

**FILOSOFICKÁ FAKULTA UK**  
**Ústav Dálného východu**

**PRINCIP ODVETY VE STAROVĚKÉ  
ČÍNĚ**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: Jakub Maršálek, Ph.D.

Autor diplomové práce: Karolína Jakubše

Praha 2008

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu diplomové práce J. Maršálkovi, Ph.D. a také svému manželovi Jiřímu především za trpělivost.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla jsem veškerou použitou literaturu.

Karolína Jakubše

## Obsah

1. Úvod – vymezení tématu práce	10
1.1. Vymezení pojmu odvěta	10
1.1.1. Odvěta jako násilný čin	10
1.1.2. Termíny pro odvetu	10
1.1.3. Různé podoby odvěty v čínských pramenech	12
1.1.3.1. Prolínání soukromé a „státní“ odvěty	13
1.1.3.2. Odvěta, vendeta, válka	15
1.2. Vymezení období a pramenů	17
1.2.1. Základní údaje o pramenech	18
1.2.1.1. <i>Zuozhuan</i> 左傳	18
1.2.1.2. <i>Shiji</i> 史記	19
1.2.2. Základní tituly z použité literatury	20

1.3. Cíle práce	21
1.3.1. Obraz odvety předkládaný sekundární literaturou	21
1.3.2. Základní otázky, na něž se práce bude snažit odpovědět	23
2. Formy odvety a jejich změny	24
2.1. Odveta v kronikách – proměny odvety na pozadí války	24
2.1.1. Odvetné války doby Chunqiu	24
2.1.1.1. Aristokracie doby Chunqiu	24
2.1.1.1.1. Struktura elity	24
2.1.1.1.2. Válečnický charakter elity a monopol na ritualizované násilí	25
2.1.1.2. Charakter válek doby Chunqiu	29
2.1.1.2.1. Válka a rituál	32
2.1.1.2.2. Rytířství v rámci války	33
2.1.1.2.3. Vývoj války v průběhu období Chunqiu	34

2.1.2. Soukromá msta v rámci války	35
2.1.2.1. Příčiny vysoké míry prolínání státního a soukromého v době Chunqiu	35
2.1.2.2. Válka jako nástroj soukromé msty – případ Wu Zixua	36
2.1.2.2.1. Wu Zixuův životní příběh	36
2.1.2.2.1. Wu Zixuova msta a její hodnocení	41
2.1.2.3. Vládce jako soukromá osoba – příběh Fuchaie a Goujiana	42
2.1.2.4. Soukromá msta na pozadí války	45
2.1.3. Občanské mezirodové války	46
2.1.3.1. Společenská situace vedoucí k mezirodovým válkám	46
2.1.3.2. Příčiny mezirodových válek	47
2.1.3.2.1. Neexistence absolutní autority	48
2.1.3.2.2. Prosazování individuálních zájmů skrze války	48
2.1.3.2.3. Posedlost osobní a rodovou ctí	49
2.1.3.3. Důsledky občanských válek – vyvraždění rodové aristokracie	50

2.2. Odveta v rituálních textech a její paralely v kronikách	51
3. Motivy msty a jejich proměny	62
3.1. Újma na těle	62
3.2. Újma na cti	68
4. Vykonavatelé msty	72
4.1. <i>Binke (ke)</i> a <i>youxia (xia)</i>	72
4.1.1. Původ <i>youxia</i>	73
4.2.2. Etické ideály <i>youxia</i>	74
5. Morální postoje k odvetě v rámci kronik <i>Zuozhuan</i> a <i>Shiji</i>	78
6. Státní moc a odveta	82
7. Srovnání s jinými kulturami	84
8. Závěr	87
8.1. Hlavní změny vzorců odvety v období Chunqiu a Zhanguo	87

8.1.1. Oddělení soukromého a rodinného od státního	87
8.1.2. Snaha o ukotvení principů odvěty	90
8.2. Odvěta jako instituce	90
Bibliografie	92



## Úvodní poznámka: forma uvádění odkazů na prameny a literaturu; transkripce

Z důvodu, že v případě pramenů je pro čtenáře více směrodatný název kapitoly než číslo stránky v konkrétním vydání, jsem zvolila poněkud odlišný způsob odkazů na prameny a sekundární literaturu. Odkazy jsou uváděny následujícím způsobem:

V případě *Zuozhuanu* je citováno z Legge, James: *Chinese Classics: Vol. V., The Ch'un Ts'ew, with The Tso Chuen* I-II, Hongkong: Lane, Crawford & Co., 1872. Odkazy jsou uváděny v podobě: *Zuozhuan* I-II, „jméno panovníka a rok vlády“: číslo stránky.

V případě *Shiji* je citováno ze Sima Qian: *Shiji huizhu kaozheng*, I-X, Beijing: Wenxue guji kanxingshe, 1955. Odkazy jsou uváděny v podobě: *Shiji* I-X, „název kapitoly“ (číslo kapitoly): číslo stránky.

Odkazy na sekundární literaturu jsou uváděny v podobě: příjmení autora či prvního z autorů (rok vydání): číslo stránky.

K přepisu čínských znaků používám transkripci *pinyin* s výjimkou některých autorů sekundární literatury, na něž je v práci odkazováno.

Není-li uvedeno jinak, jsem autorem veškerých překladů.

# 1. Úvod – vymezení tématu práce

## 1.1. Vymezení pojmu odvěta

### 1.1.1. Odvěta jako násilný čin

Msta, tedy čin, jímž někomu škodíme v reakci na předchozí příkoří, je pojem velmi široký – lze sem zahrnout řadu skutků od násilných až po různé pomluvy, intriky atp. Prameny vážící se ke starověké Číně podobnými skutky doslova přetékaají a je velmi snadné se v nich při rozhodování, kdy se ještě jedná o pomstu a kdy už nikoliv, beznadějně utopit. Proto bylo třeba si pro účely této práce dané téma nějakým způsobem zúžit a já jsem se, z důvodu nejsnazší vymežitelnosti, rozhodla zabývat mstou násilnou.

Odvětu tedy definuji především jako dokonaný či zamýšlený **násilný čin** (přesněji řečeno akt fyzického násilí) reagující na nějakou předchozí újmu, přičemž čin, který odvětu vyprovokoval, již násilnou povahu mít nemusí.

Nejčastějším termínem pro odvětu je v mnou používaných pramenech výraz *bao* (podrobněji viz 1.1.2.). V pramenech se nicméně vyskytuje řada činů, jejichž motivem je zjevně msta, ačkoliv to nikde není explicitně vyřčeno. I takovými případy se budu ve své práci zabývat.

### 1.1.2. Termíny pro odvětu

Termínem nejvíce spjatým s odvetou je patrně výraz *bao* 報, který bývá někdy spojen s výrazem *chou* 仇 (讎, 讐) – „nepřítel“, v *Shiji* často způsobem 報...之仇 –

odplatit něčímu nepříteli; či s výrazem *yuan* 怨 – „nenávidět“, „zášť“, „nepřítel“. Význam odvety však mohou mít i jiné výrazy: *fu* 復, jehož běžnějším významem je „obnovit“, „opakovaně“, „vrátit se“; nebo *fan* 反 – „obrátit“, „být v opozici“; případně též *di* 敵 – „nepřítel“, „být odpovídající“, „reciprocita“. Tyto výrazy mohou být rovněž doprovázeny slovy *chou* či *yuan*, např. ve spojení 反其讐.<sup>1</sup>

Výraz *bao* však neznamená pouhou násilnou odplatu, jeho významové pole je mnohem širší. Yang Lien-sheng spatřuje ve výrazu *bao* vyjádření obecného principu reciprocity, přičemž jeho významové těžiště vnímá v okruhu slov „reagovat“, „oplácet“, „odezva“. Dále může *bao* znamenat „pomstít se“, „odplatit“, „kompenzovat“, „podat zprávu“, „ohlásit“.<sup>2</sup> V *Zuozhuanu* se *bao* vyskytuje ve třech základních významech: odvěta, nejčastěji odvetný úder proti konkurenčnímu státu; odplata za prokázané dobrodiní; oplacení zdvořilostní návštěvy. V *Shiji* najdeme *bao* též ve významu „reportovat“, „podat hlášení“.

Principu reciprocity přikládá Yang v rámci čínské kultury velký význam: „Číňané věří, že reciprocita činů ... by měla být tak spolehlivá jako vztah příčiny a následku. Proto když Číňan jedná, běžně očekává odezvu“.<sup>3</sup> Reciprocita samozřejmě v nějaké míře funguje v každé společnosti, málokde má však její vědomé promyšlení tak dlouhou tradici, již dokládá například následující pasáž z *Liji*:

„V dávnověku se cenila ctnost, následně se začalo usilovat o odplatu, v dávání a braní převládla reciprocita. Dávání bez odezvy je nepřiměřené, braní bez odezvy je rovněž nepřiměřené.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676.

<sup>2</sup> „The Chinese word *pao* as a verb has a wide range of meanings including ‘to report’, ‘to respond’, ‘to repay’, ‘to retaliate’, and ‘to retribute.’ The center of this area of meanings is ‘response’ or ‘return,’ which has served as one basis for social relations in China.“ Yang (1957): 291.

<sup>3</sup> „The Chinese believe that reciprocity of actions ... should be as certain as a cause-and-effect relationship, and, therefore, when a Chinese acts, he normally anticipates a response or return.“ Yang (1957): 291.

<sup>4</sup> „太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。 “

<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=9480&if=en>

Anglický překlad viz Yang (1957): 291.

Z výše uvedeného je zřejmé, že výraz *bao* může mít konkrétní význam kladné i záporné odplaty. V další práci mě bude zajímat především negativní odvěta, zde však uvedu alespoň jeden příklad, kde je výraz *bao* použit ve významu odplaty pozitivní.

„Těchto tři sta lidí se doslechlo, že Qin udeřilo na Jin, a všichni se vydali následovat [Qin]. Když viděli, že vévoda<sup>5</sup> Mu je v úzkých, vytáhli své zbraně v boj na smrt, aby tak **odplatili** za shovívavost [vévody Mu] v záležitosti snědeného koně.“<sup>6</sup>

### 1.1.3. Různé podoby odvěty v čínských pramenech

Problematika odvěty jako konceptu i jako společenské reality starověké Číny je velmi komplexní. I pokud se omezíme jen na násilnou odvetu, jsou její podoby v pramenech značně rozmanité.

Předně čin, který odvetu vyprovokoval, může být povahy násilné (zabití, zranění, napadení atd.) či nenásilné (urážka, nedorozumění). Odvěta pak může mít podobu přímého fyzického útoku či útoku nějakým způsobem zprostředkovaného, sem lze zařadit například velmi častý případ osobní msty vedené skrze válečné tažení.

Jednu z možných typologií odvěty založenou především na hanských materiálech nabízí Dalby.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Při překládání aristokratických titulů jsem použila české ekvivalenty zavedených anglických termínů: *gong* 公 vévoda (duke), *hou* 侯 markýz (marquis), *bo* 伯 hrabě (earl), *zi* 子 vikomt (viscount), *nan* 男 baron (baron); viz Hsu (1965): 5. V originálním znění jsou tituly ponechány v názvech kapitol v *Zuozhuanu* a *Shiji*.

<sup>6</sup> *Shiji* I, „Qin benji“ (kap. 5): 354. Podrobněji o tomto příběhu viz kapitola 5.

<sup>7</sup> „Let us focus on roles, to begin with. In early China, the ‘avenger’ might have been an individual, a joint principal (a kin group, or perhaps dependents [*ke*, *buqu* etc.], or even slaves), or what might be called a transferred principal – a friend, hireling, or sometime specialist in the prosecution of revenge (a *wuxia*). The ‘avenged’ might in turn be of a higher or lower generational status with a lesser or greater intimacy of relationship to the avenger, as we mentioned above. All sorts of provocations might lead to vengeance-situations. These varied in character (violent, and also nonviolent – slights, misunderstandings, insults), mode (overt and direct vs. indirect, occasioned either by the actions of others or carried out upon surrogates such as graves or corpses), and agency – ‘private’ enmities as opposed to ‘official’ injustice. The reaction phase too might have been either direct and focussed, or ramified, extending to other parties of any degree of relatedness to the original principals. Sometimes

Z hlediska další práce jsou důležité především následující dva body:

### 1.1.3.1. Prolínání soukromé a „státní“ odvety

Na rozdíl od křesťanstvím a posléze evolucionismem ovlivněné Evropy, kde byla msta považována za čin primitivní a iracionální,<sup>8</sup> předmoderní Čína odvetu nikdy zcela neodvrhla. Jakožto součást širšího konceptu reciprocity, jehož důležitost byla lehce nastíněna v bodě 1.1.2., byla odveta dokonce i v pozdně imperiálním období minimálně v některých případech považována za skutek vznešený a morální (byť třeba protizákonný),<sup>9</sup> což platilo tím spíše v období starověku. Tehdy mohla msta, jak dále uvidíme, nabývat i oficiální, státem přímo podporované podoby.

Z hlediska role státu lze tedy odvetu rozdělit na ve všech aspektech ryze soukromou a takovou, do níž nějakým způsobem zasahuje státní aparát, přičemž hranice mezi soukromou a „státní“ odvetou je mnohdy značně neostrá. Za soukromou považují takovou odvetu, kdy se soukromá osoba či osoby mstí jiné soukromé osobě/osobám, aniž by kterákoliv strana zastupovala nějakou vyšší společenskou jednotku. Soukromě mstít se může pochopitelně i osoba vysoce postavená, mezním příkladem je msta pána z Mengchangu vůči obyvatelům jednoho zhaoského okresu:

„Pán z Mengchangu projížděl přes Zhao a zhaoský pán z Pingyuanu jej hostil. Zhaoští se doslechli o moudrosti pána z Mengchangu a šli se na něj podívat. Všichni se mu smáli řka: ‚Původně jsme měli vévodu z Xue<sup>10</sup> za velikána. Teď ho vidíme a on je to zakrslík!‘ Pán z Mengchangu se o tom doslechl a rozhněval se. Družiníci *ke*,<sup>11</sup> kteří

---

the reaction was reflexive, leading to the suicide or ruin of the despondent avenger. And finally, resolution varied along a continuum from definite closure, whether done privately or officially, to an indefinite or haphazard frustration – and worst of all, perhaps to a long-smoldering resentment and a future disaster.“ Dalby (1981): 276.

<sup>8</sup> Dalby (1981): 267; Netterstrom (2007): 11.

<sup>9</sup> Dalby (1981): 307.

<sup>10</sup> Xuegong – vévoda z Xue byl jeden z titulů pána z Mengchangu.

<sup>11</sup> O *ke* 客 nebo také *binke* 賓客 viz kapitola 4.

jej následovali, vytáhli sekery, pobili několik set lidí, až vyhubili celý okres a odešli.<sup>12</sup>

Pán z Mengchangu byl vysoce postavený člověk, zde však nezastupoval žádnou vyšší jednotku, jednal sám za sebe (pravdivost celé historiky ani otázka regulérnosti činu nejsou předmětem rozboru). Ani obyvatelstvo vyhubeného okresu (jakkoli lze okres jako takový považovat za vyšší jednotku) zde nezastupuje vyšší společenskou jednotku, např. stát – likvidace obyvatelstva okresu nebyla prostředkem k napadení státu Zhao, v následujícím textu rovněž nenajdeme zmínku o vyústění v podobě jakékoliv reakce ze strany Zhao. Situace je tedy v principu stejná, jakoby se jednalo o vyhubení jedné rodiny či zabití jednotlivce. Z tohoto hlediska bych mstu pána z Mengchangu považovala za soukromou, byť se jedná o extrémní příklad.

Oproti soukromým mstám stojí odvety, do nichž nějakým způsobem zasahuje stát. Ponechám zatím stranou otázku restrikce odvety ze strany státu a zaměřím se na situace, kdy se stát na odvetě nějakým způsobem aktivně podílí. Sem patří především odvetné války doby Chunqiu – označení odvetné je zde zcela na místě, neboť jejich „odvetnost“ je v pramenech explicitně formulována:

„Ve čtvrtém měsíci Zhengští napadli weiské Mu, aby **odplatili** za střet u Východní brány.“<sup>13</sup>

Napadení státu Wei státem Zheng bylo reakcí na předchozí útok ze strany Wei. Odveta, explicitně vyjádřená znakem *bao* 報, je zde tedy reakcí na „veřejnou“ újmu způsobenou napadením jiným státem.

Odvetné války, které v období Chunqiu tvořily koherentní součást politického úzu, jsou do určité míry protipólem soukromé odvety (do určité míry proto, že i v nich

---

<sup>12</sup> *Shiji* VII, „Mengchangjun liezhuan“ (kap. 75): 3621-3622.

<sup>13</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 5. rok“: 17.

hrály roli soukromé vztahy). Kromě nich však existuje řada případů, kde se „státní“ odvěta se soukromou výrazně prolíná. Nejvýznamnější jsou situace, rovněž typické především pro dobu Chunqiu, kdy jednotlivec, nejčastěji v pozici rádce-vojevůdce, provádí svou soukromou mstu skrze státní politiku a válečné tažení. Využívá tedy státní aparát a rivalitu mezi státy k soukromé mstě jiné soukromé osobě (potažmo celému státu), přičemž touto soukromou osobou může být i vládce.<sup>14</sup> Vyskytují se však i případy opačné, tedy takové, kdy stát ke své odvetě kromě masy vojáků nějakým způsobem využije i soukromou odvetu jednotlivce – mnohdy je těžké rozhodnout, zda stát využívá jednotlivce či jednotlivec stát. Soukromý rozměr války mezi dvěma státy může spočívat rovněž v osobní nenávisti jejich vládců.

Ještě těžší pak je z hlediska dichotomie státní-soukromý zařadit vnitrostátní mezirodové boje. Msty, jež se v rámci nich odehrávaly, byly vykonávány jménem vyšší společenské jednotky, byť ne přímo státu, stěží je tedy lze považovat za čistě soukromé. Na druhou stranu tyto odvetné akce nemůžeme označit ani jako „státní“, jelikož nezastupovaly celý stát, ale pouze jeho frakci. Situaci dále komplikuje fakt, že zástupci jednotlivých klanů (stejně jako výše zmínění jednotlivci) často utíkali do cizích zemí a s pomocí jejich armád napadali své nepřátele v původní zemi.

Jak vidno, soukromý a státní faktor se prolínal na různých úrovních. S touto problematikou úzce souvisí následující bod:

### **1.1.3.2. Odvěta, vendeta, válka**

Obecné povědomí i odborná literatura obvykle rozlišuje mezi „vnější“ válkou – válkou proti skupinám, jež považujeme za cizí (byť „cizost“ je mnohdy velmi relativní); a „vnitřní“ válkou – občanskou válkou, vendetou, tedy válkou proti

---

<sup>14</sup> Zejména ve starším období byl vládce, z důvodů, které vysvětlím v dalším textu, intenzivně vnímán nejen jako představitel státu, ale zároveň jako soukromá osoba.

príslušníkům vlastní skupiny.<sup>15</sup> Kromě toho máme obvykle tendenci rozlišovat mezi individuální odvetou a odvetou týkající se širších skupin; a dále mezi odvetou jednorázovou a rozsáhlou cyklickou vendetou, jež může přerůst až v občanskou válku (čeština se v tomto ohledu jeví jako terminologicky poněkud nemohoucí, ale např. angličtina má pro cyklickou vendetu speciální výraz *feud*<sup>16</sup>).

Podobnou klasifikaci lze samozřejmě aplikovat i na starověkou Čínu, byť zde opět dochází k značnému prolínání: jak již bylo zmíněno v předchozím bodě, cizí státy běžně zasahovaly do vnitrostátních sporů svých sousedů, individuální msta často prostupovala vnitrostátní a mezinárodní politiku. Navíc čistě z hlediska „odvetnosti“ činů můžeme říct, že hranice mezi individuální mstou, cyklickou vendetou a dokonce i odvetnou válkou je dosti tenká. Čínština ve všech případech používá termín *bao* či jeho ekvivalenty a nemá zvláštní termíny, kterými by výše zmíněné vrstvy msty rozlišila – *bao* lze použít jak ve významu individuální odvety, tak ve významu odvetné války.

„V zimě v desátém měsíci zhengský hrabě s pomocí armády [státu] Guo zaútočil na Song. V den *renxu* těžce porazil songskou armádu, čímž **odplatil** 報 za jeho [songský] vpád do Zheng.“<sup>17</sup>

Podobně jako v úryvku uvedeném v předchozím bodě, se i zde jedná o odvetnou válku mezi dvěma státy, tentokrát mezi Song a Zheng. Následující příklad naproti tomu ukazuje použití znaku *bao* ve významu individuální odvety.

---

<sup>15</sup> Halbmayer (2001): 50. Záměrně se zde vyhýbám výrazu (vlastní a cizí) stát, jelikož rozlišení vnitřní a vnější války existuje i u společností, které státy netvoří.

<sup>16</sup> Dalby popisuje *feud* jako cyklickou odvetu vykonávanou skupinami lidí v rámci dlouhodobého vzájemného antagonismu. Za jeho hlavní charakteristiku považuje kromě faktu, že se týká skupin a nikoli pouze jednotlivců, to, že přesahuje dobu jednoho lidského života, a tudíž je obtížné jej pozorovat. Dalby (1981): 305-306.

<sup>17</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 11. rok“: 32.



„[Vévoda] vyzval ty, s kterými měla jeho manželka konflikt, necht' jí **odplatí**  
報.“<sup>18</sup>

Nutno podotknout, že situace načrtnutá v bodech 1.1.3.1. a 1.1.3.2. je charakteristická především pro starší období a v průběhu času zde došlo k zásadnímu posunu. V čem tento posun spočíval, se pokusím ukázat v další práci.

## 1.2. Vymezení období a pramenů

Práce se zabývá především obdobím Chunqiu (Jara a podzimy, 770-453 př. n. l.) a Zhanguo (Válčící státy, 453-221 př. n. l.<sup>19</sup>) s drobnými přesahy do raně imperiální Číny, tj. do období dynastií Qin a Han. Tyto přesahy jsou dány především faktem, že jeden ze dvou pramenů, s nimiž jsem pracovala – kronika *Shiji*, pochází právě z doby dynastie Han. Proto nelze toto období při posuzování dané problematiky vynechat z úvahy.

Základ pro mou práci tvoří dvě starověká historická díla: *Zuozhuan* a *Shiji*. Jsem si vědoma existence dalších pramenů, které jsou zásadní při zpracovávání daného tématu, literatura zmiňuje zejména tři: *Zhouli*, *Liji* a *Gongyangzhuan*. Důvodem, proč jsem s těmito prameny nepracovala, nebyly pouze omezené časové možnosti, ale rovněž to, že jsou z hlediska mého tématu velmi dobře a podrobně zpracovány v sekundární literatuře, zabývat se jimi samostatně by tudíž bylo poněkud nadbytečné.

---

<sup>18</sup> Vévodova manželka byla sestrou nepohodlného člověka. *Zuozhuan* II, „Aigong 27. rok“: 858.

<sup>19</sup> Datování období Chunqiu a Zhanguo se v různých publikacích liší. Za počátek doby Chunqiu bývá kromě roku 771/770 př. n. l. (přesun zhouského hlavního města) považován též rok 722 př. n. l. (první rok kroniky *Chunqiu*). Za konec Chunqiu je někdy považován rok 481 př. n. l. (poslední rok kroniky *Chunqiu*; převzetí moci ve státě Qi rodem Tian), či rok 464 př. n. l. (poslední rok kroniky *Zuozhuan*). Počátkem doby Zhanguo pak může být rok 481 př. n. l., rok 463 př. n. l., rok 453 př. n. l. (rozpad státu Jin) nebo rok 403 př. n. l. (oficiální uznání nástupnických států Jin zhouským králem).

## 1.2.1. Základní údaje o pramenech

### **1.2.1.1. *Zuozhuan* 左傳**

Jako pravděpodobná doba vzniku historického díla *Zuozhuan* je uváděna polovina 4. století př. n. l. s tím, že některé pasáže jsou nejspíš mladší.<sup>20</sup> Nicméně první opravdu spolehlivé zprávy o *Zuozhuanu* pocházejí až z 1. století n. l.<sup>21</sup>

*Zuozhuan* je psán z perspektivy státu Lu a pokrývá časový úsek 722-464 př. n. l. Tradičně byl považován za komentář kroniky *Chunqiu*, nyní převažuje názor, že jde původně o samostatné dílo, které bylo ke kronice *Chunqiu* přičleněno dodatečně (nejspíš ve 3. století n. l.<sup>22</sup>).

Jedná se o mnohvrstevnaté dílo, jež čerpalo z mnoha zdrojů a prošlo mnoha redakcemi, konečná podoba nicméně pochází z rukou mužů pracujících v duchu konfuciánské tradice. Konfucianismus je zde dominantní ideologií, pokud jsou přítomna morální poselství a explicitně formulované postoje, jsou obvykle v harmonii s postoji vyjádřenými v *Lunyu* a dalších konfuciánských dílech. Skrze konfuciánský nános nicméně prosakuje starší ideologie a hodnotový systém, jenž je od pozdějšího značně odlišný. Rovněž společenské vztahy zde zobrazené se od pozdějších velmi liší.<sup>23</sup> „*Zuozhuan* je náš jediný podrobný zdroj informací o společenském řádu, jenž v dobách objevení se prvních historických a filosofických textů na konci období Jar a podzimů již zanikal.“<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Hsu (1965): 184-185.

<sup>21</sup> Slupski (2006): 90.

<sup>22</sup> Slupski (2006): 90.

<sup>23</sup> Lewis (1990): 16. Slupski (2006): 91.

<sup>24</sup> „The *Zuo zhuan* is our only detailed repository of information on a social order that was already vanishing by the time that philosophical and historical texts appeared in the late Spring and Autumn period.“ Lewis (1990): 16.

### 1.2.1.2. *Shiji* 史記

Kronika *Shiji* je životním dílem otce a syna Sima Tana 司馬談 (zemřel 110 př. n. l.) a Sima Qiana 司馬遷 (narozen 145 nebo 135 př. n. l.<sup>25</sup>, zemřel kolem 86 př. n. l.<sup>26</sup>). Sima Tan i Sima Qian byli dvorními archiváři hanského císaře Wua (vládl 141-87 př. n. l.), tato pozice jim umožnila shromáždit velké množství historického materiálu, na jehož základě sepsali své monumentální dílo.

*Shiji* zahrnuje události od nejstarších mýtů a legend po Sima Qianovu současnost. Dílo sestává z pěti sekcí, z nichž jsou pro mou práci důležité tři: *benji* 本紀 („Základní anály“ – 12 kapitol popisujících historii jednotlivých dynastií a v případě dynastie Han životy jednotlivých císařů), *shijia* 世家 („Dědičné domy“ – 30 kapitol popisujících historii úředních států) a *liezhuan* 列傳 („Životopisy“ – 70 kapitol zobrazujících především životy významných osobností, celé *Shiji* uzavírá Sima Qianův vlastní životopis).

Co se týče filosofického základu *Shiji*, někteří považují Sima Qiana za konfuciánce, jiní zdůrazňují jeho vztah k taoismu. Jurij Krol se domnívá, že Sima Qian i jeho otec byli eklektici s převažující inklinací k taoismu,<sup>27</sup> zároveň si Sima Qian ale velmi vážil i Konfucia,<sup>28</sup> kterého jakožto domnělého autora kroniky *Chunqiu* považoval za svůj vzor.<sup>29</sup>

Na rozdíl od *Zuozhuanu*, který popisuje téměř výhradně život elity (jiné vrstvy obyvatelstva jsou zmiňovány maximálně jako skupina, nikoli jako jednotlivci), Sima Qian se především v Životopisech věnuje i lidem, kteří nepatřili ke společenské špičce (např. atentátníkům, putujícím rytířům, lékařům a dalším).

---

<sup>25</sup> *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* I: 18-19.

<sup>26</sup> Durrant (1995): xi.

<sup>27</sup> Krol (1970): 9.

<sup>28</sup> Krol (1970): 13.

<sup>29</sup> Durrant (1995): xviii.

Při práci s *Zuozhuanem* a *Shiji* je důležité si uvědomit, že ve vztahu k období Chunqiu a Zhanguo se ani v jednom případě nejedná o dobový dokument, nýbrž o obraz vytvořený v pozdějším období. Jakkoli mám tento fakt na paměti, snaha bezpečně oddělit „starší“ od „novějšího“ by značně přesahovala rámec práce i mé současné možnosti.

### 1.2.2. Základní tituly z použité literatury

Zde uvádím krátkou charakteristiku klíčových prací na dané téma. Zmíním pouze ty práce, které se zabývají primárně odvetou či v nichž je odvěť věnován zásadní prostor, čímž nechci snižovat význam ostatních titulů uvedených v bibliografii.

Cheng, Anne: „Rites et lois sous le Han: L'apologie de la vengeance dans le *Gongyang Zhuan*“, Gernet, Jacques, Kalinowski, Marc comp.: *En suivant la Voie Royale, Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris: École française de l'extrême orient, 1997: 85-96.

Článek se soustředí především na rozpor mezi morální povinností odvěty, jež je explicitně formulována v *Gongyangzhuanu* a *Liji*, a zákony, především zákonem zakazujícím vraždu, v době Han.

Dalby, Michael: „Revenge and the Law in Traditional China“, *The American Journal of Legal History* 25 (1981): 267-307.

Článek se zabývá vztahem odvěty a právního systému od nejstaršího období až po dynastii Qing. Co se týká nejstaršího období, vychází článek především z textů ovlivněných konfuciánskou tradicí, vesměs textů normativního charakteru: *Gongyangzhuan*, *Liji* a *Zhouli*.

Lewis, Mark Edward: *Sanctioned Violence in Early China*, New York: State University of New York Press, 1990.

Cenná publikace rozebírající společenské změny doby Chunqiu a Zhanguo na bázi změn vzorců schvalovaného násilí. Odvetě a změnám postojů k odvetě v průběhu doby Východní Zhou je věnován poměrně velký prostor. Autor používá jak kroniky a prameny charakterem blízké kronikám, tak texty mající více normativní charakter – především *Gongyangzhuan* a *Liji*.

Yang, Lien-sheng: „The Concept of ‚Pao‘ as a Basis for Social Relation in China“, Fairbank, John K., vyd.: *Chinese Thought & Institutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Autor zpracovává v obecné rovině princip reciprocity v čínské kultuře, přičemž se dotýká i tématu odvety.

### 1.3. Cíle práce

Téma msty je velmi rozsáhlé, komplexní a mnohdy i obtížně uchopitelné, proto si nedělám iluze, že by se mi mohlo podařit obsáhnout všechny možné aspekty odvety ve starověké Číně. Zaměřím se především na ty principy, které se mi coby člověku odchovanému západní civilizací jevíly při četbě pramenů jako nejzásadnější.

#### 1.3.1. Obraz odvety předkládaný sekundární literaturou

Čína prošla v období Chunqiu a Zhanguo procesem zásadních celospolečenských změn, které lze stručně charakterizovat jako přechod od feudální společnosti ovládané rodovou aristokracií k centralizovanému státu v čele s absolutistickým vládcem. Tyto změny se samozřejmě odrazily i ve fungování a

interpretaci odvety a já se na tomto místě pokusím načrtnout obraz, který nám o daném problému předkládá sekundární literatura. Relevantní je v tomto směru především kniha Marka Lewise: *Sanctioned Violence in Early China* (1990), protože se jako jediná zabývá i odvetou doby Chunqiu. Ostatní práce (Dalby, Cheng) se věnují výhradně pozdějšímu konceptu odvety formulovanému v normativních textech.

Nejhuťnější a nejvýstižnější formulace Lewisovy vize proměn odvety zní následovně: „V protikladu k odvetě systemizované pozdějšími rituálními teoretiky a vepsané do císařských zákonů, která byla ospravedlnitelná pouze v případě odpovědi na vraždu pána či příbuzného, v době Jar a podzimů se mstou reagovalo na jakoukoliv domnělou újmu na cti.“<sup>30</sup> Lewis na jedné straně líčí honbu za cti jako jeden z hlavních motivů odvet a válek doby Chunqiu a na druhé straně rozebírá koncepci morální povinnosti odvety za vraždu, explicitně formulovanou v *Gongyangzhuanu* a *Liji*. Svou analýzu zakládá především na srovnání dvou textů: historického díla *Zuozhuanu* a komentáře kroniky *Chunqiu – Gongyangzhuanu*.

Vzhledem k tomu, že *Zuozhuan* a *Gongyangzhuau* pracují s podobným historickým materiálem, hovoří o stejných událostech, rozdíl mezi nimi nám bezpochyby mnohé napoví o změnách, k nimž došlo. V rozboru založeném na jejich srovnání, jak to učinil Lewis, však vidím jeden problém, a to ten, že se jedná o prameny ne zcela stejného charakteru. Zatímco *Zuozhuan* převážně popisuje události (v našem případě „realitu“ odvety), *Gongyangzhuau* vysvětluje, hodnotí a stanovuje normy, což je pak ještě výraznější u *Liji*. Je pravda, že i v *Zuozhuanu* najdeme hodnotící pasáže, u těch ale není příliš jasné, z jaké doby pocházejí, respektive se většina odborníků domnívá, že jsou mladší než ostatní text.<sup>31</sup>

Výsledkem Lewisova srovnání je obraz vyhroceného kontrastu, změny vzorců odvety se jeví jako zcela zásadní. Mým základním úkolem bude ukázat, zda Lewisem vytvořený obraz potvrzují i kroniky *Zuozhuan* a *Shiji*, a pokud nikoli, co lze vlastně o odvetě a jejích proměnách na základě četby těchto dvou kronik říct.

---

<sup>30</sup> „In contrast with the vengeance systematized by later ritual theorists and written into imperial law, which was justified only in response to the murder of a lord or a family member, revenge in Spring and Autumn China answered any fancied derogation of a man’s honor.“ Lewis (1990): 39.

<sup>31</sup> Hsu (1965): 184-185.

### 1.3.2. Základní otázky, na něž se práce bude snažit odpovědět

I. Co se z kronik *Zuozhuanu* a *Shiji* jeví jako nejzásadnější změny doby Chunqiu a Zhanguo v konceptu odvety, potažmo v celém společenském systému? Jaký je vztah změn v principu odvety k politicko-společenským změnám – nakolik koncept odvety, jak se nám jeví z pramenů, odráží společenské změny a nakolik se v rámci těchto změn sám mění? Zřetel na změnu se budu snažit uplatnit i u většiny dílčích problémů, jimiž se budu zabývat.

II. Pozdější doba explicitně formulovala pravidla odvety – nejstaršími texty, v nichž formulaci pravidel odvety najdeme (byť zatím značně nekompletní, zdaleka nezahrnující všechny možné podoby odvety), jsou *Liji*, *Zhouli* a *Gongyangzhuan*.<sup>32</sup> Lze nějaká pravidla msty vysledovat už v kronikách *Zuozhuan* a *Shiji*? S tímto úzce souvisí následující bod:

III. Jaké lze v kronikách vysledovat mravní postoje k odvetě?

Nakolik mohu na základě svých znalostí soudit, z doby Chunqiu se nám nedochovalo žádné „kanonické“ zhodnocení odvety. Lze z kronik rekonstruovat převládající hodnocení msty v době Chunqiu?

Pozdější normativní texty nám určité „kanonické“ zhodnocení alespoň některých případů odvety nabízejí. Odpovídá toto hodnocení postojům v kronikách?

Při nahlížení všech výše zmíněných problémů je třeba zdůraznit, že předmětem zájmu není historická pravdivost událostí prezentovaných v pramenech, ale to, jak byl zkoumaný fenomén vnímán a jaké vůči němu převládaly postoje.

---

<sup>32</sup> Dalby (1981): 270.

## 2. Formy odvety a jejich změny

### 2.1. Odveta v kronikách – proměny odvety na pozadí války

V době Chunqiu i Zhanguo se Čína nacházela ve stavu prakticky permanentní války, není tedy divu, že převažujícím tématem kronik zobrazujících toto období je právě válka. Stejně tak se nelze divit, že drtivá většina zaznamenaných případů odvety s válkou nějakým způsobem souvisí. Na pozadí války a jejích proměn lze takto dobře ilustrovat změny, k nimž došlo v konceptu odvety, proto bude v následující pasáži věnována válce značná pozornost.

#### 2.1.1. Odvetné války doby Chunqiu

##### **2.1.1.1. Aristokracie doby Chunqiu**

Čína doby Chunqiu byla ovládána elitou, jež sama sebe definovala a vydělovala ze zbytku populace především skrze dva rysy: příbuzenství a monopol na náboženský rituál, který měl charakter ritualizovaného násilí úzce propojeného s kultem předků. Jedním ze tří projevů ritualizovaného násilí byla vedle oběti a lovu válka.<sup>33</sup>

##### 2.1.1.1.1. Struktura elity

Aristokracie odvozovala svůj původ od božských předků, na čemž stavěla své právo na autoritu,<sup>34</sup> a byla organizována na základě systému *zongfa* 宗法. Systém

---

<sup>33</sup> „In this period China was dominated by a hereditary elite which set itself apart from the general population through the service of its ancestral cults, a service which took the primary forms of sacrifice, warfare, and – as an extension of warfare – hunting.“ Lewis (1990): 7.

<sup>34</sup> Hsu (1965): 14.



*zongfa* spočíval v tom, že státu vládla tzv. „hlavní linie“ *dazong* 大宗, u níž byla posloupnost předávána z otce na nejstaršího syna. Ostatní synové pak tvořili „vedlejší linie“ *xiaozong* 小宗. V případě zhouského krále mohli dostat mladší synové léno, na němž pak byli zakladateli *dazong*, lenní vládci byli nazýváni *zhuhou* 諸侯, nebo získávali důležité posty ve státní správě, které byly opět dědičné z otce na nejstaršího syna. Totéž se dělo na úrovni lenních států: původní královští *xiaozong* zde vytvořili *dazong* a jejich mladší synové se stali zakladateli ministerských rodů v daném státě.<sup>35</sup>

Ministři tvořili vrstvu *dafu* 大夫, jejich mladší synové klesali do vrstvy *shi* 士, jež byla nejnižší vrstvou čínské aristokracie. *Shi* a jejich nejstarší synové byli často pomocníky *dafu*, život řady z nich byl však bližší životu nearistokratů než životu šlechty.<sup>36</sup> O osudu mladších synů *shi* se toho obvykle mnoho nepíše, Liu Yongping nicméně tvrdí, že klesali do vrstvy prostých lidí.<sup>37</sup>

Přestože byli vládci lenních států formálně podřízeni zhouskému králi a ministři zase panovníkovi svého státu, panovalo mezi nimi povědomí společného původu. Samozřejmě ne všichni lenní vládci byli potomky zakladatelů zhouské dynastie – původní léna byla udělována bratrům a synům krále, ale také blízkým spojencům a léno bylo uděleno též potomkům poražené dynastie Shang.<sup>38</sup> Ti, jež s zhouským králem nespojoval společný původ, s ním ale byli spojeni prostřednictvím sňatků. Takto v rámci veškeré aristokracie panovalo vědomí příbuzenského propojení.

#### 2.1.1.1.2. Válečnický charakter elity a monopol na ritualizované násilí

Monopol elity na rituál dokládá Mark Lewis slavnou řečí z *Zuozhuanu*, ve které je luský vévoda poučován o svých rituálních povinnostech a jejíž začátek lze volně přeložit: „Pán se neangažuje v žádných záležitostech, jež neslouží velkým věcem.“<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Liu (1998): 34-35.

<sup>36</sup> Hsu (1965): 8.

<sup>37</sup> Liu (1998): 35.

<sup>38</sup> Hsu (1965): 14.

<sup>39</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 5. rok“: 17.

Za tyto 大事, *velké věci* považuje Lewis právě násilné akty spojené s rituálem – obětí, lov a válku.<sup>40</sup>

Mark Lewis, ale i Hsu Cho-yun popisují elitu doby Chunqiu jako skutečnou válečnickou elitu s etickým kodexem ne nepodobným (do určité míry) ideálům rytířství ve středověké Evropě: „Aristokraté byli z definice válečníci. ... Vojenská aristokracie žila ve stavu permanentní války.“<sup>41</sup> „Šlechtici doby Jar a podzimů žili život zasvěcený získávání slávy skrze hrdinství a vojenskou zdatnost.“<sup>42</sup> Tento názor však patrně není bez výhrad sdílený. Rebecca Byrne, jež ve své disertační práci rozebírá bitvy v *Zuozhuanu*, nabízí poněkud jiný pohled: „Přestože byl boj základní aktivitou vládnoucí třídy a zdrojem jejích privilegií, nezískal morální reputaci.“<sup>43</sup> „Účast v boji, jakkoli jsou cíle boje morální, je sama o sobě morálně nežádoucí.“<sup>44</sup> „Nebylo dobré dělat reklamu své statečnosti, jakkoli bylo vše v rámci bitvy chvályhodné [tím spíše vyskytlo-li se něco, co chvályhodné nebylo].“<sup>45</sup>

*Zuozhuan* nám poskytuje oporu pro obojí pohled; zajímavější než příklady uvedené Rebeccou Byrne<sup>46</sup> mi připadá následující úryvek:

„Když se paní z rodu Jiang, manželce markýze Mua z Jin, narodil v době střetu v Tiao nejstarší syn, byl pojmenován ‚Nepřítel‘. Jeho bratr se narodil v době války v Qianmou a byl pojmenován ‚Vítězná armáda‘. Shifu řekl: ‚Divné! Co se týče jmen vládcových synů; vždyť jména slouží k definování správného, správným jednáním konáme řádné, řádným se buduje vláda, vládou se usměrňuje lid. Je-li vláda úspěšná,

---

<sup>40</sup> „The actions that set the rulers apart from the masses were the ‘great services’ of those altars [of the ancestral temple], and these services were ritually directed violence in the form of sacrifices, warfare, and hunting.“ Lewis (1990): 17.

<sup>41</sup> „The nobles were by definition warriors. ... The warrior aristocracy lived in the state of constant warfare.“ Lewis (1990): 36.

<sup>42</sup> „The nobles of the Spring and Autumn period lived a life devoted to the winning of prestige through heroism and martial prowess.“ Lewis (1990): 51.

<sup>43</sup> „Although fighting was a principal activity of the ruling class and the source of its privileges, it did not obtain moral stature.“ Byrne (1974): 2.

<sup>44</sup> „Participating in fighting, however moral the ends of the fighting, is itself morally undesirable.“ Byrne (1974): 30.

<sup>45</sup> „It might not be a good idea for a man to advertise his prowess even when everything about the battle has been commendable.“ Byrne (1974): 4.

<sup>46</sup> Byrne (1974): 3-4.

lid poslouchá, je-li neúspěšná, nastává zmatek. Je dávným pravidlem, že milovaného nazýváme chotěm a nenáviděného nazýváme nepřítelem. Nyní vládce pojmenoval nejstaršího syna ‚Nepřítelem‘ a jeho bratra ‚Vítěznou armádou‘ – to je zárodkem zmatku.“<sup>47</sup>

Interpretace tohoto textu není zcela jednoznačná, nicméně z něj lze cítit averzi k militantním jménům vládcových synů.

Byrne interpretuje *Zuozhuan* jako celek, nesnaží se v něm rozlišit starší a novější vrstvy a její pohled je jistě regulérní, mluvíme-li o obrazu podávaném *Zuozhuanem* jako takovým. Problém nastane, budeme-li chtít na základě tohoto obrazu usuzovat na dobu Chunqiu, jelikož právě pasáže vyjadřující antimilitaristický světonázor mohou být nánosem pozdějšího období.

Osobně v tomto směru považuji Lewisovy argumenty za poměrně přesvědčivé a názor Byrne, že „averze vůči násilí ... existovala dříve, než byla formulovaná konfuciánská doktrína“,<sup>48</sup> za nepříliš podložený.

K diskusi o válečnickém charakteru aristokracie doby Chunqiu má co říct rovněž problematika putujících rytířů *youxia*. *Youxia* se začali objevovat na konci doby Zhanguo a jejich původ je sporný. Nicméně pokud bychom přijali myšlenku Yang Lien-shenga, jenž je považuje převážně za potomky válečnické aristokracie, kteří v době rozpadu feudálního řádu ztratili tituly a pozice,<sup>49</sup> můžeme na základě toho, co víme o *youxia*, uvažovat i na charakter této aristokracie.

*Youxia* byli válečníci a měli svou specifickou etiku, jejíž některé prvky by mohly poukazovat na aristokratický původ. Především mám na mysli urputné lpění na cti, potřebu za každou cenu odplatit dobré i zlé, odvalu a touhu po nezávislosti –

---

<sup>47</sup> *Zuozhuan* I, „Huangong 2. rok“: 38.

<sup>48</sup> „The aversion to violence ... existed before Confucian doctrine was ever formulated.“ Byrne (1974): 18.

<sup>49</sup> „*Hsia* or *yu-hsia* ... were first recognized as a group during the period of the Warring States. At that time, the old feudal order had disintegrated, and many hereditary warriors had lost their positions and titles. As brave and upright individuals, and joined by strong sons of lower origin, they scattered throughout the country and made a living by offering their services (and even their lives) to anyone who could afford to employ them.“ Yang (1957): 294.

všechny tyto vlastnosti spojují *youxia* s aristokracií předchozího období. Kromě toho je zde ještě upřednostňování vlastního postoje před zájmy vládce a státu. V centralizovaném státě se toto jeví jako něco krajně nepatřičného, může však jít o reminiscenci na dobu Chunqiu, kdy se příslušníci nobility těšili relativní rovnosti s vládcem, jehož postavení zdaleka nebylo tak výsadní jako v pozdějším období.

Konečně, i když *youxia* nemuseli být fyzicky potomky válečnické aristokracie, mohli se inspirovat jejími ideály. A fakt, že byli minimálně částí společnosti bráni jako hrdinové (nikoli všemi shodně jako raubíři), napovídá, že ideál vojenských ctností i v době sílící centralizace ve společnosti nějakým způsobem fungoval.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> O *youxia* podrobněji viz kapitola 4.

### 2.1.1.2. Charakter válek doby Chunqiu

Zde se budu věnovat odvetným válkám jakožto mezistátním sporům, nikoli jako sporům mezi jednotlivci – těm bude dán prostor v dalších kapitolách.

Na úvod ocituji pasáže z *Zuozhuanu* týkající se války mezi státy Song 宋 a Zheng 鄭, která proběhla během vlády vévody Yina z Lu.

„Yingong 3. rok“

Songský vévoda Mu určil za následníka synovce Shanga na úkor vlastního syna Pinga.

„Princ Ping byl poslán, aby se usídlil v Zheng. V osmém měsíci v den *gengshen* songský vévoda Mu zemřel a vévoda Shang nastoupil vládu.“<sup>51</sup>

„Yingong 4. rok“

„Songský vévoda Shang nastoupil vládu a princ Ping utekl do Zheng. Zhengští ho přijali. Když se weiský Zhouyu prohlásil vládcem,<sup>52</sup> chystal se zjednat nápravu za zhengské příkoří na předchozím vládcí a získat přízeň lenních vládců, aby tak usmířil svůj lid. Vzkázal songskému vládcí následující: ‚Pokud [hodláte] zaútočit na Zheng ve snaze vyvarovat se neštěstí,<sup>53</sup> buďte vůdcem [výpravy], oddíly mé nicotné země Vás podpoří a následovat Vás budou též státy Chen a Cai. Taková je vůle státu Wei.‘ Songští s tím souhlasili. Načež se [státy] Chen a Cai sblížily s Wei, a poté songský vévoda, chenský markýz a armády Cai a Wei zaútočili na Zheng. Rozložili své vojsko u Východní brány, setrvali pět dní a vrátili se.“<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 3. rok“: 11. Odpovídá roku 720 př. n. l.

<sup>52</sup> Zhouyu nechal zavraždit právoplatného vládce a poté se sám prohlásil vládcem.

<sup>53</sup> Zde má Zhouyu na mysli prince Pinga, od něž hrozilo nebezpečí, že přesvědčí zhengského vládce k útoku na Song.

<sup>54</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 4. rok“: 14.

„Na podzim lenní vládci znovu zaútočili na Zheng. ... Vojska lenních vládců porazila zhengskou pěchotu, zmocnili se jeho prosa a vrátili se.“<sup>55</sup>

„Yingong 5. rok“

„V devátém měsíci ... se Songští zmocnili pole [státu] Zhu. Zhuští ohlásili [státu] Zheng: ‚Hodláte-li projevit nespokojenost se Song, má nicotná země žádá o svolení Vám ukázat cestu‘. Zhengští s pomocí královské armády se připojili [k Zhu] a zaútočili na Song. Pronikli na předměstí [hlavního města], čímž odplatili za střet u Východní brány.“<sup>56</sup>

„V zimě ... Songští zaútočili na Zheng a rozložili vojsko u Changge, čímž odplatili za střet na předměstí [hlavního města].“<sup>57</sup>

„Yingong 6. rok“

„Na podzim se Songští zmocnili Changge.“<sup>58</sup>

„Yingong 7. rok“

„Na podzim se [státy] Song a Zheng usmířily a v sedmém měsíci v den *gengshen* uzavřely smlouvu *meng* v Su.“<sup>59</sup>

Podobných střetů, jako je ten mezi státy Song a Zheng, najdeme v pramenech obrovské množství – jen málokterý rok zachycený v *Chunqiu* a *Zuozhuanu* je bez válečného konfliktu. Válku mezi Song a Zheng jsem zvolila z důvodu, že jde o uzavřenou sérii tažení ohraničenou na začátku prvotním impulzem a na konci smlouvou *meng*, jež konflikt na určitou (velmi krátkou) dobu přerušila.

---

<sup>55</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 4. rok“: 15.

<sup>56</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 5. rok“: 18.

<sup>57</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 5. rok“: 18.

<sup>58</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 6. rok“: 20.

<sup>59</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 7. rok“: 22. Odpovídá roku 716 př. n. l.

Jako podnět prvního střetu je uveden útěk (či odsun) songského prince Pinga do Zheng a následná obava songského vládce z napadení ze strany Zheng, kterýmžto by se princ Ping pomstil za své odstavení od nástupnictví. Následuje několik odvetných střetů, přičemž ve dvou případech je odvetnost explicitně vyjádřena výrazem 報...之役, který lze přeložit jako „odplatit za střet na určitém místě“. Tento výraz je v *Zuozhuanu* i v *Shiji* dosti častý. Konflikt je dočasně ukončen příměřím a smlouvou *meng*. Příměří však nemá dlouhého trvání, již v devátém roce vévody Yina dochází k novému střetu:

„Songský vévoda nesplnil svou povinnost vůči králi. Zhenský hrabě, jenž byl královým levým ministrem, uspořádal na králův rozkaz trestnou výpravu proti Song.“<sup>60</sup>

S ochabováním moci zhouského krále a rostoucí mírou samostatnosti lenních vládců rostla i frekvence válek mezi nimi. Přestože byly nominálně (alespoň zpočátku) vedeny jménem zhouského vládce, ve skutečnosti jednali vládci jednotlivých států nezávisle.

Jak ve svém rozboru ukazuje Rebecca Byrne, patřila odvěta k nejfrekventovanějším příčinám vojenského ataku: „Napadl-li nás stát minulý rok, pokusíme se mu tento rok oplatit stejným činem.“<sup>61</sup> Byrne analyzovala bitvy v prvních šesti knihách *Zuozhuanu*, v nichž našla 33 případů takovýchto odvetných válek, přičemž zdůrazňuje, že jejich motivem nebyla snaha „získat zpět teritorium dobyté jiným státem ani znovu nabýt ztracené strategické výhody“, nýbrž „udělit jiné mocnosti lekci, případně uspokojit pocity vyburcované utrpěným atakem“.<sup>62</sup>

Jak vidno, války doby Chunqiu byly především záležitostí prestiže, což ale nebyla jejich jediná funkce.

---

<sup>60</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 9. rok“: 27.

<sup>61</sup> „If a state has attacked our state last year, for example, we will endeavor to ‘repay’ this with a similar action this year.“ Byrne (1974): 218.

<sup>62</sup> „It should be noted that these cases do not involve redressing an injury – as, for example, taking back territory that had been conquered by another state, or regaining a strategic advantage that had been lost. The revenge has other kinds of purposes – to teach the other power a lesson, perhaps, or to satisfy the feeling that was aroused by being attacked.“ Byrne (1974): 218-219.

### 2.1.1.2.1. Válka a rituál

Propojením války a rituálu se ve své práci zabývá Mark Lewis: „Válčení bylo záležitostí prestiže a cti, v němž žijící usilovali o udržení či zvětšení slávy svých předchůdců; díky své úloze chránit státní či rodovou čest se válčení stalo hlavní částí kultu předků.“<sup>63</sup> Díky propojení s rituálem bylo válečnictví vlastně náboženskou povinností, což dokládá Lewis mimo jiné následující řečí vloženou do úst vikomtovi z Chu:

„Lidé říkají, že pokud jakožto pán oltářů nevytáhnu s vojskem do boje, zemřu, aniž bych dodržel rituál a dostal své pozici.“<sup>64</sup>

Proti tomu zdánlivě stojí příběh citovaný Rebeccou Byrne, v němž ministr Du ze státu Song zavraždil vévodu Shanga údajně z důvodu, že „během deseti let bojoval v jedenácti válkách a lid nedokázal snášet svůj úděl“.<sup>65</sup> Ministrův čin je nicméně v následujícím textu hodnocen jednoznačně záporně.

Konkrétní propojení války a kultu popisuje Lewis následovně:<sup>66</sup> „Každá fáze kampaně byla doprovázena speciálními rituály, které spojovaly činy na válečném poli se státním kultem a zaručovaly posvátný charakter bitvy.“<sup>67</sup> Tažení vždy předcházela série obřadů spojených s oběťmi, přičemž cílem těchto obřadů bylo oznámit kampaň bohům a duchům předků a zajistit tak její úspěch. Součástí obřadů bylo mimo oběti i jmenování velitele armády a dalších šarží v chrámu předků, tam byly taktéž vydávány zbraně. Obřadní charakter mělo rovněž zformování oddílů před chrámem.

---

<sup>63</sup> „Warfare was ultimately a matter of prestige or honor, in which the living sought to preserve or augment the glories of their predecessors; it was through its role in defending the state's or lineage's honor that warfare became a fundamental part of the ancestral cult.“ Lewis (1990): 36.

<sup>64</sup> *Zuozhuan* II, „Xiangong 18. rok“: 477.

<sup>65</sup> *Zuozhuan* I, „Huangong 7. rok“: 37.

<sup>66</sup> Lewis (1990): 22-28.

<sup>67</sup> „Every stage of the campaign was marked by special rituals that linked the actions in the field to the state cults and guaranteed the sacred character of battle.“ Lewis (1990): 22.



Rituály pokračovaly i během pochodu, kdy se obětovalo duchům hor a řek, a doprovázely i samotnou bitvu. Za nejdůležitější obřady bezprostředně předcházející bitvě považuje Lewis předbitevní hostinu, věštění, jež mělo za úkol zajistit přítomnost bohů a duchů předků, obřadní likvidaci tábora vyjadřující ochotu válečníků zemřít v boji a zejména slavnostní přísahu. Deklarace *shi* 誓 byla vlastně smlouvou mezi duchy, velitelem a armádou: jejím úkolem bylo vyličením protivníkových prohřešků ospravedlnit bitvu a za přítomnosti duchů slíbit patřičné chování během boje. Některé přísahy obsahovaly rovněž výčet odměn a trestů stanovených pro případ výhry či prohry. V každém případě deklarace „ukotvovala krveprolití do politického a náboženského rámce.“<sup>68</sup>

Tažení završovala prezentace válečné kořisti v chrámu předků, jejíž součástí bývalo obětování zajatců. Nejen závěrečná oběť, ale veškeré zabíjení v rámci války bylo interpretováno jako služba předkům, což činilo z celého válečného tažení náboženský rituál.

#### 2.1.1.2.2. Rytířství v rámci války

Jak je patrné i z úryvku ocitovaného na začátku této kapitoly, války počátku období Chunqiu nebyly dlouhé, ani příliš destruktivní (obléhání Východní brány trvalo pouhých pět dní, což je podstatně méně než u podobných akcí v pozdějším období). Evidentně v nich šlo, kromě plnění výše popsaných nábožensko-rituálních funkcí, především o prestiž a nikoli o zásadní poškození protivníka. „Válka doby Chunqiu obvykle sestávala z jediné bitvy, po níž se buď poražené vojsko rozprchlo, nebo uzavřely bojující strany příměří.“<sup>69</sup>

V minulé kapitole již bylo psáno o původu a struktuře aristokracie – o jejím vzájemném propojení příbuzenskými svazky. Vědomí příbuzenství nutilo aristokraty i v rámci války dodržovat určitou etiku. Hsu Cho-yun popisuje válku doby Chunqiu

---

<sup>68</sup> „This oath fixed the day’s carnage within the political and religious framework.“ Lewis (1990): 25.

<sup>69</sup> „Usually a war of the Ch’un Ch’iu period consisted of a single battle, after which either the defeated troops fled or the parties negotiated a truce.“ Hsu (1965): 63.

jako rafinované umění, kde „i v nejzuřivější bitvě bylo požadováno rytířské chování“. <sup>70</sup> Úcta k osobám vyššího postavení odvozená z rodinné hierarchie, jež byla aplikována i na nepřitele, do určité míry snižovala brutalitu války. <sup>71</sup> Tato „rodinná solidarita aristokratů uvnitř státu a třídní solidarita mezi šlechtici napříč státy“ se nicméně v průběhu času postupně vytrácela. <sup>72</sup>

### 2.1.1.2.3. Vývoj války v průběhu období Chunqiu

Hsu Cho-yun ve své práci popisuje postupnou proměnu politických špiček: zatímco na počátku období Chunqiu byly vůdčími osobami politiky kromě vládce jeho nejbližší příbuzní – bratři a synové, s postupem času tuto úlohu přebírali příslušníci mocných ministerských rodů. Poté, co se vysoká aristokracie (její moc kulminovala zhruba v letech 632-513 př. n. l.) navzájem zlikvidovala v rámci mezirodových válek, došlo k růstu nejnižší vrstvy aristokracie – vrstvy rytířů *shi* 士 a dokonce k pronikání nearistokratů mezi elitu. <sup>73</sup>

Jádrem Hsuova rozboru je analýza výskytu postav z různých společenských vrstev v *Zuozhuanu*. V souvislosti s bitvami se popsany proces odráží tak, že zatímco ve starším období je jako jejich účastník zmiňován buď stát jako takový nebo jeho panovník, v pozdějších letech se začínají objevovat i jména jiných osob:

„Na jaře armáda Meng Mingshia z Qin zaútočila na Jin, čímž odplatila za střet v Sha.“ <sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> „The art of battle became so refined that even in the fiercest combat chivalrous manners were required of the nobility.“ Hsu (1965): 69.

<sup>71</sup> Hsu (1965): 55.

<sup>72</sup> „The familial solidarity of nobles within a state, and the class solidarity of nobility among the states, gradually broke down in the Ch'un Ch'iu period.“ Hsu (1965): 77.

<sup>73</sup> Hsu (1965): 31-32.

<sup>74</sup> Uvedený příklad je prvním v souvislosti s explicitně formulovanou odvetnou válkou, kde se coby útočník objevuje někdo jiný než panovník či princ. *Zuozhuan* I, „Wangong 2. rok“: 231. Odpovídá roku 625 př. n. l.

Na závěr této kapitoly předkládám dvě ukázky dokládající, že do odvetných válek se mohli zapojovat i „barbaři“.

„V létě Di zaútočili na Jin, odplatili tak za střed v Caisang.“<sup>75</sup>

„Vikomt z Chu s pomocí lenních vládců a východních Yi zaútočil na [stát] Wu, čímž odplatil za střet v Male.“<sup>76</sup>

## 2.1.2. Soukromá msta v rámci války

### **2.1.2.1. Příčiny vysoké míry prolínání státního a soukromého v době Chunqiu**

Nejdůležitější příčinou tohoto fenoménu bylo postavení vládce. V době Chunqiu byl vládce nejen představitelem státu, ale zároveň, či dokonce především soukromou osobou. Cokoli učinil, bylo bráno nejen jako akt státu, ale i jako čin soukromé osoby – tím se situace velmi lišila od pozdějšího období, kdy vládce se státem v mnohem větší míře splýnul.

Postavení vládce se od pozdějšího období lišilo též malou společenskou vzdáleností mezi ním a ostatními příslušníky elity. Jelikož byli všichni spojeni příbuzenskými svazky, lišili se od sebe pouze stupněm a nikoli druhem.<sup>77</sup>

Využívání cizího státu a jeho armády k mstě bylo v zásadě součástí dobového politického úzu, což dokládá mimo jiné i pasáž z *Zuozhuanu* citovaná v kapitole 2.1.1.2. Prvotním impulzem několikaleté války mezi státy Song a Zheng byl útěk sesazeného songského následníka do Zheng a obavy songského vládce z jeho msty

---

<sup>75</sup> *Zuozhuan* I, „Xigong 8. rok“: 150.

<sup>76</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 5. rok“: 602.

<sup>77</sup> Lewis (1990): 32.

prostřednictvím státu Zheng. To, že songský vládce ani nečekal na útok ze strany Zheng a jen na základě obav zaútočil jako první, dokazuje: zaprvé – bylo očekávatelné, že se vyhoštěný princ pokusí pomstít; zadruhé – bylo rovněž očekávatelné, že mu zhengský panovník vyjde vstříc.<sup>78</sup>

Podobné případy, kdy vysoce postavený vyhoštěnec či uprchlík zverbuje cizího vládce k útoku na svou původní zemi, jsou v pramenech takřka na denním pořádku.

Cosí jako sociálně-historický mýtus tohoto typu odvety najdeme v kapitole „Wutaibo shijia“ („Dědičný dům hraběte Taie z Wu“). Příběh Shaokanga je vložen do úst snad nejslavnějšího čínského mstitele všech dob Wu Zixua, který s jeho pomocí přesvědčuje vládce státu Wu Fuchaie, aby zlikvidoval konkurenční stát Yan.

„Kdysi rod Youguo zabil [hlavu rodu] Zhenguan, načež zaútočil na [rod] Zhenxun a zabil císaře Xianga z rodu Xiahou. Žena císaře Xianga císařovna Min byla v té době těhotná. Utekla do [své země] Youreng a porodila Shaokanga. Shaokang se stal yourengským vrchním správcem pastvin. Youguoští chtěli znovu zabít Shaokanga a ten utekl do Youyu. ... Poté [Shaokang] shromáždil lid Xia a napravil úřady, poslal člověka, aby jej dovedl [k rodu Youguo], načež vyhubil rod Youguo.“<sup>79</sup>

## **2.1.2.2. Válka jako nástroj soukromé msty – případ Wu Zixua**

### 2.1.2.2.1. Wu Zixuův životní příběh

Wu Zixuova rodina pocházela ze státu Chu. Jeho otec jménem Wu She zde v době vlády krále Pinga<sup>80</sup> působil jako hlavní vychovatel jeho syna - prince Jiana, jenž měl být následníkem trůnu. Příčinou neštěstí rodiny Wu byla princezna ze státu Qin,

---

<sup>78</sup> V originále se doslova píše, že princ Ping utekl do Zheng a „鄭人欲納之“. *Zuozhuan* I, „Yingong 4. rok“: 14. Legge tuto větu interpretuje tak, že v Zheng „byla vůle obhájit jeho [Pingova] právo na Song“ – „there was a wish to vindicate his right to Song“. *Zuozhuan* I: 16.

<sup>79</sup> *Shiji* V, „Wu Taibo shijia“ (kap. 31): 2095-2096.

<sup>80</sup> Král Ping z Chu vládl 528-516 př. n. l.

jež se měla stát Jianovou manželkou, ale vzhledem k její kráse ji Jianův vedlejší vychovatel Fei Wuji Pingovi, který ji přijal za manželku. Fei Wuji se obával Jianova hněvu, až po smrti otce nastoupí na trůn, a proto jej u krále intenzivně očerňoval, díky čemuž Ping na svého syna zanevřel. Spolu s Jianem upadl v nemilost i Wu Zixuův otec, jenž prince před králem obhajoval. Zatímco princ Jian utekl, Wu She byl obviněn z neloajality a nakonec zatčen. Bylo mu dáno ultimátum: jeho život bude zachován pouze tehdy, podaří-li se mu do hlavního města přivolat své dva syny. Ve skutečnosti bylo jasné, že se král chystá popravít otce i oba syny, aby tak zamezil jejich budoucí mstě.

Následující pasáž dokládá, že se Fei Wuji obával zaprvé msty Jiana a Wu Shea s pomocí cizího státu a zadruhé odvety ze strany Wu Sheových synů v případě jeho popravy.

„Fei Wuji řekl chuskému vikomtovi: ‚Jian a Wu She se chystají revoltovat s pomocí cizí země. Považují se za rovné [státům] Song a Zheng, pomohou jim též [státy] Qi a Jin, které takto budou chtít poškodit Chu, v čemž uspějí.‘ Král mu uvěřil. Zeptal se Wu Shea a Wu She mu řekl: ‚Jakoby jedna vaše chyba nestačila,<sup>81</sup> teď navíc věříte pomlouvačům. Král nechal Wu Shea zadržet.

...

[Fei] Wuji řekl [králi]: ‚[Wu] Sheovi synové jsou schopní, budou-li ve Wu, nepochybně to bude pro Chu zkáza. Co takhle je povolát, aby zachránili svého otce? Oba jsou ctní, jistě přijdou. V opačném případě nastane zkáza.‘<sup>82</sup>

Král skutečně oba syny povolal, načež tito reagovali následovně:

„Shang řekl svému bratru Yunovi: ‚Jdi do Wu, já si půjdu pro smrt. Nedostává se mi moudrosti, proto mohu zemřít, ty dokážeš odplatit nepříteli. Doslechne-li se

---

<sup>81</sup> Toto je narážka na přivlastnění si princezny, kterou měl dostat princ Jian.

<sup>82</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676. Odpovídá roku 522 př. n. l.

člověk, že má zachránit otcův život, nemůže k němu nespěchat. Jsou-li rodiče a příbuzní vražděni, nelze je nepomstít. Běžet si pro smrt kvůli záchraně otce, tomu se říká synovská oddanost. Odhadnout výsledek a podle toho jednat, tomu se říká ctnost. Vzít na sebe povinnost a jít za jejím splněním, tomu se říká moudrost. Předvídat smrt a nesnažit se jí uniknout, tomu se říká odvaha. Otce nelze opustit, jméno nelze nechat zahynout. Snaž se, jak nejvíc můžeš. Půjdeme každý za svým cílem a to bude nejlepší.“<sup>83</sup>

Pro srovnání uvádím tutéž historku v *Shiji*:

„Yun<sup>84</sup> řekl: ‚To, proč chuský král povolává nás dva bratry, není, že by takto chtěl nechat naživu našeho otce. Bojí se, že pokud někdo z nás vyvázne, později způsobí Chu katastrofu. Proto učinil otce rukojmím a předstírá, že povolává jeho dva syny. Dorazí-li synové, pak společně s otcem zemřou. Čemu bude prospěšné, když otec zemře, my pojedeme a způsobíme tak, že nebude možno odplatit nepříteli? Lepší bude utéct do jiné země a s pomocí cizí síly očistit otcovu pohanu. Pokud budeme společně vyhlazeni, nedosáhneme toho.‘ Wu Shang<sup>85</sup> řekl: ‚Já vím, že i když půjdu, nakonec nebudu moci zachovat otcův život. Ale protiví se mi nejít, když mě otec volá k záchraně života. Kdybych potom nemohl očistit pohanu, navždy bych byl vysmíván Podnebesím.‘ Dále řekl: ‚Můžeš utéct Yune, ty dokážeš odplatit nepříteli, který zabil otce. Já si půjdu pro smrt.‘“<sup>86</sup>

Právě vylíčená epizoda je jednou z těch, jež se coby historické anekdoty objevují i v dalších textech. Wu Shang ve své promluvě přesně vystihuje rozporuplnost obou variant jednání v dané situaci. Jít na pomoc otci znamenalo nechat zahynout své jméno (tj. jméno celého rodu), utéct a usilovat o odplatu naopak znamenalo opustit otce.

---

<sup>83</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676.

<sup>84</sup> Vlastní jméno Wu Zixua.

<sup>85</sup> Jméno Wu Zixuova bratra.

<sup>86</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3322-3323.

„Poté se Wu Shang vrátil [k chuskému králi]. Když [Wu] She uslyšel, že Yun nedorazil, řekl: ‚Chuskému vládci a jeho ministrům se zpozdí večere.‘ Poté vikomt z Chu nechal oba zabít.“<sup>87</sup>

Zatímco *Zuozhuan* jen lakonicky konstatuje, že „Yun šel do Wu“, <sup>88</sup> *Shiji* popisuje Wu Zixuův útěk z Chu i jeho putování mnohem barvitěji.

„Shang už byl zadržen a posel se chystal chytit Zixuho. Zixu natáhl tětívu a namířil šíp směrem k poslu. Posel se neodvažoval postoupit vpřed. Poté Zixu utekl.“<sup>89</sup>

Podle *Shiji* nešel Wu Zixu rovnou do Wu, nýbrž uprchl za princem Jianem do státu Song. Po boku prince pak pokračoval do státu Zheng a dále do státu Jin. Odtud se Jian jako jinský agent vrátil do Zheng, byl však odhalen a popraven. Wu Zixuovi se podařilo utéct spolu s Jianovým synem Shengem. Útrapy při následné cestě do Wu jsou líčeny následovně:

„Wu Zixu prošel průsmykem Zhao schovaný v pytli. V noci pokračoval v cestě a přes den se skrýval, až dorazil k řece Ling. Neměl co dát do úst a škrábal se po kolenou. Plazil se s obnaženými rameny, hrou na bubínek a na píšťalu žebrał o jídlo na wuských tržištích.“<sup>90</sup>

Nakonec Wu Zixu a Sheng zakotvili ve státě Wu, kde se pokusil přesvědčit vládce o tažení proti Chu, napoprvé však neuspěl.

---

<sup>87</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676.

<sup>88</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676.

<sup>89</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3323.

<sup>90</sup> *Shiji* VII, „Fan Sui Cai Ze liezhuan“ (kap. 79): 3713.

„Yun šel do Wu a mluvil s Zhouyuem o výhodách útoku na Chu. Princ Guang řekl: „Jeho příbuzní tam byli zabiti a on se chce pomstít. Nelze ho vyslyšet.“<sup>91</sup>

Následně se Wu Zixu podílel na puči prince Guanga, který nechal zabít krále Liaoa<sup>92</sup> a začal sám vládnout jako král Helü.<sup>93</sup> Wu Zixu se stal jeho rádcem a podílel se na sérii tažení proti Chu, z nichž nejdůležitější se odehrálo v roce 506 př. n. l. Tehdy armáda Wu vstoupila do chuského hlavního města, k čemuž se váže slavná historka o bičování mrtvoly.

Podle *Shiji* se Wu Zixu nespokojil s pomstou v podobě vítězné války proti Chu a obsazení hlavního města. Vzhledem k tomu, že král Ping již byl několik let mrtev a jeho syn a nástupce král Zhao<sup>94</sup> uprchl, musel najít jiný způsob, jak vykonat svou pomstu.

„Když wuští vojáci vstoupili do Ying,<sup>95</sup> Wu Zixu pátral po králi Zhaovi, ale nedostihl ho. Načež vykopal hrob krále Pinga, vytáhl jeho mrtvolu a třemi sty ranami ji zbičoval. Poté [považoval záležitost msty] za ukončenou.“<sup>96</sup>

Od záhuby zachránila stát Chu pomoc státu Qin.

O dalším Wu Zixuově životě jen tolik, že za vlády Helüova nástupce krále Fuchaie<sup>97</sup> byl přes svou naprostou loajalitu očerněn, upadl v nemilost a nakonec byl donucen spáchat sebevraždu.

---

<sup>91</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676.

<sup>92</sup> Vládl 526-515 př. n. l.

<sup>93</sup> Vládl 514-496 př. n. l.

<sup>94</sup> Vládl 515-488 př. n. l.

<sup>95</sup> Ying bylo v té době hlavní město Chu.

<sup>96</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3329.

<sup>97</sup> Vládl 495-473 př. n. l.



### 2.1.2.2.1. Wu Zixuova msta a její hodnocení

Wu Zixu je typickým příkladem hodnostáře, jenž po utrpené újmě utekl do znepráteleného státu, jehož sílu využil ke své v zásadě osobní mstě. Je dokladem pro dobu Chunqiu charakteristického prolnutí státního a soukromého. V *Shiji* navíc najdeme i ryze individuální mstu Wu Zixua v podobě bičování hrobu, o které nicméně v *Zuozhuanu* není zmínka.

Základem pro hodnocení Wu Zixua pozdějšími generacemi je právě životopis věnovaný mu Sima Qianem, zejména pak chvalozpěv v závěru:

„Kdyby Wu Zixu býval následoval Shea a společně s ním zemřel, čím by se lišil od cvrčků a mravenců (od bezvýznamných lidí)? Odhodil malou spravedlnost, aby očistil velkou pohanu<sup>98</sup> a jeho jméno zůstalo slavné i v dalších generacích. Jak dojemné! Ve chvíli, kdy byl v zoufalé situaci na Dlouhé řece<sup>99</sup> a na cestě žebřal o jídlo, kdepak by ve svých záměrech byt' jen na chvíli zapomněl na Ying. Jelikož to vše trpělivě snášel, získal zásluhy a věhlas. Jak by toho mohl dosáhnout, kdyby nebyl silným mužem?“<sup>100</sup>

Wu Zixu byl pozdějšími generacemi velmi obdivován a vyzdvihován. Důvodem ovšem nebyla pouze jeho oddanost otci a bratrovi, smysl pro osobní a rodovou čest a ochota pro naplnění svého cíle – msty – protpět jakékoli příkoří. Ceněna byla rovněž jeho neochvějná lojalita, jež mu nakonec přivodila tragický konec, který pozdější generace velmi dojímal. V rámci lidové kultury se Wu Zixu stal již brzy po své smrti dokonce předmětem kultu a náboženského uctívání.

---

<sup>98</sup> Zde je myšlena situace popsána na začátku kapitoly, kdy Wu Zixu odmítl jít spolu se svým bratrem na pomoc otci, jelikož tušil, že budou všichni popraveni. Neuposlechnout otcova rozkazu, zvláště když tím syn zapříčinil jeho smrt, bylo považováno za maximální haněbnost. Wu Zixu však přijal riziko naprosté ztráty ctí s vědomím, že pokud zemře spolu s otcem, nebude jej moci později očistit.

<sup>99</sup> Naráží na slavnou historiku, kdy Wu Zixu prchal spolu se Shengem ze státu Zheng a ocitl se v obklíčení na břehu Dlouhé řeky. Život mu zachránil rybář, jenž jej slíbil převézt. Wu Zixu mu nabídl odměnou meč v ceně sta kusů zlata, rybář ji však odmítl se slovy, že v Chu je na Zixuho hlavu vypsána odměna mnohem vyšší než pouhých sto kusů zlata.

<sup>100</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3341.

### 2.1.2.3. Vládce jako soukromá osoba – příběh Fuchaie a Goujiana

Následující příběh je opět dokladem prolnutí státního a soukromého, ovšem na poněkud jiné úrovni. Protagonisty jsou tu dva vládci států, kteří ovšem zároveň fungují jako soukromé osoby. Válka mezi Wu a Yue není popisována jako odosobněný konflikt dvou států, nýbrž jako konflikt dvou jedinců – vládců těchto států.

Fuchaiův otec a předchůdce na panovnickém stolci, král Helü, byl poražen v boji se státem Yue a zemřel na následky zranění. Těsně před smrtí údajně vzkázal svému následníku: „Zapomeneš, že Goujian<sup>101</sup> zabil tvého otce?“ Fuchai měl odpovědět: „Neodvážím se zapomenout,“<sup>102</sup> čímž slíbil pomstít otcovu smrt a odplatit Goujianovi.

To se mu povedlo už v druhém roce své vlády, kdy Yue porazil a krále Goujiana se zbytkem vojsk obklíčil na hoře Kuaiji. Goujian prostřednictvím svého rádce Zhonga požádal Fuchaie o mír. Dosáhl jej za cenu maximálního ponížení:

„Žádal o mír a o předání vlády nad zemí, takže by se Yue stalo otrokem Wu.“<sup>103</sup>

„Goujian prosí o dovolení stát se vaším sluhou a svou ženu učinit vaší konkubínou.“<sup>104</sup>

Fuchai tedy Goujiana přemohl, ale nezlikvidoval, což se v budoucnu ukázalo být zásadní chybou. Kromě tím, že Fuchai Goujiana ušetřil, nedokonal pomstu, a tedy ne zcela dostal slibu danému otci. Následná katastrofa jeho země je tak vnímána částečně jako trest za toto provinění.

Goujianova hanba nad utrpenou újmou a touha pomstít se za příkoří je popisována velmi exaltovaně:

---

<sup>101</sup> Vládl 496-465 př. n. l.

<sup>102</sup> Tento rozhovor s mírnými obměnami najdeme na více místech *Shiji* i v *Zuozhuanu*.

<sup>103</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3332-3333.

<sup>104</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2560.

„Když Wu omilostnilo Yue, yueský král Goujian se vrátil do své země. Jeho tělo bylo ztrápené, duše plná bolesti. Umístil si nad sebe váček se žlučí, aby k němu vsedě i vleže mohl vzhlížet. Přidával žluč i do jídla a pití říkáje při tom: „Zapomněl jsi na hanbu na hoře Kuaiji?“<sup>105</sup>

Po těchto událostech zájem Wu přesunul na sever ke státu Qi. Po smrti panovníka tam došlo ke krizi, kdy následník byl ještě příliš mladý a slabý a hodnostáři bojovali o moc. Navzdory Wu Zixuově kritice Fuchai na Qi zaútočil a porazil ho. V dalších letech jej s větším či menším úspěchem napadl ještě několikrát a zaútočil též na státy Lu a Chen. Fuchaiovo zahraničně-politické úsilí vyvrcholilo roku 482 př. n. l. svoláním sjezdu lenních vládců a pokusem získat hegemonii:

„Wuský král se vydal na sever svolat lenní knížata do Huangchi.<sup>106</sup> Elitní část vojska doprovázela krále, pouze staří a slabí spolu s následníkem zůstali, aby bránili zemi.“<sup>107</sup>

Goujian využil Fuchaiovy nepřítomnosti a napadl Wu. Zajal, pravděpodobně též zabil následníka Youa<sup>108</sup> a vstoupil do hlavního města.

„Wuští vylíčili králi svízelnost situace. Král právě svolal lenní knížata do Huangchi, bál se, že se o tom Podnebesí dozví a proto to držel v tajnosti. Poté, co král Wu uzavřel setkání v Huangchi rituální smlouvou, poslal člověka s bohatými dary

---

<sup>105</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2561.

<sup>106</sup> Místo zvané Huangchi se nacházelo na území dnešní provincie Henan, tj. značně daleko od wuského království.

<sup>107</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2565.

<sup>108</sup> Ve 31. kapitole *Shiji* a v *Zuozhuanu* se píše pouze, že byl zajat, podle 41. a 66. kapitoly *Shiji* byl však zabit.

požádat Yue o příměří. Vládce Yue odhadl, že zatím nedokáže Wu zničit, proto s ním uzavřel mír.<sup>109</sup>

V následujících letech bylo Wu státem Yue opakovaně atakováno, až roku 473 př. n. l. došlo k jeho definitivní likvidaci.

„Wuští vojáci i lid byli na pokraji sil, ti nejlepší navíc všichni zemřeli v Qi a Jin, a tak Yue stát Wu zcela rozdrtilo.“<sup>110</sup>

Fuchai se ještě pokusil situaci zachránit prosbou o příměří, přičemž poukazoval na shovívavost svého předchozího jednání. Podstoupil při tom stejné ponížení jako Goujian v době obklíčení na hoře Kuaiji:

„Wuský král poslal Gongsun Xionga, aby se po kolenou a s obnaženými rameny připlazil ke králi Yue a požádal ho o mír slovy: „Já, váš sluha Fuchai, se vám odvažuji otevřít své srdce. Kdysi v Kuaiji jsem se dopustil prohřešku, neodvážil jsem se však protivit osudu, uzavřel jsem s vámi, ctěný králi, mír a vrátil jsem se do své země. Nyní stačí, abyste pohnul svým vzácným palcem u nohy, a rozhodnete-li se mne, svého sluhu, popravit, okamžitě uposlechnu vašeho rozkazu. Napadlo mne však, zda byste nechtěl učinit totéž co já u Kuaiji a mne, svého sluhu, omilostnit.“<sup>111</sup>

Goujian byl však neoblomný: „V minulosti Nebesa darovala stát Yue státu Wu, ale Wu jej nepřijalo. Nyní Nebesa obdarovala státem Wu stát Yue. Jak bych se mohl opovážit neuposlechnout vůle Nebes?“<sup>112</sup> a odmítl uzavřít mír.

---

<sup>109</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2566.

<sup>110</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2566.

<sup>111</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2567.

<sup>112</sup> *Shiji* V, „Yuewang Goujian shijia“ (kap. 41): 2567.

Nabídl nicméně Fuchaiovi ke správě malé území se stem rodin, kde by mohl v klidu dožít. Fuchai to ale odmítl a spáchal sebevraždu.

Historie Goujiana a Fuchaie vyjadřuje především klišé dobrého a špatného vládce. Pro Čiňany byla však zároveň příběhem o pomstě a zarputilosti v úsilí o ni, podobně jako příběh Wu Zixua.

#### **2.1.2.4. Soukromá msta na pozadí války**

Válka nemusela být vždy přímo nástrojem soukromé msty, mohla být pouze jejím dějištěm, jak dokládá následující historika.

„Gongsun Yan a Ying Kaoshu se sváрили o vůz. Ying Kaoshu vzal oj vozu do podpaží a utekl s ním. Zidu<sup>113</sup> popadl kopí a jal se ho pronásledovat. Když Zidu dorazil až k hlavní cestě, aniž by ho dostihl, rozčílil se. Na podzim v sedmém měsíci vévoda z Lu, markýz z Qi a hrabě z Zheng zaútočili na Xu. V den *gengchen* se přiblížili Xu. Ying Kaoshu uchopil prapor *maohu* hraběte z Zheng a jako první s ní vyšplhal na hradby. Zidu ho sestřelil a [Ying Kaoshu] spadl dolů. Xia Shuying znovu vylezl s *maohu* nahoru. Mávaje s ním křičel: „Náš pán vylezl nahoru!“<sup>114</sup>

Tento příběh svědčí o míře tolerance, jíž se soukromá odvěta těšila – Zidu zabil Yinga uprostřed bitvy, nikdo ze spolubojovníků na to však nezareagoval a bitva pokračovala, jako by se nic nestalo.

---

<sup>113</sup> Zidu byl titul Gongson Yana.

<sup>114</sup> *Zuozhuan* I, „Yingong 11. rok“: 31.

### 2.1.3. Občanské mezinárodní války

O mezinárodních bojích bylo mnohé napsáno v sekundární literatuře, proto se omezím pouze na základní informace.

#### **2.1.3.1. Společenská situace vedoucí k mezinárodním válkám**

O systému „segmentované aristokracie“ *zongfa* jsem již hovořila v kapitole 2.1.1.1.1. Jak píše Mark Lewis, příslušníci jednotlivých vrstev aristokracie (zhouský král, *zhuhou*, *dafu* a *shi*) se od sebe lišili rankem, ale nikoli druhem. „Vládci lenních států byli zmenšenými replikami zhouského krále a dědiční ministři zase zmenšenými replikami lenních vládců. Všichni měli vlastní chrámy a vlastní armády; autorita krále nad lenním vládcem, stejně jako autorita lenního vládce nad ministrem byla dána pouze stupněm moci a rituálního statusu.“<sup>115</sup> Jednotliví příslušníci elity sdíleli stejné atributy moci a stejnou strukturu a lišili se pouze stupněm.

To se projevovalo v mnoha směrech – například v rituálu se od sebe jednotlivé ranky lišily počtem trojnožek v chrámu předků, frekvencí obětí, počtem obětovaných zvířat atd.<sup>116</sup> Pro naše téma je však mnohem důležitější, že příslušníci vyšší aristokracie disponovali větší či menší vojenskou silou a panovník neměl monopol na držení a ovládnutí armády. Vojenská síla, jíž vládce přímo disponoval, byla omezená a podnikal-li rozsáhlejší výpravu proti vnějšímu nepříteli, musel spoléhat na podporu svých podřízených. To ho činilo ve vztahu k poddaným poměrně zranitelným.

Jak již bylo řečeno v kapitole 2.1.1.2.3., byly hlavní linie *dazong* původně dominantní vrstvou politického života – klíčové pozice ve státě zastávali synové a bratři vládců. Postupně se však politická moc a důležité posty ve státní správě

---

<sup>115</sup> „The lords of the individual states were lesser replicas of the Zhou king, and the hereditary ministers lesser replicas of the feudal lords. Each had his own temple for sacrifice and army for warfare, and the authority of king over feudal lord and of feudal lord over minister was based solely on relative degree of power and ritual status.“ Lewis (1990): 28-29.

<sup>116</sup> Lewis (1990): 31.

přesouvaly na vrstvu *dafu*. Spory mezi mocnými ministerskými rody vedly k jejich vzájemné likvidaci a k alespoň částečnému růstu vrstvy *shi*.<sup>117</sup>

Zatímco na počátku doby Chunqiu ještě panovalo vědomí příbuzenství elity uvnitř i napříč státy a z něj vyplývající třídní sounáležitosti, což vedlo k rytířskému chování i v rámci ozbrojeného konfliktu, s postupem času toto vědomí ochabovalo a ustupovalo separátním zájmům. Tehdy začaly sílit konflikty především co do brutality a dosahu následků. S růstem vrstvy *dafu* a s tím, jak jednotlivé ministerské klany přestávaly respektovat nadřazenost panovníka, sílily boje mezi nimi i boje se samotným vládcem. Výsledkem byly zničující občanské války kulminující v době, jež přibližně koresponduje s obdobím největší moci vrstvy *dafu*,<sup>118</sup> tedy mezi polovinou 7. a polovinou 6. století př. n. l.,<sup>119</sup> a vedoucí k faktické likvidaci *dafu* jako společenské vrstvy.

### 2.1.3.2. Příčiny mezirodových válek

Jako příčiny občanských válek doby Chunqiu vidí Mark Lewis zaprvé charakter segmentované aristokracie a zadruhé posedlost nobility osobní a rodovou ctí: „Poseidlost nobility ctí založenou na válečnických schopnostech ... vedla jak k permanentním mezistátním konfliktům, tak k opakovaným krevním mstám, vendetám a občanským válkám.“<sup>120</sup> Hsu Cho-yun k tomu navíc přidává fakt, že některé společenské vrstvy mohly z válek ekonomicky těžit.<sup>121</sup> Konečně velká míra prosazování individuálních zájmů skrze politiku, jež byla diskutovaná v předchozím textu, bezpochyby rovněž přispěla k časté frekvenci válek.

---

<sup>117</sup> Hsu (1965): 52.

<sup>118</sup> Hsu (1965): 57.

<sup>119</sup> Hsu (1965): 176.

<sup>120</sup> „The obsession of the nobility with an honor based on martial prowess ... led both to constant interstate warfare and a regular recourse to blood vengeance, vendetta, and civil war.“ Lewis (1990): 17.

<sup>121</sup> Hsu (1965): 58.

### 2.1.3.2.1. Neexistence absolutní autority

Ze struktury aristokracie doby Chunqiu jasně vyplývá, že panovník nebyl absolutním vládcem a dělil se o moc s ostatními členy vládnoucího domu.<sup>122</sup> Nebylo v jeho moci sesadit své pomocníky z jejich postů, protože je sám nejmenoval – pozice každého šlechtice byla dědičná a do značné míry předem daná, manévrovací schopnosti vládce byly takto omezené.<sup>123</sup> Kromě toho panovník neměl přímou kontrolu nad armádou, ani nerozhodoval o tom, kdo ji měl.<sup>124</sup>

Mark Lewis popisuje danou situaci následovně: „Každý rod se opíral o své vlastní léno, které mu poskytovalo vojáky a státní armáda byla amalgámem těchto lokálních jednotek. ... To, že byly státní armády složeny z množství soukromých rodových armád, napomáhalo nesčíslným ozbrojeným vendetám a občanským válkám, jež charakterizují společnost pozdních Jar a podzimů.“<sup>125</sup> „Všeobecné rozšíření vojenské síly umožnilo permanentní bratrovražednou válku, která nakonec zničila zhouskou aristokracii.“<sup>126</sup>

Z absence absolutní autority vyplývá i následující bod:

### 2.1.3.2.2. Prosazování individuálních zájmů skrze války

Individuální msta prováděná skrze politiku a války byla rozebrána v předchozím textu. Msta však nebyla tím jediným, k čemu bylo možné války individuálně využít.

---

<sup>122</sup> Hsu (1965): 79-80.

<sup>123</sup> Hsu (1965): 80.

<sup>124</sup> Lewis (1990): 35.

<sup>125</sup> „Each lineage relied on its own fief to provide soldiers, and the army of the state was an amalgam of these locally raised detachments. ... This constitution of the states' armies through a multitude of private, 'lineage' armies also facilitated the innumerable armed feuds and civil wars that characterized society in the late Spring and Autumn period.“ Lewis (1990): 35.

<sup>126</sup> „General distribution of power made possible the constant, internecine warfare that finally destroyed the Zhou aristocracy.“ Lewis (1990): 29.



Hsu Cho-yun píše, že ministři úspěšní ve vojenských taženích byli štědře obdarováni např. územím, kromě toho mohli získat v léno části území dobytých států. Ministři mohli takto z válek výrazně profitovat.<sup>127</sup>

Války umožňovaly sociální mobilitu – na jednu stranu způsobovaly pád poražených a jejich prudký sestup na společenském žebříčku, na druhou stranu mohly umožnit vzestup schopných jedinců, kteří skrze vojenskou zdatnost získali majetek a prestiž.<sup>128</sup>

#### 2.1.3.2.3. Posedlost osobní a rodovou cti

„Ve společnosti, která definovala svou elitu skrze schvalované násilí a mužství identifikovala s válečným hrdinstvím, bylo válčení soustavnou zkouškou cti.“<sup>129</sup> Válečnická zdatnost byla naprosto klíčová ve vnímání cti. Válka byla jednou ze dvou základních služeb státu, jejím prostřednictvím chránil aristokrat čest svojí, rodu i státu a čest v každodenním životě zaručovala pouze ochota kdykoliv za ni bojovat na smrt.<sup>130</sup>

Lewis tvrdí, že „jakákoliv újma na cti byla v této době smrtelná“.<sup>131</sup> Urážka či zahanbení mohla dokonce sloužit jako všeobecně uznávaný prostředek k rozpoutání války.<sup>132</sup> Konečně ochranou proti odvetě za újmu na cti nebyl ani společenský status – oběti se mohl stát vládce stejně jako kdokoli jiný.<sup>133</sup>

K tomuto tématu bude řečeno více v kapitole 3.

---

<sup>127</sup> Hsu (1965): 58.

<sup>128</sup> Hsu (1965): 89.

<sup>129</sup> „In a society that defined its elite through the performance of licit violence and identified manhood with martial prowess, warfare was the ultimate trial of honor.“ Lewis (1990): 37.

<sup>130</sup> Lewis (1990): 42.

<sup>131</sup> „It seems that any derogation of honor in this period could never be less than mortal.“ Lewis (1990): 41.

<sup>132</sup> Lewis (1990): 37.

<sup>133</sup> Lewis (1990): 40.

### 2.1.3.3. Důsledky občanských válek – vyvraždění rodové aristokracie

Mezirodovými válkami došlo k likvidaci vysoké aristokracie jako společenské vrstvy. Malé procento bývalých mocných rodů se stalo vládnoucími rody, ostatní klesli na dno společenského žebříčku.<sup>134</sup> Vznikla tak situace typická pro pozdější období – naprosté odtržení vládce a jeho nejbližší rodiny od zbytku populace.

Lze tedy říct, že zatímco v předchozím období byla základní dělicí čára, co se týče statusu, mezi rodovou aristokracií a zbytkem populace, od doby Zhanguo to bylo mezi panovníkem (a případně jeho nejbližšími příbuznými) a masou poddaných včetně elity.

Vládce nového typu státu měl mnohem výsadnější postavení, vzhledem k tomu, že již nemusel soupeřit o moc se silnými rody, byla jeho pozice výrazně pevnější. Příslušníci elity byly na panovníkovi mnohem závislejší, společenská vzdálenost mezi elitou a vládcem byla výrazně větší než v předchozím období. Panovník měl rovněž podstatně lepší kontrolu nad lidskými a jinými zdroji. Tento proces vyvrcholil extrémní mírou centralizace ve sjednoceném císařství dynastie Qin.

---

<sup>134</sup> Hsu (1965): 88-9.

## 2.2. Odveta v rituálních textech a její paralely v kronikách

První stopy snah odvetu nějakým způsobem normalizovat najdeme už v *Zuozhuanu* – Mark Lewis odkazuje na následující pasáž zakazující mstít se na potomcích provinilce:<sup>135</sup>

„Jiaji utekl k [„barbarům“] Di. Xuanzi poslal Yu Piana doprovodit jeho rodinu. Během tažení proti [„barbarům“] Yi Jia Ji Yu Piana zahanbil a Yu Pianovi lidé chtěli [nyní] v odplatu vyhubit Jia Jiovu rodinu. Yu Pian řekl: ‚To nelze. Slyšel jsem, že dřívější záznamy praví, že dobré ani zlé nelze odplácet potomkům.‘“<sup>136</sup>

První vymezení odvety a explicitní formulování jejích pravidel najdeme nicméně v textech *Liji*, *Zhouli* a *Gongyangzhuan*. Jak píše Dalby, tyto texty nám nepomůžou vypátrat původ odvety jako společenské praxe, rovněž nemá smysl zabývat se otázkou, nakolik věrně odrážejí realitu doby svého vzniku. Jejich význam spočívá v tom, že tvořily „modelový postoj a zároveň vzor jednání, postojů a principů, jež byly pozdějšími Číňany vnímány jako platné“.<sup>137</sup>

Všechny tyto texty jsou silně spjaty s konfucianismem, samotné *Lunyu* se nicméně k odvetě staví spíš záporně:

„Kdosi se zeptal: ‚Jak je to s rčením *odplácet nenávist dobrem*?‘ Mistr pravil: ‚A čím pak odplácet dobro? Nenávist odplácet přímostí, dobro odplácet dobrým.‘“<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Lewis (1990): 42.

<sup>136</sup> *Zuozhuan* I, „Wangong 6. rok“: 243. Odpovídá roku 621 př. n. l.

<sup>137</sup> „There can be no question of discerning through these early texts the ‘origin’ of revenge as a social practice. Nor is there much profit in dwelling on the question of how faithfully these texts reflect the ‘reality’ of their times. ... Their importance for this discussion consists instead in their being models of and models for action and attitude, representations and prescriptions, principles that were for Chinese of later ages *construable* as valid.“ Dalby (1981): 270.

<sup>138</sup> „或曰： ‚以德報怨， 何如？ ‘子曰： ‚何以報德？ 以直報怨， 以德報德。 ‘“ *Confucian Analects* 14/36: 288.

Konfucius navrhuje odplácet nenávist přímostí, nikoli nenávistí: 以怨報怨, jak by tomu patrně bylo, kdyby odvetu podporoval. Rovněž výrok 己所不欲, 勿施於人<sup>139</sup> – „co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim“<sup>140</sup> lze vnímat jako určitou „prevenci“ odvety.

V rituálních textech a komentáři *Gongyangzhuan* je však odvěta nahlížena jako „čin nanejvýš morální“.<sup>141</sup> Následující úryvek z *Liji* se omezuje na odvetu za smrt příbuzného či přítele, kterou formuluje jako morální povinnost.

„Člověk nežije pod jedním nebem s vrahem svého otce (naznačuje, že je třeba jej kamkoli pronásledovat). Člověk se nevrací pro zbraň, má-li pomstít bratra (naznačuje, že ji má mít stále u sebe). Člověk nežije ve stejné zemi s vrahem svého přítele (naznačuje, že uteče-li vrah do jiné země, je třeba jej nechat na pokoji).

Zixia se zeptal Konfucia: ‚Jak se má syn chovat, neodplatil-li za smrt otce či matky?‘ Mistr odpověděl: ‚Musí spát na slámě se štítem (symbol odvety) místo podušky a nepřijímat žádný úřad. Nenechá vraha žít pod stejným nebem. Potká-li ho na tržišti či v paláci (kde bylo zakázáno nosit zbraň), nebude se [potřebovat] vracet pro zbraň, aby na něj mohl zaútočit.‘ [Zixia] se zeptal, jak postupovat v případě bratrova vraha. Odpověď zněla: ‚Lze vykonávat úřad, ale nikoli ve stejné zemi [s vrahem]. Je-li člověk vyslán [do cizí země] svým pánem a potká [bratrova vraha], nevyprovokuje [souboj].‘ [Zixia] pokračoval: ‚Mohu se zeptat, co je třeba dělat v případě vraždy strýce či bratrance z otcovy strany?‘ Mistr odpověděl: ‚Člověk není hlavním mstitelem.

---

Průšek překládá danou pasáž následovně: „Kdosi pravil: Co je se rčením ‚Na nenávist odpovídej morální silou‘ (*te*)? Pravil mistr: Nač odpovídat morální silou? Na nenávist odpovídej přímostí a na vnitřní sílu vnitřní silou.“ *Rozpravy*: 150.

<sup>139</sup> *Confucian Analects* 15/23: 301.

<sup>140</sup> *Rozpravy*: 155.

<sup>141</sup> „La vengeance est perçue comme un acte éminemment moral.“ Cheng (1997): 86. Yang Lien-sheng nicméně upozorňuje, že konfucianismus uznával dvojí morálku, jinou pro vznešeného muže *junzi* 君子 a jinou pro obyčejného člověka *xiaoren* 小人 – zatímco v případě *junzi* je odvěta něčím zcela nemístným, u *xiaoren* je tolerovatelná. Yang (1957): 304-306. To by mohlo částečně vysvětlit rozpor mezi *Lunyu* a např. *Liji*.

Pokud je ten, kdo jím má být, schopný člověk, je třeba mu se zbraní v ruce pomáhat.<sup>142</sup>

Jak vidno, *Liji* zde jasně formuluje pravidla odvety pro případ vraždy příbuzného či přítele. Jak píše Anne Cheng, v případě smrti rodiče je povinnost jej pomstít prezentována jako absolutní,<sup>143</sup> v ostatních případech je jasně definováno, jakým způsobem má dotyčný jednat. Tuto pasáž najdeme ve zkrácené podobě v mnoha pozdějších spisech.<sup>144</sup>

V následujícím úryvku z Zhouli přenesena zodpovědnost na tzv. „prostředníka“, který se postará o to, aby od sebe mstitel a provinilec byli izolováni patřičnou vzdáleností. Pro nás je ale důležité zesouvztahování příbuzných s jinými osobami, vůči nimž existuje povinnost odvety:

„V případě, že byl někdo neúmyslně zraněn či zabit, [prostředník] řeší problém společně s lidmi. ... Obvykle řeší problémy následujícím způsobem: Nepřítel [tj. vrah] otce je vyhnán za moře. Nepřítel bratra je vyhoštěn do vzdálenosti 1000 *li*. Nepřítel strýce či bratrance nesmí žít ve stejné oblasti. V případě nepřítele pána, je situace stejná jako v případě otce. V případě učitele je to jako u bratra. V případě mistra či přítele je to jako u strýce a bratrance.“<sup>145</sup>

Z výše uvedeného úryvku lze odvodit, že vůči pánovi byly stejné povinnosti jako vůči rodičům, vůči učiteli jako vůči bratrovi, vůči příteli jako vůči strýci.

Za největší kanonickou autoritu z hlediska stanovení pravidel odvety považuje Anne Cheng komentář ke kronice *Chunqiu – Gognyangzhuan*.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Cheng (1997): 87.

<sup>143</sup> „Le devoir pour un fils de venger la mort de son père ou de sa mère est présenté comme absolu.“ Cheng (1997): 87.

<sup>144</sup> Dalby (1981): 271.

<sup>145</sup> Dalby (1981): 271-272.

<sup>146</sup> Cheng (1997): 86.

„*Chunqiu*: Markýz z Ji opustil ve velkém svou zemi.

*Gongyang*: Co znamená ‚opustil ve velkém‘? Likvidaci [státu Ji]. Kým byl zlikvidován? [Státem] Qi. Proč není řečeno, že to bylo Qi? Kvůli vévodovi Xiangovi. *Chunqiu* v případě velkých mužů zakrývá [nepříliš lichotivá fakta].<sup>147</sup> Proč byl vévoda Xiang velkým mužem? [Likvidace Ji] byla odvetou. Za koho se mstil? Za smrt svého vzdáleného předka. Vévoda Ai [z Qi] byl uvařen zaživa v Zhou poté, co byl [před králem] očerněn markýzem z Ji. Kvůli tomuto byl vévoda Xiang naprosto odhodlán sloužit svým předkům. V čem bylo [jeho odhodlání] naprosté? Když se vévoda Xiang chystal odplatit Ji, vykonal věštbu, jejíž odpověď zněla: ‚Polovina armády zahyne.‘ [Vévoda] na to řekl: ‚I kdybych já sám zahynul, nestalo by se neštěstí.‘ Kolik generací [byl vzdálen] onen předek? Devět generací. Je dovoleno odplácet i po devíti generacích? Je to dovoleno i po stu generacích. Platí to i pro rodiny [ministrů]? Ne. Proč to platí v případě státu? Vládcí státu tvoří [se svými předchůdci] jedno tělo: hanba vzdáleného předka je i hanbou současného vladaře a naopak. Proč jsou vládci jedním tělem? Vládce a stát tvoří jedno tělo. Jejich statut je dědičný, proto jsou vládci státu jedním tělem. Ale současný [vládce] Ji byl nevinný, nebyla odvěta [ze strany Qi] pouhým aktem hněvu? Ne. Kdyby tehdy existoval osvícený Syn Nebes, byl by [tehdejší] markýz z Ji popraven a stát Ji zlikvidován. To, že markýz z Ji popraven nebyl a Ji zůstalo zachováno, znamenalo, že osvícený Syn Nebes neexistoval. ... Pokud by existoval osvícený Syn Nebes, mohl by vévoda Xiang jednat tak, jak jednal? Ne. Proč tak tedy jednal? Když neexistuje Syn Nebes ani hegemoni, je povoleno jednat na základě svých citů a nenávisti.<sup>148</sup>

Zde je třeba zdůraznit několik bodů: zaprvé je to velebení odvěty, které jde tak daleko, že je veleben člověk, jenž by si jinak za své další činy zasloužil radikální odsudek (viz poznámka č. 147). Dále zde máme zodpovědnost vládce státu Ji za činy svého předchůdce. Kromě toho je zde vymezení kdo se smí mstít a za jakých okolností – msta za vládce jako představitele státu je chvályhodná, ovšem pouze za situace, že

---

<sup>147</sup> Zde se jedná o to, že se vévoda Xiang dopustil incestu se svou sestrou a dokonce zabil jejího manžela. Lewis (1990): 83.

<sup>148</sup> Cheng (1997): 88-89.

neexistuje „osvícený Syn Nebes“, který by měl správně vykonat mstu místo svých podřízených. Soukromá msta je naproti tomu nepřipustná. A konečně zde máme zdůraznění identifikace vládce se státem. Panovník a stát tvoří „jedno tělo“, díky čemuž jsou „jedním tělem“ i vládci a jejich předchůdci.

Tímto zdůrazněním jednoty vládce a státu se *Gongyangzhuan* velmi liší od předchozích materiálů, z nichž máme dojem podstatně slabší identifikace vládce a státu. Dříve byl panovník nejen odosobněným vládcem, ale zároveň soukromou osobou, což umožnilo mimo jiné kladné vnímání Wu Zixuova aktu pomsty. Wu Zixu se nemstil panovníkovi jako představiteli státu, nýbrž jako soukromé osobě (jejíž společenská vzdálenost od něj byla mnohem menší, než byla vzdálenost vládce a poddaného v pozdějším období), což by v rámci pozdější koncepce nebylo možné. Kladné hodnocení Wu Zixua vyplývá rovněž z výše zmíněné absence osvíceného vladaře (nadřazeného vládci Chu), který by provinivšího se panovníka potrestal.

Mark Lewis používá mimo jiné i tento úryvek k výkladu své koncepce „nového“ principu odvety, jež definuje následovně: „Odveta ... se stala formou služby nadřazenému a prostředkem ochrany či udržování patřičných vztahů v rámci politické sféry nebo rodiny. Takto sloužil rozsah a stupeň odvetné povinnosti k definování základních společenských vztahů, z nichž sestával nový společenský řád.“<sup>149</sup> „Odveta ... se stala prostředkem vytváření vazeb služby a oddanosti. Co bývalo záležitostí cti a příčinou občanských válek mezi nobilitou se stalo ‚povinností‘ krveprolití, jež vyznačovalo hierarchické vztahy mezi lidmi.“<sup>150</sup>

Z Lewisova výkladu (viz též definice citovaná v kapitole 1.3.1.) se zdá, že „starý“ koncept odvety, popsany v předchozích kapitolách, zmizel a tento nový jej zcela nahradil. Jak ale dál uvidíme, mnoho rysů starého systému přetrvalo, byť v pozměněné podobě. A naopak, alespoň podle názoru Liu Yongpinga, stopy prvků

---

<sup>149</sup> „Vengeance, like sacrifice, became a form of service to a superior and a means of defining or maintaining proper relations in the political realm or the family, so that the range and degree of the ‘debt’ of vengeance served to define the major social relations that constituted the new social order.“ Lewis (1990): 80.

<sup>150</sup> „Vengeance, like blood oaths and sacrifice, became a means of creating bonds of service and devotion. What had been a matter of honor and a cause of civil war among the nobility became a ‘debt’ of bloodshed that marked the hierarchical ties between men.“ Lewis (1990): 95.

„nového“ modelu najdeme v mnohem starších materiálech, než jsou rituální texty přelomu doby Zhanguo a Han.

Liu Yongping tvrdí, že povinnost mstít svou společenskou jednotku existovala vždycky: „Princip povolující dětem pomstít újmu spáchanou na rodičích mohl být odvozen z dávné tradice. Víme, že v době, kdy byl *zu*<sup>151</sup> základní společenskou jednotkou, měli členové stejného *zu* právo a povinnost chránit jeden druhého, včetně povinnosti odplatit člena, jenž byl zavražděn či zraněn příslušníkem jiného *zu*. Doktrína *Zhouli* a *Liji* bezpochyby posílila tuto tradici, ale není oprávněné přikládat krevní mstu výhradně vlivu konfucianismu.“<sup>152</sup> Liu Yongping předpokládá povinnost mstít člena vlastního *zu* již od nejstaršího období,<sup>153</sup> otázkou je, existují-li o tom doklady.

Nakonec i Wu Zixu mstil svého otce a bratra, čímž jednal vlastně v souladu s pravidly stanovenými v *Liji* (ale nikoli s *Gongyangzhuanem*, který soukromou mstu zapovídá). Že byl podobný čin brán jako povinnost, vyplývá ze slov vložených do úst jeho bratru Shangovi: „Jsou-li rodiče a příbuzní vražděni, nelze je nepomstít.“<sup>154</sup> Samozřejmě je otázka, z jaké doby pochází tento výrok, faktem ale zůstává Wu Zixuova msta jako taková. Rovněž to, že Fei Wuji nabádal vládce Chu popravit spolu s otcem i oba syny, napovídá, že msta v případě nespravedlivé popravy otce byla ze strany synů nanejvýš pravděpodobná.

Právě na příběhu Wu Zixua ale vidíme i posun, k němuž došlo. V *Zuozhuanu* je řečeno pouze, že se Wu Zixu opakovaně snažil přimět vládce Wu k napadení Chu a že mu radil, jak při tažení postupovat.<sup>155</sup> O přímé účasti v tažení, tím spíše o hanobení

---

<sup>151</sup> Liu Yongping termín *zu* – rod, nepřekládá, jelikož se domnívá, že nešlo pouze o pokrevní příbuzenskou jednotku, ale zároveň o teritorium – opevněný městský stát, v němž daná jednotka žila. Liu (1998): 14-15.

<sup>152</sup> „The principle allowing the children to avenge a harmed parent may have, indeed, been derived from ancient tradition. We know that in the days when the *zu* was the basic unit of society, members of the same *zu* had the right and duty to protect each other, including the duty of avenging a member who was murdered or injured by members of other *zu*. The doctrine of the *Zhou Li* and *Li Ji* undoubtedly reinforced this tradition, but it is unjustifiable to attribute blood revenge completely to the influence of Confucianism.“ Liu (1998): 330-331.

<sup>153</sup> Liu (1998): 92.

<sup>154</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676. Odpovídá roku 522 př. n. l.

<sup>155</sup> *Zuozhuan* II, „Zhaogong 20. rok“: 676; *Zuozhuan* II, „Zhaogong 30. rok“: 733; *Zuozhuan* II, „Dingong 4. rok“: 751-2.



hrobu krále Pinga<sup>156</sup> *Zuozhuan* nehovoří. V *Shiji* je příběh rozveden mnoha detaily a obohacen o některé prvky, především bičování Pingovy mrtvoly. Rovněž je zde mnohem větší důraz kladen na utrpení, které musel Wu Zixu podstoupit, aby mohl vykonat svou mstu. *Gongyangzhuan* pak některé motivy zcela převrací – když král Helü nabízí Wu Zixuovi zprostředkování jeho msty válečným tažením, Wu Zixu reaguje:

„Lenní vládce nevytahuje s vojskem kvůli obyčejnému člověku. Navíc jsem slyšel, že sloužit vládci je jako sloužit svému otci. V žádném případě nebudu zneužívat cti svého vládce, abych pomstil svého otce.“<sup>157</sup>

*Gongyangzhuan* zde razí myšlenku, vyřčenou již ve výše citovaném úryvku, oddělení státního od soukromého a nepatřičnosti využívání státu k soukromým záměrům jednotlivce.

Dalším charakteristickým prvkem Lewisovy koncepce „nové“ odvety je princip kolektivní zodpovědnosti: „Jedním z nejpozoruhodnějších jevů qinského práva, který v redukované podobě přežil až do Hanů, byly ‚řetězové tresty‘ (*lian zuo* 連坐), v rámci nichž se trest za některé vážné zločiny neomezoval na jednotlivce, ale byl rozšířen na jeho rodinu, sousedy a v případě úředníka na jeho bezprostřední nadřízené, podřízené a ty, jež ho do úřadu doporučili.“<sup>158</sup>

Princip kolektivní zodpovědnosti se odráží i ve výše citované pasáži z *Gongyangzhuanu* a to v podobě vertikální zodpovědnosti – vládce Ji, jenž byl sám o sobě nevinný, byl zodpovědný za činy svého provinilého předka, tudíž považoval autor *Gongyangzhuanu* jeho potrestání vévodou Xiangem za spravedlivé a

---

<sup>156</sup> Prvním textem, jenž zmiňuje hanobení hrobu, je *Lüshi chunqiu*. Johnson (1981): 257.

<sup>157</sup> Cheng (1997): 89.

<sup>158</sup> „One of the most striking features of Qin law, which survived in a reduced form into the Han, was ‘mutual implication’ (*lian zuo* 連坐), in which punishment for certain serious crimes did not end with the individual but was extended to his family, neighbors, and in the case of an official to his immediate superiors, subordinates, or the man who had recommended him for office.“ Lewis (1990): 91.

oprávněné.<sup>159</sup> Kromě toho existovala i horizontální zodpovědnost, již máme doloženou např. v příběhu pána z Mengchangu citovaném v kapitole 1.1.3.1. – pán z Mengchangu nechal vyvraždit obyvatelstvo celého okresu za to, že se mu někteří jednotlivci smáli kvůli jeho malé postavě. Pán z Mengchangu sice není za svůj čin vysloveně chválen, není však ani explicitně odsouzen, pozoruhodné je zejména to, že přestože šlo o obyvatele cizího státu, nikde není zmínka o jakékoliv reakci ze strany tohoto státu.

Liu Yongping nicméně tvrdí, že ani instituce kolektivního trestu nebyla plně vynálezem centralizovaných států, nýbrž její zárodečnou formu lze hledat už u Shangů v hromadném obětovávání zajatců, jež bylo chápáno do určité míry jako trest, ačkoli se zde nejednalo o porušení nějakých pravidel.<sup>160</sup> Úryvek ze začátku této kapitoly však dokazuje, že kolektivní zodpovědnost ve starším období nejspíš nebyla všeobecně uznávaným principem.

Posledním bodem Lewisovy koncepce, u něž bych se ráda zastavila, je oddanost na smrt svému pánovi, jež je odrazem nového uspořádání s jednoznačně nadřazeným vládcem a jemu zcela oddanou masou poddaných. „V kontrastu s nobilitou zhouské Číny byli ti, kteří zaplňovali panovnické dvory doby válčících států a raných císařství, naprosto závislí na vládcí, díky jehož přízni získali úřad a status, za což se od nich očekávala odplata v podobě neochvějně oddanosti na smrt.“<sup>161</sup>

Ideu naprosté oddanosti svému pánovi ilustrují příběhy odvety, mnohdy nejspíš vymyšlené, v nichž mstitel umírá, aby odplatil za toho, kdo rozpoznal jeho talent a schopnosti.

Typickým příkladem příběhu o odvetě ilustrujícím tuto novou koncepci je příběh Yu Ranga.

---

<sup>159</sup> Anne Cheng píše, že *Gongyangzhuan* je jediným pramenem, který chválí odvetu i po mnoha generacích. Cheng (1997): 88.

<sup>160</sup> Liu (1998): 116-117.

<sup>161</sup> „In contrast with the nobility of Zhou China, those who filled the courts of the Warring States and the early empires were total dependents who obtained office and status as acts of grace from their ruler, and they were expected to repay this grace with an unswerving devotion unto death.“ Lewis (1990): 75.

„Yu Rang byl Jincem. Kdysi sloužil rodům Fan a Zhonghang, ale ničím se neproslavil. Odešel [od nich] a začal sloužit hraběti z rodu Zhi. Hrabě z Zhi s ním jednal s úctou a oblíbil si ho. Když hrabě z Zhi zaútočil na vikomta Xianga z rodu Zhao, vikomt Xiang spolu s [rody] Han a Wei naplánovali likvidaci hraběte z Zhi. Poté, co ho zlikvidovali, rozdělili si jeho území. Vikomt Xiang tak nenáviděl hraběte z Zhi, že nechal nalakovat jeho lebku a udělal si z ní pohár.“<sup>162</sup>

Právě Yu Rangovi je vložena do úst kanonická formulace o *zhiji* 知己 – „rozpoznání kvality“.

„Yu Rang utekl do hor řka: ‚Ach, pravý muž umírá pro toho, kdo rozpoznal jeho kvality, jako se žena zdobí pro toho, kdo ji miluje. Hrabě z Zhi rozpoznal mé kvality, proto za něj musím odplatit a zemřít. Teprve když odplatím za hraběte z Zhi, nebude má duše zahanbena.“<sup>163</sup>

Následuje popis toho, jak se Yu Rang pokusil zabít vikomta Xianga a tak pomstít hraběte z Zhi.

„Poté si změnil jméno i příjmení a udělal se trestancem. Pronikl na dvorec mezi natěrače záchodů a skrýváje dýku se chystal probodnout vikomta Xianga. Když Xiang vešel na záchod, bodlo ho u srdce. Nechal chytit a prohledat trestance natírajícího záchod a ukázalo se, že je to Yu Rang. Drže nůž zvolal: ‚Chci odplatit za hraběte z Zhi!‘ Lidé z Xiangova doprovodu ho chtěli popravit, ale Xiang řekl: ‚Je to spravedlivý člověk. Budu si dávat pozor, abych se mu vyhnul. Hrabě z Zhi zahynul bez potomků a jeho poddaný ho touží pomstít – je to svrchovaně moudrý člověk. Načež ho pohostil a nechal ho jít.“

---

<sup>162</sup> *Shiji* VIII, „Cike liezhuan“ (kap. 86): 3898.

<sup>163</sup> *Shiji* VIII, „Cike liezhuan“ (kap. 86): 3898-3899.

Po nějaké době si Yu Rang natřel tělo lakem, aby se pokrylo vředy, polykal popel, aby mu zhrubl hlas, změnil svůj vzhled, aby byl k nepoznání. Šel žebrat na tržiště, ani vlastní žena ho nepoznala. Jednou potkal svého přítele, přítel se zeptal: ‚Nejsi Yu Rang?‘ Odpověděl: ‚Jsem to já.‘ Jeho přítel zaplakal řka: ‚Kdyby ses s tvým talentem poklonil Xiangovi a začal mu sloužit coby poddaný, jistě by se s tebou sblížil. A až by se s tebou sblížil, mohl bys udělat, po čem toužíš. Nebylo by to tak jednodušší? Takto mrzačíš svůj vzhled, abys odplatil Xiangovi – není to náročnější?‘ Yu Rang odpověděl: ‚Kdybych se před ním sklonil a přitom ho chtěl zabít, byla by to dvojakost ve službě svému pánovi. Co já považuji za náročné, je být zahanben následujícími generacemi za dvojakost ve službě pánovi.‘ Načež odešel.

Po nějaké době měl vikomt Xiang vycestovat a Yu Rang se skryl pod most, přes nějž měl přejíždět. Xiang dojel k mostu a splašil se mu kůň. Xiang řekl: ‚To musí být Yu Rang.‘ Poslal člověka prozkoumat situaci. Skutečně tam byl Yu Rang. Poté vikomt Xiang vypočítává Yu Rangovy prohřešky pravil: ‚Cožpak jsi kdysi nesloužil rodům Fan a Zhonghang?<sup>164</sup> Hrabě z Zhi je oba vyhladil a ty jsi se za ně nepomstil, naopak ses poddal hraběti z Zhi a začal mu sloužit. Proč, když zahynul hrabě z Zhi, se ho tak zarputile snažíš pomstít?‘ Yu Rang řekl: ‚Sloužil jsem rodům Fan i Zhonghang a rody Fan a Zhonghang se mnou jednaly jako s průměrným člověkem, proto jim odplácím jako průměrný člověk. Zatímco hrabě z Zhi se mnou jednal jako s významným mužem, proto mu odplácím jako významný muž.‘

Vikomt Xiang s těžkým povzdechem zaplakal řka: ‚Ach, Yu Rangu, už jsi se proslavil skrze hraběte z Zhi, míra mé benevolence už je ale vyčerpána. Samotnému je ti nejspíš jasné, že ti znovu neodpustím.‘ Poslal lidi, aby ho obklíčili. Yu Rang řekl: ‚Slyšel jsem, že osvícený vládce neskrývá krásu v lidech a loajální poddaný umírá pro spravedlnost. Dříve jste mi velkoryse odpustil a v podnebesí není nikdo, kdo by vás nenazýval moudrým. Pro svůj dnešní čin si zasloužím být popraven, ale rád bych vás poprosil o váš šat – když ho rozsekám, bude to, jako bych se pomstil. Pak nebudu litovat své smrti. Neodvažuji se v to doufat, přesto jsem vám to musel říct.‘ Vikomt Xiang to považoval za spravedlivé a poslal člověka předat Yu Rangovi šat. Yu Rang

---

<sup>164</sup> Fan a Zhonghang byly mocné rody ve státě Jin, které byly zlikvidovány v rámci mezinárodních válek doby Chunqiu, stejně jako rod Zhi.

vytáhl meč a trojím seknutím ho rozsekal řka: ‚Tímto jsem odplatil za hraběte z Zhi.‘ Načež se sám probodl a zahynul. V den, kdy se moudří muži v Zhao doslechli o jeho smrti, všichni hořce zaplakali.<sup>165</sup>

Yu Rangova oddanost není vyjádřena pouze samotným faktem, že byl ochoten zemřít pro odplatu, ale rovněž tím, jak ponižující úkony byl ochoten pro svůj cíl podstoupit. Ideál hodnot poddaného s bezmeznou oddaností sloužícího pánovi, jenž rozpoznal jeho kvality, je v samotném textu vyjádřen natolik explicitně, že k tomu není třeba nic dodávat. Hodnocení Yu Ranga a jeho činů je vloženo do úst vikomtu Xiangovi.

---

<sup>165</sup> *Shiji* VIII, „Cike liezhuan“ (kap. 86): 3899-3902.

### 3. Motivy msty a jejich proměny

O příčinách odvet v obecnější rovině jsem již hovořila v předchozím textu, zde se budu zabývat konkrétními impulzy msty, jež mohou být v zásadě dvojího typu: újma na těle – vlastní zmrzačení či zabití blízké osoby; nebo újma na duši – urážka, ponížení. V každé kategorii se pokusím na dvou obdobných příkladech z různých období ukázat posun, k němuž v rámci dané kategorie došlo. Bylo by nepatřičné na základě těchto příkladů příliš zevšeobecňovat, na druhou stranu jsou dané příběhy natolik ilustrativní, že mohou o leccčems napovědět.

#### 3.1. Újma na těle

Na tomto místě bych ráda srovnala dva příběhy velmi podobné počáteční újmu, kdy jeden se odehrává ve druhé polovině 4. století př. n. l. a druhý o sto let později. Jako první uvedu slavnou historku o vojevůdci Sun Binovi.

„[Sun] Bin se narodil mezi městy E a Zhen, byl potomkem Sun Wua. Sun Bin kdysi spolu s Pang Juanem studoval válečné umění. Když Pang Juan začal sloužit ve Wei, kde se stal velitelem armád krále Huie,<sup>166</sup> uvědomoval si, že se jeho schopnosti nevyrovnají Sun Binovým. Tak pro Sun Bina tajně poslal. Bin dorazil a Pang Juan se bál, že je moudřejší než on sám, a záviděl mu, tak mu nechal useknout obě nohy a poznamenal ho na tváři jako trestance.<sup>167</sup> Chtěl tím dosáhnout toho, aby Sun Bin zůstal skrytý a nebyl viděn na veřejnosti.

Do města Liang<sup>168</sup> dorazil posel z Qi a Sun Bin se s ním s pomocí vězeňského sluhy tajně setkal. Promluvil s qiským poslem, ten seznal jeho talent udivujícím a tajně

---

<sup>166</sup> Vládl 370-361 př. n. l.

<sup>167</sup> Zmrzačení a vypálení cejchu na tvář patřily mezi pět těžkých trestů *wuxing* 五刑: poprava, kastrace, amputace nohy, amputace nosu, cejch na tvář.

<sup>168</sup> Liang (Daliang) bylo hlavní město státu Wei.

ho odvezl do Qi. Qiský generál Tian Ji si ho oblíbil a choval se k němu jako k vzácnému hostu.<sup>169</sup>

...

„Třináct let poté Wei a Zhao společně napadly Han a stát Han požádal o pomoc Qi. Qiský král vyslal Tian Jiho, aby vyrazil v čele armád a šel přímo do Daliangu. Weiský generál Pang Juan se o tom doslechl, opustil Han a vrátil se. Armáda Qi už překročila hranice a mířila na západ.

Sunzi řekl Tian Jimu: ‚Vojáci tří Jin byli vždy velmi odvážní a podceňují Qi, nazývají Qiské zbabělci. Dobrý válečník dokáže využít výhody dané situace. ... Zařídte, aby armáda Qi po vstupu na weiské území zapálila sto tisíc ohnišť. Následující den necht’ zapálí padesát tisíc ohnišť a další den třicet tisíc ohnišť.‘ Když Pang Juan pochodoval tři dny, velmi se zaradoval: ‚Já jsem přece věděl, že jsou Qiští zbabělci! Před třemi dny vstoupili na naše území a už se jim rozprchla více než polovina vojáků.‘ Načež odhodil pěchotu a se svými lehkooděnci dnem i nocí chvátal pronásledovat Qiské.

Sunzi odhadl rychlost jeho pochodu a usoudil, že večer by měl dorazit na místo zvané Maling. V Malingu je cesta úzká a v okolí je mnoho obtížně přístupných míst, kam lze schovat vojsko. Tak nechal porazit velký strom, očistit ho (zbavit ho kůry) a napsal na něj: ‚Pang Juan zemře pod tímto stromem.‘ Poté poručil, aby se deset tisíc nejlepších lučištníků armády Qi ukrylo po obou stranách cesty. Řekl jim: ‚Až večer uvidíte oheň, všichni společně vystřelte.‘

V noci Pang Juan skutečně dorazil pod poražený strom. Uviděl bílý nápis, tak zapálil oheň, aby si na něj posvítit. Ještě nápis nedočetl a qiští lučištníci společně vystřelili. Weiští vojáci upadli ve velký zmatek a přestali se starat jeden o druhého. Pang Juan pochopil, že porážka je neodvratitelná a se slovy: ‚Takže ten ničema dosáhl slávy!‘ si prořízнул hrdlo. Qiští poté povzbuzeni vítězstvím zcela rozdrtili jeho armádu,

---

<sup>169</sup> *Shiji* VII, „Sunzi Wu Qi liezhuan“ (kap. 65): 3303-3304.

zajali weiského prince Shena a vrátili se. Takto se Sun Bin proslavil v podnebesí a jeho válečné umění bylo předáváno z generace na generaci.<sup>170</sup>

Sun Bin, stejně jako Pang Juan, patří mezi vojevůdce – profesionály, jejichž objevení se patřilo k novým jevům doby Zhanguo. S tím, jak se válka stala podstatně závažnější a náročnější záležitostí vznikla potřeba specialistů na válečné umění. To, že se Sun Bin pomstil skrze válečné tažení, spojuje jeho příběh s předchozím obdobím. Bohužel nevíme, zda měl nějaký vliv na rozhodování o válečném tažení proti Wei či jen musel čekat na svou příležitost. Z textu by se spíše zdálo, že nikoli, ovšem rétorika odůvodnění tažení jako pomoci jinému státu byla běžná už v době Chunqiu.

Následující příběh se týká jednoho z nejvýznamnějších putujících státníků a profesionálních politiků doby Zhanguo – Fan Suie.

„Fan Sui byl z Wei. Jeho druhé jméno bylo Shu. Putoval a radil lenním vládcům. Chtěl sloužit weiskému králi, ale byl z chudé rodiny a bez prostředků, proto nejdříve sloužil weiskému šlechtici Xu Jiaovi.

[Xu] Jia byl poslán weiským králem Zhaoem<sup>171</sup> do Qi a Fan Sui ho doprovázel. Pobyli tam několik měsíců, ale ničeho nedosáhli. Král Xiang z Qi<sup>172</sup> se doslechl o Fan Suiově řečnickém umu a poslal člověka obdarovat Suie deseti *jiny* zlata a hovězím s alkoholem. Sui to odmítl neodvažuje se [dary] přijmout. Xu Jia se o tom doslechl a velmi se rozhněval – usoudil, že Sui sdělil Qi tajné informace o Wei, a proto dostal ty dary. Poručil, aby Sui přijal hovězí a víno a zlato vrátil. Když se vrátili, [Xu Jia] rozhněvaný na Suie o tom řekl weiskému kancléři. Weiským kancléřem byl weiský princ Wei Qi. Wei Qi se velmi rozhněval a poslal svého pobočníka [Suie] zbít. Suiovi polámali žebra a vymlátili zuby. Sui dělal mrtvého, tedy ho zabalili do bambusové rohože a umístili na záchod. Opilí *binke* na Suie močili a poté, co ho takto ponižujícím způsobem ztrestali, přikázali, aby o tom nikdo ani necekl. Sui z pod rohože zavolal na

---

<sup>170</sup> *Shiji* VII, „Sunzi Wu Qi liezhuan“ (kap. 65): 3307-3309.

<sup>171</sup> Vládl 295-277 př. n. l.

<sup>172</sup> Vládl 283-265 př. n. l.



hlídače: ‚Vy mě můžete zachránit. Nepochybně se vám bohatě odměním.‘ Nato hlídač požádal o svolení vyhodit mrtvolu v rohoži. Opilý Wei Qi svolil. Takto dokázal Fan Sui uniknout. Poté toho Wei Qi zalitoval a poslal ho hledat. Weiec Zheng Anping se o tom doslechl, načež Fan Suiovi pomohl utéct, skrýt se a změnit si jméno a příjmení na Zhang Lu.<sup>173</sup>

Poté Fan Sui odešel do Qin, kde se stal rádcem krále Zhaoxianga.<sup>174</sup> Následující pasáž popisuje Fan Suiovu pomstu Xu Jiaovi a Wei Qimu.

‚Fan Sui byl kancléřem v Qin, kde mu říkali Zhang Lu, ve Wei to ale nevěděli. Mysleli, že Fan Sui je dávno mrtvý.

Když se ve Wei doslechli, že se Qin chystá na východě zaútočit na Han a Wei, poslali Xu Jiaa do Qin. Fan Sui se o tom doslechl, tajně šel a oblečen do starých hadrů se sám vydal do jeho rezidence na audienci. Když ho Xu Jia uviděl, překvapeně řekl: ‚Strýčku Fane, vy jste živ a zdrav!‘ Fan Sui na to: ‚Tak tak.‘ Xu Jia s pousmáním řekl: ‚Nejspíš nejste u dvora, že?‘ Odpověděl: ‚Nejsem. Dříve jsem se provinil před weiským kancléřem a proto jsem sem utekl. Jak bych se mohl opovážit jít ke dvoru?‘ Xu Jia řekl: ‚A čím se teď, strýčku, zabýváte?‘ Fan Sui řekl: ‚Dělám námezdního dělníka.‘ Xu Jiaovi ho bylo líto a nechal ho u sebe posedět, pojíst a popít. Řekl: ‚Strýčku Fane, takhle vám musí být zima.‘ Načež vzal jeden svůj kabátec a dal mu ho.

Nato se zeptal: ‚Qinský kancléř, pan Zhang, jistě ho všichni znají – slyšel jsem, že je u krále v přízni a řídí všechny záležitosti podnebesí. To, zda v souvislosti s mou věcí zůstanu či odejdu, závisí na panu Zhangovi. Zdalipak neznáte někoho, kdo má k panu Zhangovi blízko?‘ Fan Sui odpověděl: ‚Můj pán se s ním dobře zná. Snad s ním mohu zkusit promluvit a požádat ho, aby vás k panu Zhangovi uvedl.‘ Xu Jia řekl: ‚Mám nemocného koně a zlomenou osu vozu a bez velkého vozu s čtyřspřežím nemohu v žádném případě vyjet. Fan Sui řekl: ‚Snad bych pro vás mohl půjčit vůz

---

<sup>173</sup> *Shiji* VII, ‚Fan Sui Cai Ze liezhuan‘ (kap. 79): 3702-3703.

<sup>174</sup> Vládl 306-251 př. n. l.

s čtyřspřežím od svého pána. Fan Sui se vrátil, vzal velký vůz s čtyřspřežím a sám Xu Jiaa odvezl. Když vjeli do dvorce qinského kancléře, čeládka na ně zírала a ti, kteří [Fan Sui] poznali, se běželi skrýt. Xu Jia se tomu divil. Dorazili k bráně kancléřova paláce, [Fan Sui] řekl Xu Jiaovi: „Počkejte na mě. Půjdu vašim jménem napřed zprostředkovat setkání s kancléřem.“

Xu Jia čekal ve voze u brány. Čekal pěkně dlouho. Zeptal se vrátného: „Strýček Fan nejde, jak to?“ Vrátný odpověděl: „Tady není žádný strýček Fan.“ Xu Jia řekl: „Přece ten můj rodák, co se mnou přijel a šel dovnitř.“ Vrátný na to: „Tak to byl náš pan kancléř Zhang.“ Jia se vyděsil, pochopil, že byl Fan Suiem napálen. S obnaženou hrudí se plazil za vrátným po kolenou, aby se tak omluvil za svůj prohřešek. Poté ho Fan Sui přijal sedě za závěsem obklopen masou lidí. Xu Jia bil hlavou o zem ve snaze vyjádřit svůj smrtelný hřích. Řekl: „Netušil jsem, že jste dokázal získat takové postavení. Neodvažuji se více číst posvátné knihy a zabývat se záležitostmi podnebesí. Za své hříchy bych zasloužil uvařit zaživa. Vyžeňte mě mezi barbary Hu a Mo! Jste pánem mého života a smrti.“ Fan Sui řekl: „Kolik je vašich hříchů?“ Odpověděl: „Kdybyste mi vyrval všechny vlasy na hlavě, bude jich méně než mých hříchů.“ Fan Sui na to: „Vaše hříchy jsou tři. Kdysi v době krále Zhaoa z Chu<sup>175</sup> Shen Baoxu ve prospěch Chu prorazil vojska Wu. Král mu udělil v léno oblast Jing s pěti tisíci rodinami. Baoxu to ale odmítnul, jelikož v Jing se nacházejí mohyly jeho předků. Mohyly mých předků jsou ve Wei. A vy jste si tenkrát myslel, že mám s Wei postranní úmysly a očernil mě před Wei Qim. To je váš první hřích. Když mě Wei Qi zahanbil tím, že mě umístil na záchod, nezabránil jste tomu. To je váš druhý hřích. Navíc na mě opilý močil – jak jste to mohl dopustit? To je váš třetí hřích. To, díky čemu nezemřete, je, že jste mi vyjádřil náklonnost darováním kabátce. Takže vám odpouštím.“ Poté [Xu Jiaa] propustil. O všem poreferoval králi a ten udělil Xu Jiaovi milost a dovolil mu vrátit se [do Wei].

Xu Jia se přišel s Fan Suiem rozloučit. Fan Sui uspořádal hostinu, na níž sezval všechny posly lenních pánů. Usadil je na vyvýšenou platformu a pohostil je jídlem a pitím. Xu Jiaa posadil dolů pod platformu a nechal před něj položit boby s trávou.

---

<sup>175</sup> Vládl 515-488 př. n. l.

Poručil dvěma trestancům postavit se bokem a nechat to [Xu Jiaa] sežrat jako kůň. Při tom mu měli opakovat: ‚Vyřídíte za mě králi Wei, že pokud nedostanu hlavu Wei Qia, vyhubím celý Daliang. Xu Jia se vrátil [do Wei] a řekl vše Wei Qimu. Ten se vyděsil a utekl do [státu] Zhao, kde se skryl u pána z Pingyuanu.‘<sup>176</sup>

...

„Qinský král Zhao se doslechl, že Wei Qi je u pána z Pingyuanu. Toužil se mu pomstít jménem Fan Sue, proto nechal pánovi z Pingyuanu poslat přátelský dopis v následujícím znění: ‚Doslechl jsem se, že jste vysoce spravedlivý člověk, a rád bych s Vámi navázal přátelství jako rovný s rovným. Obšťastníte-li mě svým příjezdem, uspořádám pro Vás desetidenní hostinu.‘ Pán z Pingyuanu obávaje se Qin souhlasil a odjel do Qin na audienci ke králi Zhaovi. Král Zhao hostil pána z Pingyuanu několik dní.

Král Zhao řekl pánovi z Pingyuanu: ‚Zhouský král Wen kdysi získal Lü Shanga, jemuž udělil titul Taigong; vévoda Huan z Qi získal Guan Yiwua,<sup>177</sup> jemuž udělil titul Zhongfu. Nyní je pan Fan jako můj příbuzný a nepřítel pana Fana je ve vašem domě. Snad [budete souhlasit, když] pošlu pro jeho hlavu. Jinak vás nepustím přes hranice.‘ Pán z Pingyuanu řekl: ‚V nouzi poznáš přítele. Wei Qi je mým přítelem, proto i kdyby se nacházel [v mém domě], v žádném případě bych ho nevydal. Navíc u mě v současné době není.‘ Načež král Zhao poslal dopis králi [státu] Zhao ve znění: ‚Váš mladší bratr se nachází v Qin. Nepřítel pana Fana Wei Qi je v domě pana z Pingyuanu. Pošlete pro jeho hlavu, jinak vytáhnu s vojskem a zaútočím na Zhao a navíc nepustím Vašeho bratra přes hranice.‘

Zhaoský král Xiaocheng poslal vojáky obklíčit dům pána z Pingyuanu. Wei Qi v noci narychlo uprchl. ... Pochopil, že se ve svých nesnázích nemůže opřít o žádného z lenních vládců ... a spáchal sebevraždu. Zhaoský král se o tom doslechl a nechal jeho

---

<sup>176</sup> *Shiji* VII, „Fan Sui Cai Ze liezhuan“ (kap. 79): 3724-3728.

<sup>177</sup> Jedná se o významného státníka Guan Zhonga.

hlavu předat do Qin. Poté král Zhao z Qin nechal pána z Pingyuanu vrátit se do Zhao.<sup>178</sup>

Fan Sui se nemohl jen tak jednoduše pomstít skrze válečné tažení jako státníci doby Chunqiu, neboť v jeho době již něco takového nebylo dost dobře možné. Fan Suiova politika sice byla do značné míry anti-weiská, nicméně pro něj zdaleka nebylo tak snadné přimět vládce k válečnému tažení, jehož prostřednictvím by realizoval svůj záměr. Nesporně to odvisí od faktu, že v době Zhanguo byla válka podstatně závažnější záležitostí, mající mnohem dalekosáhlejší následky pro všechny zúčastněné, než v předchozím období. „Fešácké“ války doby Chunqiu zdaleka neznamenal takovou zátěž pro stát a pro vládce nebylo velkým rizikem se jich zúčastnit. Proto se Fan Sui musel spokojit s mstou na konkrétní osobě svého nepřítele.

Nejpozoruhodnějším aspektem tohoto příběhu je výslovné přiřčení aktu msty qinskému králi: „Qinský král Zhao ... se toužil jménem Fan Sue pomstít [Wei Qimu].“<sup>179</sup> Je to vládce, kdo realizuje pomstu, nikoli sám Fan Sui. To dokládá trend přesunu výkonné moci a práva trestat z jednotlivce na panovníka jako zástupce státu. Tento trend dokládají i následující dva příběhy.

### 3.2. Újma na cti

Mark Lewis hovoří o újmě na cti jako motivu odvety především v souvislosti s dobou Chunqiu. Jak ale uvidíme, ani v následujícím období zahanbení jako impulz k odvetě zdaleka nevytizelo.

---

<sup>178</sup> *Shiji* VII, „Fan Sui Cai Ze liezhuan“ (kap. 79): 3730-3732.

<sup>179</sup> *Shiji* VII, „Fan Sui Cai Ze liezhuan“ (kap. 79): 3730.

„Markýz z Jin poslal Xi Kea, aby vyzval [vládce] Qi k setkání. Vévoda Qing z Qi přiměl ženy z paláce,<sup>180</sup> aby zpoza přepážky posla pozorovaly. Jak Qi Ke stoupal nahoru, ženy se mu v ženské části paláce smály. Vikomt z Xian<sup>181</sup> se rozhněval a přísahal řka: „Pokud se za toto nepomstím, nemohu překročit Řeku!<sup>182</sup>“<sup>183</sup>

V *Shiji* je vysvětlen důvod jejich smíchu:

„Bylo to proto, že Xi Ke byl hrbatý.“<sup>184</sup>

Z následujícího textu se dozvídáme, že se Xi Ke chtěl pomstít skrze válečné tažení proti Qi. Vládce Jin to však odmítl. Podle *Shiji* odůvodnil své odmítnutí tím, že nelze soukromou mstou ohrozit celý stát:

„Jak bych mohl kvůli tvému hněvu přivést do problémů stát?“<sup>185</sup>

Poté však velitel vojsk odešel na odpočinek, což odůvodnil následovně:

„Xi Ke chce atakem na Qi ukončit zmatek, který, obávám se, bude jinak narůstat. Chystám se odvolat na stáří a umožnit Xi Kemu naplnit svůj záměr. Tak bude věc dána do pořádku.“<sup>186</sup>

---

<sup>180</sup> V *Zuozhuanu* je výraz 婦人, což Legge interpretuje jako matka a její doprovod: *Zuozhuan* I: 332. V *Shiji* je pak výslovně výraz 母, matka: *Shiji* V, „Jin shijia“ (kap. 39): 2452.

<sup>181</sup> Xi Keův posmrtný titul.

<sup>182</sup> Řekou je myšlena Huanghe.

<sup>183</sup> *Zuozhuan* I, „Xuangong 17. rok“: 331. Odpovídá roku 592 př. n. l.

<sup>184</sup> *Shiji* V, „Jin shijia“ (kap. 39): 2452.

<sup>185</sup> *Shiji* V, „Jin shijia“ (kap. 39): 2452.

<sup>186</sup> *Zuozhuan* I, „Xuangong 17. rok“: 332. Při překladu této pasáže jsem se do značné míry opírala o překlad R. Byrne: Byrne (1974): 42.

Xi Ke takto získal post velitele armády a mohl uskutečnit tažení proti Qi. Qi bylo poraženo, nicméně potrestat přímo posměvačku se Xi Kemu nepodařilo:

„Generál Jin ... řekl: ‚Dcera Tongshua z Xiao se musí stát rukojmím. ...‘ Odpověď zněla: ‚Dcera Tongshua z Xiao není nikdo jiný než matka našeho pána – naše státy mají srovnatelné postavení, tudíž je na stejné úrovni jako matka panovníka Jin. Pokud přikážete lenním vládcům vydat v rukojmí své matky jako důkaz důvěry, cožpak to bude v souladu s rozkazy [dřívějších] králů? Navíc jim tak rozkážete být neuctivý k rodičům. ... Rozkážete-li lenním vládcům být nefiliální, cožpak je tak nebudete nutit dělat nectnosti?‘ Načež generál Jin souhlasil [uzavřít mír].“<sup>187</sup>

Tento příběh se odehrál v období Chunqiu, v *Shiji* nicméně najdeme jiný velice podobný příběh umístěný do doby Zhanguo.

„V sousedství domu pána z Pingyuanu žil jeden mrzák. Když se jednou belhal pro vodu, uviděla ho z patra domu jedna z páně Pingyuanových krasavic a nahlas se mu smála. Druhého dne dorazil onen mrzák k bráně domu pána z Pinguanu a žádal ho řka: ‚Slyšel jsem, že máte v oblibě [ctné] muže, kteří k vám přicházejí ze vzdálenosti tisíce *li*. Vznešený muž si cení [ctných] mužů a pohrdá ženskými. Bohužel trpím chorobou a jedna z vašeho harému se mi kvůli tomu posmívala. Přál bych si dostat hlavu, té, která se mi smála.‘ Pán z Pingyanu s úsměškem řekl: ‚Dobrá!‘ a mrzák odešel. Pán z Pingyuanu se zasmál řka: ‚Podívejte se na toho troubu – kvůli jednomu posměšku by chtěl, abych zabil svou krasavici. To vážně přehnal!‘ Nakonec nikoho nezabil. V průběhu následujícího roku počet jeho družiníků *binke* ubýval, polovina jich odešla. Pán z Pingyuanu se tomu divil: ‚Ve svém jednání s nimi jsem se nikdy neodvážil narušit etiketu, přesto jich tolik odchází.‘ Jeden z družiníků před něj předstoupil a řekl: ‚Odcházejí proto, že jste nezabil tu, co se smála mrzákovi, že

---

<sup>187</sup> *Zuozhuan* I, „Chengong 2. rok“: 340-341. Odpovídá roku 589 př. n. l.

milujete rozkoš a ponižujete muže.‘ Nato pán z Pingyuanu setnul hlavu krasavici, co se smála mrzákovi, a osobně ho šel požádat o prominutí. Poté se družiníci postupně vrátili.<sup>188</sup>

Kromě toho, že příběh o Xi Keovi má nejspíš reálný základ, zatímco příběh o Pingyuanjunovi je nejspíš jen historickou anekdotou mající za cíl ilustrovat ideál cenění ctných mužů na úkor ženských, vidíme rozdíl v tom, že zatímco Xi Ke provedl svou mstu vlastní silou skrze válečné tažení, mrzák se musel spolehnout na pána z Pingyuanu.

Oba příběhy blízké si motivem popisují naprosto odlišnou situaci: na jedné straně vykonávání v zásadě soukromé msty skrze válečné tažení (byť jako příčina tažení do Qi je v *Zuozhuanu* uvedena ochrana jiných států) – situace typická pro dobu Chunqiu; na druhé straně pána shromažďujícího kolem sebe ctné muže, kteří mu pak oddaně slouží – jev typický pro konec doby Zhanguo. Lze říct, že první příběh nám ukazuje propojení státního a soukromého, zatímco druhý hovoří o čistě individuální odplatě, jež je navíc provedena prostřednictvím výše postaveného (byť zde nikoli přímo panovníka).

Jakkoli by bylo přehnané na základě těchto příběhů globalizovat, dobře nám ilustrují hojné prolínání státního a soukromého v době Chunqiu a vymizení tohoto fenoménu v pozdějším období a navíc i výše zmíněné přesouvání moci trestat ze soukromé osoby na stát.

Co se týče újmy na cti jakožto motivu msty, příběh pána z Pingyuanu, stejně jako v úvodu zmíněný příběh pána z Mengchangu, jasně dokládají, že msta za újmu na cti v pozdějším období zdaleka nevymizela. Důkazem je mimo jiné i existence, byť krátkodobá, zákona, jenž povoloval mstu za urážku rodičů v době dynastie Han.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> *Shiji* VII, „Pingyuanjun liezhuan“ (kap. 76): 3640-3641.

<sup>189</sup> Cheng (1997): 94-95.

## 4. Vykonavatelé msty

Ve starověké Číně neexistovala skupina, již by bylo právo na odvetu nějakým způsobem vyhrazeno, lze říct, že vykonavatelem pomsty mohl být prakticky kdokoliv.

Dalby rozděluje mstitele do tří kategorií: jednotlivec, vzájemně spřízněná skupina: příbuzní, závislé osoby – „družiníci“ (např. *ke*), výjimečně služebnictvo; a do třetice mstitel „zvenčí“: přítel, nájemný mstitel, mstitel-specialista (*youxia*).<sup>190</sup>

V období Chunqiu nenajdeme žádnou specifickou vrstvu mstitelů, v době Zhanguo se však objevuje skupina, u níž je třeba se zastavit.

### 4.1. *Binke (ke)* a *youxia (xia)*

*Ke* 客 či *binke* 賓客 bývají často doslovně překládáni jako „hosté“ (já dávám přednost výrazu „družiníci“), nejčastějším překladem termínu *youxia* 游俠 (遊俠) je „putující (potulný) rytíř“ (knight-errant).

Nakolik je třeba mezi *ke* a *youxia* rozlišovat, není zcela zřejmé. Sima Qian patrně vnímal tyto skupiny jako dosti blízké, což dokazuje fakt, že je minimálně na jednom místě v životopise věnovaném *youxia* spojil v jeden výraz *xiake* 俠客.<sup>191</sup> V dalším textu „*Youxia liezhuan*“ („Životopis putujících rytířů“) je k sobě přirovnává, dokonce je srovnává i se „čtyřmi pány doby Zhanguo“: pánem z Mengchangu, pánem z Chunshenu, pánem z Pingyuanu a pánem ze Xinlingu; z čehož James Liu usuzuje, že Sima Qian považoval *ke* i „čtyři pány“ za svého druhu *youxia*.<sup>192</sup> Sám James Liu následně rozebírá vedle sebe *ke* i *youxia*. Stejně tak Yang Lien-sheng evidentně považuje *ke* za součást *youxia*, když tvrdí, že „*youxia* ... byli jako skupina poprvé

<sup>190</sup> Dalby (1981): 276. Přesná citace viz 1.1.3.

<sup>191</sup> *Shiji X*, „*Youxia liezhuan*“ (kap. 124): 5008.

<sup>192</sup> Liu (1967): 3.



rozpoznání v době Válčících států“.<sup>193</sup> Přesto mezi těmito dvěma skupinami vnímám určité rozdíly.

Nejdůležitější je patrně ten, že zatímco *youxia* byli ekonomicky i jinak víceméně nezávislí (James Liu v tom vidí hlavní důvod, proč je nepovažovat za profesionály,<sup>194</sup> navíc nezávislost byla jedním z prvků jejich etiky), u *ke* už ze samotného jejich označení vyplývá, že sloužili (byli *hosty*) někomu konkrétnímu, se svým pánem byli velmi úzce spjati.

Dalším rozdílem je fakt, že o *youxia* čteme především v souvislosti s dynastií Han a pozdějšími obdobími. Naproti tomu *ke* se nejvíce proslavili na konci Zhanguo a to právě ve spojitosti s výše zmíněnými „čtyřmi pány“, kteří prosluli mimo jiné tím, že na svých dvorech živilo obrovské množství *ke*. Na *ke* nicméně narážíme i v době Han, např. *youxia* Guo Xie měl své vlastní *ke*.

Konečně u *ke* není tolik zdůrazněno, že šlo primárně o válečníky, často plnili i různé jiné úkoly svých pánů než vojenské.<sup>195</sup> Nicméně, v případě potřeby byli patrně všichni připraveni za svého pána bojovat. Vlastně se dá říct, že do jisté míry suplovali soukromé armády, jimiž byli aristokraté obklopeni v dřívějších dobách.

#### 4.1.1. Původ *youxia*<sup>196</sup>

Co se týče původu *youxia*, nejsou odborníci zcela zajedno. Na jedné straně se vyskytuje domněnka, že *youxia* se rekrutovali především z řad nezaměstnaných rolníků a řemeslníků.<sup>197</sup> Proti tomu stojí názor Yang Lien-shenga, podle nějž byli

---

<sup>193</sup> „*Yu-hsia* ... were first recognized as a group during the period of the Warring States.“ Yang (1957): 294.

<sup>194</sup> „The knights-errant, or at least some of them, did not depend on chivalry for a living. They cannot, therefore, be considered professionals. Nor were they necessarily professional warriors.“ Liu (1967): 4.

<sup>195</sup> Jeden ze slavných *ke* pána z Mengchangu například dostal za úkol pro něj vybrat poplatky. Nakonec i státník-profesionál Fan Sui, o němž bylo psáno v předchozím textu, se řadil mezi *binke*.

<sup>196</sup> Od této chvíle pojmám v duchu Jamese Liua *youxia* a *ke* jako jednu skupinu.

<sup>197</sup> James Liu odkazuje především na profesory Feng Yu-lana (Feng Youlana) a Lao Kana. Liu (1967): 2.

*youxia* původem dědiční válečníci (tedy aristokraté), kteří ztratili své postavení.<sup>198</sup> James Liu se domnívá, že se v případě *youxia* nejednalo o specifickou společenskou vrstvu, ale spíše o jednotlivce sdílející určité ideály a chovající se určitým způsobem,<sup>199</sup> podobného názoru je i Burton Watson.<sup>200</sup> Mezi *youxia* nakonec mohli být jak degradovaní aristokraté či jejich potomci, tak bezprizorní rolníci nebo zkrachovalí řemeslníci, stejně tak mezi nimi jistě byli i lidé, kterým podobný styl života jednoduše vyhovoval.

#### 4.2.2. Etické ideály *youxia*

Sima Qian, jenž *youxia* velmi obdivoval, je popisuje následovně:

„Co se týče *youxia*, byť se jejich činy nevešly do rámce perfektní spravedlivosti, jejich slova byla vždy důvěryhodná, své činy vždy dotáhli do konce, jejich sliby byly vždy upřímné. Nelpěli na tělesném pohodlí, kráčeli přímo vstříc obtížím, bez ohledu na vlastní život či smrt, přežití či zánik. Přitom nezveličovali své schopnosti, bylo jim stydno chlubit se svým charismatem.“<sup>201</sup>

*Youxia* měli auru mužů, kteří brali spravedlnost do svých rukou, napravovali křivdy, pomáhali chudým a nešťastným. Neváhali použít sílu a příliš nehleděli na zákony, jejich motivy byly altruistické a pro své zásady byli připraveni zemřít.<sup>202</sup> Nebyli přímo napojeni na žádný filosofický proud a měli své vlastní značně nezávislé etické ideály, jež James Liu shrnuje do následujících bodů: altruismus, smysl pro

---

<sup>198</sup> Yang (1957): 294. Společenské mobility v souvislosti s válkami a dalšími převratnými změnami doby Chunqiu se ve své práci věnuje Hsu Cho-yun: Hsu (1965).

<sup>199</sup> Liu (1967): 3.

<sup>200</sup> *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*: 409.

<sup>201</sup> *Shiji X*, „*Youxia liezhuan*“ (kap. 124): 5005.

<sup>202</sup> „The knights-errant simply took justice into their own hands and did what they thought necessary to redress wrongs and help the poor and the distressed. They did not hesitate to use force, nor did they have much regard for the law. On the other hand, they usually acted on altruistic motives and were ready to die for their principles.“ Liu (1967): 1-2.

spravedlnost, nezávislost (osobní svoboda – myšlenková i existenční),<sup>203</sup> osobní loajalita (nikoli loajalita instituci), odvaha a ochota zemřít pro své zásady, naprostá důvěryhodnost a spolehlivost, smysl pro čest a touha po slávě,<sup>204</sup> velkorysost a opovržení majetkem.<sup>205</sup>

Pro naše téma je důležitý bod druhý, tj. smysl pro spravedlnost a správné jednání, jenž mohl mít v některých případech přednost i před rodinnou loajalitou. Jako příklad může sloužit Guo Xie, který nepomstil smrt synovce, protože se domníval, že vrah byl v právu. Upřednostňováním jednání, jež považovali za správné, před rodinnou loajalitou se *youxia* zásadně lišili od konfuciánů. S důrazem na správné jednání souvisí též, z našeho pohledu leckdy nepřiměřená, mstivost *youxia*.<sup>206</sup> Yang Lien-sheng píše, že u *youxia* byla „zásada odplácet univerzální. [Putující rytíř] byl rozhodnutý odplatit za každé laskavé pohoštění i za každý nepřátelský pohled bez ohledu na to, zda se jednalo o vysoce či nízce postaveného, o příbuzného či cizince“.<sup>207</sup> *Youxia* považovali mstivost za ctnost.<sup>208</sup>

Dalším podstatným bodem je osobní loajalita. Jak již bylo naznačeno, nejednalo se o loajalitu k instituci – pokud byl *youxia* loajální vládci, byl mu loajální jako osobě, nikoli proto, že to byl vládce. James Liu píše, že „pro putujícího rytíře byla osobní loajalita důležitější než loajalita panovníkovi či rodičům“<sup>209</sup> a loajální měl být *youxia* k tomu, kdo „rozpoznal jeho kvality“.

---

<sup>203</sup> Toto se týká především *youxia* v užším slova smyslu, v menší míře *ke*.

<sup>204</sup> Toto je poněkud v rozporu se Sima Qianovým „nezveličovali své schopnosti, bylo jim stydno chlubit se svým charismatem“. Sima Qian *ke* ani *youxia* nepopisuje jako lidi záměrně usilující o slávu. James Liu však hovoří o *youxia* obecně, nikoli pouze o těchto nejstarších, jejichž příběhy líčí Sima Qian.

<sup>205</sup> Liu (1967): 4-7.

<sup>206</sup> James Liu uvádí příklad z knihy *Huainanzi*, kdy skupina *youxia* vyvraždila rodinu muže za to, že z okna jeho domu vypadla mrtvá krysa a uhodila jednoho z nich do hlavy. Liu (1967): 6-7. Ať už je příběh pravdivý či ne, dobře ilustruje pověst pomstychtivců, jakou *youxia* měli.

<sup>207</sup> „In the ethical code of the knight-errant, the principle of response is universalistic. He is determined to repay every meal served with kindness and to return every angry glance from the eyes of another person, irrespective of whether the latter is a gentleman or a small man, a relative or a stranger.“ Yang (1957): 306.

<sup>208</sup> Liu (1967): 8.

<sup>209</sup> „To a knight-errant, personal loyalty was more important than loyalty to one’s sovereign or parents.“ Liu (1967): 5.

Původ výrazu *zhiji* 知己 byl již rozebrán v kapitole 2.2. Větu vyřčenou Yu Rangem: „士爲知己者死“,<sup>210</sup> „pravý muž umírá pro toho, kdo rozpoznal jeho kvality“, lze považovat za krédo *youxia*, co se týče loajality. *Youxia* se cítí být vázán k člověku, jemuž nabídl své služby, pouze tehdy, pokud tento dokáže ocenit jeho schopnosti.

Výběrová loajalita, tedy oddanost k tomu, kdo nás dokáže ocenit, a schopnost bez nejmenších výčitek opustit toho, kdo to nedokáže, byla typická pro dobu Zhanguo.<sup>211</sup> S postojem, že podobné jednání je ospravedlnitelné či dokonce správné, se setkáváme dokonce i v raném konfucianismu, jakkoli se to zdá překvapivé vzhledem k jeho pozdějšímu vývoji. Jako doklad slouží např. následující úryvek z *Mencia*, jež cituji podle Hsu Cho-yunova anglického překladu: „Pokud se panovník dopouští chyb, [ministři] by měli podat námítky. Pokud tak činí opakovaně a panovník neposlouchá, měli by opustit stát.“<sup>212</sup>

Třetím důležitým prvkem v rámci etiky *youxia* je silné lpění na cti odrážející se v jejich zásadovosti, důvěryhodnosti a spolehlivosti, stejně tak jako v ochotě mstít se za sebemenší urážku. Tato honba za ctí *youxia* spojuje s ideály válečnické aristokracie doby Chunqiu.<sup>213</sup>

*Youxia* často sloužili jako vykonavatelé msty – buď v zastoupení někoho, kdo nebyl schopen pomstu vykonat, nebo jako pomocníci při odvetě; často však fungovali i jako usmiřovatelé či zachránci.

„Luský Zhu Jia byl současníkem Gaozua.<sup>214</sup> Luští se všichni přiklonili ke konfucianismu, Zhu Jia se však proslavil jako rytíř *xia*. Skryl a tím zachránil stovky skvělých mužů a bezpočet obyčejných lidí.“<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> *Shiji* VIII, „Cike liezhuan“ (kap. 86): 3898.

<sup>211</sup> Vzhledem k charakteru příběhu o Yu Rangovi jej nepovažuji za historicky věrohodný a domnívám se, že vznikl později než v době, k níž se vztahuje.

<sup>212</sup> Hsu (1965): 151.

<sup>213</sup> O tomto viz 2.1.1.1.2.

<sup>214</sup> Gaozu, vlastním jménem Liu Bang, byl prvním císařem dynastie Han, vládl 206-195 př. n. l.

<sup>215</sup> *Shiji* X, „Youxia liezhuan“ (kap. 124): 5009.

„V Luoyangu byli dva zneprátelení lidé. Více než deset významných obyvatel města se jim snažilo dělat prostředníka ve smíru, ale nebyli vyslyšeni. Někdo přišel [v té věci] za Guo Xieem. Xie šel v noci<sup>216</sup> navštívit zneprátelené rodiny. Zneprátelené rodiny se sklonily před Xieem a uposlechly ho.“<sup>217</sup>

Poté, co se dynastie Han zkonsolidovala a císař začal usilovat o větší míru centralizace, vznikla snaha *youxia*, jakožto hrozbu pro autoritu státu, potírat.<sup>218</sup> Množství *youxia*, např. Guo Xie, bylo popraveno, *youxia* se nicméně s větší či menší intenzitou objevovali i v dalších obdobích historie.

---

<sup>216</sup> Příběh dál pokračuje tím, že Guo Xie znesvářence přesvědčil, aby se naoko nechali usmířit těmi významnými obyvateli města, kteří o to předtím marně usilovali, a Guo Xie tak na tom zdánlivě neměl žádné zásluhy. Proto dorazil v noci.

<sup>217</sup> *Shiji X*, „*Youxia liezhuan*“ (kap. 124): 5014. O Guo Xieovi též viz kapitola 5.

<sup>218</sup> James Liu jako jeden z důvodů potírání *youxia* vnímá ustavení konfucianismu coby oficiální ideologie a uplatňování legistických principů ve vládě. Liu (1967): 40. Nelze pochybovat o tom, že legismus se svým důrazem na výsadní úlohu státu byl s ideály *youxia* v příkrém rozporu. Přesto bych úsilí o centralizaci a praktickou snahu eliminovat veškeré prvky, které je mohly ohrozit, viděla jako více bezprostřední příčinu potírání *youxia* (tím chci říct, že ideologický podklad pro tuto snahu o centralizaci nepovažuji ve vztahu k *youxia* za natolik podstatný).

## 5. Morální postoje k odvetě v rámci kronik *Zuozhuan* a *Shiji*

Nakolik mohu na základě svých znalostí soudit, z doby Chunqiu se nám nedochovalo něco jako „kanonické“ zhodnocení odvety. Podobné zhodnocení poskytují až rituální texty, ani ty ale nejsou, jak jsme viděli, ve svém pohledu na mstu zcela jednotné.

Problémem kronik, co se týče hodnocení, je, že situace odvety je mnohdy pouze popsána a jakékoliv explicitní zhodnocení daného příběhu chybí. Tak je tomu např. v případě páně Mengchangova vyvraždění okresu. Přesto se pokusím alespoň v základních bodech stručně shrnout, co lze o postojích k odvetě z kronik vyčíst.

V zásadě lze říct, že pokud byla msta považována za oprávněnou, byla obvykle schvalována nebo aspoň tolerována. Z kronik nicméně nevyplývá, že by byla nutně vždy vyžadována.

Z tohoto pohledu je zajímavý příběh vévody Mua z Qin. Příběh o snědeném koni již byl zmíněn v úvodu, zde uvedu plný překlad dané historiky.

„Kdysi vévoda Mu přišel o dobrého koně. Barbaři z pod hor Qi ho chytili a snědli – bylo jich kolem tří set. Úředníci je pochytali a chtěli je potrestat. Vévoda Mu pravil: ‚Vznešený muž nehubí lidi kvůli zvířatům. Slyšel jsem, že ke konině by se měl pít alkohol.‘ Načež je všechny obdaroval alkoholem a propustil.

Těchto tři sta lidí se doslechlo, že Qin udeřilo na Jin, a všichni se vydali následovat [Qin]. Když viděli, že vévoda Mu je v úzkých, vytáhli své zbraně v boj na smrt, aby tak odplatili za jeho shovívavost v záležitosti snědeného koně.“<sup>219</sup>

Snědení koně bezpochyby opravňovalo vévodu Mua k násilnému zakročení proti provinilcům. To, že jim odpustil, je nicméně nahlíženo jako šlechetný čin (daný příběh sice není explicitně zhodnocen, nicméně z celkového postoje k vévodovi Muovi

---

<sup>219</sup> *Shiji* I, „Qin benji“ (kap. 5): 354.

vyplývá, že byl pozdějšími generacemi převážně ctěn a veleben). Pozoruhodné je, že v *Zuozhuanu* o daném příběhu nenajdeme ani zmínku.

Ještě více je pak velkorysost vévody Mua zdůrazněna v příběhu jinského Yiwua, tedy vévody Huie z Jin. Yiwu slíbil qinskému vládci území, pomůže-li mu nastoupit vládu v Jin, svůj slib ale nedodržel. Jeho dalším proviněním bylo, že nejen že neposkytl státu Qin podporu v době hladomoru (ačkoli předtím za stejné situace podporu ze strany Qin přijal), ale dokonce na oslabený stát Qin zaútočil. Nicméně upadl do zajetí a byl tak vydán qinskému vládci na milost. Ten jej napřed zamýšlel obětovat, nakonec se ale nechal obměkčit a odpustil mu.

Poněkud jiné vyznění má daný příběh v *Zuozhuanu*, kde je mnohem méně zdůrazněn akt odpuštění a vévodova ctná milosrdnost.

V obou případech byl vévoda Mu oprávněn vykonat odvetný čin, jelikož vina provinilců byla (zejména v případě Yiwua) naprosto jednoznačná. Vévoda Mu jim přesto v obou případech odpustil, přičemž tím jeho hodnocení nikterak neutrpělo, naopak, tyto dvě historiky slouží jako doklad jeho ctného charakteru.

Jak tomu mohlo být v případě oprávněného fyzického útoku a reakce na něj, vidíme v případě již zmiňovaného Yu Ranga. Kompletní překlad Yu Rangova příběhu je uveden v kapitole 2.2., zde jen připomenou některá důležitá fakta: Yu Rang se chtěl pomstít vikomtovi Xiangovi z rodu Zhao za smrt hraběte z rodu Zhi, jemuž předtím sloužil, byl však odhalen. Vikomt Xiang nicméně shledal jeho čin spravedlivým a napoprve mu odpustil.

Odpuštění v takovýchto případech sloužilo ke cti dotyčného, přesto zdaleka nebylo něčím samozřejmým.

Do podobné kategorie lze řadit i případ útoku provedeného na rozkaz svého pána. Takový útok je rovněž považován za spravedlivý, tudíž jej lze odpustit. Za příklad může sloužit jinský vévoda Wen jménem Chonger: eunuch Lüdi mu opakovaně usiloval o život, Chonger mu nicméně odpustil, jelikož jednal na rozkaz svého pána. Podobný je i případ slavného rádce a reformátora Guan Zhonga, na nějž se Lüdi odvolává.

Co se týče msty za smrt příbuzného, velmi záleželo na tom, zda bylo jeho zabití považováno za oprávněné. Pokud nikoli, byla odvěta žádoucí. Byl-li však původní útočník v právu, mohla být msta obecní morálkou tolerovaná, rituální texty však považovaly takovou odvetu za nepatřičnou.

„Syn [Guo] Xieovy sestry spoléhaje na Xieovu moc pil kdysi s jedním člověkem a nutil ho vypít celou nádobu. Dotyčný protestoval, že to není v jeho silách, ale on ho nutil, aby to udělal. Dotyčný se rozhněval a nožem probodl syna Xieovy sestry. Poté utekl. Xieova sestra se rozhněvala a řekla: ‚Kvůli bratrově spravedlivosti někdo zabil mého syna a ten darebák nebyl chycen!‘ Vyhodila synovo tělo na cestu a nepohřbila ho, chtěla tím zahanbit Xiea. Xie poslal člověka zjistit, kde se dotyčný darebák nachází. Darebák, obávaje se těžkostí, se sám vrátil a vypověděl Xieovi, jak se vše seběhlo. Xie řekl: ‚Zabil jste ho oprávněně, můj synovec nebyl v právu.‘ Nechal darebáka jít a uznal vinným sestřina syna. Poté sebral tělo a pohřbil jej. Všichni, kdo se o tom doslechli, shledali ho nanejvýš spravedlivým a přimknuli se k němu.“<sup>220</sup>

Guo Xie nepomstil vraždu synovce, jelikož shledal vraha nevinným. Jeho čin je nahlížen jako ctný a spravedlivý.

Konečně odvěta neoprávněná či přemrštěná byla, kronikami často odsuzována. Do Wu Zixuova příběhu je vložena pasáž, jež zpochybňuje přiměřenost Wu Zixuovy msty:

„Shen Baoxu poslal člověka, aby řekl Zixumu: ‚S tou odplatou nepříteli jste to přehnal. Slyšel jsem, že mnozí lidé se domnívají, že porazí Nebesa, avšak Nebesa zcela jistě mohou zničit člověka. Vy, který jste dříve býval poddaným krále Pinga a osobně jste mu sloužil tváří k severu<sup>221</sup>, jste nyní došel až k hanobení mrtvého člověka. Cožpak toto není nejvyšší míra popření cesty Nebes?‘ Wu Zixu řekl poslovi: ‚Omluv

---

<sup>220</sup> *Shiji X*, „*Youxia liezhuan*“ (kap. 124): 5013.

<sup>221</sup> Vladař seděl při audienci vždy tváří k jihu.



mne před Shen Baoxum a řekni mu: Mé dny se kloní k soumraku a cesta je dlouhá. Proto jdu proti proudu a protivím se zavedeným pravidlům.<sup>222</sup>

Jakkoli byl Wu Zixu pozdějšími generacemi obdivován, tento aspekt jeho msty byl nejspíš vnímán přinejmenším rozporuplně.

Výše zmíněné případy vesměs odpovídají spíše etice pozdějšího období a je z nich patrný vliv konfucianismu, jemuž není koncept odpuštění zcela cizí, ačkoli upřednostňuje spravedlivost před milosrdenstvím.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> *Shiji* VII, „Wu Zixu liezhuan“ (kap. 66): 3329-3330.

<sup>223</sup> Yang (1957): 293.

## 6. Státní moc a odvěta

O prvních dokladech snahy normalizovat odvetu jsem již hovořila v kapitole 2.2.

Zatímco *Liji* definuje morální povinnost odvěty za vraždu a přesně určuje, za koho je třeba se jakým způsobem mstít, *Zhouli* částečně přenáší odpovědnost za odvetu na tzv. „prostředníka“, navíc explicitně formuluje, že se nelze mstít za člověka, který byl zabit právem:

„V případě, že někdo zabil oprávněně, nesmí žít ve stejné oblasti a je přikázáno zamezit tomu, aby se stal obětí odplaty. Pokud dojde k odplatě, podléhá mstitel trestu smrti.“<sup>224</sup>

Totéž pravidlo najdeme i v *Gongyangzhuanu*, který navíc povoluje odvetu pouze v případě neexistence „osvíceného Syna Nebes“, tj. v případě neexistující či nefungující státní moci.

„Pokud si otec nezasloužil být potrestán, syn ho může pomstít. Pokud si však otec trest zasloužil, pak je synova odplata cestou ‚vytažení válečné sekery‘ a neslouží k vymýcení zla.“<sup>225</sup>

Zejména *Gongyangzhuan* je podle Anne Cheng privilegovanou odvolací instancí, jelikož byl „v eticko-právní oblasti nejvíce používaným a citovaným textem z celé kanonické konfuciánské literatury“.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Dalby (1981): 272.

<sup>225</sup> Cheng (1997): 90.

<sup>226</sup> „Le commentaire de Gongyang constitue une référence privilégiée car c’est, dans toute la littérature canonique confucéenne, le texte qui a été le plus cité et utilisé dans le domaine éthico-légal.“ Cheng (1997): 91.

„Problém smířit morální požadavek odvety s požadavky práva zůstal jedním ze základních dilemat právní teorie a praxe po celou historii čínského císařství.“<sup>227</sup> Dalby ve své práci popisuje postupné zpracovávání tématu odvety čínským císařským právem, jež lze shrnout následovně:

V době vlády dynastie Han dosud nedošlo k vytvoření závazného právního konceptu odvety – zatím nebyl specifikován vztah odvety k základním zákonům, jako je například zákaz vraždy, který byl formulován prvním hanským císařem. Z toho vyplývá, že dosud nebyla vyřešena otázka, zda má být zabití v rámci odvety považováno za vraždu. Odveta se v této době těšila značné míře tolerance a dokonce prestiže, nicméně podmínky, za nichž by byla považována za spravedlivou, byly v této době definovány pouze matně.<sup>228</sup>

V následujícím období jsme svědky postupného zapracování odvety jako společenské reality do právního systému a snahy odvetu omezovat.

Ve středověku se dospělo k tomu, že se za ospravedlnitelnou považovala pouze odveta syna za vraždu otce (jinou odvetou se tehdejší právní teoretici vlastně ani příliš nezabývali), a to pouze v případě neexistence fungujícího státu, tj. nikoli v jejich současnosti: „Dokonce i Wang Anshi ... se nechal přesvědčit k napsání pochvalného památného nápisu o klasickém mstiteli Wu Zixuovi přesto, že by ho bylo naplnilo hrůzou, kdyby se Wu Zixuovy činy ... měly v songské době opakovat.“<sup>229</sup>

Zákoníky z doby Ming a Qing pak považovaly za ospravedlnitelný pouze striktně vymezený případ odvety jako bezprostřední ochrany blízkého člověka v případě akutního napadení.

Byť v Číně nikdy nedošlo k naprostému odvržení odvety tak jako v křesťanském světě, vidíme zde prohlubující se snahu vymezit odvetě zcela přesné hranice.

---

<sup>227</sup> „The problem of reconciling this moral demand for vengeance with the claims of law remained one of the central dilemmas of legal theory and practice throughout the history of the Chinese empire.“ Lewis (1990): 87.

<sup>228</sup> Dalby (1981): 277.

<sup>229</sup> „Even Wang Anshi ... was swayed to write a laudatory commemorative inscription about the classic avenger Wu Zixu – even though he would have been filled with horror if Wu’s deeds ... had been repeated in Song times.“ Dalby (1981): 307.

## 7. Srovnání s jinými kulturami

Na rozdíl od křesťanstvím ovlivněné Evropy, na Dálném Východě nikdy nedošlo k zavržení odvety a jejímu naprostému vytěsnění z civilizovaného světa. Přes silící snahu státu dostat odvetu pod kontrolu, vymezit jí přesně dané hranice, tedy ji jakožto konkurenci státní moci maximálně okleštit, nepřestala být msta (přínejmenším v případě vraždy příbuzného) považována za šlechetný, vznešený a morálně správný čin.<sup>230</sup>

V Japonsku byla odвета za smrt otce či staršího bratra považována za povinnost a dokonce do jisté míry suplovala úlohu státu v jeho pravomoci vykonat trest. Fungovala zde instituce nahlášení zamýšlené msty úřadům, které ji schválily, čímž garantovaly mstiteli beztrestnost a dokonce jej finančně podpořily. Vzhledem k tomu, že mstitelé byli za svůj čin „placeni“, lze říct, že nahrazovali výkonnou moc státu. V rámci reformy doby Meiji byla odвета v Japonsku postavena mimo zákon. Nicméně i z dekretu z roku 1873, jenž mstu zakazuje, vidíme, že jakožto „přirozené vyjádření nejhlubších lidských pocitů“<sup>231</sup> byla odвета za vraždu příbuzného vnímána jako čin nanejvýš ušlechtilý.<sup>232</sup>

V křesťanské Evropě naproti tomu postupně převážil názor považující odvetu za čin iracionální a barbarský.<sup>233</sup> Takovéto vnímání msty ovlivnilo též právní historiky ovlivněné evolucionismem a pozitivismem, kteří klasifikovali mstu jako „iracionální, dysfunkční zátaras na předurčené cestě racionální moderní justice“.<sup>234</sup> Nakonec i dnešní vědci často přisuzují vendetu spíše „slabším státním strukturám“, kde je významným regulátorem práva a spravedlnosti.<sup>235</sup>

---

<sup>230</sup> Dalby (1981): 307.

<sup>231</sup> Mills (1976): 525.

<sup>232</sup> Mills (1976).

<sup>233</sup> Dalby (1981): 267.

<sup>234</sup> „The existence of feud and vengeance in early medieval society had far from been ignored by legal history, but within a positivist, evolutionist paradigm they had been judged as irrational, dysfunctional obstacles on a pre-determined road to rational modern justice.“ Netterstrom (2007): 11.

<sup>235</sup> „In many societies with weaker state structures, feud constituted right and justice: the element which gave security.“ Netterstrom (2007): 7. Tuto roli nicméně odвета neplnila zdaleka ve všech společnostech se „slabší státní strukturou“. Halbmayr popisuje odvetu u amazonských Yukpů jako

Nicméně i v Evropě předtím, než se podařilo prosadit vizi, že msta patří Bohu,<sup>236</sup> potažmo státu, byla odvěta jevem nejen častým, ale i respektovaným.

V principech odvěty ve středověké Evropě najdeme mnoho prvků, které Evropu s feudální Čínou spojují: „Vendeta nebyla vedena pouze s cílem pomstít újmu a prosadit právní požadavky, byla též prostředkem získání majetku, prestiže a politické moci.“<sup>237</sup> Totéž lze tvrdit i o Číně doby Chunqiu. Nikde jsem však nenašla doklad o tom, že by vendeta někde měla pro nějakou společenskou vrstvu takový katastrofální dopad, jako tomu bylo v případě čínské rodové aristokracie.<sup>238</sup> Naopak, máme-li věřit tvrzení Stephena Whitea citovanému Netterstromem, mohla odvěta evropský feudální systém dokonce posilovat.<sup>239</sup> V Číně se naproti tomu feudální aristokracie díky neustálým sporům navzájem prakticky vyhubila.

O příčinách vendet doby Chunqiu již bylo řečeno mnohé. Zde zmíním myšlenku, na kterou mě přivedl článek Maxe Gluckmana „The Peace in the Feud“. Gluckman rozebírá fungování odvěty u súdánských Nuerů, přičemž zdůrazňuje především odstrašující roli vendety. Neustále přítomný strach z cyklické vendety vnímá jako hlavní regulátor sporů nutící v případě konfliktu znesvářené strany ke smíru.<sup>240</sup>

V Číně se podobný strach z cyklické vendety odrazil v pozdějších zákonících kde je formulován jako 怨怨相报何时得了, bude-li se nenávist oplácet nenávistí, kdy kolotoč nenávisti a odplácení skončí?<sup>241</sup> V době Chunqiu nicméně nebyla odvěta pouhým víceméně fiktivním strašákem, ale reálnou hrozbou a hlavní příčinou postupné likvidace rodové aristokracie.

---

projev násilí, který na rozdíl od válek proti „cizím“ nemá ritualizovaný charakter a je spíše zdrojem studu než prestiže. Halbmayer (2001): 59-61.

<sup>236</sup> Koncepci nadpřirozené odplaty najdeme i v Číně, v *Zuozhuanu* a *Shiji* o ní však není mnoho dokladů.

<sup>237</sup> „Feuds, however, were not only waged to avenge wrongs and assert strictly legal claims but also to acquire property, prestige and political power.“ Netterstrom (2007): 13.

<sup>238</sup> Byť tady nelze nevzpomenout na slavnou hlášku z Coppolova Kmotra: „Kde jsou všichni muži? Vendeta je všechny zabila.“

<sup>239</sup> Netterstrom (2007): 14.

<sup>240</sup> Gluckman (1955): 13.

<sup>241</sup> Yang (1957): 293.

Další možnou příčinou, proč byly vendety v Číně tak fatální, byla neexistence instituce hmotné kompenzace za zabití či zranění. Hmotná náhrada jako alternativa odvety je zmiňována v mnoha kulturách, zvykové právo či psané zákony často přesně stanovovaly výši náhrady za tu kterou újmu. V Číně najdeme něco na způsob hmotné kompenzace na mezistátní úrovni zejména v období Zhanguo – mám na mysli přenechání části území jako daň za mír. Zmínky o něm jsou v pramenech natolik časté, že jej lze bez problému označit jako instituci. Kromě toho hmotná kompenzace velmi pravděpodobně fungovala na úrovni zvykového práva, což dokazuje přinejmenším fakt, že byla tangským kodexem zakázána.<sup>242</sup> V pramenech ani v sekundární literatuře jsem však nenašla doklad, že by hmotná náhrada fungovala jako zavedená instituce i v případě elity. Nechci tvrdit, že hmotná kompenzace nebyla vůbec možná, patrně ale nešlo o dostatečně běžný jev, aby zanechal v pramenech intenzivnější stopu.

---

<sup>242</sup> Dalby (1981): 292.

## 8. Závěr:

V úvodu byla představena Lewisova vize proměn odvety mezi dobou Chunqiu a obdobím centralizovaných států. Mark Lewis předkládá ve své knize obraz vyhroceného kontrastu mezi odvetou jako důsledkem honby za cti v období Chunqiu a odvetou jako morální povinností stanovenou rituálními texty v době centralizovaných států.

Jakkoli nepochybuji o převratnosti změn, k nimž v tomto období došlo, proměny čistě v rámci odvety se z kronik nejeví jako tak zásadní, jak je prezentuje Lewis. „Staré“ mechanismy doby Chunqiu přetrvávají i v období Zhanguo, byť v pozměněné podobě, a naopak kořeny „nových“ principů najdeme už ve starších dobách.

### 8.1. Hlavní změny vzorců odvety v období Chunqiu a Zhanguo

#### 8.1.1. Oddělení soukromého a rodinného od státního

Za největší rozdíl mezi dobou Chunqiu a pozdějším obdobím, co se týče vzorců odvety, považuji oddělení státního od soukromého. Není pravda, že by prolínání státních a soukromých zájmů v novém období zcela vymizelo. Jako příklad zde mohu uvést příběh prince Dana ze státu Yan a atentátníka Jing Kea.

*Shiji* popisuje motivaci Danovy touhy pomstít se budoucímu prvnímu císaři nově sjednocené Číny následovně:

„Yanský princ Dan byl kdysi rukojmím v Zhao. V Zhao se narodil qinský král Zheng,<sup>243</sup> který se v mládí s Danem přátelil. Když byl Zheng ustaven qinským králem,

---

<sup>243</sup> Jedná se o budoucího sjednotitele Číny a prvního císaře dynastie Qin.

stal se Dan rukojmím v Qin. Královo zacházení s yanským princem Danem nebylo dobré. Proto se Dan rozhněval a utekl zpátky do Yan. Po návratu hledal [Dan] způsob, jak se qinskému králi pomstít.<sup>244</sup>

Detaily příběhu, jak si princ Dan najal Jing Kea, aby zavraždil qinského vládce, jsou natolik všeobecně známé, že není třeba se tu o nich dále rozepisovat. Co se týče role motivu msty, můžeme samozřejmě spekulovat, že osobní vztahy byly ve skutečných pohnutkách snahy zabít vládce Qin podružné. Na druhou stranu to, že byla msta za utrpené ponížení tradována jako hlavní motiv činu, naznačuje, že podobné postoje nebyly ani v období Zhanguo a později něčím neobvyklým.

Příběhů, jako je tento, najdeme nicméně rozhodně více ve starším období Chunqiu než v období Zhanguo a o oslabení osobních a rodinných vztahů v politice nelze příliš pochybovat.<sup>245</sup>

Zatímco v období Chunqiu byly vztahy mezi nobilitou ve velké míře osobní, v pozdějším období došlo k jejich výrazné formalizaci a institucionalizaci. Liu Yongping v této souvislosti odkazuje na Feng Youlana,<sup>246</sup> podle jehož názoru se raný feudální systém vyznačoval omezenou sférou organizace státu a společnosti, proto byly vztahy mezi pánem a poddaným, stejně jako mezi pánem domu a otrokem, osobní. Naproti tomu ve větším státě vzrůstala komplexnost organizace, tudíž již vztahy osobní být nemohly.<sup>247</sup>

Odosobňování vztahů se odrazilo ve způsobu pojmání a vedení válek, stejně jako ve společenském postavení vládce.

V době Chunqiu byla válka mnohem více individuální záležitostí, což je patrné z frekvence osobních odvet v jejím rámci, ale též z toho, že zde hrály mnohem důležitější roli individuální dovednosti. Ve starším období byla válka, stejně jako

---

<sup>244</sup> *Shiji* VIII, „Cike liezhuan“ (kap. 86): 3912.

<sup>245</sup> Hsu (1965): 34; Cheng (1997): 89.

<sup>246</sup> Feng Youlan, v transkripci Wade-Giles Feng Yu-lan, jedná se o tutéž osobu, na niž odkazuje James Liu – viz poznámka č. 197.

<sup>247</sup> Liu (1998): 173-174.



odveta v mnohem větší míře prostředkem hájení vlastní cti a vlastních zájmů, sloužila mimo jiné k prokazování individuálních schopností.

Naproti tomu ve válkách pozdějšího období bylo řádově méně prostoru pro individuální dovednosti i pro jakékoliv soukromé ambice, válka se stala nástrojem státu. I odveta sloužila ve větší míře hájení zájmů vyšší jednotky, byť odveta jako prostředek hájení vlastní cti patrně hned tak nevymizela.

Co se týče postavení vládce ve společnosti, došlo k minimálně stejně výrazným změnám jako v případě války. Ve starším období byl vládce vnímán nejen jako představitel státu, ale zároveň jako soukromá osoba. Jeho činy v rámci státní politiky byly tedy do značné míry činy soukromé osoby. To vidíme na případu Wu Zixua, jehož odveta vládci nebyla vnímána jako msta státu, nýbrž jako msta soukromé osobě. V době postupující centralizace naproti tomu došlo ke značnému ztotožnění osoby vládce se státem. Činy vládce byly především činy státu a v mnohem menší míře činy soukromé osoby.

Kromě toho je zde již mnohokrát diskutovaná malá společenská vzdálenost mezi panovníkem a ostatními příslušníky elity, která umožňovala mstít se vládci stejným způsobem jako jinému příslušníku nobility, aniž by za to byl dotyčný automaticky odsouzen. Později by však pomsta vládci, ale i jeho zástupcům např. za nespravedlivou popravu příbuzného, byla vnímána přinejmenším jako krajně problematická. Jakkoli pozdější generace Wu Zixua obdivovaly, ve své době by podobný čin považovaly za nepřijatelný.

Se změnou postavení vládce souvisí rovněž to, že se moc trestat, tedy moc odplatit za újmu začala postupně přesouvat ze soukromé osoby na panovníka jako zástupce státu, což jsme nejlépe viděli na paralelních příbězích Sun Bin – Fan Sui a Xi Ke – mrzák. Toto byl však pouze trend, který v mnou zkoumaném období zdaleka nebyl završen.

### 8.1.2. Snaha o ukotvení principů odvěty

Za další významnou novinku nové doby považují snahu závazně ukotvit různé společenské principy včetně odvěty.

Na rozdíl od Lewise si nemyslím, že by principy formulované v rituálních textech konce doby Zhanguo a počátku Han byly zcela nové. Za nové ale považují jejich formální ukotvení. Nová doba měla nové potřeby – výše zmíněná rostoucí komplexnost státní organizace si vyžádala vytvoření psaných zákonů platných pro všechny (nakonec i Lewis zmiňuje rostoucí prestiž psaného textu jako nástroje kontroly,<sup>248</sup> byť to výslovně nevztahuje na formulování pravidel odvěty v rituálních textech). Množství principů, jež byly takto nově závazně ukotveny, nicméně již delší dobu existovalo a fungovalo.

Takto byly vytvořeny i platné definice odvěty usilující spoutat ji pevnými pravidly. Tendence přesně vymezit a stanovit pravidla se (nejen) v souvislosti s odvetou v budoucnosti prohlubovala.

## 8.2. Odveta jako instituce

Na závěr se zastavím u otázky nadhozené v zadání a to, zda odveta ve starověké Číně fungovala jako instituce.

V případě ritualizovaných odvetných válek doby Chunqiu nelze o charakteru instituce pochybovat. U soukromé odvěty nám prameny neposkytují dostatek podkladů pro jednoznačnou odpověď.

Z rituálních textů plyne, že odveta mohla do určité míry suplovat právní systém. Z formulace, že odveta je legitimní tehdy, když právní systém neexistuje či nefunguje, vyplývá, že autoři těchto textů akceptovali myšlenku odvěty jako náhrady právního systému. Odveta byla vnímána jako svého druhu trest, jejím účelem tedy bylo, alespoň

---

<sup>248</sup> Lewis (1990): 69.

v případě oprávněné msty, sloužit k znovunastolení řádu.<sup>249</sup> Na druhou stranu, jak jsme ale viděli, byla soukromá odvěta pro systém zároveň destruktivní.

---

<sup>249</sup> Dalby (1981): 274.

## Bibliografie

### Prameny

1. Konfucius: *Rozpravy: hovory a komentáře*, překl. V. Lesný a J. Průšek, Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN: 80-204-0295-0

2. Legge, James: *Chinese Classics: Vol. I.: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*, Taipei: SMC Publishing INC., 2001. ISBN: 957-638-039-1

3. Legge, James: *Chinese Classics: Vol. V.: The Ch'un Ts'ew, with The Tso Chuen I-II*, Hongkong: Lane, Crawford & Co., 1872.

4. Sima Qian: *Records of the Grand Historian: Han Dynasty I-II*, překl. B. Watson, New York: Columbia University Press, 1993. ISBN: 0-231-08165-0, 0-231-08166-9

5. Sima Qian: *Records of the Grand Historian: Qin Dynasty*, překl. B. Watson, New York: Columbia University Press, 1993. ISBN: 0-231-08168-5

6. Sima Qian: *Shiji huizhu kaozheng*, I-X, Beijing: Wenxue guji kanxingshe, 1955.

7. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi) I*, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 2001. ISBN: 5-02-018277-X

8. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* II, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 2003. ISBN: 5-02-018285-0

9. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* V, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 1987.

10. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* VI, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 1992. ISBN: 5-02-016957-9

11. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* VII, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 1996. ISBN: 5-02-017826-8

12. Syma Cjaň: *Istoričeskije zapisky (Ši czi)* VIII, překl. R.V. Vjatkin, Moskva: Vostočnaja literatura, 2002. ISBN: 5-02-018253-2

### Webové stránky:

<http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=4463&if=en>

<http://mezcal.colmex.mx/zuozhuan/scripts/Cuenta.idc>

## Literatura

1. Byrne, Rebecca Zerby: „Harmony and Violence in Classical China: A Study of the Battles of the *Tso-chuan*“, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974.

2. Cheng, Anne: „Rites et lois sous le Han: L'apologie de la vengeance dans le *Gongyang Zhuan*“, Gernet, Jacques, Kalinowski, Marc, vyd.: *En suivant la Voie Royale, Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris: École française de l'extrême orient, 1997: 85-96. ISBN: 2-85539-606-9

3. Dalby, Michael: „Revenge and the Law in Traditional China“, *The American Journal of Legal History* 25 (1981): 267-307.

4. Durrant, Stephen W.: *The Cloudy Mirror, Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, New York: State University of New York Press, 1995.

5. Fairbank, John K.: *Dějiny Číny*, překl. M. Hála, J. Hollanová, O. Lomová, Praha: Lidové noviny, 1998. ISBN: 80-7106-249-9

6. Gluckman, Max: „The Peace in the Feud“, *Past and Present* 8 (Nov. 1955): 1-14.

7. Halbmayer, Ernst: „Socio-cosmological contexts and forms of violence: war, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of north-western Venezuela“, Schmidt, Bettina E., Schröder, Ingo W., vyd.: *Anthropology of Violence and Conflict*, London: Routledge, 2001: 49-75. ISBN: 0-415-22906-5

8. Hsu, Cho-yun: *Ancient China in Transition, An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.*, Stanford: Stanford University Press, 1965.

9. Johnson, David: „Epic and History in Early China: The Matter of Wu Tzu-hsu“, *The Journal of Asian Studies* 40:2 (Feb. 1981): 255-271.

10. Johnson, David: „The Wu Tzu-hsü Pien-wen and Its Sources“, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40:1-2 (June-Dec. 1980).

11. Krof, Jurij Lvovič: *Syma Cjañ – istorik*, Moskva: Nauka, 1970.

12. Lewis, Mark Edward: *Sanctioned Violence in Early China*, New York: State University of New York Press, 1990. ISBN: 0-7914-0077-8

13. Liu, James J. Y.: *The Chinese Knight-errant*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

14. Liu, Yongping: *Origins of Chinese Law*, Oxford: Oxford University Press, 1998. ISBN: 0-19-590344-7

15. Matkovski, Aleksandar: *Dietot – Krvninata vo Makedonija i na Balkanskiot poluostrov za vreme na turtskoto vpadeenje*, Skopje : Makedonska akademija na naukite i umetnostite, 1973.

16. Mills, Douglas E.: „Kataki-Uchi: The Practice of Blood-Revenge in Pre-Modern Japan“, *Modern Asian Studies* 10:4 (1976): 525-542.

17. Netterstrom, Jeppe Büchert, Poulsen, Bjorn, vyd.: *Feud in Medieval and Early Modern Europe*, Aarhus: Aarhus University Press, 2007. ISBN: 978-87-7934-158-6
18. Pigliaru, Antonio: *Il banditismo in Sardegna, La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano: Giuffrè, 1970.
19. Slupski, Zbigniew, Lomová, Olga: *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury*, Praha: Karolinum, 2006. ISBN: 80-246-1267-4
20. Varley, Paul H.: *Warriors of Japan as Portrayed in the War Tales*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. ISBN: 0-8248-1601-3
21. Yang, Lien-sheng: „The Concept of ‚Pao‘ as a Basis for Social Relation in China“, Fairbank, John K., vyd.: *Chinese Thought & Institutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1957.