachovala a byla tedy zpětně rekonstruována.

toku ostatních textů a rezignovat na předpokládaná poslední slova a závěry, které v případě Debaty nejsou jednoznačně vyřčeny (má být snad T'ogyeho *Sŏnghak sipŏ* považováno za shrnutí argumentů Debaty nebo za odlišný text, vyjadřuje snad Kobong někde ochotu v diskusi nepokračovat etc.).

Edice textů debaty zachovaná v *Kobong jipu* je v dnešní době pro svou přehlednost nejpopulárnější, což je dáno jak její strukturou, tak v neposlední řadě i její vizuální podobou. Pro tisk současného vydání<sup>18</sup> bylo využito reprintu vydání z r. 1970, které bylo tištěno z dobře vyřezaných desek a obsahuje i nemálo zásahů pozdějších editorů. Z těch jsou pro nás zásadní ty, které se týkají ustavení korpusu textů Debaty jako jasně definovaného celku v rámci *Kobong jipu*. První souborné vydání Kobongova díla bylo kompilováno jeho nejstarším synem Ki Hyojungem 奇孝曾 (1550-1616) od smrti jeho otce až do r. 1614 a navazovalo na vlastní Kobongovy pokusy uspořádat svou korespondenci s T'ogyem.

Učitel T'ogye a můj zesnulý otec si vyměňovali dopisy, je jich nepochybně několik stovek. Již dříve, když ve dvanáctém měsíci roku *kyŏngo* (1570) opustil učitel [T'ogye] svět, můj otec tyto dopisy sebral do dvou svazků... Od roku *muo* (1558) až po rok *chongmyo* (1567) dopisy nadepsal a seřadil podle otázek a odpovědí tak, jak je střídavě psali, a dal jim jméno „T'ogyeho dopisy.“ Dopisy ze tří let, *mu* (1568), *ki* (1569) a *kyŏng* (1570), tak nebyly vydány. V zimě roku *imsin* (1572) zemřel můj otec a já jsem navázal a přepsal jsem dopisy z oněch tří let, a tak dokončil jejich úplné uspořádání.<sup>19</sup>

Prvním poznatkem je, že v obou případech byly T'ogyeho dopisy odděleny od ostatní korespondence a upořádány odděleně. V Ki Hyo-jungově edici byly

---

<sup>18</sup> *Kobongjip* (1989). Sŏul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.

<sup>19</sup> *KBJ* 3:58a, 退溪先生與先人往復書尺。無慮數百本。庚午十二月。先生下世。先人。嘗哀爲二卷。自戊午至丁卯。以問答次第。相問書之。題曰退溪書尺。其戊己庚三年之書。則不出矣。壬申冬。先人歿。孝曾繼而繕寫其三年之書。以成全秩。



nazvány „Poslané a přijaté dopisy obou učitelů“<sup>20</sup>, nicméně nenacházíme zmínku o tom, že by bylo provedeno vydělení textů Debaty z korpusu ostatních dopisů. Důležitým faktem však je, že na rozdíl od přístupu kompilátorů (a obvyklého postupu při sestavování spisů, kdy byly dopisy řazeny bez titulů do svazků nadepsaných pouze „dopisy“, sč, jak je tomu kupř. v případě *T'oebye chōnsō*) jsou dopisy T'oegyemu pojednávány odděleně od ostatní korespondence. Důvodem je prostý fakt, že T'oegyeho dopisy (a prakticky všechno ostatní texty z jeho štětce) byly ve své době ceněnou komoditou a jak Kobong, tak i další kompilátoři je považovali za hodné zvláštního přístupu. Mimo to, že byly pečlivě archivovány na obou stranách<sup>21</sup>, v mnoha případech byly opisovány a kolovaly mezi širším okruhem čtenářů, byť se nad určitými texty T'oebye pokoušel udržet kontrolu (dojemný je příklad, kdy prosadil spálení matric, které sloužily k „pirátskému“ vydání jeho poznámek k *Zhongyongu* a *Daxue*)<sup>22</sup>. Druhým aspektem vyčlenění těchto dopisů je samozřejmě záměr separovat texty týkající se Debaty, resp., jak dále uvidíme, utvořit smysluplný rámec pro tyto texty.

Tento exkurz je nutný k pochopení principu korespondence mezi T'oebye a Kobongem nikoli jako privátní (i když některé dopisy, zejména o zdravotních potížích a rodinných událostech, patrně oba nešířili), ale do značné míry veřejné a pečlivě sledované okruhem přátel nebo žáků, který v případě obou autorů zabíral značnou část tehdejší literátské obce. Z hlediska vymezení korpusu tak přibývá nutnost zvážit relevanci textů spojených s tímto okruhem nepřímých účastníků; T'oebye průběžně komentuje průběh Debaty v dopisech svým žákům a kolegům, stejně tak Kobong kupř. koresponduje na témata související s Debatou s Ch'umanem 秋巒 Chōng Jiunem 鄭之雲 (1509-1561). Tento okruh korespondence je však co do pochopení vzniku a průběhu Debaty důležitější než většina dopisů obou autorů a v této práci bude tematizován zejména ve dvou svých rovinách - co spustilo začátek debaty, resp. jak vznikl rozhovor mezi jejími autory, a nakolik některé údajné, ale i skutečné vlivy (zejména co se týče

---

<sup>20</sup> *KBJ* 3:59a „名曰兩先生往復書“

<sup>21</sup> Kobong se ve svém dopise z 6-8.8.1560 například omlouvá za to, že si neopsal své dopisy a nemá jejich kopie, a prosí tedy o zaslání originálů, nebo o jejich kopie (resp. aby byly opsány T'oegyeho sekretářem). *KBJ*, wbs 1:18a

<sup>22</sup> Celá aféra, která T'oegyemu velmi ležela na srdci (trval na tom aby Kobong na spálení osobně dohlížel) je popsána v dopisech od 5.2.1566 (*KBJ* 2:8a) až do splnění prosby a následné zprávy z 22.5 téhož roku (*KBJ*, wbs 2:31a).

významu *Kunzhiji*, Hasō 河西 Kim Inhua 金麟厚 (1510-1560) etc.) působily v bezprostředním okolí Debaty (a také v ní samotné).

Co do reflexe editorské je ale Debata v *Kobong jipu* nepřímou zmiňována nejprve v Chang Yuho 張維 (1587-1638) předmluvě:

Diskutovali s T'oeodem [T'oegyem] o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích a napsali [na toto téma] mnoho tisíc slov.<sup>23</sup>

Z poslední edice vydané Kobongovým potomkem Ki Ŏnjöngem 奇彦正鼎 (1716-?) roku 1788 pochází postskriptum napsané Kim Chongsuem 金鍾秀(1728-1799), popisující texty Debaty ve stavu, jak jsou zachované dodnes.

Kobong, učitel Ki, diskutoval s T'oegyem Yi Munsun kungem o vysvětleních Čtyř počátků, Sedmi emocí, *li* a *qi*, nahromadili mnoho napsaného a jasně toto rozebrali. Tyto dopisy tvoří dva svazky a byly vydány na svět. Navíc existují tři díly dopisů, které si oba učitelé poslali.<sup>24</sup>

Vzhledem k tomu, že Ki Hyo-jüng v komentáři ke svojí edici mluví o „čtyřech knihách dopisů“,<sup>25</sup> je těžké odhadnout, zda míní dva svazky dopisů Debaty a dva svazky dopisů ostatních, anebo zda toto rozdělení pochází z poslední redakce.

I přes to, že se edice *Kobongjipu* jeví jako jedna z nejúplnějších, lze pochybovat o tom, zda právě ona byla pramenem pro pokračování Debaty a textem, který používali jako zdroj autoři tisíců textů komentujících otázky s ní spojené. Tato edice totiž sice splňuje základní požadavek na shromáždění dopisů obou autorů a umožňuje sledovat tok argumentů z obou stran (na rozdíl od *T'oegye chönsö*), ale nebyla, jak lze vidět z četnosti jejích vydání, nijak rozšířená. Odpověď na

---

<sup>23</sup> *KBJ*, sō 1b, „其與退丘陶論四端七情。下筆數千萬言。“

<sup>24</sup> *KBJ pal* „高峯奇先生。與退溪李文純公。論四端七情理氣之說。累牘而明辨之。其書爲上下二編。刊行于世。又有兩先生往復書三冊。“

<sup>25</sup> *KBJ* 3:58b

otázku, jaký text Debaty koloval mezi korejskými literáty, je do značné míry naznačena již v procesu psaní těchto textů. Jak již bylo zmíněno, oba autoři texty uchovávali a kompletovali a tyto verze byly patrně těmi texty, které se v ručních opisech dále šířily mezi literáty. Kobong sám kupř. 10.4. roku *sinyu*, éry Jiajing (1561) poznamenává: „K výrokům o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích jsem se opovážil vyložit své ponížené názory a zaznamenal jsem je ve spisku...“<sup>26</sup> a T’oegy se v tomto směru vyjadřuje velice podobně jako kupř. v dopise z 11.6 roku *pyŏngin* (1566), který je v edici *Kobongjipu* citován na závěr dopisů věnovaných Debatě:

A chtěl jsem sebrat texty, které byly napsány a odeslány v rámci našich diskusí a udělat z nich knížku, a když přišla pravá chvíle, tak jsem se na ně sám podíval, a tím opravil kazy a nedostatky, a pokud se mezi nimi vyskytly takové, které jsem nebyl schopen sebrat, tak je to politováníhodné.<sup>27</sup>

V tomto ohledu je nutné podotknout, že žádný z těchto „mezistupňů“ nám dostupných textů, konceptů, verzí apod. není zachován, či spíše není zařazen v *munjipech* obou autorů; redakce v tomto ohledu nezná koncept nedokončeného rukopisu, resp. ponechává jej mimo finální kompilaci. *Munjip* či *chŏnsŏ* v žádném případě nejsou sbírkou všech napsaných textů dotyčné osoby, nýbrž představují naopak reprezentativní kolekci (pokud možno co nejkompletnější, jak lze vidět z úporného přidávání svazků dodatků, nově objevených dopisů, básní etc.) textů, které obíhají v literátském diskurzu. Je tak zcela přirozené, že vždy jsou vyloučeny texty v *ŏnmunu*<sup>28</sup>, anebo „nerepresentativní“ rodinná korespondence (kupř. se ženami).

Výše zmiňované „protoedice“ tedy nejsou dostupné, ale je zřejmé, že právě ony v opisech kolovaly v literátské obci a vzbuzovaly reakce podobné té z 4.10 roku

---

<sup>26</sup> *KBJ* 1:43a „四端七情之說。敢述管見。錄在冊子。“

<sup>27</sup> *KBJ* 2:27b-28a „抑嘗欲謾取吾兩人往復論辨文字爲一冊。時自觀省。以改瑕類。而間有收拾不上者爲恨。“

<sup>28</sup> I v tomto ohledu však existuje jistá volnost, v T’oegyeho případě jsou jako dodatky v námi používané edici *T’oegy chŏnsŏ* zařazeny bilingvní anotace *Saso sokŭi* 四書續義, naopak nikdy nejsou do korpusu *Yulgok chŏnsŏ* řazeny jeho překlady a anotace klasických knih *Saso ŏnhae* 四書諺解, ač se jednalo o *de facto* státní projekt.

*sinyu* (1561), kdy kolega literát radí Kobongovi, aby zanechal diskusí a raději se hluboce zamyslel.<sup>29</sup>

Toto standardní omezování pole kompilovaných a archivovaných textů ovšem připomíná problém, jak tedy vlastní korpus textů Debaty vymežit.

Prvním zmiňovaným problémem je otázka, která již byla položena v úvodu, tedy zda je relevantní separovat „filozofické“ a „nefilozofické“ texty na samém základním stupni, to znamená v korespondenci obou autorů jako takové, a posléze i na úrovni korpusu textů, o kterých panuje všeobecná shoda, že jsou součástí Debaty. Zatímco oddělování jistého souboru pod hlavičkou Debaty je doloženou, byť ne nutně dominantní praxí, druhý výše zmíněný problém se v případě edice *Kobongjipu* týká krácení mnohých T'oegyeho dopisů<sup>30</sup>, které podle názoru editorů pro pochopení „filozofického“ sdělení nebylo nijak nutné citovat v plné délce. Toto krácení však není kompenzováno přiřazením „filozofických“ pasáží z ostatní korespondence, která mnohdy skutečně poskytuje více materiálu ke studiu než mnohá osobní douška zařazená v Debatě.

Druhým problémem je (pokud chceme uvažovat v kategorii uzavřeného souboru textů, kterým edice *Kobongjipu* bezesporu je) časové a chronologické ohraničení. Problém počátku Debaty je v redakci nastíněn přiřazením *Kobong tap Ch'uman sŏ* (Kobongova odpověď na Ch'umanův dopis) a *Chŏngmyŏng to sŏ* 天命圖序 (Předmluva k Diagramu mandátu Nebes) spolu s příslušným obrazcem<sup>31</sup>. Jednoznačně je tak čtenáři naznačen teoretický rámeček, který předcházet vzniku Debaty, a naznačena cesta sledování původu prvních argumentů Debaty. Kde tuto genealogii začít a ukončit je předmětem zkoumání kapitoly I této práce.

Na druhé straně je stejně tak problematičtější snaha označit konec Debaty. Jak naznačuje edice *Kobongjipu*, do úzkého korpusu patří ze vzájemné korespondence pouze ty dopisy, které se výslovně týkají tématu Debaty; jako hranice zde byla použita zkrácená verze T'oegyeho dopisu z 11.6 roku *pyŏngin* (1566). Tato hranice však nemusí být absolutní a kupř. No P'yŏnggyu ve své

---

<sup>29</sup> KBJ igi 2:20a

<sup>30</sup> Přehled těchto rozdílů mezi edicemi *Kobongjipu* a *T'oegye chŏnsŏ* částečně poskytuje studie 黃俊淵, 李明洙, 第一次 四七論辯資料의 板本에 관하여 - 그 텍스트화를 위한 試論, *유교사상연구*, Vol.18, p.141-165

<sup>31</sup> Přesněji řečeno, s jednou verzí diagramu.

studii<sup>32</sup> argumentuje pro její posunutí a pro zahrnutí Kobongova dopisu z 24. 1. roku *chöngmyo* (1567) a T'oegeyeho odpovědi na něj z 18. 3. téhož roku. Samotná studie pak nabízí přehled dopisů, které se o Debatě více či méně explicitně zmiňují, a teoreticky by tak mohly kandidovat na zařazení do hlavního korpusu textů. Neexistuje nicméně kritérium, jež by mohlo rozhodnout, zda diskuse o *taiji* (která s tématem bezprostředně souvisí) je pro pochopení Debaty důležitější než T'oegeovy poznámky o tom, že by už rád téma opustil.

Tentýž autor poukazuje na potřebu systematizovat okruh „sekundárních“, „terciárních“ a dalších textů, nicméně struktura, kterou nabízí, totiž odstupňování podle blízkosti tématu či četnosti zmínek, se nejeví jako příliš ústrojná a odpověď na otázku, které texty mohou přispět k pochopení Debaty, je třeba hledat v poněkud širší perspektivě, jak se o to ostatně snaží i tato práce.

Edice *Kobongjipu* se tak jeví jako výstižný příklad úskalí jednoduchých definic výměru základních textů Debaty a otevírá editorskou diskuzi, ke které se musí vyjádřit každý, kdo se problematikou Debaty zabývá, a v níž poměrně pochopitelně neexistuje jednoznačný konsenzus. Za současného stavu bádání se tak jeví jako nejpříjemnější řešení tuto edici přijmout, byť by měla v dalších krocích sloužit především ke svému vlastnímu problematizování. Po stránce formálních odlišností této edice a edic ostatních jsou k pozornosti studie No P'yönggyua a zejména Hwang Chunyöna a Yi Myöngjua, které tyto textové difference podrobně rozebírají. Z hlediska naší práce se však rozdílily v textech nezdaří zásadními a několik odlišných míst v rozsahu desítek znaků se netýká pasáží citovaných v této práci.

## 1. 2 Ugye a Yulgok

Strukturu textů druhé části Debaty, v níž role diskutujících přebírají Ugye a Yulgok, lze pojednat takřka naprosto analogicky k její předchůdkyni, snad jen s tím rozdílem, že, jak upozorňují studie věnované této problematice (výše zmiňované No P'yönggyu, Hwang Chunyöna a Yi Myöngju spolu s autorem

---

<sup>32</sup> No P'yönggyu, *Sach'ilnonjeng charyoüi sujip-chöngni mit yökjugaöpe issösöü chemunjee taehan koch'al*, in *Sach'ilnonjengnonbyön* 2003.

předmluvy moderního vydání *Ugyejipu Yi Chihyöngem*), problematika struktury je nepoměrně jednodušší.

Paralely mezi oběma soubory textů jsou tak značné, až se zdá, že editoři následovali příklad uspořádání Kobongových a T'oegyeho textů; naprosto stejně je zachována distinkce „vedoucího ducha“ a oponenta, a tak *Ugyejip* stejně jako *Kobongjip* uvádí korespondence obou autorů (byť nejsou nijak označeny jako zvláštní soubor), zatímco *Yulgok chönsö* uvádí pouze Yulgokovy texty v chronologickém pořadí. Toto zařazení kompletní, tedy oboustranné korespondence je, jak již bylo zmíněno, velice neobvyklé a nenacházíme ho ani kupř. u debaty *Horak*, či jiných slavných kontroverzí, u nichž bychom očekávali, že by bylo logické uspořádat soubor textů obou zúčastněných stran. Je však třeba přiznat, že v případě těchto souborů je silná tendence používat *Yulgok chönsö* a *Ugyejip* zmiňovat pouze ve vztahu k Ugyeho části dopisů. Tento rozdíl oproti značné váze analogicky uspořádaného *Kobongjipu* pramení z několika faktů; prvním je ten, že část Ugyeho korespondence je ztracená. Ugyeho dopisy označované jako třetí, sedmý, osmý a devátý jsou zmíněny v textu lakonickým konstatováním „text ztracen, nezaznamenán“<sup>33</sup> a uváděny jsou pouze Yulgokovy odpovědi, které končí šestým dopisem. Tato ztráta textových souvislostí však nebývá většinou brána jako vážný problém vzhledem k tomu, že Ugye je tradičně považován za pouhého T'oegyeho epigona. Jinými slovy, souvislosti k Yulgokovým textům, o které se jednalo především, mohou poskytnout texty první části Debaty, k nimž Ugye přidává jen velice málo, a pokud přeci jen něčím přispěje, Yulgok tyto argumenty jasně a zřetelně zopakuje, a tudíž není třeba sledovat Ugyeho text.

Tento přístup lze do značné míry pochopit ve světle faktu, že Yulgok obvykle nepolemizuje pouze s Ugyem, ale zprostředkovaně anebo často spíše přímo s T'oegyem, který je obsáhle citován. Tento fakt nám usnadňuje i genealogii argumentů; Ugye a Yulgok pokračují (byť ne naprosto bezprostředně) v předchozí debatě a při vymezení pole souvisejících textů je tedy možné v rámci rozboru výchozí situace této části Debaty použít spojení a odkazy získané analýzou Kobongových a T'oegyeho textů.

---

<sup>33</sup> *UGJ* 4: 36a, 文失不錄

Zdá se tedy, že počátek této části lze identifikovat v přímé návaznosti na konkrétní soubor textů, nicméně stejně tak, jako v případě *Kobongjipu*, edice naznačuje nejednoznačnost ukončení diskuse. Jak již bylo zmíněno, Ugyejip uvádí třetí, sedmý, osmý a devátý dopis Yulgokovi jako ztracené a korespondenci obou autorů uzavírá údaj o posledních třech dopisech, po němž následuje bez jakéhokoliv cézury dopis Yi Ůijungovi 李宜仲 (Ůigön 義健) (1523-1631), a edice tak vypouští Yulgokovy odpovědi, které jsou nám dostupné v jeho *chönsö*. Pro toto vypuštění neexistuje vysvětlení po obsahové, ani po formální stránce a lze se přiklonit k názoru, že tyto dopisy by měly patřit k jádru textů Yulgokovy a Ugyeho debaty. V tomto ohledu je pro Nongmunovu polemiku s Yulgokem signifikantní, že je hlavní pozornost věnována Yulgokově tezi „*li* proniká a *qi* vymezuje“, kterou sám považuje za výsledek Debaty, nicméně hlavní Nongmunovy argumenty proti této tezi se odvíjejí od výroku, jenž je formulován v dopise osmém, který není běžně k textům Debaty přiřazován, aniž by Nongmun konstatoval jakýkoliv rozdíl v jejich statutu či kontextu.

Všechny tyto reflexe edic a vydání nás přivádějí k zjištění, že existuje a existovala poměrně široká škála přístupů jak vymezit základní korpus dopisů a jiných textů, které lze prohlásit za hlavní korpus Debaty; tyto varianty pak zásadně určují způsoby čtení a interpretace v širokém spektru od přístupu vycházejícího z kompletní korespondence na témata Debaty (tak, jak je tomu v edici *Kobongjipu*) anebo z nediferencovaného chronologického řazení dopisů jednoho autora (jako je tomu v případě *T'oegye chönsö*). Samotná metoda oddělování souboru dopisů Debaty se pak jeví jako záležitost některých pozdních edic (a moderního přístupu) a neshoduje se s praxí literátů studujících témata Debaty jako pouhé části celkových koncepcí daného autora.

Samotní dva hlavní protagonisté pak za svého života nikdy explicitně neformulovali názor, že soubory jejich korespondence tvoří cosi zvláštního, hodného pozornosti více než jiné texty. Oporou pro toto tvrzení může být fakt, že T'oegye při kompilaci reprezentativního výběru vlastní korespondence *Chasöngnok* 自省錄 uvádí dvacet dva dopisů, z nichž však pouze čtyři jsou adresovány Kobongovi, a z dopisů Debaty je uveden pouze T'oegyeův druhý

dopis a nikoli všechny, jak bychom očekávali. Ani u Yulgoka nenarazíme na zdůrazňování významu Debaty jakožto zvláštního souboru textů a ani v relativně reprezentativních dialozích s žáky *Ůrok* nenajdeme zmínky o tom, že Debata tvoří cosi jedinečného. Oba autoři by osobně za svá hlavní díla považovali spíše texty, kterým se dostalo oficiálního uznání, nebo byly psány přímo na objednávku panovníka (jako kupř. *Sōngak sipto* nebo *Tongho mundap* 東湖問答<sup>34</sup>).

Ve světle těchto argumentů tak zbývá pouze obhájit fakt, proč se tato práce věnuje právě tomuto (do určité míry) uměle konstruovanému souboru textů; jak již bylo řečeno v předmluvě, ambicí této práce je poukázat na diskursivní metody, které jsou platné jak pro jednotlivé části Debaty, tak i pro ostatní texty tradice, jako je zvolená exemplifikace v podobě *Nongnyō chapsik*. Z důvodu této předpokládané univerzální platnosti zkoumaných přístupů pak lze považovat vybraný korpus textů za svého druhu ukázkou, která je zvolená pro svou ilustrativnost, avšak nikoli výjimečnost.

---

<sup>34</sup> Pro psaní *Tongho mundap* bylo dokonce Yulgokovi uděleno oficiální „studijní volno“ *saga toksō* 賜暇讀書, během něhož sepsal své dílo na „vědeckém pracovišti“ v pavilonu u Tongho.



## 2. Diagram

Dopis poslaný T'oegyem Kobongovi 5.1 roku *kimi* (1559) je tradičně vnímán jako výchozí text, ke kterému se vztahují následující argumenty Debaty, a také jím začíná. I když je tento dopis jedním z prvních, které si oba adresáti vyměnili, je mnoho dalších úhlů, ze nichž se jeví jeho „zakládající“ úloha pro celé téma Debaty problematickou. Text Debaty, který je sám rozhovorem, začíná vystoupením z rozhovoru jiného a navázáním na rozhovory předchozí. Problémem se tedy stává otázka, jak je nové téma, kterému se oba protagonisté budou ještě několik let věnovat, nastoleno a jak je možné, že si vynutí bezprostřední pozornost, která okamžitě odsune do pozadí jiná témata a zdvořilé fráze, ve kterých se bude odehrávat ostatní T'oegyeho a Kobongovi korespondence až do konce<sup>35</sup>. Ve zkoumání faktického nového nastolení tématu se protíná problematika intence autorů (vnímali tuto změnu rozhovoru jako něco zásadního?), originality ve smyslu vztahu k existujícím textovým autoritám (tedy zda Debatu vnímat jako osobitý výklad klasického tématu nebo objevení nového pole) anebo výběru argumentačních prostředků a komponentů diskurzu. Poslední otázka se jeví jako nejdůležitější ve světle toho, že výchozí teze Debaty v kontextu konkrétního dopisu zní:

Navíc se mezi přáteli literáty proslýchala a předávala má vysvětlení Čtyř počátků a Sedmi emocí, o kterých jsem diskutoval. Já jsem se ve svých prostých myšlenkách již předtím trápil tím, že řazení mých slov je neustálené, a až nyní, když se mi dostalo kritiky, jsem ještě více seznal své chyby a to, co mi uniklo, a opravil jsem své tvrzení na: „projevení Čtyř počátků je čiré *li*, a proto v něm není nic nedobrého, a projevení Sedmi

---

<sup>35</sup> Konec této korespondence lze svým způsobem spatřovat v přání, aby jeho epitaf nepsal někdo „s kým jsem se znal jako s Ki Kobongem, který by určitě přeháněl a vyzdvíhoval věci, které nemají skutečný základ „...相知如奇高峰, 必長皇無實之事“ *TCHS Yŏnbo* 528. Přesto je na T'oegyeho hrobě vztyčena stéla s Kobongovým nápisem viz *T'oegye sŏnsaeng myogalmyŏng* 退溪先生墓碣銘, *KBJ* 3: 1a.

emocí zahrnuje *qi*, a proto v něm je dobré i zlé“. Nevím, jestli takto vyjádřeno je to prosto chyb či ne.<sup>36</sup>

Výklad, který se dále odvíjí od této na první pohled těžko pochopitelné subtilní změny výrazů (hlavním problémem se jeví „řazení slov“), nevysvětluje její původ ve smyslu nikoli tématu, ale spíše struktury a lokalizace této teze. Takto vedený rozhovor totiž jasně odkazuje k rovině, kde je téma sporu všem účastníkům natolik známo a rozpracováno, že rozhovor lze vést v takto heslovité podobě. Výklad těchto tezí tedy vyžaduje doplnění kontextu obou tezí, ale především vysvětlení samotné možnosti rozhovoru takto strukturovaného. Ač se však zdá, že stačí dohledat znalosti, s ohledem na něž oba dva autoři své teze formulovali a kterým dobře rozuměli, ukazuje se, že není možné takovouto metodu hledání kontextu verzí uvedené teze zpět do minulosti používat.

Původní teze, kterou T'oegye znovu formuluje pochází z jeho revize Chōng Chiunova 鄭之雲 *Chōngmyōng to* 天命圖 (Obrazec mandátu Nebes) a zní „Čtyři počátky jsou projevením *li* a Sedm emocí vychází z *qi*“.<sup>37</sup> I ona je však revidovanou verzí Ch'umanovi původní teze „Čtyři počátky vychází z *li* a Sedm emocí vychází z *qi*“.<sup>38</sup> Tato poněkud úsporná argumentace jasně naznačuje, že prosté sledování genealogie uvedené teze neposkytuje dostatečná vodítka k jejímu uchopení, protože tato genealogie sama o sobě tvoří řetězec stejně nepochopitelných tezí, a je dosti pravděpodobné, že pokud za kontext teze jedné pokládáme pouze tezi nebo teze předchozí, výklad může skončit pouze hledáním etymologií a prvních dokladů pojmů a znaků, ze kterých se tyto enigmatické fráze skládají. Hledání kontextu těchto tezí je tedy nutné opřít o texty, ze kterých pocházejí, což je ale komplikováno mnoha důvody, mimo jiné i faktem, že původ a kontext uvedených výroků nejsou čistě textuální povahy, resp. vztahují se k obrazcům, anebo se mnohdy jedná o texty, které nejsou lineární.

<sup>36</sup> *KBJ* 1:1a, 又因士友問。傳聞所論四端七情之說。鄙意亦嘗自病其下語之未穩。逮得砭駁。益知疎繆。改之云。四端之發。純理故無不善。七情之發。兼氣故有善惡。未知如下語無病否

<sup>37</sup> *TCHS* 41:10b, Chōngmyōng tosōl husō 天命圖說後敘, Chōngmyōng sindo 天命新圖 „四端理之發。七情發於氣“

<sup>38</sup> *TCHS* 41:11a, Chōngmyōng tosōl husō, Chōngmyōng kudo 天命舊圖 „四端發於理。七情發於氣“

Všechny uvedené teze byly použity v diagramech a toto jejich použití mnohdy zásadně určuje jejich strukturu a ekonomii nakládání s nimi. V tomto slova smyslu je třeba prozkoumat povahu diagramů tak, jak jsou používány v diskurzu *daoxue*, a definovat jejich poměr k textům, které jsou s diagramy spojovány. Začátek Debaty tak lze vnímat jako zlom ve způsobu argumentace, užitých médií a v neposlední řadě i kognitivních přístupů, které jsou daleko komplikovanější než pouhá distinkce *čtení* textu a *vidění* diagramu.

Celý exkurz ale neznamená, že povaha tezí v diagramu je v diskurzu *daoxue* jedinečná, právě naopak; zlomovým okamžikem Debaty je objevení citace, která je prakticky identická s těmi, které nacházíme v diagramech, a budeme narážet na mnoho případů, kdy jsou teze formulovány přinejmenším podobně, a v tomto ohledu nebude tvořit linie diagramů kterou sledujeme v této kapitole jedinou genealogickou linku, ale spíše bude variantou poukazu na téma které přesahuje okruh problematiky diagramů a vztahuje se k širší otázce, jaké jsou podmínky formulování tohoto typu výpovědí v Debatě? Zaměření se na linii diagramů v tomto ohledu umožňuje splnit současně dva úkoly, jednak zachytit, nebo spíše přiřadit Debatu k události, události, kdy se v nekonečném proudu studia klasiků něco stane a započne Debata, a zároveň nás přivádí k jednomu z nejdůležitějších úkolů hermeneutiky Debaty, pochopit k čemu všemu se dotýčná výpověď váže, resp. co umožňuje její pochopení a o čem vypovídá. Kolísání mezi tím, zda teze vypovídá pouze o sobě samé, anebo o všem co lze v diskurzu *daoxue* říci, je možné ponechat stranou a soustředit se na význam použití diagramů, totiž na fakt, že v dotyčné linii se nejedná o výklad z „kontextu“ anebo přinejmenším z kontextu, který nemá povahu lineární textové výpovědi.

Toto zpracování otázky typu média, které jako první formuje pojmy Debaty ale především ukazuje možnost zachycení konkrétní situace, ve které Debata vznikla bez nebezpečí anachronizmu, protože pohyb diagramů a jejich působení je v mnohém přesně strukturovaný jako ony samotné. Zkoumání tohoto pole umožní lokalizaci teze v rámci diagramu, koncept kontextu představený tímto diagramem, i místo setkání autorů a záměrů nad a v tomto diagramu.

Jako nejschůdnější cesta výkladu počáteční teze debaty se tedy jeví jednak prozkoumání obecné povahy diagramů a zároveň jejich konkrétní použití v konkrétní situaci, tedy jak se dostávají k T'oegyemu a Kobongovi, jak je oba

používají a především co je považováno v případě diagramatických tezí za aparát nezbytný k jejich pochopení. V neposlední řadě tak bude možné také pochopit prostředky dialogu mezi literáty 16. století, který byl mnohdy zakládán náhodou a v neposlední řadě diagramy.

Tradice používání diagramů, resp. obrazců *tu/do* 圖 a jejich výkladu *shuo/sol* 說 nebo *jie/he* 解 je možné sledovat k jejich ideálním starověkým vzorům, jako jsou *Hetu* 河圖 a *Luoshu* 洛書 nebo používat jejich definice v klasických textech (kupř. ve *Shuowenu* slavná definice *tu* jako „zobrazení věcí, které je obtížné plánovat“<sup>39</sup>), nicméně hledání společných bodů těchto výskytů s praxí korejských literátů je dosti problematické. *Tu*, v nejširším slova smyslu zahrnují velice těžko definovatelnou množinu technik a artefaktů, které od počátečních výskytu zmínek o *tu* na zhouských bronzích nabývají nejrůznějších významů a použití od kosmogramů a magických obrazců až po technické ilustrace nebo mapy, a z hlediska nejnovějších výzkumů<sup>40</sup> se zdá, že je prakticky nemožné určit jednotnou semiotickou definici všech těchto výskytů, pokud se ovšem neuchýlíme k vysoce abstraktnímu generalizování. Za definici nejbližší období i tématu zde zkoumanému lze považovat práce Michaela Lacknera<sup>41</sup>, který nabízí analýzu pojetí *tu* blízkou konceptu diagramu u Charlese Sanderse Peirce, a ve své nejnovější studii probírá mnoho aspektů songské a yuanské teorie diagramu, byť se zaměřuje spíše na spojení diagramů s výkladem klasických textů.

Podle Charlese Sanderse Pierce mohou být ikonická znázornění rozdělena na dva typy: zobrazení (images) a diagramy. Zobrazení jsou charakterizována tím že

---

<sup>39</sup> *Shuowen jiezi* „畫計難也“

<sup>40</sup> Mínilme zejména monumentální publikaci *Graphics and the Text in The Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft*, ed. Bray F., Dorofeeva-Lichtmann V., Métaillé G., Brill 2007, která nabízí takřka úplný přehled současného stavu bádání v západních zemích a Číně. Mimo velice podrobného úvodu Francesci Bray a níže zmíněné studie Michaela Lacknera je třeba vyzdvihnout studii Wolfganga Behra *Placed into The Right Position-Etymological Notes on Tu and Congeners*, str. 109-136, věnovanou jazykovému zkoumání původu výrazu *tu*.

<sup>41</sup> Michael Lackner: Was Millionen Wörter nicht sagen können: Diagramme zur Visualisierung klassischer Texte im China des 13. und 14. Jahrhundert, in *Zeitschrift für Semiotik* XXII. 2, 2000, str. 209-237, „Diagrams as an Architecture by Means of Words: the Yanji tu“, in: Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann, Georges Métaillé (eds.), *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, Leiden, Brill, 2007, str. 341-382.

mnoho aspektů označovaného může být nalezeno v označujícím, zatímco diagramy se omezují na vybrané strukturální aspekty označovaného. Takovéto rozlišení však nelze použít pro tradiční čínský koncept *tu* a jeho používání které zahrnují obojí, zobrazení i diagramy. Přesto však v určitém období (zhruba od středních Songů po dynastii Yuan) obecná tendence k rostoucí racionalizaci v různých oblastech vytvořila fenomén, který je velmi blízký druhému typu ikonické reprezentaci, pravému diagramu, tak jak ho uvažuje Peirce.<sup>42</sup>

Toto vymezení je směrodatné i pro T'oegyeho koncepci (Lackner ostatně T'oegyeho okrajově zmiňuje, byť jako Li Huanga, a označuje ho vzhledem k čínské tradici diagramů jako „belated phenomenon“)<sup>43</sup>.

Za základní materiál pro zkoumání T'oegyeho percepce diagramů je tedy třeba brát songské a pozdější čínské vzory počínaje Zhou Dunyiho *Taiji tushuo* 太極圖說<sup>44</sup> a domácí tradici na ně navazující, která se tradičně vztahuje k nejstarším zachovaným (a také nejkomplexnějším) diagramům, Kwōn Kūnovým 權近 (1352-1409) *Iphak tosŏl* 入學圖說 (Diagramy pro vstup do studia) a dalším. V současné době je známo přes několik tisíc diagramů ve spisech stovek korejských literátů<sup>45</sup>, nicméně zásadním faktem je, že mezi

---

<sup>42</sup> Diagrams as an Architecture by Means of Words: the Yanji tu”, in: Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann, Georges Métaillé (eds.), *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, Leiden, Brill, 2007, str. 341.

<sup>43</sup> Ibid str. 352.

<sup>44</sup> Ve značném množství překladů a výkladů zaslouží pozornost i fakt, že diagram i s Zhu Xiho komentářem byl tématem disertační práce Georga von Gabelentz, *Thai-kih-thu des Tscheu-tsü*, 1876. Obtížná dostupnost této práce však není překážkou, vzhledem k tomu že ukázky Gabelentzova překladu jsou používány jako příklady v jeho *Gramatice*. Mezi kvalitní překlady lze počítat Alfreda Forkeho, *Geschichte der neueren chinesischen philosophie*, 1938, str. 46-52, a Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, str. 463-465. České překlady zastupuje Oldřich Král, *Čínská filosofie*, str. 297-301, v překladu též Anne Cheng, *Dějiny čínského myšlení*, str. 416-417.

<sup>45</sup> Yu Kwōnjong uvádí výskyt cca. 5000, resp. 4300 diagramů od 210 autorů v různých kolekcích textů z doby Chosŏn, viz. 유권중, 『입학도설』과 조선 유학 도설 (A Study on Confucian Diagrams and Explain for Beginner and Other Confucian Diagrams made in Chosun Dynasty) 철학탐구, Vol.21, No.0, str. 5-39, 2007, a 중국 유학의 도설과 의의 (Diagrams of Chinese Confucianism and their Meaning) 中國學報, Vol.53, str. 299-322, 2006. Tento autor je také jediným korejským autorem, který se snaží uchopit fenomén diagramů z hlediska teorie znaku a kloní se v uvedených pracích k jejich definici jako ikon se zjevným odkazem na Ch. S. Peirce. Ani doposud nejrozsáhlejší korejská monografie věnovaná diagramům, *Tosŏllo ponŏn Hanguk yuhak* 圖說로 보는 한국 유학 se teoretické definici diagramů nevěnuje. K obecnější problematice používání konceptu diagramu v evropské tradici jsou inspirativní práce Rolanda Barthese, jehož související názory jsou dobře popsány v textu Pavola Michaloviče a Pavola

nejslavnější tvůrce diagramů patří i hlavní protagonisté Debaty (kromě T'oegyeho především Yulgok) a Debata samotná dialogem o diagramech začíná, je jimi doprovázena<sup>46</sup> a v T'oegyeho případě do diagramů v podobě jeho *opus magnum* ústí. Klíčové texty, kterými je tato diagramatická nit Debaty teoreticky vymezena, jsou *Chŏngmyŏng tosŏl husŏ* 天命圖說後叙 (Druhá předmluva k *Chŏngmyŏng tosŏl*), svým způsobem jeden z prvních kroků Debaty, a předmluva k *Sŏnghak sipto* 聖學十圖, dílu, které lze v mnoha ohledech chápat jako shrnutí T'oegyeho díla.

Oba tyto texty prezentují poněkud ambivalentní povahu diagramů a jejich použití, které se na první pohled vyznačují silným pedagogickým akcentem. Diagramy jsou v tomto ohledu komponovány jako učební příručky, které mají studentům zjednodušit komplikované výchozí texty. Tento přístup je jasně patrný kupř. v Kwŏn Kŭnově předmluvě k *Iphak tosŏl*:

Když jsem na podzim v roce *kyŏngo* éry Hongwu (r.1390) vyhoštěn pobýval v okrese Kŭmma<sup>47</sup>, objevovali se po jednom či po dvou začínající studenti, kteří přicházeli číst *Zhongyong* a *Daxue*, ale ani po neúnavném opakování mých slov nebyli schopni věci proniknout a pochopit. Založil jsem tedy svůj výklad na diagramu Mistra Zhou, přidal komentářů *zhangju*<sup>48</sup> a vytvořil diagram, abych jim ony věci ukázal. Navíc jsem vzal správná tvrzení moudrých mužů minulých dob, a tím vyložil jejich smysl.<sup>49</sup>

Uvedená pasáž naznačuje, že primárními adresáty jsou v případě použití diagramů především studenti, a zdá se podporovat Sŏ Kyŏngyoovu tezi, že diagramy jsou prostředky zjednodušení, které graficky znázorňují vztahy mezi

---

Minára „Štruktúralna teória narácie: poznámky ku Skutkom apoštolov 10:11“ in *Úvod do štrukturalizmu a post-štrukturalizmu*, str. 109-120 a také díla Gilles Deleuze a jeho teorie diagramů ať už v *Tisíci plošinách, Co je filozofie?* nebo rozborech Francise Bacona.

<sup>46</sup> Viz. *Ŭijong Chŏngmyŏng to* 擬定天命圖 a *Chŏngmyŏng to* 天命圖, *KBJ* 136, 143, ale i Yulgokovo použití diagramu viz. *UGJ* 4:14a.

<sup>47</sup> Dnešní Iksan v provincii Chŏlla.

<sup>48</sup> Míněň patrně Zhu Xiho komentář.

<sup>49</sup> *Iphak tosŏl* 洪武庚午秋適在金馬郡, 有一二初學輩來讀庸學二書者語之諄復尚不能通曉乃本周子之圖參章句之說作圖以示又取先賢格言以釋其意

pojmy a vykládají smysl obtížných pasáží<sup>50</sup>. Stejný motiv lze také sledovat u Chŏng Chiuna, který *Chŏngmyŏng tosŏl* adresoval svému bratrovi.

Mladší bratr Chirim studoval doma a diskutoval se členy domácnosti a při tom narazil na problém „Cesty Nebes a člověka“ obával se, že se kvůli svému mladickému studiu nebude mít o co opřít a nebude vůbec schopen ony věci nahlédnout. Pokusil jsem se tedy vzít výklady Mistra Zhu, přidal k nim všechny výklady a uspořádal z nich jeden obrazec, k němu vytvořil otázky a odpovědi a pojmenoval ho *Chŏngmyŏng tosŏl*.<sup>51</sup>

V tomto smyslu je diagram odvozený od textu a má schematickou povahu. Existuje ale i alternativní pojetí diagramu, které není míněno jako explikace textu, resp. jeho schéma, ale jako symbolické vyjádření konceptů, u kterých je třeba upřednostnit grafické znázornění před textem, který naopak vysvětluje diagram. Diagram je na jednu stranu vstupní branou do studia, na straně druhé ale sám o sobě představuje esenci učení v nejčistší formě, která překračuje formu schématu. V tomto ohledu se kupř. ve vztahu k *Sŏnghak sipto* dá říci, že diagramy oscilují mezi přehledným znázorňováním složitých konceptů, které jsou viditelné a uspořádatelné, jako je třeba rozkreslení vztahů mezi pojmy v *Daxue*, postup při studiu nebo daleko triviálněji postavení tabulek předků, měsíčních fází etc. (tak tomu je v mnoha případech i ve *Iphak tosŏl*) a konceptů, u nichž je vizualizace symbolickou formou, která nám ukazuje těžko představitelné koncepty jako jsou *taiji*, vztah *li* a *qi*, nebo relace mysli, přirozenosti a emocí. V tomto ohledu je zajímavá i aluze ke standardnímu použití výrazu *tu* ve smyslu „představit si něco“ tak jak je kupř. použit v Konfuciově výroku o působení hudby „Nepředstavoval jsem si že by hudba mohla dosáhnout takové úrovně“<sup>52</sup> Diagram nám pomocí grafické formy umožňuje utvořit si konkrétní představu o konceptech, které nelze popsat ani textem, ani vlastním diagramem, který pouze naznačuje strukturu cílové představy.

---

<sup>50</sup> 徐垌遙, 韓國 性理學의 圖說學的 理解 (The Development of Korean Confucian-scripture-hermeneutics Through the Illustration), in 儒教思想研究 Vol.24, 2005, str. 179-210, str. 1, stejně tak ale i kupř. Wing-tsit Chan: „diagrams present an outline of a basic doctrine in graphic form“ *Chu Hsi: new studies* str. 276.

<sup>51</sup> *KBJ Chŏngmyŏng tosŏl sŏ* 天命圖說序 1a

<sup>52</sup> *Lunyu* VII.14 „不圖樂之至於斯也“

Význam diagramů jako čehosi víc než pouhých ilustrací ukazují i následující T'oegyeho výklady, které slučují jak roli diagramů jakožto bran ke studiu a zároveň jejich roli jakožto jeho vrcholu.

Poníženě se domnívám, že Cesta nemá viditelný tvar a vzhled a Nebesa nemají řeč či slova. Poté, co Řeka a řeka Luo vydaly obrazec a psaní, nanejvýš moudří mužové je použili a vytvořili trigramy, Cesta se poprvé objevila v Podnebesí. Ale Cesta je široširá; kde ji uchopit? Výkladů z dávných dob je na tisíc deseti tisíců; které následovat a kde vstoupit?

Studium nanejvýš moudrého člověka má svůj velký počátek a pravidla myslí mají své nejdůležitější zásady. Rozebrali je a udělali z nich obrazce, ukázali na ně a učinili je vysvětlením, a tím ukázali lidem bránu, kterou se vstupuje k Cestě.<sup>53</sup>

Tyto diagramy, pocházející od nanejvýš moudrých mužů, „zářících jako slunce a hvězdy“, nesou důstojnost, danou jim jak jejich tvůrci, tak mytickými počátky tohoto média.<sup>54</sup> Používání diagramů proto může vyvolávat i reakce, které ukazuje fiktivní postava hosta v dialogu komentujícím vznik *Chǒngmyǒng tosǒl*. Host poukazuje na to, že diagramy „všechny vycházejí z úmyslu Nebes a je nezbytně nutné, aby se vyskytl nanejvýš moudrý či moudrý člověk a působil a teprve potom začíná být možné je tvořit“<sup>55</sup> a velmi pregnantně se vyjadřuje o tom, že oba dva autoři *Chǒngmyǒng tosǒl* do řady mudrců, počínající Fu Xim a končící Zhou Dunyiim, rozhodně nepatří.

Jednoho dne se objevil host, který šel okolo a zabušil na dveře. Když vešel dovnitř, řekl mi: „Slyšel jsem, že pan Chǒng má Diagram mandátu Nebes a ty jsi pro to udělal opravy a připravil jsi to k vydání. Je to tak, jak říkám?“

---

<sup>53</sup> *Sǒnghak sipto*, Chin Sǒnghak siptoch'a pyǒngdo 進聖學十圖筭并圖。臣竊伏以道無形象，天無言語，自河洛圖書之出，聖人因作卦爻，而道始見於天下矣，然而道之浩浩，何處下手，古訓千萬，何所從入，聖學有大端，心法有之要，揭之以為圖，之之以為說，以示人入道之門

<sup>54</sup> Nelze nepřipomenout *Lunyu* IX.8: Pták fénix se neobjevil, Řeka nevydala obrazec, ...鳳鳥不至 河不出圖

<sup>55</sup> *TCHS* 41:3a, *Chǒngmyǒng tosǒl husǒ* 皆出於天意。而必有聖賢者作。然後始可為也。



Odpověděl jsem „Je to tak.“

On řekl „Pan Chōng převelmi přecenil své síly a ty jsi, můj chlapče, převelmi pošetilý... ...Co je to za člověka, ten Chōng, když se opovážil vytvořit obrazec, a co za člověka jsi ty, když se opovažuješ podporovat jeho chyby?<sup>56</sup>

Byť je tento útok čistě rétorické povahy a pouze uvádí T'oegyeho výklad diagramu, přesto se T'oegye vzápětí odvolává na to, že pouze použil a vykládal autority (Zhu Xi, *Taiji tu*, *Zhongyong*). Stejný argument lze najít i v *Sōnghak sipto*, kde zdůrazňuje, že ty diagramy, které nepřejal, ale vytvořil sám, jsou, co se týče obsahu i formy, totožné s předchozími díly moudrých mužů.

Výše uvedené zdůraznění důležitosti diagramů pouze podtrhuje fakt, že drtivá většina diagramů spíše než úlohu ilustrace hraje roli koncentrovaného sdělení, které samo vyžaduje výklad. Diagram nám nepodává pouze klíčové teze, ale především je strukturou, do které je možno koherentně zapojovat teze explikující a navazující na klíčové výroky. Diagram lze tedy nahlížet jako strukturu, která nám ukazuje prostory, jež je třeba vyplnit studiem, a pospojovat tak teze nebo pojmy rozestavěné v obrazci. Diagram v jistém ohledu slouží jako orientační pomůcka pro pochopení souslednosti pojmů a uvědomění si, z jaké perspektivy a úrovně ten či onen problém nahlížíme. Teze v diagramu ovšem tyto souvislosti nevysvětlují a samy jsou pochopitelné mnohdy teprve po dlouholetém studiu.

Typickým příkladem může být kupř. *Taiji tu*, který, jakožto základní konstrukci kosmologie *daoxue*, T'oegye uvádí v *Sōnghak sipto*, ale ani připojený Zhu Xiho komentář a jeho vlastní výklad nezabrání tomu, že ještě po takřka dvou stech letech se o tomto základním pojmu vedou diskuse snažící se definovat základní povahu *taiji*.<sup>57</sup> Vyjasnění základních pojmů ovšem bylo nutné i pro mnohé

---

<sup>56</sup> TCHS 41:1a *Chōngmyōng tosōl husō* 一日。客有扣門過之者。見而謂滉曰。聞鄭生有天命圖而子爲之考訂者。其謂是歟。曰。然。曰。甚矣。鄭生之僭踰。而吾子之愚妄也。... 彼鄭生何人。而敢爲圖。子亦何人。而敢效尤歟。

<sup>57</sup> Tato diskuse zastoupená mnohými autory se soustředí na to, zda konkrétní jednotliviny obsahují *taiji* v celistvosti (koncepce „každý obsahuje jednotné *taiji*“ 各具一太極, zmiňovaná i ve *Chōngmyōng tosōl husō*), nebo zda je *taiji* pouze výchozím bodem proměn jednotlivin („*taiji* je pronikající základ“ 統體一太極). Obě tyto koncepce jsou bez náznamu protikladu zmíněny vedle sebe v Zhu Xiho komentáři k *Taiji tu*. Výbornou studii probírající tyto koncepty u

T'oegyeho současníky, jak ukazuje kupř. i základní otázka Yi Konghoa 李公浩

58:

Mistr Zhu řekl: „*Li* nemá ani cítění ani myšlenky ani nic netvoří“,<sup>59</sup> a jestliže nemá ani cítění ani myšlenky ani nic netvoří, pak, obávám se, není schopno zrodit *yin* a *yang*. Pokud řekneme, že je schopno je zrodit, pak na počátku není původně žádné *qi* a teprve, když dojde k tomu, že *taiji* zrodí a vydá *yin* a *yang*, pak teprve v tu chvíli vznikne jeho *qi*?<sup>60</sup>

Fakt, že jsou tyto složité konstrukce postaveny na začátek vzdělávacího curricula, neznamena ani to, že jsou jednoduché, ale také ani to, že je třeba je pochopit hned v úvodu studia. Není to nijak překvapivé, uvědomíme-li si, že v pořadí knih tak, jak je ke čtení doporučují vzdělávací příručky (jako kupř. velmi autoritativní Yulgokův *Köngmong yogyöl* 擊蒙要訣), následují výkladová díla (kupř. *Xinjing* anebo *Jinsilu*), která bychom považovali za vhodná pro úvod do celého systému, za Čtyřmi knihami a Pěti klasiky. Nejsme totiž přiváděni k přímému pochopení klasických tezí, ale učíme se je a teprve později je i chápeme. Tento přístup, který je i součástí hermeneutiky Debaty v tradičním slova smyslu, vysvětluje i T'oegyeho v námi zkoumaných dvou textech. Návod k použití diagramu či diagramů totiž není založen na pouhém čtení textu v nich obsaženém, ale na neustálé kontemplaci, kterou je třeba za pomoci praktických postupů<sup>61</sup> neustále udržovat. Zatímco *Chöngmyöng tosöl husö* poměrně stručně

---

Nongmuna je 洪正根, 任聖周의 各具一太極에 대한 새로운 해석 (New interpretation on „Each things embody the Great Ultimate“ of Lim Seong-joo), 동양철학연구 Vol.39, 2004, str. 271-296. Yulgok používá oba významy v *Sönghak chibyo* str. 127.

<sup>58</sup> Yi Kongho (1549-1592), vlastním jménem Yangjung 養中, T'oegyeho žák.

<sup>59</sup> Jedná se o zkrácenou verzi výroku *Zhuzi yulei* 1. „理無情意。無計度。無造作之說。“ T'oegyeho výrok v plném znění cituje také ve svém dopise Kobongovi (*TCHS* 18:30a).

<sup>60</sup> *TCHS* 39: 28a, „朱子曰。理無情意無造作。既無情意造作。則恐不能生陰陽。若曰能生。則是當初本無氣。到那太極生出陰陽。然後其氣方有否。“

<sup>61</sup> Praktickými postupy zde míníme širokou škálu postupů, jak u knih sedět, jak číst nahlas, co se učit z paměti, co číst a co nečíst, jak být oblečený etc. Tradičním úvodem pro studenty byla čtvrtá kapitola *Köngmong yogyöl* „Čtení knih“ *Toksö* 讀書, ale zmíněná problematika byla tradičně i v současnosti mnohokrát podrobně zpracována, kupř. 金王圭, 朝鮮時代 讀書法에 關한 小考, 漢字漢文教育, Vol.5, 1999, str. 137-154. Vedlejší podkapitolou této problematiky je i oblast otázek, jak se chovat k samotným knihám. Boudewijn Walraven ve studii na toto téma cituje

radí „, pak pověsit [diagram] napravo od svého místa a dnem i nocí do něho nořit svou mysl, probírat se jím a sledovat jeho linie, a tak se snad díky tomuto obrazci z tohoto okna rozvine jeho nitro a bude mu to trochu k užítku“<sup>62</sup>, *Sōnghak sipto* podává detailní návod, jak s diagramem zacházet. K tomu, abychom text nebo diagram mohli úplně obsáhnout, je třeba jeho neustálá přítomnost, čehož si byli vědomi i moudří mužové dávných dob, a proto také „dokonce i na nádobách na vodu a mísách, na stolcích, holích, nožích a mečích i na dveřích a oknech,<sup>63</sup> na všech místech, kde spočinulo oko, a na všech místech, kde spočinulo jejich tělo, nebylo místa, kde by nebyl nápis, kde by nebylo napomenutí.“<sup>64</sup> Tato metoda ostatně není vyhrazena pouze starověku, ale souvisí s běžnou praxí psát texty určené maximální pozornosti na zdi studoven; klasickým příkladem jsou kupř. *Východní a Západní nápis*, ale i lehce anekdotické vypsání jmen desetitisíc věcí mladičského Sō Kyōngdōka na zeď jeho pokoje.

T’oegyeye tedy králi Sōnjoovi 宣祖 (1567-1608) doporučuje (a také tak bylo učiněno), aby byly diagramy *Sōnghak sipto* překresleny na paraván, a král je tak mohl mít neustále<sup>65</sup> před očima, a také aby je měl ve formě knížky vždy položené na stole.

Toto zkoumání procesu „konzumace“ diagramu je pouze částečným poukazem k obecné teorii čtení textů T’oegyeho doby, která nám naznačuje, jak chápat a používat výrazové formy ať už ve formě diagramů nebo textů. V případě diagramů a tezí v nich obsažených se zjevně jedná o texty, jejichž smysl je třeba

---

autoritu Yi Tōkmua 李德懋 (1741-1793), který nabádá čtenáře, aby „si neslinil prsty, když otáčí stránku, nedělal si v knihách značky nehtem, nepřekládal stránky, aby věděl, kam dočte... .. nečetl knihy s upocenýma rukama, nespal na nich jako na polštáři ani si s nimi nepokládal nohy“ a zejména aby „nepoužíval knihu na zakrytí džbánu s vínem.“ Viz. Walraven, B., *Reader’s Etiquette, and Other Aspects of Book Culture in Chosōn Korea*, in *Books in Numbers, The Chinese University Press, Hong Kong 2007*, str. 257. Některé T’oegyeho názory na četbu uvádí jeho *Ōnhaengnok* 言行錄 v oddíle Yupch’ōn 類編. viz. *TCHS*

<sup>62</sup> *TCHS* 41: 2b *Chōngmyōng tosōl husō* „於是。揭諸座右。朝夕潛心玩繹。庶幾因圖自牖。啓發其衷而有少進益也。“

<sup>63</sup> *Sōnghak sipto*. Nejklasičtější příkladem takovéhoho přístupu je kapitola II. *Daxue*, uvedená slovy „Nápis Tangově umyvadle pravil... „湯之盤銘曰“. Michael Kalton uvádí zmíněnou pasáž jako parafrázi Wu-wang Chin tsu v *Ta Tai lich*.

<sup>64</sup> *Sōnghak sipto* 以至盤盂 几 杖刀劒戶牖 凡目之所寓 身之所處 無不有銘有戒

<sup>65</sup> Jak Tangovo umyvadlo, tak i neustálé zdůrazňování nepřetržitosti četby ráno i večer nám nemohou nepřipomenout Nietzscheho „Zrána, za úsvitu dne, v plné svěžesti, v červánkách své síly číst knihu – tomu říkám neřest!“ viz. *Ecce homo*, „Proč jsem tak chytrý“ 8.

dlouhodobě kontempletovat, a tak dosahovat patřičného výsledku. Čtení totiž nepopisuje v tomto případě *tabula rasa*, ale uvádí nás do procesu kultivace, jehož je samotné čtení součástí. Už v okamžik, kdy přistupujeme ke čtení, se nacházíme jak ve stavu nevědomosti, tak ve stavu nekultivovanosti celé své osoby a z knih se chceme dozvědět, jak se z tohoto stavu vymanit. Problém ale spočívá v komplikovaném vztahu naší kultivace a schopností poznání; chápeme texty na té úrovni, do jaké jsme sami kultivovaní. Je velkou neznámou, zda text napsaný nanejvýš moudrým člověkem dovede plně pochopit také jenom nanejvýš moudrý člověk. Analogický problém je patrný i v T'oegyeho obhajobě jeho a Chŏng Chiunova práva vyjadřovat se k otázkám pojednaných v *Chŏngmyŏng tosŏl*, kde T'oegye hájí možnost „parciálního“ poznání:

Pokud by byla pravda, co ty říkáš, pak by byl Konfucius a teprve poté by se diskutovalo o Cestě vévody z Zhou a byl by Zisi nebo Mencius a teprve poté se studovalo učení Yan Huie a Zengziho? A vysvětlení, že „nanejvýš moudrý člověk vzhlíží k Nebesům, moudrý člověk vzhlíží k nanejvýš moudrému člověku a učenec vzhlíží k moudrému člověku“,<sup>66</sup> můžeme celé zahodit?<sup>67</sup>

V kontextu zkoumání Debaty je tento jev patrný v T'oegyeho radách Kobongovi, které naráží na to, že k pochopení jistých argumentů je třeba duševního nastavení, které dosud Kobongovi schází a které lze charakterizovat jako ochotu vidět věci v jejich jednotě a nikoli rozdílnosti.

Náročnost studia diagramů a jiných textů ve smyslu obtížnosti jejich výkladu je do jisté míry způsobena tímto nastavením na pečlivější způsob čtení a rozboru, než je dnes běžný. Tímto nejsou primárně míněny rekordy v opakovaném čtení klasiků,<sup>68</sup> ale skutečná otázka, kterou si kladli studenti i kupř. autor nejslavnější korejské sbírky anekdot *Ŏu yadam* 於于野談 Yu Mongin 柳夢寅 (1559-

---

<sup>66</sup> *Tongshu* 10. viz. Wing-tsit Chanův překlad „The Sage aspires to become Heaven...“ in Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1963, str. 470. Lze jen litovat, že pozoruhodný překlad Wilhelma Grubeho *T'ung-shū des Čeü-tsi* z r.1882 končí kapitolou VII.

<sup>67</sup> *TCHS* 41: 9a *Chŏngmyŏng tosŏl husŏ* 苟如吾子之言。是有孔子。然後論周公之道。有思孟然後學顏曾之學耶。聖希天。賢希聖。士希賢之說。皆可廢耶

<sup>68</sup> *Ŏu yadam* (343) dává příklad studenta, který četl *Xiaoxue* třistakrát, podobné počty jsou zmiňovány kupř. i u *Mencia*.

1623),<sup>69</sup> tedy otázka, jak a kolikrát je třeba text číst. Z tohoto hlediska jsou dosti pochopitelné dlouhé časové úseky mezi jednotlivými kroky Debaty i opakované pokusy, zejména Kobonga, promýšlet a opakovat argumenty, které jsou formulovány v úvodních textech a zdánlivě se dále již jen opakují ( je třeba nicméně brát ohled na Kobongovu soutěživost a neochotu debatu opustit, jak ji konstatuje i T'oegyeho<sup>70</sup>).

Jak diagram *Chǒngmyǒng tosŏl*, tak i ty teze Debaty, které jsou poznamenány faktem, že vycházejí z výroku formulovaného v diagramu, jsou čitelné nikoli na bázi zařazení do daného kontextu, ale spíše zařazení do celkového systému, které je vyčerpávajícím obsahováním dalších kontextů, analogií a metafor tak, jak o tom ostatně svědčí celá Debata a staleté úsilí její teze znovu promyslet.

Bezprostředním impulsem pro T'oegyeho vstup do diskurzu svázaného s *Chǒngmyǒng tosŏl* je velmi prozaické setkání s Chǒng Chiunem.

Je to již 20 let, co jsem se já, Hwang, pokusil o štěstí v úřadu a usadil se u Západní brány v Hanyangu, ale za tu dobu jsem se nikdy neseťkal ani neseznámil s Chǒng Chǒngim. Jednoho dne můj synovec Kyo kdesi získal takzvaný *Chǒngmyǒng to* a přinesl mi ukázat obrazec s výkladem, kde bylo nadmíru chyb a nepřesností. Zeptal jsem se Kyoa, kdo jej napsal, ale on řekl: „Nevím,“ poté jsem se trochu vyptával a zjistil, že tento diagram pochází od Chǒngiho. Poté jsem někoho poslal u něj zaklepat s tím, že žádám, abych mohl spatřit původní obrazec, a potom také o to, abych ho mohl vidět. Asi třikrát k němu přišli a on poté souhlasil. Má neotesanost a neochota družít se tehdy mohly být považovány za ostudné. Proto jsem oslovil Chǒngiho a zeptal se: „Proč je nyní tento obrazec jiný než ten,

---

<sup>69</sup> Ilustrativní je historika probírající tento problém, která začíná: Sōje No Susin jednou seděl a odpočíval když přišel z horského kláštera jakýsi student jménem Pak Kwangjōn. Sōje se zeptal „Když jsi byl v klášteře, jakou jsi četl knihu?“ „Han Yuho texty. Přečetl jsem je několikrát.“ „Přečti si je padesátkrát. Proč bys je četl tak málo?“ 蘇齋盧守慎嘗燕坐，有朴生光前者自山寺而來，蘇齋曰在山寺讀何書，曰韓文也，讀幾算，曰讀五十算，所讀何其少也 *Ōu yadam* (249)

<sup>70</sup> *TCHS* 20:14 Včera mi přišel od Ki Myōngōna dopis a znovu velmi roztáhl své umné argumenty. Skoro by to byl vynikající učenec, kdyby jenom neměl sklon rád vyhrávat. 奇明彥昨寄書來。又大張雄辯。儘是奇士。但不無好勝之端耳。 Výrok je zároveň slovní hříčkou; T'oegyeho používá Kobongovo příjmení, znak *ki* 奇, jako adjektivum ke zhodnocení Kobonga samotného.

který jsem dostal od Kyoa? Chōngi řekl: „Dříve jsem studoval pod vedením Mojeho 慕齋 a Sajeho 思齋<sup>71</sup> a naslouchal jejich vypořádaným diskusím, a když jsem od nich odešel a pobýval doma s některými sourozenci a snažil jsem se dobrat jejich smyslu, obával jsem se, že toto učení o přirozenosti a *li* je příliš subtilní na to, abychom jej pochopili. Pokusil jsem se vzít výklady Mistra Zhu a přidal všemožná vysvětlení a vytvořil jeden obrazec.<sup>72</sup>

Text ukazuje dva aspekty použití *Chōngmyōng tosōl*; cirkulaci a autorství. Obecnou výhodou diagramů je jejich snadné šíření. Klíčové teorie mohou kolovat na jednom listu papíru, dostupném komukoliv. Jak T'oegye, tak i později Kobong vstupují do diskuze po náhodném setkání s diagramem, který koluje diskuzemi studentů a literátů a spojuje je do debat. Druhým aspektem je autorství. Vzhledem ke své ambici být shrnutím „učení o přirozenosti a *li*“ má *Chōngmyōng tosōl* celou řadu předchůdců a současníků. Chōng Chiun sám mluví o pokusech své dílo konzultovat se svými učiteli a ve své předmluvě mluví o „štěstí“, že mohl nahradit své dva učitele konzultacemi s T'oegyem.<sup>73</sup> Tyto konzultace jsou zároveň pramenem otázek, koho považovat za autora *Chōngmyōng tosōl*. Drtivá většina studií zdůrazňuje T'oegyeho podíl, nicméně tradiční řazení díla nikoli do spisů hlavních, ale do dodatků, naznačuje, že dílo bylo vnímáno jako plod spolupráce obou autorů. Samotný proces společného psaní je popsán velmi lapidárně.

---

<sup>71</sup> Kim Anguk 金案國(1478-1543) a Kim Chōngguk 金正國(1485-1541).

<sup>72</sup> TGCS 41:1a *Chōngmyōng tosōl husō* 滉自筮仕來。寓居漢陽之西城門內者。前後二十年。而尚未與隣居鄭靜而相識往來也。一日。姪子□於何得所謂天命圖者來示。其圖與說。頗有舛訛。問□何人所作。則曰不知也。其後稍尋問之。始知其出於靜而。於是。因人叩靜而。求見本圖。已而。又求見靜而。皆往復數三而後肯焉。則滉前日之僻陋寡與。爲可愧矣。滉因謂靜而曰。今此圖與□所傳者不同。何歟。靜而曰。向者。學於慕齋，思齋兩先生門下。聞其緒論。退而與舍弟某講求旨歸。顧患其性理微妙。無所准明。試取朱子之。參以諸。作爲一圖。

<sup>73</sup> Díky Chōng Chiunově předmluvě *Chōng Ch'uman Chōngmyōng tosōlsō* v Kobongjipu jsou setkání i spolupráce na diagramu popsány z obou stran. Nicméně zatímco Chōng Chiun hovoří o štěstí (是尤幸之大也), T'oegye říká, že Chōng Chiun na návrh spolupráce „neměl výraz, že by mu to vadilo a litoval toho“, (無量吝之色).

Já, Hwang, jsem nakonec vzal jako svědectví *Taiji tu* včetně vysvětlení, ukázal na něj prstem a řekl: „Jestliže je nějaká chyba, nelze ji napravit, je-li něco nadbytečné, nelze to neodstranit, shází-li něco, nelze to nedoplnit. Je to tak?“ Chōngi všechna má slova přijal a souhlasil... ..Po několika měsících Chōngi přišel a ukázal mi opravy na obrazci i s připojeným vysvětlením a znovu jsme spolu vše probírali, opravovali a dovedli k úplnosti.<sup>74</sup>

Sledování provedených změn lze provádět srovnáním původního diagramu, resp. diagramů a T'oegyeho úprav,<sup>75</sup> nejjednodušší cestou je ale vycházet z T'oegyeho vlastního popisu jeho práce v *Chōngmyōng tosŏl husŏ* a dvou obrazců, *Chōngmyōng sindo* a *Chōngmyōng kudo* tak, jak jsou obsaženy v T'oegyeho spisech. Zde lze nalézt zdůvodnění hlavních změn a částečně také zdroje, které byly použity. V *Chōngmyōng tosŏl husŏ* jsou přitom zaznamenány (po úvodní pasáži popisující vznik diagramu) otázky a odpovědi, které probírají sporné body, jejichž vysvětlení je podle T'oegyeho třeba k samotnému obrazci nebo textu doplnit. První část bodů však netvoří doplněk k textu *Chōngmyōng tosŏl*, ale spíše jsou vymezením jiného typu pohledu na diagram. Tento, zde můžeme říci čistě T'oegyeho, pohled je pohledem v přímém slova smyslu, resp. instruuje nás, jak se na diagram máme dívat a jak máme chápat jeho základní rysy, tedy tvary a orientaci. Zároveň nás uvádí do sféry toho, jak se máme diagramu ptát, resp. co od něho očekávat v porovnání s paradigmatickým, který v dialogu prezentuje T'oegyeho oponent a kterým je vzor *Taiji tu*. Toto srovnání přitom vychází z potřeby stanovit perspektivu, ze které vedeme svá pozorování na škále přechodu od makroperspektivy řetězce *Taiji tu*, spojující proces proměn od *wuji*

---

<sup>74</sup>TGCS 41:2b 混遂引證太極圖及說而指點曰。某誤不可不改。某剩不可不去。某欠不可不補。何如。靜而皆言下領肯。... ..數月。靜而以所改圖及其附說來示。混復相與參校整完。

<sup>75</sup> Je velmi těžké zachytit nebo datovat celý proces tvorby diagramu od jeho původní (pokud byla pouze jedna) formy, několikrát změněné přes *Chōngmyōng kudo*, až po finální tvar prezentovaný v *Chōngmyōng sindo*. Této problematice, spolu se srovnáním s ostatními verzemi *Chōngmyōng to* (zejména od Kim Inhua 金麟厚(1510-1560) se věnuje několik studií, z nichž nejpodrobnější jsou 鄭炳連, 秋巒의 『天命圖說』製作과 退溪의 訂正, 철학 vol.38, 1992, str. 223-245, 柳正東, 天命圖說에 관한 研究, 동양학, Vol.12, 1982, str. 235-264, 劉權種, 天命圖 비교 연구 : 秋巒, 河西, 退溪, 韓國思想史學, Vol.19, 2002, str. 119-149.

až po „zrození a proměny deseti tisíc věcí“, a kde je třeba vymezit, kudy vedeme řez vyznačující téma konkrétního problému. Toto rozdělení ale není, jak uvidíme, konfrontací „holistické“ perspektivy a „parciálního“ zaměření *Chōngmyōng to*, který obsahově strukturu a obsah *Taiji tu* zcela přebírá, ale je spíše zaostřováním této perspektivy, díky němuž vnímáme problémy, které jsou v celkové perspektivě obsaženy a podléhají jejím pravidlům, ale lépe je vnímáme při určitém stupni přiblížení. Jinými slovy, přestože je *Chōngmyōng to* diagramem o „všem“, toto všechno není pojednáno kosmologickou zkratkou jako tomu je v *Taiji tu*.

První námitka hosta navazuje na T'oegyeho odvolání se na autoritu *Taiji tu* při jmenování svých pramenů (viz výše):

Host rozčileně<sup>76</sup> řekl: Chceš mne snad podvést? Obrazec Mistra Zhou vychází z *taiji* a Pět prvků s ním tvoří tři stupně a proměny *qi* a proměny forem tvoří další dva stupně a ty jsi svůj obrazec splácal do jediného kruhu. Jak mají být stejné?<sup>77</sup>

T'oegyeho odpovědí je zdůraznění esenciální jednoty všech stupňů Zhou Dunyiho diagramu, ale na další naléhání podá vlastní vysvětlení, proč je jeho diagram jeden jediný kruh a liší se od *Taiji tu*.

Každý má to, co je hlavní. Lianxi (Zhou Dunyi) vysvětloval původ *li* a *qi* ukazoval subtilnosti tvoření a proměn, a kdyby je nerozdělil na pět stupňů, nebylo by jak umožnit lidem to pochopit. Tento diagram vychází z obdaření a nadání lidí a věcí a sleduje proměny a rození *li* a *qi*, a pokud by nebyly sjednoceny v jedno, nebylo by dosaženo jejich pozic a umístění a nemůže tomu být jinak, a proto je to tak uděláno. Navíc pokud vezmeme pozici člověka a podíváme se na ni, uvidíme, že toto takzvané rozdělení

---

<sup>76</sup> *Chōngmyōng tosōl* a *Chōngmyōng tosōl husō* jsou díla (první úplně a druhé částečně) psaná formou dialogu. Ne nepodstatným rozdílem mezi nimi je fakt, že zatímco jedno je psáno neutrálním způsobem „otázka-odpověď“, dialog v *Chōngmyōng tosōl husō* je rétoricky propracovaným sporem T'oegyeho se značně nelichotivě podaným soupeřem.

<sup>77</sup> TGCS 41:3b 客翹然曰。子欺余哉。周子之圖。由太極而五行爲三層。氣化形化又爲二層。此圖則只塊然一圈子耳。何爲其同也。



jednoho na pět jako by bylo všechno v tom a jeho význam už byl obsažen v Lianxiho (*Zhou Dunyiho*) diagramu. Toto není nic než diagram a vysvětlení, ale je to rozkresleno. Není tomu tak, že by tu byly nějaké rozdíly.<sup>78</sup>

Toto je tedy „obrat k člověku“ provedený na pozadí celkové konstrukce, která je v obrazci přítomná, ale ne v zdůrazněné podobě. Jak struktura *Chōngmyōng sindo*, tak struktura *Taiji tu* se liší pouze v důrazu na to, co mají ilustrovat, ale v zásadě jsou totožné; jeden však rozebírá „pramen *li* a *qi*“ a druhý „proměny a zrození z původního *li* a *qi*“. Z hlediska totožnosti tuto afinitu vystihuje konstatování, že jeden klade důraz na to, jak „příčiny stojí proti sobě a navazují na sebe“, zatímco druhý je pojednává s důrazem na „příčiny jejich oběhu a jednání.“<sup>79</sup>

Tato figura je zdůrazněna hostovou otázkou, která se na přítomnost člověk v obrazci ptá: „V *Taiji tu* není tvar Země a člověka a zvířat, ale zde je. Proč?“<sup>80</sup> T’oegyie odpovídá citací z *Taiji tu*, která zmiňuje vznik muže a ženy<sup>81</sup> a přítomnost čtverce Země (*di* 地, nikoli *tu* 土) v diagramu (která je nápadná tím, že *Taiji tu* tvoří samé kruhy) obhájí poukazem na to, že i Země je jednou z deseti tisíc věcí. Tím dává důsledně najevo, že nic k původní struktuře nepřidává, ale pouze zdůrazňuje některé její body.

Metoda „toho, co je hlavní“, ale připomíná nutnost číst celý text se zřetelem ke čtení struktury mysli, přirozenosti a emocí a jejímu propojení s tezí obsaženou v obrazci. Pasáže věnované této problematice následují až za problémy orientace diagramu (pravá a levá strana ve vztahu k perspektivě čtenáře<sup>82</sup> a především orientace čtení odshora dolů jako v *Taiji tu*, které je však u mnoha diagramů

---

<sup>78</sup> TGCS 41:3b-4a 曰。各有所主。濂溪。闡理氣之本原。發造化之機妙。不分爲五。無以曉人。是圖。因人物之稟賦。原理氣之化生。不合爲一。不成位置。皆不得已而爲之者也。而況就人位而觀之。所謂分一爲五者。宛然畢具。其義已備於濂溪圖說。此不過卽圖說而畫出之耳。非有異也。

<sup>79</sup>但彼主於對待。故包客在主之中。此主於運行。故當時者在裏。成功者在表。其實一也。

<sup>80</sup> *Taijitu* 太極圖。無地與人物之形。而此有之。何耶。

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Tento pouze zdánlivě marginální problém je obšírně řešen již v *Iphak tosöl*.

obráceně), problematice Pěti prvků a *yin* a *yang* etc. Otázkou je zde ale opět apologie, jež zdůvodňuje přítomnost témat, která v abstraktní konstrukci Zhou Duniho diagramu nejsou přítomná

Mohu slyšet shrnutí toho, že od Mandátu Nebes dále dolů rozdělení myslí na přirozenost, emoce záměry a dobré se špatným a s nimi projevení se Čtyř počátků a Sedmi emocí se shodují s Zisim a Mistrem Zhou?

Odpověď: Kruh Mandátu Nebes je to, co Mistr Zhou nazývá „*wuji*, Dva [mody] a Pět [prvků] se podivuhodně spojují a mísí“.<sup>83</sup> A to, co Zisi přijímá za střed tajuplného spojení *li* a *qi*, to pouze ukazuje na *li wuji* a mluví o tom, a proto jenom toto považuje za přirozenost onoho. To, že oddělujeme člověka a oddělujeme zvířata a u všech věcí „každá věc obsahuje celé *taiji*“, je založeno na významu diagramu Mistra Zhou a je to to, co Zisi nazývá přirozeností. Kruh myslí je to, co nazývá Mistr Zhou „pouze člověk dostává to nejlepší a nanejvýš oduševnělé“.<sup>84</sup> A toto oduševnělé je mysl a přirozenost je obsažena v jejím středu a to je pětice lidskosti, smyslu pro správné, smyslu pro obřady, vědění a důvěryhodnosti. Ono vynikající je *qi* a kvalita. Napravo je působení kvality *yin*, to se nazývá „forma už je zrozená“, a nalevo je působení *qi yang* a to se nazývá „zázračné projevuje poznání“. Přirozenost se projevuje a stává se emocemi, mysl se projevuje a stává se úmyslem a to je pohnutí a pohyb pěti přirozeností. Nepatrný počátek<sup>85</sup> dobrého a zlého jsou rozdělením dobrého a zlého. Čtyři počátky

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> K překladu tohoto termínu viz Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, str. 360: *Chi*: “subtle, incipient, activating force.” Graham expresses the sense of the term most correctly in the phrases “inward spring of movement” and “incipient movement not yet visible outside.” (A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, str. 35.) K aspektům tohoto pojmu ve Velkém komentáři *Yijingu* se vyjadřuje i kupř. Anne Cheng (*Dějiny čínského myšlení* str. 264). Příkladem toho, že pojem byl těžko srozumitelný vždy je i záznam konverzace na toto téma mezi Yulgokem a jeho žákem v *Órok* 59:

Otázka: nepatrný počátek je subtilností pohybu. Proč říkali konfuciáni minulých dob že nepatrný počátek je mezi pohybem a klidem? Hloupě se dle mého názoru domnívám, že nepatrný počátek je moment uvnitř pohybu, který ale není navenek zformován. Pokud pouze míníme pohyb, pak nemá tvar a viditelné stopy, pokud pouze míníme klid, tak náleží k tomu co je po už vykonaném pohybu. Proto se říká že nepatrný počátek je mezi pohybem a klidem

Odpověď: To co míníme „mezi“ je to že hovoříme o tom když pohyb dospěje k tomu že je nepatrný a jako by se nepohyboval.“

a sedm emocí jsou to, z čeho vychází deset tisíc záležitostí. Vycházíme z tohoto a mluvíme o tom a každá část obrazce má svůj původ v diagramu mistra Zhou a v ještě neprojeveném a již projeveném stavu přirozenosti a emocí. Což to snad je mimo to, co Zisi zamýšlel?<sup>86</sup>

T'oegyeho použití *Taijitu* tedy znamená de facto opření celého diagramu o kostru tohoto vzoru a rozvinutí kosmologické konstrukce do detailnější definice člověka a věcí, jejíž podrobný popis v *Chǒngmyǒng tosǒl* nám umožní pochopit výše uvedený konglomerát tezí. Roubovávání diagramu na strukturu *Taijitu* poskytlo T'oegyemu mimo výchozího kosmologického rámce také strukturu, o kterou mohl opřít své zdůraznění jednoty všech aspektů *li*, jehož jména *taiji*, *ming*, přirozenost jsou pojmenováním téhož na různých stupních řetězu existence. Interakce *li* a *qi* tvoří sice vše po všechen čas, ale toto vše je určováno jejich vztahem, který je proměnlivý co do konkrétních jevů. Jejich jednota a vztahy se tedy mění jak na úrovni lidí a zvířat, tak na úrovni uspořádání myslí a také na úrovni projevů tohoto uspořádání a jedině pochopení konstant tohoto procesu umožňuje spojit všechny tyto úrovně do procesu změny. Bezprostředním přechodem mezi makrosvětlem Pěti prvků a Čtyř *de*,<sup>87</sup> tvořícími rámeček obrazce a základní strukturu jednotlivých entit, a myslí člověka a jejím obsahem ve vnitřních kruzích diagramu je rozlišení lidí a zvířat v pátém paragrafu *Chǒngmyǒng tosǒl* „Diskuse o rozlišení lidí a zvířat.“

---

„問。幾者動之微。而先儒曰。幾在動靜之間者。何也。愚意以爲幾者。纔動於內。而未形於外。專謂之動。則無形顯之迹。專謂之靜。則屬已動之後。故曰幾在動靜之間也。曰。謂之間者。言其動至微。如未動然也。“

<sup>86</sup> *TCHS* 41:7b-8a 然則自天命而下。心性情意善惡之分與夫四端七情之發合於子思周子者。可得聞其略歟。曰。天命之圈。卽周子所謂無極二五妙合而凝者也。而子思則就理氣妙合之中。獨指無極之理而言。故直以是爲性焉耳。分人分物。物物各具一太極者。本周子圖說之意。而子思之所謂性也。心性之圈。卽周子所謂惟人也得其秀而最靈者也。靈者。心也。而性具其中。仁義禮智信五者是也。秀者。氣與質也。右質。陰之爲。卽所謂形既生矣者也。左氣。陽之爲。卽所謂神發知矣者也。性發爲情。心發爲意。卽五性感動之謂也。善幾惡幾。善惡分者也。四端七情。萬事出焉者也。由是言之。圖之節節。皆本於周子圖說。而性情之未發已發。又豈外於子思之意歟。

<sup>87</sup> *Yuan, heng, li, zhen/ wǒn, hyǒng, i, chǒng* 元亨利貞, překladů těchto termínů je přibližně stejně jako překladů *Yijingu*, na což velmi věcně upozorňuje Oldřich Král, *I-ting*, 1995, str. 41. Nicméně pro srovnání Wing-tsit Chan překládá: origination, flourishing, advantage, firmness.

Otázka: Když se lidé a věci narodí, přirozenost, které se jim dostane, je jedna každá stejným *li* Nebes a Země a podoba, které se jim dostane, je jedna každá stejným *qi* Nebes a Země. Je-li tomu tak, pak mezi lidmi a zvířaty není původně žádný rozdíl?...

...Odpověď: Mezi Nebesy a Zemí je jedno jediné *li*, ale *qi* má na deset tisíc nestejností. Proto zkoumáme-li jejich *li*, pak sjednocuje deset tisíc věcí a je jedinou stejnou přirozeností, a diskutujeme-li o jejich *qi*, pak rozděluje deset tisíc věcí a každá z nich má své jedno *qi*. Proč to? To, co dělá *li li*, je to, že jeho podstata je původně prázdná. Je prázdná, a proto nemá protějšek. Nemá protějšek, a proto je v člověku a proto je ve zvířatech. Naprosto nemá, čeho by mu šlo ubrat nebo přidat, a je jedním. Co se týče *i*, pak na počátku jsou podoby *yin* a *yang*, které stojí proti sobě a navzájem jsou si kořenem. Proto v *yin* nemůže nebýt *yang* a v *yang* nemůže nebýt *yin*. Ve středu *yang*, které je v *yin*, také nemůže nebýt *yin* a ve středu *yin*, které je v *yang*, také nemůže nebýt *yang*. Tyto proměny jdou do desítek, stovek, tisíců a deseti tisíců a žádná z nich nemůže nemít protějšek. Je tomu tak, že všechny věci dostávají toto *li* a *qi*, a v jejich přirozenosti není rozdílu, ale v jejich *qi* nemůže nebýt rozdílu co do jednostrannosti či uměřenosti. Proto když se rodí lidé a zvířata, ti, kteří dostanou uměřené *qi yin* a *yang* se stávají lidmi a ti, kteří dostanou jednostranné *qi yin* a *yang* se stávají zvířaty. Lidé tedy dostávají uměřené *qi yin* a *yang* a kvalita jejich *qi* je pronikavá a osvětlující a to lze poznat. Zvířata dostávají jednostranné *qi yin* a *yang*, a proto kvalita jejich *qi* je omezená a zatemněná. Je to tak, že vezmeme-li člověka a zvířata a pozorujeme je, lidé jsou uměřenými na zvířata jsou omezená a to lze poznat. Je to tak, že vezmeme-li člověka a zvířata a podíváme se na ně, pak lidé jsou uměření a zvířata jednostranná. Vezmeme-li živočichy a rostliny a pozorujeme je, pak zvířata jsou uměřeným v jednostranném a rostliny jsou jednostranným v jednostranném. Proto mají zvířata ve svém uspořádání *qi* někdy jednu cestičku, kterou cosi pronikne, ale rostliny pouze v sobě nesou své *li*, ale to

je zcela zablokované a nemůže proniknout. Je to tak, že jejich přirozenost je tím, co někdy proniká a někdy je omezeno.<sup>88</sup>

Srovnání člověka se zvířaty je nutným krokem pro zdůraznění univerzality *li* na všech úrovních. Jestliže má platit, že *taiji*, *li* a přirozenost jsou jedním a tím samým principem, odlišným pouze co do stavu interakcí s *qi*, musí být i přirozenost univerzální, a to jak pro lidi (v čemž panuje shoda s Menciem), tak i pro všechny živé tvory, což je ovšem teze, která je na první pohled v Menciovi 6A:3 výslovně popřena. Zhu Xiho komentář ke zmíněné pasáži však ustavuje jednotu přirozenosti lidí a zvířat na úrovni *li* a jejich odlišnost přesouvá do sféry *qi*. Tato univerzalita je potvrzena i sestupem na další úroveň, tedy od člověka ke struktuře jeho mysli. Pojem sestup je míněn doslova, ale nikoli ve smyslu degradace, protože obě entity, jak *li*, tak *qi* zůstávají i na této úrovni kvalitativně stejné, jak byly předtím. Zachování kontinuity je zdůrazněné i přeměnou Čtyř *de* na Pět standardů<sup>89</sup> na rovině *li* a *yin* a *yang* spolu s pěti prvky a uspořádáním *qi*, kde jsou původní složky pouze transformovány do složitějších kombinací, ale zůstávají co do své podstaty stále týmiž. V následujícím paragrafu jsou však klíčové definice aktivit čtyř počátků a sedmi emocí.

Otázka: Lze uchopit a jednotlivě se vyjádřit o tom, z čeho se skládá lidská mysl?

---

<sup>88</sup> TGCS T'oegye sŏnsaeg sokjip 退溪先生續集 8: 15b-16a, 問。人物之生也。其所受之性。均是天地之理。所稟之形。均是天地之氣。然則人與物。本無間也。...。曰。天地之間。理一而氣萬不齊。故究其理。則合萬物而同一性也。論其氣。則分萬物而各一氣也。何者。理之爲理。其體本虛。虛故無對。無對故在人在物。固無加損。而爲一焉。至於氣也。則始有陰陽對立之象。而互爲其根。故陰中不能無陽。陽中不能無陰。陰中陽之中。又不能無陰。陽中陰之中。又不能無陽。其變至於十百千萬。而各不能無對焉。然則凡物之受此理氣者。其性則無間。而其氣則不能無偏正之殊矣。是故。人物之生也。其得陰陽之正氣者爲人。得陰陽之偏氣者爲物。人既得陰陽之正氣。則其氣質之通且明。可知也。物既得陰陽之偏氣。則其氣質之塞且暗。可知也。然就人物而觀之。則人爲正物爲偏。就禽獸，草木而觀之。則禽獸爲偏中之正。草木爲偏中之偏。故禽獸則其氣質之中。或有一路之通。草木則只具其理。而全塞不通焉。然則其性之所以或通或塞

<sup>89</sup> Pět standardů, nebo Pět stálých ctností - lidskost, smysl pro správné, smysl pro obřady, vědění a důvěryhodnost.

Odpověď: Když Nebesa sesílají *ming* do člověka, pokud by nebylo jeho *qi*, nemělo by se v čem zabydlet jeho *li*, a pokud by nebyla jeho mysl, nemělo by se v čem zabydlet jeho *li* a *qi*. Proto je mysl nás lidí *li* a nadto je oduševnělá. *Qi* se stává příbytkem *li* a *qi*, a proto jeho *li* je *li* Čtyř *de* a stává se Pěti standardy. Jeho *qi* je tedy *qi* dvou a pěti a stává se uspořádáním *qi*. To, z čeho se skládá lidská mysl, má všechno původ od Nebes a je tomu tak, že to, co se nazývá Pěti standardy je čiré dobro a nemá nic zlého. Proto Čtyři počátky, které jsou jejich projevením, v sobě také nemají nic nedobrého. To, co se nazývá uspořádáním *qi*, není přirozeností takovou, jakou původně byla. Proto sedm emocí, které jsou toho projevením, se lehce dají unést k špatnému a zlému. Je tomu tak, že přirozenost nebo emoce mají sice jedno jméno, ale jejich používání nemůže nebýt než jiné. Když dojde k tomu, že se řekne přirozenost nebo se řekne emoce a to, z čeho se skládají, co zahrnují, čím se pohybují a projevují, z toho všeho není nic, co by nebylo tajuplností mysli.

Proto se mysl stává ovládajícím a vždy zahrnuje a ovládá svoji přirozenost a emoce a toto je obecné shrnutí lidské mysli.<sup>90</sup>

Čtyři počátky jsou zde prezentovány jako projev Pěti standardů, které jsou dobré a tedy i jejich manifestace je dobrá; naproti tomu sedm emocí vychází z uspořádání *qi*, které „není přirozeností takovou, jaká původně je“, a proto se mohou stát špatnými. Tato figura je jednou z nejdůležitějších otázek Debaty a je vystavěna na protikladu „přirozenosti takové, jaká původně je“, a „přirozenosti založení *qi*.“ Toto „rozdělení“ přirozenosti na dvě její podoby je matoucí právě tím, že ho provází zdůrazňovaná neoddělitelnost *li* a *qi*, která není příliš kompatibilní s faktem, že zatímco přirozenost taková, jaká původně byla, je harmonickou co do vztahu *li* a *qi*, sedm emocí, které jsou projevem přirozenosti

---

<sup>90</sup> TGCS T'oegye sōnsaeng sokjip 8: 17a-b, 問. 人心所具。可得而分言之歟。曰。天之降命于人也。非此氣。無以寓此理也。非此心。無以寓此理氣也。故吾人之心。理而且靈。氣爲理氣之舍。故其理卽四德之理而爲五常。其氣卽二五之氣而爲氣質。此人心所具。皆本乎天者也。然而所謂五常者。純善而無惡。故其所發之四端。亦無有不善。所謂氣質者。非本然之性。故其所發之七情。易流於邪惡。然則性情之名雖一。而性情之用。則不得不異矣。至於曰性曰情之所以該具運用者。莫非此心之妙。故心爲主宰。而常統其性情。此人心之大槩也。

v založení *qi* a už mohu být jak dobré tak špatné. Otázkou tedy je, kde se původní harmonie ztrácí a proč, a tento aspekt se řeší v průběhu debaty. Určité řešení poskytuje osmý paragraf *Chǒngmyǒng tosŏl* „Diskutování úmyslu a nepatrných počátků dobrého a špatného“, který nabízí kostru neproblematizovaného výkladu.

Otázka: Proč je pod „úmyslem“ rozdělení na „nepatrný počátek dobrého“ a „nepatrný počátek špatného“?

Odpověď: Úmysl je to, co mysl projevuje, a mysl je vládce přirozenosti a emocí. Proto je tato mysl, ještě než je projevená jako *tai ji*, které obsahuje princip pohybu a klidu, ale není ještě rozděleno na *yin* a *yang*. Vnitřek této jednotné mysli je nerozlišená celá přirozenost, čiré dobro a nic zlého. Pokud dojde k okamžiku, kdy je tato mysl již projevena, pak je jako *taiji*, které je již rozděleno, a pohyb se stává *yang* a klid se stává *yin*. Od tohoto okamžiku *qi* počíná své působení, a proto projevení emocí nemůže nemít rozdílů co do dobrého a zlého, ale tyto počátky jsou převelice nepatrné a poté se úmysl stává projevením mysli a také rozděluje tyto emoce a vede je napravo a nalevo.<sup>91</sup>

Tento výklad je však pozoruhodný zejména svou metodou. Struktura mysli je zde totiž převedena na strukturu kosmologickou; jednotlivé projevy mysli, tedy neprojevený stav (přirozenost), stav projevený (emoce) a projevy mysli samotné (úmysl) jsou ekvivalenty procesu přechodu od *taiji* neprojeveného k interakcím *taiji* projeveného tak, jak je chápe *Taiji tushuo*. T'oegye použil *Taijitu* nikoli pouze jako strukturu sloužící za kosmologický základ *Chǒngmyǒng to*, ale uvedl ho i do souvislosti s problémem mysli a její struktury, kterou vysvětlil analogií s procesem změn *taiji*<sup>92</sup>. *Taiji* tak slouží jak jako výchozí koncept, tak zároveň

---

<sup>91</sup> TGCS T'oegye sŏnsaeg sokjip 8: 18a, 問。意下有善幾惡幾之分。何耶。曰。意者。心之所發。而心者。性情之主也。故當此心未發之前。如太極具動靜之理而未判爲陰陽者也。一心之內。渾然一性。純善而無惡矣。及此心已發之時。如太極已判而動爲陽靜爲陰者也。於斯時也。氣始用事。故其情之發。不能無善惡之殊。而其端甚微。於是意爲心發。而又挾其情而左右之

<sup>92</sup> Tato metoda je ovšem univerzálním nárokem *daoxue* a není vlastní pouze T'oegyemu. Klasickou ukázkou naprosto stejného zdůraznění provázanosti a analogií lidského nitra a procesu proměn může být i kupř Yulgokův výrok „Proměny Nebes a Země jsou projevením naší mysli.

jako vzor pro své pokračování. Oba diagramy je tedy nutné číst společně, zejména co se týče konceptů „ještě neprojeveného“ a „již projeveného“. Koncept neprojeveného umožňuje myslet jednotlivé pojmy v jejich stavu před interakcemi s jinými procesy, ať už se jedná o *li* versus *qi* anebo struktury *li* a *qi* (jako kupř. mysl nebo přirozenost) ve styku s jinými objekty *li* a *qi* (vnější svět etc.), a ptát se, jaké jsou zbaeny vlivů interakcí, které navazují po svém projevení. Tato případná vyvázanost je ovšem konstrukcí, o jejíž možnosti se vine spor v průběhu celé debaty. Možnost uvažovat *li* samo o sobě totiž znamená vykročení ze všech struktur, ve kterých je a kterými je ... všechno. Stav ještě neprojeveného tedy uvažujeme v opozicích vůči projevenému prakticky na všech úrovních existence anebo ho opíráme o analogie jako v uvedeném případě srovnání myslí a *taiji*, které však slouží k pochopení pouze za předpokladu porozumění jiným úrovním projevoování, jako je *wuji er taiji* 無極而太極. Přesto se zdá, že pro primární vyjasnění povahy jsou kosmologické koncepty počátků řetězů proměn vhodnější, zejména co do povahy *qi*. Toto zkoumání se také nemusí nutně opírat o tradici *Taijitu*, která je v mnoha ohledech problematická,<sup>93</sup> ale o Shao Yongovy a Zhang Zaiovy koncepce, které tvoří linii, již lze v korejském prostředí sledovat od Hwadama Sō Kyōngdōka, přes jeho žáky a Yulgoka až k polemice posledně zmíněného a Nongmuna Im Sōngju.

Použití diagramu je polyfunkční ve smyslu organizace a znázornění hlavních rovin které se protínají v prostém faktu odeslání prvního dopisu Debaty mezi T'oegyem a Kobongem; diagram obsahuje výchozí tezi, poskytuje navazující

---

Jestliže, co se týče Nebes a Země, jsou případy, kdy se proměňuje *li*, a kdy se proměňuje *qi*, a pak tedy má naše mysl také mít projevení *li* a projevení *qi*. Nebesa a Země ale nemají rozlišení mezi proměnami *qi* a proměnami *li*, a jak by tedy naše mysl mohla mít případy kdy byl bylo jiné projevení *li* a jiné provedení *qi*? Pokud řekneme že naše mysl je jiná než proměny Nebes a Země (transformace), pak to není něco co bych já hlupák chápal.“ *YCHS* 10:5b, 天地之化。卽吾心之發也。天地之化。若有理化者氣化者。則吾心亦當有理發者氣發者矣。天地既無理化氣化之殊。則吾心安得有理發氣發之異乎。若曰吾心異於天地之化。則非愚之所知也。此段最可領悟處。於此未契。則恐無歸一之期矣。

<sup>93</sup> Problematická minimálně ze dvou hledisek je otázka, jakou úlohu hrál Zhou Dunyi ve vztahu k tradici *daoxue*, resp. nakolik je jeho úloha a kupř. vztah k bratřím Chengům Zhu Xiho konstrukcí, a také v tom slova smyslu, že *Taij tu* není příliš kompatibilní s mnoha jinými koncepty *daoxue*. Za příklad může sloužit fakt, že byt' je běžné dávat rovnítko mezi *li* a *taiji*, samotný diagram ani jeho výklad, nehledě na Zhu Xiho komentář a T'oegyeho výklad v *Sōnghak sipto*, *li* ani jednou nezmiňují. K této problematice jsou inspirativní Wing-tsit Chanovy stati „*T'ai-chi*“ a „*The New Tao-t'ung*“ in *Chu Hsi: new studies*, str. 144-150, 320-335.



koncepty a pojmy nutné pro její čtení, umožňuje stanovit perspektivu z jaké lze tuto tezi nazírat (jako součást makrokoncepce *Taijitu*, anebo její projekci na úrovni lidské mysli a přirozenosti) a naznačuje složitý vztah mezi schématem a teorií, které může být diagram jak zkratkou, tak i základním rámcem. V kontextu stanovení pak diagram v našem případě mimo teze samotné poskytuje i topografii svého pohybu mezi koncepty a recipienty. Díky *Chǒngmyǒng to* nalézáme bod, který se pohybuje po liniích diskurzů, které ústí do Debaty o čtyřech počátcích a jsme schopni nahlédnout, že samotný moment odeslání dopisu r. 1559 je průsečnickem několika linií, které nemá valného smyslu hodnotit co do originality či scholastického epigonství. Počátek Debaty není čímsi „historicky nutným“, ale spíše sepnutím několika okruhů, které protnul právě zmiňovaný, který propojil kombinaci konceptů, interpretací a potřebných aktérů. Podivuhodný život diagramu, který jako Poeův dopis putuje ke svému nutnému nalezení, které pro něj znamená konec jako samostatné výpovědi a transformaci do námětu diskuze, jež nese jeho strukturu a všechny konotace, je zdůrazněn jeho inherentní žádostí interpretace. Jestliže T'oegyě v úvodním dopisu Debaty mluví o tom že „se ve svých prostých myšlenkách již předtím trápil tím, že řazení mých slov je neustálené, a až nyní, když se mi dostalo kritiky, jsem ještě více seznal své chyby a to, co mi uniklo, a opravil jsem své tvrzení“, pak pouze zdůrazňuje přirozenou potřebu kontinuální interpretace a „zažívání“ diagramu která je mu vlastní, a ve které není sestavení diagramu tvrzením, ale pouze začátkem jeho rozvíjení. Diagramy jsou určeny k oběhu, a nejsou nikdy hotové, ať je záměr autora jakýkoliv (Zhou Dunyi nezmínil ani jednou *li*, a přesto se jeho diagram stal klíčovým textem pro tento pojem, T'oegyemu se jeho teze vrací oklikou přes Kobonga a plní tak bezděčně jeho přitakání vědomí nedokončenosti diagramu; „Až nyní lituji toho jak lehce jsem dříve vydal Obrazec mandátu.“<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> TGCHS 13: 9b „前日命圖之輕出。至今悔之。“

## 2.1 Ugye a Yulgok

Povaha diagramů a tezí v nich obsažených svou roli v rozvíjení Debaty je zřejmá i jejího pokračování mezi Ugyem a Yulgokem které názorně demonstruje silnou analogičnost metod diskursu v obou částech Debaty. Proti prostému konstatování že „kontroverze vzplála znovu v r. 1572“<sup>95</sup> je třeba postavit analýzu ohniska tohoto vzplanutí; navzdory tomu že toto pokračování se vyrovnává s takřka se všemi aspekty debaty předchozí, jeho bezprostředním začátkem je poněkud překvapivě nikoli text anebo tvrzení Debaty samotné, ale opět diagram. První Ugyeho dopis z roku *imsin* (1572)<sup>96</sup> jako začíná citací diagramu, ne nepodobnou T'oegye úvodnímu dopisu.

„Nyní jsem se díval na na argumenty ctěného T'oe sestavené v Obrazci myslí, přirozenosti a emocí z *Deseti obrazců* ([*Sōnghak*]sipto), a tam se v jedné pasáži říká: Emoce Čtyř počátků jsou projevením *li* a *qi* ho následuje, jsou samy o sobě čistě dobré a nemají zlého a je nepochybné, že když není projevení *li* uskutečněno a je zakryté od *qi*, tak teprve pak [toto] převáží a [emoce] se stanou nedobrymi. Emoce těchto sedmi jsou projevením *qi* a *li* na něj nasedá a také nemají ničeho nedobrého. Pokud však projevení *qi* není vyvážené a zadusí toto *li*, a tak jsou uvolněny a stanou se zlými.“ Když zkoumáme tento argument, tak se tím říká, že na úplném počátku nemají všechny projevení *li* a *qi* ničeho nedobrého, ale tím, že *qi* není vyvážené, jsou nakonec zaneseny ke zlému.

Ve vysvětlení myslí člověka a myslí Cesty to ale vypadá, jako by jeho rozdělení projevení *li* a *qi* následovalo nanejvýš moudré muže a ve všem je bralo za svůj základ a diskuze ctěného T'oe by tedy sama o sobě nebyla chybou?<sup>97</sup>

<sup>95</sup> *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* str. 216.

<sup>96</sup> V *Yulgok chōnsō* datace chybí, a podobně jako u dalších dopisů není přesně určeno datum (z poznámky v úvodu o období dešťů ho však lze odvodit alespoň přibližně).

<sup>97</sup> *UGJ* 4:1a, 今看十圖。心性清圖退翁立論。則中間一端。曰四端之情。理發而氣隨之。自純善無惡。必理發未遂而揜於氣。然後流為不善。七者之情。氣發而理乘之。亦無有不善。若氣發不中而滅其理。則放而為惡云。究此議論。以理氣之發當初皆無不善。而氣之不中。乃流於惡云矣。人心道心之說。既如彼其分理氣之發。而從古聖賢皆宗之。則退翁之論。自不為過耶。

Analogie použití „zhuštěné“ diagramatické teze zde demonstruje fakt, že klíčové teze diagramů ( a i diskurzu *daoxue* jako takového) jako kupř. *wuji er taiji, lier fenshu*, anebo korejské verze *igi hobal, it'ong kiguk* etc., nejsou ani tak vysvětlením, jako spíše vodítkem k vlastní interpretaci. Jejich důležitou vlastností je ale to, že umožňují kompresi konceptů a mohou se stávat body, od kterých se diskurz odvíjí i jeho završením. Každá část Debaty začíná končízní tezí (shodou okolností pocházejí z diagramů), a je shrnuta tezí novou (*igi hobal, it'ong kiguk*), se kterou se dále pracuje. Začátek diskuze se tak vždy opírá o konkrétní jednu tezi, k jejíž interpretaci je pak dále vytvářen systém, který je v ní zároveň obsažen.

Všechny uvedené funkce jak diagramů obecně tak i *Chōngmyōng to* zvlášť však poukazují rovněž na model metodologického přístupu, který je pro pochopení Debaty určující; schopnost představit si vztah pojmů a konceptů vizuálně. Tato schopnost je velmi důležitá ve světle toho, že mnohé koncepty si lze v čistě verbální rovině těžko představit. Pohled na *Taiji* tu nám tak dává přesnější pochopení vztahu *wuji* a *taiji* než pouhý komentář teze která je spojuje, grafické znázornění nám ukazuje, že *wuji* symbolizované prázdným kruhem je vevnitř *taiji*, které ač je celé diferencované na *yin* a *yang* v sobě tuto prázdnotu podrží ve vztahu, který lze těžko argumentovat, ale relativně snadno nakreslit. Orientace pomocí diagramů nám umožňuje vytvářet prostorová uspořádání, která pro pochopení vztahu jednotlivých pojmů *daoxue* potřebujeme. Tento problém pak uvidíme v průběhu Debaty tematizován problémem „perspektivy“, resp. přístupu jakým obrazně vidíme vtahy jednotlivých pojmů a to buď pohledem „holistický“ *hunlun* 渾淪, anebo „analytickým“ *fenxi* 分析, který definuje na jistých rovinách hlavní diference mezi T'oegyem a Kobongem (tak jak je popsáno v slavné invektivě vůči Kobongovi „ošklivíte si rozlišování a usilujete o to vše sjednotit do jednoho vysvětlení“<sup>98</sup>) přičemž tato perspektiva může být graficky zachycena ve formě diagramu (tak jak to později kupř. ve svých studiích demonstruje Yu Myomgggg anebo Yi Sangŭn). Nejzajímavějším rozhraním mezi sférou toho jak věci vidět a jak o nich vypovídat je proslulá

---

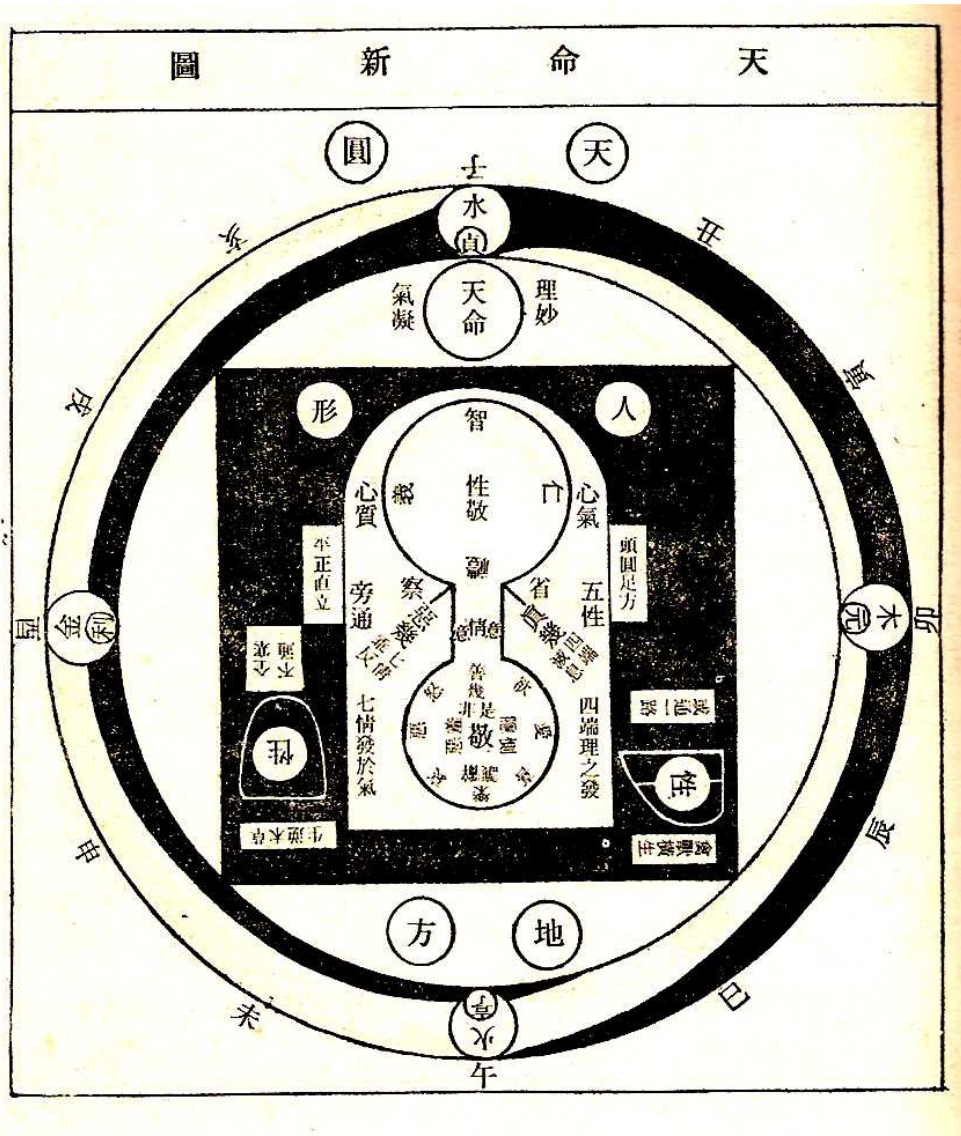
<sup>98</sup> KBJs 1:6a, 惡分析。務合爲一說。

Kobongova analýza toho, zda určité pojmy jsou si protivné, anebo sousledné, nebo vzájemně propojené, kterou prezentuje v šestém dopise Debaty (konkrétně v pasážích druhého paragrafu)<sup>99</sup>, které se věnujeme v kapitole 2. Je pak zcela přirozené že dopis se pak vrací k tématu diagramu a obsahuje Kobongovu verzi *Chōngmyōng to, Ŭije Chōngmyōng to*.<sup>100</sup>

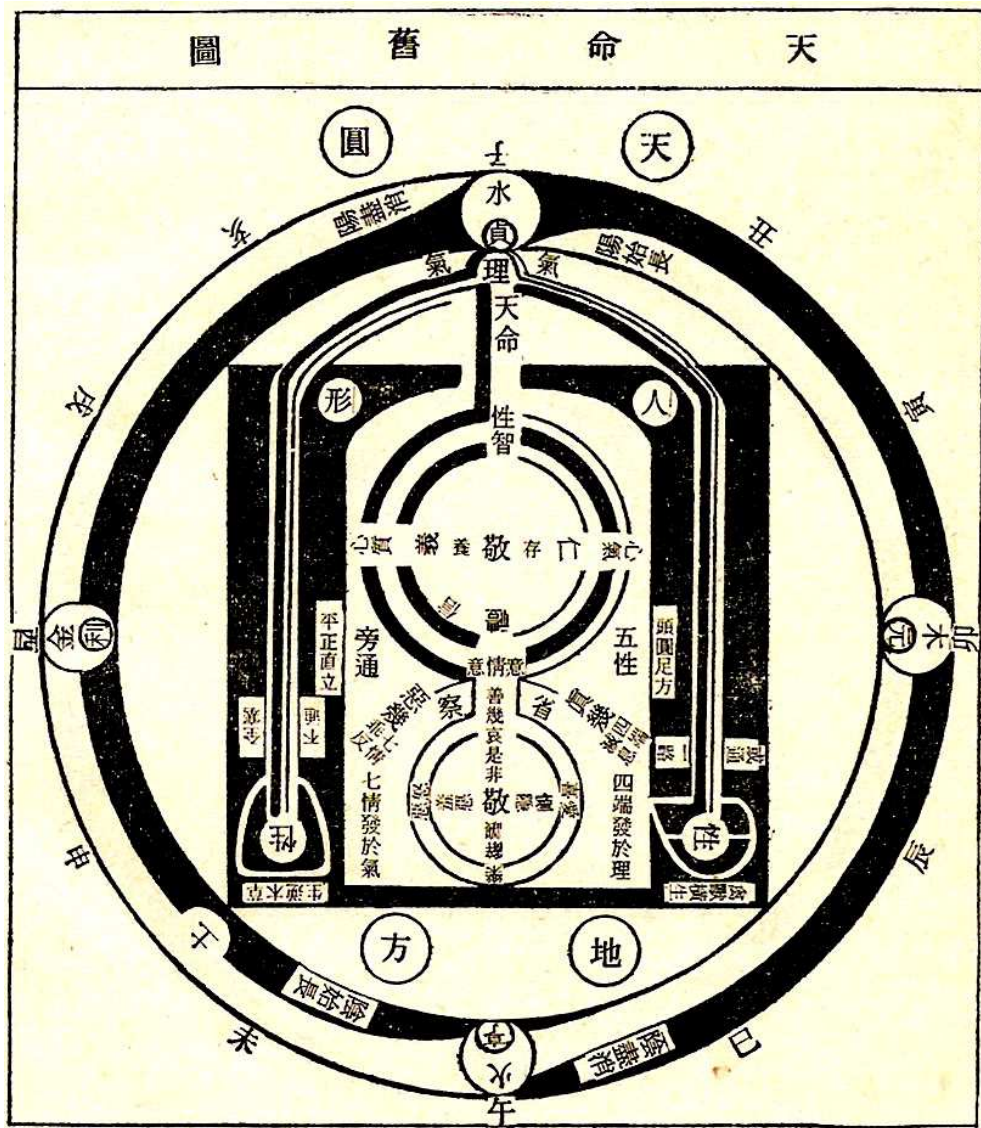
---

<sup>99</sup> KBJ 2: 8a-b

<sup>100</sup> KBJ 2:18a.



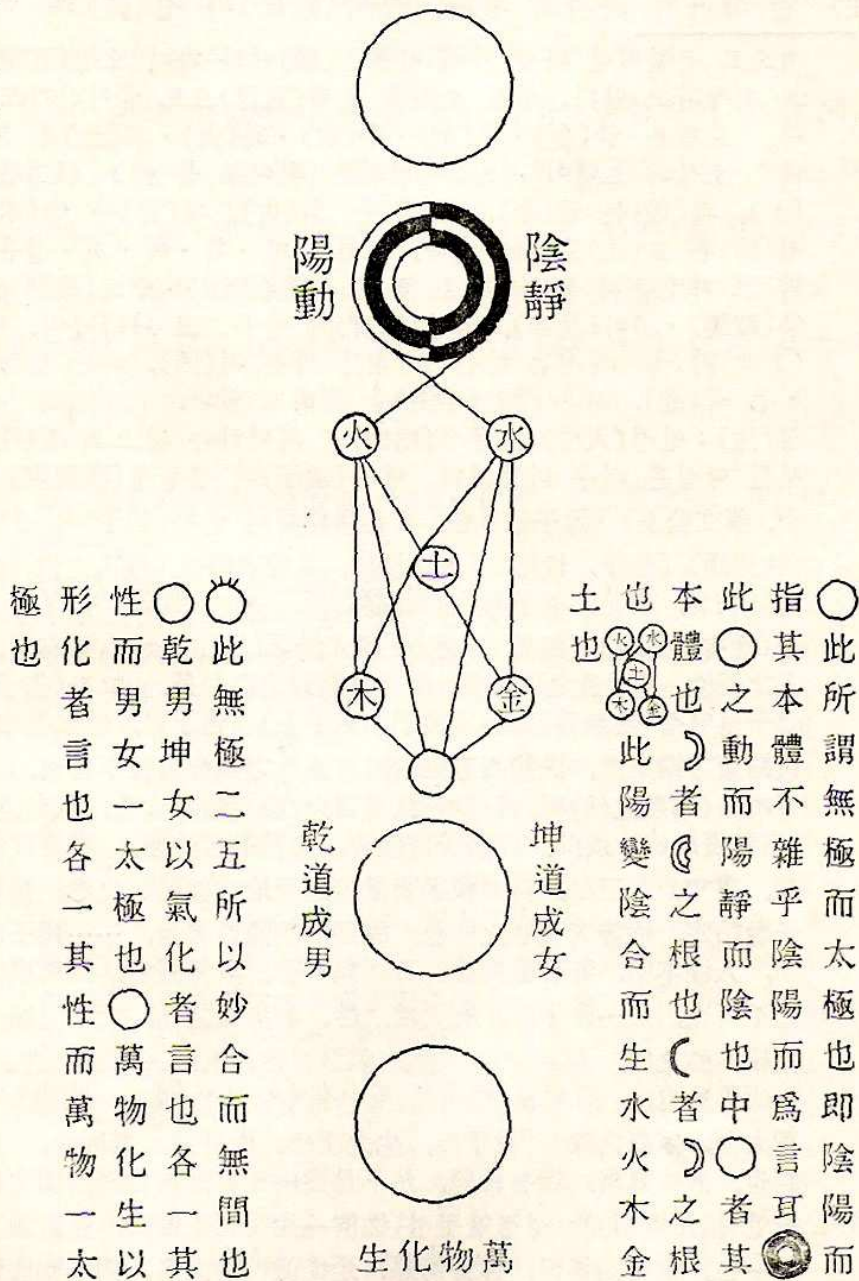
Chŏnmyŏng sindo v edici T'oegyep I, Minjok munhwa ch'ujinhoe, 1977, str. 630



Chŏnmyŏng kudo v edici T'oegyejip I, Minjok munhwa ch'ujinhoe, 1977, str. 629



# 第一太極圖



Taijitu v edici Sŏnghak sipto, Kyoyuk munhwasa, 1986, str.117.

### 3. Citáty a klasické autority

#### 3.1 T'oegyeho a Kobong

Nalezení a umístění teze, která byla výchozím krokem zkoumání Debaty, sice umožňuje uchopení situace jejího vzniku a určení jejího fyzického umístění vůči prostorové struktuře konceptů zachycených verzemi diagramu *Chōngmyōng to*, ale nijak neusnadňuje výklad tvrzení, že „projevení Čtyř počátků je čiré *li*, a proto v něm není nic nedobrého, a projevení Sedmi emocí zahrnuje *qi*, a proto v něm je dobré i zlé“. Tato poznámka se může zdát naivní ve světle faktu, že desítky následujících stran Debaty nejsou ničím jiným než explikací otázek, které tato teze přináší, ale neméně triviálně lze namítnout, že tento výklad je třeba chápat jako vycházející z daného půdorysu základní teze, který je klíčový k pochopení dalších argumentů. Struktura tohoto půdorysu je zároveň otázkou po pravidlech a možnostech formulování takovýchto tezí.

Prvním z řady teoretických předpokladů čtení textů Debaty je vyrovnání se s konceptem originality a vymezení vůči tradici, jejichž moderní pojetí, které aplikováno na text úspěšně brání jeho porozumění; moderní tázání se soustředí především na pojmenování jedinečnosti Debaty- které argumenty zazněly poprvé, jak vyznívá srovnání s předchozím diskurzem *daoxue* (zejména s Zhu Xim), proč se celý spor odehrává právě ve svém čase a místě (je Korea originálnější než mingská Čína?) etc.

Cílem všech autorů textů debaty od T'oegyeho po Yulgoka ale v každém případě nebylo tvoření nových pojmů a konceptů nebo překonávání starých. I když nelze popřít, že mnohé argumenty předkládané v Debatě jsou v rámci tradice nové, lze pochybovat, zda tato originalita byla skutečnou intencí autorů, a pokud ano, pak je nutné zvážit, za jakých podmínek. Klasickým příkladem mohou být dvě krajní pozice, mezi nimiž se reflexe vlastní originality pohybuje u T'oegyeho, který popisuje svůj vztah ke klíčové autoritě slovy:

Od chvíle, kdy jsem obdržel Vaše názorné vysvětlení, jsem Vám chtěl předložit své pošetilé názory, ale neodvažoval jsem se považovat své názory na onu věc za nezbytně pravdivé a nepochybné. Proto jsem je dlouhou dobu neposílal. Nedávno jsem se proto podíval do *Zhuzi yulei* na



místo, kde se diskutují Menciovy Čtyři počátky, a v posledním paragrafu se tam přesně diskutuje tato záležitost, a vysvětlení zní „Čtyři počátky, to je projevení *li*. Sedm emocí, to je projevení *qi*.“<sup>101</sup> Lidé starověku neříkali [?], „Neopovažuj se důvěřovat sám sobě, ale důvěřuj svému učiteli“?<sup>102</sup> Mistr Zhu je tím, koho považují za svého učitele, a také tím, kdo je v Podnebesí dávno i dnes pokládán za hlavu všech učitelů. Až poté, co jsem našel toto vysvětlení, jsem začal věřit, že mé pošetilé názory nedospěly k velkému omylu a že na úplném začátku výrok pana Chōnga také sám o sobě nemá chybu, a zdá se, že není nutné jej opravovat. A tak jsem se odvážil zhruba vyložit tyto subtilní detaily a zeptat se na to. Co se míní tím, když se řekne „nezkoumat pečlivě význam“? Pokud se domníváme, že to sice v principu takové je, ale mezi pojmenováními a výroky jsou přehlédnutí a rozdíly, není lepší použít staré výroky konfuciánů dřívějších dob? A tak prosím, abychom toto nahradili původním vysvětlením Mistra Zhu a zavrhlí vysvětlení naše. Pak to bude bezpečné a správné. Co Vy na to?<sup>103</sup>

Opačným extrémem může být sofistický odkaz na autoritu, kterým se zaštiťuje Yulgok:

Pokud by se Mistr Zhu opravdu domníval, že *li* a *qi* mají vzájemné případy projevení a použití a vzájemně každé z nich vychází z druhého, tak by to znamenalo, že Mistr Zhu se také mýlí. Ale jak by potom mohl být Mistrem Zhu?<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> *Zhuzi yulei* 53:17b.

<sup>102</sup> Ač se tento citát vydává za klasický, jako jeden z mála v debatě jím není, ač je figura „nedůvěry k sobě“ dosti častá (kupř. *Hanfeizi* 32 „Raději důvěřuji míře než sobě“ „寧信度，無自信也。”).

<sup>103</sup> *KBJ* 1:6a-b, 自承示喻。即欲獻愚。而猶不敢自以其所見為必是而無疑。故久而未發。近因看朱子語類論孟子四端處。末一條正論此事。其說云。四端是理之發。七情是氣之發。古人不云乎。不敢自信而信其師。朱子。吾所師也。亦天下古今之所宗師也。得是說。然後方信愚見不至於大謬。而當初鄭說。亦自為無病。似不須改也。乃敢粗述其區區以請教焉。不審於意云何。若以為理雖如此。名言之際。眇忽有差。不若用先儒舊說為善。則請以朱子本說代之。而去吾輩之說。便為穩當矣。如何如何。

<sup>104</sup> *YCHS* 10:12b, 若朱子真以為理氣互有發用。相對各出。則是朱子亦誤也。何以為朱子乎。

Pomineme-li dimenzi sebedůvěry ve výkladu klasických témat (a Yulgovka vlastní poznámka “I kdyby znovu povstal nanejvýš moudrý člověk, nezměnil by tato slova.”<sup>105</sup> svědčí o ochotě spolehnout se na vlastní úsudek), text nás znovu a znovu ujišťuje, že intencí není rozhodně překročení hranic kánonu, ale jeho výklad. Základní otázka této kapitoly tedy vychází z prosté otázky po pravidlech této hermeneutiky. Souhlasíme-li s výrokem Umberta Eca, že „dříve lidé opakovali staré, aby řekli nové, zatímco dnes říkají nové, ale opakují pouze staré“, pak je třeba uchopit validitu „starého“ v nových konfiguracích. Jinak řečeno, otázka zní, jak je možné opakováním starého říci nové, a ještě přesněji, jaké jsou pravidla pro jeho používání? Text *Debaty* lze v tomto ohledu redukovat i na metodologickou otázku: jak argumentovat ze stejných zdrojů proti stejným klasickým argumentům? Pojetí originality tak, jak je chápáno většinou současných autorů ve vztahu ke studovaným textům, vychází z předpokladu, že autoři mohou být poměřováni ve vztahu ke korpusu pramenů, s nimiž operují. Základním problémem tohoto přístupu je fakt, že všichni autoři *Debaty* velice ortodoxně používají v zásadě stejné zdroje, a není tomu tak, že by kupř. Kobong nebyl schopen na výše T’oegyeho uvedenou citaci Zhu Xiho výroku uvést jiné, nebo ho jako Yulgovka interpretovat zcela jinak, a při tom se stejně jako jeho protějšek držel v rámci striktní ortodoxie.

Základním východiskem nakládání s prameny pro účel argumentace v *Debatě* je analýza jejich statutu v rámci několika okruhů, na které je lze přibližně rozdělit. Jedná se o zdroje pocházející od „mužů nanejvýš moudrých“, tedy klasické a kanonické knihy, o zdroje pocházející od „mužů moudrých“, tedy texty songských mistrů a zejména Zhu Xiho, a nakonec o díla autorů nedosahujících Pěti mistrů dynastie Song, ale přesto braných na vědomí ať už v dobrém či zlém, která představují konglomerát zahrnující jednak čínské literáty od Songů po mingské období (v tomto směru *Debaty* pracuje i s takřka současnými autory, jako byl kupř. Lo Qinshun), jednak korejské zastánce *daoxue*, jejichž přítomnost, ač není v *Debatě* příliš tematizována, je zřejmá. Toto rozlišení je poměrně formální, protože jak způsobem, tak i efektem argumentací textovými autoritami je dosažení co možná nejtěsnější koherence jak v synchronní, tak diachronní rovině se všemi texty, které jsou k tomuto účelu vhodné, a teprve náhled toho,

---

<sup>105</sup> *YCHS* 10: 5a, 聖人復起。不易斯言

s čím a čím je koherence vyhledávána, umožňuje identifikovat tyto prameny. Právě tento výběr textů, pravidla jejich užívání a strategie argumentace jsou předmětem zkoumání v této kapitole.

Identifikace těchto polí, osob nebo textů ovšem nevypovídá nic o průběhu Debaty, nýbrž pouze o jejích možných východiscích, hranicích možných průniků s texty jinými anebo o podmínkách, za nichž jsou určité osoby zmiňovány. Přesto však existují konkrétní linie, v nichž je možné zkoumat význam textových autorit pro Debatu samotnou a kde je možné se vyhnout zjevné aporii, kterou tento přístup přináší, totiž tomu, že Debata samotná je takovouto explikací, ale přitom ji nelze redukovat na interpretace dvou Zisiho a Menciových výroků. Zdá se, že oddělení vztahu k textovým autoritám v abstraktním slova smyslu (tedy v tom smyslu, že celý diskurz *daoxue* je postaven na interpretaci tradice předchozí) a smyslu konkrétním (tedy pokusu vymežit relevanci jednotlivých vrstev osob a textu diskurzu pro konkrétní otázky položené v Debatě) lze sledovat na použití textové autority ve smyslu čistého *argumentum ad verecundiam*, odvolávky na autoritu, která staví proti běžnému citování vědomou artikulací mocenského hlediska tradiční autority.

Toto rozhraní je však patrné pouze v konkrétní situaci Debaty; i když je většina citací klasického kánonu nebo jeho ortodoxních interpretací v diskurzu *daoxue* jistým odvoláním na autoritu, přesto dochází v průběhu Debaty k několika okamžikům, kdy se objeví výrok, který pro jednu stranu sporu platí více než jakékoliv jiné citace. Právě původ, hodnota, možnost odmítnutí anebo okolnosti použití citace tohoto typu vymezují hranice autority a moci, kterou poskytuje text proti jiným typům argumentace v procesu Debaty.

Výchozím bodem statutu textových autorit může být Kobongova odpověď na T'oegyeho první dopis, který obsahuje takřka všechny typy argumentací, jež se budou dále v Debatě používat, a poskytuje základní strukturu dalšího pro další průběh dialogu.

Zisi pravil: Když ještě nejsou radost, hněv, zármutek a potěšení projevené, nazývá se to vyvážeností (středem, středním stavem), projeví-li se a jsou

vyvážené a uměřené, nazývá se to harmonií.<sup>106</sup> Mencius pravil „Smysl pro soucit je počátkem lidskosti, smysl pro stud je počátkem smyslu pro to, co je správné, smysl pro ústupčivost je počátkem obřadů, smysl pro to, co je pravdivé a nepravdivé, je počátkem vědění.“<sup>107</sup> Toto jsou vysvětlení přirozenosti a emocí a dřívější konfuciáni [je takto] bezesbytku osvětlili. Já jsem toto kdysi zkoumal, a pokud jde o Zisiho výrok, je tím, co se nazývá „vyložit něco celkově“, a Menciův rozklad je to, co se nazývá „odříznout to, co přečnívá“<sup>108</sup> Obecně je tomu asi tak, že když mysl člověka ještě není projevená, nazýváme ji přirozenost, a je-li již projevená, nazýváme jí emocemi, a přirozenost tak nemá ničeho nedobrého a emoce existují dobré i špatné a to je pevný princip. A jenom to, jak k tomu Zisi a Mencius přistupují a hovoří o tom, není stejné, a proto se rozlišuje mezi Čtyřmi počátky a Sedmi emocemi. Není to tak, že by vně Sedmi emocí ještě byly Čtyři počátky. Pokud bychom si mysleli<sup>109</sup>, že „Čtyři počátky vychází z *li* a nemají ničeho nedobrého a Sedm emocí vychází z *qi* a mají dobré i zlé“, pak by to bylo dělení *li* a *qi* a byly by to dvě věci a bylo by to tak, že Sedm emocí by nevycházelo z přirozenosti a Čtyři počátky by nenasedaly na *qi*. To znamená, že smysl těchto slov nemůže být bez chyb a studenti nemohou nebýt zmateni. Pokud toto ještě opravíme ve smyslu „projevení Čtyř počátků je čistě *li*, a proto nemá nic nedobrého, a projevení Sedmi emocí zahrnuje *qi*, a proto v něm je dobré i špatné“<sup>110</sup>, tak, i když se zdá, že je to o trochu lepší než předchozí vysvětlení, obávám se ve své pošetilé domněnce, že to také není uspokojivé. Obecně je tomu asi tak, že když se náhle projeví přirozenost a *qi* se nemusí snažit o uchování jejího původního dobra, a může se tak přímo uskutečnit, je to právě to, co Mencius nazývá Čtyřmi počátky, a je to zajisté čistě projevení Nebeského principu, ale nevychází mimo rámec Sedm emocí. Jsou to klíčky toho, co se projevuje ze Sedmi emocí, a je vyvážené a uměřené. Je-li tomu tak, lze

---

<sup>106</sup> Pro srovnání lze uvést Leggeho překlad „While there are no stirrings of pleasure, anger, sorrow, or joy, the mind may be said to be in the state of EQUILIBRIUM. When those feelings have been stirred, and they act in their due degree, there ensues what may be called the state of HARMONY.“

<sup>107</sup> Mencius IIIa: 6.

<sup>108</sup> Zhuzi yulei 4:10b.

<sup>109</sup> Kobongjip uvádí znak *wei* 爲, zatímco T'oegyeho *chönsö* uvádí *wei* 謂.

<sup>110</sup> Citace T'oegyeho prvního dopisu, KBJ igi 1:1a.

potom klást Čtyři počátky a Sedm emocí proti sobě a mluvit o nich takto a nazývat je „čisté *li*“ a „zahrnuje *qi*“? V diskusi o Mysli člověka a Mysli Cesty se mohou někdy takto vysvětlovat, ale pokud jde o Čtyři počátky a Sedm emocí, tak se obávám, že je nelze takto vykládat. Obecně je tomu asi tak, že Sedm emocí nelze nahlížet pouze jako Mysl člověka. Vždyť *li* je vládcem *qi* a *qi* je materiálem *li*. Co se týče těchto dvou, pak zcela jistě mají rozdělení, ale pokud jsou ve věcech, pak jsou naprosto smíšené a nelze je oddělit a jenom *li* je slabé a *qi* je silné<sup>111</sup> a *li* je bez viditelných známek a *qi* má [konkrétní] stopy, a proto ve svém pohybu a projevování nemůže nemít rozdíly co do přehnaného či nedostatečného<sup>112</sup>. To je to, proč, když projevuje Sedm emocí, jsou někdy dobré a někdy špatné, a stává se, že původní založení přirozenosti někdy není schopné být kompletní, a tak to, co je dobré, je Mandát Nebes takový, jaký původně je, a to, co je zlé, je přehnané či nedostatek v obdaření *qi*, a tak to, co se nazývá Čtyři počátky a Sedm emocí, nemá od počátku dvojí smysl. Dnešní učenci ale nepochopili význam ponaučení, že Mencius přistupuje k dobru z jedné strany a odstraňuje, co přechází, ale diskutují o tom jako příkladu toho, že Čtyři počátky a Sedm emocí jsou oddělené, což je, jak se pošetile domnívám, chyba. Mistr Zhu pravil: Radost, hněv, zármutek a potěšení jsou emoce. Když nejsou projevené, tak jsou přirozeností.<sup>113</sup> Když došlo na diskusi mezi přirozeností a emocemi, pak [Mistr Zhu] o nich pokaždé mluvil z hlediska Čtyř *de* a Čtyř počátků a obával se, že to lidé nepochopí a budou pomocí *qi* mluvit o přirozenosti. Ale učenci by měli vědět, že *li* není mimo *qi*, a že když se *qi* samo od sebe projeví bez přehnutí či nedostatečnosti, tak je to takové, jaká je původní podstata *li*, a pokud se v tomto budou snažit, neudělají velikou chybu.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> *Zhuzi yulei* 4. 13b.

<sup>112</sup> Tuto figuru lze sledovat k *Lunyu* 11:16 „Přehnat je to samé jako nedostačovat.“ 過猶不及。

<sup>113</sup> *Zhongyong zhangju* 1.

<sup>114</sup> *KBJ* 1:1a-2b, Tento dopis je kromě *Kobongjipu* uveden také v *TGCS* 16:12b-14b, kde je nadepsán jako „Přidaný Ki Myōngōnův rozklad o tom, že Čtyři počátky a Sedmi emocí nejsou rozdělené na *li* a *qi*.“ 附奇明彥非四端七情分理氣辯,

子思曰。喜怒哀樂之未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。孟子曰。惻隱之心。仁之端也。羞惡之心。義之端也。辭讓之心。禮之端也。是非之心。智之端也。此性情之說也。而先儒發明盡矣。然竊嘗攷之。子思之言。所謂道其全者。而孟子之論。所謂剔撥出來者也。蓋人心未發則謂之性。已發則謂之情。而性則無不善。情則有善惡。此乃固然之理也。但子思，孟子所就以言之者不同。故

Pokus o začátek vymezení vztahu mezi Čtyřmi počátky a Sedmi emocemi nemůže začít jinak než uvedením jejich klasického kontextu a výskytu, tj. jejich prvním objevením v diskurzu konfucianismu u Mencia a Zisiho. Tyto dva klíčové výroky ale kladou prostou, leč zásadní otázku: proč vlastně musíme výroky těchto dvou moudrých mužů komentovat a nerozumíme jim bezprostředně?

Je důležité si uvědomit, že ač jsou veškeré následující texty explikacemi těchto dvou výroků, jejich výklad je způsoben pouze naší vlastní nedokonalostí. V případě figury znovunalézání poznání moudrých mužů starověku, ztraceného v staletích po Menciovi, bychom neměli podléhat dojmu, že toto dokonalé vědění starověku je ideologickým konstruktem nebo pouhou rituální floskulí vždy uváděnou na začátku textu. Výrok, který následuje hned za uvedenými citáty („Toto jsou rozlišení přirozenosti a emocí a dřívější konfuciáni [je takto] bezezbytku osvětlili.“), zdůrazňuje dokonalost tohoto poznání, které nám není dostupné. Jeho vlastností je dokonalost, kterou zmiňuje i T'oegye ve své reakci, když potvrzuje, že „V rozkladech o přirozenosti a emocích je konfuciáni dřívějších dob objasnili a podrobně prozkoumali.“<sup>115</sup>, a toto své tvrzení opakuje i později.<sup>116</sup> Toto praktické projevení *daotongu* v textech Debaty je společné všem jejím autorům a lze ho kontinuálně sledovat v jednoduché otázce, zda a jak jsme schopni nahlédnout smysl konkrétních dvou kanonických výroků. Jak již bylo řečeno, problém nespočívá v tom, že by výroky byly nejasné, byť se mohou lišit

---

有四端七情之別耳。非七情之外復有四端也。今若以爲四端。發於理而無不善。七情。發於氣而有善惡。則是理與氣判而爲兩物也。是七情不出於性。而四端不乘於氣也。此語意之不能無病。而後學之不能無疑也。若又以四端之發純理。故無不善。七情之發兼氣。故有善惡者而改之。則雖似稍勝於前說。而愚意亦恐未安。蓋性之乍發。氣不用事。本然之善。得以直遂者。正孟子所謂四端者也。此固純是天理所發。然非能出於七情之外也。乃七情中發而中節者之苗脈也。然則以四端七情對舉互言。而謂之純理兼氣。可乎。論人心道心。則或可如此說。若四端七情。則恐不得如此說。蓋七情不可專以人心觀也。夫理。氣之主宰也。氣。理之材料也。二者固有分矣。而其在事物也。則固混淪而不可分開。但理弱氣強。理無朕而氣有跡。故其流行發見之際。不能無過不及之差。此所以七情之發。或善或惡。而性之本體。或有所不能全也。然其善者。乃天命之本然。惡者。乃氣稟之過不及也。則所謂四端七情者。初非有二義也。近來學者。不察孟子就善一邊剔出指示之意。例以四端七情別而論之。愚竊病焉。朱子曰。喜怒哀樂。情也。其未發則性也。及論性情之際。則每每以四德四端言之。蓋恐人之不曉而以氣言性也。然學者須知理之外不於氣。而氣之無過不及。自然發見者。乃理之本體然也。而用其力焉。則庶乎其不差矣。

<sup>115</sup> *KBJ* 1:3a, 性情之辯。先儒發明詳矣。

<sup>116</sup> Resp. trvá na něm v revidované verzi svého druhého dopisu, *KBJ* 1:29a.

formou a důrazem s jakým pojednávají konkrétní téma. Problém je přítomen na straně čtenáře.

[Já] Taesŭng se domnívám, že ve vysvětlení přirozenosti a emocí, které diskutovali dřívější konfuciáni, vskutku nic nezůstalo nedovysvětlené, ale někdy jsou detailní a někdy stručná a nemohou být [v tomto ohledu] naprosto stejná. A je na pozdějších studentech, aby pouze na základě toho, co je vyloženo, detailně nebo stručně toto znovu a beze zbytku prozkoumali a snažili se to nalézt ve své mysli<sup>117</sup>. Nelze jenom na základě již hotových vysvětlení takto zjednodušeně chápat a říkat, že tento princip je pravý, ale není tomu jinak než takto. (Nicméně to tak bývá.)<sup>118</sup>

Tento úvod čtvrtého dopisu je v tomto kontextu nutno číst nikoli jako výzvu k invenci při interpretaci, nýbrž jako upozornění na nutnost sledování původní intence textů a soustavnou práci s nimi. Proč ale těmto textům přes jejich proklamovanou jasnost a všeobsáhlost nerozumíme a je třeba o nich diskutovat? Abychom mohli definovat stav našeho poznání a jeho relevanci vůči rovině výkladu výroku, je třeba identifikovat jeho místo na pomyslné škále předávání Cesty od starověku do dnešní doby a místo naše. Fakt, že pochopení tématu je historicky proměnlivé a je vázáno na přesnou identifikaci osoby, která jím disponovala před námi a kterou lze použít jako autoritu pro interpretaci daného výroku, je v textu Debaty tematizován poměrně často. Samotné pokračování výše uvedeného citátu používá pro definici stavu poznání v konkrétní situaci Debaty a jejích témat Zhu Xiho popis vývoje a úpadku pochopení témat *daoxue*.

Mistr Zhu pravil: rozdělení mysli, přirozenosti a emocí byla u bratří Chengů a Mistra Changa definovaná shodně a všechna byla bez rozdílu; pokud jde ale o všechny žáky Mistrů Chengů, když předávali názory a

---

<sup>117</sup> Narážka na *Mencius* 1a: 7, 反而求之，不得吾心.

<sup>118</sup> *KBJ* 1: 7a, 大升謂性情之說。先儒論之。固無餘蘊矣。然亦或詳或略。而不能盡同焉。此在後之學者。但當因其所論之詳略。反復究窮。以求自得於吾心。不可徒據見成說話。略略領會。而謂其理之真。不過於如是也。

hotová vysvětlení svých mistrů<sup>119</sup>, tak naprosto všichni chybovali.<sup>120</sup> Jestliže byli žáky Mistrů Chengů, ale když předávali vysvětlení učitelů, neunikli rozdílu, oč více pak pozdější učenci?<sup>121</sup>

Songští mistři jsou klíčovým bodem na spojnici klasických textů a pozdější interpretace. Mezi nimi a Menciem, posledním, kdo chápal Cestu, je mezera („Diskuse všech konfuciánů o Cestě nebyly stejné, a není to tak, že by neměli jasno v tom, co je dobré a špatné, ale znak přirozenost nebyl daný tak, aby byl stabilně usazený.)<sup>122</sup> a stejné přerušení diskurzu (viz výše) následuje i po nich, resp. po Zhu Xim. V tomto směru je *daotong* přítomen nikoli v pozadí textu Debaty, ale je formulován a zdůrazňován kontinuálně v celém jejím průběhu, protože jedině on je schopen osvětlit kontexty jednotlivých formulací; klíčový spor, zda Mencius formuloval Čtyři počátky jako jednu stranu Sedmi emocí, je pomocí dalších autorit transponován do konkrétní situace přenosu Cesty.

V Konfuciově škole se o tom nikdy soustavně nemluvalo, a když čas dospěl k Menciovi, začalo se o tom soustavně mluvit. Je to obecně tím, že v dobách Konfucia byl princip toho, že je přirozenost dobrá, všední a jasný, a i když to nebylo v jednotlivých bodech detailně sepsáno, tato vysvětlení sama o sobě postačovala. Když nastaly časy Mencia, falešná učení se rojila jako hmyz a neustále považovala přirozenost za nedobrou. Mencius se obával, že správné principy nebudou jasné, a přemýšlel, čím by je osvětlil. Báł se, že pokud se jenom řekne „celistvé úplné založení“, tak to bude jako váha bez značení nebo stopa bez palců a nakonec to nebude stačit k tomu, aby to Podnebesí pochopilo, a nato je odlišil a hovořil o nich.

---

<sup>119</sup> Kobongova citace neobsahuje znak *di* 底, který je uveden v originálním znění.

<sup>120</sup> *Zhuzi yulei* 5:11a-b.

<sup>121</sup> *KBJ* 1:7b, 朱子曰。心性情之分。自程子張子。合下見得定了。便都不差。如程子諸門人。傳得他師見成(底)說。却一齊差却。夫以程子諸門人。傳得師說。尚不免差却。況後之學者乎。

<sup>122</sup> Kobong cituje v pokračování paragrafu (*KBJ* 1:7b) *Zhuzi yulei* 5:2a 諸儒論性不同。非是於善惡上不明。乃性字安頓不(著)着。



Hranicí učinil čtyři části a nato bylo ustaveno vysvětlení o Čtyřech počátcích.<sup>123</sup>

Čím více se ztrácí pochopení Cesty, tím více je třeba o ní mluvit; císařové Yao a Shun nemluví o lidské přirozenosti nikdy, protože je to věc každému známá, Konfucius ji zmiňuje ojediněle, Mencius ji už věnuje rozsáhlé pasáže. Stejně tak ale úměrně klesá počet lidí schopných Cestu pochopit a realizovat; poté, co byla vykonávána panovníky kontinuálně a pak ojediněle, se přesouvá ke Konfuciovi, soukromníku se žáky, až zcela končí u Mencia, který nemá ani jediného následníka. Není náhodou, že téma daotongu je poprvé formulováno v jednom ze dvou zdrojů Debaty, předmluvě ke Zhu Xiho komentáři *Zhongyongu*, jež je prvním místem, kde je tento koncept zmiňován, a sám Zhu Xi v ní (nutno podotknout, že hned v první větě) klade otázku po nutnosti vzniku této knihy (a tedy i Zisiho teorie harmonizace emocí) takto: „Proč byl *Zhongyong* vytvořen a sepsán? Zisi se obával, že bude ztraceno předávání studia Cesty, a vytvořil jej.“<sup>124</sup>

Cesta byla vždy ohrožována bezprostředním nebezpečím ztráty pochopení; během tohoto procesu je ale třeba chápat neměnnost sdělení, které však na sebe bere formu úměrnou situaci, v níž se nachází znalost Cesty v Podnebesí, jak co do nutnosti verbalizace, tak i co do prostředků, jimiž se tak děje. Otázkou, která je zde nastolena, není nic jiného než přípustnost, resp. legitimizace aparátu, kterým nahlížíme klasické teze; slovník a pojmy, jež jsou v Debatě použity, totiž v žádném případě nejsou aparátem klasických knih. Tohoto problému, který tak vehementně vmetou do tváře následovníkům songského učení qingští kritici<sup>125</sup>, jsou si ostatně vědomi i oba autoři a jasně ho formulují. Tento problém je tak

---

<sup>123</sup> Kobong zde (*KBJ* 1:12a) cituje Zhu Xiho dopis Chen Qizhimu 陳器之 (Zhu Xiho žák, vlastním jménem Chen Zhi 陳埴), lokalizovaný M. Kaltonem do *Zhuzi daquan* 朱子大全 58:21a-b. 孔門未嘗備言。至孟子而始備言之者。蓋孔子時。性善之理素明。雖不詳著其條。而說自具。至孟子時。異端旁起。往往以性為不善。孟子懼是理之不明。而思有以明之。苟但曰渾然全體。則恐為無星之稱。無寸之尺。終不足以曉天下。于是別而言之。界為四破。而四端之說於是而立。

<sup>124</sup> *Zhongyong zhangju xu*, 中庸何為而作也子思子憂道學之失其傳而作也。

<sup>125</sup> K pochopení vztahu *xinglixue* a *kaozheng* je velmi inspirativní studie Benjamin Elmana, *Philosophy (i-li) versus philology (k'ao-cheng): The jen-hsin tao-hsin debate*. In *T'oung Pao* LXIX, 4-5, 1983, str. 175-222.

možné popsat jako otázku po tom, jak nahlížet klasické teze aparátem, který není sám klasickým.

Klíčem k pochopení posunu v pojmech a technikách diskurzu přirozenosti a emocí (a celého systému konfucianismu) je ale právě načrtnutá cézura, která oddělovala songské myslitele od posledního článku *daotongu*, Mencia. Kobong hodnotí toto období přerušení *daotongu* v návaznosti na Zhu Xiho výroky o diskusích všech konfuciánů takto:

Já se také pošetile domnívám, že v tom, co se dnes rozebírá, to není tak, že by nebylo jasno v tom, co je dobré a špatné, ale také se obávám, že je to tak, že znaky mysl, přirozenost a emoce nejsou dány tak, aby byly stabilně usazené.<sup>126</sup>

Z tohoto přerušení, resp. navázání na přerušenu linii pochopení Cesty se ale rodí i nový aparát, který lze nejprve identifikovat na rovině používaných pojmů. Klíčové termíny *li* a *qi* (ač se samozřejmě v klasických knihách vyskytovaly, viz níže) nehrály až do počátků *daoxue* v diskurzu konfucianismu významnou roli, zejména v porovnání s jejich významem počínaje songskými mistry (a i zde je jejich role proměnlivá a mnohde zcela schází, viz zmiňovaný příklad *Taijitu shuo*). Napojení celého diskurzu na tyto dva mody i přes veškerou autoritu, kterou jim propůjčili bratři Chengové a Zhu Xi, vyžadovalo legitimizaci i u protagonistů Debaty, ale nejen u nich. V rámci *daotongu* je ale třeba tento nový aparát chápat jako prostředek nutný k pochopení klasických tezí, jejichž původní obsah nám není po dlouhé pauze přístupný v původní formě, a je třeba ho uchopit slovníkem adekvátním našemu pokleslému stupni pochopení, který se v jistém slova smyslu může sám jevit jako pokleslý.

I u pozdní reflexe<sup>127</sup> *daoxue*, jakou je Nongmun, nalezneme vyrovnání se s fenoménem „neklasického“ aparátu a rozvedením genealogie klíčových termínů *li* a *qi*, a to nikoli ve formě obhajoby proti kritikům tradiční školy, ale

---

<sup>126</sup> *KBJ* 1:7b, 愚意亦以謂今之所辨。非是於理氣上不明。亦恐於心性情字。安頓不着而然。

<sup>127</sup> Jistou paralelou tohoto zkoumání je klasická Wing-tsit Chanova studie „Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology” in *Philosophy East and West*, vol.17, Nr.+ 1967, str. 15-35.

jako prosté konstatování, které nepřinesla až pozdní filologická reflexe, nýbrž které bylo vždy přítomno.

V *Shijingu*, *Shujingu*, *Zhouyi*, *Lunyu*, *Menciovi*, *Zhongyongu* a *Daxue* se vykládá o výrazech Nebesa, Shangji, Cesta, *de*, mysl, přirozenost, zázračné, dobro, správné a dalších tak často, že to skoro nelze spočítat, ale když dojde na výraz *li*, tak se najednou o něm [v těchto knihách] nehovoří. Když se výraz *li* objevuje v klasických knihách, tak je jenom v *Shuogua* „obsáhnutím principu a vyčerpáním přirozenosti“<sup>128</sup> a „být v souladu s principem přirozenosti a mandátu“, v *Xici* „*li* Podnebesí“<sup>129</sup>, v *Menciovi* „principy a smysl pro správné těší mou mysl“<sup>130</sup> a u toho to končí. Od doby, kdy přišli [školy] Lo a Min<sup>131</sup>, začal být výraz *li* velmi populární a nebylo výrazu jako Nebesa, Shangji, Cesta, *de* etc., který by nebyl zastíněn výrazem *li*, takže se zdálo, že kdyby nebylo tohoto výrazu, tak by skoro nebylo čím se vyjádřit, a lidé, kteří se věnovali tomuto studiu, toto své učení také pojmenovali Studium principu. Je to tak, že také existují doby, kdy jsou znaky a slova zřejmá či temná<sup>132</sup>

Sám T'oegye v prvním paragrafu druhého dopisu přiznává, že, co se týče emocí, „ještě neviděl případ, že by byly rozdělovány na *li* a *qi* a vysvětlovány“<sup>133</sup>. Kobong ve své odpovědi s tímto názorem souhlasí a přiznává se k vlastní nevědomosti, což sice, jak uvidíme, není u obou autorů úplně pravda, ale tato rétorická stránka je důležitá jak pro hodnocení Debaty jakožto inovativního počínu, tak pro pochopení hermeneutiky založené na výkladu klasiků. Zavedení nových pojmů může procházet i několika etapami, v každé z nich je ale třeba

---

<sup>128</sup> *Yijing*, *Shuogua zhuan* 說卦傳.

<sup>129</sup> *Xici* A 1

<sup>130</sup> *Mencius* 6a:7

<sup>131</sup> Lo 洛 je označení Loyangu, kde působili bratři Chengové, Min 閩 pak označuje Fujian (podle řeky Min), kde působil Zhu Xi, souhrnně pak toto spojení referuje k *lixue*.

<sup>132</sup> *Nongmunjip* 19:1b-2a, 詩書易語孟庸學中。說天說帝說道德心性神仁義等字。殆不可勝數。而至於理字絕無稱焉。理字之見於經。僅說卦窮理盡性。順性命之理。繫辭天下之理。孟子理義之悅我心。如斯而止耳。自洛閩以來。理字始大顯。如天帝道德等字。無不以理字蔽之。非此字則幾無以言。而人之爲此學者。亦以理學稱之。文字之顯晦。亦有時而然歟。

<sup>133</sup> *KBJ* 1:3a, 而未見有以理氣分說者焉。

zdůraznit, že jsou to pojmy, které byly legitimní na rovině předchozí, a jsou pouze rozvedením pojmů klasických spisů. T'oegyeho odpověď (v pátém paragrafu téhož dopisu) na vlastní problematizaci používání aparátu *li* a *qi* spojuje několik rovin problematiky legitimity používání daných pojmů.

Když se v pozdějších dobách objevili se [bratři] Chengové, Zhang [Zai] a ostatní mistři, tak teprve pak se nevyhnutelně objevily rozpravy o „přirozenosti *qi* a jeho založení“, ale ani to nebylo usilování o mnohé či o založení odlišného. To, nač poukazovali a o čem hovořili, spočívalo v tom, co je po obdaření a zrození, což nejde zmatečně nazývat čistě přirozeností, jaká původně je. Proto jsem se já pošetilý hloupě domníval, že emoce mají rozdělení na Čtyři počátky a Sedm emocí, jako má přirozenost rozdíl v „původní přirozenosti“ a „obdaření *qi*“ Je-li tomu tak, je pak možné, pokud jde o přirozenost, hovořit o ní odděleně pomocí *li* a *qi*, a pokud jde pouze o emoce, pak o nich hovořit odděleně pomocí *li* a *qi* nelze?<sup>134</sup>

Problém, kdy je přípustné hovořit o emocích pomocí *li* a *qi*, je zde vysvětlován nejprve na prvních aplikacích těchto pojmů u songských mistrů, kde si je vyžádala preciznější diskuse o přirozenosti; toto přesnější určení oproti Zisiho a Menciovým definicím ale „nebylo usilování o přehánění či o založení odlišného.“ Nutnost, která si ho vyžádala, je právě ono zmiňované nepochopení klasických definic, které překonáváme novým aparátem. Analogicky k tomu můžeme stejný aparát použít i pro další pojmy, protože jeho použití bylo legitimizováno songskými autoritami. (V tomto ohledu je třeba zdůraznit, že pojem *qizhi zhi xing/ kijil chi sōng* 氣質之性 je snad jediným pojmem, který je v konfuciánském diskurzu songských mistrů zcela nový, a stejně tak jako v uvedené pasáži je vysoce ceněn kupř. i Zhu Xim: „Proto, když byla ustavena

---

<sup>134</sup> KBJ 1:4a, 至於後世程張諸子之出。然後不得已而有氣質之性之論。亦非求多而立異也。所指而言者。在乎稟生之後。則又不得純以本然之性混稱之也。故愚嘗妄以爲情之有四端七情之分。猶性之有本性氣稟之異也。然則其於性也。既可以理氣分言之。至於情。獨不可以理氣分言之乎。

vysvětlení [Mistra] Zhanga a [Mistra] Chenga, tak vysvětlení všech ostatních škol zanikla“<sup>135</sup>).

Toto zbavení se ódia „nového“ je základním předpokladem k nároku chápat klasické teze adekvátními prostředky. Jak dále uvidíme, po nalezení řady Zhu Xiho citátů nepříjemný pocit výpravy do neznáma u T'oegyeho i Kobonga pomine, ale zanechá po sobě nejistotu, zachycenou v tázání po autoritativním vymezení možnosti nového. Nové použití aparátu je zde omluveno analogií vůči jeho předchozímu výskytu u nepopiratelné autority (Zhu Xiho a dalších), kterou ale pochopíme pouze na základě verze *daotongu* uznávané T'oegyem i Kobongem. Rezervoár autorit, ke kterým se lze vztahovat, je ale diferencován na část kanonickou, tj. na autory, o nichž panuje všeobecná shoda, že jejich názory jsou ve shodě s ortodoxií, resp. sami ji zakládají, a na autory, o kterých shoda nepanuje, či jsou přímo na straně heterodoxie; tato linie dělení je zřetelně přítomna i v Debatě, v případě vymezení rolí Luo Qinshuna a Hwadama jak u T'oegyeho, tak u Yulgoka.

Otázka po přípustnosti používání pojmů *li* a *qi* ale poukazuje na obecnější techniku diskurzů *daxue*. Nárok na systematičnost, který tento proud nese, je do značné míry umožněn právě konverzí tradičních konceptů na aritmetiku těchto dvou pojmů, a záměrem je možnost zeptat se na definici jakékoliv entity či jevu z hlediska vztahu těchto dvou modů. Tento absolutní nárok nebyl formulován poprvé a kupř. v porovnání s korelativními systémy vykazuje silné podobnosti zejména ve snaze kolonizovat co nejširší pole diskurzů, nicméně ve vymezení pole působnosti je techniky *daoxue* předčí co do šíře témat, které zahrnují i korelativní systémy samotné. Snaha pokrýt, resp. otevřít celou tradici tázání se univerzální metodou není prosta obtíží, které pramení z nekompatibility tradičních pojmů a binární interpretace.

Klasickým příkladem toho, že ambice zahrnout veškeré pojmy tradice do metodologie *xinglixue* naráží na obtíže, kterým se nemůže vyhnout, mohou být

---

<sup>135</sup> *Zhuzi yulei* 4, 故張程說立，則諸子之說泯矣。old terminology chan 24 podobná chvála prostupuje celý čtvrtý svazek. Kobong se k tomuto problému vyjadřuje také v pátém paragrafu svého dopisu (*KBJ* 1:13a), kde cituje Zhu Xiho (*Zhuzi yulei* 4:12b) „Výroky o *qi* a jeho složení povstaly u bratří Chengů a Zhang Zaie.“ 氣質之說。起於程張。

dvě Yulgokovy a Nongmunovy úvahy na téma duchů a pojmu *sin*. V prvním případě se Yulgok formou rozpravy *ch'ek* 策<sup>136</sup> zabývá tradiční<sup>137</sup> problematikou vysvětlení existence duchů předků a mechanismu obětí, které jsou jim přinášeny po čtyři generace; právě vysvětlení, jak lze duchům obětovat a především co se s nimi stane po uplynutí čtyř generací a přerušení obětí, nabízí výstižný příklad problematické aplikace metody výkladu pomocí *li* a *qi*.

To, proč se konají oběti, má v sobě jistě svůj princip. Když se člověk stane duchem, pokud od jeho smrti neuplyne dlouhá doba, je jeho nejčistší *qi* sice rozptýleno, ale ještě nezaniklo, a proto naším jednáním, odpovídajícím oné věci upřímností a úctou, lze dosáhnout předka. Jestliže je *qi* již rozptýlené, naprosto neslyší, nevidí, nemá myšlenky ani neuvažuje, ale jestliže s vcítěním a upřímností myslíme na to, kde [předek] pobýval, myslíme na jeho žerty, myslíme na to, z čeho se těšil, a na to, co měl rád, tak je to, jako bychom ho viděli stále přímo před očima, a již rozptýlené *qi* se zde také shlukne. Není to snad v tom, co Konfucius nazývá „vůně a páry rmoutí a trápí“<sup>138</sup>. Pokud je ale genealogie vzdálená, pak je jeho *qi* sice vyhaslé, ale jeho *li* nezaniklo, a proto ho také lze upřímností pohnout. Je to, jako když na modrém nebi s jasným sluncem, kde naprosto není *qi*, z kterého by mohlo zapršet, se rychle shromáždí temné mraky a nakonec přijde velký déšť. Je to proto, že sice nebylo *qi*, ze kterého by mohlo zapršet, ale byl princip *li* toho, že může pršet. Pokud jde o předka vzdálené generace a naprosto není *qi*, které by bylo možné pohnout, pak

<sup>136</sup> Kromě řady relevantních korejských studií (kupř. Kwak Sinhwan, *Yi Yulgoküi ch'aekmun yöngu*, *Yugyo sasang yöngu* roč. 7, 1994, str. 281-307, Kim Günhwan, *Yulgok Yi Iüi ch'aekmun pönyök yöngu*, Wönggwang taehakkyo 2006 a souhrnné monografie Kim T'aewan, *C h'aekmun, sidaeüimurüme taphara*, Sonamu 2004) shrnuje bádání na téma této formy a jejího použití u Yulgoka moje studie, „Yulgok Yi I (1536 – 1584): Otázky o dlouhém životě a brzké smrti.“ in: *Studia Orientalia Slovaca* 2007, str. 61-80.

<sup>137</sup> V korejském diskurzu *daoxue* lze sledovat takřka nepřetržitou linii textů na toto téma; linii Hwadam, Yulgok, Nongmun tak lze sledovat mimo jiné i přes Hwadamovu *Debatu o duších, démonech, smrti a životě* Kwisin sasaengnon 鬼神死生論, Yulgokovu *Rozpravu o smrti, životě, duchách a démonech* Sasaeng kwisinch'ek 死生鬼神策 až po Nongmunovi komentáře k *Zhongyongu*.

<sup>138</sup> *Liji*, *Jiyi* 祭義. Pasáž je mimořádně nejednoznačná zejména v proto, že není jasné, o páry a vůně čeho se jedná. Většina komentářů uvádí jako původ vůní oběti samotné, některé uvádí, že jde o vůni samotných duchů anebo soudě podle kontextu výpary mrtvol samotných (k čemuž se kupř. pravděpodobně kloní i Legge „The vapours and odours which promote a feeling of sadness (an arise from the decay of their substance)“.

jednomyslnou nejvyšší upřímností nakonec [předka]dosáhneme a pohneme, protože i když není *qi*, které by šlo pohnout, tak existuje *li*, které je možné pohnout. Díky tomu, pokud neuplyne od smrti dlouhá doba, pohneme [ducha předka] pomocí *qi*, a pokud již uplynula dlouhá doba, pohneme [ducha předka] pomocí *li*. Někdy je *qi* a někdy není *qi*, ale ono pohnutí a dosažení je jedno a to samé. Navíc nejčistší duch potomků je právě nejčistší duch předka a tím, co je mé, pohnu tím, co on nemá. Jak by v tom také bylo něco nejasného?<sup>139</sup>

Tento ojedinělý exkurz do teorie fantazie<sup>140</sup> a její role v případě obětí (vizualizací předka vytváříme obraz, který se naplňuje reálným obsahem) obsahuje do očí bijící rozpor existence předka v podobě *li*, u kterého *qi* již zaniklo. Nehledě na teorii zpřítomnění ducha se jedná o zásadní porušení Yulgokovy teze, že nikdy neexistuje *li* bez *qi* a *vice versa*. Rozhodně se však nejedná o „svého druhu náboženskou představu“<sup>141</sup>, která nijak nekoliduje s ostatními Yulgokovými výroky, jak argumentuje Hwang Ůidong, ale o prostou ukázkou racionalizace oblasti konfuciánského diskurzu, kterou je nutné vysvětlit aritmetikou *li* a *qi*. Je nezpochybnitelným faktem předchozí tradice, že *qi* zesnulého se po dlouhé době rozptýlí, a není tedy nic, co by mohlo formovat ducha předka (což je samo o sobě vysvětlení, proč se přináší oběti pouze čtyřem posledním generacím). Mechanismus přivolání ducha spočívá právě v korespondenci *qi* potomků a předka; *similis simili gaudet*. Na druhou stranu je

---

<sup>139</sup> YCHS Yulgok sōnsaeng chōnsō sōgyu 栗谷先生全書拾遺 4: 22b-23a, 其所以祭祀者。則抑有理焉。人之爲鬼也。其死不久。則精氣雖散。而未卽消滅。故吾之誠敬。可格祖考矣。彼已散之氣。固無聞見思慮矣。而以吾之誠。思其居處。思其笑語。思其所樂。思其所嗜。而宛見祖考常在目前。則已散之氣。於斯亦聚矣。孔子所謂焘蒿悽愴者。其不在此歟。若其世系之遠者。則其氣雖滅。而其理不亡。故亦可以誠感矣。今夫青天白日。固無能雨之氣矣。而陰雲倏集。遂致大雨者。雖無能雨之氣。而亦有能雨之理故也。遠代先祖。固無能感之氣矣。而一念至誠。遂致感格者。雖無能感之氣矣。而亦有能感之理故也。是故。其死不久。則以氣而感。其死已久。則以理而感。或有氣或無氣。而其感格則一也。而況子孫之精神。乃祖考之精神。則以我之有。感彼之無者。亦何疑哉。

<sup>140</sup> Jedním z nejzajímavějších problémů je v tomto směru otázka možnosti výpovědí o *neexistujících* věcech. Yulgok se nejvíc blíží otázce entit, které neexistují, ale lze je myslet, v *Pojednání o nesmrtelných* Sinsōnch'ek 神仙策.

<sup>141</sup> Hwang Ůidong, Yulgok kyōngmulch'iji ūi ch'egye, in *Yulgok Yi I*, Yemunsōwōn 2002, str. 333.

ale nutné uchopit pojem předka, který je „vyvanutý“, anebo není příbuzný<sup>142</sup>, a tedy (dle Yulgoka) nemaje *qi*, které by s námi reagovalo, má pouze *li*. Ve sporu, zda odmítnout existenci předka, či slevit z komplementarity *li* a *qi*, tedy dává Yulgok v tomto konkrétním případě přednost konceptu *li* bez *qi*.

Koncept duchů je pouze jedním z řady tradičních pojmů, které se vzpírají jasné definici z hlediska *li* a *qi* (jinou ilustrací prací s tímto pojmem, resp. otázkami, zda *sin*, nebo *kwisin* náleží před, či za formy, a jaký je jejich vztah k *li* a *qi*, jsou Nongmunovy komentáře k 16. kapitole *Zhongyongu*<sup>143</sup> a navazující zkoumání<sup>144</sup>), nicméně nás dobře upozorňuje na opatrnost v používání definic *xinglixue* pro starší termíny tradice a ukazuje, že T'oegyeho i Kobongova nejistota, zda existuje precedens analýzy pojmu emocí skrze *li* a *qi*, byla přirozená a oprávněná. Kouzlem nechtěného je ovšem i značná nejistota v používání tohoto aparátu u obou autorů. Kromě definic vlastních je třeba se opřít i o definice z klasického korpusu, který je však poměrně nesamozřejmý a lze ho členit na několik autoritativních skupin. Patrně nejlepším příkladem orientace v tomto rezervoáru argumentů je zopakování závěru T'oegyeho dopisu tematizujícího objev Zhu Xiho výroku, komentující dané téma.

Od chvíle, kdy jsem obdržel Vaše názorné vysvětlení, jsem Vám chtěl předložit své pošetilé názory, ale neodvažoval jsem se považovat své názory na onu věc za nezbytně pravdivé a nepochybné. Proto jsem je dlouhou dobu neposílal. Nedávno jsem se proto podíval do *Zhuzi yulei* na místo, kde se diskutují Menciovy Čtyři počátky, a v posledním paragrafu se tam přesně diskutuje tato záležitost, a vysvětlení zní „Čtyři počátky, to

---

<sup>142</sup> Tato otázka je jedním z nejdůležitějších aspektů komunikace s duchy již od nejstarších dob a je řešena kupř. v *Zuo zhuanu* ( desátý rok vévody Xi, „Slyšel jsem, že duchové se netěší z obětí, které nejsou správného druhu, a lidé neobětují těm, kdo nejsou jejich rodu“ 「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』」), k náhledu *daoxue* na tuto problematiku jsou k pozornosti souhrnné studie Hoyt Cleveland Tillman, *Zhu Xi's Praisers to the Spirit of Confucius and Claim to the Transmission of the Way*, in *Philosophy East and West* vol. 54 nr.4, 2004, str. 489-513 a Daniel S. Gardner, *Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kuei-shen*, in *Journal of the American Oriental Society* vol. 115, nr. 4, 1995, str. 598-611.

<sup>143</sup> Typickou ukázkou popisu nadpřirozených bytostí, která, ač by se měla týkat jejich *qi*, je povážlivě blízko atributům, resp. absenci atributů připisované *li*, je kupř. „díváme se na ně, ale nevidíme je, nasloucháme jim, ale neslyšíme je.“ 視之而弗見，聽之而弗聞

<sup>144</sup> K této problematice podrobně Kim Hyōn, *Im Sōngjuūi saengūichō'rhak*, Hangilsa 1996, str. 69-87.



je projevení *li*. Sedm emocí, to je projevení *qi*.“ Lidé starověku neříkali [?], „Neopovažuj se důvěřovat sám sobě, ale důvěřuj svému učiteli“? Mistr Zhu je tím, koho považuji za svého učitele, a také tím, kdo je v Podnebesí dávno i dnes pokládán za hlavu všech učitelů. Až poté, co jsem našel toto vysvětlení, jsem začal věřit, že mé pošetilé názory nedospěly k velkému omylu a že na úplném začátku výrok pana Chōnga také sám o sobě nemá chybu, a zdá se, že není nutné jej opravovat. A tak jsem se odvážil zhruba vyložit tyto subtilní detaily a zeptat se na to. Co se míní tím, když se řekne „nezkoumat pečlivě význam“? Pokud se domníváme, že to sice v principu takové je, ale mezi pojmenováními a výroky jsou přehlédnutí a rozdíly, není lepší použít staré výroky konfuciánů dřívějších dob? A tak prosím, abychom toto nahradili původním vysvětlením Mistra Zhu a zavrhlí vysvětlení naše. Pak to bude bezpečné a správné. Co Vy na to?<sup>145</sup>

Objev citace je problematizujícím článkem obou současně zastávaných tvrzení, uvedených výše; na jednu stranu „V rozkladech o přirozenosti a emocích je konfuciáni dřívějších dob objasnili a podrobně prozkoumali.“ nicméně na straně druhé oba autoři přiznávají, že si nejsou vědomi existence předchozích výkladů Čtyř počátků a Sedmi emocí pomocí *li* a *qi*. Není tomu sice tak, že by T’oegyie nebo Kobong korpus autorit neznali, ale je legitimní si položit otázku, jak dokonale ho ovládali nebo jak jejich výroky ohledně existence či neexistence vysvětlení pomocí *li* a *qi* chápat. Nejprve je třeba zdůraznit, že T’oegyieovo „nedávné čtení“ citace v *Zhuzi yulei* je částečně vysvětlitelné ve světle rozsahu tohoto díla, které má samo o sobě 140 svazků a patrně nikdo ho není schopen udržet v paměti celé. Druhým aspektem je percepce kanonického korpusu textů *xinglixue* v Koreji. Kompletní suma klíčových textů se v Koreji sice objevila relativně brzo a T’oegyie ji měl k dispozici v úplné podobě, nicméně lze se domnívat, že absorpce celého korpusu a jeho zpracovávání komentáři, manuály a pracovními výpisky literátů nebylo v období Debaty ještě příliš rozvinuto

---

<sup>145</sup> Viz. str. 55-56.

(T'oegye sám přispěl k výkladové tradici kupř. v r. 1558 výběrem Zhu Xiho dopisů Chusō chōryo 朱書節要<sup>146</sup>) nemluvě o spoustě dalších.

Samotnému čtení Zhu Xiho spisů jsou ostatně věnovány rozsáhlé úvodní pasáže jeho „Zápisů slov a skutků“ Ōnhaengnok 言行錄, které zdůrazňují klíčovou úlohu Zhu Xiho textů. Jedna z nikoli nejexaltovanějších<sup>147</sup> pasáží hovoří kupř. takto:

Učitel získal v hlavním městě *Sebrané spisy Mistra Zhu*, zavřel dveře a v klidu je četl. Nepřestal, ani když nastalo léto a když ho kdosi napomínal, že kvůli horku dojde úhony Učitel pravil: Když čtu tuto knihu, mé pocity jsou příjemné a v hrudi až po slezinu se rodí chlad a sám nevím o horku. Jakou bych měl nemoc?<sup>148</sup>

V této souvislosti je třeba zdůraznit, že vzhledem k univerzalitě *daoxue* nebyl T'oegye co do znalosti literatury nijak pozadu za svými mingskými kolegy a jeho práce s korpusem textů xinglixue a Zhu Xiho zvláště byla na té nejvyšší odborné úrovni. Pokud pomineme často zmiňovanou chválu japonských literátů tokugawského období, největšího ocenění se T'oegyemu dostává při hodnocení jeho exegeze Zhu Xiho díla od moderních badatelů; Liu Ts'un-yanova 柳存仁

---

<sup>146</sup> Později vydaný pod názvem *Chujasō chōryo* 朱書子節要, Kobong toto vydání doprovodil doslovem. Zajímavým faktem je, že podle doslovu tyto poznámky původně neměly být vydány.

<sup>147</sup> Ač se vyhýbáme hodnocení a popisu T'oegyeho, je na tomto místě třeba zmínit jeden z jeho pozitivních rysů, T'oegye měl velice rád knihy a tento cit i často vyjadřoval. Díky tomu je v jeho díle velice často poskytnut celý příběh té či oné knihy nikoli pouze ve smyslu jejího obsahu, ale skutečného setkání s T'oegyem. Typickým příkladem tak může být *Simkyōng huron*, text věnovaný *Xinjingfuzhu* 心經附註, který mimo další říká: “Když jsem já [Hwang] cestoval za studiem do Hanjungu (*Seoul*), poprvé jsem v hostinci uviděl tuto knihu a usiloval jsem o to ji získat. Přestože musel čtení přerušit a odložit ji kvůli nemoci, a nařikal jsem svým zpozdilým chápáním a nad tím jak těžko se četla, od prvního okamžiku byly mé pocity touto činností pohnuté a probuzené, taková byla síla této knihy. 澁少時。遊學漢中。始見此書於逆旅而求得之。雖中以病廢。而有晚悟難成之嘆。然而其初感發興起於此事者。此書之力也。 (TGCS 41: 11b)

<sup>148</sup> 先生嘗得朱子全書于都下。閉戶靜觀。歷夏不輟或以暑熱致傷爲戒。先生曰講此書便覺 vari 胸膈生涼。自不知其暑。何病之有。

studie<sup>149</sup> věnovaná gigantickému dílu *Songggye Wŏn Myŏng ihak t'ongnok* 宋계季元明理學通錄 detailně popisuje T'oegyeho objevy v této pouze zdánlivě kompilační práci. T'oegy byl schopen identifikovat značné množství Zhu Xiho žáků či osob, jejichž identita byla do té doby předchozím komentátorům neznámá, a mimo osobní invence tak dokázal, že materiál, který měl v Koreji k dispozici, se v jistých případech bezesporu vyrovnal možnostem jeho mingských kolegů. Hlavní autoritou, která na T'oegyeho význam pro zkoumání (a zde je tento termín plně legitimní) neo-konfucianismu upozornila, byl bezesporu Wing-tsit Chan. Kromě jeho vlastní studie k T'oegyemu na toto téma<sup>150</sup> ve svých *New studies* na mnoha místech analyzuje T'oegyeho názory a díla, zejména Sŏnghak sipto a anotaci k Huang Ganově 黃幹 (1152-1221) biografii Zhu Xiho, k jejímž zásluhám patří mimo jiné i to, že „T'oegy byl první, kdo upozornil na fakt, že Li Tong<sup>151</sup> svého studenta učil, že „princip je jeden a jeho manifestace mnohé.“<sup>152</sup>

Respekt, který oba aktéři chovali k *Zhuzi yulei* a celému korpusu Zhu Xiho díla, vynikne na pozadí alternativních náhledů, které se v jejich okolí vyskytovali. Kobong ve svém dopise T'oegyemu popisuje případ alternativního pohledu na věc, který podal zcela opilý No Susin.<sup>153</sup>

Také řekl, že *Zhuzi yulei* je to, co zaznamenali Zhu Xiho žáci, a že není potřeba se na ně dívat a že sebrané komentáře ke Čtyřem knihám a Pěti

---

<sup>149</sup> Liu Ts'un-yan, The Disciples of Zhu Xi as Seen in Yi Hwang's "Songggye Wŏn Myŏng ihak t'ongnok", in *T'oung Pao* LXXIII, str. 16-37.

<sup>150</sup> Wing-tsit Chan, How T'oegy Understood Chu Hsi, in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press 1985, str. 283-302.

<sup>151</sup> (1093-1153), Zhu Xiho učitel

<sup>152</sup> Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: New studies* str. 6.

<sup>153</sup> Je nutné si uvědomit, že celá konverzace je rámována Kobongovým popisem. „V té době byl už pan No unavený pohárem i naběračkou“ 當時盧丈已困杯勺“ O No Susinově náklonnosti k alkoholu jsou četné zmínky, jistým typem omluvy je jeho dlouhé vyhnanství, nicméně dle Yi Sikova 李植(1584-1647) popisu „pouze měřil své dny poháry vína, žerty a posměšky“ 唯以杯酒戲謔度日。 (*T'aektang sŏnsaeng pyŏljip* 澤堂先生別集 15, Ch' urok 追錄.

klasikům byly editovány a poopraveny pozdějšími lidmi a také není potřeba se na ně dívat.<sup>154</sup>

Dopis pokračuje Kobongovým popisem vlastního zděšení a prosbou o pomoc při potření těchto nehorázných výroků, nicméně přesně ilustruje, jak podivným se tento kritický názor jevil.

Ve světle semikanonických reflexí Zhu Xiho je třeba si položit otázku, jak v praxi fungovalo jeho dílo jako textová autorita. Již zmíněný rozsah i zvláštní pozice na konci linie *daotongu* činí ze Zhu Xiho děl korpus, který se zdánlivě nabízí ničím neomezené interpretaci, a to zejména ve smyslu Zhu Xiho intence. Jak již bylo dříve poznamenáno, prakticky všechny debaty o klíčových pojmech *daoxue*, jako je povaha *taiji* nebo vztah přirozenosti lidí a zvířat, se odehrávají v mantinelech Zhu Xiho teorií, které umožňují velice často argumentovat zcela protichůdně (pokud na jejich rozpornost nenahlížíme jako na nepochopenou komplementaritu). Možnost propojovat jednotlivé vrstvy a typy textů v Zhu Xiho díle, anebo přímo proti sobě stavět jednotlivé koncepty vytváří pole, které je ohraničené pouze výslovnými negacemi názorů opačných škol a myslitelů.

Zjevně se také zdá, že No Susinova námitka o nespolehlivosti některých pramenů, z nichž čerpáme Zhu Xiho názory, je plně relevantní, pokud si položíme otázku, zda je dříve *li* nebo *qi*, tak jak to činí kupř. Feng Yulan 馮友蘭 (1895-1990), jehož přístup vypovídá mnohé o metodologii studia *daoxue* v moderní době. Feng Yulan je autorem, který západní tradici psaní dějin čínské filozofie ovlivnil prakticky až do dnešní doby; ambice sepsat tyto dějiny celé (pokusení, kterému unikl snad jen A.C.Graham, a se ctí obstál pouze Alfred Forke) tak na sebe neustále bere podobu osnovy jeho nejvlivnějšího díla *Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史, které se v překladu Derka Boddeho stalo výchozím textem mnoha generací studentů čínské filozofie. V kapitole věnované Zhu Ximu Feng Yulan cituje dva výroky z pasáže z druhého svazku *Yulei* (druhý a třetí výrok níže), která je věnována otázce, zda je dříve *qi* nebo *li*.

---

<sup>154</sup> *KB*J 2:19b, 而又以朱子語類。是門人所錄。不必觀。四書五經輯註。是後人所纂修。亦不必觀。

Kdosi se zeptal: Je *li* napřed a *qi* je poté? Privil: dá se říci, že *li* a *qi* tak, jak jsou, vlastně nemají před a po. Jenom když to sledujeme z hlediska okamžiku, pak se zdá, že *li* je napřed a poté je *qi*.

Kdosi se zeptal: Nepochybně je napřed toto *li* a teprve pak je toto *qi*? Privil: Dá se říci, že *li* s *qi* vlastně nemají před a po, ale když už nezbytně chceme sledovat to, odkud přichází, pak musíme říct, že napřed je toto *li*.

Otázka: Je napřed *li* nebo je napřed *qi*? Privil: *Li* nikdy není oddělené od *qi*, ale *li* je nad tvary a *qi* je pod tvary, a pokud mluví z toho, co je před tvary a za tvary, copak není před a po?

Otázka: Je toto *li*, a jakmile je toto *qi*, a vypadá to, že je nelze oddělit na před a po? Privil: Když už to chcete tak je napřed *li*. Jenom nejde říci, že dneska je toto *li* a zítra bude toto *qi*.<sup>155</sup>

Tyto čtyři výroky jsou pečlivou přehlídkou forem této otázky, která, pokaždé lehce odlišně formulovaná, se tu předkládá čtenáři; je ovšem sporné, zda tento shluk výroků znamená to samé a zda opravdu vyjadřuje Zhu Xiho postoj. I když pomineme fakt, že Zhu Xi se touto otázkou nezabýval v samostatném textu, je zcela legitimní se jí, případně jejími deriváty, zabývat, a to i ve Feng Yulanově interpretaci. Feng Youlan (resp. jím autorizovaný překlad Boddeho<sup>156</sup>) dedukuje z těchto citátů, že ze „striktně logického úhlu pohledu“<sup>157</sup> má *li* prioritu. Tato teze se pak později mezi dalšími interprety rozrostla do košatějšího tvrzení, že se nejedná o prioritu časovou, ale logickou. Dialogy v *Yulei*, ač samozřejmě svědčí

---

<sup>155</sup> 或問 理在先，氣在後」。曰「理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。」

或問：「必有是理，然後有是氣，如何？」曰：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」

問：「先有理，抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後。」

問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」曰「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」

<sup>156</sup> Feng Yu-lan, *A history of Chinese Philosophy II*, str. 545.

<sup>157</sup> Feng Youlan, *Zhongguo zhhexueshi* str. 904 若就邏輯言則。

o existenci této otázky, ale zároveň ukazují, že je špatně položená, a Feng Yulanův rozbor nás upozorňuje na limity toho, co nazývá logickým úhlem pohledu.

V samotné Debatě otázka, zda je dříve *li* nebo *qi*, nepadne, nicméně se objevuje v oboustranném potvrzování toho, že *li* a *qi* nejsou oddělitelné, v jisté formě je ovšem přítomna i v tezi, že *li* a *qi* „nemají před ani po“, která se často objevuje zejména u Yulgoka, a v neposlední řadě na ni narazíme u všech autorů Debaty při diskuzích o *taiji*, případně u otázky, zda je dříve *yin* nebo *yang*.

Z uvedených citátů je (kromě totožnosti argumentu založeného na frázi „to, odkud přichází“ s T'oegyeho názory) nejdůležitějším aspektem jistá zdrženlivost odpovědí na tuto otázku, které jsou jedním dechem doprovázeny doplňky o neoddělitelnosti *li* a *qi*, a vedou nás k problému, o čem vlastně vypovídá typ otázky, jejíž odpověď je nikoli pravdivá nebo zavádějící, ale, „pokud ji tedy chceme“, tak „striktně logická“. Nápadná podobnost s problémem „slepice nebo vejce“ je podtržena tím, že ač Fen Yulan argumentuje prostorovou a časovou determinací *qi*, které je *li* prosto, tato determinace nijak neneguje fakt, že *qi* je minimálně v některých svých podobách věčné. Spíše než uvažovat, jak tyto pasáže odmítnout poukazováním na to, že častěji než prioritou *li* před *qi* je konstatována jejich neoddělitelnost, nás ale tato pasáž vede k poznání hranic „striktně logického“ vyjádření některých konceptů, které je sice možné, ale z mnoha důvodů také velmi nepřesné, protože takto formulovaná výpověď zahrnuje jen velmi malou část pole diskurzu *daoxue* a je silně nekoherentní se zbytkem, resp. většinou.

Z tohoto úhlu pohledu tedy nijak nepřekvapí fakt, že po T'oegyeho citaci „Čtyři počátky jsou projevením *li* a sedm emocí jsou projevením *qi*“ nenásleduje konec dialogu s Kobongem, nýbrž pouze jeho transpozice do jiné argumentační roviny, v níž Kobong v několika fázích předloží vlastní interpretaci, která je názornou ukázkou práce interpreta v ortodoxním kánonu. (Ostatně i přes rétorickou váhu použití Zhu Xiho autority uvádí T'oegye celý argument až v posledním paragrafu třetího dopisu a předchozí text plně využívá k zdůvodnění svých tezí jiné prostředky než suchou vahou autority).

Celý exkurz nás ale nemá vést k otázkám, zda je argument *ad auctoritas* z T'oegyeho strany relevantní, jakou má v debatě hodnotu, anebo jakými

prostředky jej lze vyvrátit; poučením by naopak měla být křehkost pojmů v zdánlivě zásadních tezích a spojeních. Celá diskuze, probírající konkrétní výrok, ukazuje, že se nejedná ani tak o interpretaci sporných bodů, ale spíše o konstruování konkrétních obsahů, ke kterému je nutné přikročit vždy když se pokoušíme definovat základní paradigma diskurzu *daoxue*, bez kterého nejsou výroky o *li* a *qi* srozumitelné. A právě použití Zhu Xiho textů ukazuje, že tato vlastnost není jen otázkou Debaty, ale je inherentní vlastností Studia Cesty, které provazuje a umožňuje se ptát v kterémkoliv bodě po vztahu určité jednotliviny k celku. Tento bod našeho zkoumání také ukazuje, že samotná citace je jen jednou z takovýchto jednotlivin, a zdaleka není pouze důkazem, že je legitimní diskutovat o Čtyřech počátcích etc. z toho či onoho hlediska, ale je spíše jen průzorem, jehož škvírou se díváme zpět na to, co je obsaženo v autoritě, která je celá v daném okamžiku směřována k centru, jež tvoří jeden citát, a sugeruje nám, že nikdy nešlo u Zhu Xiho, Mencia i Zisiho o nic jiného, než připravit půdu pro explikaci tohoto jednoho přehlédnutého a nalezeného výroku.

Zde se patří zohlednit varianty možných precedentů Debaty, což může být drobným exkurzem do přehlídky erudice jednotlivých autorů moderních studií na toto téma, kteří se je snaží dohledávat. Příkladem zde může být Cho Changjunova studie, která uvádí příklad<sup>158</sup> diskuse zcela v intencích Debaty zaznamenané v dynastických análech již v roce 1482 Yi P'a (1434-1486). Říká:

P'a tedy odpověděl a řekl „V projevení Čtyř počátků je pouze toto *li* a není toto *qi* a vychází samo od sebe.“ Napravo i nalevo všichni řekli: Jeho odpověď je nesmyslná. Jak by projevení Čtyř počátků nebylo toto *qi*? Kdyby nebylo *qi*, tak odkud by se Čtyři počátky projevíly?“ P'a se zdál neústupný. Jeho Výsost pravila: „Je správné když se názory navrací k jednotě“ P'a trochu ustoupil. Jeho Výsost pravila: „V názorech všech konfuciánů, je případ stejný, jako říká pchansa? Sungji, 463 zuso písař 363, historici, všichni odpovězte“. Tosungji No Kongpchil řekl: Copak je

---

<sup>158</sup> Cho Changjun, Yulgoküi insöngnon yön'gu, in *Hanmun kojön yön'gu* vol. 12, str. 281.

v Podnebesí nějaká věc bez *qi*? Projevení Čtyř počátků má nepochybně *qi*. Jeho slova jsou nesmyslná“<sup>159</sup>

Nalézt lze i mnohé další případy, kdy se nejen diskutuje o Čtyřech počátcích (což je relativně častý námět, jenom za panování krále Sejo 世祖 (1455-1468) nalezneme pět zmínek o diskusi na toto téma u dvora, a dokonce i za zlopověstného Yonsanguna 燕山君 (1494-1506), který proměnil akademii u Konfuciovy svatyně na ubytovnu pro prostitutky, nalézáme v *silloku* resp. *ilgi* dvě zmínky na toto téma), ale stejně jako v uvedené citaci se řeší totéž, co v Debatě, dokonce i za citace stejných autorit.

Jestliže *li* pohybuje a *qi* se zdržuje, pak jsou to emoce Čtyř počátků, a když *qi* pohybuje a *li* následuje, pak jsou to výhonky Sedmi emocí. *Qi* je naplnění údů a úmysl je velitel *qi*. Jednou pohne úmysl *qi*, jednou *qi* pohne úmyslem.<sup>160</sup>

Je zřejmé, že mimo linii, kterou lze sledovat po ose diskuse, z níž povstává diagram nebo diagramy, které jsou přímým počátkem Debaty, existovala i celá řada jiných linií, po kterých se tento problém řešil, nicméně s výjimkou Kobongova výkladu původu některých tezí po nich nenalézáme v Debatě stopy (ostatně z tohoto hlediska jsou *silloky* krajně problematický pramen, Debata je tu kupř. zmiňována poprvé v námi citované pasáži a poté 11.11 1572). Problém těchto zmínek ale nespočívá v tom, zda existují, či ne, ale jaký je jejich bezprostřední vztah k Debatě, o čemž je diskutováno níže.

---

<sup>159</sup> 成宗 148 卷, 13 年(1482 壬寅 / 명 성화(成化) 18 年) 11 月 24 日(戊午)

坡卽對曰:“四端之發, 只有是理, 而無是氣, 自然而出耳。”左右皆曰:“坡之對, 妄也。四端之發, 豈無是氣乎? 無是氣, 則四端何自而發乎?”坡猶不屈。上曰:“歸一爲可。”左右同辭折之, 坡稍〔屈〕上曰:“諸儒所見, 有同於判書者乎? 承旨、注書、史官皆言之。”都承旨盧公弼對曰:“天下豈有無氣之物乎? 四端之發, 必有氣焉。坡言妄也。”

<sup>160</sup> 中宗 13 卷, 6 年(1511 辛未 / 명 정덕(正德) 6 年) 3 月 12 日(壬戌)2 번째기사, 理動氣挾, 四端之情, 氣動理隨, 七情之萌。氣體之充, 志氣之帥。志一動氣, 氣一動志。



Problém analýzy zmíněné citace je podobně jako u úvodních tezí Debaty technicky obtížný co do oddělení roviny řekněme obecné a konkrétní; striktně vzato je celá Debata konkrétní explikací těchto tezí, stejně tak, jako čtvrtý dopis a dopisy další jsou de facto polemikou s jedinou citací. Na druhou stranu ale i přes všezahrnující povahu této citace lze rozlišit argumenty, které se úzce váží k jejímu konkrétnímu použití (zejména otázky Zhu Xiho intence v případě tohoto konkrétního výroku) a ty, které definují vztahy *li* a *qi* a dalších entit v širší perspektivě. Z tohoto úhlu pohledu lze konstatovat, že přímé analýze Zhu Xiho citace jsou v bezprostřední reakci (tedy ve čtvrtém dopise debaty z 8.8 roku *kyōngsin*) věnovány částečně první, desátý a zejména dvanáctý paragraf, které jsou zaměřeny na analýzu konkrétního použití dotyčné citace. Argumenty těchto oddílů se pak přirozeně objevují v T'oegyeho reakci a jsou rozvedeny i v dalším Kobongově dopise.

Jak již bylo zmíněno, neznalost citace z *Yulei* je omluvitelná a Kobong pokorně uznává svou chybu.

Co se týče vysvětlení rozdělení Čtyř počátků a Sedmi emocí na *li* a *qi*, tak jsem je dříve neviděl. Nyní, když jste mi poslal svůj rozklad, kde uvádíte, co říkají *Yulei*, je tomu tedy tak, že o nich již dříve hovořili, a je to pouze mým osamělým a neotesaným studiem, že jsem je předtím neznal.<sup>161</sup>

Následující obrana Kobongovy teze, že emoce Čtyř počátků a Sedmi emocí jsou kromě excesivních případů totožné, ovšem začíná skromným, leč striktním „Ale“:

Sice je to tak, ale obávám se také, že v případě řečeného „Čtyři počátky jsou projevením *li* a sedm emocí jsou projevením *qi*“ nemohou nebýt nějaké zádrhele. V rozkladu se domníváte, že rozdělení Čtyř počátků a Sedmi emocí je podobné jako rozdíl mezi „původní přirozeností“ a „obdařením *qi*“ v případě přirozenosti. Tento výrok je hluboce správný a

---

<sup>161</sup>以四端七情。分理氣爲說者。前此蓋未之見。今奉來辯。乃引語類云云。然則先儒已嘗言之矣。特以孤陋之學。未之見耳。

přesně koresponduje s tím, co říkal Mistr Zhu, a i já jsem se ve svých pošetilých domněnkách vždycky takto domníval. Ale Mistr Zhu také říká „Když diskutujeme přirozenost Nebes a Země, tak pouze poukazujeme a hovoříme o *li*, když diskutujeme o přirozenosti *qi* a jeho složení, pak smíšeně hovoříme o *li* s *qi*. Proto, když se na toto podíváme, takzvané „Čtyři počátky, to je projevení *li*“ výhradně hovoří a ukazuje *li* a takzvané „Sedm emocí, to je projevení *qi*“ smíšeně, hovoří o *li* s *qi*. V případě řečeného „to je projevení *li*“ naprosto nelze nic pozměnit, ale v případě řečeného „to je projevení *qi*“ to není tak, že by pouze ukazovalo na *qi*.<sup>162</sup>

Problém, jak nahlížet Čtyři počátky a Sedm emocí, zde projevuje několik zásadních rysů; prvním je, že nijak nepomáhá transponování otázky jednotlivých entit do dalších rovin na základě analogie. T'oegyeho argument, že vztahy mezi typy emocí jsou analogické vztahu mezi přirozeností jaká původně je a přirozeností *qi* a jeho složení, je obrácen proti němu samotnému a Kobong může tvrdit, že naopak právě tato analogie svědčí v jeho prospěch. Problém perspektivy<sup>163</sup>, tak často zmiňovaný T'oegyem, tedy ochota vidět věci v částech a nikoli v celku, funguje na všech rovinách diskurzu *daoxue*, Kobongův argument, že Čtyři počátky a Sedm emocí jsou jenom dva aspekty emocí a nikoli naprosto odlišné entity, je aplikován i na rozdělení přirozenosti. Analogie tak neselhává, nýbrž je použita z jiného východiska, které lze v Kobongově případě podržet i pro další roviny a stejně tak při něm lze využít i Zhu Xiho autoritu. Tuto autoritu pak lze použít i jako svědectví o tom, že v případě rozhraní podob přirozenosti jde o otázku, jak o jejích formách hovoříme, ale nikoliv o to, že by obě formy byly odlišné. V této noci jsou tak všechny kočky černé. Pokud se rozhodneme definovat dva stavy přirozenosti jako „jednu věc“, přirozeně nám

---

<sup>162</sup>雖然。所謂四端是理之發。七情是氣之發者。亦恐不能無曲折也。來辯。以爲四端七情之分。猶性之有本性氣稟之異也。此言甚當。正與朱子之言。互相發明。愚意亦未嘗不以爲然也。然而朱子有曰。論天地之性。則專指理言。論氣質之性。則以理與氣雜而言之。以是觀之。所謂四端。是理之發者。專指理言。所謂七情。是氣之發者。以理與氣雜而言之者也。而是理之發云者。固不可易。是氣之發云者。非專指氣也。

<sup>163</sup> Nejvzletnější kritikou Kobonga je v tomto směru paragraf 11 T'oegyeva dopisu „Vždyť pokud někdo studuje a oškliví si rozlišování a snaží se vše sjednotit do jednoho vysvětlení, toto lidé starověku nazývali „sokol polyká naráz datli“ a to je chyba nemalá“ 夫講學而惡分析。務合爲一說。古人謂之鶻圖吞棗。其病不少。

pak pomocí analogie vyvstane definice všech ostatních pojmů na příslušných úrovních jako „jedné věci“, pokud se však opačně rozhodneme zdůraznit, že „*li* a *qi* jsou dvě věci“, nalezneme analogii pro tuto diferenci i mezi podobami přirozenosti. Prostupnost a kompaktnost diskurzu tak umožňuje analogiím prakticky neomezenou aplikaci v rámci zvolené perspektivy.

Pojem perspektivy nás pak přivádí ke spojovacímu bodu mezi touto kapitolou, úvodními pasážemi věnovanými diagramu a částmi věnovanými problémům přirovnání. V šestém dopise Kobong formuluje jeden z nejdůležitějších výroků Debaty.

Já se domnívám, že když Mistr Zhu říká, že Čtyři počátky jsou projevením *li* a Sedm emocí jsou projevením *qi*, tak to není kontrastní vysvětlení, ale je to vysvětlení konsekutivní. Kontrastní vysvětlení je, jako když se vysvětluje pravá a levá, které jsou ve vzájemné opozici. Konsekutivní vysvětlení je, jako když se řekne nahoře a dole a ty jsou ve vzájemné návaznosti. Ve výrocih nanejvyš moudrých mužů a mudrců byl sám o sobě rozdíl ve vysvětleních kontrastních a vysvětleních konsekutivních, a nelze ho neprozkoumat.<sup>164</sup>

Tato pasáž je sice v moderním bádání považována za klíčovou, avšak tento dojem je komplikován dvěma problémy. Zdá se, že tato pasáž nebyla tradičními komentáři nijak zvlášť tematizována, a ani v korpusu Debaty (kde je pouze jediný výskyt této teze) není nijak opakována či rozvíjena (což bychom kupř. u Yulgoka v případě tak závažné teze očekávali). Přesto se *taesöl* a *insöl* staly podobně jako jediná teze „*qi* je jedno a jeho projevení jsou různá“ u Nongmuna shrnutím stanovisek Debaty v moderním akademickém diskurzu. V tomto smyslu se ale dá říci, že tento koncept je skutečně univerzální perspektivou, kterou lze nahlížet všechny pojmové páry Debaty, k čemuž ostatně explicitně vede i Kobongův předcházející výklad od vztahů *taiji* a *yin yang* (pár vztahu *li* a *qi* na rovině kosmu), pěti standardů a Pěti orgánů (pár vztahu *li* a *qi* na rovině

---

<sup>164</sup> *KBJ 2: 8a-b* 大升以爲朱子謂。四端是理之發。七情是氣之發者。非對說也。乃因說也。蓋對說者。如說左右。便是對待底。因說者。如說上下。便是因仍底。聖賢言語。固自有對說因說之不同。不可不察也。

člověka) etc. až po otázku zda je měsíc na nebi a jeho odraz ve vodě jeden a tentýž, což je poukaz na dvě podoby přirozenosti. Ojedinělost teze však značně komplikuje její výklad, který, ač závisí na správném pochopení dvou znaků, není dále rozváděn. Poznámka moderního vydání stručně říká „*taesöl* hovoří na horizontální rovině o antitezích, *insöl* hovoří na vertikální rovině o následnosti“<sup>165</sup>, rozvedení výrazu pak nabízí variantu komplikovanějšího z pojmů, *yinreng*. Giles nabízí ve svém slovníku překlad „to continue as of old“, Yi Sangün ve své studii hledá výklad pomocí Zhu Xiho komentáře v *Sishu jizhu* k *Lunyu* 1:13, kde se výraz *yinreng* objevuje a je pak v *Zhuzi yueli* vykládán dalším komentářem „*yinreng* je jako následovat“<sup>166</sup>. Pochopení tohoto výrazu se jeví jako klíčové zejména z toho hlediska, že opozice nahoře-dole je bez něj stejně kontrastní jako dvojice pravá-levá. Yi Sangün navrhuje chápání opozice analogicky ke dvojici *xingershang-xingerxia*, což má jisté odůvodnění, ale pro opozici nahoře-dole je bezesporu bližší obraz měsíce a jeho odrazu ve vodě, kterého Konbong používá v předchozí pasáži. Tato metafora může, jak později uvidíme, sloužit jak pro přítomnost *taiji* v deseti tisíc věcech, tak i pro vztah dvou podob přirozenosti a splňuje všechny předpoklady pro to být vodítkem k pochopení termínu *insöl*. Měsíc, který je nahoře, je tímž měsícem, jaký je dole, ale pouze „obsažený“ na vodní hladině. Přesnější analogií však může být prostý elektrikářský obraz; v T’oegyeho teorii, jsou Čtyři počátky i Sedm emocí dva svazky, které nezávisle na sobě resp. vedle sebe (pravá –levá) vedou ze dvou oddělených zdrojů (*li* a *qi*), zatímco u Kobonga se jedná do jisté míry také o dva svazky, které však vycházejí z jednoho zdroje (obojí jsou emoce) a liší se tím, že jeden je ve středu a je uměřený, zatímco druhý ho oplétá jako izolace a ve svých výstupech se od středu někdy může lišit, vždy ale sleduje stejnou linii jako střed. Opozice nahoře dole je pak pochopitelná jako lano Čtyř počátků, které se dole rozvětňuje na Sedm emocí, ale stále v něm jsou obsažena vlákna jeho počátku. V jednoduché grafické formě pak koncept vypadá buď jako dva kruhy vedle sebe, nebo jeden obsažený v druhém, což konvenuje i s tradičním výkladem Yulgokovy (a podle Yi Ůrhoova názoru i Kobongovy) teze, že „Sedm zahrnuje Čtyři“, resp. doslova je obklopuje a obaluje.

---

<sup>165</sup> *Kobongjip* str. 285.

<sup>166</sup> 因仍猶因循,

Já se domnívám, že když Mistr Zhu říká, že Čtyři počátky jsou projevení *li* a Sedm emocí jsou projevením *qi*, není to kontrastivní vysvětlení, ale je to příčinné konsekutivní. Kontrastní vysvětlení to je jako pravá a levá, a ty jsou ve vzájemné opozici, konsekutivní vysvětlení je, jako když se řekne nahore a dole, a ty jsou ve vzájemné návaznosti

Pokud Sedm emocí tedy už ve svém středu zahrnuje Čtyři počátky, nelze říci, že Čtyři počátky nejsou Sedm emocí a Sedm emocí nejsou Čtyři počátky. Jak by bylo možné je dělit na dvě strany? Copak můj bratr nechápe, že Sedm emocí zahrnuje Čtyři počátky?<sup>167</sup>

Aniž bychom tak považovali *taesöl* a *insöl* za hlavní shrnutí Kobongova stanoviska, je třeba je zaznamenat jako pokus o postihnutí adekvátního náhledu na vztahy pojmů jak z hlediska perspektivy, tak přirovnání a v posledku i možného diagramatického znázornění.

Tvrzení, že rozlišení emocí je v zásadě didaktické a rétorické povahy, je nutnou snahou vypořádat se s argumentem protistrany. To, že dvě autority, Zisi a Mencius, používají dva různé pojmy, svědčí o tom, že považují emoce Čtyř počátků i Sedmi emocí za něco zásadně odlišného.

Vždyť Čtyři počátky jsou emoce, a Sedm emocí jsou také emoce. Pokud to jsou ale stejné emoce, proč mají odlišná jména Čtyř a Sedmi? Ve svém vysvětlení říkáte, že „jak to vezmeme a hovoříme o tom, není stejné“ Ano, *li* a *qi* se vlastně navzájem na sebe spoléhají a stávají se založením a navzájem se očekávají a stávají se použitím, jistě ještě nebylo *qi* bez *li* a také nebylo *li* bez *qi*. Ale to, jak se to bere a hovoří se o tom, není stejné a také to není, že by tam nebylo rozlišení. Z toho plyne, že nanejvýš moudří mužové starověku dospěli v diskusích k dvěma [pojmenováním]. Proč by bylo nutné je míchat do jednoho vysvětlení a nehovořit o nich rozlišeně?<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> *YCHS*10:7a, 若七情則已包四端在其中。不可謂四端非七情。七情非四端也。烏可分兩邊乎。七情之包四端。吾兄猶未見得乎。

<sup>168</sup> *KBJ* 1:3b, 夫四端。情也。七情。亦情也。均是情也。何以有四七之異名耶。來喻所謂所就以言之者不同。是也。蓋理之與氣。本相須以爲體。相待以爲用。固未有無

Kobongova odpověď na tuto otázku zároveň vysvětluje i Zhu Xiho výrok o projevení *li* a *qi*. Teze o tom, že Čtyři a Sedm se navzájem nevylučují, ale jsou jenom dvěma stránkami téže věci, je organicky spojená s rétorickou analýzou, spočívající na předpokladu, že jestliže se „hovoří pouze o *li*“, neznamená to, že by bylo vyloučené *qi* a *vice versa*. Kobong rozhodně odmítá, že by se obě skupiny emocí lišily co do svého původu (resp. prvotního impetu) a staví se proti T'oegyeho analýze „toho odkud pochází“.

Tesüngüv pošetilý názor se ale od tohoto liší. Emoce člověka jsou jedny a co se týče toho, čím se stávají emocemi, zajisté to zahrnuje *li* a *qi*, a má dobré i zlé. Jenom to, jak Mencius bere *li* a *qi* v jejich subtilní jednotě, poukazuje pouze na jejich projevení z *li* a hovoří o tom, že nemají ničeho nedobrého, a to jsou Čtyři počátky. Zisi bere *li* a *qi* v jejich subtilní jednotě a hovoří o nich souhrnně, a emoce proto jsou zajisté společně *li* a *qi* a mají dobré i zlé, a to je Sedm emocí. To je přesně to, že jak k nim přistupujeme a mluvíme o nich, není stejné, ale to, že tak řečených Sedm emocí sice někdy překročí do *qi*, je, že *li* je v nich také samo o sobě přítomné. Když se projeví a je to uměřené, pak je to přirozenost Mandátu Nebes a přirozenost jaké původně je, a s tím, co Mencius nazývá Čtyřmi počátky, je to co do skutečnosti stejné, ale pojmenované odlišně. Když dojde k tomu, že projevení není uměřené, to, proč tomu tak je, jsou nadání *qi* a hmotné žádosti, a není to znovu původní stav přirozenosti. Proto jsem se já pošetilý ve svém předchozím vysvětlení domníval, že to není tak, že by vně Sedmi emocí byly znovu Čtyři počátky<sup>169</sup>, což je přesně kvůli tomu. Navíc jsem se domníval že Čtyři počátky a Sedm emocí od počátku nemají dvojí smysl<sup>170</sup> a tím jsem také mýnil toto. Vyjdeme-li z toho, že „Čtyři počátky

---

理之氣。亦未有無氣之理。然而所就而言之不同。則亦不容無別。從古聖賢有論及二者。何嘗必滾合爲一說而不分別言之耶。

<sup>169</sup> KBJ 1:1a.

<sup>170</sup> KBJ 1:2b.

jsou ovládány *li* a Sedm emocí je ovládáno *qi* etc. etc., pak je to sice zhruba podobné, ale v některých problémech tam také jsou rozdíly.<sup>171</sup>

Klíčové zdůrazňování hlediska, ze kterého se hovoří, toho, čím se nač ukazuje, etc., je hlavním prostředkem pro Kobongovu interpretaci výroků, které na první pohled svědčí v T'oegyeho prospěch. Na druhou stranu při odmítání teze, že Sedm emocí jsou projevením *li*, byť Kobong tvrdí, že se jedná pouze o přehnané rétorické zdůraznění, se musí stále vyrovnat s dotyčnou citací, na kterou nelze aplikovat některé postupy, jimiž vysvětluje terminologické difference mezi Zisim a Menciem. Konstrukce analogických argumentů také vytváří nebezpečí relativizace vlastních tvrzení a citelně schází zřetelná autorita, která by Kobongovi teze zaštitila, a on sám zpočátku zdůrazňuje vlastní nejistotu ohledně předkládaných tvrzení.

Vždyť výroky Mistra Zhu, které jsou jasné a jednoduché a stručné, ale učenci nejsou schopni nemít ve svých názorech odlišné nebo stejné názory, a cožpak to není rozdíl špičky vlasu? A je to tak, že když je to, co říká Mistr Zhu, vyloženo Vašimi myšlenkami, je to přímé, dobře řečené a lehko pochopitelné, ale poměříme-li to mými názory, je to zašmodrchané a těžko průchozí. To, co míním rozdílem špičky vlasu, obávám se, není na straně mého učitele, ale u mne. Pouze jsem toto prozkoumal pomocí *Zhongyong zhangju* a [*Zhongyong*] *huowen* všech vysvětlení Mistra Zhu během jeho života a mé pochybnosti vyvstali asi

---

<sup>171</sup> *KBJ* 1:9b-10a 若大升之愚見。則異於是。蓋人之情一也。而其所以為情者。固兼理氣有善惡也。但孟子就理氣妙合之中。專指其發於理。而無不善者言之。四端是也。子思就理氣妙合之中。而渾淪言之。則情固兼理氣有善惡矣。七情是也。此正所就以言之不同者也。然而所謂七情者。雖若涉乎氣者。而理亦自在其中。其發而中節者。乃天命之性。本然之體。而與孟子所謂四端者。同實而異名者也。至於發不中節。則乃氣稟物欲之所為。而非復性之本然也。是故愚之前說。以為非七情之外。復有四端者。正為此也。又以為四端七情。初非有二義者。亦謂此也。由是言之。以四端主於理。以七情主於氣云云者。其大綱雖同。而曲折亦有所不同者也。

takto. Padám k zemi a prosím, abyste to podrobně prozkoumal. Co Vy na to, co Vy na to?<sup>172</sup>

Nejistota ohledně opory v textových autoritách se nese dopisem relativně dlouho až k dvanáctému paragrafu, který je symetricky věnován přímé odpovědi na T'oegyeho uvedení Zhu Xiho citace. Jednotlivé Kobongovi argumenty se vracejí k různým aspektům předpokládané totožnosti Čtyř počátků a Sedmi emocí a dotyčná teze je relativizována z hlediska didaktické stránky věci.

To, že Čtyři počátky vychází z *li* a Sedm emocí vychází z *qi*, tak to obecně naprosto není tak, že by to nebylo tak, ale jestliže probereme do krajnosti, proč tomu tak je, pak jestliže se domníváme, že projevení Sedmi emocí není původní založení *li* a navíc není přirozené projevení *qi*, pak kde uvidíme takzvané projevení z *li*? A takzvané „vychází z *qi*“ je vně *li*, je přesně to, čím se dopouštíme velké chyby výkladu rozdělčováním *li* a *qi* a nelze to neprozkoumat.<sup>173</sup>

Dvanáctý paragraf je však místem, které by se mělo vyrovnat ve vší úplnosti s dotyčnou citací a tomu nasvědčuje i první věta „Mistr Zhu je ten, kdo je jistě v Podnebesí dávno i dnes považován za hlavu všech učitelů.“<sup>174</sup> Paragraf, který následuje, ovšem uvádí příklad<sup>175</sup>, kdy se i sám Mistr Zhu zmýlil ve své interpretaci Mistra Chenga a jeho komentáře k *Zhongyongu* a Zhu Xi nabádá v dopise „pánům z Hunanu“, Nanxuanovi 南軒 (Zhang Shi 張栻 1133-1180) a Sishanovi 西山 (Cai Yuanjingovi 蔡元定 1163-1189) k nutnosti revidovat

---

<sup>172</sup> KBJ 1:10b „夫朱子之言。明白簡約。而學者之所見。不能無異同。則豈非豪釐之差者乎。然朱子所言。解以先生之意。則直裁而易曉。證以大升之見。則曲折而難通。所謂豪釐之差者。正恐不在於先生。而在於大升也。但以中庸章句或問朱子平生諸說考之。而疑其爲如是耳。伏乞詳察。如何如何。

<sup>173</sup> KBJ 1:20b-21a, 夫以四端發於理。七情發於氣。大綱固無不是。至於極論其所以然。則乃以七情之發。爲非理之本體。又以氣之自然發見者。亦非理之本體。則所謂發於理者。於何而見之。而所謂發於氣者。在理之外矣。此正太以理氣分說之失。不可不察也。

<sup>174</sup> KBJ 1:21b 朱子固天下古今所宗師也。

<sup>175</sup> KBJ 1:22a-22b.



vlastní chybná stanoviska. Toto ponaučení použije Kobong jako výchozí bod k závěrečnému prohlášení.

Tato slova jsou nanejvýš jasná a nestranná a jsou to, co by měli studenti mít za vzor. Ale tak řečené „to je projevení *li* a to je projevení *qi*“ pokud se srovná a propojí s ostatními předcházejícími i následujícími výklady, pak se stejné a odlišné v obtížných bodech samo objeví. Cožpak nevíme, zda by studenti měli cítit obecně akceptované výroky, které byly formulovány předtím a potom, anebo se mají přidržovat partikulárních výroků, které byly náhodně prosloveny v jediném okamžiku? Co zde následovat a co zavrhnu není ostatně těžké rozhodnout.<sup>176</sup>

I tato výzva k použití kontextu při výkladu problematické teze však zůstává relativně abstraktní vzhledem k tomu, že Kobong nenabízí kromě „kontextu“ žádné přímé zpochybnění konkrétní teze. Argumenty, které v dopise doložil Zhu Xiho autoritou poměrně dobře demonstrují, že lze bezpečně přijmout tvrzení o Menciově akcentu na dobrou část emocí, kde byl schopen demonstrovat i důvody, proč došlo k terminologickému vymezení Čtyř počátků (viz dopis Chen Qizhimu<sup>177</sup>) a našel i doklady (a je třeba zdůraznit že v *Yulei*) i pro paralelu čtyř počátků a přirozenosti v jejím původním stavu, což kupř. přesně demonstruje citát pátého paragrafu.

A také [Mistr Zhu] pravil:<sup>178</sup> Mencius odřezával, co přečnívá, a hovořil o původu přirozenosti, Yichuan souhrnně hovořil o *qi* a jeho složení a považoval za důležité, že to nelze oddělit.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> *KBJ* 1:22a-22b 此言。至公至明。後學所當師也。然則謂是理之發。是氣之發者。與其他前後所論。更互參較。則其異同曲折。自可見也。不知後學。當遵前後備陳所周該之言乎。仰當守其一時偶發所偏指之語乎。此其從違。亦不難決。

<sup>177</sup> K tomuto též konec paragrafu 5 téhož dopisu.

<sup>178</sup> Kobong vynechal úvodní část citátu „Když Mencius hovořil o přirozenosti, co na to Yiquan? Pravil: Není to stejné...“ „孟子言性，與伊川如何？”曰：「不同。」

<sup>179</sup> *KBJ* 1:22a, *Zhuzi yulei* 4:10b, 又曰孟子是剔出而言性之本。伊川是兼氣質而言。要之不可離也。

Tyto autority nicméně i přes poměrnou konzistenci zásadně nenapadají onu jedinou citaci, jejíž neutralizace ale stále vyžaduje argumenty silnější než pouhé zdůraznění nutnosti čtení v kontextu. Zásadní napadnutí tak přichází v podobě, která vypovídá relativně výmluvně o používání textových autorit jak u Kobonga, tak u T'oegyeho. Čtvrtý dopis obsahuje dodatek<sup>180</sup> (v citovaném vydání vyznačený jiným odsazení fontu), který je doslova ohňostrojem citací, jimiž Kobong konečně může doložit svá tvrzení. Toto umístění nejzásadnějších argumentů vypovídá zřetelně o tom, že textové autority byly dohledávány dlouho a ex post (stejně tak jako u T'oegyeho, který svou citaci objevuje náhodně a umísťuje ji až nakonec dopisu). Ohromné a nepřehledné repositorium kánonu je tak ponecháváno jako autorita, v níž probíhá ověřování, nicméně teze je možné tvořit relativně samostatně na základě obecných principů *xinglixue*. V tomto ohledu oba autoři vykazují silnou tendenci argumentovat čistě na logických základech a v obou dopisech se autority citují překvapivě málo, s výjimkou stavění citace proti citaci. Horečné dohledávání sice oba dva autoři skromně maskují zdůrazňováním role náhody při nalezení adekvátních citací (jako kupř. Kobong na počátku dodatku, kde říká „Náhodně jsem prohlížel *Zhuzi daquan* a spatřil jsem tam příklad výkladu, který tuto myšlenku obsahuje ve velice jasné podobě.“<sup>181</sup>), které následovalo takřka pravidelně ještě dlouho po formulování klíčových tezí a křížovalo nejrůznější typy textů. V Zhu Xiho případě se jedná od zmiňovaných *yulu*, komentářů *zhangju* i *huowen* přes korespondenci až po diagramy, přičemž je poměrně jasné, že oba autoři své teze formulovali s rizikem, že se v korpusu objeví teze protikladná, o čemž vypovídá výmluvně i T'oegye slovy z úvodu dvanáctého paragrafu svého třetího dopisu.

S faktem velice rozsáhlého korpusu textů, kde kromě oficiálního kánonu songských komentářů figuruje v rámci diskurzu *daoxue* i další (yuanská, mingská) produkce, která, byť mnohdy neschvalovaná a mimo oficiální *daotong*, má stále svoji váhu, souvisí i otázka, zda vůbec bylo pro protagonisty debaty relevantní se ptát po vlastní originalitě. Neustále pročitání Zhu Xiho díla je jasným poukazem na fakt, že oba dva dobře tušili, že koherence s kánonem lze dosáhnout prostým nalezením příslušné citace a bylo by zvláštní, kdyby se Mistr

---

<sup>180</sup> *KBJ* 1:22b-28b.

<sup>181</sup> *KBJ* 22b-23a 大升偶閱朱子大全。見其中有論得此意甚分明。

Zhu nevyjádřil k tak důležitému problému. Byl však tento problém opravdu tak zásadní, pokud se přímých zmínek dobereme teprve po mnoha měsících čtení, anebo jsme naopak schopni proklamovat jeho neznalost, i když je běžným tématem diskurzu?

Navíc interpretace z hlediska systému *xinglixue* je metodologicky těžko uchopitelná; srovnání koherence obou autorů s předpokládaným korpusem autorit je spíše fiktivní, což dokazuje velmi dobře poznatek Edwarda Y.J.Chunga, který ve své studii<sup>182</sup> našel několik klíčových citací, jež velice jasně naznačují Zhu Xiho postoj, jako kupř. „Sedm emocí nemůže být rozdělováno do Čtyř počátků“<sup>183</sup> a „Sedmi emocí je napříč protknuto od Čtyř počátků“<sup>184</sup>, o jejichž existenci ani jeden ze čtyř účastníků obou částí Debaty nevěděl, nemluvě o takřka nekonečné řadě výroku Cheng Yiho nebo Chang Zaie, které lze nepřímě k problematice vztáhnout, přičemž se analýza věnuje pouze oficiálnímu kánonu uzavřenému Zhu Xim a opomíjí zejména čínské autory pozdějších období. Z hlediska množství pozdější produkce textů na dané téma se ještě zvětšuje pravděpodobnost toho, že při zpracování dané otázky pouze zopakujeme, co bylo řečeno jinde. Koncepce originality je pak orámována klíčovou otázkou „Proč se Debata o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích vyvinula v Koreji?“<sup>185</sup> (a nikoli v Číně nebo Japonsku), která vzbuzuje dojem, že na Korejském poloostrově diskurz *daoxue* probíhal jinou dynamikou než v okolních zemích.

Právě analýza jediné citace nám ale ukazuje, že tyto otázky jsou Kobongovi i T'oegyemu značně vzdálené; použití textové autority je sice žádoucí, ale nestačí samo o sobě a následuje až po vlastních argumentech. Na počátku diskuse se oba přiznají k tomu, že téma takto zpracované ještě nikde neviděli, a nijak nekomentují fakt, že jim s největší pravděpodobností uniklo několik výskytů daného tématu ať již v uznávaném kánonu či jinde (těžko si lze představit, že by se oba domnívali, že od Zhu Xiho až po setkání nad kolujícím papírem s obrazcem diagramu se nikdo nevěnoval problematice Čtyř počátků a Sedmi emocí z hlediska *li* a *qi*).

---

<sup>182</sup> Chung, Edward Y.J., *The Korean neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok*, str. 46.

<sup>183</sup> *Zhuzi yulei* 87: 16 但七情不可分配四端

<sup>184</sup> *Zhuzi yulei* 87: 16 七情自於四端橫貫過了

<sup>185</sup> Kupř. Chung, Edward Y.J., *The Korean neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok*, str. 32-36.

Ve 20. století se okruh diskutovaných témat koncentruje právě v těchto otázkách, jejichž řešení v debatě nenalzáme z prostého důvodu, že jsou zcela cizí povaze diskurzu *daoxue* ve všech jeho podobách. Jak se pokoušíme ukázat v každé kapitole, Debata není diskusí o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích, *li* a *qi* nebo vztahem všeho dohromady; je pouze a jedině demonstrací toho, že v konceptu *daoxue* se konkrétní otázka dá zodpovědět pouze vzhledem ke všem pojmům diskursivního pole. Debatu lze v posledku nazvat „Debatou o přirozenosti, jaká původně je, a přirozenosti *qi* a jeho založení“ nebo „Debatou o Mysli Cesty a Mysli člověka“, aniž bychom přestali být právi jejímu obsahu. Tato provázanost se pak projevuje jak v synchronní, tak i diachronní rovině a vede přes pole všech disciplín humanitních věd; při čtení Nongmuna nalzáme odpověď na otázku vznesenou u Yulgoka a opíráme se Hwadama a Zhang Zaie a citování Zhu Xiho nám poví mnohé nejen o individuální verzi *daotong*, ale o celém pohledu na mingské konfuciány a falešná učení.

Jestliže tedy položíme otázku (stejně jako aktéři Debaty), zda se téma Čtyř počátků a Sedmi emocí diskutovalo z hlediska *li* a *qi* již dříve, zjistíme, že samozřejmě ano (stejně jako aktéři Debaty), ale zároveň uvidíme, že tyto jednotlivé případy nemají určený statut, resp. ten je námětem k diskuzi a je třeba ho přiřadit k dostatečně koherentnímu vysvětlení, založenému na všech dostupných autoritách nebo na logice věci, tak, jak ji staví jednotlivý autor; T'oegyeho citace *Yulei* nedostačuje, pokud nechceme (anebo Kobong nechce), aby byla dostačujícím důkazem. Otázka po původu Debaty ve smyslu opory pro argumentaci se tedy nemůže opírat o sledování teze či výroku zpět do minulosti, protože tato řada, i když existuje, je napadnutelná, a tento přístup, pokud byl použit, se řídil naprosto jinými pravidly než dnešní hledání v databázích<sup>186</sup>, a je třeba se obrátit k průnikům pojmových polí, individuálních u každého autora a konkrétního textu a konkrétní situace.

Provázanost argumentů umožňuje budovat řady analogií a aplikovat současně pojmový posun na všechny související (což v kontextu *daoxue* znamená prakticky všechny) pojmy a odsouvá do pozadí nutnost striktní formulace definice *hic et nunc*. Ani tak však nemizí nutnost vyrovnat se s tematizovanou

citací, které je věnován zmiňovaný dodatek ( kromě tématu uměřenosti emocí Čtyř počátků<sup>187</sup> a vztahu „prázdného“ *xu/ho* 虛 a *li*).

Kobong uvádí několik citací, které podporují jeho interpretaci. V úvodu následují po dlouhé pasáži z Zhu Xiho („Odpovědi Hu Guangzhongovi“ 答胡廣仲書 (Hu Shi 胡實)<sup>188</sup>) dva další výroky, které jsou přesvědčivou podporou Kobongova stanoviska.

„ V dopise „Odpověď Hu Bofengovi“<sup>189</sup> [Zhu Xi] říká: Obecně je tomu tak, že když Mencius říkal, že přirozenost je dobrá<sup>190</sup>, hovořil o jejím původním založení, což je, když jsou lidskost, smysl pro správné, smysl pro obřady a vědění v ještě neprojeveném [stavu], a to, co nazýval „může se stát dobrou“<sup>191</sup>, je míněno v její aplikaci, což je, když jsou emoce [Čtyř] počátků projevené a uměřené. Přirozenost vůči emocím je sice někdy rozdílná v ještě neprojeveném a již projeveném, ale jejich takřčené dobro je tepnou, která jimi proniká a spojuje je, a od počátku se ještě nikdy nestalo, že by nebylo stejné.

A sám to komentoval: Mistr Cheng (Yiquan) řekl: Radost, hněv, smutek a potěšení když jsou ještě neprojevené, což jsou nedobré? A když jsou projevené a uměřené, pak není žádný případ, že by byly nedobré.“<sup>192 193</sup>

Ve světle těchto výroků je zřejmé, že není žádný rozdíl mezi dobrými emocemi Sedmi emocí a těmi Čtyř počátků, které jsou spojeny stejným dobrem ve všech případech. Případná námitka, že v jednom případě se jedná o emoce dobré pouze potenciálně, zatímco ve druhém o emoce dobré automaticky, je dále v textu

---

<sup>187</sup> Michael Kalton velmi případně zdůrazňuje (Kalton, M., *The Four-Seven Debate*, str. 47), že logické rozvinutí Kobongových tezí ústí do jeho výroků o tom, že i v případě Čtyř počátků se vyskytují „neuměřená projevení“ (*KBJ* 1:25b-26a), což by samo o sobě znamenalo negaci teze o dobré lidské přirozenosti (čemuž se ovšem Kobong snaží vyhnout).

<sup>188</sup> *KBJ* 1:23a-23b

<sup>189</sup> Hu Bofeng (大原)

<sup>190</sup> Mencius 6a:6.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> *Jinsilu* 38, *Yishu*

<sup>193</sup> *KBJ* 1:23b 答胡伯逢書曰。盖孟子所謂性善者。以其本體言之。仁義禮智之未發者。是也。所謂可以為善者。以其用處言之。四端之情。發而中節者。是也。盖性之與情。雖有未發已發之不同。然其所謂善者。則血脈 varianta 貫通。初未嘗有不同者也。自註。程子曰。喜怒哀樂未發。何嘗不善。發而中節。則無往而不善。是也。

odražena patrně nejzásadnější Kobongovou invencí, vytknutím případů, kdy nelze při nesprávném projevení považovat emoce Čtyř počátků za dobré, což je to, proti čemu se snaží T'oegyee celou dobu argumentovat, a která povážlivě směřuje k Xunziho názorům.

I když ale Kobong nachází přesvědčivé důkazy pro vlastní tvrzení, že Zhu Xiho tvrzení o „projevení *qi*“ nelze brát doslovně, a v posledku poměrně přesvědčivě argumentuje textovými autoritami pro své tvrzení o zásadní jednotě emocí Čtyř počátků a Sedmi emocí, stále zůstává dlužen odpověď na poslední otázku, jak je možné, že se vyvinula poměrně konzistentní linie (pouze v rovině diagramů kupř. Kwōn Kūn, Chōng Chiun, T'oegyee), zastávající názory o odlišném původu těchto emocí? Kobong sám tento problém zmiňuje jak ve čtvrtém dopise, tak i v navazujících textech.

Podobně u vysvětlení Čtyř počátků a Sedmi emocí, když jsem dříve slyšel starší [učence] o nich hovořit, tak se také vyjadřovali tak, že jsou rozdělené na *li* a *qi*. Ve své nevzdělané mysli jsem nevědět, co si o tom myslet, a chtěl jsem se zeptat, ale sám jsem neměl od počátku žádné vzdělání a neodvažoval jsem se vyjádřit lehkovážně svá slova, a tak jsem byl po léta potichu zkroušený a nevědomý.<sup>194</sup>

Později (přesněji řečeno v odpovědi na T'oegyeeovy námitky k této teorii<sup>195</sup>) při opakování své genealogie dotyčného problému popisuje své setkání s touto mylnou tradicí takto:

Vždy jsem neměl jasno ve vysvětlení přirozenosti a emocí, a když jsem se ptal druhých, všichni používali výklad pana Hu<sup>196</sup> a jím odpovídali. Já jsem to ve své mysli považoval za pochybné a ptal jsem se: Emoce nemají ničeho nedobrého a Čtyři počátky jsou jistě takové, ale proč má Sedm emocí ještě případy, kdy nejsou dobré? Pak ti, kdož odpovídali, říkali „Je

---

<sup>194</sup> KBJ 1:24a 如四端七情之說。曾問長者之言。亦是分屬理氣之云。鄙心以爲疑思欲質問。而顧自己元無工夫。不敢容易發言。以此嘿嘿悶瞖者。有年矣。

<sup>195</sup> Proto je také celá tato pasáž (KBJ 2:18a-20b) nazvána „vulgární zvyk předávat si tato slova nepochází od pana Hu“ 俚俗相傳之語。非出於胡氏

<sup>196</sup> Hu Bingwen 胡炳文, Yunfeng 雲峰 (1250-1333), viz. níže.

to tím, že Sedm emocí vychází z *qi*.“ Tomu jsem nerozuměl ještě víc, a tak jsem šel a znovu se ptal dalších lidí, ale jejich vysvětlení byla všechna jako toto.<sup>197</sup>

Příběh, a opravdu zde můžeme hovořit o příběhu, je dublován neustálým opakováním a rozvíjením téhož v jednotlivých dopisech. I šestý dopis tak opakuje, že inkriminovaná citace z *Yulei* rozptýlila Kobongovy pochyby jen na chvíli<sup>198</sup>, a uvádí seznam autorit, které je třeba použít pro její adekvátní výklad.

Celkově vzato, když při výkladu přirozenosti a emocí vezmeme za autority *Zhongyong zhangju* a [*Zhongyong*] *huowen*, vysvětlení Yenpinga<sup>199</sup> a i „Diskusi o tom, jak měl Yan Hui rád učení“, Diagram o přirozenosti a Diagram o klidu a pohybu Mistra Zhu a jeho odpovědi dvěma pánům Ho a použijeme je k vysvětlení výroku z *Yulei*, pak to celkem jasně pochopíme. Vy, pane učitelí, ale bezpochyby chcete navrhnout vysvětlení, které rozděluje a odlišuje („analytické“), nepovažujete všechna tato vysvětlení za hlavní a raději považujete za určující *Yulei*, tak pak se tomu dá říci „soukromé předání jedinému žákovi.“<sup>200</sup>

Klíčovým tématem je ale vysvětlení faktu, jak je možné, že vysvětlení problému Sedmi emocí, které Kobong podle svých slov slýchal vždy, zdůvodňovalo původ špatných emocí pomocí *qi*. Pokud pomineme fakt, že tyto drobné poznámky prozrazují relativní četnost problému výkladu dotýčných entit ještě před vlastním počátkem diskuse, je zřejmé, že existovalo obecné přesvědčení, fixované nikoli pouze v obíhajícím diagramu, ale rozšířené v širší literátské obci, jehož hlasem se stal později Chōng Chiun a T'oegye, a se kterým se Kobong „po léta“ setkával. Tento názor také nestál a nepadal s inkriminovanou citací z *Yulei*

---

<sup>197</sup> KBJ 2:28b 常疑性情之說。而問之於人。則皆舉胡氏之說以應之。大升心以爲疑而問之曰。情無不善。四端固然。若七情。又何爲有不善耶。應之者曰。七情。乃發於氣耳。大升又以爲疑。又從而再問之他人。則其說皆然。

<sup>198</sup> KBJ 2:29a

<sup>199</sup> Zhu Xiho učitel Li Tong 李侗 (1093-1163).

<sup>200</sup> KBJ 2:20a 大抵性情之說。以中庸章句或問。延平說及程子好學論。朱子性圖動靜說。答二胡書爲主。而參以語類之說。自覺大小大分明。而先生必欲主張分別之說。不以諸說爲主。而寧以語類爲定。至乃謂之單傳密付。

a evidentně byl také nesen jinými argumenty, než byly ony vyvinuté v průběhu Debaty. Zároveň ale byl zjevně natolik běžný mezi literáty seniory, že Kobong pociťoval potřebu zdůvodnit rozšíření tohoto názoru, a podal tak unikátní dějiny jednoho omylu.

O povážlivě jsem toto zkoumal a u těch, kteří v nedávných dobách diskutovali o přirozenosti a emocích, kořen této chyby vychází většinou z pana Hu Yunfenga a jeho přístupu ke čtvrtému paragrafu první kapitoly klasické knihy *Daxue*. Pan Hu říká: „Když se přirozenost projeví a stane se emocemi, na počátku není případu, že by byly nedobré. Když se mysl projeví a stane se úmyslem, pak jsou dobré a jsou i nedobré.“ Těchto několik vět původně vykládalo dva znaky komentáře *zhangju*, „*suofa*“, ale jeho výroky jsou zkažené, takže nakonec způsobily, že si učenci zvlášť vytvářeli názor a že se domnívali, že emoce nemají nedobrého, a poměřovali je Čtyřmi počátky, a že takzvaných Sedm emocí nemá to, co je správné, a také v nich je nedobré, jako by si byly se Čtyřmi počátky protivné. Proto se také domnívali, že Sedm emocí vychází z *qi*, rozdvojili je a hovořili o nich.<sup>201</sup>

Tato genealogie omylu nás ale obloukem přivádí k problému, který spojuje kapitoly I, II i III a jejímž výhonkem by mohla být nenápadná slova prvního T'oegyeho dopisu „přátelé literáti.“ Jak již bylo zmíněno při konstruování genealogie *Chōngmyōng to*, ponechali jsme stranou některé jeho předchůdce anebo souběžné verze, které zastupuje zejména Hasō Kim Inhu, Iljae Yi Hang a další, toto vynechání se ale opět připomíná v tématu hledání předchůdců Debaty, která je nejprve v textu samotném tematizována jako povýtce originální, poté jsou k ní, resp. k jejímu tématu, nalezeny přímé odkazy u textových autorit a nakonec Kobong předloží příběh, jak vznikl celý problém Debaty a kterak se v jeho okolí tradoval. Zde se objevuje celá úloha „přátel literátů“, již nejen že

---

<sup>201</sup> 竊嘗考之。近世論性情者。其病根。蓋出於雲峯胡氏。按大學經一章。第四節輯註。胡氏曰。性發爲情。其初無不善。心發爲意。便有善有不善。此數句本解章句所發二字。而其言之有弊。遂使學者。別生意見。以爲情無不善。而以四端當之。則所謂七情者。乃無所當而其中亦有不善。似與四端相反。故又以七情爲發於氣。岐而言之。



procházeli verze diagramů, ale psali i vlastní, diskutovali o Sedmi emocích a čtyřech počátcích a vedli dialog jak s Kobongem, tak i s T'oegye, které nakonec svedli dohromady; tito přátelé jsou autory výpovědí, které jsou bezprostředními předchůdci konkrétního momentu vzniku Debaty, nicméně v Debatě samotné nejsou výslovně zmiňování a skrývají se za obecnými označeními. Je nepochybné, že témata Debaty byla v době vzniku Debaty intenzivně diskutována (a prostý pohled do silloků výše nám ukazuje, že se tak dělo i za předchozích panovníků prakticky kontinuálně) a oba dva aktéři se s protagonisty této diskuse dobře znali<sup>202</sup>. Co to však znamená pro Debatu samotnou? Lze se vydat cestou dohledávání podobností a možných inspirací a existují studie, které se snaží najít spojení mezi Debatou a jejími možnými předchůdci a určit povahu takového vztahu, počínaje krátkými zmínkami u Edwarda Y.J. Chunga a konče monumentálními studii Yu Myōngjonga. Yu Myōngjong tak kupř. ve své studii nalézá předchůdce Kobongových tvrzení v Iljaeho dopisu Hasōvi, kde je dokonce nastíněna i linka spojující Yangch'ōna a jeho diagramy, pro kterou se nenalézalo mnoho důkazů (mimo předpokládané znalosti tohoto díla u všech aktérů Debaty).

Také u emocí Čtyř počátků a Sedmi emocí je učenci dob dávných i dnešních směšovali a těžko je rozlišovali. Ve svém dopise říkáte, že soucit a stud jsou projevením přirozenosti a jsou čistě dobré a [u emocí] podobného druhu, jako je rozkoš z žen a oblíba chutí, se projevují *li* a *qi* společně a dohromady, a proto jsou i dobré i zlé, a to je Sedm emocí. Také to není tak, že by krutost, otrlost, hamižnost a riskování nebyly emoce. Obecně je tomu tak, že krutost, otrlost, hamižnost a riskování jsou velkými mezi žádostmi člověka, a co se týče chutí a žen, ani nanejvýš moudrý člověk nemůže nemít takové emoce. Tai wang měl zálibu v ženách<sup>203</sup>, Wen wang měl rád omáčku s puškvorcem a cožpak je mít soukromé úmysly nedobré? To je to, co Yangch'ōn neprozkoumal mezi nepatrnými počátky a Vy o tom také hovoříte jako o něčem perverzním. Je to tím, že u

---

<sup>202</sup> Tak jako všichni literáti své doby byli všichni spojeni nespočtem vláken, která svazovala prakticky všechny osoby jak u dvora, tak v provinciích, nicméně jako ilustrace může dobře posloužit fakt, že Hasō, Ch'uman i Kobong měli stejného učitele, Mojae Kim Anguka, díky čemuž je zachována korespondence mezi Iljaem a Kobongem, Kobongem a Ch'umanem, Hasōem a Iljaem etc.

<sup>203</sup> *Mencius* 1b: 5.

obou dvou pochopení nedosáhlo dokonalosti. Ale aplikace přirozenosti je čtverá, smysl pro soucit, smysl pro stud, smysl pro ústupčivost, smysl pro to, co je pravdivé a nepravdivé, a tyto nemají nic nedobrého. Když se *li* a *qi* projevují a jsou pohromadě, existuje Sedm [emocí], radost, hněv, smutek, potěšení, láska, nenávisť, žádost, a tyto mají dobré i zlé. Říká se, že žádosti se pohnou a emoce převládnu. Sedm emocí se projevuje a lidské žádosti se již pohybují mezi nimi, a pokud Sedm emocí nezíská uměřenost, překryjí je a zvítězí. Emoce a žádosti jsou rozdílné jako led a uhlí.<sup>204</sup>

Zcela jistě by bylo možné formulovat námitku, že tato silně provázaná linie autorů a textů zabývajících se otázkami, které později vyústí v Debatu, je ojedinělá, ne-li náhodná, stejně jako možno do jisté míry diskvalifikovat zmínky o vztahu Čtyř počátků a Sedmi emocí v *sillocích* s poukazem na to, že jsou to pouze ojedinělé zmínky bez kontextu. Toto téma se však vyskytuje i u autora, který stál mimo tato spojení a do jisté míry byl T'oegyemu a valné části soudobých literátů myšlenkovým antipodem, totiž u Nammyöng 南冥 Cho Sika 曹植(1501-1572). Nammyöng ve svém díle *Hakki yup'yön* 學記類編 zanechal řadu diagramů, souhrnně nazvaných *Hakki to* 學記圖, z nichž nejdůležitější je pro naše zkoumání „Diagram toho, jak mysl spojuje přirozenost a emoce“ *Simt'ong sōngjōng to* 心統性情圖, který formuluje rozdělení emocí na vycházející z *qi* a vycházející z *li* způsobem identickým s jinými tezemi na toto téma. Nammyöngův příklad je pak ilustrací „masového“ rozšíření této problematiky mezi korejskými literáty doby Debaty, příhodný právě pro svou

---

<sup>204</sup>且四端之情與七情之情。古今學者渾難辨矣。如惻隱羞惡。性發而純善者也。悅色嗜味之類。則理氣竝發而合。故有善有惡。七情是也。來示文云。殘忍貪冒。悅色嗜味。亦無非情也。蓋殘忍貪冒。人欲之大者也。味色。雖聖人亦無不有是情。太王之好色。文王之嗜菖蕪。豈有私意不善乎。此陽村之不察乎幾微之間。而君亦狃而言之。皆知未至之故也。然則性之所用有四。惻隱羞惡辭讓是非是也。此無有不善者也。理氣發而合者有七。喜怒哀樂愛惡欲是也。此有善有惡者也。欲動情勝云者。七情發而人欲亦已動乎其間。七情不得中節而過勝矣。情與欲。如水炭之不同。

velkou vzdálenost a absenci afinity ke kruhům, v nichž se pohyboval T'oegye a Kobong.

Je zbytečné spekulovat o tom, že by autoři Debaty o těchto diskusích nevěděli, spíše je nutné se ptát, proč nebyly v průběhu Debaty zmiňovány nebo jinak využity. Neobstojí argument, že Debata používá pouze citace „klasických“ autorů, protože se v ní objeví několik odkazů na kupř. Ch'umana. Proč tedy nejsou citování „přátelé literáti“? Důvodem bezesporu není oficióznost textu, protože Debata byla ve své podstatě soukromou korespondencí a nikoli sakrálním textem, kde nelze uvést cosi tak marginálního, jako je názor přítele; důvod podle našeho názoru vychází z logiky ekonomie nakládání s textovými autoritami a citáty, jak ji demonstrují předcházející stránky. Jednotlivá citace nebo názor neznamena v uvedeném typu diskurzu prakticky nic, pokud nejsou zapojeny do řetězce, který tento diskurz pokrývá celý; stejně tak, jako se lze postavit použití citace, která je doslova identická s tezí, již má verifikovat, existuje široká škála prostředků, jak tento typ argumentu odmítnout a vyložit citaci jinak. V situaci, kdy to, že Zhu Xi vyslovil myšlenku formulovanou naprosto stejně jako dotyčný autor, a přesto ani tato autorita nezvrátí misku vah ve prospěch těchto tvrzení, je pak očividně marné pokoušet se argumentovat shodou s názory starších přátel jako byl Hasō nebo Iljae.

### 3. 2 Ugye a Yulgok

Z hlediska použití textových autorit a vztahu k nim lze v pokračování Debaty mezi Ugyem a Yulgokem sledovat několik rovin či linií, ve kterých se zdatně odlišuje od první fáze mezi Kobongem a T'oegye. Prvním charakteristickým rysem je posunutí autority v tom slova smyslu, že citovanou autoritou se leckdy stává sám T'oegye, o něhož Ugye v mnoha případech opírá svou argumentaci, resp. snaží se dosáhnout koherentní interpretace jeho tezí (zejména závěrečné teorie že „*li* a *qi* se vzájemně projevují“).<sup>205</sup> Mimo této roviny, vztažené

---

<sup>205</sup> Což je ovšem souhrnná teze, kterou používá spíše Yulgok. U T'oegyeho je v zásadě formulována v *KBJ* 1:39a: „Obecně je tomu tak, že člověk je jednotnou bytostí, *li* a *qi* se spojí a narodí se. Proto mají tyto dvě vzájemná projevení a použití a jejich projevení jsou navíc

k výsledkům Debaty předchozí<sup>206</sup>, existuje ale linie vztahu k prostředkům předchozí argumentace, tedy k používání textových autorit a citací, které do značné míry navazuje na diskurz předchozí a respektuje nebo spíše kopíruje vymezení korpusu *daoxue*, který je používán jako autorita. Nicméně zejména Yulgokův postoj k jeho výkladu vykazuje silné odlišnosti jak ve srovnání s T'oegyem, tak i s Kobongem.

Linie, kterou budeme sledovat a která je ve zmíněných aspektech nejnázornější, je pokračování polemiky s citací z *Yulei*, ke které se připojuje další argument odvozený z *Zhongyong zhangju*. Sledování této linie však stejně jako v předchozím případě znamená odlišovat mezi rovinou řešení problému nastoleného v diskusi a dokumentováním zpracování argumentů *ad auctoritas*, které jsou organicky spojeny a jejichž oddělení je nutně ve znamení částečné redukce sledovaného pole.

První vymezení půdorysu pole argumentů používaných mezi Ugyem a Yulgokem poskytuje úvod z odpovědi na první Ugyeho dopis, kde je zároveň tematizován i spor o výklad Zhu Xiho citace.

Výklady nanejvýš moudrých mužů a mudrců jsou někdy ze strany na stranu, někdy shora dolů a každý má to, na co poukazuje, a jestliže někdo chce svislým poměřovat rovné nebo rovným spojovat svislé, pak někdy ztrácí jejich myšlenku. Mysl je jedna a nazývá se [myslí] Cesty a nazývá se [myslí] člověka a to je rozlišení mezi přirozeností a *ming* a formou a *qi*. Emoce jsou jedny a někdy se říká Čtyři [počátky] a někdy se říká Sedm [emocí] a rozdíl je v tom, že se výlučně hovoří o *li* nebo se zahrnuje a hovoří i o *qi*. Z toho důvodu nemohou být Mysl Cesty a Mysl člověka zahrnuty jedna do druhé a jsou si začátkem a koncem. Čtyři počátky nemohou zahrnout Sedm emocí, ale Sedm emocí zahrnuje Čtyři počátky. Mysl Cesty je subtilní a Mysl člověka je ožehavá a vysvětlení Mistra Zhu jsou vyčerpávající. Čtyři počátky nejsou stejně kompletní jako Sedm emocí a Sedm emocí není tak vytříbených jako Čtyři počátky. To je můj pošetilý

---

vzájemně nutná. Lze pochopit, že se vzájemně projevují, a každé tak má to, co je hlavní.“ 蓋人之一身。理與氣合而生。故二者互有發用。而其發又相須也。互發則各有所主可知。

<sup>206</sup> Je nutné si uvědomit, že Yulgok i Ugye referují k již završené předchozí debatě, včetně pozdějších zpracování jejích argumentů, jako je kupř. *Sŏnghak sipto*.

názor. Co se míní tím, že Mysl člověka a Mysl Cesty jsou si koncem a počátkem? Pokud lidská mysl přímo vychází ze správné přirozenosti a *ming*, ale někdy není schopná být s tímto v souladu a následovat to, pak je to „začínat s Myslí Cesty a končit s Myslí člověka“. Někdy vychází z tělesného *qi*, ale pokud se neprotiví správnému principu, pak jistě není porušením Mysli Cesty. Někdy se protiví správnému principu, ale poznáme že nejsou pevně ovládnány a nenásledujeme jejich žádosti, a pak to je začínat s Myslí člověka a končit s myslí Cesty. Co se týče Mysli Cesty a Mysli člověka, hovoříme o nich souhrnně jako o emocích a úmyslech a nepoukazujeme pouze na emoce. Sedm emocí jednotně hovoří o pohybu lidské mysli. Když máme těchto Sedm, tak o Čtyřech počátcích hovoříme tak, že ze Sedmi emocí vybereme dobrou stranu, a zcela jistě to není jako vysvětlování Mysli člověka a Mysli Cesty, které stojí proti sobě. Navíc když emoce vychází z tohoto, že nedojde k jejich plánování, a tak také nejsou jako Mysl Cesty a Mysl člověka, které jsou si koncem a začátkem. Jak by bylo možné je násilně brát a navzájem poměřovat? Pokud chceme vysvětlit obě strany, pak se musíme řídit vysvětlením o Mysli Cesty a Mysli člověka, pokud chceme vysvětlit jednu stranu, pak se musíme řídit vysvětlením o Čtyřech počátcích, a pokud chceme souhrnně vysvětlit dobrého a zlého, tak pak se musíme řídit vysvětlením o Sedmi emocích. Není dozajista potřeba strkat hranaté do kulatého a rozháraně budovat diskuse. Čtyři počátky a Sedm emocí jsou přesně jako přirozenost, jaká původně je, a přirozenost *qi* a jeho založení. O přirozenosti, jaká původně je, nemluvíme souhrnně s *qi* a jeho složením. Přirozenost *qi* a jeho složení pak ale zahrnuje přirozenost, jaká původně je, a proto Čtyři počátky nejsou schopny zahrnout Sedm emocí, a Sedm emocí tak zahrnuje Čtyři počátky. To, že Mistr Zhu říkal, že „Čtyři počátky vychází z *li* a Sedm emocí vychází z *qi*“, bylo jen velmi obecné vysvětlení. Jak mohl předpokládat, že je lidé budou později tak hluboce oddělovat? Pokud se na to učenci budou dívat flexibilně, bude to správné.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup>YCHS 9:34b 聖賢之說。或橫或豎。各有所指。欲以豎準橫。以橫合豎。則或失其旨矣。心一也而謂之道謂之人者。性命形氣之別也。情一也而或曰四或曰七者。專言理兼言氣之不同也。是故。人心道心。不能相兼而相為終始焉。四端不能兼七情。而七

Prvním nápadným jevem je absence otázky po legitimitě či precedencích spojení otázky šestnáctislovné formule a tématu Čtyř počátků a Sedmi emocí; i když je toto spojení v diskurzu *daoxue* ojedinělé, Yulgok i Ugye se neptají po legitimitě svého slovníků a analogií díky precedentu, který vytvořili jejich předchůdci. Analogie formule a problém výkladu Zisiho a Menciových výpovědí o emocích byla již tematizována Kobongem v jeho prvním dopise („V diskusi o Mysli člověka a Mysli cesty se může někdy takto mluvit, ale pokud jde o Čtyři počátky a Sedm emocí, tak se obávám, že to není, jak zde bylo řečeno. Sedm emocí nelze nahlížet pouze jako mysl člověka.“)<sup>208</sup> a pozdější interpreti k tomuto tématu mohou přistupovat jako k již legitimně ustavenému problému, u kterého díky práci předchozích interpretů, kteří ho pevně ukotvili ve vztahu ke korpusu ortodoxních textů, je možné vést dialog bez nejistoty zpočátku patrné u Kobonga i T'oegy. Tato relativní volnost by ale neměla vést k závěru, že pro oba autory byl ortodoxní korpus autorit méně důležitý než pro jejich předchůdce; i když budeme analyzovat jistou „volnost“, kterou Yulgok vykazuje ve vztahu k autoritám a o které svědčí i závěr uvedeného citátu nebo pyšné srovnání se s nanejvýš moudrým člověkem, i zde nalzáme pevnou vazbu na tradiční diskurz a autority. I když Yulgok formuluje naprosto nové hypotézy, činí tak s hlubokým přesvědčením, že jsou naprosto v souladu s předchozími autoritami ať už výslovnými anebo i implicitními, které poskytují dostatečný materiál pro vyjádření všech témat *daoxue* (ostatně i jeho hlavní dílo, *Sōnghak chibyō*, je

---

情則兼四端。道心之微。人心之危。朱子之說盡矣。四端不如七情之全。七情不如四端之粹。是則愚見也。人心道心。相爲終始者。何謂也。今人之心。直出於性命之正。而或不能順而遂之。聞之以私意。則是始以道心。而終以人心也。或出於形氣。而不拂乎正理。則固不違於道心矣。或拂乎正理。而知非制伏。不從其欲。則是始以人心。而終以道心也。蓋人心道心。兼情意而言也。不但指情也。七情則統言人心之動。有此七者四端。則就七情中擇其善一邊而言也。固不如人心道心之相對說下矣。且情是發出恁地。不及計較。則又不如人心道心之相爲終始矣。烏可強就而相準耶。今欲兩邊說下。則當遵人心道心之說。欲說善一邊。則當遵四端之說。欲兼善惡說。則當遵七情之說。不必將柄就鑿。紛紛立論也。四端七情。正如本然之性氣質之性。本然之性。則不兼氣質而爲言也。氣質之性。則却兼本然之性。故四端不能兼七情。七情則兼四端。朱子所謂發於理發於氣者。只是大綱說。豈料後人之分開太甚乎。學者活看可也。

<sup>208</sup> KBJ 1:2a.

antologie textů s komentářem, koncipovaná dle klasických vzorů, zejména *Jinsilu*).

Zmíněné rozhraní mezi explicitními a implicitními autoritami je nejprve demonstrováno přímými poukazy na kánon klasický, texty *xinglixue*, a i na přímé předchůdce (jmenovitě Kobonga), o čemž svědčí i poněkud netrpělivá výzva Ugyemu.

Můj starší bratr již považoval Myōngōnovy (*Kobongovy*) výklady a dokonce i výklady tohoto neotesaného člověka za jasné a přesné, ale pokud ještě nevíte, co si myslet o těchto zásadách a opět je tomu u Vás takto, tak pak to nechápu. Ze dvou vysvětlení je jedno správné a druhé špatné a není možné, aby obě byla přijatelná a společně koexistovala. Pokud jsou už zákonitosti takové, ale navíc by byl ještě případ, že jsou onaké, tak to znamená, že sladké je rovněž možno nazývat hořkým a bílé je rovněž možno nazývat černým. Jak by pak byl v Podnebesí nějaký pevně definovaný názor? Pokud starší bratr nevěří mým slovům, pak ať se znovu podívá do *Jinsilu*, *Dopisu o úřádnění přirozenosti*<sup>209</sup>, a i na paragraf „to, co je dáno narozením, nazýváme přirozeností“<sup>210 211</sup>.

Yulgok zde přejímá Kobongův výklad jako svého druhu autoritu a uvádí ho komplementárně se svým výkladem, který je možné ověřit (pokud tak jako Ugyemu nestačí uváděné argumenty a odkazy) i dále. Toto klasické odkazování je ale doplněno jinou figurou textového výkladu, založenou na předpokladu všeobsáhlosti dosavadního kánonu, který mnohé obsahuje *implicitně*. Poukaz na tento jev je obsažen v úvodu posledního Yulgokova dopisu, kde je uváděn jeho koncept „*li* proniká a *qi* vymezuje“, který, jsa zcela originální tezí, vyžadoval jistou formu konfrontace s korpusem autorit.

---

<sup>209</sup> *Mingdao wenji* 明道文集 3:1a-b, pro anglický překlad: Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, str. 525-526.

<sup>210</sup> *Mencius* 6a:3.

<sup>211</sup> *YCHS* 10:9a 兄既以明彥及鄙人之論。爲明白直截。而又疑道理更有如此者。尤不可曉也。二說。一是則一非。不可兩可而俱存也。若道理既如此。而又有如彼者。則是甘亦可喚做苦。白亦可喚做黑也。天下安有定論乎。兄若不信珥言。則更以近思錄定性書及生之謂性一段。

Proto také to, co mám v kapse, jsou všechno myšlenky nanejvýš moudrých mužů a mudrců, ale někdy jsou roztroušené v klasických knihách a komentářích a nejsou shromážděny dohromady a nemluví se o nich. Proto jsem je já nyní shromáždil a učinil z nich vysvětlení. *Li* proniká a *qi* vymezuje, tyto čtyři znaky jsou mým vlastním pojmenováním a výrazem, ale navíc se obávám, že jsem nečetl mnoho knih a možná dříve byl případ podobného výroku, ale já jsem jej neviděl. Považovat Mysl Cesty za *qi*, jaké původně je, se sice také podobá novým slovům, a i když je to myšlenka nanejvýš moudrých mužů a mudrců, tak jsem ji ještě v textech neviděl. Pokud jde o tento můj výrok, nebudete-li o něm pochybovat, považovat jej za podivný a odmítat ho, tak pak nebude nic, v čem bychom se neshodli.<sup>212</sup>

Shoda s klasickými autoritami může být založena na jejich smyslu, který nemusí být nutně fixován v dochovaných textech anebo zjevný z mnoha důvodů („o čem Mistr nehovořil...“). Bezesporu největším milníkem inovativního přístupu ke klasickému textu je Zhu Xiho přepsání (a opravdu lze hovořit o přepsání) *Daxue*<sup>213</sup>, nicméně pro konkrétní situaci Yulgokova výroku je případná reminiscence klasické knihy, která je co do své genealogie i výpovědi daleko podivuhodnější než *Daxue*. *Malé učení* nebo *Sohak* 小學 sehrálo v korejském diskurzu *daoxue* úlohu o nic menší než jiné klasické knihy a v určité fázi to byla tato kniha spíše než cokoliv jiného<sup>214</sup>, která představovala základní kámen

---

<sup>212</sup> *YCHS* 10:25a 故又罄囊中所有。此皆聖賢之意也。或散出於經傳。而不總合而言之。故珥今合而爲說耳。理通氣局四字。自謂見得。而又恐珥讀書不多。先有此等言而未之見也。以道心爲本然之氣者。亦似新語。雖是聖賢之意。而未見於文字。兄若於此言。不疑怪而斥之。則無所不合矣。

<sup>213</sup> Výbornou studií zahrnující ukázky rozhraní mezi opravami, přepsáním a padělkem je Kai-wing Chow, *Between Canocity and Heterodoxy: Hermeneutical Moments of the Great Learning* (Ta-hsueh), in. *Imagining Boundaries*, str. 147-163.

<sup>214</sup> *Sohak* se v těžkých obdobích pohrom literátů stal základním distinktivním znakem zastánců *daoxue*. Nejlepší ilustrací jeho významu je spojení s Cho Kwangjovým osudem, kdy tento mučedník literátů v mládí *Sohak* „nepouštěl z ruky“, a po jeho smrti se ho nikdo neopovažoval ze strachu před spojováním s Cho Kwangjoem do ruky vzít, viz. Yi Sangsöng, *Chöngam Cho Kwangjoüi tohaksasang*, str. 101-102, 263.



literátského curricula nikoli ve smyslu úvodu do studia, k němuž byla později odsunuta<sup>215</sup>, ale jako jeho začátek i cíl.

Případná je ale zejména Zhu Xiho poznámka v předmluvě, kde říká: „Dnes tuto celou knihu sice nelze spatřit, ale toho, co je [z ní] smíšeno a nachází se v dochovaných záznamech, je také mnoho... Nyní jsem je sebral a vytvořil z nich tuto knihu.“<sup>216</sup> Dostupný korpus textů očividně umožňuje rekonstruovat i texty, které v něm chybí, přestože by neměly. V tomto ohledu je pochopitelné, že Yulgok je schopen konstruovat teze, které „jsou roztroušené v klasických knihách a komentářích a nejsou shromážděny dohromady“, aniž by jakkoliv narušoval autoritu kánonu. Jistý rozdíl lze však spatřovat v uznání faktu, že uváděná teze „*li* proniká a *qi* vymezuje“ není budována na půdorysu předchozích výroků; T'oegyeovy úpravy výchozí teze jsou pochopitelné z hlediska genealogie vlastní této tezi ještě před jeho interpretacemi, narozdíl od Yulgokovy formulace, která je zcela „nová“.

Znovu je však nutné zdůraznit orientaci na shodu s autoritami, která, jak sám Yulgok uvádí, vyžaduje značné úsilí.

Já jsem již před deseti lety zahlédl počátek těchto věcí a poté jsem je postupně promýšlel a pokaždé, když jsem četl klasické knihy a komentáře, tak jsem je pokaždé s tímto poměřoval. Na počátku byly někdy okamžiky, kdy to nasedlo, ale poté se to postupně dávalo dohromady a až dnes se smísily dohromady v souhlasné jednotě a rozhodně už nemám pochybnosti a ani tisíce nebo stovky bohatýrských rozkladů v posledku nemůže zvrátit můj neotesaný názor.<sup>217</sup>

Základní linií, po které lze sledovat interakci vývoje Debaty a textových autorit, tvoří ale dvojice citátů (resp. dvou úryvků jedné klasické teze), které se

---

<sup>215</sup> Tento statut nicméně není nutně derogativní, kupř. *Kyöngmong yogyöl* sice řadí *Sohak* na úplný počátek jak kapitoly tak i pořadí „Četby knih“ Toksö 讀書, ale nečiní co do důležitosti žádné zjevné rozdíly mezi *Xiaoxue* a *Daoxue*.

<sup>216</sup> Zhu Xiho předmluva k *Xiaoxue* 今其全書。雖不可見。而雜出於傳記者亦多。..今頗蒐輯。以爲其書。

<sup>217</sup> *YCHS* 10:11b 珥則十年前。已窺此端。而厥後漸漸思繹。每讀經傳。輒取以相準。當初或有不合之時。厥後漸合。以至今日。則融會膾合。決然無疑。千百雄辯之口。終不可以回鄙見。

v parafrázi objevují již v prvním Ugyeho dopise a doplňují tak již ustavenou problematiku citace z *Yulei*, a jak případně poznamenává M. Kalton, „hrají v Ugyeho a Yulgokově debatě stejně klíčovou roli jako pasáž z *Yulei* o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích v debatě Kobonga a T'oegyeho“.<sup>218</sup> Ugyeho použití klasické aluze zároveň ustavuje základní problém druhé části Debaty, transponování vztahu Čtyř počátků a Sedmi emocí do analogického vztahu s Myslí Cesty a Myslí člověka.

Prázdnota, oduševnělost, poznání a vnímání mysli jsou jedno a nic více, ale Mysl člověka a Mysl Cesty mají dvě jména, proč? Protože někdy se rodí v sobeckých zájmech zformovaného *qi* a někdy mají původ ve správnosti přirozenosti a *ming*, projevení *li* a *qi* nejsou stejná a použití nebezpečného a subtilního je v každém případě jiné. Proto jejich jména nemohou nebýt dvojí. A s tím, co se nazývá Čtyřmi počátky a Sedmi emocemi, je to stejné!<sup>219</sup>

Původní úryvek začátku předmluvy zní: „Jak již bylo dříve diskutováno, prázdnota, oduševnělost, poznání a vnímání mysli jsou jedno a nic více, ale uvažujeme-li, že jsou rozdíly mezi Myslí člověka a Myslí Cesty, pak je to tím, že někdy se rodí v sobeckých zájmech zformovaného *qi* a někdy mají původ ve správnosti přirozenosti a *ming*, a tak se poznání a vnímání stává nestejným, a proto někdy jsou ožehavé a nejdou uklidnit a někdy je jejich subtilnost obtížné spatřit.“<sup>220</sup> Oba tyto výroky jsou diskutovány současně s předchozí citací z *Yulei*, nicméně v některých dopisech jsou zmínky o těchto citacích oddělené. Příkladem může být bezprostřední odpověď na Ugyeho uvedení těchto citátů, kde je výslovně tematizována pouze pasáž z *Yulei*, byť se celý dopis týká i citací z *Zhongyong zhangju xu*. V tomto směru nehraje roli fakt, že přímý odkaz na citace je uveden až v druhém Ugyeho dopisu (Když jsem dříve četl Zhu Xiho

---

<sup>218</sup> M. Kalton, *The Four-Seven Debate*, str. 110.

<sup>219</sup> *UGJ* 4:1b 心之虛靈知覺。一而已矣。而有人心道心之二名。何歟。以其或生於形氣之私。或原於性命之正。理氣之發不同。而危微之用各異。故名不能不二也。然則與所謂四端七情者同耶。

<sup>220</sup> 心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。

vysvětlení o Mysli člověka a Mysli Cesty, diskusi o tom, že někdy se rodí a někdy má původ...)<sup>221</sup>, protože Yulgok nepochybně zdroj parafráze v prvním dopisu bezpečně pojmenoval. Přímá odpověď na všechny citace je však pojednává velice obsáhle v jedné z nejvzletnějších pasáží celé diskuse.

Mistr Zhu řekl: „Prázdnota, oduševnělost, poznání a vnímání mysli jsou jedno a nic více“, odkud ale můj starší bratr vzal vysvětlení, že *li* a *qi* se vzájemně projevují? Co se týče řečeného „někdy se rodí, někdy má původ“, tak vidíme, co se již projevilo, a postulujeme vysvětlení. Je-li toto projevení kvůli principům a správnému, pak když ho sledujeme do jeho příčin, pak odkud se mysl principů a správného? Je to proto, že přirozenost a *ming* jsou přítomny v mysli, a proto máme Mysl Cesty. Je-li toto projevení kvůli jídlu a ženám, pak když prozkoumáme jeho příčiny, pak odkud se berou myšlenky na jídlo a ženy? Je to proto, že tělesné *qi* vytváří tělo, a proto máme Mysl člověka. Proto když říkáme, že máme Mysl člověka etc., není to tak, že pokud bychom je vysvětlovali vzájemným projevením, někdy by se projevilo *li* a někdy by se projevilo *qi* a jejich základ by nebyl jednotný.

To, co je projeveno, je *qi*, a to, proč se projevuje, je *li*. Kdyby nebylo *qi*, pak by se nemohlo projevit, a kdyby nebylo *li*, pak by nebylo co se projevit.

(těchto 23 znaků od „to, co se projevuje“dále, i kdyby znovu povstal nanejvýš moudrý člověk, nezměnil by tato slova.) Nemají před a po ani oddělení a jednotu a nelze je nazývat „vzájemně se projevují“. Jenom Mysl člověka a Mysl Cesty jsou někdy kvůli tělesnému *qi* a někdy kvůli principům Cesty a jejich původ je sice jeden, ale jejich tok je již členěné to dvou větví. Určitě je tedy nelze nerozdělovat na vysvětlení obou stran věci. Pokud ale jde o Čtyři počátky a Sedm emocí, tak tomu není tak. Čtyři počátky jsou dobrou stranou Sedmi emocí, a Sedm emocí je zobecnění Čtyř počátků. Jak lze jednostranně s obecným rozdělovat na dvě strany a stavět proti sobě? Vysvětlení Mistra Zhu, že se projevuje z *li* a projevuje z *qi*, má bezpochyby svou myšlenku, ale dnes ji nikdo nezachytil a pouze

---

<sup>221</sup> UGJ 4:4b 頃日讀朱子人心道心之說。有或生或原之論。

se přidržují tohoto vysvětlení, a když ho rozebírají a roztahují, což se nedostávají v tomto neustálém točení se v kruhu ke ztrátě pravého významu? Myšlenka Mistra Zhu nebyla také nic více, než že řekl „Čtyři počátky hovoří pouze o *li* a Sedm emocí souhrnně hovoří o *qi*, a není to tak, že by řekl u Čtyř počátků se nejprve projeví *li* a u Sedmi emocí se nejprve projeví *qi*.<sup>222</sup>

Hlavním argumentem odmítnutí Ugyeho použití citace je prosté odmítnutí toho, že by citát vypovídal o vztahu mezi *li* a *qi* v okamžiku zrození emocí, a následně tedy mohl sloužit jako analogický obraz vztahu Mysli Cesty a Mysli člověka. Yulgok přiřazuje výrok jednoznačně k popisu stavu „již projeveného“, a tedy vypovídajícího o motivech našich myšlenek, jejichž vztah není analogický vztahu Mysli Cesty a Mysli člověka. Pasáž z *Yulei* je zde komentována fakticky přesným opisem Kobongova výkladu. Citace z *Yulei* je tematizována ostatně ještě několikrát a pokaždé ve znamení toho, že ji nelze vykládat (stejně tak jako citace ze *Zhongyong zhangju*) ve smyslu T'oegyeho teorie vzájemného projevování. Tato konstatování se objevují vždy se zdůrazněním nutnosti hledání pravého významu výroků tak, jako kupř. ve Yulgokově odpovědi na čtvrtý dopis.

U výroku Mistra Zhu o tom, že někdy má původ a někdy se rodí, je zajisté správné usilovat o pochopení toho, co myslel a nesmíme se mrcasit<sup>223</sup> ve výrociích a chtít považovat za hlavní výrok o vzájemném projevování.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> YCHS 10:4b-5a 朱子曰。心之虛靈知覺。一而已矣。吾兄何從而得此理氣互發之說乎。其所謂或原或生者。見其既發而立論矣。其發也爲理義。則推究其故。何從而有此理義之心乎。此由於性命在心。故有此道心也。其發也爲食色。則推究其故。何從而有此食色之念乎。此由於血氣成形。故有此人之心也云爾。非若互發之說或理發或氣發而大本不一也。大抵發之者。氣也。所以發者。理也。非氣則不能發。非理則無所發。發之以下二十三字。聖人復起。不易斯言。無先後。無離合。不可謂互發也。但人心道心。則或爲形氣。或爲道義。其原雖一。而其流既岐。固不可不分兩邊說下矣。若四端七情。則有不然者。四端是七情之善一邊也。七情是四端之摠會者也。一邊安可與摠會者。分兩邊相對乎。朱子發於理發於氣之說。意必有在。而今者未得其意。只守其說。分開拖引。則豈不至於輾轉失真乎。朱子之意。亦不過曰四端專言理。七情兼言氣云爾耳。非曰四端則理先發。七情則氣先發也。

<sup>223</sup> Shodně s překladem *Zhuangzi* 17:5 Oldřicha Krále překládám *ni* 泥 jako „mrcasit se“ (O.Král, *Mistr Zhuang, Sebrané spisy*, str. 231).

Mistr Cheng pravil: není to tak, že by dobro a zlo byly v lidské přirozenosti jako dvě věci, které stojí proti sobě a každá sama od sebe vychází.<sup>225</sup> Vždyť dobro a zlo jsou dvě odlišné věci, ale ještě se nestalo, že by stály proti sobě. Každé má princip, ze kterého vychází. Navíc pokud jsou *li* a *qi* smíšené a neoddělitelné, mělo by se stát, že by stály proti sobě a navzájem se projevovali? Pokud by se Mistr Zhu opravdu domníval, že *li* a *qi* mají vzájemné případy projevení a použití a vzájemně každé z nich vychází z druhého, tak by to znamenalo, že Mistr Zhu se také mylí. Ale jak by potom mohl být Mistrem Zhu?<sup>226</sup>

Jedním z rysů Ugyeho argumentace je relativně časté opakování argumentů a také používání stejných citací autorit; změnou je v tomto ohledu doplnění Zhu Xiho citace výrokem „Toto poznání a vnímání má případy, kdy následuje *li* a projevuje se, a má případy, kdy následuje *qi* a projevuje se.“ Tento výrok podle Ugyeho názoru podporuje teorii vzájemného projevení. Dlužno poznamenat, že v této části Debaty je Chen Chun 陳淳 (Beixi 北溪) (1153-1217), který je autorem tohoto výroku, mimo Luo Qinshuna jediným zmiňovaným autorem „nekanonického“ původu, což je snad dáno tím, že v jeho případě nepanovaly o věrnosti Zhu Xiho odkazu žádné pochybnosti (což ho ovšem nechránilo jisté přezíravosti z Yulgokovy strany). Neustálé zdůrazňování uvedených citací (a připojení Beixiho výroku, který je povýtce pouze opakováním předešlých argumentů) bylo ale patrně i důvodem Yulgokova formulování obecné zásady používání výroků nanejvýš moudrých mužů v argumentačním procesu.

U výroku pana Chen Beixiho, věděl nebo nevěděl, kde je myšlenka Mistra Zhu? Anebo se domníval, že se jedná o vzájemné projevení, jako je T'oegyeho názor? To nemůžeme vědět, ale principy a pravidla jsou

---

<sup>224</sup> YCHS 10:13b 朱子或原或生之說。亦當求其意而得之。不當泥於言而欲主互發之說也。

<sup>225</sup> Yishu 1:7b, Jinsilu 1: 21.

<sup>226</sup> YCHS 10:12b 程子曰。不是善與惡。在性中爲兩物相對。各自出來。夫善惡判然二物。而尚無相對。各自出來之理。況理氣之混淪不離者。乃有相對互發之理乎。若朱子真以爲理氣互有發用。相對各出。則是朱子亦誤也。何以爲朱子乎。

rozhodně jako toto. Jestliže se však budeme pouze držet tohoto názoru a násilně jednat a vykonávat ho a nebudeme správně pochybovat o tom, co není jisté, pak necháme odlišnosti ve vysvětlení, aby mátlly naši mysl. Následovníci Šákjamuniho mají rčení: „zlatý prach je drahocenný, ale když spadne do oka, brání zraku“. Přirovnáme-li to k vysvětlením nanejvýš moudrých mužů a mudrců, které jsou sice vzácné, ale špatně pochopené se stávají škodlivými, pak tento výrok je velmi dobrý. Výroky nanejvýš moudrých mužů a mudrců někdy obsahují myšlenku, když myšlenku nehledáme, je to jen mrcasení se ve slovech. Což to naopak nepřináší škodu?<sup>227</sup>

Poslední Yulgokův dopis v edici *Ugyejipu* ještě jednou zmiňuje citace *Zhongyongu* a kromě rozvedení argumentu upřesňujícího jednotu myslí, která je *qi*, k interpretaci výroku dodává, že „V ustavení výroků pro pochopení lidí tomu muselo být nevyhnutelně takto, ale to, že učenci mají na to chybný názor nebo ne, není to, co Mistr Zhu předpokládal.“<sup>228</sup> Závěrečné pasáže tohoto dopisu pak poskytují ještě dvě zajímavé poznámky; Yulgok zdůrazňuje, že odmítnutí teorie vzájemného projevování jako nesmyslné a formulování zásady, že „*qi* se projevuje a *li* na něj nasedá“, rozhodně „není můj výmysl, který bych tvrdil, ale je to myšlenka konfuciánů dřívějších dob a pouze nebyla podrobně formulována a já jsem jenom rozvinul její poučení.“<sup>229</sup> Opět se tak vracíme k figuře „nikoli pouze rozumět autorovi lépe než on sám“, ale dokonce říci to, co sám autor náhodou či úmyslně nemohl či nestačil vyslovit. Přesto však, když naposled zdůrazňuje jednotu přirozenosti takové, jaká původně je, a přirozenosti *qi* a jejího založení, opět cituje Mistra Chenga a Mistra Zhu.

Jaká však má panovat úměra v interpretaci řečeného (i neřečeného)? Zde může zaznít sebevědomá Yulgokova teze, která uzavírá jeho odpověď na Ugyeho šestý

---

<sup>227</sup> YCHS 10:13a-b 北溪陳氏之說。未知亦知朱子之意之所在乎。抑真以爲互發如退溪之見乎。是則未可知也。道理決是如此。但當持守此見。力行而實之。不當狐疑不定。使異同之說。亂吾方寸也。釋徒之言曰。金屑雖貴。落眼則翳。001。此譬聖賢之說雖貴。誤見則爲害也。此言甚好。聖賢之言。意或有在。不求其意。徒泥於言。豈不反害乎。

<sup>228</sup> YCHS 10:15a 立言曉人。不得已如此。而學者之誤見與否。亦非朱子所豫料也

<sup>229</sup> YCHS 10:29b 非珥杜撰得出。乃先儒之意也。乃先儒之意也。特未詳言之。而珥但敷衍其旨耳。

dopis: „Což neškodit slovy významu?“<sup>230</sup> Je ale tento výrok výzvou k volné interpretaci klasických textů podle vágní kategorie smyslu? Právě naopak, je pouze parafrází neklasičtějšího z autorů, Mencia.<sup>231</sup>

Yulgok nicméně později systematizuje svůj přístup k textovým autoritám obecně a v čtvrtém dopise Ugyemu pojmenovává základní kategorie percepce klasiků:

To, co lidé vidí, má tři stupně. Jsou tací, kteří čtou knihy nanejvýš moudrých mužů a mudrců a pochopí jejich slova a osnovu. To je první stupeň. Jsou tací, kteří čtou knihy nanejvýš moudrých mužů a mudrců a pochopí jejich slova a osnovu a nadto jsou schopni se ponořit do přemýšlení a čistě a vytříbeně to prozkoumat. Náhle mají princip pochopení slov a osnovy jasně mezi očima a myslí a chápou, že výroky nanejvýš moudrých mužů a mudrců nás vskutku nechtějí podvést. To je další stupeň. Jenom je to tak, že na tomto stupni je mnoho úrovní. Jsou tací, kteří pochopí jeden konec, a jsou tací, kteří pochopí celek. V tomto celku má pochopení také svoji povrchnost či hloubku. Chceme-li porovnat to, co není přečteno ústy a přehlédnuto zrakem, ale v mysli je pochopeno, pak to obojí náleží do jednoho stupně. Tací, kteří již mají princip pochopení slov a osnovy jasně mezi očima a myslí a navíc jsou schopni opravdově vykonávat, usilovně jednat a uvádět ve skutek to, co chápou, dosahují toho nejvyššího. Překročili ony hranice a osobně se věnují těmto záležitostem a nejen, že by to pouze viděli očima a nic víc. Je-li tomu tak, pak teprve potom se toto může nazývat opravdovým pochopením. Nejnižší stupeň je slyšet slova lidí a následovat je, prostřední stupeň je doufat, že to uvidím, nejvyšší stupeň je vkročit na tuto půdu a sám to vidět.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> *YCHS* 10: 30a 不以辭害意何如

<sup>231</sup> *Mencius* 5a:4: Proto, když vykládáme Zpěvy, neškodíme kvůli znakům slovům, kvůli slovům neškodíme úmyslu a významem nejdeme proti úmyslu... 故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，

<sup>232</sup> 人之所見有三層。有讀聖賢之書。曉其名目者。是一層也。有既讀聖賢之書。曉其名目。而又能潛思精察。豁然有悟其名目之理瞭然在心目之間。知其聖賢之言。果不我欺者。是又一層也。但此一層。煞有層級。有悟其一端者。有悟其全體者。全體之中。其悟亦有淺深。要非口讀目覽之比。而心有所悟。故俱歸一層也。有既悟名目之理瞭然在心目之間。而又能真踐力行。實其所知。及其至也。則親履其境。身親其事。不徒目見而已也。如

Yulgok tento svůj názor, který posléze vyústí do slavného porovnání T'oegye, Hwadama a Zhengana, podepře dvěma příklady, obrazným, kde porovnává poznání vysoké hory v intencích předešlého výroku, a historickým, kde analyzuje jednotlivé postavy daotongu včetně úrovně pochopení jejich žáků nebo okrajových postav *daoxue* (kupř. Sima Guang). V celém textu (a v celém Yulgokově díle) lze nalézt další výpady proti mechanickému výkladu klasiků kupř.

Slovům nanejvýš moudrých mužů a mudrců lze bezpochyby důvěřovat, a proto se na ně spoléháme a neprotivíme se jim. Když pouze následujeme tato slova a nejsme schopni pochopit jejich význam, jsou lidé, kteří chybně předávají slova těch, kterým lze důvěřovat, a také je volky nevolky následovali. To, jak vidí dnešní učenci Cestu, je také takové a pouze se řídí slovy nanejvýš moudrých mužů a mudrců, ale nechápou jejich myšlenku. Proto jsou tací, kteří ztratili, jak vlastně ponaučení bylo, a někdy jsou tací, kteří vidí chybu v záznamech, ale jako by byli přivlečeni k tomu ji následovat. Když pak toto nejsou schopni sami vidět, nevyhnutelně nastává takováto situace.<sup>233</sup>

Problémem těchto tezí je, že jsou univerzálně přijatelné pro kohokoliv a jsou základními axiomy jak konfucianismu jako takového, tak i *daoxue* (koneckonců i slabikář navádí chlapce, aby, „když jsou mladí, studovali a když vyrostou, uváděli to ve skutek“<sup>234</sup>). Ač se obecně má za to, že Yulgok svým důrazem na *sirhak*, 實學 „skutečné studium“, upřednostňoval více praxi než T'oegye, z hlediska jejich díla i názorů je to pouze optický klam, resp. těžko doložitelný

---

此然後。方可謂之真知也。最下一層。聞人言而從之者也。中一層。望見者也。上一層。履其地而親見者也。

<sup>233</sup> 聖賢之言。必可信。故依之而不違也。但既從其言。而不能知其意之所在。故有人或誤傳可信者之言。亦不得不從也。今之學者於道。所見亦如此。徒逐聖賢之言。而不知其意。故或有失其本旨者。或有見其記錄之誤。而猶牽合從之者。既不能自見。則其勢不得不然也。

<sup>234</sup> *Sanzijing* 三字經 341-342, 幼而學。壯而行



dojem; stejně jako u důrazu na jednotu či mnohost jsou vlastní názor nebo textová autorita pouze dvěma stranami téhož, přičemž akcent na jednu stranu je ve většině případů pouze reakcí na nerovnováhu. Jistou variantou, jak identifikovat preferenci v těchto dialektických řetězech, je zkoumání krajností, resp. mezí diskurzu (jak se pokusíme ukázat na příkladu Lo Qinshuna), případně otázek, které stojí mimo „kanonický“ základ diskurzu, tedy případů, které jsou fakultativní a stojí mimo hlavní půdorys rovnováhy vyjadřování. V tomto ohledu jsou patrně nejzajímavějším pramenem názory na postavy „nekanonického“ statutu a zdaleka se nejedná pouze o názor na falešná učení, kde je rozdíl mezi T'oegyem a Yulgokem poměrně markantní, ale jde i kupř. o individuální verze *daotongu* a sporná místa v nich, kde se vede neohraničená diskuze. Hovoříme-li v termínech moci a kontroly, diskurz *daoxue* a zejména jeho korejská větev se pohybuje na tenké hraně dogmatu a diskuze a mnohdy dogmatu z diskuze; tak, jako není zpochybňována autorita Zhu Xiho, je kupř. mezi korejskými literáty dosti jednotný názor na Yönsanguna, nikoli tak však na Kim Chöngjika nebo Cho Kwangjoa. Identifikace přípustnosti tématu je klíčovým bodem jakékoliv interpretace figur diskurzu *daoxue*. Jedině v tématech, o kterých je možné diskutovat, je možné nalézt vychýlení se ze zásady „princip je jeden, jeho roydělení jsou různá,“ která platí i pro řečové situace. Zatímco některá témata možná nejsou, jako kupř. tvrdit, že *li* a *qi* jsou jednou věcí (aniž by bylo okamžitě dodáno že jsou zároveň dvojím), a diskuse na toto téma je předem dána respektovanými pravidly, existují na druhé straně široké oblasti, kde není zdroj autority zjevný, ač tomu tak zdánlivě je (takovým případem může být i členění korejského *daoxue* na *churi* a *chugi*, která bývá doplněna skupinou „Zhu Xiho odpůrci“, mezi než byl často řazen i Pak Sedang; bližší prozkoumání jeho případu ale ukazuje, že i tento „arciheretik“ se pohyboval v rámci akceptovatelné diskuse.)<sup>235</sup>

Výsledný obraz autority, která vychází z korpusu ortodoxních textů, se tak stává poněkud nezřetelným a lze konstatovat, že jak Kobong, tak později Yulgok byly schopni proti hrubé síle citace postavit koncept, který byl schopen původní výrok nikoli snad relativizovat, ale reinterpretovat. I když se možnost relativizace naskýkala, a příkladem může být No Susinův postoj k *Zhuzi yulei* anebo

---

<sup>235</sup> Posun tohoto pochopení verbální roviny útoků na Pak Sedanga a skutečné reakce na jeho dílo je vidět ve dvou studiích Martiny Deuchlerové na toto téma.

Yulgokův postoj k citacím Beixiho, netýkala se akceptovaných autorit samotných, ale pouze jejich kontextuálních variací. No Susin tak nezpochybňuje Zhu Xiho výroky, ale pouze relevanci jejich zápisu a Yulgok může opomenout Beixiho citaci, protože to není nezpochybnitelná autorita. Reinterpretace je pak založena na názoru, že správné pochopení výroku klasické autority je možné pouze na základě koherentní linie výkladu, která je v souladu se všemi rovinami pojmů diskurzu. V samotném textu Debaty se pak ukazuje, že tyto linie mohou být v zásadě pouze dvě, „ta, která si oškliví rozlišování“, a ta, která vidí věci v jejich jednotě. Ať už však autor zvolí jeden či druhý přístup, je nucen ho důsledně aplikovat a konvertovat vše do zvolené perspektivy (typickým příkladem zde může být Kobongovo obrácení argumentu dvou podob přirozenosti). Otázka perspektivy, resp. relevantního přístupu k poznání, je pak obrazem podivuhodné figury, paralely lidské přirozenosti a struktury poznání. Stejně tak, jako lidská přirozenost je dobrá, a to, co se nám jeví jako zlo, je pouze absence viditelného dobra, které je skryto, je korpus klasických autorit koherentním pravdivým celkem, který více či méně chápeme, avšak nikdy se nestane, že bychom jej nechápali vůbec, protože naše přirozenost nám zaručuje alespoň zlomek implicitního (i když ne vždy manifestního) vědění. Opomíjení faktu, že naše poznání je pouze „zakryté“, stejně jako naše dobro je dáno mimo jiné i tím, že Mencius na neuvádí příklad jeho univerzální manifestace tak, jak to činí kupř. u *ren*, resp. u smyslu pro soucit v *Menciovi* 2a:6. Jistou linií, která tuto problematiku supluje, je pak koncept *liangzhi*, „pozitivního pochopení“<sup>236</sup>, který v pozdějších interpretacích figuruje v příkladech ne nepodobných dítěti padajícímu do studny. Zhu Xiho komentář k tomuto výroku však tyto dva pojmy explicitně nespojuje<sup>237</sup> a ani pozdější autoři *daoxue* termín *liangzhi* nezdůrazňovali. Nový výklad tohoto termínu u Wang Yangminga se však v Koreji setkal s T'oegyeho kritikou v jeho slavné kritice mingského autora

<sup>236</sup> *Mencius* 7a:15, „Mencius pravil: To, co se člověk nenaučí a je toho schopen, jsou pozitivní schopnosti, pochopení, to, o čem nepřemýšlí, ale chápe, to je pozitivní pochopení, není chlapec, kterého vedeme za ruku jako malé dítě, který by nechápal, jak milovat své rodiče, a když vyroste, není který by nechápal, jak cítit starší sourozence“. 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」

<sup>237</sup> *Mengzi zhangju*, Liang je dobro, jaké původně je.. Mistr Cheng (Yiquan) pravil: pozitivní pochopení a schopnosti jsou obojí neodvozené, vychází z Nebes a nejsou svázána s člověkem. “良者 本然之善也 程子曰良知能皆無所由乃出於天不係於人

*Chönsümnok nonbyön* 傳習錄論辯; T'oegyeho zde pozoruhodným způsobem redukuje pole, kde lze hovořit o *liangzhi*, na tělesné percepci, a obrací tak Wang Yangmingův argument založený na citaci *Daxue* „jako si ošklivíme ohavný zápach, jako máme v oblibě krásné ženy“<sup>238</sup>, kterým Wang Yangming ilustruje jednotu chápání a jednání. T'oegyeho argument dokazuje, že *liangzhi* rozhodně není manifestací lidské přirozenosti, ale nijak se nevyjadřuje k tomu, kdy se tedy přirozenost projevuje v záblesku úplného pochopení.

Tato extravagantní odbočka nás ale kruhem přivádí zpět k výchozímu tvrzení, že v kontextu Debaty se setkáváme spíše s kritikou špatné perspektivy než úplného nepochopení. To, z čeho se T'oegyeho a Kobong obviňují, není omyl, protože oba dva používají stejné zdroje a authority, jejichž odmítnutí by znamenalo vlastní zpochybnění, ale špatně zvolený úhel pohledu. Mýlit se znamená vykročit mimo pole diskurzu (jako kupř. Wang Yangming), naopak pobyt s autoritami, i když je díky své nedokonalosti nahlížíme zkresleně, je stále v mezích rozhovoru, kde nám pobyt s autoritami zaručuje jistý podíl na pravdě, a je třeba si uvědomit, že smyslem Debaty je dospět ke společnému pochopení věcí, a nikoli vyhrát hru argumentů. Tento kolegiální duch je však zároveň pravidlem hry; proto také T'oegyeho v pátém dopise podává přehled Kobongových argumentů a klasifikuje je jako:

U uvedeného článku Vaše vyjádření bylo bezchybné a já, Hwang, jsem se na ně díval zmateně a hloupě ho vykládal, což jsem už opravil<sup>239</sup>

U čtyř uvedených článků jsem obdržel ponaučení a pochopil jsem, že v tom, co jsem řekl, jsem ztratil to, kde se zastavit, a také jsem to už opravil.<sup>240</sup>

U třinácti uvedených článků je i to, co já hlupák slyšel, v zásadě stejné a není rozdíl. Výše uvedené nebude znovu diskutováno.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> *Daxue* 6, 如惡惡臭。如好好色

<sup>239</sup> *KBJ* 1:34a, 右一條。來語本無病。混錯看妄論者。已(今)改之。

<sup>240</sup> *KBJ* 1:34a, 右四條。承誨。覺己語有失稱停者。亦已改之。

<sup>241</sup> *KBJ* 1:35a, 右十三條。與鄙聞本同無異。以上不復論。

U osmi uvedených článků jsme v zásadě zajedno, ale směřujeme jinam.<sup>242</sup>

U devíti uvedených článků jsou naše názory rozdílné a ve finále je nejsem schopen akceptovat. Výše uvedené bude všechno rozebráno později.<sup>243</sup>

Tato taxonomie ukazuje hlavní polohy vzorového dialogu dvou literátů: snahu poučit se a přiznat vlastní pochybení, nalézt shodu a trvat v případě jistoty na svém, ale tak, abychom co nejlépe přesvědčili kolegu v diskusi. „Když jdu s třemi lidmi, bezpochyby mezi nimi bude můj učitel. Vyberu to, co je u něj dobré, a následuji to a to, co je špatné, [u sebe] opravím.“<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup>*KBJ* 1:35b, 右八條。本同而趨異。

<sup>243</sup>*KBJ* 1:36b, 右九條。見異而終不能從。以上皆有論辯在後。

<sup>244</sup>*Lunyu* 7:22, 子曰：「三人行必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之。」

## 4. Luo Qinshun a meze ortodoxie

### 4. 1 T'oegye a Kobong

Komplementárním doplňkem argumentu *ad auctoritas* je argument *ad hominem* a používán je i v průběhu Debaty, zejména ve spojení s osobou Luo Qinshuna, jedné z nejpozoruhodnějších osob stojících v pozadí diskurzu *daoxue* v Koreji. Pojem pozadí zde naznačuje fakt, že ne všechny linie a vrstvy literátského diskurzu byly obdařeny oficiálním významem a některé z nich nebyly v jistém slova smyslu ani veřejné, anebo byly zmiňovány pouze negativně (k čemuž patří kupř. nezměrně široká oblast falešných učení, které by se podle mnohých názorů neměli studenti v žádném případě věnovat<sup>245</sup>, ale jejíž výbornou znalost korejské literáti často vykazují).

Ač byl Luo jednou z nejvýznamnějších postav mingského konfucianismu, jeho přijetí v Koreji bylo velice rozporuplné, a je ironickým žertem dějin, že ho postihl podobný osud jako jeho současníka Wang Yangminga, proti němuž s takovou erudicí vystupoval. Ironie o to krutější, že ač měl Luo k ortodoxní linii diskurzu *daoxue* daleko blíže než Wang Yangming (pokud lze mluvit blízkosti, protože podle mnohých názorů do ní přímo patřil), reflexe jeho díla, ač v období Chosŏn zvláštním způsobem velice vlivného<sup>246</sup>, dnes za jeho soupeřem silně zaostává.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> „Učitelův postoj k falešným učení byl jako k nevázaným písním a krásným ženám a vždy se zdálo jako by se obával, že není dost přísný v jejich odmítání. Jednou pravil: Chtěl jsem se podívat na buddhistické svaté spisy a tím prozkoumat, co kacířsky ukrývají, ale obával jsem se, že je to jako brodit se přes vodu. Nejprve chceme zkusit, zda je voda mělká či hluboká, ale nakonec se obáváme utopení. Ti, kdo studují, musí číst pouze knihy nanejvýš moudrých mužů a mudrců, pochopit je a plně jim důvěřovat, a pokud jde o falešná učení, nebude na škodu když je vůbec nebudou znát.“

先生於異端如淫聲美色。猶恐絕之不嚴。嘗曰我欲看佛經以覈其邪遁。而恐如涉水者。初慾試其淺深。而竟有沒溺之虞耳。學者但當讀聖賢書。知得盡信得。及如異端文字。全然不知亦不妨也。  
(TGCS, T'oegye sŏnsaeng ōnhaengnok 退溪先生言行錄 Record of Sayings and Deeds of Master T'oegye 5: 12a)

<sup>246</sup> Ač byla tato reflexe mnohdy silně kritická, relativně mnoho literátů od Yulgoka po Nongmuna se k Zehnagnovi neváhalo hlásit, narozdíl od příznivců Wang Yangminga, které s výjimkou Chŏng Chedua 鄭齊斗 (1649-1736) nikdo otevřeně, až na několik sporných náznaků u několika literátů, nezastupuje.

<sup>247</sup> Kromě prestižního časopisu *Yangmyŏnghak* je Wang Yangmingovi a jeho působení v Koreji věnována celá řada studií.

Zhengan, stejně tak jako jeho *Kunzhiji*, ale hraje pro diskurz zkoumání principů *xinglixue* v Koreji úlohu daleko zásadnější než jakýkoliv jiný myslitel dynastií Ming a Yuan, a na rozdíl od role Wang Yangminga, který byl ortodoxním diskurzem přijímán pouze k negativnímu vymezení, je Zhenganova role jeho součástí bez ohledu na difference v hodnocení a do značné míry umožňuje jeho fungování; jeho výpovědi o klíčových konceptech tohoto diskurzu jsou krajními variantami tradičních teoretických zpracování těchto pojmů, resp. variantami, které je nutné myslet, a v tomto smyslu je nezastupitelný i pro pochopení argumentů všech částí Debaty. Místo, které je mu vymezeno, pochopíme z prostého konstatování, že zatímco Wang Yangming není v průběhu Debaty zmiňován ani jednou, Zhengan je sice zmiňován jenom několikrát, ale zmíněn být musel; Wang Yangmingovy teorie byly pro aktéry diskuse zcela irelevantní, zatímco názory prezentované *Kunzhiji* musí být nedílnou součástí čtení textů Debaty, protože, ač prezentují teze, se kterými lze z hlediska prakticky všech stanovisek zastoupených v Debatě polemizovat, jsou to figury, jež je nutné myslet komplementárně k jakémukoliv argumentu, který zazní. Samotná zlomkovitost zmínek a referencí je poukazem k typu nestandardního pole, kterého se dotýkají teze Debaty, a varuje před používání *Kunzhiji* jako klasického kontextu pro vysvětlení Debaty; účelem tohoto zkoumání není určit, který argument se s dotyčnou autoritou shoduje či neshoduje, resp. jak *Kunzhiji* ovlivnilo průběh Debaty, a tím i další průběh diskurzu *daoxue* v Koreji<sup>248</sup>, ale co jsou hranice, kam až lze v rámci Debaty (a celého diskurzu *daoxue*) konkrétní pojmy myslet. Jedině toto zdůvodnění pak postihuje důvody jistého typu mlčení o Zhenganových koncepcích a nutnost zlomkovitých narážek, kterým se nelze vyhnout.

Zhenganova role nás však přivádí nejenom k argumentačnímu vymezení pole možného diskurzu, ale především i k mocenskému aspektu zahrnování či vylučování tezí a autorů z prostoru *daoxue*. Zmíněné srovnání Wang Yangminga a Zhengana klade prostou otázku, čeho se musí člověk dopustit, aby přešel hranici ortodoxního diskurzu a stal se spolu s buddhisty, Yang Zhuem a třeba Lu Xiangshanem součástí pole falešných učeních; kritéria, která jsou použita, nám unikají ve světle toho, že těžko lze posuzovat, zda je tvrzení, že „*li* a *qi* jsou

---

<sup>248</sup> A nikoli jen Koreje, tématu transmise postojů korejských literátů na toto téma do Japonska je věnována studie Abe Yoshio, *Nihon Shushigaku to Chōsen*.

jednou věcí,“ menší ranou Zhu Xiho autoritě, než když je v *Daxue* nahrazen znak *xin* 新 znakem *qin* 親. V případě Zhengana se kromě toho nabízí příhodný argument, že tato pravidla nejsou stanovena oficiální ortodoxií, ale přirozeně vychází z kritérií, která si stanovuje každý autor sám, k čemuž podněcuje nápadná shoda mezi individuálním náhledem obou hlavních autorů Debaty, T'oegyeho i Kobonga, na falešná učení i na Zhengana (T'oegyeho vypjaté odmítání falešných učení a také Zhengana versus relativní zdrženlivost vůči falešným učení a sympatie pro Zhengana u Yulgoka).

Je nepochybné, že vztah T'oegyeho i Kobonga vůči Zhenganovi je nesen daleko kritičtějším postojem, než je tomu u Yulgoka, a slovo kritický zde zahrnuje i přímé odmítnutí Zhengana, jakožto zastávce falešných učení, a jakkoliv je proces recepce *Kunzhiji* před Debatou a v jejím průběhu komplikovaný, není pochyby o tom, že finální verdikt tak, jak je formulován v Kobongově *Non Konjigi 論困知記* (Diskusi o *Kunzhiji*), je silně negativní, resp. přechází do otevřeného vylučování Zhengana ze sféry akceptovatelné ortodoxie. Celá řada útoků na hlavní koncepty *Kunzhiji*, které Kobong vybral („ To, co tato kniha nazývá tím, že Mysl Cesty je přirozenost a Mysl člověka jsou emoce, že *li* a *qi* jsou jednou věcí, že pozitivní pochopení je principem Nebes a tak dále a tak dále“<sup>249</sup>), je od počátku do konce prokládána obviněními z buddhistických, resp. čchanových názorů („skutečnost, že vychází z čchanu nelze nekritizovat“<sup>250</sup> nebo „už ani nemá, co by skrýval na tom, že jeho učení vychází z učení čchanu“<sup>251</sup>) a celý text je vlastně jen potvrzením těch nejhorších obav, jež ohledně obsahu *Kunzhiji* Kobong, a jak uvidíme i T'oegyeho, chovali.

Já pošetilý jsem se již dříve domníval, že učení pana Lo ve skutečnosti vychází z učení čchanu a že jen odvrací hlavu a mění tvář a je ozdobené slovy nanejvýš moudrých mužů a mudrců, a co se týče jeho chyb, jako je

---

<sup>249</sup> *KBJ* 2: 45b 其書所稱道心。性也。人心。情也。及理氣爲一物。及良知非天理云云者。

<sup>250</sup> *KBJ* 2: 45b 而其出於禪學之實。則不可以不辨也。

<sup>251</sup> *KBJ* 2: 47a 其學之出於禪學者。益無所遁矣。

nečestnost, přehnanost, kacířské názory a vyhýbavost,<sup>252</sup> kdyby Mencius znovu ožil, nevyhnutelně by ho musel označit za viníka a požadovat trest, a tím napravit mysl lidí, a jistě by to nenechal jen tak.<sup>253</sup>

I přes občasné zmínky, že se v *Kunzhiji* vyskytnou i „jedno dvě slova“, která jsou v souladu s učením konfucianismu, veškeré Zhenganovi názory jsou vykládány jako pouhé maskování hereze a tváří se, jako by nechápaly fundamentální rozdíl mezi buddhismem a *daoxue*, který je jako „noc a den“. Tento názor byl také vehementně podporován T'oegye, jehož texty jsou bohatou studnicí invektiv (k nimž patřilo i neustálé srovnávání Zhengana s Wang Yangmingem<sup>254</sup>) vůči Zhenganovi (výstižné je kupř. jeho stručné hodnocení *Kunzhiji* „je považováno za názory jeho pozdních let a je zajedno se Xiangshanem“<sup>255</sup>) a kromě vlastních polemických textů proti Zhenganovi velice uvítal i Kobongovo dílo, což je pregnančně formulováno v jeho *Ŏnhaengnok*.

Učitelův postoj byl ten, že Zhenganovo učení samo sebe nazývá odmítnutím herezí, ale zatímco v *yang* je odmítá, a v *yin* jim pomáhá, nalevo je používá, a napravo je zakazuje, a ve skutečnosti je Zhengan zločincem vůči škole Mistrů Chengu Mistra Zhu.[Učitel] se o tom vehementně přel se Sojaem, a do posledku nevěřil že je správné. Pouze Kobong Ki Taesung sdílel Učitelův názor a sepsal *Non Konjigi* a doslov, kde odmítá jeho učení. Učitel ho viděl a pravil : Tyto argumenty jsou nanejvýš jasné a přesné. Vážně to není snadné, vážně to není snadné.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> Mencius 2A :12, překlad David Sehnal, „Čemu se říká „dobře rozumět prohlášením? Mencius pravil: U formulací které jsou nečestné, chápu co zakrývají, u formulací, které jsou přehnané, chápu, kde je v nich past, u formulací, které jsou kacířské, chápu, v čem se odchyľují a u formulací, které jsou vyhýbavé, chápu, kdy se vyčerpají.“

「何謂知言？」曰：「諛辭，知其所蔽；淫辭，知其所陷；邪辭，知其所離；遁辭，知其所窮。」

<sup>253</sup> 竊嘗以爲羅氏之學。實出於禪學。而改頭換面。文以聖賢之語。乃諛淫邪遁之尤者。使孟子而復生。必當聲罪致討。以正人心。固不悠悠而已也。

<sup>254</sup> (TGCS 13: 5b, 13: 5b- 6a, 21: 3a- 3b)

<sup>255</sup> TGCS 41 困知記以爲其晚年所見。乃與象山合。

<sup>256</sup> 先生以整庵之學。自謂闢異端。陽排陰助。左遮右攔。實程朱之罪人也。與蘇齋力辨之。終不以爲然。獨高峯奇大升。與先生合謂作論困知記跋以斥其學。先生見之曰這議論極明快。甚不易甚不易。(TGCS, T'oegye sŏnsaeng ōnhaengnok 5: 13a)



Oproti těmto názorům pak stojí Yulgokovy formulace, které jsou někdy opatrné („Vysvětlení že *Kunzhiji* nelze brát na lehkou váhu a podobné se naprosto zdají být bezpečnými a přesnými“<sup>257</sup>), ve finále však Yulgok neváhá konstatovat, že Zhenganovy názory předčí T'oegyeho. Je evidentní, že T'oegye i Yulgok zastávali na falešná učení sice stejný, ale co do akcentu odlišný postoj. Pokud pomíneme nesporný fakt, že Yulgok se v mládí věnoval buddhismu (a T'oegye sám o něj v tomto ohledu vyjádřil obavy<sup>258</sup>), není nejmenší pochybnosti o tom, že oba dva toto falešné učení odmítali; jeden ho však systematicky odsuzuje v každé druhé větě, zatímco druhý se o něm zmiňuje sice negativně, ale zcela nevzrušeně, a mnohdy dokonce konstatuje, že poučit se jde i z falešných učení (o čemž svědčí, pokud je pravý, i jeho komentář *Daodejingu*)<sup>259</sup>. *Locus classicus* je pak kritika Wang Yangminga, které věnuje T'oegye obsáhlý spis a která se vine jako červená nit celým jedním obdobím jeho díla, zatímco Yulgok autora samotného i jeho dílo prakticky opomíjí a zmiňuje se o něm obsáhleji pouze ve svém postskriptu k *Xuebu tongbian*. Chen Jianovo 陳建 (1497-1567) *Xuebu tongbian* 學部通辨 bylo ve své době v Koreji nejvýznamnější mingskou studií věnovanou kritice falešných učení a v obou zemích se těšilo značné pozornosti (de Bary je výstižně charakterizuje jako „nejráznější a nejdůkladnější obranu ortodoxie Zhu Xiho a bratří Chengů“<sup>260</sup>). Skutečnost, že se před králem Sönjoem diskutovala její oficiální publikace (*Sönjo sillok* 宣祖實錄 6/03/17 (chöngyu 丁酉)), jenom podtrhuje fakt, že Yulgokův doslov lze považovat za prestižní

<sup>257</sup> YCHS 33:23a 及困知記不可輕等說。極似穩洽。

<sup>258</sup> „Dříve jsem slyšel, jak lidé říkají, že čtete spisy pana Buddhy a takřka jste se jimi přiotrávil a dlouho jsem toho ve své mysli litoval. Dnes jste mne přišel navštívit a neskrýval jste tuto skutečnost a byl jste schopen hovořit o svých chybách a když nyní vidím, že úmysl Vašich obou dopisů je také takový, pochopil jsem že s Vámi lze kráčet po správné cestě. TCHS 14:18a-b 往聞人言。足下讀釋氏書而頗中其毒。心惜之久矣。日者之來見我也。不諱其實。而能言其非。今見兩書之旨又如此。吾知足下之可與適道也。

<sup>259</sup> Stěží si lze představit, že by T'oegye komentoval *Daodejing*, nicméně je třeba poznamenat, že Yulgokův komentář *Sunön* 醇言 (Čistá slova) je pouze jedním z několika konfuciánských komentářů *Daodejingu* v Koreji jako je kupř. Pak Sedangův *Sinju Todökyöng* 新註道德經, anebo Hong Sokjuův 洪奭周 (1774-1842) *Chöngno* 訂老 (Editovaný Lao[zi]), nicméně ani tak nelze tyto komentáře považovat za standardní počín literáta.

<sup>260</sup> De Bary, W. T., *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, str. 95

potvrzení jeho pevné ortodoxie. Kromě chvály Chen Jiana za to, že odhalil chyby a prohřešky Wang Yangminga a jiných, ovšem Yulgok dodává ve formě fiktivního dialogu i vlastní názor na celkovou problematiku postupu vůči falešným učením, který by v newspeaku naší doby mohl být nazván „pozitivním vymezením“ a je i vynikající ukázkou nesamozřejmosti pohledu literátů Východní země na jejich mingské kolegy.

Někdo se zeptal: Literáti u Dvora středu jsou mnohdy nasáklí Luovým učením, ale v naší zemi jsme o něm neslyšeli. Cožpak to znamená, že správnost myslí lidí naší země je lepší než u Dvora středu?

Odpověděl jsem: Kdyby nebyli nasáklí Luovým učením, pouze se věnovali a studovali Zhuovo učení a byli schopni mu rozumět a uplatňovat ho, pak by vskutku předčili Dvůr středu. Pokud se však věnují pouze touze po zisku a obojí učení, Luovo i Zhuovo zavrhnou, co je to za výtečnost? Já jsem si již dříve povzdechl, že čínští literáti mají tak jako tak čemu se věnovat a nechtějí zahazovat svou mysl. Někdo dělá Zhu Xiho a někdo Lu Xiangshana a nakonec nezestárnou nadarmo. Špatné a správné jsou sice rozdílné, ale je to lepší než se cpát celý den a nepoužívat svou mysl. Literáti naší země se nevěnují ani Zhu Ximu ani Lu Xiangshanovi a mnohdy se zabývají jenom běžnými zlozvyky. Jak se odlišují od toho, když sluhové prodávají otroky? Cožpak usilovat o to být lepší než Dvůr středu není na levačku? Pokud mluvíme o falešných učeních, což jsou nezbytně [pouze] buddhismus, Laoziho učení, čchan a Lu Xiangshan takové? Pokud ve své době není Cesta dřívějších králů a následujeme pouze své žádosti, cožpak to není falešné učení? Pokud považujeme takové mravy a zlozvyky za správné a každou maličkostí usilují o svůj prospěch, ale nepovažují za správné a posmívají se Luovu učení, čím je to jiné od toho než ctít a vážit si Čtvera zlosynů a kritizovat Yang Zhua a Mo Diho? Ó hó. Ti, kdo jsou v dnešní době literáty, by se měli věnovat pouze pravému učení, nespět ke sklonům, jaké mají sluhové prodávající otroky. Tak je to správné!<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> YCHS 13:33a-34b 或問。中朝之士。多染陸學。而我國則未之聞也。豈我國人心之正。勝於中朝乎。答曰。不染陸學。而專用功於朱學。能知能踐。則固勝於中朝矣。

Zmíněné výroky a postoje jsou jenom ilustrací komplexnosti pout, která udržují tvar a hranice diskurzu *daoxue*; vylučování Zehngana je pouze jednou variantou postoje k němu a nijak nediskvalifikuje postoje ostatní (sympatie u Yulgoka a otevřený souhlas u No Susina), zatímco kupř. Wang Yangming je odmítán s větší či menší intenzitou všemi. Tato pozice se tak stává výchozím bodem pro stanovení limitů ortodoxie i myšlení pojmů, které se vymezují s a proti Zhenganovi.

Luo Qinshun je zmíněn v Debatě poprvé v druhém T'oegyeho dopisu Kobongovi jako součást desátého paragrafu, který je celý směřován k několika rovinám vypointovaného výpadu, jež, jak uvidíme, směřují do jednoho bodu, k Zhenganovi.

To, co teď rozebíráte, se ale od tohoto odlišuje. Radujete se ze stejného a nenávidíte oddělování, těší Vás mísit věci dohromady a ošklivíte si rozbor. Nezkoumáte to, odkud přichází Čtyři počátky a Sedm emocí, ale obecně je považujete za souhrnné *li* a *qi*, kde je dobré i zlé, a vážně se domníváte, že hovořit o nich odděleně (analyticky) je nesprávné. Mezi tím sice říkáte, že *li* je slabé a *qi* silné a že *li* nemá známek a *qi* má konkrétní stopy, ale nakonec považujete přirozené projevení *qi* za to, jaké je původní založení *li*. Toto vede k tomu, že považujete *li* a *qi* za jednu věc a není jak je odlišit. Nedávno Luo Zhengan zavedl vysvětlení, že *li* a *qi* nejsou odlišné věci a dospěl k tomu, že považoval vysvětlení Mistra Zhu za nesprávné. Já hledám to, co je standardní a nedospěl jsem k tomu, co tím myslel, čímž neříkám, že smysl vašeho vysvětlení se tomu podobá.<sup>262</sup>

---

若專攻利欲。而朱陸之學兩廢。則其優劣何如哉。余嘗嘆中朝之士。猶有所事。不肯放心。故或朱或陸。終不虛老。邪正雖殊。猶愈於飽食終日。無所用心也。我國之士。不朱不陸。專務俗習者多矣。此與傭夫販奴何別。以此求勝於中朝。無乃左乎。異端之言。豈必佛老禪陸為然乎。世之非先王之道。循一己之欲者。莫非異端也。若以俗習為是。孜孜求利。而非笑陸學。則何異於尊尚四凶。而譏刺楊墨乎。嗚呼。世之為士者。其專務正學。而無至於傭夫販奴之歸。可乎哉。

<sup>262</sup> KBJ 1:5a-6b 今之所辯則異於是。喜同而惡離。樂渾全而厭剖析。不究四端七情之所從來。槩以為兼理氣有善惡。深以分別言之為不可。中間。雖有理弱氣強。理無朕氣有跡之

Pokud pomineme, že úvodní věty přesouvají diskusi do poněkud osobní roviny, je zjevné, že se odlišují od analýzy rétorické stránky věci; vysvětlení, proč se jedné věci říká dvěma různými jmény, která konstruuje Kobong, stojí proti poměrně logickému názoru, že nanejvýš moudří mužové nepoužívali pojmy arbitrárně (T'oegyeho neváhá tuto svou zásadní námitku ze svého druhého dopisu zopakovat v dopisu třetím: „Pokud by v zásadě nemají nic odlišného ,pak jak by mohli mít odlišná jména?“), avšak obvinění, že Kobong se „raduje ze stejného a nenávidí oddělování,“ se týká zásadnější roviny, a tou je právě obvinění z toho, že „považuje *li* a *qi* za jednu věc“.

Vztah mezi *li* a *qi*, bývá v diskurzu *daoxue* často popisován zvláštními opisy, které označují dva aspekty, kterých je třeba si být při chápání konkrétního pojmu vědom; tento přístup lze demonstrovat hledáním původu obvinění vzneseného T'oegyem. V druhém dopise Debaty sice Kobong zdůrazňuje neoddělitelnost *li* a *qi*, ale zároveň automaticky dodává, že „co se týče těchto dvou, pak zcela jistě mají rozdělení,<sup>263</sup> a nutnost nazírání *li* a *qi* jako dvou odlišných entit zdůrazňuje i ve svých odpovědích na T'oegyeho výpad jako kupř.:

Ve svých neotesaných výrociích jsem od samého počátku rozlišoval a držel *li* a *qi* za takové, že každé má své hranice a nemísí se. Pokud jde o mé tvrzení, že *qi* je ve svém přirozeném projevení *li*, jaké je ve svém původním založení, tak právě to je případ, kdy se *li* a *qi* oddělují i jsou v jednotě a není to tak, že bych *li* a *qi* považoval za jednu věc.<sup>264</sup>

I v pokračování diskuse se tento motiv opakuje ještě několikrát a je opětovně vznášena a odrážena námitka „falešného vidění“ věcí v jejich stejnosti a nikoli rozdílnosti., proti čemuž stojí stále stejné Kobongovy zdvořilé námitky, zdůrazňující zásadní jednotu *li* a *qi* a stejně tak i *li qi*. V tomto sporu současně

---

云。至於其末。則乃以氣之自然發見。爲理之本體然也。是則遂以理氣爲一物。而無所別矣。近世羅整菴倡爲理氣非異物之說。至以朱子說爲非。是混尋常未達其指。不謂來喻之意亦似之也。

<sup>263</sup> KBJ 1:2a 二者固有分矣。

<sup>264</sup> KBJ 1:20a-b 鄙說。當初分別得理氣。各有界限。不相淆雜。至於所謂氣之自然發見。乃理之本體然。則正是離合處。非以理氣爲一物也。

dochází k prolínání argumentů, které dává zapomenout na samotný počátek sporu a vzbuzuje dojem, že jsme svědky pouhého prostého nedorozumění; když T'oegyie používá následující analogii, zdá se, že jediný rozdíl je pouze v jeho důrazu na *li* v předchozích dopisech.

„Pokud o nich hovoříme nerozlišeně, pak Sedm emocí zahrnuje *li* a *qi* a není třeba mnoha slov, aby to bylo jasné. Pokud ale stavíme Sedm emocí proti Čtyřem počátkům, a o každém hovoříme odděleně, pak Sedm emocí se má vůči *qi*, podobně jako Čtyři počátky vůči *li*“<sup>265</sup>

Neustálé zdůrazňování toho, s ohledem na co se hovoří, resp. zda zvolená perspektiva „nerozlišeně“ popisuje celek, nebo „odděleně“ proti sobě staví části, vzbuzuje dojem, že se skutečně jedná pouze o zvolený úhel pohledu a ani jedna z obou nabízených možností není v rozporu s druhou, na čemž se shodnou oba účastníci. T'oegyeho rétorický důraz je sice silně naléhavý a zdůrazňuje tradiční význam „holistického“ pohledu, a to že tato perspektiva „také to není výklad, který bych si já vymyslel, ale mezi Nebesy a Zemí byl od prvopočátku takový princip a lidé dávných doby měli prvopočátku takové vysvětlení. Pokud ale nezbytně chcete se přidržet jednoho a zavrhnout druhé, což to není jednostrannost?“<sup>266</sup>, nicméně zvolená metodologie, jak ji vidíme popsanou ve stejném dopise, nepředstavuje nic, s čím by se Kobong sám neztotožňoval.

Rozebírám a poučuji: Sedm emocí také vychází z dobra, smyslu pro správné, smyslu pro obřady a vědění.

Já toto nazývám, jak se říká, „brát odlišné a vidět stejné“ a o těchto dvou (Čtyřech počátcích a Sedmi emocích) lze mluvit nerozlišeně, ale nelze tvrdit, že mají pouze stejné a nic odlišné.“<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> *KBJ* 1: 42b 蓋渾淪而言。則七情兼理氣。不待多言而明矣。若以七情對四端。而各以其分言之。七情之於氣。猶四端之於理也。

<sup>266</sup> *KBJ* 1: 40a, 亦非滉鑿空杜撰之論。天地間元有此理。古之人元有此說。今必欲執一而廢一。無乃偏乎。

<sup>267</sup> *KBJ* 1: 39b 辯誨曰。七情亦發於仁義禮智。

滉謂此即所謂就異而見同。則二者可渾淪言之者也。然不可謂只有同而無異耳。

Smysl těchto výroků směřuje nikoli k jistému typu jednostrannosti jako takové, které se lze vyvarovat vyváženým náhledem na vícero aspektů konkrétních pojmů, ale k jednomu jedinému konceptu a osobě, a tím je Luo Qinchun, a tvrzení, že tento myslitel je zastáncem názoru, že „*li* a *qi* nejsou odlišné věci“.

Obvinění, že Kobong zastává Zhenganovy názory, se skládá z několika prvků, které na první pohled nijak s předchozími výroky nesouvisí; tvrzení, že Kobong preferuje náhled na věci v jejich jednotě, lze stěží vzhledem k jeho paralelnímu zdůrazňování jejich specifických rolí vlastností konvertovat na teorii, že *li* a *qi* jsou jednou věcí, která by odpovídala Zhenganovým tvrzením (o kterém se Kobong do tohoto okamžiku ani náznakem nezmínil). Skutečný smysl tohoto konstatování pak zdaleka přesahuje pokus urazit nebo napomenout Kobonga tím, že se jeho výroky podobají výrokům kohosi jiného a směřují k vymezení opačné hranice pojmového pole *li* a *qi*.

Důraz na pohled syntetický nebo analytický, který se vlně Debatou, je pojmenováním hranice možností argumentace; názor, že *li* a *qi* jsou jednou entitou, je protikladem tvrzení, že jsou to dvě oddělené věci. Celý diskurz *daoxue*, vedený v Koreji po celé 16. století až do pozdních období dynastie, byl založen na teoretickém uchopení vlastností *li* a *qi* a jejich vzájemná závislost byla automatickou premisou všech pojmů, které v tomto diskurzu figurovaly; právě tato samozřejmost jejich vztahu, o jehož povaze se sice dá diskutovat, nicméně je vždy zřejmé, že se diskutuje o věcech, které k sobě bezpochyby patří, tato samozřejmost, která je opřena o celý songský kánon *xinglixue*, nám umožňuje pochopit hloubku obvinění i reakcí, které v Debatě zaznívají.

T'oegyeho figura je odrazem Kobongových výroků, které používají hrozbu *li* bez *qi* a *vice versa* pro odmítnutí teze o primárnosti či důrazu na jedno či druhé: „Pokud bychom si mysleli že „Čtyři počátky vychází z *li* a nemají ničeho nedobrého a Sedm emocí vychází z *qi* a mají dobré i zlé“, pak by to bylo dělení *li* a *qi* a dělali bychom z nich dvě věci ...“ Není zapotřebí hledat v použití těchto antinomií osobní motivaci, protože odkaz na Zhengana nahrazuje argumentaci logickým protikladem odkazem *ad auctoritas*. Zatímco v klasickém diskurzu *daoxue* bylo zdůraznění neoddělitelnosti *li* a *qi* používáno v didaktickém slova smyslu a figura jejich nerozlišené jednoty byla pouze myšlena jako chyba, která vyplývá z nepochopení povahy jejich vztahu, v případě Luo Qinchuna se tento názor, který byl přítomen jako komplementární domyšlení teze, stal

formulovanou teorií. Jestliže Kobong formuloval nebezpečí T'oegyeho výkladu jako oddělení *li* a *qi*, z opačné strany dle T'oegyeho hrozí Zhenganův výklad. Pregnantní formulaci tohoto problému nacházíme u Iljaeho, který ve svém dopisu Nam Siboovi 南時甫<sup>268</sup> obě krajnosti popsal.

*Li* a *qi* jsou sice dvě věci, ale jejich základ je jediný a pokud ho rozdvojíme, pak to není správné. Avšak učenci dob dávných i dnešních ve vztahu *li* k *qi* je buďto přehnaně oddělovali a dělali z nich dvě věci, anebo je přehnaně dávali dohromady a dělali z nich jednu věc, a ve skutečnosti nevěděli, že jsou jedním ale dvojím a dvojím ale jedním<sup>269</sup> a není v tom žádný jiný důvod.<sup>270</sup>

Tento bod je nicméně klíčový zejména díky vymezení pojmového pole, které umožňuje a jehož krajnosti, dlouho pouze myšlené, v těchto obviněních kolonizují prostor Debaty.

V okamžiku, kdy dojde k artikulování údajné podobnosti Kobongových a Zhenganových názorů, se začíná odehrávat jedno z vláken diskurzu, které má nepopíratelnou hodnotu a jejíž hlavní aktér, Zhengan, nalézá důstojné protějšky mezi literáty Východní země.

Již závěrečná pasáž Kobongovy odpovědi ukazuje, jaké okolnosti provázely vpád myšlenky, která byla doposud pouze možná, do Debaty .

Názory Luo Zhengana jsem ještě neviděl a nevím jaké jsou, ale pokud se budeme opírat o tuto jednu větu, tak jeho omyl je velmi vážný. Já zcela určitě nepovažuji *li* a *qi* za jednu věc a ani jsem neřikal že *li* a *qi* nejsou odlišnými co do svého jsoucna .Ve svých neomalených výročích jsem od počátku neměl takový úmysl, a ani jsem neřekl taková slova.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> Nam Ŏngyöng 南彦經 (?-?)

<sup>269</sup> Tato teze se kupodivu u Kobonga, na rozdíl od Yulgoka a dalších, nevyskytuje.

<sup>270</sup> *Iljaejip* 18a 理氣雖是二物。而其體則一也。二之則不是。古今學者。理與氣。或太分而為二。或太合而為一。殊不知一而二。二而一焉。此無他故也。

<sup>271</sup> *KBJ* 1:21a 羅整庵所論。不曾見得。不知如何。若据此一句。則其悞甚矣。若大升則固非以理氣為一物。而亦不謂理氣非異為也。鄙說初無是意。亦無是語。

Kobong skutečně neřekl nic, co by odpovídalo Zhenganovu výroku, nicméně jeho první konstatování vzbuzuje ve vědecké obci silnou kontroverzi, která není vyřešena dodnes. Import a recepce *Kunzhiji* (pokud pomineme bibliografické aspekty, tedy kterého vydání o kolika svazcích) je jedním z klasických případů, kdy je bádání fixováno na problém, zda a jak měl ten či onen přístup k dotyčnému pramenu, a jediný případ (pokud pomineme příhody z pašování křesťanské literatury) obdobného sporu o dataci transmise díla do Koreje poskytuje Wang Yangmingovo *Chuanxilu*. Tato oblast poznání, předávání a reakcí na *Kunzhiji* je ve své klíčové počáteční fázi popsána Yu Myongjongem, který ve svých studiích na toto téma pokrýl patrně všechen dostupný materiál. V rámci tohoto zkoumání se týká uvedených citací zejména otázka Kobongova seznámení s *Kunzhiji* a vliv tohoto spisu na jeho dílo, potažmo přímo na Debatu. Proti Kobongovu tvrzení, že dílo, s nímž se podle T'oegyeho shoduje, neznal, lze postavit řadu indicií naznačujících, že si jeho obsahu mohl být přinejmenším vědom, vzhledem k tomu, že značná část jeho známých byla mezi prvními čtenáři, kteří toto dílo přijali kladně, a právě tato skupina, jmenovitě Haso a Iljae, v každém případě zprostředkovala své názory Kobongovi.

Vztah mezi všemi zúčastněnými osobami je tak, jak lze rekonstruovat ze zachované korespondence a jiných textů, ve smyslu předávání myšlenek ovlivněných, anebo přímo pocházejí z *Kunzhiji*, relativně komplikovaný jak po obsahové, tak i po chronologické stránce; u T'oegyeho a Ch'umana můžeme doložit znalost *Kunzhiji* již v roce 1554 a u Kobonga si přesnou dataci nejsme jisti. Nelze také opominout osoby Iljaeho a Haso, se kterými se Kobong často stýkal. Patrně nejlepším pramenem pro dataci Kobongova kontaktu s Zhenganovým dílem je ale chronologie Hasoova života, která lapidárně popisuje témata, jimž se s Kobongem věnovali rok po roku a která, jak uvidíme, se problematiky spjaté s *Kunzhiji*, resp. s otázkou, zda jsou *li* a *qi* jednou věcí.

V třicátém sedmém roce (éry Jiajing císaře Shizonga dynastie Vznesených Mingů) roku *muo* bylo Učiteli 49 let.

Zima. S Ki Kobongem Taesungem probíral *Taiji tushuo*.

V té době Kobong několikrát navštívil Yi Iljaeho Hanga a probírali *Taiji tushuo*. Iljae považoval *taiji* a *yin* a *yang* za jednu věc a Kobong s tím



nesouhlasil. Celý den se o to přeli a nebyli schopni dospět ke shodě. Nato Kobong přišel kvůli tomuto sporu a poklonil se Učíteli, a zeptal se ho na pro a proti tohoto sporu a Učitel považoval Kobonga za toho, kdo věc získal a celý den o tom hovořili a skončili.

V třicátém osmém roce roku *kimi*. Učíteli bylo 50 let.

V dopise diskutoval s Yi Iljaem o tom, že je špatně mít *taiji* a *yin* a *yang* za jednu věc.

Iljae napsal v reakci Kobongovi myšlenku, že *taiji* a *yin* a *yang* jsou jedna věc a poslal to Učíteli, aby to předal Kobongovi. Učitel se podíval na dopis a poslal Iljaemu malý lístek, ve kterém říkal zhruba toto: Lístek, který jste zanechal panu Ki se neopovažují probírat, ale obecně je tomu tak, že *li* a *qi* jsou smíšené v jednotě a naplňují prostor mezi Nebem a Zemí a není nic, co by z nich nevycházelo a není nic, co by neobsahovaly. Nelze říci, že *taiji* je oddělené od *yin* a *yang*, ale rozdělení Cesty a nástroje nemůže nemít hranice, a tak *taiji* a *yin* a *yang* nelze, obávám se, nazývat jednou věcí. Mistr Zhu řekl: *Taiji* nasedá na *yin* a *yang* jako člověk nasedá na koně a rozhodně nelze člověka považovat za koně etc.etc.

Zima. S Kobongem probíral vysvětlení Čtyř počátků a Sedmi emocí.

Tehdy se Kobong stáhl na venkov. Pokaždé, když přišel k Učíteli, prosil ho o to, aby pohovořili o smyslu a významu těchto věcí a hluboce pochyboval o T'oegyeho vysvětlení, že Čtyři počátky a Sedm emocí jsou vzájemným projevováním *li* a *qi*. Přicházel se ptát Učitele a Učitel toto pro něj rozebíral a hovořil s ním a bylo to nanejvýš pronikavé a vynikající. To, co získal Kobong od Učitele je jako toto, a proto, když nakonec Učitel zesnul, Kobong s T'oegyem diskutoval o tom, že vzájemné projevování Čtyř a Sedmi je mylné, většinou to rozebíral myšlenkami, které jsou dílem Učitele a takřka několik desítek tisíc slov toho, co se v těch časech předávalo jako Vzájemné dopisy T'oegyeho a Kobonga o Čtyřech a Sedmi je toto.

Diskutoval o Lo Zhenganových výročích o Mysli člověk a Mysli Cesty.

Luo Zhenganovo osobní jméno bylo Qinshun a v *Kunzhiji*, které sepsal, se říká: Mysl Cesty je přirozenost a Mysl člověka jsou emoce. Pokud jde o založení nejzazší esence, nelze ho spatřit, a proto se říká subtilní, pokud jde o používání nejproměnlivějšího nelze ho odhadnout, a proto se říká ožehavé. No Sojae Susin vehementně zastával toto vysvětlení a domníval

se, že Mysl Cesty je klidná a nepohybuje se a Mysl člověka je podněcována a následně proniká etc.etc. Učitel s tím hluboce nesouhlasil a řekl: To, co nanejvýš moudří lidé nazývali Myslí člověka a Mysli Cesty, všechno poukazovalo a hovořilo o případech [mysli] v pohybu etc. etc. Poté, co Učitel zesnul, T'oegyě a Kobong si vzali za vzor Učitelova vysvětlení a vehementně zaútočily na Noova vysvětlení. Ale úplně Učitelovy výklady opustili a nepředávali je.<sup>272</sup>

Světlo, které vrhá chronologie na Hasōovu úlohu při formování Debaty, sice může být zpochybněno pozdním autorstvím dokumentu, protože tato chronologie byla kompilována velmi pozdě a snahou přiřknout Hasoovi co největší zásluhu, nicméně je zřejmé, že Kobong se intenzívně zabýval teorií identity *li* a *qi* (i když v travestované podobě *taiji-li* a *yiana yang-qi*) již před začátkem Debaty, a je patrně i možné, že názory jeho protějšku byly ovlivněny *Kunzhiji*.

Druhým faktem je ale jasný nesouhlas s podobnými názory, který posléze ústí ve vědomé odmítnutí *Kunzhiji*, jež, ať už díky Hasōovi či ne, vede k sepsání r. 1569 *Non Konjigii*. Problém, který zde před námi leží, je však založen na dilematu, jak interpretovat podobnosti v náhledu na Čtyři počátky a Sedm emocí, které se vyskytují jak v širokém okruhu korejských literátů, tak v *Kunzhiji* a jejichž

---

<sup>272</sup> *Hasō sōnsaengjip purok 3: 25b* 三十七年戊午先生四十九歲

冬。與奇高峯大升。講論太極圖說。時高峯歷訪李一齋恒。講論太極圖說。一齋以太極陰陽爲一物。高峯非之。終日卞難。不能歸一。至是。高峯來拜先生。以卞難得失奉質。先生以高峯爲得。竟日講論而罷。三十八年己未先生五十歲 與李一齋書。論太極陰陽一物之非。一齋抵書高峯。極論太極陰陽一物之意。送於先生。要傳於高峯。先生見其書。仍與一齋小柬。其略曰。遺奇君之柬。不敢議爲。蓋理氣混合。盈天地之間者。無不自其中出。而無不各具。不可謂太極之離乎陰陽也。然道器之分。不能無界限。則太極陰陽。恐不可謂一物也。朱子曰。太極之乘陰陽。如人之乘馬。則決不可以人爲馬也云云。

冬。與奇高峯。講論四端七情之說。

時高峯退處于鄉。每詣先生。討論義理。而深疑退溪四端七情理氣互發之說。來質于先生。先生爲之剖析論辨。極其通透精密。高峯所得於先生者如此。故及先生歿後。高峯與退溪。講論四七互發之非。多述先生之意以卞之。殆數萬言。世所傳退高四七往復書。是也。論羅整庵人心道心說 羅整庵名欽順。其所著困知記曰。道心。性也。人心。情也。至精之體。不可見。故曰微。至變之用。不可測。故曰危。盧齋守慎。力主其說。以爲道心寂然不動。人心感而遂通云云。先生深非之曰。聖人所謂人心道心。蓋皆指動處而言云云。先生歿後。退溪, 高峯。皆宗先生之說。力攻盧說。而先生全論。逸而不傳。

pečlivé dokumentaci jsou věnovány Yu Myōngjongovy studie. Jednoduchý poukaz, že v *Kunzhiji* sice lze nalézt mnoho výroků, které jsou podobné Kobongovým, ale stejně tak i mnoho takových, které se silně liší, je sice z hlediska komparativní metodologie triviální, ale vysvobozuje nás z teorie vlivů, která je i přes svou nepopiratelnou inspirativnost při hledání paralel a podobností postavená na pouhých dojmech. Je nutné připomenout pravidlo, které jsme zmiňovali již v předchozí kapitole; v diskurzu *daoxue* jsou výpovědi totožné, pouze pokud mají stejnou konfiguraci pojmového pole a nikoli pokud zní stejně. Dva výroky znak od znaku stejně tak nemusí být totožné a shody mezi *Kunzhiji* a Kobongem nemusí vypovídat o ničem jiném, nežli o prosté podobnosti.

Jak je však patrné, mezi literáty se ovšem vyskytovali i zastánci Zhenganových názorů, z nichž mnozí byli osobami budícími respekt. Jednou z hlavních postav počátků percepce *Kunzhiji* byl již zmiňovaný No Susin, který je také autorem nejranějších děl věnovaných exegezi tohoto díla. Sojae sám byl vpravdě legendární postavou, k jejímž devatenácti letům ve vyhnanství, mnoha zmínkám v historkách *Ōuyadamu* a závislosti na alkoholu a básních se harmonicky vinuly značně neortodoxní názory na Studium Cesty. Právě Kobongovo setkání se Sojaem r. 1566 je ale výmluvnou výpovědí o tom, že jakkoliv jde uvažovat o podobnostech mezi Kobongovými názory a *Kunzhiji*, Kobong sám by byl první, kdo by se proti nim ohradil (jak ostatně i udělal). Postačuje snad jen krátký úryvek.

Také jsem se zeptal „Právě Zhengan považuje *li* a *qi* za jednu věc, a proto jsou jeho diskuse takové. Je názor vaší jasnosti ten, že jsou dvěma věcmi, nebo že jsou jednou věcí? Odpověděl: Dřívější mudrcové říkali *li* a říkali *qi* a tato označení jsou sice jiná, ale jakpak by měly dvojí význam etc. etc. V tu dobu byl již starý pan No unavený pohárem i naběračkou a já jsem se také neopovažoval o tom hovořit nebo to rozebírat. Vrátil jsem se a přemýšlel jsem nad tím a nemohl jsem přemoci podivení a povzdech.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> 又問羅整。正坐以理氣爲一物。故其論如是。若高明之見。理氣是二物。是一物。答曰。前賢雖有曰理曰氣指名之異。而豈有二義云云。當時盧丈已困杯勺。而大升。亦不敢強 vari 辭辨詰。歸來思繹。不勝怪 variant 歎。

Tato upřímnost byla brána vážně i T'oegyem, který mimo jiné odvolal své nařčení z podobnosti Kobonga a Zhengana v dodatku k pátému dopisu Debaty:

„Dříve jsem tvrdil, že Vaše názory jsou někdy takové, že se podobají Lo Zhenganovu vysvětlení, že *li* a *qi* nejsou dvě věci, ale toto byl můj hloupý výklad. Nyní když jsem pokradmu zahlédl Vaši myšlenku, tak není jako Zhenganův omyl.“<sup>274</sup>

A po tomto smířlivém gestu T'oegye pokračuje nerušeně dále v kritice vlastních Kobongových názorů, jsa si jist, že jsou chybné originálním způsobem.

## 4. 2 Yulgok a Ugye

Zcela jiný pohled na *Kunzhiji* a Luo Qinshuna nabízí druhá část Debaty, která má s předchozí problematikou společnou snad jenom stejnou nečetnost zmínek jak o *Kunzhiji* (je zmiňováno nepřímě, kupř. v zápisu z Yulgokova *Ůroku*, který je převzat z *Ugyejipu*), tak i o sobě jejího autora (všechny jsou citovány v této práci). Základním rozdílem je prostý fakt Yulgokova pozitivního hodnocení Zhenganových teorií. Tento přívlastek nicméně v praxi zahrnuje relativně širokou škálu významů, jejichž výklad sahá od interpretace založené na naprosté identitě tezí *Kunzhiji* a Yulgokova díla, až po názor, že tato hodnocení oceňují Zhengana pouze relativně ve srovnání s jinými autory a ve skutečnosti tak pozitivní znamená pouze „lepší než druzí.“

Všechna tato hodnocení, ač vycházejí z relativně skrovných textových dokladů, považují Zhenganovu osobu a dílo za jeden ze základních kamenů interpretace Yulgokova díla i Debaty samotné. Tento názor je založen zejména na Yulgokových vlastních slovech, kterými komentuje tři myslitele *daoxue* v souvislosti s Debatou ve svém dopise Ugyemu.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> *KBJ* 1: 45a 滉前謂公所見。有似於羅整菴理氣非二物之說。此則滉妄說也。今竊矚公意。非如整菴之誤。

<sup>275</sup> Hwadamova charakteristika je komentována v kapitole V.

Nedávno jsem se díval na vysvětlení tří učitelů, Zhengana, T'oegyeho a Hwadama. Zhengan je nejvýše, po něm je T'oegye a ještě po něm je Hwadam. Z nich mají Zhengan a Hwadam mnohdy příchut' toho, že něčeho dosáhli sami a z T'oegyeho jde dojem, že hodně závisel na formě (a ve všem sledoval Zhu Xiho výroky). V tom, jak Zhengan nahlížel založení celku v detailech, byly případy ne zcela brilantní a nebyl schopen hluboce důvěřovat Mistrovi Zhu. Když nahlédneme myšlenky, jeho založení *qi* bylo více než vynikající a skvělé, a proto jeho slova někdy byla více než náležitá a nepatrně zacházel do omylu vysvětlení, že *li* a *qi* jsou jednou věcí. Ve skutečnosti se však nedomníval, že by *li* a *qi* byly jedna věc. Jeho názory nebyly zcela brilantní a proto jeho výroky někdy překročily do rozdílného. T'oegye hluboce důvěřoval Mistrovi Zhu a velice usiloval o (pochopení) jeho myšlenek. Jeho založení bylo vytríbené, podrobné, opatrné a precizní, a jeho úsilí bylo velmi hluboké, ale co se týče myšlenek Mistra Zhu, nelze to nazvat, že by se s nimi shodl. Co se týče založení celku světa, nelze říci, že by neměl svůj názor, ale pokud jde o případy náhlého proniknutí, zdá se, že byly případy, které nebyly dokonalé, a proto jeho názory nejsou zcela brilantní a jeho výroky jsou někdy nepatrně chybné. Vysvětlení, že *li* a *qi* se vzájemně projevují, *li* se projevuje a *qi* ho následuje, se tak naopak stalo břemenem jeho chápání a názorů.<sup>276</sup>

Ani jeden ze zmíněných myslitelů nedosahuje Yulgokova souhlasu; pokud pomíneme argument, že jeden Zhu Ximu rozumět nechtěl a druhý neuměl, jejich hodnocení je založeno na jejich názorech na to, co Yulgok nazývá „založení celku“ a co představuje náhled na vztahy *li* a *qi*. Hlavní teze obou autorů („*li* a *qi* jsou jednou věcí“ a „*li* a *qi* se vzájemně projevují“), jsou hodnoceny i přes

---

<sup>276</sup>近觀整菴,退溪,花潭三先生之說。整菴最高。退溪次之。花潭又次之。就中整菴花潭。多自得之味。退溪多依樣之味。一從朱子之說整菴則望見全體。而微有未盡瑩者。且不能深信朱子。的見其意。而氣質英邁超卓。故言或有過當者。微涉於理氣一物之病。而實非以理氣爲一物也。所見未盡瑩。故言或過差耳。退溪則深信朱子。深求其意。而氣質精詳慎密。用功亦深。其於朱子之意。不可謂不契。其於全體。不可謂無見。而若豁然貫通處。則猶有所未至。故見有未瑩。言或微差。理氣互發。理發氣隨之說。反爲知見之累耳。

osobní kvality obou mistrů negativně, avšak jedna je co do hierarchie autorů řazena výše, v dříve zmíněném citátu sice nepřímo, ale ve dvou dalších zmínkách o Zhenganovi, které zazní v Debatě, již zcela explicitně.

U výroku Mistra Zhu, že „někdy má původ [v tom, co je správné] a někdy se rodí [v sobeckosti]“, se také musí hledat jeho smysl a nesmíme se mrcasit ve slovech a chtít brát za hlavní výrok o vzájemném projevování. Lo Zhenganovi názory byly vzhledem k jasné a byl jedním z vynikajících konfucianů našich dob. V jeho názorech na velký původ sice měl protichůdné pochybnosti o tom, že u Mistra Zhu jsou názory, které dělí (*li* a *qi*) do dvou větví a takto sice nechápal Mistra Zhu, ale měl názor na velký základ a pouze u teorie, že Mysl člověka a Mysl Cesty jsou podstatou a použití ztratil smysl jejich pojmenování, což je také politováníhodné. I přesto Zhenganovy chyby spočívají ve smyslu slov a T'oegyeho chyby spočívají v principech přirozenosti a T'oegyeho chyby jsou relativně závažnější.

U tohoto úryvku diskuse, ho lze o překot všeset před oči cizím lidem. Ti, kteří tomu nerozumí, si nepochybně budou myslet, že pomlouvám a haním T'oegyeho. Sojae ve svých názorech na Mysl člověka a Mysl Cesty chtěl následovat Zhenganovo vysvětlení a také považoval výroky o vzájemném projevování za neodůvodněné. Jeho názor byl v základu správný, ale není potřeba se pouze vázat vysvětlením o vzájemném projevování. Mají Mysl člověka a Mysl Cesty každá smysl svého pojmenování? Proč tomu tak musí být? Chtěl jsem se na tyto argumenty zeptat Sojaeho a zdálo se mi, že to má přesný princip, ale nebyl na to příhodný okamžik, tak jsem se neopovážil.<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> 朱子或原或生之說。亦當求其意而得之。不當泥於言而欲主互發之說也。羅整菴識見高明。近代傑然之儒也。有見於大本。而反疑朱子有二岐之見。此則雖不識朱子。而却於大本上有見矣。但以人心道心爲體用。失其名義。亦可惜也。雖然。整菴之失。在於名目上。退溪之失。在於性理上。退溪之失較重矣。如此段議論。豈可驟掛他眼乎。不知者。必以爲謗毀退溪矣。蘇齋於人心道心。欲從整菴之說。此亦以互發之說。爲不然故也。其見本是。但不必資於互發之說。而人心道心。亦各得其名義矣。何必乃爾。今以此議論。質于蘇齋。則似有契合之理。但非其時。故不敢爾。

Mistr Cheng řekl: Nádoba, která ji drží, je také Cesta a Cesta je také nádoba, která ji drží, což říká, že *li* a *qi* nejde od sebe oddělit, ale ti, kteří to četli, to nakonec chápali tak, že *li* a *qi* jsou jednou věcí. Mistr Zhu řekl: „*Li* a *qi* jsou rozhodně dvě věci.“ Avšak ti, kteří to četli, to nakonec chápali tak, že *li* a *qi* mají případy, kdy jedno předchází druhé. Nedávné výroky o tom, že nejdříve se pohybuje přirozenost nebo že nejdříve se pohybuje mysl, nestojí ani za řeč. Dokonce i Luo Zhengan se se svými jasnými a více než skvělými názory také nepatrně dopustil omylu, že *li* a *qi* jsou jednou věcí, a T'oegye se svou vytříbeností, podrobností, opatrností a precizností, která byla taková, že v našich dobách podobné nebylo, se svým výrokiem, že *li* a *qi* se vzájemně podněcují v detailu nepatrně dopustil omylu, že *li* a *qi* je jedno dříve a druhé později.<sup>278</sup>

I tento výrok je ale doplněn hodnocením, resp. srovnáním závažnosti omylů v chápání *li* a *qi*.

Ale pokud potřebujete brát Mysl člověka a Mysl Cesty za formulace, u nichž chcete hlavním učinit výrok o tom, že *li* a *qi* se vzájemně podněcují, pak by byl lepší pohled Zhengana, že mysl Cesty a Mysl člověka tvoří podstatu a použití, což se sice ve smyslu pojmenování mýlí, ale co se týče velkého základu, není to až taková chyba.<sup>279</sup>

Je zřejmé, že ani jedno z hodnocení nelze interpretovat tak, že by Yulgok naprosto souhlasil s tezemi *Kunzhiji*, ale stejně tak je evidentní, že Zhengana považoval za autora, který přirozeně náleží k diskurzu *daoxue*, stejně tak jako T'oegye a další. Takto viděno se tedy teze konstruující podobnost mezi Zhenganem a Yulgokem zdá nepodložená, nicméně z uvedených citací je zřejmé, že jistá spřízněnost mezi názory těchto dvou autorů existovala, a i v historické

---

<sup>278</sup>程子曰。器亦道。道亦器。此言理氣之不能相離。而見者遂以理氣爲一物。朱子曰。理氣決是二物。此言理氣之不相挾雜。而見者遂以理氣爲有先後。近來所謂性先動心先動之說。固不足道矣。至如羅整菴以高明超卓之見。亦微有理氣一物之病。退溪之精詳謹密。近代所無。而理發氣隨之說。亦微有理氣先後之病。

<sup>279</sup>而必以人心道心爲辭。欲主理氣互發之說。則寧如整菴以人心道心作體用看。雖失其名義。而却於大本上。未至甚錯也。如何如何。

perspektivě se objevovala hodnocení, která je přímo spojovala. Klasickým příkladem tak může být kupř. Udam Chōng Sihan (1625-1707), který ve svém rozboru Debaty na základě citace výše uvedených Yulgokových výroků dospívá (kromě mnoha dalších kritických poznámek) k závěru „Yulgok tak napodoboval Zhengana a měl temno ve velké základu“ a že „není pochybostí o tom, že Yulgokovy názory byly stejné s Zhenganem a odlišné od T'oegyeho.“<sup>280</sup>

Smysl Yulgokových výroků a možnou identifikaci jeho poměru vůči *Kunzhiji* lze ale pochopit pouze na základě jeho srovnání pochopení „velkého původu“ u Zhengana a T'oegyeho v kontrastu k předchozí části Debaty. Je zřejmé, že Yulgok považoval tvrzení, že „*li* a *qi* jsou jedna věc“ za menší chybu než T'oegyeho a Ugyeho názor, že *li* a *qi* mohou zaujímat časově, či co do primárnosti odlišené pozice. Tento názor je zrcadlovým obrácením T'oegyeho kritiky Kobonga a je třeba ho číst v této souvislosti; Yulgok argumentuje proti oddělování *li* a *qi* s větším důrazem než proti jejich přehnanému sjednocování právě díky tomu, že jeho současný i předcházející oponent hájí akcent na odlišnost. Tento fakt nicméně nijak nesmí zastírat to, že Yulgok odmítá explicitně obě mylné krajnosti, a dá se předpokládat, že pokud by Ugye byl přívržencem Zhenganových názorů, Yulgok by proti němu postupoval stejně. Současně je ovšem třeba dodat, že jednota je v Yulgokově interpretaci důležitější než rozdíly jednotlivin, o čemž svědčí jeho srovnání obou krajností, kde za menší zlo považuje Zhenganův omyl a nikoli T'oegye výklad.

---

<sup>280</sup>Udamjip 8 無復疑晦。而栗谷所見之處。同於整菴。異於退溪。



## 5. Přirovnání

Jistým sjednocujícím prvkem Debaty i technik *daoxue* je systematická práce na anebo i za limity verbálního vyjádření. Toto konstatování ovšem nemá nic společného s první větou *Daodejingu*<sup>281</sup>, protože diskurz *daoxue* tyto limity neakceptuje a naopak se je snaží velmi aktivně prolomit za pomoci několika strategií. První z nich bylo popsané spojení diagramů a možností grafického popsání struktur a vztahů pojmů, skrze které čteme pojmy Debaty; prostorová představa nám ukazuje jiné věci než text a mnohdy je schopná ukázat vztahy, které jdou verbálně popsat velice těžko (příkladem tu může být zobrazení vztahu *wuji* a *taiji* v *Taiji tushuo*, jež nelze popsat jednoduchou slovní konstrukcí „*wuji* je v *taiji*“, ale je popsáno velice širokým „*wuji er taiji*“, které se vyhýbá okamžitému vyvrácení). Druhou oblastí, která se pokouší vyrovnat s problematickým popisem pojmů *daoxue*, je oblast přirovnání.

Studium problematiky metafory se v kontextu čínské a (naprosto minimálně) korejské tradice pohybovalo dlouho zejména na poli literárních zkoumání a soustředilo se na hlavní otázku, nakolik je západní definice metafory aplikovatelná na čínský materiál, resp. jaký je vlastně statut tradičních výrazů, jako je kupř. *bi* 比 apod.<sup>282</sup> V oblasti západních zkoumání pak jediným<sup>283</sup> výpadem do sféry metafor a přirovnání v diskurzu konfucianismu dlouho zůstávala studie Donalda J. Munra, *Images of Human Nature*<sup>284</sup>. Pokud pomineme jisté metodologické problémy odlišení metafory a přirovnání (zejména v anglosaské tradici), které jsou často přehlíženy, je velkou otázkou, proč zůstala sféra čínské filozofie, v západní představě tak „obrazná“, po tak

---

<sup>281</sup> O tom, že tento taoistický typ konceptu „nepostihování slovy“ je *daoxue* velmi cizí, svědčí i to, že ho *Sunŏn* neuvádějí mezi komentovanými pasážemi (*Sunŏn* komentuje pouze některé pasáže).

<sup>282</sup> Klasickou ukázkou jsou práce Pauline Yu, "Metaphor and Chinese Poetry," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 3. 2 (1981): 205-24 a *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1987) a následná polemika s nimi u Stephen R. Bokenkamp, Chinese Metaphor again: Reading-And Understanding-Imagery in the Chinese Poetic Tradition, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 2 (Apr. - Jun., 1989), str. 211- 221

<sup>283</sup> Samostatnou kapitolou je ovšem vynikající stať „Analogies and Diagrams“ in Win-tsit Chan, *Chu Hsi: New studies* str. 271-276, která je velmi věcným popisem toho, co autor nazývá analogiemi v Zhu Xiho díle.

<sup>284</sup> Munro sám popisuje svoji metodologii jako „structural images“, viz Donalda J. Munro, *Images of Human Nature*, str. 22-41.

dlouhou dobu stranou seriózního bádání, co tato „obraznost“ vlastně obnáší. Klíčovým podnětem pro rozvoj bádání v této oblasti se nicméně staly publikace George Lakoffa, které inspirovaly řadu studií na tomto poli,<sup>285</sup> podle mého soudu dosti nešťastně. Snaha postihnout „metafory, kterými žili,“ se do značné míry zvrhla v hromadění příkladů použití té či oné metafory nebo přirovnání, postavené na základní premise, že z těchto metafor vycházelo myšlení konkrétních autorů. Všechny příklady použití obrazu vody v klasické čínské filozofii ale samotné sdělení autorů nijak nepřiblíží. V této kapitole se pokusím ukázat, že minimálně pro autory Debaty měla přirovnání<sup>286</sup> (spíše než metafory) zásadní význam nikoli na počátku jejich myšlení, ale spíše v jeho koncích. Mojí snahou bude dokázat, že používání obrazných vyjádření je vždy až sekundární a nastupuje až v okamžiku, kdy si autor není jist, zda vyjádření standardními pojmy postačuje k pochopení u jeho oponenta. Druhou tezí je pak fakt, že je mylné se domnívat (jako kupř. Donald J. Munro), že pojmy a koncepty, které přirovnání popisovala, byly primárně chápány jejich prizmatem, což je doloženo faktem, že některá přirovnání jsou používána univerzálně, a stěží tak mohou založit náhled na konkrétní termín. Jinými (zjednodušenými) slovy, pokud je obraz vody používán jak pro *li*, tak pro *qi*, nelze se domnívat, že byl klíčem pro jejich pochopení, ale daleko spíše je třeba ho vnímat jako ilustraci, nikoli text samotný. Tento aspekt univerzality některých přirovnání pak dokumentuje jinou linii zkoumání této práce, kompaktnost a analogickou prostupnost pojmového pole, ve kterém se některá přirovnání volně pohybují.

Jestliže jsme mluvili o limitech slov jakožto média pro popis *daoxue*, nemusíme se nutně odvolávat na několik divergentních tradic této myšlenky prakticky u všech škol čínské filozofie, ale lze se opřít jak o vlastní čtenářskou zkušenost, tak i o přímé popsání tohoto problému v textech Debaty. Pokud pomineme fakt, že o některých pojmech, jako je kupř. *wuji* a *li* se hovoří těžko čistě kvůli tomu, že trpí silným nedostatkem popsatelných atributů, možnosti vyjádření se zužují geometrickou řadou zejména pokud jde o definování vztahů těchto těžko

---

<sup>285</sup> Patrně nejznámější aplikací tohoto schématu v sinologii je Allan, S., *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, SUNY Press 1997, v oblasti korejského bádání i v souvislosti s Debatou tuto metodu používá Yi Hyangjun.

<sup>286</sup> Valná většina obrazů a přirovnání v Debatě je uváděna „přirovnáme-li to, je to jako, například, je to podobné etc.“ 譬如 anebo prostým „je to jako“ 如.

definovatelných pojmů k jiným těžko definovatelným pojmům. Klasickou ukázkou může být Yulgokův popis *li* a *qi* v jeho druhém dopise.

...když už nejsou dvojí věci, také nejsou jednou věcí. Nejsou jednou věcí, a proto jsou jedním a dvojím<sup>287</sup>, nejsou dvojí věci, a proto jsou dvojím a jedním. Nejsou jednou věcí, co se tím míní? I když se *li* a *qi* od sebe nemohou oddělit a jsou v subtilním spojení, *li* je samotným *li* a *qi* je samotným *qi* a vzájemně se nepronikají a nemísí, a proto nejsou jednou věcí. Nejsou dvojí věci, co se tím míní? Sice se říká že *li* je samotným *li* a *qi* je samotným *qi*, ale jsou promíšeny bez rozlišení a odstupu, nemají před ani po, ani oddělení nebo jednotu a proto nejsou dvojí věci.<sup>288</sup>

Ač tomuto popisu nelze nic vytknout a je plně konzistentní s pravidly literátského diskurzu, plně opřen o autoritu poučky „jedno a dvojí“, přesto lze říci, že některé jeho části nejsou do detailu vysvětleny. Jednou z nich je klíčový výraz *miao/myo* 妙, který popisuje spojení *li* a *qi*<sup>289</sup> a je obsažen v tezi „subtilnost *li* a *qi*“, kterou budeme sledovat. Tato teze, ač nepochází od Yulgoka samotného (používá ji kupř. i T'oegyeh<sup>290</sup> anebo i Cho Kwangjo<sup>291</sup> a vyskytuje se přirozeně i v Číně, kupř. v *Mingru xuean*), se stala z jedním klíčových výroků studií zaměřených na Yulgokovo chápání *li* a *qi*,<sup>292</sup> za což vděčíme slavnému výroku „subtilnost *li* a *qi* je těžké spatřit a také těžké vysvětlit.“<sup>293</sup> Právě tento výrok pak odpovídá na základní otázku, proč vlastně používat přirovnání, a ukazuje, že Yulgok si byl sám dobře vědom obtíží při popisu některých „subtilních“ pojmů, které díky těmto obtížím často opisujeme přirovnáními. Při této práci na hranici konceptů, které je těžké pochopit a ještě těžší vyjádřit, si ale

<sup>287</sup> Wing-tsit chan rozebírá problematiku této fráze v *Chu Hsi: New studies* str. 311-314, kde cituje mj. i její výskyt u T'oegyeho.

<sup>288</sup> 既非二物。又非一物。非一物。故一而二。非二物。故二而一也。非一物者。何謂也。理氣雖相離不得。而妙合之中。理自理氣自氣。不相挾雜。故非一物也。非二物者。何謂也。雖曰自理氣自氣。而渾淪無間。無先後無離合。不見其爲二物。故非二物也。

<sup>289</sup> i jinde kupř. 則可見理氣不相離之妙矣。

<sup>290</sup> TGCS 39:33b

<sup>291</sup> *Chôngamjip* 1:1a.

<sup>292</sup> U některých badatelů tento zájem hraničí až s obsesí, kupř. Hwang Ůidong systematicky uvádí v názvech svých prací právě tuto tezi.

<sup>293</sup> YCHS 10:17b 理氣之妙。難見亦難說。

všichni účastníci ambivalenci výrazu „subtilní“, který přechází ve význam „tajuplný“, protože se pojí k nejvznešenějším tajemstvím poznání, která se posléze snažíme srozumitelně opisovat, a Yulgok v této snaze (skrže slova) opakuje pouze to, co např. Zhou Dunyi dělá obrazem, ale u vědomí stejné výzvy i potíží: „Obecně je tomu tak, že *taiji* je subtilnost toho, jak věci vlastně jsou.“<sup>294</sup>

Při zkoumání těchto přirovnání se nebudeme věnovat jednomu z nejznámějších, a proto i dobře probádaných, obrazu měsíce, zrcadlícího se v tisíci hladinách. Tento obraz je velmi známý z buddhistického prostředí (patrně nejslavnějším použitím je *Wōrin ch'ōngang chi gok* 月印千江之曲, sepsaná osobně králem Sejongem (1418-1450)), a nepochybně patří k nejlépe doloženým přejímkám *daoxue* od buddhismu, kde je používán jako obraz ke klasickému konceptu „*li* je jedno a jeho rozdělení jsou mnohá.“<sup>295</sup> Kobong tento obraz používá ke zdůraznění jednoty přirozenosti, jaká původně je (symbolizované měsícem na nebi), s přirozeností *qi* a jeho složení (která je jako odraz nebeského měsíce na hladině vody), přičemž, „přestože měsíc na nebi a na vodě není stejný, je to tak, že coby měsíc je pouze jeden“.<sup>296</sup> Rozdíl mezi těmito dvěma podobami měsíce, je pak způsoben kvalitou odrazové plochy, vody, která, pokud je kalná a v pohybu, odráží měsíc nepřesně, stejně tak jako v Sedmi emocích někdy není původní dobro jasně patrné.<sup>297</sup> Kobong obraz dále konkretizuje dalšími aplikacemi (zejména figura referování z pozice jedné podoby měsíce ke druhé a *vice versa*<sup>298</sup>). T'oegyeho odpověď (která používá lehce odlišené znění obrazu „měsíc padá do desetitisíc proudů“<sup>299</sup>) pak přirozeně referuje k akcentaci rozdílů mezi těmito podobami měsíce, nicméně projevuje jistou nevoli k používání této metafory: „Viděl jsem u konfuciánů dřívějších dob diskuse, že vysvětlení, že měsíc padá do desetitisíc proudů a na všech místech je kulatý, není správné, ale

---

<sup>294</sup> *Taiji tushuo* 蓋太極者 本然之妙也, Gabelentz překládá „Denn das Urprinzip ist das ursprüngliche Wunderbare“, *Thai-kih-thu des Tscheu-tsü* str. 38-39.

<sup>295</sup> K problematice tohoto přejímání viz. Win-tsit Chan, *Chu Hsi: New studies*, str. 297-300.

<sup>296</sup> *KBJ* 2:7b, 月雖若有在天在水之不同。然其爲月。則一而已矣。

<sup>297</sup> *KBJ* 2: 8b.

<sup>298</sup> *KBJ* 2:12a.

<sup>299</sup> *TGCS* 17:4b, 月落萬川

ted' si nevzpomínám [kde].“<sup>300</sup> Toto přirovnání se nicméně neobjevuje v druhé části Debaty a lze pouze spekulovat proč (možné důvody mohou sahat od jeho buddhistických konotací až po prosté vynechání), a mimo jiné i z tohoto důvodu se budeme soustředit na přirovnání, která prostupují celým hovorem Debaty, z nichž prvním je proslulé přirovnání koně a jezdce.

Lidé dávných dob přirovnávali člověka sedícího na koni a jezdícího sem a tam k *li*, které nasedá na *qi* a pohybuje se. To je správné a dobré. Pokud člověk nemá koně, nejede, pokud kůň nemá jezdce pak ztratí cestu. Jezdec a kůň na sebe vzájemně nasedají a neodlučují se. Jsou případy, kdy lidé na toto ukazují a hovoří o tom a někdy na to ukazují ze široka a hovoří o tomto pohybu tak, že jsou v tom zahrnuti oba, jezdce i kůň. To je to, když se hovoří o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích souhrnně. Někdy ukazují a hovoří o pohybu člověka a pak není třeba zároveň hovořit o koni, ale pohyb koně je v tom zahrnut. To jsou čtyři počátky. Někdy ukazují a hovoří o pohybu koně a pak není třeba zároveň hovořit o jezdci, ale pohyb jezdce je v tom zahrnut. To je Sedm emocí. Vy se díváte na to jak odděluji a hovořím o Čtyřech počátcích a pokaždé uvádíte výroky, které je směřují a tím na mne útočíte. To je jako slyšet někoho říkat, že jezdce jede nebo že kůň jede a vehementně tvrdit, že jezdce a kůň jsou jedním a nelze o nich hovořit odděleně. Vy se díváte na to, jak hovořím o projevení *qi* jako o Sedmi emocí a vehementně tvrdíte, že to je projevení *li*. To je jako slyšet někoho říkat, že kůň jede a trvat na tom, že se říká „jezdce jede.“ Vy se díváte na to, jak hovořím o projevení *li* jako o Čtyřech počátcích a ještě vehementně tvrdíte, že je to projevení *qi*. To je jako slyšet někoho říkat, že jezdce jede a trvat na tom, že se říká „kůň jede“ To je naprosto podobné tomu co Mistr Zhu nazývá hrou na schovávanou.<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> TGCS 17:4b, tato pasáž není zahrnuta v edici *Kobongjipu*. 月落萬川。處處皆圓之說。嘗見先儒有論其不可。今不記得。

<sup>301</sup> KBJ 1:41a-b, 古人以人乘馬出入。比理乘氣而行。正好。蓋人非馬不出入。馬非人失軌途。人馬相須不相離。人有指說此者。或泛指而言其行。則人馬皆在其中。四七渾淪而言者。是也。或指言人行。則不須并言馬。而馬行在其中。四端是也。或指言馬行。則不須并言人。而人行在其中。七情是也。公見滉分別而言四七。則每引渾淪言者以攻之。是見人說人行馬行。而力言人馬一也。不可分說也。見滉以氣發言七情

„Lidé dávných dob“, tedy původci metafory jsou standardně identifikováni jako Zhu Xi a jeho komentář k povaze vztahu *taiji* a *yin* a *yang*, jak se nalézají v *Zhuxi yulei* spolu s dalšími komentáři k Zhou Dunyimu diagramu, konkrétně ve výkladu fráze „pohyb a klid to je to co nasedá na tento mechanismus.“<sup>302</sup> Kromě dalších podrobných vysvětlení výrazů „nasedat“ a „mechanismus“ zní původní přirovnání takto:

Odpověď: *Taiji* je *li* a *yin* a *yang* jsou *qi*. Když se *qi* pohybuje, pak se *li* také pohybuje a tyto dvě věci na sobě závisí a nikdy nejsou od sebe oddělené. *Taiji* se podobá jezdcovi a pohyb a klid se podobají jezdcovi. Kůň je to, co nese jezdce a jezdec je ten, co osedlává koně. Kůň jde jednou sem a jednou tam a jezdec také jede jednou sem a jednou tam. Jednou pohyb a jednou klid, to je tajemství *taiji* které v něm vždy je.<sup>303</sup>

Metafora jezdce a koně v tomto konkrétním případě slouží k vysvětlení přítomnosti či absence pohybu v *taiji*, tedy k účelu značně odlišnému než v T'oegyeho případě. Ač je společným rysem přirozeně neoddělitelnost jezdce a koně, T'oegyeho příklad používá pro odlišení figur souhrnného a separátního referování o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích, tedy o jiném stupni pojmů, než je Zhu Xiho dvojice *taiji* a *yin* a *yang*, resp. *li* a *qi*; tento terminologický problém je pak doložen v další zmínce mimo texty Debaty, kde se odkazuje na Zhu Xiho metaforu koně a jezdce (v tomto případě je jako zdroj citace uveden *Xingli daquan*, malý komentář k paragrafu 21 *Taiji tushuo*). Ve svém dopise Yi Toghongovi 李德弘 (1541-1596) (Kwengjung 宏仲)<sup>304</sup> T'oegye komentuje jeho názor, že důvodem, proč referujeme spíše o jezdci než o koni („támhle někdo jede“) je to, že aktivním činitelem děje je jezdec, jemuž je kůň podřízen, stejně

---

。則力言理發。是見人說馬行。而必曰人行也。見滉以理發言四端。則又力言氣發。是見人說人行。而必曰馬行也。此正朱子所謂與迷藏之戲相似。如何如何。

<sup>302</sup> *Taiji tushuo* 1, 動靜者，所乘之機

<sup>303</sup> *Zhuxi Yulei* 94:10a, 曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。

<sup>304</sup> *TGCS* 36:3a-4b.

jako hovoříme o ohni, „který původně nemá tvar“, ale ač je vidět díky chroští, referujeme primárně k ohni; tyto výroky se vztahují ke vztahu *li* a toho, co umožňuje jeho projevení, *qi*, a jejich přesné definice z hlediska referenčního, tedy z hlediska, s důrazem na co vypovídáme o tomto vztahu, a nenastolují problém, který bude dalšímu používání této metafory dominovat, tedy toho, co a jak je ovládáno a co je původcem pohybu.

Michael Kalton poznamenává: „Vede k otázkám, které nepovstávají v kontextu kosmu, jako je sledování spodobnění ve významu úspěšné či neúspěšné kontroly jezdce, odpovídající kvality koně etc.“<sup>305</sup>, tedy pole problematizace celé metafory z hlediska kontroly *li* nad *qi* a vice versa.

I když je přesně identifikován zdroj přirovnání, nepanuje obecná shoda nad aspekty přenosu této metafory do jejího použití nejen u T'oegyeho, ale zejména u Yulgoka. Asociace spojené s metaforou koně a jezdce, resp. s významem kontroly jezdce nad koněm a naopak, jsou v korejském kontextu podle některých studií spojovány s legendou o Kim Yusinově koni, který ho opilého bez jeho vědomí zavezl do domu kisaeng, se kterou tento ve střízlivém stavu slíbil své matce přerušit styky. Kromě tohoto případu je ovšem obraz koně, který převezme vládu nad jezdce, v korejské literatuře poměrně běžný v mnoha *yadamech* anebo legendách.<sup>306</sup>

Ani jeden z těchto příběhů se ale neprojektuje bezprostředně do textu *Debaty*<sup>307</sup>, což ovšem lze říci i o patrně nejvýznamnějším použití této metafory před vznikem *Debaty*, Cao Duanově výkladu *Taiji tushuo* a Zhu Xiho komentáře. Cao Duan 曹端 (1376-1434) je autorem proslulé teze, kterou je možné citovat

<sup>305</sup> M. Kalton, *The Four-Seven Debate*, str. 68.

<sup>306</sup> Ya Hyangjun uvádí ve své studii plejádu obdobných figur od Nietzscheho přes Freuda až po Wittgensteina, nicméně nejslavnější aluze koně, který kráčí bez vedení jezdce (legenda o Libuši), u něj přirozeně chybí.

<sup>307</sup> Kůň jako nositel metafory je, nutno dodat, v *Debatě* zmiňován ještě v jiném kontextu, Kobong v dopisu 279 používá přirovnání sebe a T'oegyeho k dvěma mužům, kteří každý ze své strany strkají zavazadlo na hřbet koně, bráníce tak učinit to protějšku na straně opačné. T'oegye toto přirovnání použije ve své odpovědi, kde „pro zasmání“ posílá Kobongovi báseň na toto téma.

Dva muži nakládají na koně, váha je předmětem sporu

兩人馱物重輕爭

radí se co je výš a níž, vše je už v rovnováze

商度低昂亦已平

když zatlačíš z druhé strany vše přepadne na první

更剋乙邊歸盡甲

kdy se toto nakládání dostane do rovnováhy?

幾

時馱勢得勻停

z pozdějšího, ale o to koncisnějšího pramene, Huang Zhongxiho 黃宗羲 (1610-1695) *Mingru xuean* 明儒學案.

Jeho rozbor *taiji* je: „Mistr Zhu řekl, že když *li* nasedá na *qi*, je to podobné, jako když jezdec nasedá na koně. Kůň jezdí sem a tam a jezdec také jezdí s ním sem a tam“. Pokud by to bylo tak, pak kdyby se jezdec stal mrtvolou, nemohl by být považován za oduševnělého mezi deseti tisíci věcmi a *li* by bylo mrtvé *li* a nemohlo by být považováno za původ desetitisíc věcí. Pokud ale necháme živého člověka nasednout na koně, pak jeho pohyb sem i tam, zda jede, či stojí i jeho rychlost a pomalost budou také vycházet z toho, jak řídí koně a živé *qi* je také takové.<sup>308</sup>

Přesto, že se jedná o bezesporu proslulou a často zmiňovanou tezi<sup>309</sup>, nezdá se pravděpodobné, že by ji T'oegye znal (jak naznačuje kupř. Mingran Tan<sup>310</sup>) a že by existovalo spojení mezi ní a výrokem, kde T'oegye mluví v souvislosti s *li* o „mrtvém“: „Dříve jsem pouze viděl že nekonání původního základu a nevěděl jsem, že jeho tajuplné použití je schopno se objevit a konat a málem jsem považoval *li* za mrtvou věc.“<sup>311</sup> Možná souvislost obrazu mrtvé věci a mrtvého jezdce je možná<sup>312</sup> (první zmínka o Cao Duanovi nikoli však v této souvislosti pochází od Yu Hwich'una 柳希春 (1513-1577) z r. 1574<sup>313</sup>, ale vzhledem

---

<sup>308</sup> *Mingru xuean*: Cao Duan, 其辨太極, 「朱子謂理之乘氣, 猶人之乘馬, 馬之一出一入, 而人亦與之一出一入。若然, 則人為死人, 而不足以為萬物之靈; 理為死理, 而不足以為萬物之原。今使活人騎馬, 則其出入行止疾徐, 亦由乎人馭之如何耳, 活理亦然。」

<sup>309</sup> V evropském kontextu toto přirovnání nicméně zmiňuje pouze Alfred Forke, zjevně inspirován Huang Zhongxiho dílem (tedy kromě překladu *Mingru xuean* od Irene Bloom), viz. *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* str. 349-350.

<sup>310</sup> Mingran Tan, An Investigation and Assesment of Yi T'oegye's *Li-Qi* Dualism, in *Korea Journal* vol. 46 nr. 2, str.158.

<sup>311</sup> *TGCS* 18:31b, 向也但有見於本體之無爲。而不知妙用之能顯行。殆若認理為死物。

<sup>312</sup> Z analýzy kterou nabízí Liu Ts'un-yan vyplývá, že T'oegye Cao Duana krátce zmiňoval, nicméně jsem nebyl díky nedostatku pramenů schopen tento fakt ověřit, viz. Liu Ts'un-yan, *The Disciples of Zhu Xi as Seen in Yi Hwang's "Songgye Wŏn Myŏng ihak t'ongnok"*, in *T'oung Pao* LXXIII, str. 20.

<sup>313</sup> 宣祖 8 卷, 7 年(1574 甲戌 / 명 만력(萬曆) 2 年) 5 月 20 日(癸巳) 1 번째기사, nutno ovšem dodat, že ač existují ještě další zmínky, je jich velice málo. Ostatně i fakt, že Cao Duana zmiňoval právě Yu Hwich'un je signifikantní, tento literát sám byl jednou z nejvzdělanějších autorit své doby a je pravděpodobné, že pokud se nezmiňoval o Cao Duanovi on, tím spíše ne někdo jiný.



k povaze styku s mingskou Čínou je možné, že Cao Duanovo dílo se mohlo v Koreji objevit i dříve) ale nepravděpodobná.

Druhá část Debaty v používání metafory koně a jezdce pokračuje nejprve ve formě standardního opisu T'oegyeho argumentu, ze kterého přechází ve zdůraznění motivu kontroly jezdce nad koněm, resp. k otázce, jak je schopno *li* ovládat *qi*.

To, že lidé starověku přirovnávali, že jezdec nasedá na koně a jezdí, je jako *li*, které nasedá na *qi* a jedná, je velmi dobré. Obecně je tomu tak, že když jezdec nemá koně, nejede, a když kůň nemá jezdce, ztrácí cestu. Jezdec a kůň na sobě závisí a nejsou odděleni, ale když jezdec a kůň vyjedou z brány, je nezbytné, aby to jezdec chtěl a kůň ho nesl přesně, jako *li* je vládcem *qi* a *qi* je sedláno tímto *li*. Když vyjedou z brány a jezdec i kůň sledují cestu, je to to, že *qi* se řídí podle *li* a projevuje se. Nebo jezdec sice sedí na koni, ale ten neovládán pádí a nesleduje cestu, a je to to, že *qi* přetéká a vzlétá a rychle víří a někdy nedostačuje a jindy přebývá.<sup>314</sup>

Toto rozšíření přirovnání na to, zda jezdec skutečně řídí koně, anebo kůň převezme otěže a sejde z cesty, je hlavním motivem, který se objevuje v Yulgokově mimořádně dlouhém rozpracování tohoto obrazu, které posouvá metaforu od aplikace na vztah *li* a *qi* k definování dalších rovin diskurzu, zejména vztahu mezi Myslí Cesty a Myslí člověka.

Jezdec a kůň sice nejsou metaforou, kterou by Yulgok považoval za ideální („ale přesto však kůň a jezdec mohou být někdy odděleni a nevyrovná se blízkosti přirovnání pomocí nádoby a vody“<sup>315</sup>), ale přesto je po metamorfózách přirovnání pomocí vody a nádoby obrazem, který Yulgok rozvede do krajní subtilnosti; ve svém srovnání těchto metafor se Yulgok vrací ke svému hlavnímu motivu, zásadní neoddělitelnosti pojmů na všech rovinách diskurzu-kosmu,

---

<sup>314</sup> 古人以人乘馬出入。譬理乘氣而行。正好。蓋人非馬不出入。馬非人失軌途。人馬相須不相離也。然則人馬之出門。必人欲之而馬載之也。正如理爲氣之主宰而氣乘其理也。及其出門之際。人馬由軌途者。氣之順理而發者也。人雖乘馬而馬之橫驚不由其軌者。氣之翻騰決驟而或過或不及者也。

<sup>315</sup> 雖然。人馬或可相離。不如譬以器水之親切也。

složek myslí a myslí samotné (*li* a *qi*, Čtyři počátky a Sedm emocí, Mysl člověka Mysl Cesty). Konverze metafory ze vztahu *li* a *qi* do popisu vztahu Mysli člověka a Mysli Cesty pak vypadá takto.

Když to ještě vysvětlujeme pomocí toho, že jezdec nasedá na koně, pak jezdec je přirozenost a kůň je *qi* a jeho složení. Přirozenost koně je někdy krotká a někdy neposlušná a to je rozdíl toho, že nadání *qi* je průzračné nebo kalné, čisté nebo ne. Když vyjíždějí z brány, někdy kůň jede a následuje jezdcův úmysl a někdy se jezdec svěří<sup>316</sup> nohám koně a vyjede. Když kůň následuje jezdcovy úmysly a jede, a podléhá to člověku, je to Mysl Cesty. Když se jezdec svěří nohám koně a jede a podléhá to koni, je to Mysl člověka.

Cesta před branou je cesta věcí, které se musí vykonat. V okamžiku, kdy jezdec nasedl na koně a ještě nevyjel z brány, není žádný náznak, že by se jezdec svěřil nohám koně nebo že by kůň následoval úmysl jezdce, a tak Mysl člověka a Mysl Cesty původně nemají klíčky, které by proti sobě stály.<sup>317</sup>

Mysl Cesty a Mysl člověka se neodlišují tak, že by se vylučovaly; Yulgok zdůrazňuje, že i nanejvýš moudrý člověk má potřeby, které spadají do sféry motivované nutnými žádostmi, jako jídlo, sex, oblečení, jejichž uměřené naplnění ale nemusí bránit aktům motivovaným čistě morálně, tedy Mysli Cesty, což také Yulgok v rámci metafory zdůrazní.

Tělesné *qi* nanejvýš moudrého člověka je stejné s *qi* obyčejného člověka.

Když má hlad, chce jíst, když má žízeň chce pít, když je mu zima chce se

---

<sup>316</sup> Zde je vložena Yulgokova poznámka „Výrazy svěřit se a pověřit mají stejný význam ale nepatrně se liší. Pověřit je chápat, a proto pověřit, svěřit se je nechávat a pověřit.“ 信字與任字同意而微不同。蓋任字。知之而故任之也。信字。不知而任之也。

<sup>317</sup> 且以人乘馬喻之。則人則性也。馬則氣質也。馬之性。或馴良或不順者。氣稟清濁粹駁之殊也。出門之時。或有馬從人意而出者。或有人信。馬足而出者。馬從人意而出者。屬之人。乃道心也。人信馬足而出者。屬之馬。乃人心也。門前之路。事物當行之路也。人乘馬而未出門之時。人信馬足。馬從人意。俱無端倪。此則人心道心。本無相對之苗脈也。

obléct, když ho něco svědčí, chce se podrbat, a také tomu neuteče, a proto nanejvýš moudrý člověk nemůže nemít Mysl člověka. Použijeme-li přirovnání, pak je to jako, když je přirozenost koně naprosto krotká, což jsou okamžiky, kdy se jezdec svěří nohám koně a vyjede z brány a kůň se pouze řídí úmysly jezdce a nečeká na pobídnutí a sám kráčí po správné cestě. Toto je, že nanejvýš moudrý člověk „následuje po čem jeho mysl touží“<sup>318</sup> a Mysl člověka je také myslí Cesty.<sup>319</sup>

Dvojitá vrstva metafory, tedy znázornění nadání *qi* a žádostí, jež z něho plynou ve vztahu k jejich kontrole či nutnosti, která se objevuje, není nijak v rozporu; kůň zde figuruje jako tělesné založení, které může anebo nemusí sloužit dobrému účelu. Pokud jsou žádosti, které symbolizuje pohyb koně, v souladu s morálními principy, jež tvoří cestu, po které se kůň pohybuje, v souladu, resp. sledují správnou dráhu cesty, po které chce i sám jezdec jet, je možné se jim nikoli poddat, ale uspokojit je v mezích uměřenosti. Právě přirozenost a nutnost některých žádostí je tím, co stojí proti konceptu odmítání nebo problematizace jednání, motivované žádostmi nebo vnějšími podněty a silně připomínající to, proti čemu se *daoxue* silně vymezovalo, tedy naprostému odmítnutí tělesných potřeb a s tímto spojeným buddhistickým konceptem askeze. Ostatně sám Konfucius řadí umění řídit se vlastním chtěním, aniž by se ocitl mimo míru, k umění, jehož dosáhl v pozdním věku jako poslední dovednosti, a náležitě si ho cení.

Právě Mysl Cesty je tím, co kontroluje Mysl člověka a není tedy její antitezí. Pokud nad jedincem nabude vládu jeho chtění motivované tělesným založením, tedy *qi*, toto *qi* začne určovat jednání jedince, resp. ocitá se mimo kontrolu Mysli Cesty. V tomto případě *qi* zatemní mysl a ovlivňuje manifestaci jejích

---

<sup>318</sup> Doslovná citace *Lunyu* 2:4 „Mistr pravil: V patnácti jsem pojal úmysl ke studiu, v třiceti jsem zaujal postavení, ve čtyřiceti jsem nebyl zmaten, v padesáti jsem poznal Mandát Nebes, v šedesáti byly mé uši naladěny, v sedmdesáti jsem následoval to, co má mysl chtěla a nepřekračoval jsem pravidla.“

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

<sup>319</sup> 聖人之血氣。與人同耳。飢欲食。渴欲飲。寒欲衣。癢欲搔。亦所不免。故聖人不能無人心。譬如馬性雖極馴。豈無或有人信馬足而出門之時乎。但馬順人意。不待牽制。而自由正路。此則聖人之從心所欲。而人心亦道心者也。

neprojevených složek (přirozenosti) a kontrolu již projevených (emocí). Tento stav, kdy mysl Cesty nekontroluje Mysl člověka, je popsán takto:

Je to, jako když se jezdec svěří nohám koně a vyjede z brány a nepobízí ani neovládá koně a kůň se tak řídí vlastními úmysly a nejde po správné cestě. A mezi nimi nanejvýš neposlušný kůň, i když jezdec přitahuje otěže a snaží se ho ovládat, pádí skoky kupředu a nezastavuje a nutně tak vběhne do houšti a trní. Toto je, když je nadání *qi* kalné a nečisté a pánem se stane Mysl člověka a Mysl Cesty je tím, co je zakryto a čemu je bráněno zablokováno. Pokud je přirozenost koně takto neposlušná a kůň se neustále plaší a ani na chvíli v klidu nepostojí, pak tak je myslí temnota a zmatek a velký kořen není ustaven.<sup>320 321</sup>

Yulgokovo zdůraznění toho, že Mysl člověka a mysl Cesty se nevyklučují, nýbrž jsou komplementární, ustavuje zvláštní druh symetrie, který je pochopitelný s ohledem na nutnost návaznosti na Menciovo diktum dobré lidské přirozenosti; metafora tak nevysvětluje jen původ zla (*qi* ovládne mysl), ale i stav dobra, tedy okamžik uměřenosti, kdy nedominuje Mysl člověka, ale mysl Cesty. Naše dobrá přirozenost je přítomná vždy, avšak jen někdy se projevuje.

Kůň je sice neposlušný, ale když se poštěstí a stojí v klidu, pak v okamžiku, kdy správně stojí v klidu, není žádný rozdíl mezi ním a poslušným koněm. Tak také mysl mnoha lidí je zatemněna a zmatená, ale i když podstata v nich není ustavena, někdy se poštěstí a nastane okamžik ještě neprojeveného a ve zlomku okamžiku není jejich poklidná podstata nijak odlišná od nanejvýš moudrého muže.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Citace *Zhongyongu* „ustaví velký základ Podnebesí“ 立天下之大本

<sup>321</sup>譬如人信馬足出門。而又不牽制。則馬任意而行。不由正路矣。其中最不馴之馬。人雖牽制。而騰躍不已。必奔走于荒榛荆棘之間。此則氣稟濁駁。而人心爲主。道心爲所掩蔽者也。馬性如是不馴。則每每騰躍。未嘗少有靜立之時。此則心中昏昧雜擾。而大本不立者也。

<sup>322</sup>雖不馴之馬。幸而靜立。則當其靜立之時。與馴良之馬無異。此則衆人之心。昏昧雜擾。中體雖不立。幸有未發之時。則此刻之間。湛然之體。與聖人不異者也。

Okamžik klidu, kdy probleskne původní čisté založení člověka, se později stává klíčovým bodem difference mezi Nongmunem a Yulgokem, zde nás však upozorňuje na univerzálnost okamžiku, kdy můžeme nahlédnout ještě neprojevené. Tak jako v okamžiku pádu dítěte do studny zahlédneme svou původní přirozenost, tak i v okamžiku klidu je možné se vztáhnout k tomuto stavu i pro člověka s nejhorší kvalitou *qi*.

Akcenty přirovnání koně a jezdce a její uplatnění jsou však dosti odlišné od jeho základního významu u Zhu Xiho a aplikace u T'oegyeho; u Zhu Xiho jezdec znázorňuje *taiji* a kůň *qi yin* a *yang* a primárním sdělením je to, že *taiji* v sobě zahrnuje jak pohyb, tak i klidový stav *qi*, tak jako jezdec sedí na koni; v případě T'oegyeho aplikace se jedná o terminologické rozlišení, zda lze referovat pouze o Čtyřech počátcích nebo souhrnně o emocích etc. Ve druhé části Debaty je metafora uvedena v souvislosti s kontrolou *qi* a tématem Mysli člověka a Mysli Cesty a Yulgok ji využije k demonstraci vztahů mezi ovládaným tělesným založením, které je spojeno s Myslí Cesty, a uspokojováním potřeb, které je buďto uměřené nebo excesivní. Yulgok však metaforu obrací i proti původní T'oegyeho teorii, která s ní zpočátku neměla přímou souvislost, ale je posléze zahrnuta do pole, které jezdec a kůň křížují.

Pokud to přirovnáme k výroku o vzájemném projevování, tak je to, jako by v okamžiku ještě než vyjedou z brány, byli jezdec a kůň na různých místech a teprve poté, co by vyšli z brány, by jezdec nasedl na koně a někdy by jezdec vyšel a kůň ho následoval a někdy by vyšel kůň a jezdec ho následoval, a to je omyl jak v pojmenování, tak v principu a je to nesmysl.<sup>323</sup>

Tento motiv je poukazem zpět k hlavnímu bodu kritiky jak T'oegyeho, tak i metafory koně a jezdce; ani jeden z pojmů, o kterých je řeč, nelze myslet bez druhého, tedy *li* bez *qi* a Mysl Cesty bez Mysli člověka. V Yulgokově obrazu je vše podřízeno tomu, že „*qi* se projevuje a *li* nasedá“, od čehož se odvíjejí

---

<sup>323</sup>若以互發之說譬之。則是未出門之時。人馬異處。出門之後。人乃乘馬。而或有人出而馬隨之者。或有馬出而人隨之者矣。名理俱失。不成說話矣。

všechny ostatní figury diskurzu<sup>324</sup>, a tato zásada je vtělena do sdělení, že kůň jezdce poslouchá nebo ne, ale hlavním původcem stavu je konstelace *qi*, a nikoli akty *li*, které samo o sobě nekoná (jak se domnívá T'oegye).

Druhým okruhem metafor, které Yulgok používal daleko hojněji jak v textech Debaty, tak i jindy, je okruh přirovnání spojený s vodou<sup>325</sup>, klasickou figurou diskurzu o přirozenosti, a okruh zaměřený na významy vody ve spojení s nádobou. Klasický obraz vody se vyskytuje snad u všech klasických myslitelů takřka všech škol od Konfucia přes *Daodejing* až k Zhuangzimu, nicméně většinou ve velmi odlišných významech,<sup>326</sup> z nichž pouze některé jsou v Debatě tematizovány, přičemž jsou to figury atestované v diskurzu konfucianismu a nikoli jiných škol.

Jednou z výchozích linií použití vody jako metafory je její tendence téct dolů; tento obraz je tematizován u Mencia v sérii slavných přirovnání použitých v diskusi s Gaozim a vedle hlavního sdělení, že lidská přirozenost je dobrá, obsahuje několik figur (ovšem nikoli všechny), které jsou později tematizovány v průběhu debaty mezi Ugyem a Yulgokem.

Gaozi pravil: Přirozenost je jako tekoucí voda, vypustíš-li ji na východ, poteče na východně, vypustíš-li ji na západ, poteče západně. To, že lidská přirozenost nerozlišuje mezi dobrým a špatným, je stejné, jako voda nerozlišuje mezi východem a západem.

Mencius pravil: Voda dozajista nerozlišuje mezi východem a západem, ale nerozlišuje mezi tím, co je dole a co je nahoře? To, že lidská přirozenost je dobrá, je stejné, jako když voda teče dolů. V lidech není nic, co by bylo špatného a ve vodě není nic, co by nesměřovalo dolů. Vezmeme-li si vodu, když ji vyšpláchneme, můžeme způsobit, že vystříkne až nad hlavu. Když ji vybudíme a přimějeme k pohybu, tak můžeme způsobit, že zůstane nahoře. Cožpak toto je přirozenost vody? Jsou to okolnosti, kvůli kterým tomu tak

---

<sup>324</sup> 10 27b.

<sup>325</sup> Koneckonců i Yulgokova rodová příslušnost, *pongwan*, je z Töksu 德水, tedy „od vody.“

<sup>326</sup> Relativně kvalitním přehledem je práce Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*.

je. Člověka lze přimět k tomu, aby dělal špatnosti, s jeho přirozeností se to má stejně tak.<sup>327</sup>

Ugye používá figuru vyšplíchnutí vody vzhůru zcela automaticky bez udání původního zdroje obrazu k popsání svého náhledu na roli *qi*, resp. přepíše a interpretuje tento obraz z hlediska *li* a *qi* ve sledu myšlenek, které vykazují charakteristické rysy klasické figury myšlenek nad řekou v poněkud chaotickém sledu.

Včera jsem si vyšel k Vrbovým kamenům<sup>328</sup> rukou jsem nabral vodu a pomyslel jsem si „To že voda teče dolů je *li*. Když ji naberu a mám ji v dlaních, *qi* je to co působí. Pokud je to tak, má *qi* okamžiky, kdy koná a působí a jsou okamžiky vzájemného projevování? To, co učinil jistý Yi<sup>329</sup>, byly nejvyšší zločiny krajního zla a nakonec si zachránil krk. Cesta Nebes to nevěděla a to je také působení *qi*?“ A potom jsem si ještě pomyslel: „Pokud působení *qi* nemá ustavený základ a není *li*, které by se stalo vládcem, tak dodnes by slunce a měsíc nesvítily a nebesa Země by se rozpadly a nebyly více. Což to není chybně?“<sup>330</sup>

V Ugyeho interpretaci jsou v tomto obrazu akty proti přirozenosti (bránění vodě téci dolů, ale i zločiny Yi Kiho) způsobeny aktivitou *qi*, což vykládá jako potvrzení teze o vzájemném projevování. Tento příklad dobře ilustruje rozdíl vůči Yulgokovu pohledu, který demonstroval již na příkladu koně a jezdce; všechno je aktivita *qi* a záleží pouze na tom, zda je, či není v souladu s *li*. Takto

---

<sup>327</sup>告子曰：“性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。孟子曰：“水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。

<sup>328</sup> Kameny k rybaření

<sup>329</sup> „Jistý pan Yi“ je Yi Ki 李芑(1476-1552) jedna z hlavních postav Pohromy literátů (*sahwa*) roku *ũlsa* (1545). Tento poukaz je podstatný pro problematiku pravidel zachovávaných v písemném styku mezi literáty. I když Yulgok i Ugye dobře věděli, kdo je míněn, nejmenovali.

<sup>330</sup> 昨出柳磯。以手激水而思之曰。水之就下。理也。至於激而在手。氣所為也。然則氣有作用時。有互發時耶。李某之所為。罪大惡極。而卒保首領。天道無知。是亦氣之作用耶。既而又思曰。如以氣之所作無底定。而無理以為主宰。則到今日月無光。天地墜落已久矣。豈不誤耶。思之反走無定如此。不覺自笑而歸。幸一晒何如。

viděno lze sice argumentovat v širokém slova smyslu, že *li* někdy není dominantní (zhruba po linii Zhu Xiho a Kobongovy teze, že *li* je slabé a *qi* silné), ale rozhodně je nelze časově oddělovat, tj. že by impetus jednoho předcházel aktivitě druhého.

Yulgokova odpověď na tuto metaforu je relativně dlouhá a komplikovaná, což je dáno i tím, že paragraf uvedený touto odpovědí zakončuje rozsáhlou Yulgokovu odpověď na Ugyeho čtvrtý dopis, to vše podtrženo poznámkou: „Tento paragraf je třeba co nejlépe do hloubky prozkoumat a kdo ho pochopí, může vidět tajemství neoddělitelnosti *li* a *qi*.“<sup>331</sup> Hlavní linií argumentu je spojení a klasifikace případů, které se podle Ugyeho vymykají klasifikaci pomocí *li*, které je nikoli pouze „*suoyiran*“, to, čím je něco tak, ale i „*suodangran*“, „to, jak něco má být“.<sup>332</sup>

Co se týče výroku o nabrání vody u Vrbových kamenů, lze to nazvat pozorováním věcí a uvažováním o Cestě, ale jako by tam bylo cosi neúplného. To že voda teče dolů je *li*. Když ji nabere a držíme v ruce pak je to také *li*. Pokud by voda tekla pouze dolů, a i kdyby byla nabrána, nebyla by nahoře, pak by to byla absence *li*. Je-li nabrána a v ruce, je to sice *qi*, ale to, díky čemu byla nabrána a je v ruce, je *li*. Jak by šlo říci, že jenom samotné *qi* jedná a působí? To, že voda teče dolů je *li* takové, jaké původně je a je-li nabrána, pak je to *li*, které nasedlo na *qi*. Hledání původního stavu mimo nasednutí na *qi* je vskutku nesprávné a pokud stav, kdy nasedá na *qi* a je protivné tomu, co je standardní, nazýváme tím, jaký původně je, je to také nesprávné. Pokud někdo vidí něco, co se protíví pravidlům a nadto to považuje za výhradní působení *qi*, jako by tam nebylo přítomné *li*, to je také nesprávné“<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> 此段最可深究。於此有得。則可見理氣不相離之妙矣。

<sup>332</sup> Na což velmi případně upozorňuje Angus Graham v *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of Brothers Ch'êng*, str. 8. Variant vztahu těchto dvou poloh je přirozeně mnoho, jako kupř. v YCHS 31:7b „To, čím je něčemu tak, je podstatou *li*, to, čím je něco, jak má být, je použitím *li*“. 所以然者。理之體也。所當然者。理之用也。

<sup>333</sup> 柳磯邀水之說。可謂見物思道矣。猶有所未盡也。夫水之就下。理也。邀之則在手者。此亦理也。水若一於就下。雖邀而不上。則為無理也。邀之而在手者雖氣。而所以邀之而在手者。理也。烏可謂氣獨作用乎。水之就下。本然之理也。邀而在手。乘



Vzhledem k tomu, že Zhu Xiho interpretace Mencia 6A:3 ustavuje ještě podivnější výklad původního textu, nedopouští se Yulgok nijak zavádějícího výkladu. Přesto je zřejmé, že prezentovaný názor má povážlivě blízko k relativizaci příčin zla, a je třeba rozlišovat mezi principem vody v dlaních a principem vody tekoucí směrem dolů. „*Li* vody, kterou držíme v dlaních,“ je analogické přirozenosti *qi* a jeho založení, tedy aktuálnímu stavu věcí, který je sice jiný než stav původní, přesto je ale v souladu se svým specifickým *li*, resp. jeho původní *li* je v něm přítomno a lze ho v něm nalézt. Problém, který se zde objevuje, je otázka stavu, kde, „kdyby byla nabrána nebyla by nahoře pak by to byla absence *li*,“ který naznačuje, že i stav, který je nestandardní, je přirozený a má své *li*. Takto postavená otázka je ovšem zavádějící; Yulgok netvrdí, že nestandardní stav je přirozený, ale argumentuje pouze pro to, že není zbaven *qi*, resp. není pouze jeho aktem. Je přirozené, že vše má své *li*, a tedy i případy zla, nicméně to není jejich *li* takové, jaké původně je, ale *li* dané okolnostmi, tedy konstelací *qi*.

Je nesporným faktem, že Yi Ki nedošel potrestání a toto se „protiví standardům“, nicméně je to *li* adekvátní situaci, kdy není Cesta vykonávána, a Yulgok adresuje Ugyemu povzdech podobný Machiavellimu výroku: „Je veliký rozdíl mezi životem, jaký se žije, a životem, jaký by se měl žít. Ti, kdož přihlížejí jen k tomu, co by se mělo dít, a ne k tomu, co se skutečně děje, spíše zaniknou, než se udrží.“<sup>334</sup> Je však ale zřejmé, že původní intencí metafory bylo zdůraznit, že ač jsou věci někdy takové, jaké jsou, neměly by takové být, a proto Yulgok ve svém vysvětlení, proč je možné, že někdy dobrý zahyne a špatný unikne trestu, parafrázuje část Menciova výroku (Mencius 4A:7), která bez celého svého kontextu působí poněkud cynicky: „To, že malý slouží velkému a slabý silnému jsou Nebesa.“<sup>335</sup> Toto je však pouze popis aktuálního stavu, který se řídí svým principem, ale i když není jeho původní princip „takový jaký původně je“, ale

---

氣之理也。求本然於乘氣之外。固不可。若以乘氣而反常者。謂之本然。亦不可。若見其反常。而遂以爲氣獨作用。而非理所在。亦不可也。

<sup>334</sup> Niccolò Machiavelli: *Vlády a státy: úvahy o jejich vzniku, trvání a upadání*, Zlín 1939, str. 5.

<sup>335</sup> 小役大弱役强者。天也。

pouze princip možný v rámci konstelace *qi*, stále je to *li* a nikoli pouze *qi*, jak naznačil Ugye.

Pokud jsou okolnosti takové, *li* je také takové, a proto se to nazývá Nebesy. Je správné říci, že to, že jistému člověku byl zachován život, není *li* takové, jaké původně je, ale nelze říci, že tak učinilo *qi* samotné a není v tom *li*. Jak by v Podnebesí mohlo být *qi* mimo *li*?<sup>336</sup>

Spojení vody a nádoby, které je Yulgokovou zdaleka nejoblíbenější metaforou, kterou hojně používal jak v textu Debaty, tak i při mnoha jiných příležitostech,<sup>337</sup> vyniká nejen četností použití, ale především rozsahem problémů, na které bylo aplikováno; obrazná témata zahrnují prakticky všechny aspekty spojení těchto dvou entit: tvar nádoby, čistota vody, pohyb nádoby a vody, počet nádob, stav nádoby před naplněním etc. Aplikace těchto podobností zahrnuje rozsáhlou paletu témat od spojení *li* a *qi*, dobroty přirozenosti, přirozenosti takové, jaká původně je, a přirozenosti *qi* a jeho složení, *taiji* v jeho podobách, rozdílu mezi lidmi a zvířaty, kultivace mysli etc. ad infinitum. Genealogie jak obou komponentů, tak i jejich spojení je značně široká a kromě inspirací klasickým obrazem měsíce a tisíce řek využívá řady motivů předchozího diskurzu konfucianismu, které se toho průsečíku mnoha polí dotýkají.

Termín nádoba je pouze jedním z významů znaku *ju/ki*, který je používán v četných klasických výrocích s různým významem. Pět užití tohoto výrazu v *Lunyu* (2:12, 3:22,5:1, 13:1, 15:1) se vyskytuje ve významu „nástroj“, který často nese význam omezeného použití pouze k určité činnosti, tj. je opakem

---

<sup>336</sup>勢既如此。則理亦如此。故謂之天也。然則某人之得保首領。謂之非理之本然則可。謂之氣獨爲之而無理則不可也。天下安有理外之氣耶。

<sup>337</sup> Kupř. v rozhovoru se žáky, který mimo jiné ukazuje běžné používání tohoto přirovnání, *YCHS* 31:5a,: Otázka: Přirozenost, jaké původně je, je když to přirovnáme, voda, a přirozenost *qi* a jeho složení je, když to přirovnáme, nádoba. Když dojde na hmotné žádosti, [je to jako když] v nádobě je kal?

Odpověď: Hmotné žádosti pohnou a zvíří vodu v nádobě, když pohyb a víření obsahu ustanou, voda se postupně pročistí a bude jako na začátku.“

...Otázka: Přirovnáme-li to (otázku zda je nejprve *li* nebo *qi*) k vodě a nádobě, nejprve se pohne nádoba a voda ji následuje a pohne se. Odpověď: Pohne se nádoba a pohne se voda a je to záležitost jediného okamžiku, který nelze rozdělit na napřed a potom.

問。本然之性。譬則水也。氣質之性。譬則器也。至於物欲。則器中之查滓耶。曰。物欲乃動盪器中之水也。動盪才止。則其水漸清如初也。曰。譬之於水器。則器先動而水隨而動也。曰。器動水動。皆一時之事。不可分先後也。

univerzálnosti, jak jsou (u Zhu Xiho) kupř. interpretovány slavné výroky „Ušlechtilý muž není nástroj“ a „Ó jak malý byl Guan Zhongův nástroj“<sup>338</sup>, zatímco kupř. u Mencia se vyskytuje ve standardním významu nádoba (Mencius 1A 11). Tyto klasické případy slouží zejména k naznačení obtížnosti výkladu tohoto znaku v souvislosti s linií metafory, která spojuje klasický kánon s jeho songskou exegezí a Yulgokem a vychází z výroku dvanáctého paragrafu Velkého komentáře *Yijingu* „To, co je nad tvary, je Cesta a to, co je pod tvary je nástroj“<sup>339</sup>. Tento výrok je vykládán Cheng Mingdaem, kterého cituje jak T'oegye<sup>340</sup>, tak i Yulgok<sup>341</sup>: „..... nástroj je cesta a Cesta je nástroj.“<sup>342</sup> (Rozšířen je však i výklad, že se jedná o nádobu, která v sobě drží Cestu). Yulgok tento výrok přirozeně používá jako potvrzení neoddělitelnosti *li*-Cesty a nástroje-*qi*, nicméně, jak naznačuje T'oegye, je možné ho použít i za jiným účelem.

Spojení vody a nádoby se však těmto aluzím znaku *ju* přítomným v *Lunyu* vyhýbá stejně tak jako menciovskému výkladu toku vody a vytváří několik vlastních okruhů podobenství. Prvním použitím je výklad vztahu *taiji* v mysli člověka a *taiji* obsaženého ve věcech (nebo případně původního *taiji* a jeho kontinua ve věcech), které, ač spojeno s figurou *taiji* jednotného základu a *taiji* konkrétních jednotlivin, má velice blízko k obrazu buddhistického měsíce, jak ho používá Ugye; Yulgok poměrně stručně říká, že „*taiji* naší mysli je voda ve studni a *taiji* ve věcech je voda rozdělená do nádob.“<sup>343</sup> Toto podobenství však

<sup>338</sup> 「君子不器。」 「管仲之器小哉。」 Zejména druhý výrok ale vzbuzuje pochybnost, zda Konfucius nepoužíval „spíše lidovou mluvu, odrážející společenskou realitu doby Válčících států“ nebo zda „v obvyklých situacích hovořil stejně jako všichni ostatní ‘nevytříbeným způsobem,’“ jak naznačuje studie Davida Sehnala „Původ a modalita částice *ye* ve staré čínštině“.

<sup>339</sup> 形而上爲道，形而下爲器。 Ambivalence překladů je zachována i v českých převedeních: Oldřich Král v *I-t'ing-Kniha proměn* str. 262 uvádí „Proto se jen tomu, co je nad tvary říká, říká Cesta Tao, tomu, co je podřazeno tvaru, se říká Nástroj Čchi“ a překlad Anne Cheng, která následuje Wing-tsit Chanovu interpretaci zní „To, co je před formami 形, 刑 (*sing er šang* 形而上), se nazývá Tao; to, co je po nich (*sing er sia* 形而下), se nazývá konkrétní předměty (čchi 器).“ Viz Anne Cheng, *Dějiny čínského myšlení*, str. 266. Zajímavý a fakticky velmi přesný je pak překlad Michaela Kaltona, který Cheng Yiho citaci překládá jako „The [concrete] implement is also the Tao; the Tao is also the [concrete] implement.“ M. Kalton, *The Four-Seven Debate* str. 136.

<sup>340</sup> T'oegye ho tematizuje ve svém spisku nemířeném proti Lo Qinshunovi 非理氣爲一物辯證, *TCHS* 41:21a.

<sup>341</sup> V kontextu Debaty *YCHS* 10:8a, kromě toho však i kupř. v *Sōnghak chibyo YCHS* 20:59b.

<sup>342</sup> V *Jinsilu* "形而上爲道，形而下爲器。" 須著如此說，器亦道，道亦器。 Miam ilgi

<sup>343</sup> 吾心之一太極。水之在井者也。事物之太極。水之分乎器者耳。

podle mého názoru nehraje v Debatě velkou roli z prostého důvodu, že pro „jednotu v mnohosti“ *li* lze nalézt lepší a srozumitelnější definice počínaje samotným *lier fenshu*, a také proto, že tato metafora je spojena spíše s konceptem *taiji*. Důležitějším aspektem tohoto přirovnání za pomoci vztahu vody-*li* a nádoby-*qi* je zdůraznění vlastnosti, která není v původním menciovském aplikování obrazu vody přítomná, tedy toho, že voda nemá tvar a je ideální ilustrací *li* v protikladu k *qi*. Neobrazné výroky popisují jejich vztah velice stručně takto:

*Li* nemá tvar a *qi* má tvar, *li* nemá konání a *qi* má konání. To, co nemá tvar a nemá konání a je pánem toho, co má tvar a má konání, je *li*; to, co má tvar a má konání, je nástrojem/nádobou toho, co nemá tvar a nemá konání, je *qi*.<sup>344</sup>

To, že *qi* je popsáno jako konkrétní ztvárnění, nástroj, kterým se realizuje *li*, nebo nádoba, která ho obsahuje, ale neznamená, že *li* je komplementárně vodou, která tuto nádobu naplňuje. Už při svém srovnání metafor koně a jezdce a vody a nádoby Yulgok sám namítnul proti tomuto spojení námitku, kterou ale vzápětí sám relativizoval: „Voda má sice také tvar, tak jako by nešla srovnávat s *li*, které tvar nemá, ale na přirovnání je třeba se dívat flexibilně.“<sup>345</sup> Tento výrok je třeba chápat flexibilně, protože v pravém slova smyslu nelze *li*, jako zcela prosté akcidentů, vůbec popisovat a jakákoliv výpověď o něm je buď kontrastní (*li* nemá, *qi* má) anebo obrazná. Právě viditelný tvar, resp. tvar, který voda přijme díky nádobě, je Yulgokem tematizován na dvou místech Debaty a je distinktivní aplikací srovnání vody a *li*, odlišného od metafor vázaných na obrazy pohybu a čistoty vody. Prvním příkladem může být ojedinělá<sup>346</sup> ukázka „filosofické

---

<sup>344</sup> 理無形也。氣有形也。理無爲也。氣有爲也。無形無爲而爲有形有爲之主者。理也。有形有爲而爲無形無爲之器者。氣也。

<sup>345</sup> 水亦有形。又非理無形之比。譬喻可以活看。

<sup>346</sup> Ojedinělá v kontextu Debaty, básně na témata pojmů *daoxue* jsou relativně časté, u Yulgoka samotného je první básní v oddílu *fu* 賦 v *YCHS* „*Fu o tom, že li je jedno a jeho rozdělení jsou různá*“ *lil punsu pu* 理一分殊賦, *YCHS* 1: 14b-16a.

lyriky“, *Píseň o li a qi*, předložená mému staršímu bratru Ugyemu 理氣詠呈牛

溪道兄

Kde počátek prapůvodního *qi*?

Co nemá tvar, je v tom, co tvar má,

Prozkoumáme-li pramen, pochopíme původní jednotu

Sledujeme-li vlny, spatříme esenci přemnohého

Voda se řídí podle hranaté či kulaté nádoby

Prázdnost následuje malou či velkou láhev

Rozdvojením se nenechte zmást

V tichosti zjistíte jak se přirozenost stává emocemi.<sup>347</sup>

Stejně, jako se prázdnost dá zachytit nádobou (což je poměrně neortodoxní metafora, která jinak není kvůli zjevným konotacím s pasáží *Daodejingu* 11<sup>348</sup> a buddhistickými konceptem prázdna příliš používána), nádoba dává *qi* podobu, která však není jeho vlastní a nijak nesouvisí s *li* samotným; primárním účelem toho podobenství je akcent na jednotu *li*, která se skrývá za tvary, v nichž je fixována. Yulgor používá podobné spojení v jednom z pozdních dopisů Debaty, kde spojuje tento obraz a svou tezi, že „*li* proniká a *qi* vymezuje“.

Výrok, že „*li* proniká a *qi* vymezuje“ jsem chtěl říci z hlediska původní podstaty a také ho nelze oddělovat od původní podstaty a zvlášť hledat v proudu (věci). To, že přirozenost člověka není přirozenost zvířete, je to, že *qi* vymezuje. To, že *li* člověka je také *li* zvířete, je, že *li* proniká. Hranaté či kulaté nádoby nejsou stejné, ale voda v nádobách je jedna a ta

---

<sup>347</sup> 元氣何端始。無形在有形。窮源知本合。沿派見羣精。水逐方圓器。空隨小大瓶。二岐君莫惑。默驗性為情。

<sup>348</sup> *Daodejing* 11, překlad David Sehnal,

1. Třicet paprsků se setká v jednom náboji a právě v tom *nic* je funkčnost vozu.

2. Hnětením hlíny se vytvoří nádoba a právě v tom *nic* je funkčnost nádoby.

3. Probouráním dveří a oken se vytvoří světnice, a právě v tom *nic* je funkčnost světnice.

4. Proto *něco* se stává užitečným, *nic* se stává funkčním.

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

samá. Velké či malé láhve nejsou stejné, ale prázdno v láhvích je jedno a to samé.<sup>349</sup>

Tento poukaz na jednotu je velice podobný akcentu na jednotu měsíce a jeho odrazu, nicméně stejnost vody a prázdna ruší možnou námitku, která hrozí vůči spojení měsíce a odrazu, tj. že jedno je pouhý odraz. Rozdíl mezi zvířetem a člověkem tak, jak je výše tematizován, je v tomto ohledu poněkud matoucí zejména odlišením přirozenosti a *li*; přirozenost je v tomto ohledu přirozeností viditelnou, právě onou „hranatostí a kulatostí“, a také přirozeností *qi* a jeho složení, zatímco přirozenost taková, jaká původně je, je zde nazývána *li*.

Tyto vlastnosti vody a jejího použití jako metafory ale pouze uvádějí do širokého pole, kde voda figuruje jako obraz pro široké spektrum otázek a, jak uvidíme, i pojmů. Jednou z nejrozsáhlejších aplikací přirovnání vody jsou pasáže z Yulgokovy odpovědi na čtvrtý Ugyeho dopis, které tvoří řetězec, kterým prochází obraz vody a ilustruje všechny základní otázky Debaty. První z nich je přirozeně námitka proti konceptu vzájemného projevování a oddělování *li* a *qi*, a je svým způsobem odkazem na předchozí paragraf, který srovnává T'oegyeho a Zhengana .

Tím, co není schopno se oddělit od nádoby/nástroje a co proudí bez ustání, je pouze voda, a proto pouze vodu lze přirovnávat k *li*. Voda je původně čistá, jako přirozenost je původně dobrá. To, jestli je nádoba čistá nebo znečištěná, není stejné jako *qi* a jeho složení jsou rozdílné. Když se pohybuje nádoba, pohybuje se i voda, jako *qi* se projevuje a *li* nasedá. Nádoba a voda se pohybují společně. Nestalo se, že by se nádoba a voda pohybovaly odlišně, jako není rozdílu vzájemného projevování *li* a *qi*. Když se pohne nádoba, pak se také zcela jistě pohne voda. To, že se ještě

---

<sup>349</sup>理通氣局。要自本體上說出。亦不可離了本體。別求流行也。人之性非物之性者。氣之局也。人之理即物之理者。理之通也。方圓之器不同。而器中之水一也。大小之瓶不同。而瓶中之空一也。

nestalo, že by se pohnula voda sama od sebe, je to, že *li* nemá konání a *qi* má konání.<sup>350</sup>

Neoddělitelnost a simultaneita vzájemného spojení jsou ve shodě s předchozími citáty, ale současně se objevuje motiv čistoty vody, který vytváří obraz hierarchie nanejvýš moudrého člověka, moudrého člověka a člověka. Čistá voda, která je přirozeností, jaká původně je, se dostává do interakce s *qi* a je přirozeností; obrazem tohoto rozlišení je právě čistá voda a voda znečištěná vlivy *qi*. Koncept znečištění vody jako metafory pro rozlišení podob přirozenosti můžeme nalézt u Zhu Xiho v desítkách variant, zejména ve čtvrtém svazku *Yulei* (ale i jinde, kupř. Michael Kalton uvádí případ v *Zhuzi quanshu* 67:17b), kde nachází citace k ilustraci tohoto problému nejen Donald Munro, který uvádí jeden příklad, ale i tradiční korejské práce, jako kupř. Ŏeam, který v Debatě *Horak* uvádí rozlišení čisté vody a sójové omáčky.<sup>351</sup> Současně však u Zhu Xiho nalézáme nekonečné variace na témata vztahu vody a nádoby<sup>352</sup>, znečištění vody, složení tohoto znečištění etc.

Yulgokovy možné varianty znečištění vody pokrývají celé spektrum možných pobytů ve světě počínaje nejlepším stavem lidské existence.

*Qi* a jeho složení nanejvýš moudrého muže je průzračné a čisté, jeho přirozenost zachovává své založení celistvé, bez jediného chloupku sobeckosti lidských žádostí. Následuje, po čem jeho mysl touží, aniž by překračoval pravidla a jeho Mysl člověka je také Myslí Cesty. Můžeme to přirovnat k čisté nádobě, která uchovává vodu, a není v ní ani smítko

---

<sup>350</sup>物之不能離器而流行不息者。惟水也。故惟水可以喻理。水之本清。性之本善也。器之清淨污穢之不同者。氣質之殊也。器動而水動者。氣發而理乘也。器水俱動。無有器動水動之異者。無理氣互發之殊也。器動則水必動。水未嘗自動者。理無爲而氣有爲也。

<sup>351</sup> Tomuto tématu se věnuje samostatná studie Ch'oe Haesuk, *Horaknonjege nat'anan sōnggwa kanjag, mulūi piyu*, in *Tongyang ch'ōrhak yōngu* vol.41, 2005 str. 89-114.

<sup>352</sup> V tomto ohledu je zajímavá kupř. slavná metafora zdánlivého zbarvení vody barvou nádoby, které je přechodným tvarem mezi akcentem na tvar nádoby a znečištěním vody; výhodou tohoto obrazu je skutečnost, že zatímco metafora znečištění zdůrazňuje nutnost aktivity při znovunalezení čisté vody, kterou kal zakrývá, zbarvení miskou je čistě iluzivní a jenom díky němu nevidíme původní čistou vodu.

„Přirozenost lidí a zvířat je původně stejná a jenom jejich nadání *qi* je odlišné. Je to, jako když voda není nikdy nečistá, ale když ji přelijeme do bílé misky, bude mít stejnou barvu, když ji přelijeme do černé misky bude mít stejnou barvu, a když ji přelijeme do modré misky, bude mít stejnou barvu.“

prachu či kalu, a proto, když se jí pohne, to, co je původní čistota vody, vytéká a to, co teče, je vše čistá voda.<sup>353</sup>

Díky tomu, že tělesná nádoba člověka neznečišťuje *li*, které obsahuje, je jeho jednání čistou manifestací tohoto *li*, tedy Myslí Cesty. Jeho žádosti odpovídají tomuto stavu a nijak neruší, resp. neznečišťují jednání nanejvýš moudrému muži. Druhým stupněm je moudrý člověk, jehož *qi* není zcela dokonalé.<sup>354</sup>

Co se týče moudrého člověka, jeho *qi* a jeho složení jsou sice čisté, ale protože se nevyhne tomu, že trochu povolí smíšení kalného a nečistého, je nezbytné úsilí pomoci, námahy a kultivace a teprve potom je schopen znovu se navrátit ke své přirozenosti takové jaká původně byla. Co se týče jeho projevení, jsou taková, která přímo následují přirozenost takovou, jaká původně je a nejsou tím co zakrývá *qi* tvarů. Jsou i taková, která sice vychází z přirozenosti, ale *qi* tvarů působí a jedná. *Qi* tvarů sice působí a jedná, ale Mysl člověka naslouchá příkazům od Mysli Cesty, a proto se pomyšlení na jídlo a ženy také řídí podle správných kolejí. Přirovnáme-li to, pak je to, jako když naplníme nádobu, která je sice čistá, ale nevyhne tomu že trochu neubrání prachu a kalu ve svém vnitřku a je třeba přispět úsilím k jejímu vyčištění, a teprve poté voda získá svou původní čistotu. Proto, když se s ní pohne, někdy z ní teče čistá voda, a prach a kal se

---

<sup>353</sup> 聖人氣質清粹。性全其體。無一毫人欲之私。故其發也。從心所欲。不踰矩。而人心亦道心也。譬如清淨之器儲水。無一點塵滓。故其動也。水之本清者傾瀉而出。流行者皆清水也。

<sup>354</sup> Je třeba upozornit, že tato deficeience není dána menším úsilím, ale může být vrozená. Problém determinace a možnosti ovlivnění svého založení je sice pevně zakotvena v teorii kultivace, platné pro celý diskurz *daoxue*, nicméně obsahuje mnoho sporných bodů. Klasickým příkladem může být jedno z Yulgokových řešení aporie, proč se Konfucius nestal vládcem Podnebesí jako Yao a Shun:

Otázka: Ale Konfuciovo nadání *qi* bylo nanejvýš pronikavé a nanejvýš průzračné ale byl chudý a zaujímal nízkou pozici, takže kromě nanejvýš pronikavého a nanejvýš průzračného *qi* existuje ještě *qi* kterým se lze stát vznešeným?

Odpověď: Někdy se stane že nadání *qi* je čisté a vznešené a někdy se stane, že nadání *qi* je zkalené a stane se vznešeným, a tak Konfucius sice byl nadán nejčistším *qi* Nebes a Země, ale jakoby nebyl nadán *qi* bohatství a vznešenosti.

Otázka: Yao a Shun měli zároveň *qi* bohatství a vznešenosti?

Odpověď: tak tomu bylo.

曰。然則孔子之稟氣。至通至清。無以加矣。而窮而在下。則至通至清之外。又有可貴之氣乎。曰。或有稟氣之清而貴者。或有稟氣之濁而爲<sup>남</sup> 005 貴者。則孔子雖稟天地至清之氣。而富貴之氣。猶未之稟也。曰。堯舜則兼稟富貴之氣乎。曰。然。



nepohnou, ale někdy sice vytéká čistá voda, ale prach a kal se už pohnula, je třeba zastavit prach a kal, aby nekalili vodu a teprve poté proud vody získá svou čistotu.<sup>355</sup>

Základním rozdílem vůči optimální variantě kultivace je právě potřeba; zatímco u nanejvýš moudrého člověka je „mysl člověka také Myslí Cesty“, na tomto stupni od ní poslouchá příkazy, tj. nejsou v ideální harmonii. Právě nutnost kontroly je ale zároveň vodítkem k figuře zvíření kalu a zdůrazňování nutnosti kultivace těla-nádoby cestou uklidnění. Tato figura přirovnání nicméně vyžaduje jistou dávku volnosti ve výkladu; vznik nečistot, kterému je částečně věnována pátá kapitola této práce, zde figuruje ve zvláštním podobenství čehosi přítomného a stálého, aniž by však byl vysvětlen jejich vznik. „Nečisté“ *qi* totiž klade základní otázku, tedy tu, jak z kombinace neutrálních komponentů jako je *yin* a *yang* mohou vzniknout nečistoty, které by se zdály v rámci zvoleného průměru být konstantní součástí nádoby, kterou lze kontrolovat, ale které se nelze zbavit.

Třetí stupeň přirovnání pak popisuje stav nejvzdálenější ideálnímu stavu.

Co se týče člověka nehodného svého otce, *qi* a jeho složení má mnoho kalného a málo průzračného, mnoho ušpiněného a málo čistého a přirozenost již byla odplavena od toho, jaká původně byla a nadto nemá zásluh v pokroku vpřed a kultivaci. Jeho projevení jsou většinou kvůli tomu, co působí *qi* tvarů. To je, že Mysl člověka se stává pánem a v ní je smíšena Mysl Cesty a vychází ven v Mysli člověka, ale takový člověk nechápe, jak ji rozpoznat udržet, a proto je celý v rukou sobeckosti tělesného *qi*. Když dojde k tomu, že jeho emoce jsou přemoženy vzplanutím žádostí, Mysl Cesty se také stane Myslí člověka. Přirovnáme-li to, je to jako když naplníme nádobu vodu a pokud je špinavá a nevyčistíme

---

<sup>355</sup>賢者則氣質雖清粹。未免有少許濁駁雜之故。必資進修之功。然後能復其本然之性。其發也。有直遂其本然之性。而不為形氣所撻者。有雖發於性而形氣用事者。形氣雖用事而人心聽命於道心。故食色之心。亦循軌轍。譬如儲水之器雖清淨。而未免有少許塵滓在裏。必加澄淨之功。然後水得其本然之清。故其動也。或有清水傾出。塵滓未動者。或有清水雖出。而塵滓已動者。必止其塵滓。使不混淆。然後水之流行者。乃得其清也。

ji, bláto a kal ji naplní a voda ztratí průzračnost, jakou původně měla. Pokud jí pohneme, bláto a kal prostoupí vodu a nevidíme, že to byla čistá voda. Někdy, když v ní není kal a bláto zvířené, náhle se na okamžik objeví čistá voda, ale v okamžiku ji bláto a kal opět znečistí, a proto se čisté obrátí do kalného a vše co vytéká je kalná voda.<sup>356</sup>

Toto obrácené pořadí vztahu Mysli člověka a Mysli Cesty, kdy jedno je podřízenou částí druhého v negativním slova smyslu, ale neznamená, že dotyčný člověk nemá dobrou lidskou přirozenost, která je u každého přítomna a někdy je i na chvíli patrná (kupř. v klasické situaci dítěte padajícího do studny). Přirovnání slouží oběma směrům výkladu, jak tomu, jak se možné jednání, které není v souladu s Myslí Cesty, a jak žádosti znečistí manifestaci naší přirozenosti, ale také tomu, že tato přirozenost a Mysl Cesty nikdy ve skutečnosti nezaniknou a jsou nikoli patrné či viditelné, ale stále přítomné. V tomto slova smyslu je třeba mít na zřeteli, že nejde o to vysvětlit, jak se stává člověk špatným, ale jak si uchovává svou dobrou přirozenost, což je i závěrem celého řetězu významů metafory čisté a špinavé nádoby.

Přirozenost je dobrá ale je omezena *qi* a jeho složením a někdy je ovlivněna a stává se špatnou. Považovat zlo za něco, co není přirozenost, jaká původně je, je správné, ale říci, že nemá původ v přirozenosti je nesprávné. Voda je původně čistá, ale znečištění blátem a kalem nakonec zcela zkalí její proud. Považovat zakalení za něco, co není voda jaká původně je, je správné, ale říci že to není proud vody, správné není.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup>不肖者。氣質多濁少清。多駁少粹。性既汨其本然。而又無進修之功。其發也。多爲形氣所使。是人心爲主也。間有道心雜出於人心之間。而不知所以察之守之。故一任形氣之私。至於情勝欲熾。而道心亦爲人心也。譬如儲水之器。污穢不淨。泥滓滿中。水失其本然之清。又無澄淨之功。其動也。泥滓汨水而出。不見其爲清水也。間有泥滓未及汨亂之際。忽有清水暫出。而瞥然之頃。泥滓還汨。故清者旋濁。流行者皆濁水也。

<sup>357</sup>性本善而氣質之拘。或流而爲惡。以惡爲非性之本然則可。謂之不本於性。不可也。水本清而泥滓之汨。遂成濁流。以濁爲非水之本然則可。謂之非水之流則不可也。

Zdůraznění jednoty přirozenosti v původním stavu a přirozenosti *qi* a jeho složení je poslední aplikací podobenství; přirozenost je přirozeností v jakémkoliv stavu, stejně tak jako voda, ať už kalná či ne, je stále vodou.

Přirovnání vody a nádoby je tak schopná popsat vztah *li* a *qi* jako dvojího v jednom, vztah Mysli Cesty a Mysli Člověka, vztah podob přirozenosti a všechny tyto prvky v pohybu, který prochází všemi jejich možnými variantami. Právě tyto varianty, resp. jejich spodobnění je širším aspektem výpovědí o procesech, které jsou pro diskurz *daoxue* klíčové, ale je relativně těžké je popsat; popsateľná hierarchie péče o přirozenost je jedním z nejdůležitějších prvků, které přináší metafora.

V diskurzu *daoxue* se nacházíme ve stavu nedokonalosti, která je silně vzdálená původní dokonalosti, o níž tak exaltovaně hovoří *Zhongyong*, a také nedokonalosti alespoň chápující, s jakou uzavírají oficiální *daotong* songští mistři. Yulgok sám se nachází ve světě, který, pokud popíšeme pouze akademickou stránku věci, je prost kohokoliv, kdo by zcela obsáhl nároky konfucianismu alespoň v teoretické rovině; když Yulgok srovnává největší myslitele své doby, je mezi nimi rozdíl pouze co do závažnosti omylů, kterých se dopustili, a od těch, kteří se nemýlili, ho dělí, jak ostatně dosvědčuje celá *Debaty*, kromě několika staletí celá řada praktických i metodologických problémů. Relativita hodnocení je tak založena na tom, že kromě ideálního stavu a jeho prostého opaku je velice málo kritérií, nebo spíše nekonečně mnoho, podle kterých bychom se mohli zorientovat a stanovit svou pozici v procesu utváření sebe sama. Tato otázka je sice sama léčkou, protože ptát se, na jakém stavu kultivace se nacházím, pouze zdůrazňuje její nutnost, a finální odpověď není v zásadě možná, přesto však je pokládána a uchyluje se do hájemství přirovnání. Yulgokovo obsáhlé přirovnání zkoumání a pochopení hory, srovnání čtení textů i úrovně zkalení čisté vody jsou obrazy stavů, které nelze přesně popsat, protože se vztahují na celé pole diskurzu *daoxue*. Kultivace sebe sama nezahrnuje pouze teorii a praxi, ale celý vztah ke světu i sobě. Popis stupňů tohoto úsilí v *daoxue* není míněn v posloupnosti časové, ale strukturní; všechny roviny, pokud mají dosáhnout svého cíle, musí fungovat současně, stejně tak jako *Kyōngmong yōgyol* uvádí deset oblastí, na které se student musí soustředit, od pojmutí úmyslu až po působení ve své době, ale stejně tak by jich mohl uvést 16 jako *Jinsilu* nebo sto.

Stav poznání je těžko popsatelný právě kvůli tomuto absolutnímu nároku; diktum, že právě pochopení uvedení věci ve skutek, které Yulgok v souladu se všemi autoritami drží, zanechává všechny, kdo nevládnou Podnebesí jako Yao a Shun ve stavu relativní neukončenosti, kterou lze přesně popsat pouze tím, že je nedokonalá. Relativita naší vzdálenosti k ideálu je pak popsatelná právě jenom metaforou.

Metafory vody však popisují ještě jednu oblast klíčovou pro celou Debatu způsobem tradičnějším, než je v textu přiznáno. Patrně nejilustrativnější pasáží je v tomto ohledu šestý dopis, kde Yulgok popisuje strukturu konstelace „*li* proniká a *qi* vymezuje.“

Co se míní tím, že *li* proniká? *Li* nemá původ ani konec, nemá ani před ani po. Nemá počátek ani konec a nemá ani před a ani po, a proto, když ještě neodpovídá, není to před, a když už odpovídá není to potom (výrok Mistra Chenga<sup>358</sup>). Z toho důvodu nasedá na proud *qi* a je mnohdy rozdílné a nepravidelné, ale nestane se, že by tam nebyla jeho tajemná vytříbenost taková, jaká je. Když je *qi* jednostranné, *li* je také jednostranné, ale to co je jednostranné, není *li*. Celost *qi* je také celost *li* a to, co je celé není *li*, ale je to *qi*. Pokud jde o průzračné a zkalené, čisté a špinavé, v kalu, popelu, hnoji a špíně není toho, že by tam nebylo *li*. Všechny mají svou přirozenost a původní vytříbená tajuplnost a neškodí tomu, aby byli sami sebou. Toto se nazývá *li* proniká.<sup>359</sup>

Z celé této definice univerzality *li* je ku pozornosti zejména fakt, že *li* nasedá na „proud“ *qi*. Komplementárním doplňkem je definice konceptu „*qi* vymezuje“, kde je podána kromě původu zmíněných nevábnych složek jako hnůj a špína základní podoba transformací *qi*.

---

<sup>358</sup> *Yishu* 15:8a

<sup>359</sup> 理通者。何謂也。理者。無本末也。無先後也。無本末無先後。故未應不是先。已應不是後。程子說是故。乘氣流行。參差不齊。而其本然之妙。無乎不在。氣之偏則理亦偏。而所偏非理也。氣也。氣之全則理亦全。而所全非理也。氣也。至於清濁粹駁。糟粕煨燼。糞壤污穢之中。理無所不在。各爲其性。而其本然之妙。則不害其自若也。此之謂理之通也。

Co se míní tím, že *qi* vymezuje? *Qi* přechází do tvarů a stop, a proto má původ i konec a má před i po. Původ *qi* je hluboký a poklidný, jednotný, čistý a prázdný a nic více. Jakkak by v něm bylo *qi* kalu, popele, hnoje a špíny? Jenom stoupá a padá, vzlétá a nikdy neustává, a proto je mnohdy rozdílné a nepravidelné a rodí se v něm deset tisíc proměn a v proudu tohoto *qi* jsou případy, kdy ztrácí to, jaká původně je a někdy neztrácí to, jaká původně je a jestliže již ztratilo to, jaké původně je, pak *qi* jaké původně je, již nemá kde být. Co se týče jednostranného, je to jednostranné *qi* a není to celistvé *qi*, co se týče čistého, je to čisté *qi* a není to zkalené *qi*. *Qi* kalu, popele, hnoje a špíny není hluboké a poklidné, jednotné, čisté a prázdné *qi*. Není tomu jako u *li* ve vztahu k deseti tisícům věcí, jehož původní tajemná vytříbenost nemá, kde by nebyla. Toto se nazývá *qi* vymezuje.<sup>360</sup>

Aniž by to bylo explicitně formulováno, voda slouží jako metafora nikoli jen *li*, ale i *qi*, které je po všech stránkách jeho antipodem; *qi* „proudí“, je „zkalené“ a jeho původní stav je „hluboký a poklidný.“ Stejně tak, jako pro *li*, obraz vody umožňuje nahlížet *qi* v jeho vícero podobách, které korespondují s podobami přirozenosti, se stavem původním a stavem aktuálních realizací.

Původní stav *qi* je v Yulgokově výkladu popsán prostým odkazem na tradiční termín: „*qi*, jaké původně je, je *qi* mocné jako povodeň,<sup>361</sup> nicméně podstatná je jeho definice jakožto *qi* čistého. Jak se však v tomto *qi* objeví negativní prvky? Yulgokova definice přitom (stejně tak jako u Mysli člověka, která je ve svém nekontrolovaném zrcadlovém obrazem mysli vzhledem ke špíně a kalu) těmto jevům přiznává přirozenost existence, avšak zdůrazňuje, že se v žádném případě nejedná o *qi* v jeho původním stavu; axiologie zde však naráží na otázku

---

<sup>360</sup>氣局者。何謂也。氣已涉形迹。故有本末也。有先後也。氣之本則湛一清虛而已。曷嘗有糟粕煨燼。糞壤污穢之氣哉。惟其升降飛揚。未嘗止息。故參差不齊而萬變生焉。於是氣之流行也。有不失其本然者。有失其本然者。既失其本然。則氣之本然者。已無所在。偏者。偏氣也。非全氣也。清者。清氣也。非濁氣也。糟粕煨燼。糟粕煨燼之氣也。非湛一清虛之氣也。非若理之於萬物。本然之妙。無乎不在也。此所謂氣之局也。

<sup>361</sup>氣之本然者。浩然之氣也。

definice zla jako abnormality anebo standardu. Nečistoty mají svůj princip, čas a místo, jejich *li* je ale vždy v jednotě s původním *li*, resp. je projevením *li*, které je fixováno v konkrétním projevu *qi*. Tisíce nestejností, které vznikají, pak nezahrnují primárně jenom „špatné“ *qi*, ale všechny projevy a kombinace deseti tisíc věcí (a zde je dobré vnímat *qi* jako mohutnost, která naplňuje Nebesa a Zemi a povstávají v něm víry, proudy, bubliny etc. jako ve vodě). Jsou však všechny tyto projevy špatné jenom proto, že nejsou původním poklidným stavem? Každá transformace je svým způsobem přirozená, jak tvrdí i Yulgok v diskuzi o *qi* stromu (která se vyskytuje u Zhu Xiho), kde nalézáme spojení s popelem, který byl dosud citován spíše s odsudkem.

Suchý strom má *qi* suchého stromu a mrtvý popel má *qi* mrtvého popela. Copak se v Podnebesí stalo, že by byla věc, která by měla tvar a neměla by *qi*? Pouze je to tak, že když se už stane *qi* suchého stromu či mrtvého popela, není to *qi* živého stromu a planoucího ohně. Živé *qi* je již přerušeno, a není schopno proudit. Pokud o tom hovoříme jako o *li*, které nasedá na *qi*, pak to, že *li* je v suchém stromu či mrtvém popelu, je přesně to že je vymezeno od *qi*, a každá věc má své jedno *li*.<sup>362</sup>

Rozřešení otázky jak skloubit normativitu *li* s variabilitou *qi*, je hlavním problémem nejen Debaty samotné, ale především teorie o dobré lidské přirozenosti, která je hlavní premisou celého diskurzu konfucianismu. Veškeré pojmosloví podob přirozenosti, *li* a *qi*, emocí apod., má jediný účel, vysvětlit, jak je možné, že ve špatném člověku je dobrá přirozenost, postaveno do binárního výkladu, jak je možné, že *li* v drtivé většině případů, zejména u člověka, nekoresponduje se svým *qi*.

---

<sup>362</sup> 枯木有枯木之氣。死灰有死灰之氣。天下安有有形無氣之物乎。只是既為枯木死灰之氣。則非復生木活火之氣。生氣已斷。不能流行爾。以理之乘氣而言。則理之在枯木死灰者。固局於氣而各為一理。而不見本體。故有性惡善惡混之說。孟子只舉本體而不及乘氣之說。故不能折服告子。故曰論性不論氣。不備。論氣不論性。不明。二之則不是。今兄所見。只論氣而不論性。陷於苟揚矣。與其不明。曷若不備之為愈乎。道理難看。最忌執著一邊。見此言而猶不合。則姑且各尊所知。不復論辨。以待積功後。更辨如何耳。

Tuto otázku zodpovídá velmi pozoruhodným postupem o mnoho mladší dílo, než je Debata, Nongmunovy „smíchané myšlenky“, *Nongnyŏ chapsik* 鹿廬雜識.

## 6. Nongmun

Reflexe Debaty v Nongmunově díle je jednou z mnoha možných ukázek pozdních<sup>363</sup> interpretací tohoto tématu, a nikoli tou z nejproslulejších, a svým způsobem se nezabývá Debatou přímo, ale spíše je ke konfrontaci s ní donucena. Právě tato nepřímá souvislost ovšem nejlépe ilustruje spojení témat Debaty s celým polem diskurzu, a ukazuje, že takřka všechny výpovědi se v diskurzu s polem Debaty dříve či později protnou. Důkazem může být sledování jednoho konceptu, resp. pojmu, který v posledku vede Nongmuna k vytvoření zcela nové interpretace celé Debaty, resp. zejména tématu vztahu *li* a *qi*, za použití naprosto stejných zdrojů a postupů, jaké používali autoři původních textů. Nongmunova rekonfigurace klasických pojmů pak dává příklad jedné z mnoha linií, po kterých se diskurz *daoxue* po celé další období dynastie velmi svobodně rozvíjel, plně v rámci „správného pochopení“ svých ortodoxních vzorů.

Výchozím bodem našeho zkoumání je Nongmunova citace Yulgokova výroku<sup>364</sup> : „Učitel Yulgok již dříve řekl, že „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno.“<sup>365</sup> Tento výrok<sup>366</sup>, okolo kterého je schopno se koncentrovat celé čtení a porozumění Yulgokovi, se objevuje v na první pohled teoreticky nijak důležité pasáži, kterou jsme však již studovali v souvislosti se Zhenganem a Yulgokovým vztahem k němu; jedná se o dopis Ugyemu, kde jsou srovnávání T'oegye, Zhengan a Hwadam, a zmíněná teze zazní v hodnocení Hwadama a jeho názorů, které je, ač je v textu i hierarchicky poslední („Zhengan je nejvýše, po něm je T'oegye a ještě po něm je

---

<sup>363</sup> Je poměrně rozšířeným omylem, že 18. a 19. století bylo v korejském konfuciánském diskurzu ve znamení nových směrů, reagujících zejména na vývoj v tehdejší Číně, je třeba nicméně zdůraznit, že klasická podoba *daoxue* zůstala i nadále dominantním směrem.

<sup>364</sup> *YCHS* 10:38a

<sup>365</sup> *Nongmunjip* 19:4a 栗谷先生嘗云湛一清虛之氣。多有不在。 Překlad tohoto termínu je složitou otázkou, která se soustředí zejména na výklad prvního znaku *zhan/tam* 湛, který je v některých textech nahrazován i znakem *tan/tam* 澹, (rovněž tak je dosti variabilní celá fráze resp. pojem, kupř. Saam i Yulgok ve své diskusi používají spojení 澹一虛明之氣。). K mnou zvolené variantě jsou možné alternativní překlady, Wing-tsit Chan v *Reflections on Things at Hand* str.166 překládá spojení jako „stillness and purity“ anebo kupř. zvláštní „Versunken Eines“ v Chang Tsai, *Rechtes Auflichten*, *Cheng-meng* str. 35.

<sup>366</sup> Opět jsme tedy svědky analogické situace k počátkům Debaty, kdy je interpretace jediné teze dovedena přepsání všech ostatních pojmů.



Hwadam“ ), třetí hranicí a variací diskurzu, vůči níž se po T'oegyeho zdůraznění duality a Zhenganově akcentu na neoddělitelnost *li* a *qi* Yulgok vymezuje.

Hwadam svou inteligencí převyšoval ostatní, ale nedostávalo se mu na vážnosti a hloubce. Jeho četba knih a obsáhnutí principů nelpělo na liteře a mnohdy používal vlastní myšlenky. Inteligencí vynikal nad ostatní, a proto jeho názory nejsou komplikované, ale nedostávalo se mu na vážnosti a hloubce, a proto je v nich málo toho, co za něco stojí. Subtilní a tajemný problém neoddělitelnosti *li* a *qi* nazřel s pochopením vlastníma očima a nelze ho srovnávat s ostatními, kteří pouze lpěli na četbě knih a jejich napodobování, a proto se pohodlně nejvíce těšil z toho, že se domníval, že není věci, ve které by nebylo hluboké a poklidné, celistvé, čisté a prázdné *qi* ,<sup>367</sup> a sám se domníval, že našel tajemství, které nanejvýš moudří mužové nepředali v úplnosti,<sup>368</sup> ale naprosto nevěděl, že nejlépe je mít jediný výrok, že *li* proniká a *qi* vymezuje. *Li*, které pokračuje v dobrou a utváří přirozenost, nemá věci, v níž by nebylo, ale je mnoho případů, kdy hluboké a poklidné, celistvé, čisté a prázdné *qi* není přítomno.<sup>369</sup>

Genealogie výroku je tak transponována do dialogu mezi Hwadamem a Yulgokem, který se sám soustředí okolo pozice a stálosti *tamilch'ōnghō chi ki*, ale zároveň je nucena sledovat primární výskyty a definice tohoto pojmu. *Tamilch'ōnghō chi ki* je jednou z linií alternativních proudů diskurzu *daoxue* v Koreji, které, ač jsou přítomny, nevystupují do popředí a hrají roli pouze v okamžicích, kdy je tendence rozšířit tradiční pojmy o jejich méně frekventované akcenty. *Tamilch'ōnghō chi ki* je tak klasickým pojmem, jehož akcentace tvoří spojení mezi Zhang Zaiem, Hwadamem, Yulgokem a Nongmunem; dialog, který mezi těmito mysliteli vzniká, přes časové cézury,

<sup>367</sup> Některé prameny uvádějí jako zdroj spis *Wōnigi* 原理氣, nicméně tato přesná fráze se v dostupných verzích *Hwadamjipu* dle mého názoru nedochovala.

<sup>368</sup> *Hwadamjip* 2: 16a.

<sup>369</sup> 花潭則聰明過人。而厚重不足。其讀書窮理。不拘文字。而多用意思。聰明過人。故見之不難。厚重不足。故得少爲足。其於理氣不相離之妙處。瞭然目見。非他人讀書依樣之比。故便爲至樂。以爲湛一清虛之氣。無物不在。自以爲得干聖不盡傳之妙。而殊不知向上更有理通氣局一節。繼善成性之理。則無物不在。而湛一清虛之氣。則多有不在者也。

kteře je dělí, je, stejně jako samotný diskurz *daoxue*, silně kumulativní. Nongmun se nevztahuje k poslední fázi diskuze o konkrétním pojmu, ale naopak ke všem metamorfózám a zlomům v jeho vývoji a historii. Dialog je tak v Nongmunově textu veden simultánně se všemi předchůdci a se všemi variantami pozic daného pojmu.

Slovo pozice pojmenovává velice přesně problém ekonomie a distribuce pojmu *tamilch'ōnghō chi ki* v systémech všech dotyčných autorů; ač je totiž tento pojem co do své „fyzické podstaty“ velmi dobře definován, (a dokonce se vedou spory, zda je možné ho i fyzicky spatřit), klíčová otázka zní nejen, v jaké pozici je vůči poli ostatních pojmů, ale i v jakém místním a časovém určení se nachází u jednotlivých autorů, kteří se zcela shodnou na tom, co *tamilch'ōnghō chi ki* je, ale silně se liší v odpovědi na otázku, *kde* se nalézají.

Definici zcela opřenu o autority ostatně podává i Nongmun těsně před zmiňovanou citací Yulgoka, a poskytuje tak seznam všech analogických pojmů.

To, co se nazývá prapůvodní *qi*, je to, co již Mistr Zhang nazýval Velké prázdno<sup>370</sup> a Velký soulad, a to, co Mencius nazýval *qi* proudící jako povodeň. Naplňuje Nebesa a Zemi a proudí starověkem i dneškem. V *yin* a *yang* naplňuje *Yin* a *yang*, když je *we wuxing*, naplňuje *wuxing*, a když je v člověku nebo zvířatech, naplňuje člověka nebo zvířata tak, jako přirovnáme-li to k rybě ve vodě, a vše co je v jejím břicho je tato voda.<sup>371</sup>

Tyto klasické pojmy však pouze podtrhují hranici, od které je veden spor o vymezení pozice *tamilch'ōnghō chi ki*, a textové autority lze klasifikovat podle jejich „diskutabilnosti“ a nutnosti polemiky nebo komentáře, které je prost jenom Mencius a jeho pojem „*qi* mocně proudícího jako povodeň“. Zhang Zai, který je druhou kanonickou autoritou v pořadí však hraje v genealogii korejské větve *daoxue* poněkud širší úlohu, jež je tematizována i u Nongmuna; Zhang Zai je

---

<sup>370</sup> Ira Kasoff používá ve své práci *The thought of Chang Tsai (1020-1077)* překlad “void”, nicméně lze zohlednit i Wing-tsit Chanovy argumenty v *Reflections on Things at Hand*, str. 365.

<sup>371</sup> *Nongmunjip* 19:4a, 所謂元氣者。即張子所謂太虛太和。孟子所謂浩然之氣。充塞天地。流行古今。在陰陽滿陰陽。在五行滿五行。在人物滿人物。譬如魚在水中而肚裏皆這水也。

identifikován jako autor termínu<sup>372</sup>, který pojmenovává pojem figurující pod jiným názvem i u ostatních autorů tradice (...to, co nazývá Mistr Cheng „Nebesa tvarů i podstaty jsou v člověku“, je tedy to, co nazývá Mencius „qi proudící jako povodeň“, a to, co Mistr Zhang nazývá „původ hlubokého a poklidného celistvého qi“<sup>373</sup>), ale jeho citování a aplikace nebyly zdaleka tak samozřejmým procesem jako u Mencia. Nongmun sám ve svém komentáři k Daxue popisuje svůj vztah k Zhang Zaiovi takto:

Naštěstí po svých středních letech jsem se spolehl na oduševnělost Nebes a měl zkušenost s ponaučením Mistra Zhnaga o hlubokém, poklidném jednom a pochopil, že to, co se nazývá qi a jeho složení, je sice průzračné nebo zkalené, čisté či pošpiněné a má deset tisíc nestejností, ale jeho původní založení je pouze hluboké, poklidné a jediné a nic více.<sup>374</sup>

Klasický korpus *xinglixue* se ve světle faktu relativně pozdní reflexe jedné z hlavních Zhang Zaiových teorií jeví jako značně diverzifikované pole, jehož jednotlivé součásti (a Zhang Zai je z hlediska *daotongu* stejně relevantním autorem jako kupř. bratři Chengové) jsou akcentovány či upozadovány. Tato dělicí čára ovšem probíhá i mezi jednotlivými koncepty individuálního díla; patrně nejproslulejší Zhang Zaiův výrok „mysl slučuje přirozenost a emoce“<sup>375</sup> je základní tezí diskurzu *xinglixue*, citovanou již v první kapitole *Jinsilu* (paragraf 50), kterou se vstupuje do studia, a rozhodně není výrokem, jehož znalost je možné odkládat na „střední věk“, a vyskytuje se ve všech textech, které lze

---

<sup>372</sup> *Zhengmeng* 6:17, dále pak citováno v *Jinsilu* 5:33.

<sup>373</sup> *Nongmunjip* 16:1b 程子所謂形體之天在人。則孟子所謂浩然之氣。張子所謂湛一氣之本者也。

<sup>374</sup> *Nongmunjip* 16:2b 幸於中以後。賴天之靈。有味乎張子湛一之訓。而知所謂氣質者。雖清濁粹駁有萬不齊。而其本體則只湛一而已矣。

<sup>375</sup> *Zhangzi yulu* 3:1a, *Jinsilu* 1:50, 心統性情, Aniž bych chtěl dehonestovat cizí práci, je zjevné, že nepochopení významu znaku *tong* 統 v případě tohoto výroku signalizuje nepochopení celého konceptu myslí v *daoxue*. Anne Cheng (Dějiny čínského myšlení str. 479) jej překládá jako „řídí“, čímž sleduje Wing-tsit Chanovu interpretaci v *Reflections on Things at Hand* (str. 34), kde ovšem dotyčný pečlivě vážil mezi variantami překladu „to combine“ a „to direct“, přičemž ač se přiklonil k výkladu znaku ve smyslu „řídí“, sám toto později zrevidoval směrem k překladu „to unite“ v *New Studies* str. 4. Klíčovým argumentem je přitom prostý fakt, že mysl nemůže „řídí“ svou vlastní neprojevenou složku, přirozenost, čistě proto, že ještě není projevená.

zmiňovat od Yulgokova *Insim dosim tosŏl* až po *Nongyŏ chapsik* (až kupř. *Sŏnghak sipto* věnuje tomuto tématu celý šestý diagram) na rozdíl od mnohých jeho názorů, kupř. ohledně *tamilch'ŏnghŏ chi ki*, které nejsou zdůrazňovány v prvním řádu osvojování si povinného curricula a jejichž znalost je cosi „navíc“, což nás upozorňuje na to, že ne všechny texty klasického autora podléhají jasnému režimu „klasického.“

Silný akcent na *qi*, který se u Zhang Zaie objevuje, je, ač pouze akcentem, silným distinktivním rysem, který se od tohoto autora táhne dál k Hawadamovi a dalším autorům. Jedná se však o akcent, a nikoli fundamentální diferencii vůči jiným autorům, jako byl kupř. Zhu Xi; jak Zhang Zai, tak i ostatní zmiňovaní autoři nijak svojí pozorností nenegují základní půdorys vztahů *li* a *qi* a v mnoha ohledech se zdá, že pouze věnují větší pozornost jistým otázkám, které jsou směřovány spíše k roli *qi*, aniž by však popírali důležitost *li*.

Tento rys je v korejské linii diksurzu *daoxue* patrný zejména u autora, jehož dílo je vzhledem ke své fragmentaritě nejvíce náchylné k dezinterpretaci, Hwadama. Nejčastější floskulí, kterou je tento myslitel častován, je pak zařazení do kategorie „monismus *qi*“<sup>376</sup>, jehož nesmyslnost je zjevná již jen kupř. z jeho výroku „vně *qi* není *li*, a co se týče *li*, je řídícím *qi*.“<sup>377</sup> Na druhou stranu je třeba přiznat, že kontroverze ohledně Hwadamova díla jsou tradičním motivem a jeho důraz na *qi* spojený s předpokládaným zanedbáváním jiných prvků studia byl odsouzen i králem Sŏnjoem ve slavné diskusi na toto téma<sup>378</sup> a také že mnoho jeho současníků i pozdějších odpůrců se skutečně domnívalo, že „hovoří pouze o *qi*“. I tato diskuse však nijak ve svých argumentech předkládaných ve prospěch ocenění Hwadama nezastírala, že odlišnosti od „mainstreamu“ *daoxue*, jsou způsobeny pouhou akcentuací jiných zdrojů, jmenovitě Zhang Zaie, a jsou tedy rozhodně ortodoxní („jeho argumenty braly za hlavní výroky Mistra Zhanga a nepatrně se odlišují od argumentů bratří Chengů a Zhu Xiho.“<sup>379</sup>) Stejně jako u

---

<sup>376</sup> Dokonce i v *Sourcebook of Korean Civilization I.* (str. 607) je uváděn jako myslitel zastávající „an emphatic monism of *ki*“, který byl v protikladu (!) k dualismu Zhu Xiho školy.

<sup>377</sup> *Hwadamjip* 2:14a, 氣外無理。理者氣之宰也。

<sup>378</sup> Na jeho obranu vystoupil kromě jeho žáků právě Yulgok.

<sup>379</sup> *YCHS* 29:64b“ 其論理，多主橫渠之說，微與程、朱不同，Celá scéna popsána v *Kyŏngyŏn ilgi* je přirozeně zopakována oficiálně v *silloku*.

Hwadama se ale i u ostatních autorů nejedná o interpretaci Zhang Zaiových teorií, ale spíše o jejich objevení a začlenění do vlastního systému.

Hwadamův význam pro kritiku, kterou Nongmun vede proti výroku, že „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno,“ je ale sledovatelná ve dvou liniích, které se částečně protínají a demonstrují obtížnost interpretace textů *Hwadamjipu* i jeho povahu. Organizace sporu o to, kde je či není *tamilch'ŏnghŏ chi ki*, vytváří složitý mnohoúhelník mezi Hwadamem, jeho interpretací u Yulgoka, Nongmunovým výkladem Yulgokovy interpretace, výkladem názorů Hwadamova žáka Saam Pak Suna 思庵 朴淳 (1523-1589) u Yulgoka, Nongmunovým náhledem na Hwadama a kritikou Saama u Nongmuna.

Chronologicky nejsnazší je vztáhnout se nejprve k vymezení role Saama, což pomáhá nastolit také chronologickou otázku časového umístění *tamilch'ŏnghŏ chi ki* vzhledem k entitám a jednotlivinám, které jsou „po tvarech.“ Nongmunův odkaz je překvapivě stručný, ale otevírá dlouhou a složitou diskusi:

Pak Saam říkal, že *tamilch'ŏnghŏ chi ki* plodí *yin* a *yang*, a také přiřadil toto *qi* k *yin*. To je takřka úplný nesmysl a je správné, že to bylo odmítnuto ctihodným Yulgokem.<sup>380</sup>

Právě toto odmítnutí přináležitosti tohoto *qi* k modu *yin* je vstupem do obsáhlé diskuse vedené mezi Saamem a Yulgokem, která opět tematizuje dualitu ještě neprojeveného a již projeveného ve vztahu k prapůvodnímu *qi* a jeho charakteristice z hlediska všech pojmů, které se otevírají v interpretaci klasického popisu vzniku všech věcí, jako je kupř. „V Proměnách je *taiji* a to rodí *yin* a *yang*“<sup>381</sup> anebo *wuji er taiji*. Původ výroku, který je tematizován, lze sledovat k šesti dopisům, které figurují ze Saamovy strany jako *Odpovědi Yi*

---

<sup>380</sup> *Nongmunjip* 19:7a-b, 朴思庵謂湛一清虛之氣。乃生陰陽。而又以是氣屬之陰。殆不成說話。其爲栗翁所駁也宜矣。

<sup>381</sup> *Xici* 1:11 易有太極。是生兩儀。

*Sukhŏnovi* Tap Yi sukhŏn sŏ 答李叔獻書 a z Yulgokovy jako *Odpovědi Pak Hwasukovi* Tap Pak Hwasuk 答朴和叔 v jejich sebraných spisech. I přes svou stručnost jsou tyto dopisy považovány za reprezentativní ukázky zpracování tématu<sup>382</sup>, nicméně jejich čtení je dosti obtížné již z toho hlediska, že jsou, zejména ze Saamovy strany, obrazem teoretického okruhu, který se opírá zejména o Hwadamovy názory, které lze pouze zpětně rekonstruovat, ale ve své době byly patrně dobře známy i Yulgokovi nehledě na subtilitu argumentace, kterou oba autoři používají. Za výchozí bod kritiky Saamových názorů lze určit Yulgokův druhý dopis, který na Saamovy názory v dopise předchozím navazuje poněkud volným způsobem.

Mé ponaučení je, že takzvané poklidné, celistvé, prázdné a jasné *qi*, je to *yin*, nebo je to *yang*? Pokud je to *yin*, pak před ním je také *yang*, a pokud je to *yang*, tak před ním je také *yin*. Jak by se mohly stát začátkem *qi*? Pokud říkáte, že zvlášť existuje *qi*, které není *yin* a není *yang* a které ovládá toto *yin* a *yang*, pak se zdá, že to jsou podivná slova, která jsem ještě neviděl ani v klasických knihách ani v komentářích. Také to, co nazýváte „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek“, poukazuje a hovoří o *li*. Když hledáme z hlediska *li qi*, tak je „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek a deset tisíc podob v něm bují“, když hledáme z hlediska *li qi*, pak „jednou *yin* a jednou *yang* je se nazývá Cestou.“<sup>383</sup> Sice je to takto řečeno, ale ve skutečnosti není *li*, které by stálo samostatně, a není prázdny a tichý okamžik bez *yin* a *yang*. Na toto místo je správné se dívat nanejvýš flexibilně a vyhrát si s tím do hloubky.<sup>384</sup>

<sup>382</sup> Jsou takřka vždy zařazeny do výboru Yulgokovy korespondence, jako kupř. v klasickém vydání *Yulgokjipu* v edici Minjok munhwa ch'ujinhoe.

<sup>383</sup> *Xici* 1: 5

<sup>384</sup> *YCHS* 9: 17a-b 台教所謂澹一虛明之氣。是陰耶陽耶。若是陰則陰前又是陽。若是陽則陽前又是陰。安得爲氣之始乎。若曰別有非陰非陽之氣。管夫陰陽。則如此怪語。不曾見乎經傳也。且所謂沖漠無朕者。指理而言。就理上求氣。則沖漠無朕而萬象森然。就氣上求理。則一陰一陽之謂道。言雖如此。實無理獨立而沖漠無陰陽之時也。此處最宜活看而深玩也。

Základní otázkou je, zda existuje *qi*, které je bez „přívlastků“, tedy *yin* a *yang*, a pokud existuje, pak kdy a jak vstupuje do interakce s těmito mody. Yulgokův argument je namířen zejména proti Saamovu tvrzení, že stav před vznikem tvarů a forem lze určit co do *li* a *qi* („Poklidné, celistvé, prázdné a jasné *qi* a *li* je v něm také. Sice nejsou tvary a podoby, na které lze ukázat, ale již se říká „*li* a *qi*.“<sup>385</sup>), avšak tento stav je prost ostatních určení, resp. „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek je *li* a *qi*.“<sup>386</sup> Tato definice se může vztahovat na *li*, ale rozhodně ne na *qi*, které je vždy určeno; jednoduchým argumentem, který zde vystupuje, je fakt, že nelze stanovit, zda je dříve *yin* nebo *yang*, což je ovšem pouze varianta námitky, že *qi*, které by mělo počátek (kupř. *qi yin* by bylo časově předcházející), by mělo i konec, a před tímto začátkem a po tomto konci by *li* existovalo bez tohoto *qi*, což není myslitelné, anebo v podvariantě argumentu, *qi yang* by po zániku *qi yin* existovalo samotné, což není vzhledem k jejich závislosti také možné. Tohoto problému si je vědom i Saam, a proto ve svém výkladu používá poněkud ambivalentní formulaci, která je později zmiňována Nongmunem:

To, co je předtím, než jsou Nebesa a Země zrozeny, lze nazvat *yin*, ale nelze to nazvat *yang*, ale je tomu tak, že je to také jednou *yin* a jednou *yang*.<sup>387</sup>

Otázka, co je před „velkým třeskem“, v sobě zahrnuje i fascinující problém, co zůstává po předchozích Nebesích a Zemi, protože náš svět není prvním a ani posledním, anebo kritiku Hwadama a Zang Zaie, nicméně pro zkoumání Nongmunova čtení je vhodné se soustředit pouze na výsek problému charakteristiky *tamilch'onghō chi ki* ve vztahu k *li*, *taiji* a *yin* a *yang*, jehož koncízním shrnutím je třetí, poslední Yulgokův dopis.

---

<sup>385</sup> *Saamjip* 4:10b 澹一虛明之氣。理亦在其中。雖無形象之可指。既曰理氣。

<sup>386</sup> *Saamjip* 4:10b 沖漠無睽者。理與氣也。

<sup>387</sup> *Saamjip* 4:11b 天地未生之前。可謂之陰。而不可謂之陽也。然則此亦一陰一陽。

Výroky nanejvýš moudrých mužů a mudrců vsutku mají místa, která nejsou zcela vyčerpávající. Pouze říkali, že *taiji* rodí dva mody, a neříkali, že původně má *yin* a *yang*, protože není okamžik, kdy by se zrodily. Z toho důvodu tomu ti, kteří vykládali znak rodit v zaznamenaných textech, říkali, že když se *qi* ještě nezrodilo, je pouze *li* a nic více, což je zcela jistě jeden omyl. Navíc je ještě jeden druh výkladu, který říká, že poklidné, celistvé, průzračné a prázdné Velkého prázdná rodí *yin* a *yang* a pak to také upadá na jednu stranu, a když nechápou, že *yin* a *yang* původně jsou, to je také úplný omyl. Celkově je tomu tak, že oba dva počátky *yin* a *yang* obíhají a kolují bez přestání a vlastně nemají počátek. Když se naplní *yin*, tak se rodí *yang*, a když se naplní *yang*, tak se rodí *yin*. Jednou *yin* a jednou *yang* a není případu, že by *taiji* v tom nebylo přítomno. Toto *taiji* je to, co se stává čepem deseti tisíc proměn a základem deseti tisíc druhů. Pokud řekneme, že klidné, celistvé a uspořádané *qi* rodí *yin* a *yang*, pak to znamená, že *yin* a *yang* mají počátek, a když mají počátek, tak mají konec. Pak by ale již uplynula dlouhá doba od toho, kdy mechanismus *yin* a *yang* ustal. Což je to možné?

Je navíc *qi* poklidného a celistvého *yin* anebo *yang*? Vaše Excellence se na to předtím dívala jako na *yin*, ale pak *taiji* není základem a základem je *qi* *yin*. Cožpak lze považovat *yin* za matku *yang* a nevědět, že *yang* je otcem *yin*? Navíc *taiji* je základem *yin* a *yang* a někdy *yin* a někdy *yang* a obojí je v tom nezměřitelné. Proto se říká Zázračné nemá směr a proměny nemají podstatu,<sup>388</sup> a pokud řekneme, že *qi* *yin* je základem *yin* a *yang*, pak to znamená, že zázračné má směr a proměny mají podstatu, což je ještě více nesprávné. Také to, co nazýváme „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek“, ukazuje na a hovoří o *li*. Pokud bychom řekli, že ukazuje na *qi*, pak by to nebylo *yin*, a tedy *yang*, a nešlo by to nazývat „bez viditelných známek.“ Což lze z něčeho, co nemá tvar, hned dělat něco, co nemá viditelných známek? Dnešní lidé sice nemají na *qi*, které je v prázdnou, co vidět, ale což to lze nazývat „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek“? Z tohoto důvodu se název „bez obsahu a tiché, bez viditelných známek“ používá, jako když z hlediska *qi* poukazujeme na přirozenost, jaká

---

<sup>388</sup> *Xici* 4



původně je. Sice se říká „původní přirozenost“, ale ve skutečnosti není okamžik, kdy by byla původní přirozenost oddělena od *qi* podobně, jako se sice říká „bez obsahu a tiché“, ale ve skutečnosti není okamžik, který by byl bez obsahu a tichý. Pokud řekneme: ve skutečnosti existuje okamžik, který je bez obsahu a tichý, a ten rodí *yin* a *yang*, pak to také je, že toto *yin* a *yang* mají počátek. Na tomto místě je třeba naplno pochopit principy a nelze ledabyly přecházet omyly. Ne že by Hwadamovo studium nebylo hluboké, ale jen u této myšlenky minul střed a naopak považoval *qi* za původ *yin* a *yang* a nakonec se překlátil na jednu stranu. *Li* a *qi* jsou sice smíšené a nemají rozlišení, ale pokud nejsme schopni se řídit subtilním cílem nanejvýš moudrých mužů, což se lze nezmýlit? Mistr Cheng říkal: Pohyb a klid nemají počátek a *yin* a *yang* nemají začátek. Z těch, kdo nechápou Cestu, kdo by byl schopen si to uvědomit?<sup>389 390</sup>

Klíčovým motivem je zde odmítnutí názoru, že existuje *qi* „bez přívlastků“, tato vlastnost je do jisté míry vyhrazena pouze *li*, ale jakékoliv *qi* je vždy již ať tak či onak určené, což zabraňuje hledání původu *ad infinitum*. Tento typ zahrnutí *qi*

---

<sup>389</sup> *Taiji tushuo*

<sup>390</sup> *YCHS* 9:19a-b 望賢之說。果有未盡處。以但言太極生兩儀。而不言陰陽本有。非有始生之時故也。是故。緣文生解者。乃曰氣之未生也。只有理而已。此固一病也。又有一種議論曰。太虛澹一清虛。乃生陰陽。此亦落於一邊。不知陰陽之本有也。亦一病也。大抵陰陽兩端。循環不已。本無其始。陰盡則陽生。陽盡則陰生。一陰一陽而太極無不在焉。此太極所以為萬化之樞紐。萬品之根柢也。今若曰澹一寂然之氣。乃生陰陽。則是陰陽有始也。有始則有終矣。然則陰陽之機。其息也久矣。其可乎。且澹一之氣。是陰陽耶。問下前者目之以陰矣。然則太極非根柢。而陰氣乃根柢也。但以陰為陽之母。而不知陽為陰之父也。其可乎。且邵子所謂無極之前。陰含陽者。亦截自一陽未動之前言之耳。非謂極本窮源而實有陰陽之始也。且太極為陰陽之根柢。而或陰或陽。兩在不測。故曰神無方而易無體。今若曰陰氣為陰陽之根柢。則是神有方而易有體矣。尤不可也。且所謂沖漠無朕者。指理而言也。若曰指氣。則非陰則陽也。不可謂之無朕也。豈可以無形者。便為無朕乎。今者。空中皆氣。雖無所見。豈可謂之沖漠無朕乎。是故。沖漠無朕之稱。如就氣上指本然之性也。雖曰本性。而實無本性離氣之時。猶雖曰沖漠。而實無沖漠之時也。若曰實有沖漠之時而乃生陰陽。則此亦陰陽有始也。此處須著十分理會。不可草草放過。花潭用功非不深。而但思之過中。反以氣為陰陽之本。終歸滯於一邊。理氣雜糅無辨。不能妙契聖賢之旨。豈不可惜哉。程子曰。動靜無端。陰陽無始。非知道者。孰能識之。

do neustálého víru obou modů lze parafrázovat i jedním typem výkladu teze *wuji er taiji*, *taiji* totiž obsahuje i věci, které byly *před* ním, tedy *wuji*, a *taiji* tak nemá počátek ani konec, protože je oba zahrnuje v sobě samém v nekonečném střídání. Velice zajímavou je pak reference k samotné problematice uchopení stavů, které samy o sobě nemají žádné vlastnosti, resp. jakmile jsou pojmenovatelné podle svých vlastností, ztrácí statut stavu bez vlastností. V tomto ohledu je důležité si uvědomit, že přirozenost, jaká původně je, je do značné míry abstraktní termín v tom smyslu, že samozřejmě neexistuje přirozenost, která by nebyla vázána na konkrétního člověka, a nahlédnutí jejího stavu zahrnuje i nahlédnutí adekvátní konstelace *qi*.

Tento exkurz nás ale vrací k otázkám, jaký je statut *tamilch'ōnghō chi ki* ve vztahu k *yin* a *yang* v Nongmunově interpretaci; Nongmun se stejně jako Yulgok staví proti názoru, že *tamilch'ōnghō chi ki* je určitelné jedním modem či prvkem, protože je univerzálním materiálem, ve kterém se tyto variace realizují. Tento prapůvodní stav lze pochopit prostorovou analogií s tím, že *tamilch'ōnghō chi ki* není před prvky, ale spíše pod prvky anebo v nich, což je pregnančně vyjádřeno rozvedením kritiky Saama v *chapsik*, kde je i řešena otázka rekurzu k Hwadamovu dílu<sup>391</sup>.

Vždyť to, co se nazývá *tamilch'ōnghō chi ki*, není to tak, že by mimo *qi yin* a *yang* a *wuxing* bylo odděleně takové *qi*. Je to pouze tak, že toto *qi* se pohybuje a stává se *yang*, a když je poklidné stává se *yin*, dorazí-li svým pohybem do jara, stává se dřevem, dorazí-li svým pohybem do léta, stává se ohněm, dorazí-li svým pohybem do podzimu, stává se kovem, dorazí-li svým pohybem, do zimy stává se vodou. Proniká a spojuje *yin* a *yang* a *wuxing* ale není jimi omezeno. Nemá vnitřek ani vnějšek, nemá počátek ani konec, nemá nic po straně či mezeru, nemá žádné členění a je takové a nic více. Saamova vysvětlení vychází z Hwadama, ale nevím, zda byly Hwadamovy myšlenky podobné jako Saamovy nebo ne. Tato vysvětlení

---

<sup>391</sup> Druhým takovým případem je poznámka v *Nongmunjip* 9: 10a 誠俗禮之失也。然既是時王之制。而其來已久。何敢不從乎。花潭事。盖欲從古。然恐未安。

jsem chtěl vidět v jeho sebraných spisech, ale neověřil jsem je, což je smutné.<sup>392</sup>

Proces *tamilch'ōnghō chi ki* je v Nongmunově deskripci prost formulace, která je neuralgickým bodem klasických výroků, jako je kupř. „*taiji* plodí *yin* a *yang*. Jak upozorňuje Hwang Ůidong (a v Nongmunově případě Hong Chōnggun) ve své analýze sporu Saama a Yulgoka a jak plyne ze samotných textů, znak *sheng* by neměl být chápán ve smyslu biologického zrození, tedy časového vymezení mezi plozeným a plodícím; výrazy použité Nongmunem tematizují vzhledem k jeho konceptu přesnější termíny odkazující na vnitřní diferenciaci *tamilch'ōnghō chi ki*, které se do svých konkrétních podob metamorfuje, aniž by mu byly cizí nebo od něj oddělené. V tomto ohledu je používán spíše výraz „stává se“, jako ve výše zmíněném citátu i jinde, na rozdíl od zavádějícího termínu „rodí“.

Právě neoddělitelnost *tamilch'ōnghō chi ki* od pozdějších transformací je otázkou, kterou ale po Yulgokově vymezení vůči předchozím interpretacím tohoto pojmu řeší i Nongmun r. 1763 v diskusi nad *Nongno chapsik*. Relativní subtilnost odlišení mezi původním *qi*, které je odlišné od svých pozdějších projevů, a tím, které je v nich zachováno, je patrná i tónu diskuse.

To, co Pak Saam nazývá hluboké, poklidné, celistvé, čisté a prázdné etc.etc., tím dříve říkal, že *yin* a *yang* jsou přímo Cestou a toto přímo hovoří o *qi yin* a *yang*. To, co říká, je, že není ohraničené *yin* a *yang* a *wuxing* a zachovává se to, co jistě není nikdy svázáno *yin* a *yang*, a nelze tak považovat *yin* a *yang* za Cestu. To, co není svázáno od *yin* a *yang*, je to, co se nazývá hluboká a poklidná, celistvá původní podstata. Poklidná, celistvá původní podstata je tedy místo, kde jsou přítomny všechny principy, a tedy to, co se nazývá Cestou. Když se na to díváme takto, co je na tom nesprávné? Ale je nutné zahrnout *li* a celkově hovořit o *yin* a *yang*?

---

<sup>392</sup> *Nongmunjip* 19:7a-b 夫所謂湛一清虛者。非於陰陽五氣之外。別有是氣也。只是此氣動則為陽靜則為陰。行到于春則為木。行到于夏則為火。行到于秋則為金。行到于冬則為水。通貫乎陰陽五行之中。而不為陰陽五行所局。無內外無始終無邊際無分段。如斯而已。思庵說出於花潭。未知花潭之意亦只如思庵否。其說想見文集而不得考。可鬱。

Hluboké a poklidné a celistvé proudí a stává se rozením, růstem, sklizní a uskladněním. Pohybuje se a nepřestává a právě to je skutečná podstata Cesty. Proto Mistr řekl, Jednou *yin* a jednou *yang* se nazývá Cestou. Mistr Zhang řekl: Vycházíme-li z transformací *qi*, pak existují pojmenování Cesty. Rozdělení na dvojí *qi* je ve skutečnosti pohyb jediného *qi* a hluboké, poklidné a celistvé působí.<sup>393</sup>

Zatímco v odmítnutí vydělování *tamilch'onghō chi ki* od *qi yin* a *yang*, jimiž sice není omezeno, ale stejně tak není vně jak dvou modů, tak i pěti prvků, z uvedených důvodů Nongmun s Yulgokem souhlasí, v případě Yulgokova tvrzení „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno.“ Rozvíjí argumentaci, která se v posledku rozprostře nad všemi figurami Yulgokovy verze paradigmat *xinglixue*.

Rozvedení tohoto problému následuje v *Nongno chapsik* po exaltované pasáži, srovnávající *tamilch'onghō chi ki* s vodou, která rybu obklopuje i naplňuje, a řadou analogických pojmů, zejména *haoranzhi ji*.

Učitel Yulgok řekl, že „je mnoho případů kdy není hluboké a průzračné celistvé čisté a prázdné *qi* přítomno.“ Podle mého skromného názoru se obávám, že to tak není. Obecně je tomu tak, že i když jsou případy, kdy je jednostranné, zablokované, špatné a kalné, toto *qi* nemá, že nemá kam by nepřesahovalo. Jenom proto, že je to blokováno a omezeno zformovaným *qi*, není schopno se objevit a jednat viditelně.<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> *Nongmunjip* 6:8a 朴思庵謂湛一清虛云云。前言陰陽便是道則是直以陰陽之氣而言矣。此云不爲陰陽五行所局則是必有不滯於陰陽者存。而不可便以陰陽爲道也。其不滯於陰陽者。是所謂湛一本體也。湛一本體。卽理之全具處也。乃所謂道也。如是看何所不可。而必去理而全言陰陽耶。

湛一流行。爲陰陽生長收藏。運而不息。此正道之實體。故夫子曰一陰一陽之謂道。張子曰由氣化有道之名。蓋二氣之分。實一氣之運。而湛一功用。

<sup>394</sup> *Nongmunjip* 19:4a 栗谷先生嘗云湛一清虛之氣。多有不在。竊恐未然。蓋雖偏塞惡濁處。此氣則無不透。特被形氣所局塞。不能呈露而顯行焉爾。

Interpretace uvedeného výroku je komplikována právě faktem jeho polemické povahy, jak již bylo řečeno, výrok byl pronesen v rámci hodnocení Hwadamovy role v diskurzu korejského *daoxue* s jejími klady a zápory; ve sledu argumentů, který se již odvinul, je ale třeba vztáhnout tuto polemiku k Nongmunově interpretaci, která nesouhlasí s Yulgokem, ale zároveň nesouhlasí ani s Hwadamem, se kterým nesouhlasí Yulgok. Hwadamova teorie zachování *tamilch'ŏnghŏ chi ki* je ve formě odmítnutého názoru obsažena v Yulgokově kritice.

*Li* nemá proměny a *qi* má proměny. Prapůvodní *qi* se rodí bez přestání a neustává a to, co odešlo, pominulo, a to, co přišlo, pokračuje, a *qi*, které již odešlo, není více přítomné. Hwadam se domníval, že celistvé *qi* se zachová dlouho a to, co odešlo, nepominulo, a to, co přišlo, nepokračuje. Toto je, proč se Hwadam mýlil, že považoval *qi* za *li*. Sice je tomu tak, ale i ve své jednostrannosti i úplnosti to byly jeho vlastní názory.<sup>395</sup>

Základním problémem interpretace klubka pokračování nebo přerušení existence prvopočátečního *qi*, resp. *tamilch'ŏnghŏ chi ki*, je představa několika možných modelů interakce tohoto *qi* a jiných možných modů jeho proměn (tak, jak jsou nazírány v Nongmunově výkladu). Saamova interpretace a Yulgokova kritika Hwadamovy původní teorie, ať už jakkoliv věrné či přesné, ukazují model původního *qi*, ze kterého se věci rodí (a dosti pravděpodobně do něj i zanikají), a toto *qi* tvoří kontinuální „spodní proud“; přirozenou alternativou tohoto modelu je „konečné“ *tamilch'ŏnghŏ chi ki*, které přestává existovat v okamžiku své konkretizace, což je model, který je coby varianta argumentu přítomen v diskusi mezi Saamem a Yulgokem. Třetím modelem pak může být Yulgokův názor, že toto *qi* nepřestává existovat v podobách diferencovaných modů a je jejich bytostnou, resp. neoddělitelnou součástí, ale „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno.“

---

<sup>395</sup>理無變而氣有變。元氣生生不息。往者過來者續。而已往之氣。已無所在。而花潭則以爲一氣長存。往者不過。來者不續。此花潭所以有認氣爲理之病也。雖然。偏全間。花潭是自得之見也。

Tato prostorová orientace nám pomáhá určit pozice polí, která jsou „před formami“ a „po formách“, a vztahuje se i na jejich pozdější transpozici do sfér „ještě neprojeveného“ a „již projeveného“; *tamilch'ōnghō chi ki* je u Nongmuna entitou, která se pohybuje mezi všemi sférami a splňuje tak klíčový nárok, který Nongmun na fungování *qi* klade, tj. aby bylo relevantním partnerem ve smyslu toho, že „*li* a *qi* jsou stejně skutečné.“ Tato klíčová linka je v *Nongjo chapsik* demonstrována již v úvodu řadami analogických pojmů variant a stupňů metamorfóz *li* a *qi*, které zdůrazňují univerzální korespondenci mezi všemi jejich stavy.

Deset tisíc principů je deset tisíc podob, pět standardů je pět prvků, *jian* a *shun* jsou dva způsoby, *taiji* je prapůvodní *qi*. Tyto všechny tedy jsou *qi* a je to tak nazýváno. Dnešní lidé pokaždé chápou výrok „*li* je jedno, jeho rozdělení jsou různá“ tak, že *li* je stejné a *qi* je rozdílné, ale vůbec neví, že jednota *li* je proto, že je jednota *qi* a objevuje se v ní. Pokud by nebyla jednota *qi*, jak bychom pak věděli, že jeho *li* je zcela jistě jednotné? *Li* je jedno a jeho rozdělení jsou různá, se říká, když bereme za hlavní *li*, a tak znak *fen*, rozdělit, také musí náležet k *li*, pokud bereme za hlavní *qi* a mluvíme o tom, pak říci *qi* je jedno a jeho rozdělení jsou mnohá také není nesprávné.<sup>396</sup>

Pokud pomíneme kontroverze týkající se posledního výroku, je zjevné, že se Nongmun snaží založit kontinuitu *qi* v jeho adekvátní mnohostrannosti, ale zároveň jednotě; v tomto ohledu je třeba řadu pojmenování, která jsou uvedena, vnímat dvojím způsobem, jednak jako konkrétní stupně transformací (*yin* a *yang*, pět prvků), ale i jako pouze jiná pojmenování jednotného a celistvého *qi*, které v sobě stejně tak jako *li* drží všechny své podoby, a především *tamilch'ōnghō chi ki*, které „neexistuje mimo *yin* a *yang* a *wuxing*. Je tomu pouze tak, že když se toto *qi* pohybuje, stává se *yang*, a když je v poklidu, stává se *yin*...“ Důsledné nazírání *qi* jako transformace jednoho základního stavu je popsáno i

---

<sup>396</sup> *Nongmunjip*19: 3a-4b 萬理萬象也。五常五行也。健順兩儀也。太極元氣也。皆即氣而名之者也。今人每以理一分殊。認作理同氣異。殊不知理之一。即夫氣之一而見焉。苟非氣之一。從何而知其理之必一乎。理一分殊者。主理而言。分字亦當屬理。若主氣而言則曰氣一分殊。亦無不可矣。

v nejexaltovanější pasáži začátku *chapsik*, kde Nongmun popisuje základní vizi něčeho, co lze přibližně nazvat „proudem bytí“, „jehož podstatě se říká Nebesa, říká se jí prapůvodní *qi*, říká se jí *qi* proudící jako povodeň, říká se jí Veliké prázdno<sup>397</sup>.“ Jestliže však existuje diferenciace *qi* jako takového, a konkrétní věci ukazují že existuje, je otázkou, na čem je založeno Nongmunovo odmítnutí Yulgokovy teze o případech absence „základního“ typu *qi*. Ve světle uvedených pasáží lze uvést Nongmunův argument zdůrazňující univerzalitu *tamilch'ōnghō chi ki*, který staví proti Yulgokovi, ten však má i ve svém konkrétním postavení hodnotu spíše pouze rétorickou.

Hluboké a poklidné, celistvé, čisté a prázdné *qi* není nic jiného než Nebesa, a což je místo, kde by Nebesa nebyla? Yulgokův výrok považuji za zpochybnitelný.<sup>398</sup>

Nebesa se však ve většině významů tohoto pojmu nekryjí s mnoha výstupy konkrétních jednotlivin a složitosti tohoto použití nasvědčuje i odkaz na Mencia, který je uvedeným výrokem rámován. Slavná pasáž Mencia 2A:2, chválená Nongmunem, sice hovoří o tom, že kultivované *haoranzhi qi* může naplnit prostor mezi Nebesy a Zemí, nicméně Mencius používá narozdíl od Nongmunova srovnání s Nebesy kondicionál a neztotožňuje plně oba dva pojmy. Jednotou mezi Nebesy a *tamilch'ōnghō chi ki* ale míní poněkud jiný stav než prostou identitu; podobně jako v první pasáži, zdůrazňující, že toto *qi* není mimo své konkrétní projevy, ale zároveň jimi není omezeno. Jako první příklad může sloužit právě aplikace tohoto konceptu na Menciův výrok, který, ač není první ani nejkompexnější, je po obrazu ryby ve vodě a vody v rybě „nejfyzičtější.“

Mencius pravil: Tím, že ho přímo pěstujeme a nemá škody, pak naplní prostor mezi Nebesy a Zemí. To jsou velice dobrá slova. To, co naplňuje hrud', je všechno toto *qi*, a je se *qi* Nebes a Země je provázáno a učiněno jedním a naplňuje Nebesa a Zemi a naprosto nepotřebuje pěstovat. Jakmile je ale jednou kvůli sobeckým úmyslům zablokováno, je v neuspokojivém

---

<sup>397</sup> *Nongmunjip* 19:5a 其體則曰天曰元氣曰浩氣曰太虛。

<sup>398</sup> *Nongmunjip* 19:5a-b 湛一清虛之氣非他也乃天也天豈有不在者乎栗谷說終覺可疑

stavu? A upadá, a tak to, co se říkalo, že naplňuje hrud', je upadlé a nedostatečné a nevíme, kde je (to). Je tomu ale tak, že s Nebesy a Zemí se sice říká „jediné *qi*“, ale to také neuniklo oddělení a zabránění a stalo se dvojím. Pokud učenci jsou schopni soustředit, co je správné, a pěstovat *qi*, jak o tom hovořil Mencius, a tedy podstata sama o sobě se náležitě naplní a rozšíří bez jediné mezery a mezi Nebesy a Zemí opět nebude prostoru, kde by jí bylo bráněno. To, co se nazývá zablokováním, není nic jiného než pouze zablokované nitro a pak jsou zablokována Nebesa i Země. Mistr Zhu se zeptal žáků: Naplnit nitro tímto smyslem pro soucit, a mimo nitro je zcela blokováno? Když Toam<sup>399</sup> vysvětloval tuto pasáž, řekl, že vše vně i v nitru je soucit, a význam je přesně jako toto. *Qi* mocné jako povodeň je tím hlavním v *qi* a soucit je tím hlavním v *li*.<sup>400</sup>

Zatímco celý Menciův text hovoří o kultivaci *qi* mocného jako povodeň, Nongmun konstatuje, že toto *qi* „nepotřebuje pěstování“, a tu část, kterou v sobě jedinec chová, považuje za individuální podíl na sumě tohoto *qi*, které se nalézá vně jedince. Koncept kultivace je zde pak nesen místo obrazem pěstování konceptem odstranění překážek, které brání ideálnímu koloběhu *qi* jako povodeň mezi Nebesy a Zemí. Je pak očividné, že toto *qi* je privilegovaným stavem - tím hlavním v *qi*.“ Toto rozvržení ale klade dvě základní otázky. Jak je možné, že toto *qi* je všude, ale není vším, a jak se projevuje konkrétní stav jeho zablokování; není snad právě tato blokáce případem, kdy je *tamilch'ōnghō chi ki* zabráněno naplnit vše mezi Nebesy a Zemí, a tedy potvrzením Yulgokovy teze o jeho časté absenci?

Porozumění vztahu mezi „blokováním“ a plně realizovaným je analogické vztahu jednoty a mnohosti, který v *qi* panuje; navrácí se tedy klasická otázka, jak

---

<sup>399</sup> Yi Chae 李穡, (1680~1746).

<sup>400</sup> *Nongmunjip* 19: 4b 孟子曰以直養而無害則塞于天地之間。此語極好。蓋滿腔子都是此氣。而與天地之氣通貫爲一。則其塞于天地。固不待養也。然一爲私意所蔽。欲然而餒則所謂滿腔子者。衰頹虧欠。不知其所在矣。夫然則與天地雖曰一氣。亦不免於隔截而爲二。學者苟能集義養氣如孟子之言。則此滿腔子之本體。便當充拓無欠。而與天地更無間隔。蓋所謂塞天地無他。只塞了腔子。便塞了天地矣。朱子嘗問學者曰滿腔子是惻隱之心。腔子外是甚底。陶庵解之云腔子內外都是惻隱。意正如此。浩氣主氣。惻隱主理。其實一也。



může být *qi* blokováno sebou samým, resp. jak lze některé jeho proměny klasifikovat jako nežádoucí v kontextu jeho bytostné jednoty. Narušení této jednoty, tedy případy absence či transformace *tamilch'ōnghō chi ki* do podoby, ve které by původní materie nebyla přítomna, ale není možné a veškeré případy, kdy se podoby *qi* jeví nesouvisející se svým prapůvodním stavem, jsou v Nongmunově konceptu pouze špatně zvolenou perspektivou, nebo spíše optickým klamem.

Obecně je tomu tak, že i když jsou případy, kdy je jednostranné, zablokované, špatné a kalné, toto *qi* nemá, kam by nepřesahovalo. Jenom proto, že je to blokováno a omezeno zformovaným *qi*, není schopno se objevit a jednat viditelně.<sup>401</sup>

Jaký je však statut těchto případů, kdy je sice *tamilch'ōnghō chi ki* přítomno, ale „nejedná viditelně“? Yulgok tuto distinkci viditelného a nezjevného popisuje obrazem, který je založen na rozpracování klasické podoby *qi* jakožto vody. Klíčový termín obrazu je pak transponován do několika podobenství, z nichž jako první a nejdůležitější uvádí Nongmun několika různými způsoby, z nichž nejautoritativnější je použití odkazu na Zhang Zaie.

Učitel Hengqu pravil: To, jestli jsou lidé pevní nebo měkkí, zda jsou pomalí či pohotoví, zda jsou talentovaní či netalentovaní, je jednostrannost *qi*. Tak, jak Nebesa tvoří v souladu, nemá jednostrannosti. Pěstujeme-li toto *qi* a navrátíme se k tomu, jaké vlastně bylo, a nebudeme jednostranní, pak vyčerpáme přirozenost a budeme podobni Nebesům. Jednostrannost *qi* ukazuje na vespod proudící usazeniny a kal.<sup>402</sup>

Usazeniny a kal, které jsou svorníkem všech směrů Nongmunova konceptu (anebo jdou za takový považovat), jsou v diskurzu *daoxue* termínem, který je

---

<sup>401</sup> Viz pozn. 394

<sup>402</sup> *Nongmunjip* 19: 5b-6a 橫渠先生曰人之剛柔緩急才不才。氣之偏也。天本參和不偏。養其氣。反之本而不偏則盡性而天矣。氣之偏。指末流渣滓而言。

atestován kupř. u Zhu Xiho v *Zhuzi yulei*<sup>403</sup> a dalších songských i korejských autorů, nicméně explicitní tematizace tohoto termínu u Nongmuna je co do významu i kvantity v korejském kontextu výjimečná. Tento obraz je u Nongmuna pouze jednou z rovin přirovnání (a jak uvidíme, co do definice se shoduje s mnoha jinými výrazy používanými kupř. u Yulgoka), kterými vysvětluje svůj postoj a dochází dokonce i k vytváření odkazů v rámci různých variant přirovnání jako kupř. v závěrečných pasážích *Nongnyŏ chapsik* „ale prozkoumáme-li skutečný stav, tak toto jsou také pouze usazeniny a kal v tom, co je správné a pronikající, tak jako bahno a písek jsou tím, co znečišťuje čistou vodu.“<sup>404</sup>, nicméně toto přirovnání je u Nongmuna nejobraznějším v kontextu sledování metamorfóz úlohy vody jako figury diskurzu *daoxue*.

Analýza role usazenin a kalu je svorníkem mezi dvěma klíčovými koncepty: *tamilch'ŏnghŏ chi ki* a dobrou lidskou přirozeností.

Dobrota lidské přirozenosti je, že *qi* a jeho složení jsou dobré, a není tomu tak, že by existovala dobrá přirozenost odděleně mimo *qi* a jeho složení. Proto se říká: „není člověk, který by byl nedobrý, není voda, která by netekla dolů.“<sup>405</sup> Také se říká: „Mrzačit člověka, aby se stal dobrým a správným“ pouze hovoří o člověku a o vodě a nezmiňuje přirozenost. Jeho úmysl je možné vidět, protože když Mencius hovoří o tom, že přirozenost je dobrá, hovoří o *qi* mocném jako povodeň, a tento smysl je pak jasný. Mingdao řekl: „Mencius šel dále a vytvořil *qi* proudící jako povodeň. To může být nazváno úplným.“<sup>406</sup> Toto je přesně ono. Lidé dnes mnohdy rozdělují člověka a přirozenost na dvě věci a domnívají se, že i když je *qi* a jeho složení špatné, přirozenost je sama o sobě dobrá. To je štěpení *li* a *qi* na dvě věci a dobro lidské přirozenosti nestačí k tomu, aby byla opravdu dobrá. Někteří neví, že pokud je tomu tak, pak na jakém odděleném místě

---

<sup>403</sup> *Zhuzi yulei* 1 天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣 B 行，磨來磨去，磨得急了，便撈許多渣滓；裡面無處出，便結成箇地在中央。

<sup>404</sup> *Nongmunjip* 19: 30a 然究其實則亦只是正通中渣滓。如清水之爲泥沙所混耳。

<sup>405</sup> Mencius 6a2

<sup>406</sup> *Jinsilu* 1:19

jsou zkalení a znečištění *qi* a jeho složení? Říkám, že *qi* a jeho složení jsou sice zkalené a nečisté, ale hluboké, poklidné a celistvé jejich původní podstaty nemá nestejností. Nadání člověka je *qi* Nebes a Země, kterým se rodí, a jeho mysl je prázdná a pronikavá a tomto prázdnu a chápavosti, které volně prostupuje a proniká bez překážek Nebesy a Země a dává se a proudí. Jeho *de* se pak nazývá přirozenost, jeho zázračné se nazývá mysl, jeho použití se pak nazývá emoce, a všechny vychází z tohoto *qi*, jejich jména jsou tak postavena. Co se týče takzvaného zkalení a nečistoty, tak to jsou usazeniny a kal v uměřeném *qi*. Pokud jsou usazeniny a kal těžké, pak je od nich původní podstata zakryta a okolnosti *li* jsou bezesporu také takové. Jak je pak ale možné dospět k pochybnostem o dobrotě původní podstaty?<sup>407</sup>

Usazeniny a kal pomáhají zodpovědět základní Nongmunův argument proti dosavadním konceptům lidské přirozenosti v korejském diskurzu *daoxue*; jak je možné, pokud uznáváme neoddělitelnost a nutnou korespondenci *li* a *qi*, uvažovat o dobré lidské přirozenosti ve špatném lidském *qi*? Dobrá lidská přirozenost musí být nutně vázána na dobré *qi*, a tímto dobrým *qi* je právě *tamilch'onghō chi kia*; pokud by toto *qi* chybělo, znamenalo by to, že se *li*, lidská přirozenost, pohybuje mimo aktuální stav *qi*. Tradiční řešení této otázky rozdělením na přirozenost, jaká původně je, a přirozenost *qi* a jeho složení je Nongmunem odmítnuto právě z tohoto důvodu, představa, že původní přirozenost může existovat v nekompatibilním *qi* a pouze v jistých konstelacích se parciálně projevovat je zcela nelogická ve světle obecnějších zásad spojení *li* a *qi*. Kromě rozvedení tohoto problému v *Nongyō chapsik* je nejrozhodnějším

---

<sup>407</sup> *Nongmunjip* 19: 5a-b 人性之善。乃其氣質善耳。非氣質之外別有善底性也。故曰人無有不善。水無有不下。又曰戕賊人以爲仁義。但說人字水字。更不舉性字。其意可見。故孟子說性善。至說浩氣。其義乃明。明道所謂孟子去其中發揮出浩然之氣。可謂盡矣者。正以此也。今人多分人與性爲二。以爲氣質雖惡。性自善。是理與氣判作兩物。而性之善者。未足爲眞善也。或疑如是則氣質濁駁者。當何區處。曰雖氣質之濁駁者。其本體之湛一則無不同。蓋人稟天地之正氣以生。而方寸空通。卽此空通之中。湛一本體。便已洞然。與天地通貫無礙。呈露流行。其德則曰性。其神則曰心。其用則曰情。皆由是氣而立名者也。若其所謂濁駁者。乃其正氣中渣滓耳。渣滓重則本體隱焉者。亦理勢之必然。然豈可以是而致疑於本體之善哉。

popřením tohoto konceptu Yulgokovo „osvícení“ (a skutečně zde lze mluvit o náhlém prozření) a odpovědí na klíčovou otázku debaty Horak, ze které Nongmun původně vyšel, tedy na stejnost či rozdílnost přirozenosti člověka a zvířat. Odmítnutí je nejpřesvědčivěji formulováno v opozici vůči klasickému vysvětlení tohoto konceptu, Zhu Xiho komentáři k Menciovi 6a:3.

Všechny výrazy přirozenosti u Mencia jsou stejnou jedinou přirozeností, jaká původně je. Pokud bychom brali přirozenost psa, krávy a člověka za přirozenost *qi* a jeho složení, pak bychom oddělovali od přirozenosti přirozenost dobra - což v posledku neodpovídá textu a nemá logiku.<sup>408</sup>

Nongmun se svou kritikou výkladu kapitoly dostává k pojetí přirozenosti, která je dobrá, ale konkrétní pro každou jednotlivinu<sup>409</sup>, nicméně pro čtení úvodní teze této kapitoly je podstatné, že „mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno,“ jsou v Nongmunově interpretaci případy nemyslitelného, totiž existence dobré přirozenosti bez korespondujícího dobrého *qi*, nebo jinými slovy, docházelo by k tomu, že mezi *li* a *qi* konkrétní osoby či věci by nedocházelo k vzájemnému ovlivnění-„domnívají se, že zlo *qi* neuškodí dobrotě přirozenosti.“<sup>410</sup> Tento koncept ale závisí na nepřetržitém zachování *tamilch'ōnghō chi ki* a zdůvodnění jeho pozice vůči výskytu kalů. Z Yulgokovy teze jasně plyne, že existují případy „špatného“, které přesně pojmenovává: „*qi* kalu a popele není *tamilch'ōnghō chi ki*.“<sup>411</sup> Proti čemuž Nongmun staví koncept kalu a usazenin, které jsou „neuměřeností *qi*“, ale nijak nenarušují existenci jeho

---

<sup>408</sup> *Nongmunjip* Purok 10a 孟子諸性字。同是一性。同是本然之性。若以犬牛人之性。作氣質之性。而分貳於性善之性。終不成文理。終不成道理。

<sup>409</sup> 氣之本。一而已矣。而其升降飛揚。感遇凝聚之際。或大或小。或正或偏。或剛或柔。或清或濁。自不能不千差萬別。而隨其凝聚。各為一氣。即張子所謂游氣紛擾。合而成質。生人物之萬殊者也。雖曰各為一氣。所謂氣之本者。固未嘗不即此而在。而各隨其所凝聚而發現焉。如凝聚為水則其潤而下者。即是氣之發現而成水之性焉。凝聚為火則其炎而上者。即是氣之發現而成火之性焉。推之萬物皆然。由其所遇之剛柔不同。是以其性亦異。然莫非是氣生意之所為也。蓋潤下炎上者。是氣之見於一端者。而人之善則其全體也

<sup>410</sup> *Nongmunjip* 19: 3b 以為氣之惡。無害於性之善。

<sup>411</sup> *YCHS* 10:26b, 糟粕煨燼之氣也。非湛一清虛之氣也。

původního čistého stavu, a Yulgok se dopouští omylu, pokud je považuje za cosi vně *tamilch'onghō chi ki*. Vydělení konkrétního *qi* mimo zbytek by totiž znamenalo porušení základní jednoty *qi*, která jak již bylo zmíněno, je logickým protipólem jednoty *li*. I přes slova uznání („učitel Yulgok ve věcech začátků i konců *li* a *qi* pracoval do hloubky a pouze získával a jeho názory byly nanejvýš jasné a jeho vynikající výroky byly vybroušené a po Mistrovi Zhu nebyl takřka nikdo, kdo by dosáhl těchto principů“<sup>412</sup>) Yulgok selhává sice pouze v jednom, avšak nejzásadnějším pochopení konceptu *tamilch'onghō chi ki* („pouze v případě původní jednoty *qi* se zdá, že v některých případech nebyly jeho názory naprosto oslnivé“).<sup>413</sup> Zdvořilý tón a lehký sentiment jsou oceněním stavby, kterou jediná malá chyba pokud ne rozmetává, pak dozajista dekonstruuje v horším slova smyslu, a Nongmun, jak uvidíme, celou svou rekonfiguraci všech pojmů dělá s hlubokým povzdechem nad dílem svého předchůdce v dobrém slova smyslu.

On řekl: Původ *li* je je jeden a nic více a původ *qi* je také jeden a nic více, a také to, že považoval Mysl Cesty za *qi* takové, jaké původně je, a to také nelze nazvat nepromyšleným, ale ve výkladech toho, že *li* proniká a *qi* vymezuje, obrátil *qi* výhradně do deseti tisíc rozdílů a navíc se domníval, že „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno.“ Prozkoumáme-li tato omezení, pak v posledku neunikl zmatení dvou věcí... Jak smutné!<sup>414</sup>

Nongmun poskytuje také vysvětlení, jak se stalo, že Yulgok, i přes své hluboké pochopení problematiky, se dopustil tak fatální chyby; je logické, že při stejných pojmech a konceptech, pocházejících ze stejných textů (a Nongmunovo

---

<sup>412</sup> *Nongmunjip*19: 7b 栗谷先生於理氣源頭。深造獨得。見得極明。透說得極玲瓏。朱子以後殆未有臻斯理者也。

<sup>413</sup> *Nongmunjip*19:6b-7a, 獨於氣之本一處。猶或有未盡瑩者。

<sup>414</sup> *Nongmunjip*19:7a 其曰理之源。一而已。氣之源。亦一而已。又以道心爲本然之氣者。亦不可謂不講究到此。而乃於理通氣局之論。專以氣歸之萬殊。又以爲湛一清虛之氣。多有不在。究其歸。終未免於二物之疑。豈未及致思而然歟。若使當時有以此論質之者。其必渙然而耳順也無疑矣。惜哉。

čtenářské curriculum klasických autorit je kromě drobných akcentů, jako je kupř. Zhang Zaivova role, s Yulgokovým prakticky totožné) by měl Yulgok dojít ke stejným výsledkům jako Nongmun. Jestliže se tedy Yulgok dopouští chyby, lze detekovat její příčiny a genealogii v pojmovém poli. Nongmun pojmenovává dvě možné příčiny nepochopení esenciální jednoty a univerzální přítomnosti *tamilch'ŏnghŏ chi ki*: falešný dojem a nedodržení metodologické zásady diskurzu.

Jestliže jsme hovořili o tom, že dojem vyvolaný u diváka rozdíl mezi původním *qi* a jeho aktuálními realizacemi je dán špatně zvolenou perspektivou nebo spíše optickým klamem, pak je pochopitelné, že se Yulgok tohoto omylu dopouští v případech, jako jsou kupř. výkaly a popel. Nongmun používá Cheng Mingdaovo přirovnání<sup>415</sup> a vysvětluje, jak vzniká iluze esenciální diference mezi *tamilch'ŏnghŏ chi ki* a konkrétními jednotlivinami.

Když se jedna a dvě spojí, a stanou se třemi, jsou vidět tři, a jedna a dvě zmizí. Když se prázdno shlukne, a stane se věcmi, věci jsou uskutečněny, a prázdno nelze spatřit. Sice se zdá, že v ohavném pachu a nečistotě výkalů nelze najít podobu hluboké, poklidného a jednotného, ale když jimi pohnojíme pole a zasijeme, výhonky klasů rychle rostou, a hojně plodící podstata Nebes a Země se znovu objevuje tak, jak byla předtím, a je možné spatřit to, že toto *qi* nemá místo, kam by nepronikalo.<sup>416</sup>

Klíčovou figurou je zde fakt, že původní jednotu a čistotu věci nevidíme, resp. jak již bylo řečeno, *tamilch'ŏnghŏ chi ki* „nepůsobí viditelně“, ale je stále zachováno stejně, jako „jedna“ nepřestane existovat ve „třech“. Domýšlení tohoto matematického přirovnání by mohlo konstatovat, že v uvedeném případě je jedna navíc nikoli pouze jednotkou celku, ale zároveň i označením shrnutí částí, tj. jednotou. Tři tak mohou být složením tří věcí, nebo rozdělením jedné,

---

<sup>415</sup> Nongmun ho používá obráceně („dva a tři nejsou jedno“) v *Nongmunjip* 5:4a-b.

<sup>416</sup> *Nongmunjip* 19:24b, 一合而爲三。三見則一二亡。虛凝爲物。物成則虛不可見。然糞穢之臭惡汚濁。雖若不可尋湛一之影象。而糞田種穀。禾苗驟茁。則藹然天地生生之本體。依舊呈露。此氣之無處不透。於此可見。

příčemž oba tyto přístupy Nongmun v definici *tamilch'onghō chi ki* zachovává. K tomuto náhledu je však třeba přístupu, který Nongmun několikrát zmiňuje, tj. dívat se na věc flexibilně, jak nabádá i v souvislosti s Yulgokovým výrokiem o absenci čistého a poklidného *qi*.

Obávám se, (že v případě tohoto výroku) je to jenom tak, jak říkal Mistr Zheng, „Když se objeví tři, pak jedna a dva zaniknou“, není to tak, že se tím míní, že mimo *qi* jsou jiné věci. Pouze když se někdy v textu vyskytne nesmyslná chyba, je správné, když ji čtenář detailně prozkoumá a podívá se na ni flexibilně.<sup>417</sup>

V celku *qi* pak neexistuje konstelace, která by nemohla v určité konstelaci plně projevit svůj podíl na čistém *qi*, prostém kalů, na což nás upozorňuje pasáž věnovaná výkalům.

Výkaly jsou klasickou figurou korejského diskurzu *daoxue*. Nongmun sám ve svém komentáři k *Daoxue* cituje Yulgokovo parodické dělení výkalů zvířat na podstatu a použití,<sup>418</sup> to nicméně slouží jako nejlepší příklad, že neexistuje nic, co by nemohlo manifestovat svou sounáležitost se stavem plné realizace *tamilch'onghō chi ki*, tedy stavem, kdy jsou všechny věci tak, jak mají být. Ilustrativní je v tomto směru i druhé použití figury výkalů v *Nongnyō chapsik* ve výkladu komplementární dimenze působení *tamilch'onghō chi ki*, pojmu „zázračného.“ Zázračné je ve své univerzalitě propojeno i s výkaly, analogicky k uvedenému příkladu.

Není nic, co by nebylo zázračné. Je-li v Nebesích, říká se zázračné, je-li na Zemi, pak se říká „ukazuje se“, je-li ve svatyni, říká se duch, je-li v lidech a zvířatech, pak se říká mysl. Pokud o něm hovoříme souhrnně, je to jediné zázračné, pokud o něm hovoříme odděleně, deset tisíc věcí má každá své zázračné. Lze to vidět na tom, když se říká, že *li* je jedno a jeho rozdělení

---

<sup>417</sup> *Nongmunjip*19:24a 恐亦只如程子所謂三見則一二亡者。非謂氣外有物也。但句語間或不無成語病者。讀者詳之而活看焉可也。

<sup>418</sup> *YCHS* 33

jsou různá. Při obětech je potěšení z vůně obětí, při věštění jsou odpovědi, v snícím spánku jsou potvrzení, léky zamezí nemoci, ranní i večerní rosa osvěží uschlé, výkaly zúrodní půdu a to všechno je pouze jediný duch.<sup>419</sup>

Fakt, že Yulgok tuto jednotu neviděl, je ale také založen na širším teoretickém podkladě nekorespondence mezi *li* a *qi*, tedy na předpokladu jejich rozdělení a z toho plynoucích důsledků pro teorii dobré lidské přirozenosti, která je tak rozdvojena na původní stav a aktuální realizaci, ale i na rozdělování *qi* na „deset tisíc rozdílů.“ Toto vše jsou pouze jiná vyjádření faktu, že Yulgok „neunikl zmatení dvou věcí“, tedy odmítnutí jednoty *li* a *qi*. V tomto ohledu je pak do značné míry součástí toho, že „lidé dnes nechápou smysl tohoto a pouze věří výroku Mistra Zhu, že (*li* a *qi*) jsou rozhodně dvě věci, a pořád se vážně domnívají, že *li* a *qi* jsou dva druhy věcí“<sup>420</sup> se všemi konsekvencemi z toho plynoucími - „domnívají se, že zlo *qi* neuškodí dobrotě přirozenosti.“ Tento výrok ale neznamená zpochybnění Zhu Xiho autority a do značné míry se týká „dnešních lidí“, kteří interpretují Zhu Xiho výrok ve slepé víře pouze důsledným stanovením hranic řádu výpovědí o *li* a *qi* a aplikací teorému, které nikdo nezpochybnil, ale také je podle Nongmuna neuplatňoval.

Kritice je tak podroben i hlavní Yulgokův koncept, který byl původně namířen proti oddělování *li* a *qi* u T'oegye *itchong kiguk*.

O celém výroku ctěného Yulgoka jsem choval ve své mysli vždy pochybnosti. Když jsem se nad tím znovu zamyslel, není to tak, že by *li* a *qi* byly rozštěpené na dvě věci a jedno přináleželo k jednotnému původu a jedno náleželo k rozdělení na různé. Je tomu pouze tak, že v případě jediného původu se klade důraz na *li* a hovoří se tak o tom, a proto tvrdím, že *li* proniká a *qi* je v něm, a v případě rozdělení na různé se klade důraz na

---

<sup>419</sup> *Nongmunjip*19:20b 莫非神也。在天曰神。在地曰示。在廟曰鬼。在人物曰心。盖合而言之。只是一箇神也。分而言之。萬物各有其神也。所謂理一分殊。此亦可見。祭祀之有歆。卜筮之有應。夢寐之有驗。藥餌之已病。兩露之酥枯。糞穢之膏土。揔只是一箇神。

<sup>420</sup> 今人不識此意。只信朱子决是二物之語。往往真以理氣爲有兩箇物事。甚至大本上安氣質駁濁字。以爲氣之惡。無害於性之善。



*qi*, a proto tvrdím, že *qi* vymezuje a *li* je také v něm. Když Mistr Zhu říká, že *li* je stejné a *qi* je rozdílné, je to také takové.<sup>421</sup>

Aby nedocházelo k hiátu mezi *li* a *qi*, tedy k situaci, kdy nekorespondují (a je třeba zdůraznit, že jediným logickým *li* případu, kdy *tamilch'ōnghō chi ki* absentuje a je přítomno pouze *qi* znečištěné, je zlá lidská přirozenost), je třeba, aby obě entity měly stejné vlastnosti, resp. aby byla uznána v protikladu k tezi, že „*li* je stejné a *qi* odlišné“, jednota nebo univerzalita *qi* a diverzita nebo různost *li*.

Z tohoto hlediska je pochopitelný Yulgokův odpor vůči nepřesné formulaci teze „*li* proniká a *qi* vymezuje“, která staví *li* a *qi* do svého druhu protikladu (tento postoj komentuje kupř. Nongmunova poznámka „*proniká a vymezuje* rozdělují *li* a *qi* a jsou to nová slova a jejich význam je omezený.“<sup>422</sup> Z hlediska preferencí popisu vztahu *li* a *qi* je nicméně Nongmun oddán tradici stejně jako jakýkoliv jiný literát *daoxue*, což lze demonstrovat již pouhým faktem, že proti Yulgokově zavádějící formulaci nestaví vlastní definici, ale v téže pasáži, kde kritizuje Yulgokovu tezi, naopak vyzdvihuje tradiční koncept „*li* je jedno a jeho rozdělení jsou různá“, který je protikladné duality prost.

Nevyrovnejí se (Yulgokova slova) výkladu o tom, že „*li* je jedno a jeho rozdělení různá“, který klade důraz na *li*, ale *qi* je v něm přítomno, je úplný a ničehož v něm nechybí a slova jsou hluboká a smysl je v nich.<sup>423</sup>

Tím, že „*qi* je v něm přítomno“, lze chápat Nongmunovo zaujetí pro tuto definici, které univerzálnost, resp. schopnost vypovídat současně o *li* i *qi* je

---

<sup>421</sup> *Nongmunjip*19:24a 栗翁理通氣局一語。心常疑之。更思之。此非判理氣爲二物。一屬之一原。一屬之分殊也。只是一原處則主乎理而言之。故曰理通而氣在其中。分殊處則主乎氣而言之。故曰氣局而理亦在其中。觀於所謂氣之一本者。理之通故也。理之萬殊者。氣之局故也云云者。可見其本意。朱子所謂理同氣異亦然。

<sup>422</sup> 以通局分理氣。語新而意滯。

<sup>423</sup> 不若理一分殊之論。主理而氣在其中。渾然無縫隙。語甚平易而意已獨至也。

zachycena v již zmiňované<sup>424</sup> transformaci výroku na tezi „*qi* je jedno a jeho rozdělení jsou mnohá.“

Základním problémem Yulgokovy ústřední teze však není, že by byla špatně, ostatně v uvedeném srovnání obou výpovědí o *li* a *qi* je explicitně řečeno, že Yulgokova teze „se nevyrovná“, tedy že v určitém směru není defektní, ale deficientní. Nehledě na subtilnosti formulací je však zřejmé, že vůči Yulgokovi je použit totožný hermeneutický přístup, který jsme sledovali již ve vztahu Kobong-Zhu Xi anebo Yulgok-Luo Qinshun; tedy ten, že daný výrok je špatný pouze svou jednostranností. Tento teoretický protipól teze o dobré lidské přirozenosti, kde neexistuje zlo o sobě, ale pouze deficientní dobro, ukazuje, že v zásadě jakýkoliv výrok o *li* a *qi*, *taiji* nebo přirozenosti, je vzhledem k jejich provázanosti s celým polem diskurzu relevantní; v okamžiku, kdy se pohybujeme v mantinelech relevantního diskurzu a nevystoupíme z něj, naše výroky mohou být jednostranné nebo platné pro všechny figury a pojmy, ale nikoli nepravdivé, resp. mohou být pouze více či méně pravdivé. Yulgokovo srovnání tří možných limitů diskurzu, resp. krajních variant interpretací u T'oegyeho, Zhengana a Hwadama je pouze konstatování přílišných akcentů na jednu stranu komplementárních konstrukcí a nikoli odsouzení. Konstatování naprosté nepravdivosti pak znamená vytěsnění dotyčného mimo oblast diskurzu *daoxue* zařazením mezi zastánce falešného učení. Kromě vytěsnění, které je absolutní (tj. od dotyčné osoby pak není akceptováno vůbec nic, jak je vidět na příkladu recepce Wang Yangminova díla) se však kritika pohybuje pouze na bázi pojmů opomenutí, nepochopení ať už vlastního, ale spíše žáků, tradentů nebo čtenářů etc.

V tomto ohledu lze také chápat množství pasáží, které se snaží Yulgokův omyl pochopit a do jisté míry omluvit nikoli z důvodů osobních, ale proto, že se jedná pouze o jistého druhu nedůslednost; lze chápat chybné pochopení role *tamilch'onghō chi ki* pouze jako symptom, příčinu i následek nedůsledné aplikace zásad, kterým Yulgok dobře rozuměl a se kterými Nongmun plně

---

<sup>424</sup> „Pokud by nebyla jednota *qi*, jak bychom pak věděli, že jeho *li* je zcela jistě jednotné? *Li* je jedno a jeho rozdělení jsou různá, se říká, když bereme za hlavní *li*, a tak znak *fen*, rozdělit, také musí náležet k *li*, pokud bereme za hlavní *qi* a mluvíme o tom, pak říci *qi* je jedno a jeho rozdělení jsou mnohá, také není nesprávné.“

souhlasil. Příkladem mohou být i další vyjádření ohledně formulace *itchong kiguk*.

Dva výrazy „pronikat“ a „vymezovat“ nejsou nezbytně rozdělené a náležející *li* a *qi*. Když o nich hovoříme v jejich původní situaci a jednotě, pak nejen *li* je jednotné a jediné, ale *qi* je také takové. Jediné a tedy proniká. Když o nich hovoříme v situaci jejich deseti tisíc násobné různosti, pak nejen *qi* je deset tisíc, ale i *li* je deset tisíc. Deset tisíc a tedy vymezené.<sup>425</sup>

Hlavním Nongmunovým cílem je vymezit se proti a odstranit konsekvence myšlenky, že *li* a *qi* jsou „dvě věci“, je však otázkou, zda v takto formulované tezi někdo tuto myšlenku zastává, vzhledem k tomu, že singulární i duální pojetí jsou komplementární a nevyskytuje se autor, který by je v takto formulované opozici popřel. Klasickým případem může být sám Zhu Xi, který jako autorita figuruje v několika okruzích textu s různým významem a validitou (klíčové jsou zejména komentáře k Menciovi a rozbor variant *taiji*, nebo struktury mysli), nicméně je komentován i jeho náhled na vztah *li* a *qi*; oproti formulacím, které naznačují problematičnost Zhu Xiho názorů v otázkách jednoty *li* a *qi* („věří výroku Mistra Zhu, že (*li* a *qi*) jsou rozhodně dvě věci“ anebo v paralele k Yulgokovi „Když Mistr Zhu říká, že *li* je stejné a *qi* je rozdílné, je to také takové“) lze postavit jiné, které naopak zdůrazňují plnou relevanci Zhu Xiho náhledů na většinu podstatných otázek *daoxue*. Stejně jako u Yulgoka, jak o tom svědčí ostatně i jejich srovnání<sup>426</sup>, se pak nejedná o to, že by Nongmun konstatoval, že oba autoři se ve svých názorech fundamentálně mýlí.

V mnoha případech Nongmun používá k interpretaci Zhu Xiho výroků paralely s jinými klasickými autory, jako je kupř. Mingdao („Ponaučení Mistra Zhu, že Nebesa jsou principem, je přesně jako to, že „jednou *yin* a jednou *yang* jsou Cestou“, a je to přesně to, čím se vysvětluje tajemství toho, že „Cesta je nástroj a

---

<sup>425</sup>通局二字。不必分屬理氣。盖自其一原處言之則不但理之一。氣亦一也。一則通矣。自其萬殊處言之則不但氣之萬。理亦萬也。萬則局矣。

<sup>426</sup> „Jeho vynikající výroky byly vybroušené a po Mistrovi Zhu nebyl takřka nikdo, kdo by dosáhl těchto principů“

nástroj je také cesta“, ale ti, kteří jsou zaslepení, neví,)<sup>427</sup>, které se objevují v pozoruhodné pasáži, hodnotící Zhu Xiho komentář k prvnímu hexagramu *Yijingu*.

Ze všech výroků Mistra Zhu, které probírají *li* a *qi*, jsou tato slova nejpřímější, nejostřejší a nejjasnější a přesně se shodují s výrokem Mistra Cheng Boziho, že „Cesta je od prvopočátku pouze toto.“<sup>428</sup> V textu *Benyi* se také říká: „Mezi Nebesy a Zemí proudí jediné *qi* o sobě a v něm je pohyb a klid, a pokud hovoříme o jeho pronikavé podstatě tohoto proudění, pak to nazýváme pouze *kon*, a není, co by nezahrnovalo,“ a smysl toho je také takový.<sup>429</sup>

Prostředkem, jak určit Nongmunovo chápání Zhu Xiho role v kontrastu k oběma krajním variantám výpovědí o *li* a *qi*, tedy otázky, zda jsou jednou nebo dvěma věcmi, je konfrontace s opačným názorem, který je v textu *Nongno chapsik* zastoupen Zhenganem; výchozí hypotézou může být tvrzení, že i přes některé formulace, které Nongmun kritizoval, se nedomníval, že by Zhu Xi explicitně zastával názor, že *li* a *qi* jsou dvěma odlišnými věcmi, i když byl tento názor silně rozšířen. Ach, rozštěpení *li* a *qi* na dvojí trvá dlouho!<sup>430</sup>, nelze jako původce tohoto omylu identifikovat Zhu Xiho. Patrně nejpřekvapivější figurou tohoto zkoumání je fakt, že Nongmun Zhu Xiho proti tomuto obvinění výslovně hájí hned na několika rovinách vůči obviněním vzneseným Zhenganem. Tento spor se pak netýká pouze Zhu Xiho samotného, ale vytvářením vlastního *daotongu* se jak Nongmun, tak především Zhengan dostávají do situace, kdy argumentují pro a proti preferencím jednotlivých autorů klasického kánonu, zejména co se týče sporu o opozici mezi bratry Chengy etc.

---

<sup>427</sup> 朱子訓天以理。正如以一陰一陽爲道。正所以發明器亦道道亦器之妙。而昧者不知

<sup>428</sup> Chan 538, Bloom 58 legge yijing

<sup>429</sup> 朱子論理氣諸說。惟此語最直截明白。與程伯子元來只此是道一語恰符。其他隨人抑揚處。以此語折而通之則自可無窒礙。文言本義又曰天地間本一氣之流行。而有動靜爾。以其流行之統體而言則但謂之乾而無所不包。其意亦然。

<sup>430</sup> 噫。理氣之判而爲二也久矣。

Spor o Zhu Xiho v opozici vůči Zhenganovi a Nongmunův vztah k témuž autorovi jsou fakticky velmi těžko oddělitelné, ale i přesto jsme zvolili metodu pořadí hodnocení poměru Zhengan versus ostatní autoři *xinglixue* a teprve poté ověřování těchto závěrů vzhledem k ostatním Nongmunovým komentářům osoby a díla Lo Qinshuna.

Samotné uvedení tohoto autora v textu *Nongno chapsik* je polemicky namířené vůči tradici slepé interpretace Zhu Xiho, a nejedná se v ní o nic menšího než o interpretaci statutu *li* a nutnosti odkazů na něj.

Když Lo Zhengan diskutoval o tom, že „jednou *yin* a jednou *yang* jsou Cesta,“ měl velmi rád Mingdaoův výrok „původně je pouze toto Cesta“ a Yiquanovy dva znaky „to, čím“ považoval za nikoli vyčerpávající. Pokud se tím zabýváme, tak je to sice v něčem velmi přehnané, ale názor a situace jsou výborné?<sup>431</sup>

Samotný odkaz se odvolává na jedenáctý paragraf prvního svazku Kunzhiji, kde se Zhengan vymezuje vůči Zhu Xiho a Yiquanovým náhledům *li*, přičemž v Yiquanově případě se vztahuje k jeho výrokům „to, čím jsou *yin* a *yang*, je Cesta“<sup>432</sup> a „to, čím se otevírají a zavírají, je Cesta“<sup>433</sup>; v komentáři k této klíčové pasáži Zhengan konstatuje, že „dva znaky „to, čím“ vskutku poukazují na to, co je nad formami, a tak se nevyhnou drobnému podezření, že to jsou dvě věci.“<sup>434</sup> Jinými slovy, odmítnutí referovat, stejně jako Yiquan, o „tom, čím“ je něčemu tak, jak je, znamená rezignovat na výpovědi o *li*, které vedou k domnění, že *li* a *qi* jsou dvě věci, což je podle Zhengana jak Yiquanův, tak i Zhu Xiho omyl („To, co nazýváme tím, že u Mistra Zhu je několik málo případů, kdy jeho názory nejsou v jednotě,“ je, když říká, že „*li* a *qi* jsou rozhodně dvě věci,“ a také když říká „*li* je slabé, *qi* je silné“ a také říká „kdyby nebylo toto *qi*, kde by

---

<sup>431</sup> 羅整庵論一陰一陽之謂道。甚愛明道先生元來只此是道一語。而以伊川所以二字爲未盡。推之雖或太過。其見處誠卓然矣。

<sup>432</sup> 所以陰陽者道。

<sup>433</sup> Bloom 11 所以闔闔者道。

<sup>434</sup> 所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。Bloom uvádí *yin* a *yang* a *dao*, ale možné i *li* a *qi*

spočinulo toto *li*?“ a výroky podobného druhu je mnoho.<sup>435</sup>). Klasickou definici, že *suoyiran* je totožné s principem, Nongmun automaticky používá v *Nongnyo chapsik* ve spojení „*li*, kterým je něčemu tak“<sup>436</sup> a mnoha jiných, nicméně nejjasnější, resp. nejklašičtější definice významu *suoyiran* se nachází v jeho dopise Yi Paeknulovi<sup>437</sup>, kde je spojena s Nongmunovými oblíbenými tezemi, které se vztahují k mechanice pojmů *li* a *qi*.

To, co je takové, je *qi*. To, čím je něco takové, je *li*. To je to, co Mingdao nazývá „Cesta je nástroj a nástroj je také Cesta“ a „od počátku je cesta jenom toto“<sup>438</sup>

Je zřejmé, že ač Nongmun nesouhlasí s tím, že by *li* a *qi* mohly být považovány za dvě věci, na rozdíl od Zhengana nepopírá užitečnost jejich metodologického rozlišení (při zachování důrazu na jejich esenciální jednotu) a v uvedených pasážích se staví proti názoru, že není nutné referovat o *li*, protože tím může dojít k omylu, kdy bude považováno za cosi odlišné od *qi*; Nongmunův názor se tak do značné míry liší od Zhenganova a lze ho shrnout do poučky, že absolutní korespondence, na kterou Nongmun klade důraz, není totéž co identita, jak vysvětluje z jeho interpretace textu *Kunzhiji*. Na rozdíl od Zhengana se pak Nongmun také nedomnívá, že by Zhu Xi a Yiquan nechápali esenciální jednotu *li* a *qi*, z čehož je mingský interpret opakovaně obviňuje. Linií argumentace, zda je vhodné používat výraz *suoyiran* v souvislostech uvedených výše, se pak Nongmun vyslovuje takto:

Yiquanův výrok, když vykládá to, že „jednou *yin* a jednou *yang* se nazývají Cestou“ „Pohyb a klid nemají počátek, *yin* a *yang* nemají začátek.“<sup>439</sup> Jestliže

---

<sup>435</sup>所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：理與氣決是二物。又云：氣強理弱。又云：若無此氣，則此理如何頓放？似此類頗多。

<sup>436</sup> 所以然之理

<sup>437</sup> Yi Minbo (1720-99)

<sup>438</sup> *Nongmunjip*5:4a 其然者氣也。所以然者理也。明道所謂器亦道道亦器。元來只此是道者是也。

<sup>439</sup> Wing-tsit Chan uchovává opozici *starting point* a *beginning*.

někdo nechápe Cestu, jak by to mohl pochopit?<sup>440</sup> Nepoužívá výraz *suoyi* a jeho smysl je už jasný a v jednotě s výrokem Boziho. Znaky *suoyi* v *yulu* zvláště z hlediska *qi* ukazují na jeho *li* a jejich smysl je v něčem odděleném, a proto nevyhnutelně používá tyto dva znaky. Lze to pochopit, když si to čtenář v tichosti promyslí. Zhengan pokaždé, když argumentoval o Yiquanovi a i Mistrovi Zhu a domníval se, že „nedosáhli jistoty v jednotě“;<sup>441</sup> vychází z toho, že je neprozkoumal až tak široce a nechal se svázat slovy a formulacemi, a je to tak, že nebyl schopen v usebrání pochopit jejich smysl.<sup>442</sup>

V tuto chvíli se nicméně argumentace stává značně spletitou; neznamená snad Nongmunova obhajoba přistoupení na Zhenganovu argumentaci anebo není Nongmunova argumentace v tomto smyslu stejně protismyslná Zhu Xiho názorů jako Zhenganova kritika? Jakkoliv tedy Zhengan uznává klasické autority a dokonce je staví i proti jejich kritikovi, není nijak zřejmé, nakolik je jim sám práv a jaký poměr Nongmun ke Zhenganovi zastává, je totiž zřejmé, že Nongmun ve své argumentaci, nejen že s výroky Kunzhiji polemizuje, ale také je hojně využívá v pozitivním slova smyslu. Podobnosti pak nesahají zdaleka jen ke společné oblibě Mingadových výroků, zejména „původně je Cesta pouze toto“, který je až na několik výjimek tematizován takřka výhradně Nongmunem a okruhem jeho korespondentů. Silná obliba tohoto výroku u Nongmuna („měl velmi rád Cheng Boziho poučku, že „pouze toto je Cesta“ a „Nástroj je také Cesta a Cesta je také nástroj“<sup>443</sup>) koresponduje s obdivnými výroky u Zhengana („pokud se na to podívá Boziho výrokem „původně je pouze toto Cesta“, pak sám uvidí tajemství nerozlišeného.<sup>444</sup>) a je také evidentně Zhenganem inspirována nehledě na značné množství jiných podobností.

---

<sup>440</sup> *Jinsilu* 1:16

<sup>441</sup> 朱子嘗因學者問理與氣，亦稱伊川此語說得好，却終以理氣爲二物。愚所疑未定於一者，正指此也。

<sup>442</sup> 伊川易說釋一陰一陽之謂道曰。道者一陰一陽也。動靜無端。陰陽無始。非知道者。孰能識之。不待著所以字。其義已明。與伯子說合。語錄中所以字。特就氣上指言其理。意在分別。故不得已著此二字。讀者默而識之可也。整庵每議伊川及朱子以爲未定于一。由其未及博考。而又滯於言句。不能默識其意而然也。

<sup>443</sup> *Haengjang* 21

<sup>444</sup> *Kunzhiji* 11 以伯子“元來只此是道”之語觀之，自見渾然之妙

Zkoumání vztahu mezi Zhenganem a Nongmunem je předmětem moderního bádání od Yu Myöngjongovy studie na toto téma a pokračuje až do dnešní doby, kde jeho shrnutí představují Hong Chönggunovy práce, nehledě na množství prací, které tuto problematiku probírají jako součást konstruktů „filosofie *qi*.“ Výsledky tohoto bádání však zůstávají, podobně jako většina komparativních projektů na poli *daoxue*, přinejmenším rozpačité. Důvodem je prostý fakt, že vzhledem k pohybu obou dvou autorů po stejných liniích téhož diskurzu, kde je „jedna linie, ale její rozdělení jsou mnohá“ se lze dívat na problém z hlediska nebezpečí, že oba „se stanou jednou osobou“ anebo že „neunikneme omylu považovat je za dva.“ Situaci neulehčuje ani to, že toto zkoumání může navázat na tradiční analýzy tohoto problému, které sice vztah Nongmuna k Zhenganovi hodnotí, ale z hledisek, která jsou podobně obtížně interpretovatelná.

Klasickým příkladem zde může být kupř. hodnocení tohoto aspektu Nongmunova díla u Noju Ihwisanga (1763-1833), které je citováno v obou hlavních pracích na toto téma.

Zhengan i Nongmun oba vysvětlují *li* podle *qi*, a co se týče tajemství náhledu na jednotu a celistvost, není to tak, že by mnoho jejich názorů nebylo vysoce sofistikovaných, ale když toto prozkoumáme, oba dva se obrací k tomu, že považují *qi* za hlavní a u Zhengana se pak zdá, že měl úmysl pokaždé vyzdvihnout *li*, ale Nongmun poměroval všechno jedině výrazem *qi*. Naprosto slepě k principu podnebesí nehledal to, čím je *li li*. Nongmunovy názory mají ve skutečnosti původ u Zhengana a jejich důraz na výraz *qi* je velmi přehnaný.<sup>445</sup>

Nojuho názor se zdá být ve světle předcházejících citací zcela protichůdný reálným pozicím obou autorů v tom smyslu, že pokud někdo akcentuje *li*, pak je to Nongmun a nikoliv Zhengan; množství dalších výroků (Noju Nongmunovo

---

<sup>445</sup> *Nojujip* 20:8a 整庵鹿門。皆從氣推理。看得合一之妙者。驟見非不高妙。然其究也皆歸於主氣。而整庵則猶有每每提掇此理之意。鹿門直以一氣字。盡冒天下之理。更不求理之所以爲理。蓋鹿門之見。實本於整庵。而其主張氣字則殆過之耳。u yumjong422



dílo komentuje velice podrobně), jako je kupř. rozlišení preferencí obou autorů v interpretaci *liifenshu* („Zhengan a Nongmun jsou rovnocenní v tom, že probírali *li* a *qi* jako jednu věc, ale Zhengan kladl důraz na to, že *li* je jedno, a Nongmun kladl důraz na to, že rozdělení jsou různá“<sup>446</sup>) pak mohou být pouze obrazem negativního postoje k Nongmunovi ze strany komentátora a mohou být výpovědí (pokud jsou vůbec textu právi) pouze o jednom aspektu těchto názorů.

Jestliže je lze srovnávat v tom, že „vysvětlují *li* podle *qi*“ a v tomto ohledu používají takřka totožné formulace, lze oprávněně namítnout, že autorů s akcentací *qi* by se našlo bezesporu více a nemusí být nutně spjati s Zhenaganem (jako kupř. Hwadam, ale v jistém slova smyslu i Yulgok), a stejně tak lze konstatovat, že s tezí, že „*li* je jedno a jeho rozdělení jsou mnohá“, souhlasí všichni, kdo se pohybují v diskurzu *daoxue*, přičemž do kategorie preferencí aspektů jednoty či mnohosti jsou oprávněně zařazeni i T'oegye (jednota) a Kobong (mnohost), jejichž názor na Zhengana je dostatečně znám.

Relevantním přístupem ke srovnání obou autorů je tedy sledování hlavních linií difference, které spojují body kritiky; stejně jako u kritiky Yulgoka pak jde o to stanovit, nakolik tyto body jsou obrazem základních konstrukcí daného systému a nakolik ovlivňují celé pole, ve kterém se vyskytují, jinak řečeno nejde o to sledovat v kolika konkrétních případech se Nongmun a Zhengan liší, ale spíše, jak vážné konsekvence tyto jednotlivé případy mají na celkové umístění vůči mantinelů diskurzu (lze se tedy dopustit excesu v zdůrazňování jednoty *li* a *qi*? Jak vážný rozdíl je mezi Nongmunovým „*li* a *qi* jsou stejně skutečné“ a Zhenganovým „*li* a *qi* jsou jednou věcí?“).

První bodem, kde se Nongmun s Zhenganem rozchází, je statut klíčové pozice „ještě neprojeveného“. Výchozí tezí je Zhenganovo tvrzení, že „Vyváženost ještě neprojeveného, nejenže ho mají všichni lidé,<sup>447</sup> ale dokonce ho má i každé zvíře. Vyváženost je velikým původním stavem<sup>448</sup> Nebes a nemůže být dvojí ve věcech

---

<sup>446</sup> *Nojujip* 20: 6a 整庵，鹿門。均是爲理氣一物之論。然整庵於理一看得重。鹿門於分殊看得重。

<sup>447</sup> *Zhongyong*

<sup>448</sup> *Zhongyong*

a lidech.<sup>449</sup> Je zřejmé, že tento poukaz na otázku lidské a zvířecí přirozenosti, která se omílána v debatě Horak stala základem i pozadím Nongmunových stanovisek, vyvolala u Nongmuna poměrně silnou reakci, která se rozvíjí v reakcích na další složky Zhenganova argumentu. I když lze říci, že celá Nongmunova teorie přirozenosti je reakcí mimo jiné i na tento druh omylu, prezentovaný Zhenganem, lze sledovat jednotlivé kroky bezprostřední reakce v chronologickém pořadí.

Výchozím bodem je fakt, že ani ve stavu „ještě neprojeveného“ nemůže existovat univerzální přirozenost, protože obdaření *qi* je rozdílné zejména mezi člověkem a zvířaty; obdaření *qi* je takové, že „Nadání člověka je uměřené a správné *qi* Nebes a Země, a proto má *de* uměřené a správného.<sup>450</sup> Není tomu tedy tak, jak argumentuje Zhengan (jakkoliv samotnou pasáž Kunzhiji lze vykládat i jiným způsobem), že Nebesa sesílají ve stavu ještě neprojeveného univerzálně platný stav uměřenosti. Tento argument, který je u Zhengana<sup>451</sup> podepřen citací *Shujing*<sup>452</sup> a *Zuo zhuanu*<sup>453</sup>, referuje podle Nongmuna výhradně k lidem a

Pokud jde o zvířata, dostávají neuměřenost *qi*, a proto je jejich *de* také neuměřená. Z toho důvodu se u vody říká, že teče dolů, u ohně, že plane nahoru, u dřeva, že je křivé nebo rovné, u kovu, že je kujný, u země pak, že je obdělávána, a je tomu pouze tak a ještě to nebylo vysvětlováno výrazy správné nebo uměřenost. Pokud by všechny věci v sobě skutečně měly uměřenost ještě neprojeveného, pak by bylo *qi* jednostranné a *li* uměřené.<sup>454</sup>

---

<sup>449</sup> *Kunzhiji* 35 未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之。蓋中爲天下之大本，人與物不容有二。

<sup>450</sup> *Nongmunjip* 19: 8a 夫人稟天地中正之氣。故有此中正之德。

<sup>451</sup> *Kunzhiji* 16

<sup>452</sup> *Shangshu* 12:1 惟皇上帝降衷于下民

<sup>453</sup> *Zuo zhuanu* 8:13, 2 民受天地之中以生

<sup>454</sup> *Nongmunjip* 19: 8a 至於物則得氣之偏。故其德亦偏。是以水曰潤下。火曰炎上。木曰曲直。金曰從革。土爰稼穡。如斯而已。未嘗說衷字中字。夫物物果皆有未發之中。則氣偏理中。

I přes následující pochvalné pasáže posléze Nongmun konstatuje, čeho se vlastně Zhengan dopouští. Nejde ani tak o to, že by byl v rozporu s Nongmunovým názorem, ale spíše o fakt, že si protirečí, resp. sám považuje *li* a *qi* za dvě odlišné věci oproti proklamované identitě; vzhledem k odlišnosti *qi* jednotlivin (i ve stavu „ještě neprojeveného“) nemohou mít univerzálně stejné *li*. V tomto okamžiku pak Nongmun používá proti Zhenganovi stejný výpad, který sám Zhengan učinil vůči Zhu Ximu - „Pokud je tomu tak (jak tvrdí Zhengan), což to není také to, co nazýval „nedosáhli jistoty v jednotě.“<sup>455</sup>

Jestliže jsme již jednou citovali Davida Lodge, pak může odkázat na modelovou situaci pro tento argument, co by se stalo, kdyby spolu všichni učenci souhlasili? Uvedené pasáže vzbuzují dojem, že prakticky nikdo neunikne „lsti jednoho a dvojího“, včetně zastánců nejkrajnějších, a tedy bychom předpokládali i pouze z jedné strany napadnutelných názorů; jakkoliv se tedy Zhenganova pozice zdála v dialogu s Yulgokem jako extrémní, Nongmun je schopen ji obejít a zařadit do kategorie nedůsledné duality. Celý systém je budován na dohledávání koherence a posouvání systému.

Tento systémový Zhenganův omyl je pak příčinou i shrnutím jeho dalších názorů (jako je kupř. rozbor *Mencia* 4B:19 etc.) kritizovaných v *Nongno chapsik*, které však nevybočují ze základního půdorysu, který Nongmun opakuje v poněkud jiné podobě v uzavírající pasáži své kritiky.

Zhengan řekl: „Přirozenost je stejná jako *ming* a Cesta se liší tvary,“ a také řekl: „Při narození lidé a zvířata dostanou počátek *qi* a jejich *li* je pouze jedno (Co je dáno Nebesy se nazývá přirozenost)<sup>456</sup>, poté, co dosáhnou tvarů, jsou rozděleni a tedy různí.“<sup>457</sup> (Cesta sledování přirozenosti)<sup>458</sup>  
Kdyby tomu skutečně bylo tak, pak by dostali počátek *qi* a měli pouze přirozenost a nikoli Cestu a poté, co by dosáhli tvarů, by měli pouze Cestu a nikoli přirozenost. Přirozenost a Cesta by byly rozděleny a náleželi by Nebesům a člověku, podstata a použití by byly rozseknuty a vytvořeno by

---

<sup>455</sup> 今若此者。豈亦所謂未定于一者耶。

<sup>456</sup> *Zhongyong*

<sup>457</sup> *Kunzhiji* 14

<sup>458</sup> *Zhongyong*

bylo dávné a dnešní tak, jak tomu je v tomto argumentu, což je přímo nesmysl.<sup>459</sup>

Zhenganovo oddělení *li* a *qi* vzhledem ke stavům ještě neprojeveného a již projeveného lze transponovat do jakéhokoliv místa struktury, kde bude působit stejně nelogicky, jak to ostatně dělá i Nongmun, když toto schéma aplikuje na úvodní pasáž Zhongyongu, kde je zjevné, že nelze uvažovat v řádu univerzálního počátku, a posléze záhadné diferenciaci, která v případě identity *li* a *qi* nemá odkud získat jakýkoliv impetus pro tento proces. Otázkou je, jak se s tímto faktem vypořádal Nongmun; samotná citace je uzavřena osobní douškou, ve které Nongmun glosuje Zhenganův omyl<sup>460</sup> se zjevnými rozpaky, které jsou pochopitelné ve světle toho, že de facto se stal svědkem velice trapné situace, myslitelova vlastního vyvrácení - „Je to takové, že jakoby úplně nepochopil cestičky *li* a *qi* a od jeho dřívějších argumentů je to odděleno tak, jako by to byli dva lidé? Jaká je toho skutečná příčina? Opakovaně jsem nad tím rozmyšlel, ale nakonec to nechápu.“<sup>461</sup> Tato situace se pak obrací v uznání toho, že Zhengan i přes jasnozřivost některých svých náhledů neunikl kontradikcím ve vlastních tvrzeních, v čemž paradoxně zaostává za songskými klasiky; v Nongmunově perspektivě jsou panující omyly pouze nepochopením základních autorů *daoxue*, kteří ač je jimi argumentováno, svá slova formulovali správně a vyváženě (tedy alespoň podle Nongmuna) a pouze pozdější interpreti včetně Zhengana je mylně osočovali a dezinterpretovali. I tak však Zhenanova interpretace a vlastní názory obsahují mnoho kladných bodů, které Nongmun vždy uznával.

Zhengan vynikal v poznání subtilního a tajemného a nedostávalo se mu na okolních věcech. Ve věcech *li* a *qi*, v tom, že nemají počátek ani případy,

---

<sup>459</sup> *Nongmunjip* 19:20b 整庵嘗云性以命同。道以形異。又云人物之生。受氣之初。其理惟一。天命之性。成形之後。其分則殊。率性之道。果若是則受氣之初。只有性而無道。成形之後。只有道而無性。性道分屬天人。體用截作古今。似此議論。直是不成說話。有若全不識理氣蹊逕者。與前日議論判若二人。此其故果何哉。反復思之。終未可曉。

<sup>460</sup> Je třeba si uvědomit, že to tak patrně nemínil a že se jedná o Nongmunův konstrukt.

<sup>461</sup> *Nongmunjip* 19: 10a 有若全不識理氣蹊逕者。與前日議論判若二人。此其故果何哉。反復思之。終未可曉。

kdy by byly oddělené nebo jednotné, byly jeho názory správné a k věci dospěl k jemnostem a zapeklitostem a přímo se prosekával k jejich kořenům, ale ve skutečnosti nebyl schopen vše pečlivě a detailně sladit a proniknout vybroušeným stylem. Tím jsou také místa, kde hovoří jasně, nanejvýš jasná, ale na místech, kde se do věcí vrhal střemhlavě jako sokol, podléhal své staré ukvapenosti, a tak bylo neustále mnoho případů, kde sám sobě protiřečil vůči Zhu Xiho výrokům, nebyl schopen je ze široka prozkoumat, vyhrát si se skrytým, spojit je a proniknout, zmateně se sám mátl, chytal se slov a mátl jejich cíl, a tak to, co nazýval „nebýt si jistý v jednotě“, nebylo, že by Mistr Zhu nebyl v jednotě, ale ve skutečnosti to byl Zhengan, který nebyl schopen se ve svém chápání stát konzistentním.<sup>462</sup>

Omluvu těchto „četných protikladů“ nachází Nongmun v poukazu na problém autora samotného; Zhenganovy klady a zápory jsou založeny na tom, že podle svých vlastních slov v předmluvě ke *Kunzhiji*<sup>463</sup> započal seriózní studium až po čtyřicítce, což způsobilo (nezapomínejme, že jak nás upozorňuje *Lunyu* 2:4, ale i kupř. později *Kyöngmong yogyöl*, napřít úmysl ke studiu lze již v patnácti), že zejména ve vztahu k songským autoritám „pozdní studium nakonec způsobilo obtíže v celistvosti a souladu.“<sup>464</sup> Obvinění z omylu je tak podloženo i vysvětlením důvodů, tak jak je pochopitelné mezi adepty studia, u kterého nikdo od Zhu Xiho až po každého jednotlivého autora nedosáhl celistvého pochopení prostého ústupků oběma krajnostem diskuse.

---

<sup>462</sup> *Nongmunjip* 19:9b 盖整庵長於妙悟而短於周匝。其於理氣。無端始無離合處。見得誠到。而至其精微曲折直截根源處。實未能纖悉融會玲瓏透徹。以此其言明白處儘明白。而鶻突處依舊鶻突。往往有自相矛盾者多。其於朱子諸說。亦未能博考潛玩。會通融貫。而徑自生疑。執言而迷旨。然則其所謂未定于一者。非朱子之未一也。實整庵未能會通爲一也。

<sup>463</sup> „Když mi bylo skoro čtyřicet, počal jsem mít úmysl ke studiu, sice již pozdě...年幾四十，始慨然有志於道。雖已晚。

<sup>464</sup> 晚學終難浹洽。

Přes všechny tyto zákruty se nakonec text *nongno chapsik* stáčí zpět k dvěma hlavním motivům, Yulgokovi a jistému typu uzavření polemiky s touto autoritou, která je první figurou složitého dialogu textu, a ke shrnutí celého smyslu diskurzu *daoxue*, tedy k obraně teorie dobré lidské přirozenosti.

Nongmun se naposled obrací k Yulgokovi ve zvláštní situaci, hájí ho proti Nongam Kim Changhyöpovi, který Yulgoka kritizuje za to, že člověk by měl podle Yulgokova náhledu v sobě chovat dvojí *qi*, špatné, které se projevuje jako špatné emoce, a dobré, které se projevuje jako emoce dobré. Nongmunova odpověď je relativně překvapivá a spolu s návratem k výchozí tezi nás upozorňuje na to, že omyl je v rámci studia Cesty doprovázen vždy pochopením, ať už na počátku v elementární podobě, že vůbec jsme ochotni se vydat cestou studia a hojně se mýlit, anebo na konci, kdy se i největším myslitelů, jako je Zhengan anebo Yulgok, může stát, že k omylu sklouznou.

Pokud jde o to, že výroky ctihodného Yulgoka, když berou a staví proti sobě čisté *qi* a zkalené *qi* a hovoří o nich, pak je to, jako bychom v nitru měli dvojí *qi*, které stojí vedle sebe a vzájemně se projevuje, a to se vskutku jeví neuspokojivým. Ale pokud se na to podíváme jediným výrokem o původním *qi* Mysli cesty, pak to není nic více než chyba ve vyjádření.<sup>465</sup>

Tento výklad je pochopitelný při převrácené interpretaci výchozí teze, že „je mnoho případů, kdy není hluboké a průzračné, celistvé, čisté a prázdné *qi* přítomno.“ Samotný výrok totiž implikuje to, že stejně tak jsou i případy, kdy naopak přítomno je, jako kupř. v Yulgokově výkladu Mysli Cesty, která je stavem vázaným výhradně na *tamilch'ōnghō chi ki*. Díky tomu se lze, jak to Nongmun dělá, odvolat na fakt, že Yulgok skutečně, s výjimkou námi probírané teze, chápal celý problém, tj., že dobrá lidská přirozenost a její absolutní realizace, Mysl Cesty, musí být vázané a ideální *qi* (byť jak dodává Nongmun, druhou podmínkou je kontinuální existence tohoto *qi*). Jedině ta je schopna

---

<sup>465</sup> *Nongmunjip*19:29b 夫栗翁說并舉清氣濁氣而對言之。有若二氣并立於胸中。迭相出來者。固似未安。然以道心本然之氣一語推之。則是不過語病耳。

garantovat existenci dobré lidské přirozenosti a omyl, jehož se dopustil Yulgok, to je, že jsou případy, kdy toto *qi* absentuje, jsou pouze zdánlivým klamem, situací, kdy podléháme dojmu, který vzbuzuje pouze dočasná konstelace dotyčné osoby a věci, která však není stavem původním ani ideálním budoucím.

Když je toho množství příliš a dojde na případy, jako byl loupežník Zhi a Zhuang Jue, zdá se, že [jejich *qi*] je zcela kalné a znečištěné a že nelze znovu spatřit ono původní založení hlubokého, poklidného a celistvého. Ale pokud prozkoumáme skutečný stav, také to je pouze to, že správné a pronikavé jsou ve středu kalu a nečistot tak, jako ve vodě je to, co ji znečišťuje, bahno a písek. Proto vždy existují případy podobného typu, jako když dítě padá do studny, které, když je spatříme, nás pohnou, a počátky vlídného dobra vyrazí a ve svém projevení nenasedají na zkalené *qi*, a také to není tak, že by to bylo jednání *li*. Tak jako předtím je to přirozenost dobra a smyslu pro správné, která sama nasedla původní hluboké, poklidné a celistvé *qi*, zbavila se kalů a nečistot a vyšla ven. Je-li tomu tak, pak teprve poté začneme vidět pravé nejvyšší dobro přirozenosti a to, že zkalení a znečištění kalu a nečistot není spojené s původním založením hlubokého, poklidného a celistvého.<sup>466</sup>

---

<sup>466</sup> *Nongmunjip*19: 30a-b, 多之至而至於跼蹐則似乎全是濁駁。不復可見其本體之湛一。然究其實則亦只是正通中渣滓。如清水之爲泥沙所混耳。是故一或有孺子入井之類。瞥來感觸則藹然善端。便即闢發。而其發也非乘濁氣也。亦非理之有造作也。依舊是仁義之性。自乘了本然湛一之氣。關坼了渣滓而出來耳。如此然後方見性之真箇至善。而渣滓之濁駁。無與於本體之湛一也。

## 7. Závěr

Sledování několika linií způsobu argumentace a tvoření výpovědí v Debatě o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích umožňuje pochopení textu jakožto standardní aplikace diskursivních technik korejského *daoxue*, za jehož klíčový text je považována. Tato „běžnost“ postupů se tak na jedné straně stává vodítkem pro metodologii čtení textu, na straně druhé zbavuje Debatu romantického kouzla ojedinelého díla. Ukazuje se, že samotný vznik Debaty byl spíše průsečíkem než počátkem několika proudů literární diskuse, kterým nebyla otázka vznesená v prvních dopisech Debaty cizí. Debata se tak odehrávala na přesně vymezeném půdorysu základních pojmů, který umožňoval autorům, aby se plně věnovali obhajobě svých tezí na pozadí všeobecně akceptovaných paradigmat. Rozvíjení původní otázky pak vedlo k zahrnutí celého pojmového pole diskursu do budování vlastních interpretací statutu jednotlivých pojmů; tato geometrická řada budování analogií mezi jednotlivými úrovněmi konceptů tak začala sloužit jako verifikace validity tezí jednotlivých autorů, a umožnila jim vyrovnat se s klíčovým problémem používání ortodoxních autorit, situací, kdy autorita tvrdí něco jiného, než je naše vlastní teze.

Projektování analogií jednotlivých pojmů do různých úrovní diskursu (*taiji* a *yin* a *yang*, *li* a *qi*, struktura mysli etc.) však ponechává jednotlivé termíny bez definic, které jsou zastoupeny právě analogickými spojeními; tato situace je patrná zejména v těch fázích dialogu, kdy jsou klasické definice již predestřeny, a je jasné, že druhá strana není jejich výkladem přesvědčena. Přirovnání pak slouží k přesnějšímu postihnutí myšlenky, k jejímuž vyjádření klasický aparát (ve kterém je vše již vyslovené, ale ne nutně patrné) nedostačuje. Všechny tyto obraty a figury se nicméně odehrávají ve velmi přesně vymezeném poli, za jehož hranicemi začíná sféra falešných učen. Ač může být pohled na tyto limity individuální (a na příkladu vztahu k Luo Qinsunovi je patrný široký rozptyl postojů k jednomu z nich), přesto lze říci, že jejich vymezení je pevně dané, tj., že jednou krajností výpovědí je považovat *li* a *qi* za jednu věc, a druhou, považovat je za věci dvě. Obě tyto varianty přitom nejsou v klasickém korpusu jednoznačně definovány tím, že jsou pouze dvěma aspekty téhož a preference pouze jedné varianty je kritizována jako nemístná jednostrannost. Právě akcent



na jednu či druhou polohu je ovšem distinktivním rysem jednotlivých autorů, jejichž individuální perspektiva měla buďto „holistickou“ anebo „analytickou“ podobu, přičemž obě lze dokladovat za pomoci týchž klasickým autorit, vykládaných ovšem z příslušné perspektivy. Z tohoto úhlu pohledu pak lze konstatovat, že klasické prameny, a zejména jejich Zhu Xiho exegeze jsou v rámci svého výkladu volně vykládány směrem k těmto dvěma perspektivám, samozřejmě za cenu kritiky zastánců opačného názoru. Právě tato volnost, která je podmíněna pouze požadavkem důsledného dodržování zvoleného výkladu, je nejvíce matoucím, ale zároveň nejzajímavějším aspektem Debaty.

Ideálním požadavkem by pak měla být možnost vznést otázku po jakémkoliv pojmu, aniž by odpověď na ní kolidovala s výkladem ostatních, čemuž však žádný z autorů podle svých kritiků nedostává. Požadavek konzistentního výkladu všech pojmů pak umožňuje rozvíjení témat *ad infinitum*, čehož důkazem je Nongmunův text, který je i přes značný časový postup bezprostředním navázáním na Debatu samotnou. *Nongnyō chapsik* pak nelze vnímat pouze jako svého druhu komentář, ale spíše jako zachycení procesu, kterým musel projít každý korejský literát v období, jež následovalo po Debatě; obsáhlost témat tohoto souboru textů z něj učinila souhrn otázek, kterým se nemohl žádný z adeptů „Studia Cesty“ vyhnout.

Nongmunův text pak ukazuje hlavní z rysů celé Debaty a diksurzu *daoxue* vůbec, totiž fakt, že jakýkoliv výklad libovolného termínu (u Nongmuna stavu prapůvodního *qi*, u autorů Debaty, pak emoce, a projevení mysli) vede nutně k vytvoření vlastní interpretace všech ostatních pojmů, včetně *li* a *qi*. Tato možnost prakticky neomezeného množství kombinací (v rámci dvou zmíněných limitů) pak je umožněna nikoli neurčitostí pojmů diksurzu, ale komplexností jejich určení. Jednoznačně se tak dá říci, že abychom mohli zastávat názor na určitý pojem *daoxue*, je třeba vědět v jaké prostorové konfiguraci, a na jaké úrovni se vůči ostatním pojmům nachází (k čemuž jsou nápomocny zejména diagramy), jaké jsou klasické prameny a ortodoxní komentáře které o něm hovoří, jakou perspektivu vůči němu zaujímáme (chceme ho vidět v jednotě či odlišnosti?), k jakému mantinelu ortodoxie je blíže (což souvisí s předchozím výměrem), a jakými přirovnáními jsme schopni verbalizovat vše, co není v předchozích určeních jasné.

Celý tento aparát pak stojí jako odpověď na námitku, že *daoxue* pracuje s řadou pojmů, které nejsou jasně definovány; tyto pojmy však nejsou definovány právě proto, aby si je každý sám definoval, a byl schopen je zařadit do celku své vlastní kultivace.

Nongmunův výklad (a spolu s ním i dlouhé prodlevy mezi jednotlivými dopisy Debaty) upozorňuje na fakt, který je pro současného čtenáře omluvou i výzvou zároveň: Debatu je třeba vnímat jako záznam usilovného studia a pokusů o pochopení sdělení, jehož cílem je stát se nanejvýš moudrým člověkem, a proto není před dosažením tohoto stavu možné a nikdo z účastníků Debaty ho nedosáhl. Jediné správné čtení Debaty je tedy takové, kterého byl schopen nanejvýš moudrý člověk, jenž by své pochopení potvrdil nastolením Cesty v Podnebesí. Každé jiné čtení je pak pouze jedním z mnoha stupňů studia, a nikdy není dokonalé, stejně jako argumentace, kterou stavíme před druhého, ale vždy jí někdo později překoná, a ani v samotném okamžiku sporu nikoho nepřesvědčí (což potvrzuje fakt, že ani jeden z jejích aktérů nepřijal závěry svého oponenta). Přijmout argumentaci protistrany také znamená zbavit se celého svého dosavadního studia, jehož výsledky všichni do Debaty vložili. Toto studium také Debatou nezačíná ani nekončí a Debata je pouze jedním z jeho milníků; její čtení je pak pouze lepší či horší prezentací našeho pochopení *daoxue*, jehož primárním cílem má být překonání Debaty samotné a nalezení vlastního pochopení Cesty. „Což však to není těžké břemeno? Teprve po smrti to ustane, což to není dlouhá cesta?“<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup>*Lunyu* 8: 7 不亦重乎 死而後已，不亦遠乎

## **Bibliografie – seznam použité literatury**

### **Primární prameny**

*T'oegye chönsö I-V* 退溪全書, Sönggyungwan taehakkyo Taedong munhwa yönguwön 大學校 大東文化研究, Söul, 1972

Kwön Gün 權近, *Iphak tosöl* 入學圖說, Ŭryu munhwasä 乙酉文化社, Söul 1974

*Nongmunjip* 鹿門集, Hanguk munjip ch'onggan 韓國文集叢刊 228, Kyöngin munhwasä 景仁文化社, Söul 2001

*Yulgok chönsö* 栗谷全書, Taedong munhwa yönguhoe 大東文化研究會, 1958.

*Yulgok chönsö I-VII* 栗谷全書, Hanguk chöngsin munhwa yönguwön 韓國精神文化研究院 Söul 1996

*Hwadamjip* 花潭集, Segyesa, Söul 1997

*Kobongjip I-III*, Minjokmunhwach`ujinhoe, Söul, 1990

*Sönghak sipto* 聖學十圖, Kyoyukkwahaksa 教育科學社 1970

*Sohak* 小學, Yungmunsa, Söul 1986

*Sasö chipju* 四書集註, Cho Ryongsüng 曹龍承, Söul 1977

*Ugyejip 1*, Minjokmunhwach`ujinhoe, Söul, 2002

## **Elektronické zdroje**

Při citacích korejských pramenů jsem používal elektronickou verzi korpusu *Hanguk munjip ch'onggan* 韓國文集叢刊 dostupnou na stránkách Hanguk kojön pönyökwön <http://www.minchu.or.kr/>

## **Sekundární literatura**

ALLAN, SARAH, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, State University of New York Press 1997

AN OESUN, *Tongho mundap*, Söul: Ch'aeksesang 2005.

BECH, LENE, Flowers in the Mirror, Moonlight on the Water: Images of a Deluded Mind, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 24, 2002, s. 99-128

BERTHRONG, JOHN H., *Inventing Zhu Xi: Process of Principle*, *Journal of Chinese Philosophy* 32, 2005, s. 257-279

BERTHRONG, JOHN H., To Catch a Thief: Zhu Xi (1130-1200) and the Hermeneutic Art, *Journal of Chinese Philosophy* 33, 2006, s. 145-159

BLOOM, IRENE (ED., TRL.), *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi* by Lo Chi'in-shun, New York: Columbia University Press 1987

BONDY, EGON, *Čínská filosofie*, Praha 1993

*Books in Numbers*, Hong Kong: The Chinese University Press 2007

BRAY, FRANCESCA - DOROFEEVA-LICHTMANN, VERA - MÉTAILIÉ, GEORGES (ED.), *Graphics and the Text in The Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft*, Leiden: Brill 2007

DE BARY, THEODORE WM – KIM, JAHYUN HABOUSH (ED.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press 1985

DERONG, PAN – QIFU, PENG, On Zhu Xi's Theory of Interpretation, *Journal of Chinese Philosophy* 33, 2006, s. 135-143

ELMAN, BENJAMIN A., *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Harvard University Press 1984

FENG GUANGYI 冯广艺. Hanyu biyu yanjiu shi 汉语比喻研究史. Wuhan 武汉: Hubei jiaoyu chubanshe 湖北教育出版社 2001.

FENG YOULAN 馮友蘭. Zhongguo zhexue shi. Ce xia. 中國哲學史. 冊下. Shanghai 上海: Shangwu yinshuguan 商務印書館 1944.

FORKE, ALFRED, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg: De Gruyter 1938

FU, CHARLES WEI-HSUN, Morality or beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahāyāna Buddhism, *Philosophy East and West* 23, 1973, s. 375-396

FUNG, YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy II.: The Period of Classical Learning*, přel. BODDE, DERK, Princeton University Press 1953

GABELENTZ, GEORG VON, *Thai-Kih-Thu, des Tscheu-Ts'i Tafel des Urprinzipes, mit Tschu-Hi's Commentare*, Dresden 1876

GARDNER, DANIEL K., Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kuei-shen, *Journal of the American Oriental Society* 115, 1995, s. 598- 611

GARDNER, DANIEL K., *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press 2003

GRAHAM, ANGUS. CHARLES., *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of Brothers Ch'êng*, La Salle – Illinois: Open Court 1992

GRAHAM, ANGUS CHARLES, *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*, Chicago: Open Court 1998

GRUBE, WILHELM, *T'üng-Šü des Čē-Tsi, Čü-Hi's Commentare nach dem Sینگ-Li Tsینگ-í*, Lepzig: T. O. Weigel 1882

HABOUSH, JAHYUN KIM – DEUCLER, MARTIN (ED.), *Culture and the State in late Chosŏn Korea*, Harvard University Asia Center 1999

HABOUSH, JAHYUN KIM (ED.), *Epistolary Korea: Letters in the Communicative Space of the Chosŏn, 1392-1910*, New York: Columbia University Press 2009

*Hanguk inmul yuhaksa 1-4*. Sŏul: Hangilsa 1996-1997

HŎ, NAMJIN, Chang Jaeüi kiilwŏnngwa Im Sŏngju iilpunsusŏl, 張載의氣一元論과 任聖周 氣一分殊說, in *Hanguk munhwa* vol. 28. 2008 str.161-172

HONG, CHŎNGGŪN, Horak nonjaenge taehan Im Sŏngjuüi chiyang yŏngu 湖洛論爭에 關한 任聖周의 批判的 止揚 研究, Sŏnggyungwan taehakkyo 成均館大學校 2002

HONG, CHÖNGGŪN, Im Söngjuwa Na Hümsun haksöläi taebijök koch'al  
任聖周와 羅欽順 學說의 對比的 考察, in *Yugyo sasang yöngu* 儒教思想研究  
vol. 18, 2003, str.112-146

HONG, CHÖNGGŪN, Im Söngjuüi kakkuilt'aegüke taehan saeroun  
haesök 任聖周의 各具一太極에 대한 새로운 해석, in *Tongyang chörhak  
yöngu* 東洋哲學研究, vol.39, 2004, str. 89-124

HONG, CHÖNGGŪN, Han-jung sasang pigyo yöngu pangpöb siron: Chosön  
hakjawa Na Hümsun haksöläi pigyo yöngusönggwarül chungsimüro, *Tongyang  
chörhak yöngu* vol. 43 2005, str.151-188

HONG, CHÖNGGŪN 洪正根, Nongmungwa Nosaüi iilpunsusöre taehan ihae  
鹿門과 蘆沙의 理一分殊說에 대한 이해, *Tongyang chörhak yöngu*  
東洋哲學研究, vol.18, 2008, str.51-80

HUANG, TSUNG-HSI, *The Records of Ming Scholars*, (TRL., ED.) CHING, JULIA,  
Honolulu: University of Hawaii Press 1987

HWANG, ŬIDONG 황의동, *Yulgoküi ch'örhak sasange kwanhani yöngu:*  
*igijimyorül chungsimüro* 栗谷의 哲學思想에 關한 研究: 理氣지之妙를  
中心으로, Ch'ungnam taehakkyo taehagwön 1987

HWANG, CHUNUYÖN – YO, MYÖNGSU 黃俊淵 , 李明洙 Che 1 ch'a sach'il  
nonbyö ch'aryoüi p'anbone kwanhayö 第 1 次 四七論辨 資料의 板本에  
관하여 - 그 텍스트화를 위한 試論, *Yugyo sasang yöngu* vol.18, str.141-165

HWANG, CHUNUYŎN, *Yi Yulgok, kŭ salmŭi mosŭp*. Sŏul: Sŏul taehakyo ch`ulp`anbu 2000

HWANG, KWANGUK 黃光旭, Saam Pak Sungwa Yulgok Yi Iŭi iginonbyŏn koch'al- Hwadam Sŏ Kyŏngdŏkŭi igirongwa kwangyehayŏ 思菴 朴淳과 栗谷 李珥의 理氣論辨 考察 - 花潭 徐敬德의 理氣論과 關聯하여, in *Inmun kwahak 人文科學* vol.29 1999

HWANG ŬIDONG, Saam Pak Sunŭi sŏngnihake taehan kŏmt'o, in *Hanguk sasanggwa munhwa* vol. 27 2005, str.69-85.

CHAN, WING-TSIT (TRL.), *Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York: Columbia University Press 1962

CHAN, WING-TSIT, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press 1989

CHAN, WING-TSIT (ED.), *A Source Book in Chinese philosophy*, Princeton: Princeton University Press 1973

CHAN, WING-TSIT, *Chu Hsi- Life and Thought*, Hongkong: The Chinese University Press, 1987

CHEN, XUNWU, A Hermeneutical Reading of Confucianism, *Journal of Chinese Philosophy* 27, 2000, s. 101-115

CHANG, SEHO, Kihohakp'aui tot'ongŭisik 畿湖學派의 道統意識, in *Chŏrhak nonch'ong* 12, 1996, str. 299-333.

CHENG, ANNE, *Dějiny čínského myšlení*, Praha: Dharmagaia 2006



CH`OE YÖNGJIN, *Yugjosasangüi ponjilgwa hyönjaesöng*, 2002

CH`OE YÖNGJIN, *uChosönjo yugyosasangüi yangsang*, Söul: Sönggyungwan taehakkyo ch`ulp`anbu 2005

CH`ÖE, YÖNGCH`AN, Chuja ch`örhakeso Sach`illon 朱子哲學에서본 四七論, in *Ch`önt`onggwa hyönsil* 傳統과 現實 1991, str. 31-51

CHÖN, HYÖNGP`Y 全亨杓, *Nongmun Im Söngjuüi kiilwöllon yöngu* 鹿門任聖周의 氣一元論 研究, Wöngwang taehakkyo 2000

CHÖNG, PYÖNGHWAN 鄭炳連, Ch`umanüi *Chöngmyöng tosöl* chejaggwa T`oegyeüi chöngjöng 秋巒의 『天命圖說』製作과 退溪의 訂, Ch`örhak vol. 38, 1992, str. 223-245

CHÖNG SUNU, T`oegye tot`ongnonüi yöksa üimi 退溪 道統論의 歷史的 意味, in *T`oegye hakpo* 退溪學報 vol.111, 2002, str. 1-42.

CHÖNG, WÖNJAE, Yi I, Im Söngju, Ki Chöngjinüi ponch`eron, in *Chörhak yöngu* vol.57 2002, str.12-46.

*Chosön yuhaküi hakp`adül*, Söul: Yemunsöwön 1996

*Chosön yuhagüi kaenyömdül*, Söul: Yemunsöwön 2003

CHOW, KAI-WING – NG, ON-CHO – HENDERSON, JOHN B. (EDS.), *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, State University of New York Press 1999

CHU, HSI, *Learning to be a Sage: selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, (TRL., COMM.) GARDNER, DANIEL K., University of California Press 1990

CHU, HSI, *Introduction to the Study of the Classic of Change (I-hsüeh ch'i-meng)*, (TRL.) ADLER, JOSEPH A., Global Scholarly Publications 2002

CHUNG, EDWARD Y. J., *The Korean Neo-Confucianism: A Reappraisal of the „Four-Seven Thesis“ and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, Albany: State University of New York Press 1995

IM HONGT'AE, Yulgok Yi Iüi tot'ongnongwa tot'ong üisik- *Sönghak chibyöüi Sönghaktot'ongnonül chüngsimüro. Hanguk chörhak nonjip* 18, 2006 str. 45-69

*I-Ťing, Kniha proměn*, (TRL., COMM.) KRÁL, OLDŘICH, Lásenice: Maxima 1996<sup>2</sup>

IVANHOE, PHILIP J., *Confucian Moral Self Cultivation*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company 2000

IVANHOE, PHILIP J., *Ethics in the Confucian Tradition*, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company 2002

KALTON, MICHAEL, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegyö*, New York: Columbia University Press 1988

KALTON, MICHAEL C. [ET. AL.], *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*, State University of New York Press 1994

KASOFF, IRA E., *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge University Press 1984

KIM, HYÖN, *Im Söngjuüi saengüi ch`orhak*, Söul: Hangilsa 1995

KIM, KYÖNGCH`ÖN 金慶天, T'oegyeüi kyönggak insik 退溪의 經學 認識, in *T'oegye hakpo* 退溪學報 vol.110, str. 251-297

KIM, KYÖNGGO 金璟鎬, Hwadam ponch'erongwa küe taehan Saam-Yulgoküi nonbyön 花潭 本體論과 그에 대한 思菴-栗谷의 論辨, in *Yulgok sasang yöngu* 栗谷思想研究 vol. 4, str.45-102

KIM, WANGGYU 金王圭, Chosön siade toksöpöbe kwanhan sogo 朝鮮時代 讀書法에 관한 小考, *Hanja hanmunkyooyuk* 漢字漢文教育, vol.5, 1999, str.137-154

KIM, YOUNG-DOO, *Toegye and Gobon Write Letters*, přel. CHOI, LOUIS, Jain Publishing Company 2005

KIM, YUNG SIK, From the Chu-Tzu Yü-Lei (1270) to the Chu-Tzu Ch'üan-Shu (1714): Change and Stability of Orthodox Ch'eng-Chu Learning, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 38, 2008, s. 505-528

KRÁL, OLDŘICH, Čínská filosofie: pohled z dějin, Lásenice: Maxima 2005

*Kugyök Yulgok chönsö I-II.* , Minjok munhwa ch'ujinhoe, Söul 1970

LACKNER, MICHAEL, Was Millionen Wörter nicht sagen können: Diagramme zur Visualisierung klassischer Texte im China des 13. und 14. Jahrhundert, in *Zeitschrift für Semiotik* 22, 2000, str. 209-237

LAI, WHALEN, Ch'an Metaphors: Waves, Water, Mirror, Lamp, *Philosophy East and West* 29, 1979, s. 243-253

LEE, PETER H. (ED.), *Sourcebook of Korean Civilization I.: From Early Times to the Sixteenth Century*, New York: Columbia University Press 1993

LEE, PETER H. (ED.), *Sourcebook of Korean Civilization II.: From the Seventeenth Century to the Modern Period*, New York: Columbia University Press 1996

LEE SEUNG-HWAN, JAEYOON SONG, *A Topography of Confucian Discourse: Politico-philosophical Reflections on Confucian Discourse Since Modernity*, Homa & Sekey Books 2006.

*Mencius*, (TRL., COMM.) LAU, D. C., Penguin Books 1970

MISTR ZHUANG: *Sebrané spisy*, (TRL., COMM.) KRÁL, OLDŘICH, Lásenice: Maxima 2006

MURNO, DONALD J. (ED.), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor 1985

MURNO, DONALD J., *Images of Human Nature: A Sung Portrait*, Princeton University Press 1988

*Nongno chapsik*, Yönmuk 2003

*Nonjaengŭro ponŭn Hanguk ch`örhak*, Söul: Yemunsawön 1995

*Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch' en Ch'un, 1159-1223*, (ED., TRL.) CHAN, WING-TSIT, New York: Columbia University Press 1986

O CHONGIL, *Sach'il nonbyönüi paegyönggwa chöngero pon Chosönjo tot'ong*, in *Pömhhan ch'örhak* 34, 2004 str.33-58

*Öuyadam*, Söul: Hanguk munhwasa, 1996

PALMER, SPENCER J., *Confucian Rituals In Korea*, Berkley: Asian Humanities Press, Po Chin Lai Ltd. 1984

POKORNY, LUKAS, Aporie des inaktiven Dynamisierenden bei Yulgok, *Wiener Beiträge zur Koreaforschung* 1, 2008, s. 65-77

*Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü tsu-Ch'ien*, (ED.) CHAN, WING-TSIT, New York: Columbia University Press 1967

*San Tzu Ching: Elementary Chinese*, (TRL.) GILES, HERBERT A., Confucius Publishing Company 1910

*Sadan ch'ilchōngnon*, Söul: Sōgwangsa 1992.

SONG, HAGYÖNG, Yi Yulgoküi tot'onngone kwanhan koch'al 李栗谷의道統論에 관한 考察, *Taedong munhwa yōngu* 大東文化研究 24, 1990 str. 201-215.

SONG, HÜNGCH'ÖL 孫興徹, Nongmun Im Sōngjuüi salmgwa ch'örhak 鹿門任聖周的 삶과 哲學, Söul: Chisik saōpsa, 2004

TAN, MINGRAN, An Investigation and Assessment of Yi Toegye's *Li-Qi* Dualism, *Korea Journal* 46, 2006, s. 155-183

*The Chinese classics in five volumes. Vol. 3., The Shoo king*, (ED., COMM., TRL.) LEGGE, JAMES, Taipei : SMC Publishing, 2000

*The Chinese classics in five volumes. Vol. 5., The Ch'un Ts'ew with The Tso chuen*, (ED., COMM., TRL.) LEGGE, JAMES, Taipei : SMC Publishing, 2000

*The Chinese classics in five volumes. Vol. 1., Confucian Analects ; The great learning ; The doctrine of the mean*, (ED., COMM., TRL.) LEGGE, JAMES, Taipei : SMC Publishing, 2001

*Tosöllo ponŭn Hanguk yuhak* 圖說로 보는 한국 유학, Söul: Yemunsöwön 2000

TSAI, CHANG, *Rechtes Aflichten: Cheng-meng*, (ÜBERS. AUS DEM CHINES., MIT EINL. UND KOMMENTAR VERS. UND HRSG.) FRIEDRICH, MICHAEL, Hamburg: Meiner 1996

*Uriga chöngmal araya hal uri yesgül paekkaji*, Hyönamsa 1997

WAGNER, EDWARD WILLETT, *The Literati Purges: Political Conflict in Early Yi Korea*, Harvard University Press 1974

WILSON, THOMAS A., Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past. *Modern China* 20 (1), 1994, str. 3-33.

Wilson, Thomas A., *Genealogy of the way : the construction and uses of the Confucian tradition in late imperial China*, Stanford University Press 1995

YAO, XINZHONG (ED.), *RoutledgeCurzon encyclopedia of confucianism. Vol. 1., A-N*, London - New York: RoutledgeCurzon 2003

YAO, XINZHONG (ED.), *RoutledgeCurzon encyclopedia of confucianism. Vol. 2., O-Z*, London - New York: RoutledgeCurzon 2003

YI, HYANGJUN, Malt'agie taehayö: insüngma ũnyuüi pyönhwa, in Pömhanch'örhak vol.50, 2005, str. 93-120

YI I, *Yulgok Yi Iüi Noja*, Söul: Yemunsöwön 2001

YU MYÖMGJONG, *T'oegyewa Yulgoküi ch'örhak* 退溪와 栗谷의 哲學, Tonga taehakkyo ch'ulp'anbu 東亞大學校出版部, Söul 1987

YI, SANGŪN 李相殷, *T'oegyeyüi saengaewa hangmun*, Söul: Sömundang 1973

YI, SANGŪN, *Sadan ch'ilchöngnongwa taesöl-insöläi üimi-T'oeGononjaengüi ch'ojomül ch'ajasö* 四端七情論과 對說-因說의 意味- 退高論爭의 焦點을 찾아서, *Asea yöngu* 亞細亞研究 vol.49, 1973, str1-33

YI SANGSÖNG, *Chöngam Chogwajöüi tohaksasang*, Söul: Simsan 2004

YI, ŪRHO 李乙浩, *Hanguk kaesin yuhaksa siron* 韓國儒學史試論, Pagyöngsa 博英社, Söul 1979.

YI, ŪRHO, *Kobonghak sösöl* 高峰學 序說, in *Ch'önt'onggwa hyönsil* 傳統과 現實

1991, str. 9-30

YI, WANJAE, *T'oegyega pon Kobong* 退溪가 본 高峰, in *Ch'önt'onggwa hyönsil* 傳統과 現實 1991, str. 145-166

YU, PAULINE, *Metaphor and Chinese Poetry*, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 3, 1981, s. 205-224

YU, KWÖJONG 劉權種, *Chöngmyöng tosöle kwanhan yöngu* 天命圖說에 關한 研究, *Tongyanghak* vol.12, 1982, str. 235-264

YU, KWŎJONG 劉權種, *Chŏngmyŏng tosŏl pigyo yŏngu* 天命圖 비교 연구 :  
秋巒, 河西, 退溪: Ch 'uman, Hasŏ, T'oegye, *Hanguk  
sasangsahak* 韓國思想史學 vol.19, 2002, str.119-149

YU, KWŎJONG, Chungguk yuhakŭi tosŏl ūiŭi, in *Chungguk  
hakpo* 中國學報 vol.53, 2006 str. 299-322

YU, KWŎJONG, Iphak tosŏlgwa Chosŏn yuhak tosŏl, in *Ch'ŏrhak t'amgu* vol. 21,  
2007, str.5-39

*Yulgok Yi I*, Sŏul: Yemunsŏwŏn 2002

YUN SASUN 尹絲淳, *T'oegye ch'ŏrhakŭi yŏngu* 退溪 哲學의研究, Koryŏ  
taehakkyo ch'ulp'anbu 高麗大學校出版部, Sŏul, 1986

YUN SASUN, *Sŏgye Pak Sedang yŏngu*, Chipmundang, 2006



## Abstrakt

Tématem práce je analýza argumentačních postupů a pravidel tvoření výpovědí v diskurzu korejské školy *daoxue* 16.-18. století na příkladu souboru textů *Debaty o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích* a jeho pozdní reflexe ve spisu *Nongnyŏ chapsik*. Jako úvod do problematiky uvedených textů byl zvolen rozbor tradiční techniky používání diagramů a obrazců v textech *daoxue* a jejich významu pro vznik *Debaty* a okruhu jejích témat. Hlavní pozornost je posléze věnována používání odkazů na autority a citací předchozích děl konfucianismu, používání argumentu *ad hominem* a vymezení pojmu ortodoxní interpretace a stejně tak používání obrazného přirovnání jakožto prostředku argumentace. Univerzální platnost těchto postupů pro celý diskurz korejského *daoxue* je pak demonstrována na příkladu pozdní reflexe výchozích textů, spisu *Nongnyŏ chapsik*. Cílem práce je pak ukázat, že tyto postupy a techniky umožňují chápat soubor textů *Debaty* v souvislosti s jeho teoretickými východisky a zhodnotit jeho význam pro další vývoj reflexe základních paradigmat korejského konfucianismu.

## Summary

The thesis deals with the analysis of processes and techniques of argumentation in the formation of propositions within the discourse of the Korean school of *daoxue* from 16th to 18th century, based on the collection of texts of the *Four-Seven Debate* and its later *commentary* in the *Nongnyŏ chapsik*. The given texts are introduced in the form of an analysis of the traditional technique of using diagrams and images in *daoxue* texts and their relevance in the process of formation of the *Debate* and themes associated with it. The main focus is then shifted to the use and manner of referencing classical authors and quotations from earlier literary pieces of Confucianism, the use of *ad hominem* argument and the definition of the concept of orthodox interpretation, as well as the use of metaphorical expressions as means of argumentation. The universal applicability of these techniques within the discourse of the Korean *daoxue* is demonstrated in

the example of the later commentary of the source texts, *Nongnyŏ chapsik*. The aim of the thesis is to show that these processes and techniques make it possible to connect the collection of the texts of the Debate with their theoretical background, and thus evaluate its significance in the subsequent development of basic paradigms in Korean Confucianism.

