Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra Sinologie

Bakalářská práce

Tereza Líbalová

Ruisté a smrt – fenomén smrti v myšlení školy ru za doby Válčících států

The Problem of Death in the Thought of the School of Ru during the Warring States Period

Praha 2024 Vedoucí práce: Mgr. Václav Valtr

Poděkování

Děkuji.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 1. srpna 2024 .....

Tereza Líbalová

Klíčová slova

smrt, starověká Čína, konfuciánství, Emmanuel Lévinas, odpovědnost, synovská oddanost, smuteční obřady

Keywords

death, ancient China, Confucianism, Emmanuel Lévinas, responsibility, filial piety, mourning rituals

Abstrakt

Cílem bakalářské práce je zmapovat, jak se s otázkou smrti vyrovnávají nejstarší texty ruistické (konfuciánské) myšlenkové školy; konkrétně se jedná o *Lunyu*, *Mengzi*, *Liji*, *Xunzi* a *Xiaojing*. Vychází se z dostupných českých, případně anglických překladů s přihlédnutím k čínskému originálu.

V odborných publikacích se opakovaně setkáváme s tvrzením, že je smrt pro ruisty jakýmsi okrajovým fenoménem, kterým je na místě se zaobírat pouze ve vztahu k náležitým obřadům. Tato práce si klade za cíl analýzou zvolených textů vyjasnit vztah mezi smrtí a obřadem a zároveň odpovědět na otázku, zdali úvahy o smrti v daných textech přesahují rituální kontext. Činí tak za pomoci tematického rámce poskytnutého filosofií Emmanuela Lévinase, jednoho z předních představitelů francouzské fenomenologie. Pojmový aparát nalezený v jeho dílech je využit pro interpretaci vybraných textů čínského starověku, což propůjčuje výslednému obrazu problematiky smrti potřebnou integritu.

Obsah

1. Úvod 6

2. Náležitosti vybraných textů 8

2.1. Dějinný rámec 8

2.2. Filosofický rámec 10

2.3. Kritika pramenů 13

3. Lévinas 16

3.1. Filosofie Emmanuela Lévinase 16

3.2. Lévinasovy koncepce smrti 20

4. Pojmy v praktickém čtení 23

4.1. Neznámo smrti 24

4.2. Nevyhnutelnost smrti 28

4.3. Zakoušení smrti skrze Druhého 32

4.4. Odpovědnost 42

4.5. Vítězství nad smrtí 53

4.6. Násilí a vražda 57

5. Závěr 66

6. Seznam použité literatury 67

6.1. Prameny 67

6.2. Literatura 68

1. Úvod

Cílem práce je nabídnout ucelenou představu o fenoménu smrti tak, jak je fragmentárně popisován v nejzásadnějších normativních textech doby Válčících států, a uceleně tak představit část konfuciánské filosofie[1], jež bývá v akademickém prostředí často opomíjena. Vzhledem k povaze vybraných textů se pak jedná o ryze sociální pohled na problematiku smrti. Za tímto účelem práce pracuje s koncepty vypůjčenými z díla Emmanuela Lévinase, francouzského filosofa dvacátého století, jehož přístup ke smrti je obecně považován za čistě etický.

Práce pracuje s pěti základními ruistickými[2] texty doby Válčících států *Zhanguo* 戰國 (475–221 př. n. l.) a dynastie Han 漢 (202 př. n. l. – 9 n. l., 25–220 n. l.), jedná se o *Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Xunzi* 荀子, *Liji* 禮記 a *Xiaojing* 孝經. Tyto texty byly zvoleny pro své jedinečné zaměření na etiku a morální povinnost – témata, která jsou pro Emmanuela Lévinase stěžejní. Tak bylo navzdory velmi odlišnému dobovému kontextu dosaženo toho, že je na problematiku smrti nahlíženo podobnou optikou jakožto na sociální a kulturní záležitost.

Konfuciánské texty jsou zaměřeny na člověka a jeho záležitosti, často v nich chybí přesah do otázek mimo sféru člověka a společnosti, který je typický pro texty taoistické a buddhistické. Paralely mezi Lévinasovou filosofií a taoismem samozřejmě existují – Guoping Zhao 赵国平 píše o podobnosti *Zhuangzi* s Lévinasem na základě stěžejního tématu transcendence jako snahy o překonání egoistického Já prostřednictvím ne-bytí a subjektivity. (2015: 66), Martine Berenpas mezi nimi vidí spojení v pojetí Řeči (2019: 88) a Ellen Y. Zhang nabízí Lévinasovské čtení zhuangovské etiky (2017: 535). Cheng Chungying 成中英 dokonce v předmluvě k *Lévinas for Chinese Philosophy* říká: „Both he and Heidegger could lend to the Daoist understanding of the *dao* and suggest ways of thinking other than Confucians and Neo-Confucians.“ (2008: 547). Pro téma této práce, která se zajímá o fenomén smrti ve společenské rovině, nicméně taoistické spisy nepřináší dostatečný důraz na společenskou etiku.

Vzhledem k tomu, že se jedná o interpretaci normativních textů, které představují svět tak, jak by měl podle autorů fungovat, nikoli tak, jak se v době Válčících států skutečně žilo,

[1] Slovo filosofie je v práci pro přehlednost používáno i v případě tzv. *zishu* 子書 „knih mistrů“, ačkoli jako termín západní zcela nevystihuje předhanskou myšlenkovou tradici.

[2] V práci se objevuje jak pojem konfuciánství, tak pojem *rujia* 儒家 („myšlenková škola učenců“), jenž zhruba zahrnuje myšlenkové proudy, které v češtině označujeme jako konfuciánství. Jedná se o zažitý pojem, proto se v práci pro lepší čitelnost používá převážně toto označení, ačkoli myšlenky, o kterých budeme hovořit, nejsou nutně pevně spjaté s osobou Konfucia. V názvu práce ponecháváme čínský termín pro větší přesnost.

nezohledňuje práce poznatky z archeologického bádání a spíše se vyhýbá perspektivě kulturní antropologie. Práce je založena na syntéze použitých textů s filosofií Emmanuela Lévinase, nejde tedy o historický či kulturně antropologický pohled na smrt v době Válčících států, nýbrž čistě o filosofickou interpretaci textů této doby na základě toho, jak se v nich odráží fenomén smrti. Případné dokreslující informace antropologického charakteru se tedy omezují na poznámky pod čarou.

Práce nemá být komparativního charakteru – od Lévinase si vypůjčuje jednotlivé koncepce jako terminologickou pomůcku pro výklad vybraných textů, nestaví tedy jednotlivé filosofie do kontrastu a neporovnává je mezi sebou. Perspektiva nabízená Lévinasem pak slouží jako filosofické východisko pro další interpretaci ruistických textů. Ty Lévinasovy koncepce, jež se pro výklad textů nehodí, jsou zmíněny pouze okrajově, aby se osvětlila nemožnost jejich aplikování na vybrané texty. Lévinas tak práci propůjčuje metodologický rámec – aktivním použitím konkrétních filosofických koncepcí je za pomoci Emmanuela Lévinase možno dosáhnout dialogu s konfuciánskými texty z doby Válčících států.

Práce využívá přepisu *pinyin*, nikoli české transkripce či Wade–Gilese, vyjma případů, kdy název díla v konkrétní použité edice velí jinak. Pokud se o textu mluví obecně, je použit *pinyin*, a ediční název se objevuje jen tam, kde je skutečně relevantní. Autorka práce si je vědoma, že bývá v českých filosofických studiích česká transkripce dobrým zvykem, přesto si vyhrazuje právo osobní preference a volí *pinyin* pro větší přehlednost práce.

Co se struktury práce týče, nejprve představí dobu Válčících států jako dějinný rámec, ve kterém jsou vybrané texty zasazeny, načež nabídne stručný přehled myšlenkových směrů této doby a jejich pohledu na problém smrti, čímž odůvodní samotný výběr textů.

Následně předloží samotné texty; oficiální dataci a případné pochybnosti, které o tomto datu panují, vnitřní stavbu spisu, vybraný překlad, ze kterého práce vychází, a základní myšlenky textu. Souhrnně také zmíní současný čas bádání na poli fenoménu smrti v čínském myšlení a v Lévinasově díle, pro úplnost budou uvedeny i významné texty komparativního charakteru.

Poté představí filosofii Emmanuela Lévinase, teorie smrti, na které navazoval, jeho nejzásadnější pojmy, a především pak jeho koncepce smrti, z nichž vychází analytická část práce. Zmíněny budou i koncepce, které použity nebyly, a důvody k jejich vynechání.

Analytická část je rozčleněna pomocí jednotlivých pojmů převzatých z Lévinasových koncepcí, nikoli podle jednotlivých textů, aby bylo u výsledné teorie dosaženo co největší koherence.

Jedná se o násilí, válku a vraždu, skrze které se v Lévinasově filosofii přistupuje ke smrti, o neznámo, které se smrtí otevírá, a nevyhnutelnost smrti, smrt prožívanou skrze Druhého

a jeho odchod, odpovědnost za Druhého a vina, která ho přežívá, a potenciální život po smrti ze sociálního pohledu skrze potomka, syna.
Poté již následuje závěr a kompletní seznam použité literatury.

2. Náležitosti vybraných textů

2.1. Dějinný rámec

Jakkoli se může zdát, že se práce snaží přesáhnout historický kontext doby, kdy byly použité prameny napsány, jakožto interpretace se neobejde bez pochopení dějinného rámce, do kterého spadají.

Období Letopisů *Chunqiu* 春秋 (770–481 př. n. l.) začalo smrtí krále Youa z Zhou 周幽王 (795–771 př. n. l.), který byl tradičně vnímaný jako zhýralec, jehož pád poeticky zavinila konkubína zrozená z hlenu draka. Pravděpodobnějším viníkem je kombinace důvodů – neutuchající tlak barbarů a nezvládnutá politika ve vztahu k lenním knížatům. Královský dvůr se poté roku 770 př. n. l. přesunul na východ do Chengzhou 成周 (Shaughnessy 2023: 45).

Vliv zhouského dvora začal upadat již během prvních sto let období Letopisů. Následnický boj o moc jej nikterak neposílil, naopak lenní státy se stávaly čím dál mocnějšími. Postupně se tak Zhou stalo zcela závislé na mocných knížatech a faktickou kontrolu mělo pouze v Chengzhou. Války mezi státy byly velmi četné, ale vyznačovaly se jistou obřadností – válčilo se v bojových vozech a totální likvidace nepřítele zpravidla nebyla kýženým výsledkem, pokud se ovšem nebojovalo v okrajových oblastech říše. Válečných tažení se pak směla účastnit pouze vyšší vrstva obyvatelstva, *guoren* 國人 (Lewis 2000: 369).

Nejmocnější státy získávaly titul tzv. hegemonů *ba* 霸. Tito hegemoni měli oficiálně chránit zhouský dvůr před barbary, prakticky ovšem shromažďovali veškerou moc (Van Norden 2011: 12). Vyznačovali se také přísežnými smlouvami *meng* 盟, jejichž nedodržení riskovalo intervenci okolní států. Důvěryhodnost těchto přísežných smluv však během šestého století př. n. l. postupně upadala.

V pozici nejmocnějšího státu se postupně vystřídalo několik hegemonů, nakonec se však každá z těchto mocností zhroutila. Titul hegemona přestal existovat a k moci se s nástupem období Válčících států dostaly centralizované státy.

V období Válčících států vzniká korpus textů, které tvoří základ čínského myšlení tak, jak ho známe dnes. Do velké části byly reakcí na masovou likvidaci, kterou přinesl odklon od obřadně vedených válek mezi aristokratickými rody během doby Letopisů ke krvavým konfliktům mezi

sedmi mocnostmi s cílem sjednocení Číny. Události období Letopisů vedly k tomu, že některé státy posílily na úkor těch, které se již nemohly spoléhat na legitimitu nebo ochranu centrální autority zhouského dvora, jenž po smrti krále Youa v roce 771 př. n. l. začal ztrácet vliv. Postupem času se zhouský dvůr mohl opřít spíše o armády jiných spojeneckých států než o vlastní vojenské síly, což vedlo k posílení následujících mocností: Zhao 趙, Wei 魏 a Han 韓 ve středu, Yan 燕 na severovýchodě, Qi 齊 na východě, Chu 楚 na jihu a Qin 秦 na západě. Války mezi těmito státy o faktickou nadvládu v podnebesí byly nebývale krvavé a mezi lety 364 a 234 př. n. l. si vyžádaly až milion a půl obětí (Peers 1998: 59).

Když místo lenních knížectví po pátém století př. n. l. nastoupily centralizované státy s jediným panovníkem, vznikla struktura odvolatelných úředníků – společenská vrstva, do které patřili i všichni domnělí autoři vybraných textů (alespoň pokud pracujeme s tradičním výkladem, jenž autorství připisuje Konfuciovi, Menciovi a Xun Kuangovi; k tomuto předpokladu se v práci ještě vrátíme). Tito vzdělanci *shi* 士 byli nejnižším stupněm aristokracie, předělem mezi aristokracií a prostým lidem, přičemž se po odvolání mohli stát součástí té druhé vrstvy (Vochala 2009: 371). Pocházeli totiž buďto z nižší aristokracie, nebo z nižších společenských vrstev, jednalo se tedy o titul dosažitelný nezávisle na původu člověka (Vochala 2009: 132). Měli za úkol mj. správu daní a registraci obyvatelstva a vedli rozsáhlé záznamy (Zádrapa 2011: 27). Tento nástup byrokracie vyžadoval větší úroveň vzdělanosti, čímž připravil ideální půdu pro rozvoj filosofických škol (Słupski, Lomová 2006: 50).

Díky rozšíření železa došlo k rozvoji v zemědělství, a rozkvět řemesel vedl k rozmachu obchodu a měst (Słupski, Lomová 2006: 47). Vznikla také jednolitá vrstva řadového obyvatelstva, která podléhala branné povinnosti a musela odvádět daně. Setření společenských rozdílů mezi prostým lidem a bývalou nižší aristokracií pak vedlo k větší sociální mobilitě; k úřadu nebyla třeba žádná příbuzenská příslušnost. o to větší byl ovšem rozdíl mezi nejvyššími vrstvami společnost a řadovým obyvatelstvem.

Zmíněná branná povinnost vedla k výraznému zvýšení počtu pěchoty při válečných taženích, což postupně způsobilo změnu samotného válčení – především pak v nárůstu brutality a ztrát na životech (Słupski, Lomová 2006: 49).

Po obzvláště krvavé bitvě u Changpingu 長平之戰 (262–260 př. n. l.) – Sima Qian 司馬遷 (c. 145 – c. 86 př. n. l.), nejznámější čínský historik, zmiňuje 450 000 mrtvých na straně poraženého státu Zhao – bylo jen otázkou času, než si vítězný stát Qin podrobí zbytek států.

V roce 221 př. n. l. se Qin podařilo definitivně porazit všechny ostatní mocnosti a sjednotit Čínu. Období Válčících států tedy skončilo s nástupem dynastie Qin.

Období Válčících států dalo za vznik mnoha myšlenkovým proudům, které se od prvního století n. l. označují pojmem „školy“ – odtud souhrnné, ač zavádějící pojmenování „sto škol“ *baijia* 百家 (Zádrapa 2011: 38). Všechny tyto proudy se snažily najít způsob, jak čelit sociálním a politickým problémům válkou zmítané společnosti.

2.2. Filosofický rámec

V dobách největších válek si lidé začali idealizovat dobu vlády předchozích dynastií a filosofové, kteří působili na dvorech jednotlivých panovníků, často nabízeli rady, jak se přiblížit bájným králům (Fairbank 2010: 84).

Mezi takové tradicionalisty, idealizující si zhouskou kulturu, patřil i Konfucius, bezesporu nejznámější myslitel Dálného východu, jehož učení v době Válčících států rozšiřovali jeho učedníci a učedníci jeho učedníků, s největším úspěchem především Mencius.

Konfucius, vlastním jménem Kong Qiu 孔丘, byl duchovním otcem školy *ru*, ačkoli do jisté míry myšlenky dnes synonymní s konfuciánstvím existovaly i před Konfuciem (Nylan 2001: 2). Žil v letech 551 až 479 př. n. l. v době největších změn – jeho filosofie tak byla určitou odpovědí na postupný rozpad společenských norem staré Číny. Hovory neboli *Lunyu* 論語 text připisovaný jeho žákům, je pravděpodobně nejznámějším zachycením Konfuciova myšlení. Jeho jméno je také spjato se vznikem pěti kanonických knih *wujing* 五經, tedy Knihy písní *Shijing* 詩經, Knihy dokumentů *Shujing* 書經, Knihy proměn *Yijing* 易經, Knihy obřadů *Liji* 禮記 a Letopisů *Chunqiu* 春秋. Domnělé autorství je v tomto případě přinejmenším sporné. Podle Nylan tyto knihy až do pozdního třetího století př. n. l. žádný text nezmiňuje ani jako sbírky, ani jako kanonické knihy, přičemž Konfucius jako autor není zmíněn před rokem 100 př. n. l., kdy mu autorství připisovali učenci doby Západní Han *Xihan* 西漢 (2001: 6)

Konfuciánství (nebo také *rujia* 儒家 „škola učenců“, spíše než filosofie původně skupina vzdělanců, jejichž cílem byla služba státu [Nylan 2001: 3]) tak, jak ho vnímáme dnes, je myšlenkový směr zaměřený na společenské vztahy, ve své podstatě se jedná o filosofii velmi etickou. Staví do popředí člověka a jeho život, zatímco věci nadpřirozené vyjma kultu předků nechává bez výkladu (Zádrapa 2011: 40). Klade důraz na ctnostné jednání člověka a představuje ideální svět, ve kterém jsou lidé odměněni či potrestáni na základě toho, zda jednají řádně či nikoli. Původcem těchto trestů a odměn měla být Nebesa *tian* 天 – nejvyšší morální autorita doby Válčících států, která má na starosti celý běh života. Nebesa řídí osud *ming* 命, který předurčuje život i smrt člověka – cílem je podle ruistů pochopit řád světa a žít

v souladu s ním. Nebesa tak zdůvodňují konfuciánský důraz na hierarchii ve společnosti a následování etických norem k sebekultivaci (Vochala 2009: 268–269).

Dále se tedy zaměříme na tyto etické normy a pojmy, které z nich vyvstávají, společně s představením nejdůležitějších ruistických proudů poukážeme, jak byly tyto koncepce formovány v době Válčících států a během dynastie Han.

Ústředním tématem konfuciánství je pětice vztahů *wulun* 五倫. Vztah panovníka s poddaným, otce se synem, vztah manželů, mezi bratry (na základě stáří) a mezi přáteli, přičemž jedině tato poslední vztahová dynamika je založená na rovnosti. v případě ostatních se přitom nejedná o zcela jednostrannou vztahovou asymetrii; syn je sice povinen se k otci chovat podle určitých norem, otec je však zrovna tak vázán k řádnému chování vůči synovi. Již zmíněný Mencius během 4. století př. n. l. dokonce obhajoval svržení panovníka v případě, že se svými poddanými nejedná podle řádných norem.

Konfuciánství rozvíjí pojem *ren* 仁, běžně překládaný jako humanita či „Dobro“ (jak preferují například Průšek i Waley), jenž podle dřívějšího použití na zhouských bronzech původně znamenalo „lásku“ či „dobrotu“ a nebyla mu přikládána velká filosofická hodnota (Ames 2021: 65–66). Konfucius zdůrazňuje *ren* jako nejvyšší ctnost, která je nezbytná pro dosažení morální dokonalosti a společenské harmonie. *Ren v* Hovorech sice může znamenat „lásku k bližnímu“, častěji však mívá v kontextu blíže ke všezahrnujícímu etickému ideálu (Lee, 2010: 2012). Mencius pojem *ren* vysvětluje takto: „Benevolence is simply being human. The Way is simply to harmonize with benevolence and put it into words.“ (*Mengzi* 7B/16.1) (Van Norden 2008: 188).

Dalším klíčovým pojmem Hovorů je *yi* 義, často překládaný jako „spravedlnost“, ačkoli se ve většině případů blíží spíše „smyslu pro správné“ (Zádrapa 2014: 53). *Yi* se týká morální povinnosti konat to, co je správné na základě mravního kodexu, často tváří v tvář osobní ztrátě nebo obtížím. Konfucius učí, že pravé *yi* zahrnuje jednání podle morálních zásad, a nikoli snahu o osobní prospěch. Tento důraz na integritu a morální správnost je základem konfuciánského etického myšlení a povzbuzuje jednotlivce, aby upřednostňovali etickou povinnost před pragmatickými zájmy.

Konfucius klade značný důraz na vzdělání a sebekultivaci jako prostředky rozvoje těchto ctností. Je zastáncem celoživotního učení a zdůrazňuje, že morální dokonalosti lze dosáhnout neustálým úsilím a rozjímáním. Důsledným sebezdokonalováním se pak člověk může stát ušlechtilým mužem, tedy *junzi* 君子.

Už během dynastie Západní Zhou se objevuje pojem *li* 禮, překládaný často jako obřady či obřadnost. Původně se jednalo o normy, jež byly dodržovány během obřadů k uctívání předků. v době, kdy žil Konfucius, tak byly označovány všeobecně závazné normy, které regulovaly vztahy mezi lidmi navzájem a také mezi lidmi a nadpřirozenem. Konfucius považuje *li* za prostředek podporující *ren* prostřednictvím jasně uspořádaných společenských praktik. Obřady, ať už velkolepé nebo všední, podle něj slouží k upevňování etických norem, vytváření společenské soudržnosti a kultivování individuálních ctností.

Pro naší práci nejvýznamnější z výše zmíněné pětice vztahů je synovská oddanost *xiao* 孝. *Xiao* ukládá konkrétní role ve vztahu k rodinným příslušníkem, představuje normu jednání mezi jednotlivými generacemi (Ames 2021: 78). Jedná se o zásady určující chování syna k rodičům a předkům, které má vždy odpovídat principu obřadnosti *li* (Vochala 2009: 281). Pro Konfucia je tato úcta k rodičům základem dobrotivosti *ren* a přeneseně tedy také základem řádných vztahů ve společnosti – vztah syna k otci odráží vztah poddaného k panovníkovi. Pokud jsou tyto vztahy založené na respektu, společnost je v harmonii (Vochala 2009: 282).

Vedle Konfucia byli významní především dva jeho následovníci – Mencius, rodným jménem Meng Ke 孟軻, který žil mezi lety 372 a 289 př. n. l., a Xun Kuang 荀況, který se narodil roku 310 př. n. l. a zemřel někdy po roce 238 př. n. l. k oběma se vážou významné konfuciánské texty, kterým se práce bezprostředně věnuje, v této kapitole tedy zmíníme jen základní rysy jejich myšlení.

Mencius je pověstný svým tvrzením, že lidská přirozenost *xing* 性 je dobrá. Stejně jako u Konfucia jsou u něj prominentní pojmy *ren a yi*, věnuje se ale také otázce vzniku vesmíru a jeho složení, přičemž zmiňuje takzvané „vše zaplavující *qi* 氣"; látku, ze které se skládá vesmír i lidské tělo (Słupski, Lomová 2006: 59). Jako většina myslitelů doby Válčících států se také Mencius zevrubně věnuje politice a ideálnímu způsobu vládnutí. Nepřekvapivě byl pro něj vzorový vládce takový, který jednal podle konfuciánských zásad, praktikuje „mravní vládu" *ren zheng* 仁政. Válčení pak ospravedlňuje pouze zlotřilost vládce, jehož je třeba se zbavit.

Xun Kuang se s Menciem rozcházel v názoru na lidskou přirozenost – lidé se podle něj rodí obtěžkáni přízemními touhami a teprve výchovou a dodržováním náležitých obřadů se z nich mohou stát lidé dobří (Słupski, Lomová 2006: 64).

Rozdělení společnosti na jednotlivé vrstvy považoval za nezbytné, neboť v případě, že jsou si lidi rovní, dochází k soupeření. Místo ve společnosti ale nebylo dáno šťastným narozením, své postavení si každý člověk mohl vylepšit dodržováním zásad ctnostného chování. Rozhodnutí

chovat se řádně a prosperovat či nedodržovat obřady a dostat se tak na okraj společnosti ukazuje Xun Kuangův až legistický přístup. Člověk se podle něj měl ve všem podřídit společenským zásadám a vyššímu principu (Słupski, Lomová 2006: 66).

Xun Kuang si velmi považoval hudby, pokud se ovšem jednalo o hudbu řádnou. Odmítal jak „barbarskou" hudbu, tak mohistickou nechuť k hudbě samotné. Člověk podle něj hudbou vyjadřoval radost a nacházel v ní harmonii a pocit sounáležitosti.

Konfuciánství samozřejmě nebylo jediným myšlenkovým proudem své doby, státní ideologií se stalo až po sjednocení Číny za vlády dynastie Han, kdy navíc došlo k určité syntéze s ostatními filosofickými směry. o místo na slunci v době Válčících států soupeřil především s legismem, mohismem a taoismem.

2.3. Kritika pramenů

Jednotlivé prameny byly vybrány jako zásadní normativní texty konfuciánského korpusu, význačné důrazem na etiku a ukotvení morálního učení – všechny se do jisté míry zaobírají obřady, velmi často ve vztahu k zesnulým, což je pro naši práci žádoucí. Kromě toho se nabízejí za účelem zasazení práce do konkrétní doby. *Hovory*, *Mengzi*, *Xunzi*, *Liji a Kniha synovské oddanosti* se všechny tradičně datují do doby Válčících států, takřka u každého z nich však dochází ke zpochybňování autorství. Případné pochybnosti jsou uvedeny níže. Je také třeba počítat s faktem, že pracujeme s texty, jež byly kodifikovány během dynastie Han a následně si prošly mnoha úpravami a komentáři, než se dočkaly tištěné verze za dynastie Song. Teprve z těchto verzí pak většinou vycházejí verze dnešní – nakolik se tedy dají považovat za texty z doby Válčících států je diskutabilní. Práce nicméně vychází z tradičního pojetí konfuciánství, ve své podstatě totiž přesná datace není pro potřeby této filosofické interpretace podstatná – jde nám o vybrané texty tak, jak jsou dostupné k dnešnímu čtení (které se opírá o vývoj v průběhu mnoha staletí), nikoli o rekonstrukci původních textů.

V případě Hovorů se většina dnešních badatelů shoduje na tom, že je kniha tak, jak ji známe dnes, dílem několika různých autorů v průběhu až dvou set let (Lee, 2010: 10). Hunter uvádí dokonce sedm důvodů, proč je na místě pochybovat o tradiční dataci, například fakt, že pokud hanský text citoval Konfucia, v 70 % případů citoval *Lunyu*, zatímco v textech z dob předhanských se Konfuciovy výroky s *Lunyu* překrývají jen v 10 % (často navíc s výraznými odchylkami) (2014: 43–44). První citace z *Lunyu* se nachází v *Liji*, v textu, který se alespoň částečně datuje do doby Válčících států, nějaká verze Hovorů je tedy v tomto období možná (Cline 2021: 23). v Dějinách dynastie Han *Hanshu* 漢書, kde se poprvé mluví o *Lunyu* jako

o uceleném textu, jsou zmíněny tři verze: *Lu* 魯 s dvaceti kapitolami, *Qi* 齊 s jednadvaceti kapitolami a *gu* 古, starý text s jednadvaceti kapitolami, který byl údajně nalezen ve stěně Konfuciova sídla v Qufu 曲阜, kde přežil pálení textů za prvního vládce dynastie Qin (213 př. n. l.). Tato verze pomohla doložit legitimitu konfuciánských textů v době Západní Han (Cline 2021: 23). Dnešní *Lunyu* navazuje na verzi sebranou He Yanem 何晏 (190–249 n. l.) během období tří říší *Sanguo* 三國 (220–280 n. l.).

Kniha se dělí do 20 kapitol *pian* 篇[3], které jsou dále rozčleněny na krátké sekce, často jen o několika větách. Kapitoly 3–9 jsou některými považovány za nejstarší části díla, i to je však zdrojem akademických debat (Van Norden, 2002: 14–18). Hovory jsou poměrně překládanou knihou, i v českém kontextu se dá z překladů vybírat. Práce používá překlad Jaromíra Vochaly *Konfucius v zrcadle sebraných výroků* z roku 2009 pro jeho filologickou přesnost.

Obecně se má v pozdějších komentářích za to, že kromě etického učení poskytují *Hovory* cenné poznatky o historickém a kulturním kontextu Konfuciovy doby. Text odráží společenský a politický zmatek konce dynastie Zhou a nabízí odpovědi na problémy války, korupce a společenského úpadku. Konfuciův důraz na obnovení společenské harmonie a morálního řádu lze chápat jako reakci na tyto podmínky, obhajující návrat k tradičním hodnotám.

Text se rovněž zabývá rolí vládce a jeho poddaných a nabízí vizi etického vládnutí zakotveného v morálním charakteru vůdců. Konfucius tvrdí, že vládce musí jít příkladem a ztělesňovat ctnosti jako *ren a yi*, čímž inspiruje a vede své poddané k životu podle řádných norem. Zásadová a harmonická společnost závisí na ctnostném jednání jejích vůdců, kteří musí upřednostňovat blaho lidu před osobními ambicemi.

Liji, tedy *Kniha obřadů*, je jedním ze základních ritualistických dokumentů konfuciánského kánonu. Tradičně bývá její autorství připisováno Konfuciovi, podle Riegela však jednotlivé části pochází z různých dob – některé zanechaly svou stopu v *Xunzi* či v *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, jiné pravděpodobně vznikly až během pozdní dynastie Han (1993: 295–296). Společně s *Yili* 儀禮 a *Zhouli* 周禮 tvoří soubor označován jako *Troje obřady sanli* 三禮 a řadí se k pěti kanonickým spisům, které patří k základu konfuciánského kánonu. Jedná se ve své podstatě o normativní příručku idealizovaných obřadů z doby rané dynastie Zhou tak, jak byly vnímány v době Válčících států a za rané dynastie Han. Kniha, či spíš soubor spisů, má 49 kapitol, ale postrádá silné vnitřní uspořádání a kontinuitu; obsahuje vše od života Konfucia po obřadní

[3] Původně starověké texty psané na bambusových proužcích spojených dohromady provázkem, aby se zachovala souvislost přední a zadní strany.

náležitosti. Kniha obřadů není přeložená do češtiny, práce tedy vychází z jediného dostupného anglického překladu od Jamese Leggeho[4] z roku 1885 *Sacred Books of the East vols. xxvii–viii*.

Xiaojing, neboli *Kniha synovské oddanosti* je krátkým dílem o devíti svitcích *juan* 卷[5], které obsahují krátké rozhovory mezi Konfuciem a jeho učedníkem Zengziem 曾子 (505–435 př. n. l.). Autorství bývá tedy tradičně připisováno jednomu z nich, ačkoli jedinou jistotou, co se vzniku týče, jsou citace z *Knihy synovské oddanosti* v *Lüshi Chunqiu*, která byla sepsána kolem roku 239 př. n. l. a udává nám tak nejzazší možnou dataci díla (Boltz, 1993: 143).

Oproti ostatním textům se *Xiaojing* fenoménu smrti věnuje o poznání méně. Přináší ovšem důležitý koncept – synovskou oddanost *xiao* (viz výše). Synovská oddanost podle *Xiaojing* mimo jiné znamená, že člověk musí dbát o své tělo a nenechat ho dojít k úhoně, neboť je povinen pečovat o své rodiče.

Používán je český překlad Lukáše Zádrapy z knihy Olgy Lomové a Yeh Kuo-lianga *Ach běda, přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*.

Xunzi, spis připisovaný Xun Kuangovi, bývá datován do 3. století př. n. l. a skládá se z 32 knih či kapitol *pian*. Vzhledem k množství částí paralelních s dalšími texty, jako například s *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳, který zahrnuje úryvky z devatenácti *pian* spisu, se dá předpokládat, že *Xunzi v* nějaké podobě existoval nejpozději kolem roku 150 př. n. l.

Knoblock spis dělí na čtyři části – knihy 1–6 mluví o vzdělávání a kultivaci sebe, 7–16 se soustředí na etiku a politiku, 17–24 se soustředí na jazyk, logiku, hudbu a přirozenost světa i člověka a knihy 25–32 obsahují anekdoty a poezii. Posledních šest kapitol se nepovažuje za práci Xun Kuanga, bývají připisují se častěji jeho učedníkům (Knoblock, 1988: 10), přesto je *Xunzi* jedním z mála spisů své doby, u nichž se dá z většiny uvažovat o jediném autorovi.

V případě *Xunzi* je dostupných několik anglických překladů, za zmínku stojí především podrobná *Xunzi: a Translation and Study of the Complete Works* od Johna Knoblocka, práce ale vychází z jediného českého překladu od Lukáše Zádrapy *Sün-c' tradičně Sün Kchuang*.

Mengzi je tradičně považován za dílo Mencia a jeho žáků, sepsané během 4. století př. n. l., a tematicky silně navazuje na *Hovory* (Kern 2011: 69). o dataci tohoto díla se v akademickém prostředí nijak výrazně nepochybuje (Graham 1989: 111), Michael Hunter však upozorňuje na

[4] James Legge (1815–1897) byl skotský sinolog a misionář 19. století, známý svými překlady z klasické čínštiny do angličtiny. Jeho překlady se často vyznačují moralizujícím tónem a interpretují konfuciánské či taoistické myšlenky křesťanskou optikou, což podle některých badatelů zkresluje původní význam a záměr textů. Místy jsou také poněkud zastaralé.

[5] Spis nebo obraz, který lze roztáhnout a ohnout do válcovitého tvaru, často odpovídá jedné kapitole, ale může jich obsáhnout i několik.

jistou absurditu tohoto faktu – *Mengzi* je považován za spolehlivější než většina textů Válčících států, poněvadž ty naopak od *Mengzi* vykazují známky textové korupce a umožňují variantní čtení. Podle Huntera může tato „čistota“ textu znamenat, že byl sjednocen pozdějším editorem (Hunter 2014: 59). První verze *Mengzi*, která se podobá té dnešní, je až z prvního století n. l. (Hunter 2014: 71). Skládá se ze sedmi kapitol *pian*, které jsou rozdělené na dvě části, a obsahuje rozhovory Mencia s rozličnými panovníky, učenci a učedníky, zpravidla v delším formátu, než jak je tomu u *Hovorů*. Kanonickou knihou se stává až za dynastie Song. v práci je použit překlad do angličtiny Bryana W. Van Nordena *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries*.

3. Lévinas

3.1. Filosofie Emmanuela Lévinase

Emmanuel Lévinas (1906–1995), francouzský filosof litevsko-židovského původu, byl jedním z nejvýznamnějších představitelů židovské filosofie, existencialismu a fenomenologie. Lévinas se narodil v Litvě, část dětství ale strávil na Ukrajině poté, co se v roce 1916 kvůli první světové válce s rodinou přestěhoval do Charkova, odkud se zpět do Litvy vrátil až v roce 1920. Lévinas v Litvě dokončil středoškolské vzdělání na židovském gymnáziu, načež odjel do Francie, kde zahájil studium na Štrasburské univerzitě. v roce 1928 odjel na dva semestry na Freiburskou univerzitu, kde studoval fenomenologii u Edmunda Husserla. Zde se také poprvé dostal do kontaktu s Martinem Heideggerem.

Během druhé světové války byl válečným zajatcem, jeho rodina v Litvě válku nepřežila.

Na konci dvacátých let byla jeho práce výrazně ovlivněna Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou ontologií, po druhé světové válce a zkušenosti s nacistickým antisemitismem se pak začal věnovat především talmudismu (Tatranský 2003: 11).

Lévinas rozlišuje mezi svými sekulárními a nábožensky zaměřenými texty a poznamenává, že biblické verše v jeho sekulárních dílech neslouží jako argumenty. Mezi oběma typy textů však existuje vztah, ačkoli povaha tohoto vztahu není explicitně vymezena (Cohen 2014: 64).

Lévinasova disertační práce z roku 1930 *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* představila francouzským čtenářům Husserlovu fenomenologii a zdůraznila význam intuice a fenomenologického popisu. Lévinas se však později odklonil od Husserlova zaměření na transcendentální ego a přiklonil se k Heideggerovu existenciálnímu zaměření na bytí ve světě. Lévinasův první původní esej *De l'évasion* (1935) kritizuje Heideggerovo zaměření na úzkost a existenci a místo toho navrhuje soustředit se na ztělesněné prožitky, jako je potřeba,

slast a nevolnost, které jsou pro pochopení lidské existence klíčové. Tvrdí, že tyto fyzické a afektivní stavy odhalují boj s tísnivou povahou bytí, což vede k novému promýšlení transcendence nikoli jako metafyzického nebo kognitivního úniku, ale jako sekulární, ztělesněné potřeby překonat konečnou existenci. Lévinasovo rané dílo je tak vnímáno jako rekonceptualizace základních existenciálních koncepcí, která rozvíjí a zpochybňuje myšlenky Husserla i Heideggera.

Nejprve tedy představíme tyto koncepce a základní lévinasovské pojmy, které z nich vycházejí, neboť se o ně opírá Lévinasův pohled na problematiku smrti.

Lévinasovo myšlení je postaveno na pojetí etiky jako první filosofie. Na rozdíl od tradičního prvenství ontologie v západním myšlení Lévinas tvrdí, že etika předchází ontologii, kterou z velké části odmítá jako imanentní a vedoucí k totalitnímu způsobu myšlení (Tatranský 2003: 14). Primárním úkolem filosofie podle něj není porozumění bytí (*Sein*), ale setkání s Jiným (*Autrui*). Tento radikální posun staví do centra filosofického zkoumání etický vztah a naznačuje, že naše první a nejdůležitější odpovědnost je vůči Druhému (Lai 2009: 6–7).

Ke Druhému jsme přitahováni touhou po absolutní Jinakosti, která je neodmyslitelnou součástí lidské přirozenosti a díky které se ke Druhému obracíme „tváří v tvář“. (Tian 2021: 59)

Je to tedy tvář Druhého, co mne zavazuje k mravní odpovědnosti. Jedná se o odpovědnost jednostrannou, založenou na asymetrii etického vztahu tak, jak ho představuje Lévinas. Druhý je mi vždy nadřazený – k rovnosti nemůže nikdy dojít, neboť Druhý je Jiný. Nemohu tedy předpokládat reciprocitu. Teprve tato odpovědnost dává vzniknout subjektivitě – jako odpovědný jsem nezastupitelný (Lévinas 1994: 183–4). Lévinas tvrdí, že já se zásadně utváří prostřednictvím předreflexivní odpovědnosti vůči druhému. Podle Lévinase odpovědnost vtiskne subjektu podobu ještě předtím, než se zformuje jakákoli vědomá volba nebo sociální cítění. Jeho etika vychází z radikálního přehodnocení subjektivity a zaměřuje se na etickou subjektivitu, která překračuje egocentrický západní model jedince. Takto popírá existenci takového Já, které předchází etickému volání Druhého, čímž přetváří samotný pojem Já a do jeho jádra klade odpovědnost vůči Druhému (Zhao 2015: 65).

Základním kamenem Lévinasovy etické filosofie je setkání „tváří v tvář“, jeden z mnoha židovských prvků Lévinasova myšlení (Tatranský, 2003: 12). Tvář Druhého není podle Lévinase pouhým fyzickým atributem, ale hlubokou etickou zkušeností, zkušeností prvotní, která v sobě nese přikázání „Nezabiješ“ (Chalier 1993: 28), navíc v sobě zároveň nese

symboliku dobra, Boha i smrti („‚Tvář' Druhého představuje dobro, spravedlnost, nekonečnost, tajemství, smrt, morální výzvu a jedinou cestu k Bohu."[6] [Lai 2014: 33]).

Tvář představuje zranitelnost a vyžaduje odpověď; požadavek, který nelze ignorovat, aniž bychom popřeli samu podstatu lidství. v tomto setkání je Já, ten Stejný, vázán na Druhého ve vztahu, který přesahuje pouhé poznání nebo porozumění. Tvář Druhého narušuje samolibost a sebestřednou existenci Já a nabádá k nekonečné odpovědnosti, jež předchází naší svobodě (Chalier 1993: 20). Autenticky existovat znamená sloužit Druhému, je to podstatou etického bytí („Existovat svobodně znamená vyjadřovat se, tedy sloužit Druhému."[7] [Liu 2023: 146]).

Tvář je vystavenost smrti – vybízí k násilí a vraždě, kterou ovšem svou obnažeností zakazuje. Je tu etický požadavek, imperativ „nezabiješ", zároveň ale také „nenech mne samotného umírat" (Lévinas 1997: 43). Moje svoboda se zodpovídá tváři a vzniká teprve s odpovědností, kterou mi tvář ukládá (Tatranský 2004: 51).

Dalším významným pojmem je v Lévinasově myšlení *il y a*, český překládané jako „ono je". Poprvé se objevuje v knize *Existence a ten, kdo existuje.* Lévinas mluví o *il y a* jako o nicotě, respektive bytí v nicotě; bytostná anonymita zbavená smyslu. Jedná se o existenci bez existujícího, která subjekt vytrhává z jeho konečnosti a působí mu hrůzu nikoli ze smrti, nýbrž z nemožnosti smrti, univerzálnosti existence až do jejího znicotnění (Vaškovic 2020: 827).

Jazyk je podle Lévinase představením tváře – hovořit pak znamená odmítnout vraždu a zpochybnit vlastní svobodu tím, že Druhého přijmeme jako exterioritě. Lévinas navíc v rámci rozmluvy zavádí pojem „Řečeného" (*le Dit*) a „Promluvy" (*le Dire*). „Řečené" odkazuje k jasně určeným aspektům jazyka, které zprostředkovávají význam a předávají informace. Naproti tomu „Promluva" je dynamický, etický rozměr jazyka, který oslovuje Druhého a reaguje na jeho Tvář. Právě prostřednictvím aktu říkání se ustavuje etický vztah, který zdůrazňuje odpovědnost a zranitelnost, jež jsou rozhovoru vlastní (Tatranský 2003: 41).

Lévinasovo myšlení, především zmíněné etické koncepce, má svůj ohlas i v čínsky píšících filosofických kruzích. Podle Lai Junxionga (editora tchajwanské sbírky *Ta zhe zhexue: Huigui lie wei na si* 他者哲學：回歸列維納斯, jejíž jednotlivé kapitoly pokrývají výše popsané pojmy) je 21. století charakteristické potřebou nového filosofického diskurzu, neboť se důsledkem globalizace střetávají různé kulturní identity a mocenské struktury. Roste zájem o etiku a přehodnocování společenského vědomí, což vede k popularitě „etické filosofie" či

[6] 他者的「臉龐」更代表著良善，正義，無盡，神秘，死亡，道德呼喚及接近上帝唯一途徑等含義。(Lai 2014: 33)

[7] 自在地存在，就是表達，就是說，已經去侍奉他人。(Liu 2023: 146)

„etické kritiky“ ve filosofické obci. Postmoderní téma touhy, ačkoli zdůrazňuje decentralizaci a deteritorializaci, nedokáže poskytnout konkrétní jazyk pro spojení s etickými otázkami každodenního života. Příliš zpolitizovaný a estetizovaný subjekt postmoderní doby vytváří paradox „desubjektivního“ subjektu. Proto je pro uspokojení sociálních potřeb současné společnosti nezbytná obnovená touha po etickém vědomí. Lai naznačuje, že je důležité rozpoznat subjektivní etické vědomí a věnovat mu pozornost v kontextu globalizace 21. století – tím je Lévinas stále aktuální (Lai 2009: 9).

Podle Cheng Chungying má Lévinas pro čínskou filosofii význam ve třech bodech – v otázce transcendence, lidské existence a v etice:

> … in ethics, the encounter with „the other“ face-to-face presents a fundamental experience of humanity which necessarily leads to one’s sense of responsibility and generosity or hospitality toward others in oneself. This is a Lévinasian proposition, but it could be seen as a Confucian proposition as well. (2008: 545–546)

Pro Wu Xiaominga je zajímavý Lévinasův koncept subjektivity, který nabízí nový způsob čtení spisu *Mengzi*:

> Lévinas’s description of the subjectivity of the human subject as sensibility does seem in a certain way to remind us of Mengzi’s thought of human nature or the humanity of the human. As the first Chinese thinker explicitly to insist on the original goodness of human nature, Mengzi’s description of human nature, which is thought mainly or exclusively in ethical terms, is also centered on a certain sensibility, if i can put it this way a la Lévinas, although Mengzi has not literally said so. (2008: 572–573)

Sám Wu zároveň upozorňuje na úskalí takového čtení:

> The distance may be quickly and roughly stated in the following words or questions: One thinks of the other in a language and a tradition in which God is the wholly or the absolutely other, whereas the other thinks of the other in a language and a tradition in which the name God or its equivalent is not even there. (2008: 576)

Nástrahy jakéhokoli pokusu o komparaci zmiňuje ostatně většina badatelů, jakmile je tématem propojení Lévinase s čínským myšlením. Eric S. Nelson například upozorňuje na skutečnost, že zatímco Martin Buber i Heidegger se zabývali taoismem, Lévinas se k Číně a jejím myšlenkovým proudům vyjadřoval jen výjimečně a spíše negativně („Lévinas noted China's ‚radical strangeness' lacking ‚any familiar voice or inflection' and remarked, ‚The yellow peril! It is not racial, it is spiritual'") (2009: 178).

Zhao Guoping, již zmíněná autorka článku *Transcendence, Freedom, and Ethics in Lévinas' Subjectivity and Zhuangzi's Non-being Self*, poukazuje:

> While the Confucians take as given the conventional self that participates in social lives, Lévinas' whole ethical project, or philosophy, works at the deep structural level of human subjectivity, and the reconfiguration is built against the Western convention that centers on the all-encompassing power of ego and consciousness. (2015: 65)

Seong Shinhyung ve své knize *Otherness and Ethics: An Ethical Discourse of Levinas and Confucius (Kongzi)* uvádí jako hlavní motivaci ke hledání dialogu mezi dvěma filosofy podobnosti mezi jejich životy – oba podle Seonga zkoumají lidskou povahu a etiku v odpovědi na utrpení spojené s válkou, oba navazují na předcházející myšlenkovou tradici (ačkoli Lévinas se proti té evropské vymezuje, zatímco Konfucius se pokoušel myšlenky dávnověku předávat dále) a pro oba jsou stěžejní mezilidské vztahy (2018: 11).

3.2. Lévinasovy koncepce smrti

Lévinasovo pojetí problematiky smrti úzce navazuje na práci filosofů, kteří přišli před ním, je třeba se tedy nejprve stručně podívat na to, jak ke smrti přistupovali myslitelé západní filosofie napříč historií. Uvádíme tedy nejvýraznější koncepce fenoménu smrti od starověkého Řecka po Lévinase, konkrétně ty, které ve své době přinesly nový úhel pohledu.

Z biologického hlediska je definice lidské smrti jasná. Jedná se o zánik všech fyziologických procesů, ustávají funkce zejména srdce a mozku; pro Lévinase to znamená nemožnost odpovědi (Lévinas 2000: 9).

Klasická řecká filosofie se zabývala otázkou duše. Jedním z hlavních Pythagorových učení byla metempsychóza, teorie, podle níž se duše po smrti přenáší do nového těla – duše je tedy fakticky nesmrtelná. Tento princip reinkarnace od něj přejal i Platón, který se k tématu

nesmrtelnosti duše vyjadřuje mimo jiné ve Faidónu. Podle Campbella (2021) byl Platón prvním myslitelem v dějinách západní filosofie, kdo považoval duši za zdroj života i rozumu. Aristotelés později kritizoval Platónovu teorii duše, neboť tento způsob reinkarnace umožňuje, aby se duše a její tělo neshodovaly. Aristotelés tvrdí, že podle Platónovy teorie může v zásadě každá duše odejít s jakýmkoli tělem (Shields 2016: 133). Duši má podle něj každá žijící bytost, ačkoli duše rostliny se liší od duše zvířete, která je jiného druhu než ta lidská.

Epikúros v nesmrtelnost duše nevěřil a smrt pro něj byla koncem existence. Epikúros smrt nepovažoval za nic, čeho by se člověk měl bát, neboť „když jsme tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my“ (Kolář 1995: 419). Taková smrt se nedá prožít, svým způsobem se tedy nikdy nemůže týkat člověka, kterému se děje.

Naopak Michel de Montaigne (1533–1592) hovořil o smrti právě jako o procesu, který je třeba plně prožít, a zdůrazňoval přechodnou fázi od bytí k nebytí. Zajímaly ho okolnosti provázející smrt, například strach vyvolaný prostředím smrtelné postele, a otázka, zda mohou nemoc a utrpení pomoci se smířením se smrtí a snížit strach s ní spojený (Bonadeo 1980: 365).

Strach ze smrti byl zvláště nesmyslný pro Arthura Schopenhauera (1788–1860), který považoval život za neustálý boj plný utrpení a smrt za vysvobození z nekonečných tužeb a frustrací, za konečnou úlevu od vůle k životu. Smrt pro něj ovšem nebyla úplným koncem existence – sebevražda, i když ne morálně zavrženíhodná, byla tedy z jeho filosofického hlediska nesmyslná, navíc potvrzovala vůli k životu (Jacquete 1999: 293).

Friedrich Nietzsche (1844–1900) podobně jako Schopenhauer viděl existenci v její podstatě jako tragickou, tento přístup však pro něj obhajoval žití podle vlastních představ. Smrt nepovažoval za pouhou událost nebo nevyhnutelný konec života, ale za svobodný akt – správnou smrt, kterou si člověk svobodně zvolí a která nastane ve správný čas (Tian 2021: 56).

Jean-Paul Sartre (1905–1980), Lévinasův současník, o smrti mluvil v kontextu svobody a nicoty. V knize *Bytí a nicota* tvrdil, že smrt je konečnou „nicotou“, omezením lidské svobody. Sartre sice připouštěl úzkost, kterou s sebou nese vědomí smrti, ale zároveň ji považoval za nezbytnou podmínku smysluplného života. Sartre souhlasil s tím, že v okamžiku smrti se člověk stává pouze svou minulostí – smysl jeho života je od okamžiku smrti určován interpretací ostatních, tedy pozůstalých (Sartre 1943: 30).

Bezpochyby největší vliv na Lévinosovu filosofii smrti měl Martin Heidegger (1889–1976). Heideggerovo pojetí smrti je pro jeho myšlení stěžejní, neboť smrt ve svém díle *Bytí a čas* chápe jako možnost absolutní nemožnosti Dasein a odhaluje ji jako princip nejvlastnější a nerelativní (Edwards 1975: 549). Zdůrazňuje, že smrt nelze překonat, jedná se o jedinečnou zkušenost, které každý čelí sám (Edwards 1976: 162). Smrt a bytí ke smrti v člověku budí

úzkost, tedy strach z bytí a o bytí (Cohen 2006: 23). Člověk podle něj často smrt banalizuje tím, že ji považuje za něco, co se děje druhým, nikoli za něco, co se ho bezprostředně týká (Plant 2009: 581). Heideggerova koncepce bytí směrem ke smrti rozlišuje mezi smrtí jako fyzickou událostí a existenciální anticipací smrti. Podle Heidegera je tak člověk vždy v procesu umírání, bez ohledu na svůj věk či zdravotní stav, smrt je tedy vždy přítomna (Edwards 1976: 181).

Zatímco většina zmíněných filosofů považovala smrt za koncept uchopitelný, v případě Nietzscheho a Heideggera dokonce za koncept, který dával smysl žití, Lévinas tento pohled zpochybňuje. Smrt je podle něj v zásadě nepoznatelná, tajemná a jiná – něco mimo existenci, co přerušuje čas a nevede ke konečné celistvosti (Lai 2009: 29–30).

V Lévinasově perspektivě je smrt charakteristická svou nepoznatelností a tajemností, na rozdíl od Heideggerova pohledu, jenž je založen na předpokladu, že smrt je jistá a nevyhnutelná. Lévinas naopak zdůrazňuje, že smrt je svrchovaně nejistá a uniká našim pokusům o její plné uchopení či pochopení (Purcell 1995: 529).

Distancuje se od Heideggerova ontologického přístupu ke smrti a zaměřuje se na smrt jako na zkušenost nepochopitelné Jinakosti, která se projevuje v afektivitě. k tomu, aby ilustroval význam smrti jako setkání s touto zkušeností, Lévinas využívá zaznamenání Sokratovy a Macbethovy smrti (Purcell 1995: 527). Ženy oplakávají Sokrata více, než by snad měly – „It is a simple passage, a simple departure—and yet a source of emotion contrary to every effort at consolation.“ (Lévinas 2000: 9). Smrt je pro Lévinase emocionální zkušenost, která znamená odchod do neznáma bez možnosti návratu, je to vlastně Jinakost sama (Purcell 1995: 528). Smrt navíc odhaluje inherentní pasivitu subjektivity a zdůrazňuje absolutní povahu Jinakosti, podobně jako Jinakost prožívaná ve vztazích s druhými lidmi, s Druhým. Lévinas tvrdí, že ačkoli smrt zůstává nepoznatelná, smrt Druhého nás nutí k etické odpovědi. Tváří v tvář Druhému, s vědomím jeho smrtelnosti, si připomínáme svou odpovědnost, jíž se nedá uniknout (Lévinas 1997: 17). Tato odpovědnost se stává ústředním bodem našeho vztahu ke smrti, neboť smrtí končí odpovědnost za Druhého a nastupuje vina toho, kdo přežil – když oplakáváme mrtvé, oplakáváme právě tuto ztrátu odpovědnosti (Purcell 1995: 532).

Odpovědnost za Druhého a vina pozůstalého jsou spolu s neznámem smrti důležitými koncepcemi Lévinasovy filosofie smrti, se kterými práce dále pracuje. Existují ale ještě dva koncepty, jež si s Lévinasovského myšlení půjčujeme pro následující analýzu konfuciánského přístupu. Jedná se o smrt skrze vraždu a válku a smrt ve spojení s Plodností, což je další z Lévinasových klíčových pojmů.

Válka hraje v Lévinasově díle významnou, ale složitou roli. Ačkoli Lévinas o svých osobních zkušenostech z druhé světové války obšírně nehovoří, je zřejmé, že válka, zejména holocaust, hluboce ovlivnila jeho myšlení a etický rámec (Davis 2018: 136).

Lévinas se ve svém díle zabývá vraždou jako etickou nemožností. Tvrdí, že ačkoli je vražda běžným jevem, nikdy nedosáhne svého skutečného cíle. Tyto úvahy o vraždě odhalují paradox, v němž se násilí prolíná s touhou zničit druhého, což ovšem zůstává eticky nemožné kvůli transcendenci druhého člověka. Lévinas zdůrazňuje, že druhého člověka lze fyzicky zabít, ale nelze zničit jeho Jinakost (Davis 2018: 139).

Lévinas hovoří o jedinečném vztahu mezi otcem a synem, kdy otec objevuje sám sebe ve svém synovi. Tento vztah proměňuje otcovu subjektivitu prostřednictvím synovy Jinakosti a Stejnosti. Vztah mezi otcem a synem je jedinečný, avšak jejich jedinečnost je založena na tom, že jsou si Stejní. Otcovství se otevírá nekonečnu, neboť zahrnuje vztah k absolutnímu Jinému a zároveň zachovává spojení se Stejným. Nezáleží přitom na biologickém příbuzenství; pro Lévinase může otcovský vztah vzniknout nezávisle na biologických vazbách (Oliver 1997: 51). Otcovství je pro Lévinase vítězstvím nad smrtí, neboť nabízí nekonečnou budoucnost – část mého já, ač zároveň tím Druhým, zůstane i po mé smrti (Tatranský 2004: 25).

Lévinase a konfuciánství spojuje důraz na etickou odpovědnost v lidských vztazích. Obě filosofie zdůrazňují, že je důležité reagovat na Druhého s péčí, úctou a s ohledem na povinnost, která mi tak vzniká. Podle Lévinase osobní setkání s Druhým vyzývá člověka k hluboké etické odpovědnosti, která přesahuje osobní autonomii. Podobně konfuciánství zdůrazňuje morální závazky v rámci mezilidských vztahů, jako je synovská oddanost a harmonie ve státě, kdy jednání člověka odráží povinnost vůči druhým, zejména vůči rodině a společnosti.

Obě tradice považují etiku za vztahovou a zdůrazňují, že morální jednání vyplývá z interakcí s Druhým – v obou případech je etický subjekt definován svou odpovědností vůči Druhým, ať už jde o Druhého v Lévinasově filosofii, nebo o rodiče, vládce a společnost v konfuciánském myšlení.

4. Pojmy v praktickém čtení

V analytické části práce se držíme nejdůležitějších pojmů Lévinasovy filosofie smrti tak, jak jsou předloženy výše. Jmenovitě se jedná o neznámo smrti, její nevyhnutelnost, zakoušení smrti skrze Druhého, odpovědnost ve vztahu k umírání a truchlení, možné vítězství nad smrtí a smrt násilnou – vraždu. Pro každou z těchto koncepcí je vybráno několik úryvků z výše představených konfuciánských textů, které společně vykreslují ucelenější výklad. Tam, kde si

to text žádá, je připomenuta perspektiva Emmanuela Lévinas, rovněž předložená v předchozích kapitolách.

4.1. Neznámo smrti

Jeden z nejznámějších dialogů v *Lunyu* zní:

> Ji Lu se tázal na to, jak sloužit bohům a duchům. Mistr řekl: „Ještě ani neumíme sloužit lidem, jak bychom mohli umět sloužit duchům?“
> „A směl bych se zeptat, co je vlastně smrt?“ – pokračoval Ji Lu. Mistr řekl: „Ještě ani nevíme, co je život, jak můžeme vědět, co je smrt?“ (XI/12) (Vochala 2009: 60)
> 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」

Výměna názorů mezi Ji Luem a Konfuciem zde poukazuje na hlubokou nejistotu a tajemství, které obklopují smrt. Odpověď, že zatím nerozumíme životu, natož smrti, naznačuje pokorné uznání lidské omezenosti v pochopení plné podstaty existence. Naznačuje, že smrt se vymyká lidskému chápání, zvláště když složitost života zůstává nevyřešena. Lévinas podobně zdůrazňuje nepoznatelnost smrti a popisuje ji jako něco tajemného, co se vymyká lidskému chápání. Smrt je událost, která se vymyká lidskému chápání a jejíž poznání je nemožné – Konfucius i Lévinas zdůrazňují pokorné uznání tohoto tajemství.
To dokládá i další úryvek z *Lunyu*:

> Život a smrt jsou dány osudem, bohatství a postavení závisí na Nebesích. (XII/5) (Vochala 2009: 65)
> 死生有命，富貴在天。

Smrt, jakožto záležitost osudu, zkrátka ze své podstaty nemůže být člověkem uchopena ani pochopena. Odvolávání se na osud a Nebesa dokládá víru v předem daný vesmírný řád a odráží určitý pocit rezignace či smíření s tím, že některé aspekty života a smrti jsou mimo lidskou kontrolu a jsou řízeny vyššími silami. Také Lévinas považuje smrt za něco, co se vymyká lidské kontrole, a staví ji mimo oblast bytí, podobně jako osud nebo Nebesa v konfuciánském kontextu.

Na otázku, zda je smrt absolutním koncem lidské existence, nebo zda se pouze jedná o jiný druh existence, konfuciánské texty nabízí rozporuplné odpovědi.
Zatímco v kapitole *Nabádám k učení Xunzi* tvrdí o ušlechtilém muži následující:

> ... Proto takového muže nemůže ani moc ani zisk zviklat, dav lidí s ním nemůže pohnout, podnebesí není s to jej rozhoupat. Řídí se tím v životě, řídí se tím také v smrti. Tomu se pak říká ctnostné chování. (I/18) (Zádrapa 2009: 67)
> 是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。

a dává tak najevo předpoklad, že alespoň co se ctností týče, smrt není naprostou negací (závazek dodržovat zásadu „za života i ve smrti“ znamená určitou kontinuitu, ale není jasné, zda je tato kontinuita metaforická, nebo doslovná. Citát naznačuje, že určité hodnoty nebo povinnosti přesahují smrt, avšak neobjasňuje, zda se tím myslí posmrtný život, nebo pouze trvalý dopad jednání), *Lunyu* praví:

> Mistr Zeng řekl: „Vzdělanec nemůže nemít široké srdce a velkou odhodlanost, protože jeho poslání je obtížné a cesta daleká. Neboť je-li jeho posláním uplatňování zásad lidskosti, není-liž to úkol nadmíru obtížný? a skončí-li teprve poté, až odejde na věčnost – není vskutku ta jeho pouť daleká?“ (VIII/7) (Vochala 2009: 48)
> 曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」

Mistr Zeng považuje smrt za konec snažení ušlechtilého muže, ale specifika posmrtného života nebo povahu tohoto pokračování ponechává nejednoznačnou. Tento přístup ke smrti jakožto konci životních závazků ovšem převládá i v samotném *Xunzi*. Opět v kapitole *Nabádám k učení* nalezneme prohlášení:

> Učení přestává až po smrti. (I/12) (Zádrapa 2009: 63)
> 學至乎沒而後止也。

které označuje smrt jako definitivní konec jednoho aspektu existence (učení), ale nedělá jasno v otázce, co následuje po smrti, pokud vůbec něco.[8]
V kapitole *Stručný nástin* je pak k nalezení ještě výmluvnější tvrzení:

> Konfucius pravil: „Podíváš-li se na tamty mohyly, uvidíš, jak se tyčí do výše, jsou jako vrcholky hor, jsou jako obřadní trojnožky. u nich pak poznáš, kde nalezneš oddech.
> C-kung řekl: „Ach, jak velká je smrt! Ušlechtilý muž v ní nalezne oddech, přízemní si v ní odpočine." (*Xunzi* XVII/87) (Zádrapa 2009: 450)
> 孔子曰：「望其壙，皋如也，顛如也，鬲如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉！死乎！君子息焉，小人休焉。」

Tento Zigongův 子貢 (520–456, Konfuciův žák) výrok, že smrt nabízí oddech pro ušlechtilého a odpočinek pro přízemního člověka naznačuje pozitivní zkušenosti se smrtí nezávisle na životě člověka, ale nevysvětluje, co tyto zkušenosti zahrnují. Naznačuje snad konec nebo určitou formu klidu, aniž by však upřesnil, co je to klid nebo co následuje po smrti.
Jisté ovšem je, že jakýkoli dialog mezi člověkem a Druhým přestává být možný v okamžiku smrti:

> Intercourse with the living (will be continued) in the future; intercourse with the dead (friend) was a thing of the past. (*Liji* I/65) (Legge 1885a: 88)
> 生與來日，死與往日。

Jedině v *Liji* se pozornost soustředí na duši[9] a do jisté míry i na její osud po smrti člověka, problém neznáma smrti ale neřeší.

---

[8] Víme, že v době Válčících států již existoval pojem „Žluté prameny" *huangquan* 黃泉 jako označení domova zemřelých. Žluté prameny jsou spojovány se starověkou představou posmrtného života, která zahrnovala víru v určitou verzi nebe a pekla, ačkoli tato koncepce nebyla plně zformulovány, dokud ji nezačaly utvářet pozdější vlivy (především buddhismus) (Yü 1987: 382). Později, především v dynastii Han, pak byla populární koncepce nesmrtelnosti *xian* 仙 – jakási představa naprosté duchovní svobody, kdy nesmrtelný odmítal lidský svět a snažil se překonat pozemskou existenci. (Yü 1987: 393).

[9] V obřadních záležitostech konfuciánské texty mluví o dvou složkách duše, *hun* 魂 a *po* 魄, přičemž *hun* byla duší, která člověku dodávala lidskost, a *po* byla zodpovědná za tělesné procesy. Po smrti měla duše *hun* stoupat k nebesům, zatímco duše *po* se vsákla do země (Wilson 2014: 1). o duších *po* a *hun* se v *Lunyu*, *Xiaojing* ani *Mengzi* nepíše. Jsou jednou zmíněné v *Xunzi* a v *Liji* pouze šestkrát (Rosemont 2007: 23)

(By-and-by), when one died, they went upon the housetop, and called out his name in a prolonged note, saying, „Come back, So and So." After this they filled the mouth (of the dead) with uncooked rice, and (set forth as offerings to him) packets of raw flesh. Thus they looked up to heaven (whither the spirit was gone), and buried (the body) in the earth. The body and the animal soul go downwards; and the intelligent spirit is on high. Thus (also) the dead are placed with their heads to the north, while the living look towards the south. In all these matters the earliest practice is followed. (*Liji* VII/5) (Legge 1885a: 368–369)

及其死也，升屋而號，告曰：「皋！某復。」然後飯腥而苴孰。故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。

Úryvek popisuje jasné oddělení „zvířecí duše“ *po* 魄 (spojené s tělem) a „inteligentního ducha“, zde *zhiqi* 知氣. Předpokládá se, že zvířecí duše, která je těsněji spjata s fyzickým tělem, po smrti sestupuje do země. Naproti tomu „inteligentní duch“, respektive vědomé *qi* stoupá k nebesům (řada badatelů kritizovala Jamese Legge za to, že manipuluje s čínskými klasiky a vkládá do svých překladů křesťanské pojmy [Yang 2022: 139]). To naznačuje přesvědčení, že vyšší, vědomější aspekt duše nadále existuje v kosmické sféře, oddělené od fyzických ostatků. Pohyb ducha vzhůru k nebi naznačuje možnou víru v posmrtný život či alespoň jinou rovinu existence. Lévinasovo pojetí smrti jako Jinakosti lze přirovnat k tomuto odloučení, kdy tělo a pozemská forma existence (jako animální duše) zůstávají za námi, zatímco něco duchovnějšího a nepochopitelnějšího (podobného inteligentnímu duchu) přetrvává v podobě Jinakosti.

Duše je v *Liji* zmíněna mnohokrát, zpravidla ovšem ve stejném kontextu jako je tomu v uvedené pasáži (například: „The intelligent spirit returns to heaven; the body and the animal soul return to the earth; and hence arose the idea of seeking [for the deceased] in sacrifice in the unseen darkness and in the bright region above.“ [IX/36] [Legge 1885a: 444] [魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。]). Objevuje se také pojem *shen* 神 ve smyslu

duchů předků („The object of all the ceremonies is to bring down the spirits from above.“ [VII/7] [Legge 1885a: 371] [以降上神與其先祖。).

Dialog mezi Zai Woem a Konfuciem v kapitole *Ji Yi* (XXI/19) (Legge 1885b: 220) dále rozvádí podstatu duše. *Po* a *hun* jsou vnímány jako vzájemně se doplňující síly, které ve spojení tvoří podstatu lidské existence. *Po* představuje pozemský, fyzický aspekt, zatímco *hun* ztělesňuje duchovní, intelektuální rozměr. Mistrovo vysvětlení spojuje tyto koncepty s přirozeným koloběhem života a smrti, kdy se fyzické tělo vrací na zem a duch stoupá vzhůru, což mluví ve prospěch nesmrtelnosti duše, ale povahu smrti více neosvětluje.

Konfucius tak, jak je zobrazen v *Lunyu*, existenci duchů/duší nevyvrací:

> Zemřelým se obětuje, jako by byli naživu, a duchům, jako by byli přítomni při obětování. Mistr řekl: „Neobětoval-li bych s nimi, bylo by to, jako kdybych neobětoval vůbec.“ (III/12) (Vochala 2009: 27)
> 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

Konfucius zde kritizuje praxi, kdy si lidé při obřadech najímali odborníka, který měl ovlivnit duchy, aby konali v zájmu žijících. Podle Konfucia je třeba se zaměřit na proměnu osoby provádějící rituál, nikoli na přesvědčování duchů – proto by měli pozůstalí provádět oběti sami, i v případě, že jsou duchové nepřítomni (Puett 2002: 98). Lévinas tvrdí, že smrt Druhého nás nutí reagovat eticky, i když smrti nerozumíme. Etická reakce je jediným způsobem, jak se vyrovnat s nepoznatelností smrti. Konfuciánská i Lévinasova etika zdůrazňují nutnost jednání tváří v tvář tajemství smrti. Pro Konfucia je to prostřednictvím obřadů, pro Lévinase prostřednictvím etické odpovědnosti.

4.2. Nevyhnutelnost smrti

> Generally speaking, all born between heaven and earth were said to have their allotted times; the death of all creatures is spoken of as their dissolution; but man when dead is said to be in the ghostly state. (*Liji* XX/3). (Legge 1885b: 203)
> 大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼。

Vše, co se narodí, musí také zemřít. Každý má podle konfuciánů předem vyměřenou délku života a smrt je vnímána jako jeho přirozené a nevyhnutelné vyústění, které nehledí na zásluhy člověka a přichází ve chvíli, kdy tak velí osud (viz *Lunyu*: „Život a smrt jsou dány osudem, bohatství a postavení závisí na Nebesích.“ [XII/5] [Vochala 2009: 65] [死生有命，富貴在天。]) Zatímco konfuciánství považuje smrt za přirozenou, nevyhnutelnou součást vesmírného řádu, Lévinas ji vnímá jako něco, co je mimo oblast chápání a lidské existence. Shodují se v tom, že smrt je mimo lidské působení, přičemž Lévinas zdůrazňuje její nepředvídatelnost, a konfuciáni její osudovost.

> Ztrácíme ho, jeho osud se naplnil! Že takového člověka musela postihnout taková nemoc! (*Lunyu* VI/10) (Vochala 2009: 39)
> 「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」

Smrt člověka je tedy považována za předurčenou a osudovou, bez ohledu na to, o jak ctnostnou nebo významnou osobu se jedná. u Konfuciova výkřiku lze vidět smíření s působením osudu, jakkoli se zdá nespravedlivé, že si smrt přišla pro člověka velkých kvalit. Konfuciáni uznávají pomíjivost života a nepředvídatelnost jeho délky. Je zde patrná lítost nad předčasnou smrtí (*Lunyu*: „... naneštěstí měl krátký život a je již mrtev“ [XI/7] [Vochala 2009: 60] [不幸短命死矣！]), ale není v ní žádný náznak odporu k takovému osudu – pouze přijetí toho, že ke smrti došlo.

> Everything is fate. But one only accepts one’s proper fate. For this reason, someone who understands fate does not stand beneath a crumbling wall. To die through fathoming the Way is one’s proper fate. To die as a criminal is not one’s proper fate. (*Mengzi* 7A/2.1) (Van Norden 2008: 171)
> 「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」

V *Mengzi* se dále zdůrazňuje nevyhnutelnost smrti, přičemž se rozlišuje mezi smrtí v souladu s ctností („poznáním Cesty“) a smrtí beze cti. Smrt je sice nevyhnutelná, ale klíčové je přijmout „řádný osud“ – zemřít v souladu se svými morálními zásadami. Nevyhnutelnost je přijata, ale způsob smrti je v souladu se ctností a Cestou. Součástí řádného jednání je také snaha „nejít smrti naproti“ – člověk je odpovědný dbát na své bezpečí.

> ... nevyhýbat se smrti a zranění… to je odvaha fen a bachyní. … Pohrdat smrtí a chovat se krutě, to je odvaha přízemních lidí. … přiznávat náležitou váhu smrti… to je odvaha učených ušlechtilých mužů. (*Xunzi* IV/5) (Zádrapa 2009: 90)
> 不辟死傷，...，是狗彘之勇也。... 輕死而暴，是小人之勇也。... 重死持義而不橈，是士君子之勇也。

Xunzi rovněž odmítá lehkomyslnost a neúctu ke smrti jako formu pošetilé nebo pokleslé odvahy. Nevyhnutelnost smrti zde není popírána, ale čelit jí bez rozmyslu a rozumu je považováno za povrchní formu statečnosti.

Postoj opovrhující smrtí, zejména v kombinaci s krutostí, je prezentován jako negativní vlastnost. Stavět se k ní s opovržením a používat ji jako záminku pro kruté činy je znakem těch, kterým chybí morální vytříbenost. Takový člověk postrádá čest, protože nerespektuje vážnost života a smrti.

Uznat nevyhnutelnost smrti, ale přikládat jí význam, který si zaslouží, je považováno za skutečnou odvahu moudrých a ušlechtilých mužů. Místo aby smrt lehkomyslně ignorovali anebo s ní zacházeli lehkovážně, vzdělaní lidé jsou si vědomi její nevyhnutelnosti a chovají proto k životu úctu.

> To fully fathom one's heart is to understand one's nature. To understand one's nature is to understand Heaven.To preserve one's heart and nourish one's nature is the way to serve Heaven. To not become conflicted over the length of one's life but to cultivate oneself and await one's fate is the way to take one's stand on fate. (*Mengzi* 7A/1.1–1.3) (Van Norden 2008: 171)
> 「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

Podstatné v tváří v tvář nevyhnutelné smrti je pro ruisty kultivovat svou přirozenost a připravit se tak na setkání s osudem. Důraz je kladen na ctnostný život a přijetí omezené délky života bez úzkosti. Cílem je, abychom žili dobře a klidně smrt očekávali s vědomím, že je součástí přirozeného řádu diktovaného Nebesy.

> Nebesa nemohou způsobit jeho smrt, země jej nemůže pohřbít, ani doba tyrana Ťieho a lupiče Č'a není s to jej pošpinit. Nikdo jiný, než velký konfucián není schopen se takto zařídit. (*Xunzi* VIII/20) (Zádrapa 2009: 143)
> 天不能死，地不能埋，桀跖之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。

I když je smrt jistá, morální integrita ušlechtilého muže překračuje meze, které jsou smrtí vymezeny. Ačkoli smrt přichází ke všem, skutečný konfucián především žije, přičemž jeho ctnost mu umožňuje povznést se i nad konečnost smrti.
Proto:

> For this reason, the gentleman has a concern to the end of his life, but he does not have a morning's anxiety. He certainly has what concerns him: „Shun was a person; I, too, am a person. Shun was a model for the world that could be passed down to future generations.Yet i am still nothing more than an ordinary person." This is something to concerned about. How does he deal with this concern? By trying to be like Shun. (*Mengzi* 4B/28.7) (Van Norden 2008: 112)
> 是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。

Ušlechtilý muž se smrti neobává. Namísto obav ze smrti samotné se soustředí na ctnostný život po vzoru dávných králů. Smrt je nevyhnutelná, ale to, jak člověk žije a zda se vyrovná vzoru ctnosti, který mu dávají ostatní, je důležitější než samotný fakt lidské konečnosti.
Života je sice třeba si vážit, ale zároveň je člověk povinen žít důstojně. Člověk, který si váží sám sebe, odmítne dary, které by mu mohly zachránit život, když mu hrozí smrt (hladem), v případě, že jsou mu nabídnuty s pohrdáním nebo neúctou (*Mengzi*: „If they're trampled upon, then even a beggar won't take them." [6A/10.6] [Van Norden 2008: 154] [蹴爾而與之，乞人不屑也。]). Lidé obecně dávají přednost životu před smrtí, ale za extrémních okolností, kdy se život stává nesnesitelným – třeba kvůli hanbě, útlaku nebo nedůstojnosti – může být volba smrti jedinou přijatelnou možností. Život za každou cenu nemusí být nutně lepší než smrt, pokud nelze žít se ctí nebo v podmínkách, které nejsou v rozporu s morálním kodexem člověka

(*Xunzi*: „Když se stane, že se někdo vzdá života a vrhne se vstříc smrti, není to proto, že by nechtěl žít a chtěl raději zemřít, nýbrž proto, že mu připadne nemožné žít a je pro něho přijatelnější zemřít.“ [XXII/14] [Zádrapa 2009: 379] [人之所欲生甚矣，人之惡死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。])

> In years of famine, they cannot escape death.This is a case in which one fears not having the means to escape death. How could they have leisure for cultivating ritual and righteousness? (*Mengzi* 1A/7.22) (Van Norden 2008: 15)
> 凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？

Zatímco předchozí výroky zdůrazňovaly nutnost smířit se s osudem a soustředit se na mravnost a obřady, tento úryvek ukazuje, že v krajních případech, jako je hladomor, převládne nad těmito ideály bezprostřední nutnost přežití. Lidé jsou zahlceni strachem ze smrti a nemají onu výsadu času, který by jim dovolil soustředit se na vyšší morální cíle. *Mengzi v* tomto případě prokazuje pragmatický pohled na lidské chování – v těžkých situacích převládají základní pudy, které znemožňují zaměření na ušlechtilejší aspekty života, jako je pěstování ctností. Poukazuje na to, jak může vnější tlak komplikovat snahu o ideální jednání. Základní myšlenka je stejná – smrt je nevyhnutelná – *Mengzi* ovšem zdůrazňuje komplexitu lidské *psyché* tváří v tvář smrtelnosti. Není v rozporu s předchozími myšlenkami, ale rozšiřuje je o rozměr přežití vs. morálka v extrémních podmínkách.

4.3. Zakoušení smrti skrze Druhého

Téměř každý výrok o smrti ve vybraných textech se týká druhé osoby – Druhého. Smrt je tedy z většiny nahlížena optikou společenských vztahů. Smrt je zřídkakdy považována za izolovanou událost, naopak se jeví být hluboce provázána se společenskou strukturou. Spíše než jako čistě metafyzická záležitost, je smrt chápána jako etický problém, úzce spjatý s povinnostmi a závazky, které má člověk k rodině a společnosti. Způsob, jakým člověk čelí smrti, uctívá zesnulé a uchovává odkaz předků, je považován za odraz morálního charakteru a odpovědnosti. Tento důraz na smrt jako na společenský a etický problém podtrhuje konfuciánské přesvědčení, že individuální jednání, a to i v případě smrti, je neoddělitelné od širší sítě lidských vztahů.

> Tak smrt je taková, že nastává jen jednou a není možné, aby se opakovala podruhé, a je tím, skrze co poddaný v mezní míře přiznává vážnost svému panovníkovi a syn svým rodičům, a v tom se završuje. (*Xunzi* XIX/17) (Zádrapa 2009: 325)
> 故死之為道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。

Lévinas také zdůrazňuje sociální a etický rozměr smrti. Konfuciánská myšlenka, že smrt je spjata se společenskými vztahy a povinnostmi, je paralelní s Lévinasovým důrazem na to, že smrt není jen osamělou metafyzickou událostí, ale hluboce etickou zkušeností zahrnující Druhého. Pro Lévinase smrt Druhého nutí k etické reakci, stejně jako konfuciáni považují způsob truchlení a vzpomínání na mrtvé za odraz morální odpovědnosti.
I úzkost ze smrti pramení ze vztahu k Druhému, jak se praví v *Lunyu*:

> Mistr řekl: Nelze nemít stále na paměti věk svých rodičů. Na jedné straně proto, abychom se z něj radovali, a na druhé straně proto, abychom se pro něj rmoutili. (IV/21) (Vochala 2009: 32)
> 子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」

Především smrt blízkého člověka má podle konfuciánů velký dopad na život jedince, a to nejen z pohledu obřadního smutku, který v případě otce trval tři roky (fakticky pak 25–27 měsíců).

> ... člověk, který nikdy předtím úplně neprojevil, jaký je v nitru, jistě tak učiní v okamžiku smrti svých rodičů. (*Lunyu* XIX/17) (Vochala 2009: 103)
> 人未有自致者也，必也親喪乎！

> V době, kdy se před obličej klade chomáč hedvábné bavlny a naslouchá se, aby se zjistilo, zda dotyčný ještě dýchá… Tečou mu slzy a je naplněn strachem, avšak pomyšlení na to, že by dotyčný ještě mohl šťastnou náhodou zůstat naživu, se nevzdává, neboť úkoly při podpoře živého ještě neskončily. (*Xunzi* XIX/18) (Zádrapa 2009: 327)
> 紝纊聽息之時，則夫忠臣孝子亦知其閔矣，然而殯斂之具，未有求也 ；垂涕恐懼，然而幸生之心未已，持生之事未輟也。

> When his father died, he could not (bear to) read his books – the touch of his hand seemed still to be on them. When his mother died, he could not (bear to) drink from the cups and bowls that she had used – the breath of her mouth seemed still to be on them. (*Liji* XI/50) (Legge 1885b: 24)
> 父歿而不能讀父之書，手澤存焉爾；母歿而杯圈不能飲焉，口澤之氣存焉爾。

I pouhá zmínka o smrti, která svou podstatou nutí člověka čelit nevyhnutelné budoucnosti, budí reakci:

> Gong-shu Wen-zi ascended the mound of Xia, with, Qu Bo-Yu following him. Wen-zi said, „How pleasant is this mound! i should like to be buried here when i die.“ Qu Bo-Yu said, „You may find pleasure in such a thought, but allow me (to go home) before (you say any more about it).“ (*Liji* II/66) (Legge 1885a: 145)
> 公叔文子升於瑕丘，蘧伯玉從。文子曰：「樂哉斯丘也，死則我欲葬焉。」蘧伯玉曰：「吾子樂之，則瑗請前。」

Především smrt rodiče má hluboký dopad na truchlícího, zejména na syna. v konfuciánském myšlení je vztah otec–syn ústředním bodem morálního a společenského řádu a smrt rodiče představuje významnou etickou a emocionální událost. Jak Lévinas, tak *Liji* se zamýšlejí nad tím, jak smrt Druhého ovlivňuje pozůstalého mimo bezprostřední okamžik. Konfuciánský celoživotní závazek uctívat památku rodičů rezonuje s Lévinasovým pojetím, že smrt Druhého zanechává stopu a neustále připomíná žijícím jejich etickou povinnost.
Proto vzpomínka na zesnulého rodiče zůstává ústředním bodem v synově životě. Ušlechtilý muž nadále uctívá své rodiče, zejména v den výročí jejich smrti, tím, že se zdržuje běžných činností. Tento celoživotní smutek zdůrazňuje trvalý význam rodiče v synově životě a pokračující projev synovské oddanosti i po otcově smrti.

> The saying that the superior man mourns all his life for his parents has reference to the recurrence of the day of their death. That he does not do his ordinary work on that day does not mean that it would be unpropitious to do

> so; it means that on that day his thoughts are occupied with them, and he does not dare to occupy himself as on other days with his private and personal affairs. (*Liji* XXI/4) (Legge 1885b: 2011)
> 君子有終身之喪，忌日之謂也。忌日不用，非不祥也。言夫日，志有所至，而不敢盡其私也。

Po smrti otce je oddaný syn zahlcen zármutkem – zpoždění při oblékání těla symbolizuje hluboký citový boj a neochotu přijmout konečnost smrti (má také svou praktickou stránku, co se logistiky týče).

> „Why does the dressing not commence till three days after death?“ and the answer is – When his parent is dead, the filial son is sad and sorrowful, and his mind is full of trouble. He crawls about and bewails his loss, as if the dead might come back to life; how can he hurriedly take (the corpse) and proceed to dress it? (*Liji* XXXII/5) (Legge 1885b: 377)
> 「死三日而後斂者，何也？」曰：孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。

Člověk ovšem není jediná bytost, která drží smutek, což jen dokládá fakt, že truchlení je přirozená reakce na setkání se smrtí Druhého. *Liji* se zamýšlí nad univerzální zkušeností ztráty a přirozeným instinktem všech živých tvorů truchlit. Zdůrazňuje myšlenku, že každý tvor, bez ohledu na velikost, je přirozeně veden k příchylnosti ke svému druhu, a tedy pociťuje ztrátu.
Větší zvířata se při ztrátě partnera vracejí na známá místa, projevují známky úzkosti. Podobně i menší ptáci vyjadřují smutek, i když méně dramatickým způsobem, štěbetáním a neochotou opustit místo, kde došlo ke ztrátě.
Ačkoli všichni tvorové truchlí, člověku se v inteligenci žádný nevyrovná; lidské citové vazby jsou tak mnohem hlubší. v důsledku toho je zármutek, který lidé pociťují nad ztracenými blízkými, trvalejší a přetrvává po celý život.

> … Take the larger birds and beasts – when one of them has lost its mate, after a month or a season, it is sure to return and go about their old haunts. It turns round and round, utters its cries, now moves, now stops, and looks quite embarrassed and uncertain in its movements, before it can leave the place.

> Even the smaller birds, such as swallows and sparrows, chatter and cry for a little before they can leave the place. But among all creatures that have blood and breath, there is none which has intelligence equal to man; and hence the feeling of man on the death of his kindred remains unexhausted even till death. (*Liji* XXXV/3) (Legge 1885b: 392)
>
> 今是大鳥獸，則失喪其群匹，越月逾時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，躅躅焉，踟躕焉，然後乃能去之；小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之；故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。

Liji zde živě zachycuje hluboký pocit ztráty a zmatku, který provází smrt milované osoby, zejména pak pocit definitivnosti, uvědomění, že je Druhý skutečně nenávratně pryč. Truchlící hledají zesnulého v důvěrně známých prostorách – v bráně, v hale, v komnatě – jsou ovšem konfrontováni s krutou realitou jeho nepřítomnosti. Zjištění, že se zesnulý na žádném z těchto míst nenachází, symbolizuje konečnost smrti. Toto opakované hledání milované osoby a následný neúspěch podtrhuje neodvolatelnou ztrátu, což vede k návalu smutku a citovému vzplanutí. Konfuciánské uznání konečnosti smrti a hledání zesnulého je ozvěnou Lévinasovy myšlenky, že smrt je setkáním s absolutní jinakostí Jiného. Tato konfrontace s nepřítomností prohlubuje etický vztah.

> Hence, when escorting (the coffin), they appeared full of affectionate desire; when returning, they appeared full of perplexity. They had sought the (deceased), and could not find him; they entered the gate, and did not see him; they went up to the hall, and still did not see him; they entered his chamber, and still did not see him; he was gone; he was dead; they should see him again nevermore. Therefore they wailed, wept, beat their breasts, and leaped, giving full vent to their sorrow, before they ceased. … They could do nothing more with their wills; they could do nothing but continue sad. (*Liji* XXXII/3) (Legge 1885b: 376)
>
> 故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，入室又弗見也。亡矣喪矣！不可復見矣！笔哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉愴焉、惚焉愾焉，心絕志悲而已矣。

Doba smutku, kdy je člověku dovoleno se touto novou formou vztahu zabývat, je stanovena na tři roky, což je v konfuciánské tradici významné časové období. Tato doba byla zvolena tak, aby odrážela dobu, po kterou je dítě závislé na svých rodičích v prvních letech života. Truchlením za rodiče po tuto delší dobu oplácí truchlící péči a pozornost, které se mu dostalo v dětství.

Tříleté období smutku je popisováno jako výraz „největšího stupně zármutku“, který symbolizuje hluboký emocionální dopad ztráty rodiče. Konfuciánskou praktiku dlouhého truchlení lze chápat jako uvědomění si trvajícího etického vztahu k zemřelému, což se podobá Lévinasovu názoru, že Druhý i po smrti stále vyžaduje odpověď.

Různé praktiky truchlícího – jako nošení pytloviny s roztřepenými okraji, život v kůlně, pokrmy z kaše, spaní na slámě a používání hroudy hlíny jako polštáře – jsou záměrně přísné. Přísnost těchto praktik odráží hluboký smutek truchlícího, ukazují přitom lásku k zemřelému a odhodlání uctít svého rodiče.

Ukončení je považováno za praktickou nutnost. Ačkoli smutek truchlícího může být stále přítomen, je třeba se také vrátit k odpovědnosti a povinnostem života. Konec období truchlení tedy není jen ukončením rituálu, ale také symbolickým uznáním, že život musí jít dál.

> The greater a wound is, the longer it remains; and the more pain it gives, the more slowly is it healed. The mourning of three years, being appointed with its various forms in harmony with the feelings (produced by the occasion of it), was intended to mark the greatest degree of grief. ... The sorrow and pain were not yet ended, and the longing loving thoughts were not yet forgotten; but in the termination of the mourning dress in this way, was it not shown that there should be an end to the duties rendered to the dead, and that the time was come for the resumption of their duties to the living? (*Liji* XXXV/2) (Legge 1885b: 391)
>
> 創鉅者其日久，痛甚者其愈遲，三年者，稱情而立文，所以為至痛極也。斬衰苴杖，居倚廬，食粥，寢苫枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢；哀痛未盡，思慕未忘，然而服以是斷之者，豈不送死者有已，復生有節哉？

> Tam, kde je rána obrovská, trvá dlouho, než se zacelí, kde je bolest veliká, léčí se jen pomalu. Tříletý obřadní smutek je především uhlazený vzorec chování ustavený na základě přirozených citů, a je způsobem, jak dát vrcholný projev nejzazší bolesti. (*Xunzi* XIX/25) (Zádrapa 2009: 333)
> 創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。

> Jestliže zármutek sice ještě neustal, stesk a vzpomínky neskončily, avšak obřady toto omezují touto lhůtou, cožpak to není proto, že vyprovázení mrtvých má svůj konec a návrat k životu má svou míru? (*Xunzi* XIX/25) (Zádrapa 2009: 333–334)
> 哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！

Během smutečních obřadů se používaly předměty k „ozdobení“ zesnulého, a jako takové měly symbolickou roli, nikoli roli funkční. Předměty byly ponechané v hrubém opracování, nedokončené, očividně nebyly určeny ke skutečnému použití. Jednalo se o zobrazení věcí, které zesnulý během života mohl používat, čímž se vytvářel pocit kontinuity mezi životem a smrtí.

Tato symbolika sloužila k překlenutí propasti mezi světem živých a mrtvých. Používáním záměrně neúplných nebo nefunkčních předmětů truchlící dávali na vědomí, že zesnulý již nemohl interagovat s hmotným světem. Nebožtík byl sice uctíván a připomínán, ale již ne jako součást světa živých.

> Dřevěné předměty se nechávají jen hrubě opracované, hliněné předměty se nechávají nehotové, předměty z bambusu a rákosu nejsou k opravdovému použití. … Tím vším se vyjadřuje, že příslušné předměty nejsou k opravdovému užívání. Vezmou se věci, jež zesnulý používal za života, a přinesou se k hrobu, čímž se napodobuje stěhování. … Když se napodobuje stěhování, ale zároveň se dává najevo, že pohřební předměty nejsou k užívání, jsou to v obojím případě prostředky, jimiž se posiluje zármutek. (*Xunzi* XIX/23) (Zádrapa 2009: 331–332)

> 木器不成斲，陶器不成物，. . . 告不用也。具生器以適墓，象徙道也。. . . 象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。

Konfuciova slova zdůrazňují potřebu rovnováhy ve smutečních obřadech. Zacházet s mrtvými, jako by byli zcela pryč, bez ohledu na jejich přetrvávající vliv, by bylo projevem nedostatku citu a úcty. Na druhou stranu, chovat se k nim, jako by byli stále naživu, aniž bychom vzali na vědomí jejich smrt, by svědčilo o nedostatku pochopení přirozeného řádu věcí. Lévinas by souhlasil s tím, že se smrtí Druhého nezaniká jeho vliv; naopak, vyžaduje trvalý etický respekt. Mrtví nejsou v etickém smyslu mrtví, protože nadále formují morální život těch, kteří zůstávají.

> Confucius said, „In dealing with the dead, if we treat them as if they were entirely dead, that would show a want of affection, and should not be done; or, if we treat them as if they were entirely alive, that would show a want of wisdom, and should not be done. On this account the vessels of bamboo (used in connexion with the burial of the dead) are not fit for actual use; … They are called vessels to the eye of fancy; that is, (the dead) are thus treated as if they were spiritual intelligences.“ (*Liji* II/74) (Legge 1885a: 148)
> 孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。是故，竹不成用，瓦不成味，木不成斫，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡，其曰明器，神明之也。」

V okamžiku smrti Druhého je člověk konfrontován s fyzickými projevy odchodu – rozkladu. Fyzické tělo, jakmile je bez života, se stává něčím, co vzbuzuje úctu i odpor. Tato dualita je reflektována prostřednictvím propracovaných pohřebních obřadů, jejichž cílem je uctít zesnulého a zároveň skrýt mrtvolu, která je vnímána jako něco potenciálně znepokojivého až odporného. Lévinas považuje smrt za konečnou konfrontaci s Jinakostí, kdy se tělo zemřelého stává radikálně jiným, nereagujícím a cizím. Mrtvé tělo ve své nehybnosti označuje neredukovatelnou jinakost Jiného. Stejně jako konfuciáni čelí tělesnosti smrti a paradoxu, který představuje: tělo se stává něčím zásadně jiným, jakmile ho opustí život. Zatímco konfuciáni používají obřady k uctění a distancování se od fyzického těla, Lévinas vidí mrtvé tělo jako symbol hluboké proměnlivosti smrti samotné.

Now, in past ages, there were those who did not bury their parents.When their parents died, they took them and abandoned them in a gully.The next day they passed by them, and foxes were eating them, bugs were sucking on them. Sweat broke out on the survivors' foreheads. They turned away and did not look. It was not for the sake of others that they sweated. What was inside their hearts broke through to their countenances. So they went home and, returning with baskets and shovels, covered them. If covering them was really right, then the manner in which filial children and benevolent people cover their parents must also be part of the Way. (*Mengzi* 3A/5.4) (Van Norden 2008: 75)

蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反蘧槤而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」

Guo-zi gao said, „Burying means hiding away; and that hiding (of the body) is from a wish that men should not see it. … Filling the mouth with rice uncooked and fine shells arises from a feeling which cannot bear that it should be empty. The idea is not that of giving food; and therefore these fine things are used.“ (*Liji* II/139) (Legge 1885a: 156)

國子高曰：「葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得見也。. . .　飯用米貝，弗忍虛也；不以食道，用美焉爾。

Proces pohřbívání těla ve vrstvách – oblečení, rakev, schránka a zemina – pak symbolizuje snahu zachovat důstojnost zesnulého a ochránit živé před znepokojivým pohledem na smrt. Naplnění úst nevařenou rýží a mušlemi slouží jako symbolické gesto, které má zajistit, aby tělo nezůstalo prázdné a zanedbané.

When a man dies, there arises a feeling of disgust (at the corpse). Its impotency goes on to make us revolt from it. On this account, there is the wrapping it in the shroud, and there are the curtains, plumes (and other ornaments of the coffin), to preserve men from that feeling of disgust. Immediately after death, the dried flesh and pickled meats are set out (by the

> side of the corpse), When the interment is about to take place, there are the things sent and offered (at the grave); and after the interment, there is the food presented (in the sacrifices of repose). The dead have never been seen to partake of these things. But from the highest ages to the present they have never been neglected – all to cause men not to revolt (from their dead). Thus it is that what you blame in the rules of propriety is really nothing that is wrong in them. (*Liji* II/164) (Legge 1885a: 177)
>
> 人死，斯惡之矣，無能也，斯倍之矣。是故制絞衾、設蔆翣，為使人勿惡也。始死，脯醢之奠；將行，遣而行之；既葬而食之，未有見其饗之者也。自上世以來，未之有舍也，為使人勿倍也。故子之所刺於禮者，亦非禮之訾也。

Jak již bylo zmíněno, když člověk zemře, jeho tělo projde proměnou, která může v živých vyvolat pocity odporu a znechucení. Tato reakce vychází z ostrého kontrastu mezi živým a mrtvým; rozkladem mrtvoly, která je popisována jako „impotentní“ a již není schopna akce ani interakce.

Aby se tyto pocity zmírnily, konfuciánské pohřební praktiky zahrnují pečlivé zabalení těla do rubáše a jeho uložení do rakve zdobené závěsy, peřím a dalšími ozdobami. Tato opatření nemají pouze estetický účel, ale plní hlubší psychologickou a sociální funkci. Pomáhají zachovat důstojnost zesnulého a vytvářejí bariéru mezi živými a znepokojivou realitou smrti.

Obětování sušeného masa a dalších pochutin vedle těla a později u hrobu symbolizuje pokračování péče o zesnulého.

Většina úryvků odkazuje na úmrtí osoby blízké – velmi často otce (v jednom případě dokonce otce adoptivního, jenž má ovšem nárok na synovské zacházení pouze v případě, že ani jeden ze zúčastněných nemá syny a adoptivní otec s tímto synem sdílel prostředky (*Liji* XIII/38) (Legge 1885b: 51). Najdou se ovšem výjimky z pravidla:

> Yu thought that if there were anyone in the world who drowned, it was as if he had drowned them himself. Hou Ji thought that if there were anyone in the world who was starving, it was as if he had starved them himself. (*Mengzi* 4B/21.3–4) (Van Norden 2008: 112)
>
> 禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。

4.4. Odpovědnost

Konfuciánství vnímá Já jako neustále kultivované vědomým úsilím a sociálními interakcemi, zakotvené v přirozených tendencích k sociální harmonii. Etické Já je utvářeno aktivní účastí ve společnosti a obřadními praktikami zaměřenými na morální sebetransformaci. Konfuciánská etika tedy předpokládá existující, společensky angažované já, které se vyvíjí prostřednictvím vědomého úsilí („… with Confucians, that my responsibility to the Other comes from my natural social sentiments toward others and my cultivation of such sentiments.“ [Zhao 2015: 65]).

Odpovědnost je konfuciánském myšlení hluboce provázána se synovskou oddaností. Povinnost starat se o rodiče a respektovat je ovlivňuje chování, rozhodování, a dokonce i vnímání sebe sama. Konfuciánský ideál spočívá v tom, že plněním povinností vůči rodičům člověk plní i své širší společenské závazky, udržuje harmonii a kontinuitu rodiny a tím i společnosti.

> Mistr řekl: „Jsou-li rodiče naživu, necestuj nikam daleko, a cestuješ-li, nechť je to do určitého místa.“ (*Lunyu* IV/20) (Vochala 2009: 32)
> 子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」

Člověk musí být vždy k dispozici, aby se mohl starat o své rodiče a tím vracet péči, kterou od nich v dětství sám dostal. Dokud jsou rodiče naživu, mají jejich děti povinnost zůstat jim nablízku. Blaho a péče o rodiče mají přednost před osobními touhami, neboť člověk je vůči svému rodiči – především pak otci – nekonečně odpovědný.

> While his parents are alive, he will not promise a friend to die (with or for him), nor will he have wealth that he calls his own. (*Liji* I/19) (Legge 1885a: 69)
> 父母存，不許友以死。不有私財。

To znamená, že záležitosti člověka nejsou pouze jeho vlastní, dokud jsou rodiče naživu (a do velké míry ani po jejich smrti, jak se praví v *Liji* X/48: „such is the filial son to the end of life. By ‚the end of life‘, i mean not the end of parents' lives, but the end of his own life“ [Legge 1885a: 467] [以其飲食忠養之孝子之身終，終身也者，非終父母之身，終其身也。]). Závazek vůči rodičům je nadřazen ostatním vztahům, nemluvě o osobních ambicích. To rezonuje s Lévinasovým pojetím, že člověk (subjekt) není zaměřen na sebe, ale zásadně na

Druhého – Já se formuje prostřednictvím odpovědnosti vůči Druhému ještě předtím, než si uvědomí sebe sama jako individuum, Já existuje pouze ve vztahu k Druhému, nikoli jako izolované ego. Prvotní odpovědnost člověka váže k jeho rodičům, tuto vazbu pak nelze ohrozit ustanovením odpovědnosti ke třetímu – tělo a život člověka, jak už bylo zmíněno výše, nepatří sobě samému, není tedy možné ho někomu dát (pokud se ovšem nejedná o odpovědnost k panovníkovi, který má ve společenském žebříčku de facto roli otce).

> The superior man's respect is universal. Wherein it appears the greatest is in his respect for himself. He is in his person a branch from his parents – can any son but have this self-respect? If he is not able to respect his own person, he is wounding his parents. If he wound his parents, he is wounding his own root; and when the root is wounded, the branches will follow it in its dying. (*Liji* XXIV/8) (Legge 1885b: 266)
> 君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。

Metafora člověka jako větve a rodičů jako kořene posiluje myšlenku, že sebepoškozování nebo nerespektování sebe sama je ve skutečnosti poškozováním rodičů. Zdraví „větví“ (dětí) je neodmyslitelně spjato se zdravím „kořene“ (rodičů), je zdůrazňována vzájemná závislost mezi jednáním člověka a odkazem jeho rodiny. Osobní důstojnost je přímo spojena se ctí rodičů. Sebeúcta člověka není jen individuální záležitostí, nýbrž odrazem výchovy a péče rodičů, neúcta k sobě samému je proto chápána jako neúcta k rodičům – člověk své rodiče nepřímo poškozuje tím, že dehonestuje svůj rod.

> What is the greatest thing one preserves? Preserving one’s self is the greatest. i have heard of being able to serve one’s parents without losing one’s self. But i have never heard of losing one’s self yet still being able to serve one’s parents. Who does not serve someone? Serving one’s parents is the root of all service. Who does not preserve something? Preserving one’s self is the root of all preservation. (*Mengzi* 4A/19.1) (Van Norden 2008: 98)
> 守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不為事？事親，事之本也；孰不為守？守身，守之本也。

Nejvýznamnější odpovědností je tak vlastně sebezáchova, neboť člověk nemůže dostát svých povinností vůči rodičům, pokud toho fyzicky není schopen. Sebezáchova zde není ze sobectví, naopak je chápána jako základ schopnosti člověka sloužit svým rodičům – skutečná služba rodičům nutně zahrnuje i péči o vlastní zdraví.
Všechny formy služby nebo povinnosti v životě jsou nakonec založeny na povinnosti vůči rodičům. v konfuciánském myšlení je synovská oddanost považována za nejzákladnější ze všech ctností a od této povinnosti se odvíjejí všechny ostatní povinnosti a etické chování. Služba rodičům je základem morální odpovědnosti; právě jí se člověk učí, jak sloužit Druhému. Tato odpovědnost se přirozeně odráží i ve vztahu ke smrti. Nejsem již povinován péči o rodiče, nastupuje jiná povinnost – nejprve je třeba dostát všem náležitostem pohřebních obřadů, načež nastupuje celoživotní uctívání zemřelého.

> Za jejich života jim sloužil láskou a úctou, po smrti jim slouží zármutkem. Tak je podstata lidu završena, význam života a smrti je úplný a služba oddaného syna rodičům je dokončena. (*Xiaojing* XVIII) (Zádrapa 2004: 271)
> 生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。

Odpovědnost k živým je sice důležitá, ale skutečné měřítko pro konfuciány spočívá právě v tom, jak člověk provádí obřady za mrtvé. Obětování zesnulým vnímají jako vrcholný projev povinnosti a péče – odpovědnost nekončí smrtí, naopak dosahuje svého vrcholu při snaze zajistit, aby zesnulí byli řádně ctěni a aby se na ně stále vzpomínalo. Lévinas také tvrdí, že smrt Druhého vyžaduje etickou reakci, kdy odpovědnost přeživšího nekončí, ale skrze pocit viny se mění v truchlení a vzpomínání. Pro konfuciány i Lévinase etické povinnosti přesahují život, přičemž smrt etickou výzvu umocňuje.

> Caring for the living is not sufficient to be considered a great task. Only sending off the dead may be considered a great task. (*Mengzi* 4B/13.1) (Van Norden 2008: 106)
> 養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。

Skutečně ctnostné chování tak se zakládá na upřímném a správném provádění smutečních rituálů, které se neprovádějí kvůli zdání nebo aby zapůsobily na ostatní, ale jsou skutečným projevem smutku a úcty k zemřelému. Zodpovědnost zde spočívá v dodržování rituálních praktik nikoli jako formalit, ale jako smysluplného uctění mrtvého.

> The height of Virtue is for every turn of one's movements and expressions to precisely accord with ritual.When one cries and mourns for the dead, it is not to impress the living. (*Mengzi* 7B/33.2) (Van Norden 2008: 193)
> 動容周旋中禮者，盛德之至也；哭死而哀，非為生者也。

Odpovědnost, která vyvstává smrtí člověka, se nevztahuje pouze na rodinné vazby, a závisí na šesti základních faktorech; čím bližší je příbuzenský vztah k zemřelému, tím intenzivnější a delší je období truchlení. Podobně záleží i na společenském postavení a váženosti, která je zemřelému přiznávána, titulu nebo roli, kterou zemřelý zastával v rámci rodinné struktury, v případě žen byl také důležitý rodinný stav, věk zesnulého, a nakonec blízkost s nebožtíkem v případě vztahů mimo příbuzenstvo; neznamená to ale, že se odpovědnost nemůže vztahovat i na cizího člověka.

> When Confucius went to Wei, he found the mourning rites going on for a man with whom he had formerly lodged. Entering the house, he wailed for him bitterly; and when he came out, he told Zi-gong to take out the outside horses of his carriage, and present them as his gift. Zi-gong said, „At the mourning for any of your disciples, you have never taken out those horses (for such a purpose); is it not excessive to do so for a man with whom you (merely) lodged?" The Master said, „I entered a little ago, and wailed for him; and i found (the mourner) so dissolved in grief that my tears flowed (with his). i should hate it, if those tears were not (properly) followed. Do it, my child." (*Liji* II/45) (Legge 1885a: 136)
> 孔子之衛，遇舊館人之喪，入而哭之哀。出，使子貢說驂而賻之。子貢曰：「於門人之喪，未有所說驂，說驂於舊館，無乃已重乎？」夫子曰：「予鄉者入而哭之，遇於一哀而出涕。予惡夫涕之無從也。小子行之。」

Konfuciovo rozhodnutí nabídnout významný dar vychází z jeho pocitu odpovědnosti řádně uctít smutek truchlícího. Cítí morální povinnost přispět k truchlení smysluplným způsobem, což odráží jeho hluboký smysl povinnosti vůči Druhému, ačkoli mu tento Druhý není kdovíjak blízký. Konfuciovo jednání slouží také jako lekce pro Zigonga a ostatní žáky o důležitosti soucitu a odpovědnosti, která je spojena se společenskými vazbami. Učí, že skutečná odpovědnost za druhé zahrnuje překročení očekávaného nebo konvenčního ve chvílích, kdy to situace vyžaduje.

> When a stranger-visitor arrived, and had nowhere to lodge, the Master would say, „While he is alive, let him lodge with me. Should he die, i will see to his coffining.“ (*Liji* II/95) (Legge 1885a: 155)
> 賓客至，無所館。夫子曰：「生於我乎館，死於我乎殯。」

Konfuciův výrok představuje jeho smysl pro odpovědnost ke Druhému, a to i vůči tomu, kdo je mu fakticky cizí. Tím, že nabízí svůj domov cizinci, jenž nemá kde přespat, dokazuje důležitost pohostinnosti a péče o Druhého. To odráží Lévinasovu koncepci, že tvář Druhého – jakéhokoli jiného – vyžaduje etickou odpověď, ať už je blízký, nebo cizí. Oba filosofové zdůrazňují etickou odpovědnost vůči Druhému, a to i v případě, že nás k němu neváží žádná společensky uznávaná pouta („Završení já jako já a mravnost jsou jeden a týž proces v bytosti: mravnost se nerodí v rovnosti, nýbrž ve faktu, že nekonečné požadavky, požadavek sloužit chudému, cizinci, vdově a sirotkovi, konvergují v jednom bodu universa.“ [Lévinas 1997: 221]).

Konfuciova odpovědnost přesahuje život cizince. Bere na sebe povinnost zajistit, aby se s dotyčným zacházelo důstojně i po jeho smrti, což je v konfuciánském myšlení významná morální povinnost.

Konfuciova ochota postarat se o cizího člověka za života i po smrti slouží jako příklad dobročinnosti a morálního imperativu. Ukazuje, že odpovědnost za Druhého je základním aspektem morálního chování a neměla by se omezovat pouze na osoby z nejbližšího sociálního okruhu.

> A man-at-arms at the Yang gate (of the capital of Song) having died, Zi-han, the superintendent of Works, went to (his house), and wailed for him bitterly.

> The men of Jin who were in Song as spies returned, and reported the thing to the marquis of Jin, saying, „A man-at-arms at the Yang gate having died, Zi-han wailed for him bitterly, and the people were pleased; (Song), we apprehend, cannot be attacked (with success).“ (*Liji* II/205) (Legge 1885a: 197)
>
> 陽門之介夫死，司城子罕入而哭之哀。晉人之覘宋者，反報於晉侯曰：「陽門之介夫死，而子罕哭之哀，而民說，殆不可伐也。」

Podobně čin vysoce postaveného úředníka Zihana, který jde do domu zesnulého vojáka a hořce pro něj naříká, ukazuje hluboký smysl pro odpovědnost a soucit s těmi, kteří jsou mu podřízeni. Nejednalo se o blízkého osobního příbuzného, nýbrž o někoho s nižším společenským a vojenským postavením, což naznačuje, že Zi Han cítil odpovědnost za uctění a oplakávání každého člena společnosti bez ohledu na jeho hodnost. Ne všichni si ovšem byli vědomi této morální povinnosti:

> In a year of drought duke Mu called to him Xian-zi, and asked him about it. „Heaven,“ said he, „has not sent down rain for a long time. i wish to expose a deformed person in the sun (to move its pity), what do you say to my doing so?“ „Heaven, indeed,“ was the reply, „does not send down rain; but would it not be an improper act of cruelty, on that account to expose the diseased son of some one in the sun?“ (*Liji* II/212) (Legge 1885a: 201)
>
> 歲旱，穆公召縣子而問然，曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」曰：「天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與！」

Konfuciánská etika prosazuje morální imperativ, zejména vůči zranitelným a znevýhodněným osobám. Počáteční návrh vévody Mu vystavit znetvořeného člověka slunci, aby vyvolal soucit nebes, se setkává s reakcí, která zdůrazňuje etickou odpovědnost chránit a pečovat o ty, kdo jsou slabí nebo trpí. Odpověď zdůrazňuje, že ani v krizových situacích by se člověk neměl uchylovat k činům, které jsou kruté a způsobují druhým újmu.

Vyvstává otázka, zda je odpovědnost k mrtvým záležitost nejvyšší důležitosti. Odpověď můžeme naleznout v *Liji*:

> At the mourning rites for duke Cheng of Teng, Zi-shu Jing-shu was sent (from Lu) on a mission of condolence, and to present a letter (from duke Ai), Zi-fu Hui-bo being assistant-commissioner. When they arrived at the suburbs (of the capital of Teng), because it was the anniversary of the death, of Yi-bo, (Hui-bo's uncle), Jing-shu hesitated to enter the city. Hui-bo, however, said, „We are on government business, and should not for the private affair of my uncle's (death) neglect the duke's affairs.“ They forthwith entered. (II/183) (Legge 1885a: 187)
> 滕成公之喪，使子叔敬叔吊，進書，子服惠伯為介。及郊，為懿伯之忌，不入。惠伯曰：「政也，不可以叔父之私，不將公事。」遂入。

Liji představuje konflikt mezi osobní odpovědností k rodinnému příslušníkovi a úředními povinnostmi. Zifu Huibo tvrdí, že jejich vládní poslání má přednost před osobním truchlením za strýce, čímž zdůrazňuje význam veřejné povinnosti před soukromými závazky. To naznačuje, že za určitých okolností, zejména těch, které se týkají úředních povinností, lze považovat za ospravedlnitelné upřednostnit tyto povinnosti před odpovědností k mrtvému.
Druhý úryvek, který se zmiňuje o opuštění vévody z Yu s vědomím, že brzy zahyne, představuje složitější etickou situaci. Výsledkem je pragmatické rozhodnutí, které naznačuje, že pokud členovi rodiny nebo panovníkovi hrozí nevyhnutelný pád, distancovat se v zájmu vlastního přežití není odsouzeníhodné.

> He knew that the Duke of Yu was about to perish, so he abandoned him first. This cannot be called unwise. (*Mengzi* 5A/9.3) (Van Norden 2008: 129)
> 知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。

V obou případech se jedná o prvek pragmatismu, kdy povinnosti vůči státu nebo přežití mohou mít přednost před loajalitou k otci či vládci. Neodmítá však odpovědnost za Druhého, spíše upozorňuje na situace, kdy ji mohou chvilkově nahradit jiné povinnosti.
Při držení smutku a obětování zesnulým byla pro konfuciány důležitá rovnováha. Na jednu stranu bylo třeba projevit skutečný zármutek tak, jak si žádají normy ctnostného jednání, zároveň byl ale klade důraz na to, aby toto chování nebylo na úkor živých.

> ... kde zavádějí pláč, nářek a ztrápenost, nevede to až k přehnané sklíčenosti a poškozování živých. (*Xunzi* XIX/20) (Zádrapa 2009: 328)
> ... 其立哭泣、哀戚也，不至於隘慑傷生。

Jak již bylo zmíněno, jedním z klíčových myšlenek synovské oddanosti je péče o tělo, jež mi bylo dáno rodiči. Na tento závazek myslí i Konfucius:

> Confucius said, „If a man have a sore on his body, he should bathe. If he have a wound on his head, he should wash it. If he be ill, he should drink liquor and eat flesh. a superior man will not emaciate himself so as to be ill. If one die from such emaciation, a superior man will say of him that he has failed in the duty of a son.“ (*Liji* XVIII/97) (Legge 1885b: 160)
> 孔子曰：「身有瘍則浴，首有創則沐，病則飲酒食肉。毀瘠為病，君子弗為也。毀而死，君子謂之無子。」

Vyvážená doba smutku – jídlo po třech dnech, mytí hlavy po třech měsících a změna šatů po prvním roce – má zajistit, aby truchlení nebylo škodlivé pro zdraví truchlícího. Tyto předpisy uznávají důležitost uctění mrtvých, ale také zdůrazňují potřebu návratu k normálnímu životu, aby se zabránilo újmy na živých.

> The eating after three days; the washing the head after three months; the sacrifice and change of dress at the end of the first year; the not carrying the emaciation to such an extent as to affect life – these regulations were to avoid doing harm to the living (by the mourning) for the dead. (*Liji* XLVI/6) (Legge 1885b: 466)
> 三日而食，三月而沐，期而練，毀不滅性，不以死傷生也。

Pokud je kladen takový důraz na zachování těla, otázkou je, jak ruisté přistupovali k fenoménu sebevraždy.
Konfuciánské normativní texty se zpravidla vyjadřují ve prospěch sebeobětování, pokud ovšem slouží vyšším ideálům, jako je dobrotivost či oddanost. Taková sebevražda není odsuzována, naopak bývá považována za ušlechtilý čin, pokud je v souladu s plněním etických povinností.

Sebevražda v tomto kontextu není útěkem před životem, ale aktem ctnosti – čest v oběti je preferována oproti sebezáchově na úkor mravnosti.

> Člověk silné vůle a ctící zásady lidskosti nebude usilovat o záchranu svého života na jejich úkor, ale bude ochoten obětovat svůj život pro jejich naplnění. (*Lunyu* XV/9) (Vochala 2009: 84)
> 志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。

Ctění morálních zásad je důležitější než záchrana života, alespoň pro skutečně ušlechtilého člověka. Člověk se silnou vůlí a vyznávající konfuciánské hodnoty je ochoten obětovat svůj život, pokud to znamená jejich zachování. Sebevražda je tedy pro Konfucia čestnou volbou, pokud slouží vyšším morálním cílům, jako jsou zásady dobrotivosti nebo mravnosti. Člověk staví morální povinnosti nad své přežití, což naznačuje, že je důležitější zachovat ctnost než samotný život. Pro ruisty je život v souladu s morálními zásadami považován za cíl dalece převyšující pouhé prodloužení fyzické existence. Ochota obětovat svůj život naznačuje, že se dotyčný cítí odpovědný nejen za svou vlastní morální integritu, ale také za ochranu a prosazování těchto zásad ve světě. Selhání v této odpovědnosti by bylo větší tragédií než samotná smrt.

> Doopravdy se jim líbí jeho dobrota a velkorysost, proto za něho jdou na smrt, aby jej ochránili a aby on pěstoval svoji dobrotu a velkorysost. (*Xunzi* X/5) (Zádrapa 2009: 176)
> 誠美其厚也，故為之出死斷亡以覆救之，以養其厚也。

Lidé jsou navíc někdy motivováni obětovat svůj život z věrnosti k ušlechtilému muži, který se drží zásad dobrotivosti. v tomto případě jdou poddaní dobrovolně na smrt, aby posloužili ctnosti vládce, kterého obdivují. To lze interpretovat jako umírání pro ušlechtilou věc, kdy sebeobětování pomáhá zachovat dobrotu Druhého, jedná se o jakousi nutnou oběť. Svým způsobem tak poddaní přebírají odpovědnost za to, že dobrota a velkorysost vládce budou i nadále vzkvétat. Tím, že se obětují, chrání prostředí, v němž tyto ctnosti mohou nadále vzkvétat – odpovědnost za ochranu morálky celé společnosti spadá pod odpovědnost jednotlivých lidí.

> Fish is something i desire; bear's paw is also something i desire. If i cannot have both, i will forsake fish and select bear's paw. Life is something i desire; righteousness is also something i desire. If i cannot have both, i will forsake life and select righteousness. (*Mengzi* 6A/10.1) (Van Norden 2008: 153)
> 魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。

Slavné přirovnání života k rybě a mravnosti k medvědí tlapě ilustruje myšlenku, že zatímco život je cenný, mravní zásady jsou ještě cennější. To naznačuje, že člověk je sice odpovědný za zachování života, ovšem tato odpovědnost není absolutní. Existují hodnoty, pro které stojí za to obětovat život. Toto stanovení priorit naznačuje, že odpovědnost za zachování života musí být vyvážena vyššími morálními principy.

> Life is something i desire, but there is something i desire more than life. Hence, i will not do just anything to obtain it. Death is something i hate, but there is something i hate more than death. Hence, there are calamities i do not avoid. If it were the case that someone desired nothing more than life, then what means that could obtain life would that person not use? If it were the case that someone hated nothing more than death, then what would that person not do that would avoid calamity? From this we can see that there are means of obtaining life that one will not employ. From this we can also see that there are things that would avoid calamity that one will not do. Therefore, there are things one desires more than life, and there are also things one hates more than death. It is not the case that only the worthy person has this heart. All humans have it. The worthy person simply never loses it. (*Mengzi* 6A/10.2–10.5) (Van Norden 2008: 153)
> 亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用

也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。

Mengzi tvrdí, že člověk si ze své podstaty cení něčeho víc než života a pohrdá něčím víc než smrtí. i když je přirozené toužit po životě, existují hranice, které by člověk neměl překročit ani pro jeho zachování. Člověk má podle Mencia morální kompas, který ho vede k tomu, aby se vyhnul nečestným činům, i kdyby to znamenalo riskovat život. v případech, kdy je přežití člověka v rozporu se zásadami spravedlnosti, morální odpovědnost převáží nad instinktem zachovat si život. To poukazuje na hierarchii odpovědnosti – zachování života je důležité, ale ne za cenu zrazení nejzákladnějších mravních hodnot. Takovému člověku, který staví vlastní přežití nade vše, se nedá věřit, neboť tím zatracuje veškeré morální zásady.

Jako argument proti sebevraždě by se pak dal považovat životní příběh Guan Zhonga 管仲 (720–645 př. n. l.). Guan Zhong byl velmi vlivným politickým poradcem v době vzestupu státu Qi v 7. století př. n. l. Hrál klíčovou roli při posilování vnitřní správy Qi a vedl vévodu Huana 齊桓公 († 643 př. n. l.) k tomu, aby se stal prvním hegemonem. Guan Zhong kladl při výběru úředníků důraz na zásluhy před narozením, zavedl vojenské reformy a podporoval hospodářský růst prostřednictvím obchodu, ražby mincí a standardizace vah a měr (Ebrey, Walthall 2009: 22).

Zigong řekl: „Guan Zhong patrně nebyl člověkem ctícím zásady lidskosti? Když vévoda Huan zabil svého bratra, prince Jiua, neodhodlal se spolu s ním zemřít, a ještě potom dělal vévodovi kancléře!“ Mistr řekl: „Když se Guan Zhong stal kancléřem vévody Huana, bylo dosaženo hegemonie nad knížaty, v Podnebesí byl nastolen pořádek a lidé se až dosud těší z tohoto daru. Kdyby nebylo Guan Zhonga, chodili bychom dosud jako barbaři s rozpuštěnými vlasy a v suknicích se zapínáním vlevo. Měl snad jako ti vesničtí prosťáčci dokazovat, jak je charakterní, a oběsit se někde v roklině, tak aby o něm nikdo nevěděl?“ (*Lunyu* XIV/17) (Vochala 2009: 78)

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」

Když se Guan Zhong rozhodl nezemřít s princem Jiu a místo toho sloužit vévodovi Huanovi, bral v potaz potenciální dopady svého rozhodnutí na celý stát. Tím, že žil a stal se kancléřem vévody Huana, mohl sehrát klíčovou roli při nastolení míru a pořádku, z čehož mělo prospěch nespočet lidí. To naznačuje, že navzdory obecnější odpovědnosti k panovníkovi může být zachování života zodpovědnou volbou, pokud člověku umožní významně přispět společnosti nebo dosáhnout většího dobra. Konfucius obhajuje Guan Zhongovo rozhodnutí a tvrdí, že kdyby Guan Zhong dal přednost smrti před službou, stát by utrpěl. Odpovědnost za zachování života v takovém kontextu převažuje nad loajalitou panovníkovi, která by za běžných okolností velela prokázat čest sebevraždou.
Konfucius navíc říká:

> Vévoda Huan mnohokrát sjednocoval knížata, aniž by se přitom uchýlil k použití vojenské síly, a to za mocného přispění právě Guan Zhonga! Takto on ctil zásady lidskosti! (*Lunyu* XIV/16) (Vochala 2009: 78)
> 桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！

Guan Zhongův život byl tedy navíc z Konfuciova pohledu vyvážen životy lidí, jež byly ušetřeny díky jeho vlivu na vévodu Huana – odpovědnosti vůči společnosti tak bylo učiněno zadost.

4.5. Vítězství nad smrtí

> He should not endanger his life, lest (his father) should thereby have no posterity. (*Liji* II/195) (Legge 1885a: 192)
> 毀不危身，為無後也。

Konfuciánství vnímá hlubokou souvislost mezi jednáním člověka podle zásad synovské oddanosti a zachováním pověsti rodičů po jejich smrti. Chování a rozhodnutí pozůstalého přímo ovlivňují to, jak budou jeho rodiče připomínáni a ctěni. Skutečný projev synovské oddanosti tak zahrnuje nejen úctu k rodičům za jejich života, ale také pečlivé zvažování toho, jaký dopad na ně může mít jednání jejich dítěte po smrti.

Pro konfuciány je samozřejmé, že odkaz člověka, a tím i odkaz jeho rodičů, přechází z generace na generaci. Člověk tedy musí jednat čestně a vyvarovat se jakéhokoli chování, které by mohlo znevážit rodinné jméno. To zahrnuje vyhýbání se nečestnému chování, zachování uhlazenosti a zajištění toho, aby všechny činy byly v souladu s morálními zásadami. Důraz na zachování celistvosti těla a důstojnosti jednání vychází z přesvědčení, že každý krok, který člověk učiní, je odrazem výchovy a svědectvím o hodnotách, jež mu vštípili rodiče. Tento kulturní důraz na synovskou oddanost odráží Lévinasův názor, že syn přijetím otcových hodnot vytváří kontinuitu, která překonává otcovu smrt a nabízí „nekonečnou budoucnost". Obě koncepce naznačují, že potomstvo poskytuje otci určitou formu transcendence – konfuciánství ji chápe prostřednictvím zachování rodinné kontinuity, zatímco Lévinas vidí etické a existenciální aspekty otcovství jako formu nesmrtelnosti („Tento nový počátek okamžiku, tento triumf času plodnosti nad děním smrtelné a stárnoucí bytosti, je odpuštění, dílo času samo." [Lévinas 1997: 254]).

> Jsou opatrní na své tělo a šetrní ve výdajích, a tak se starají o své rodiče. Toto je synovská oddanost prostých lidí. (*Xiaojing* VI) (Zádrapa 2004: 262)
> 謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。

> Tělo, údy, vlasy a kůži dostáváme od rodičů. Počátek synovské oddanosti je neopovážit se jim způsobit újmu. Završením synovské oddanosti je prosadit se, konat v souladu se správnými zásadami, rozšířit svou slávu na budoucí pokolení, a tím zviditelnit své rodiče. (*Xiaojing* I) (Zádrapa 2004: 259)
> 身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世 ，以顯父母，孝之終也。

> Mistr řekl: Kdo se po tři léta nezpronevěří zásadám Cesty zesnulého otce, o tom lze říci, že prokázal úctu a oddanost *xiao*. (*Lunyu* IV/20) (Vochala 2009: 32)
> 子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」

Starost o tělo, jakožto dar od rodičů, je pro konfuciány důležitou myšlenkou – nejedná se ovšem o naprostý zákaz fyzického poškozování sebe sama. Z úryvků týkajících se válčení

a sebevraždy ve jménu přesvědčení či zachování ctností je jasné, že je tento dluh rodičům až druhořadou záležitostí.

> Pohřební nápisy a nekrology a záznamy předávané z pokolení na pokolení značí uctivé předávání jejich věhlasu dál a dál. (*Xunzi* XIX/23) (Zádrapa 2009: 333)
> 其銘誄繫世，敬傳其名也。

> V synovské oddanosti není nic většího než respekt k otci. v úctě k otci není nic většího než učinit ho rovného Nebesům. (*Xiaojing* IX) (Zádrapa 2004: 264)
> 孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天。

> Although his parents be dead, when a son is inclined to do what is good, he should think that he will thereby transmit the good name of his parents, and carry his wish into effect. When he is inclined to do what is not good, he should think that he will thereby bring disgrace on the name of his parents, and in no wise carry his wish into effect. (*Liji* X/21) (Legge 1885a: 457)
> 父母雖沒，將為善，思貽父母令名，必果；將為不善，思貽父母羞辱，必不果。

> When his parents are dead, and the son carefully watches over his actions, so that a bad name, (involving) his parents, shall not be handed down, he may be said to be able to maintain his piety to the end. (*Liji* XXI/26) (Legge 1885b: 227)
> 父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。

Oddaný a ctnostný člověk pokračuje v uctívání svých rodičů i po jejich smrti tím, že pečlivě kontroluje své činy. Syn by měl mít vždy na paměti, jak se jeho chování odráží v odkazu jeho rodičů, a snažit se konat dobro, aby zachoval a pokud možno ještě vylepšil jejich pověst. Vyhýbá se všemu, co by mohlo způsobit ostudu nebo pošpinit jejich jméno, a po celý svůj život si k nim zachovává úctu a oddanost.

> A superior man, when left an orphan, will not change his name. Nor will he in such a case, if he suddenly become noble, frame an honorary title for his father. (*Liji* I/86) (Legge 1885a: 102)
> 君子已孤不更名。已孤暴貴，不為父作謚。

Ušlechtilý muž by si proto ani poté, co osiří nebo dosáhne vyššího stavu, neměl měnit jméno nebo vytvářet nový titul pro svého zesnulého otce. To odráží hlubokou úctu k zachování původní identity a dědictví rodiny. Naopak:

> When Gong-shu Wen-zi died, his son Shu begged the ruler (of the state) to fix his honorary title, saying, „The sun and moon have brought the time – we are about to bury him. I beg that you will fix the title, for which we shall change his name.“ The ruler said „... Therefore let us call him ‚The Faithful, Kind, and Accomplished.‘“ (*Liji* II/169) (Legge 1885a: 180–181)
> 公叔文子卒，其子戍請謚於君曰：「日月有時，將葬矣。請所以易其名者。」君曰：「. . . 故謂夫子『貞惠文子』。」

Úryvek ilustruje praxi udělování čestného titulu zesnulým, který slouží k uctění a vystižení jejich ctností a úspěchů a zachovává jejich odkaz s důstojností a úctou.
Ušlechtilý muž však nemá na srdci jen pověst rodičů, myslí také na svůj vlastní věhlas:

> Mistr řekl: „Pravého aristokrata trápí jen představa, že až opustí svět, nebude jeho jméno nic znamenat.“ (*Lunyu* XV/20) (Vochala 2009: 85)
> 子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」

> The Master said, „Words should be capable of proof by instances, and conduct should be conformed to rule; when the case is so, a man's aim cannot be taken from him while he is alive, nor can his good name be taken away when he is dead.“ (*Liji* XXX/19) (Legge 1885b: 360)
> 子曰：「言有物而行有格也；是以生則不可奪志，死則不可奪名。

> Ušlechtilý muž má tři myšlenky: jestli se člověk v mládí nevzdělává, když vyroste, nic nedovede; pokud člověk ve stáří nevychovává druhé, po smrti na

něj nikdo nevzpomíná; vlastní-li člověk nějaké jmění a nerozdává, pak když se ocitne v úzkých, nikdo mu nepomůže. (*Xunzi* XXX/8) (Zádrapa 2009: 473)
君子有三思而不可不思也：少而不學，長無能也；老而不教，死無思也；有而不施，窮無與也。

Tyto pasáže zdůrazňují důležitost zachování pověsti a odkazu po smrti nikoli z odpovědnosti vůči předkům, nýbrž z vlastního zájmu. Naznačují, že skutečný ušlechtilý muž se nesoustředí pouze na své činy za života, ale také o to, jak na něj bude vzpomínáno. Vzdělání, ctnostné chování a štědrost jsou zdůrazňovány jako klíčové způsoby, jak zajistit, aby dobré jméno a pověst přetrvaly i po smrti. Je zajímavé, že prvnímu úryvku bezprostředně předchází: „Pravého aristokrata trápí, že nemá dostatek schopností, nikoliv to, že o nikdo nezná!“ Tato starost o věhlas je tedy ryze posmrtná záležitost. v Lévinasově myšlení se muž sice nemusí výslovně zaměřovat na dobrou pověst, ale právě jeho etický vliv je tím, co „žije dál“ prostřednictvím syna.
Mengzi navíc uvádí:

A gentleman’s influence lasts five generations and is cut off. Likewise, a petty person’s influence lasts five generations and is cut off. (4B/22.1)
君子之澤五世而斬，小人之澤五世而斬。

Potenciální „nesmrtelnost“ daná transcendencí za pomoci potomstva (ať už na základě krevní příbuznosti či například vztahu mistr/žák) byla tedy alespoň podle Mencia časově omezená.

4.6. Násilí a vražda

Milujeme-li něco, chceme, aby to žilo, nenávidíme-li něco, chceme, aby to bylo mrtvé. Ale kdybychom chtěli, aby něco žilo a současně bychom si přáli i jeho smrt, bylo by to rozporuplné tápání. (*Lunyu* XII/10) (Vochala 2009: 67)
愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。

Konfucius zdůrazňuje ruistickou potřebu jednoznačných zásad v myšlení i jednání. Touha po životě a zároveň touha po smrti způsobuje rozpor v myšlení, který podkopává smysl pro odpovědnost, etické jednání a zachování harmonie. Správný konfucián si zakládá na

důslednosti při plnění povinností a vyhýbá se vnitřním konfliktům, které by mohly vést ke společenskému nepořádku.

> Kdo se účastní šarvátek, je člověkem, jenž zapomíná na své tělo, který zapomíná na své blízké, jenž zapomíná na svého panovníka. Dá-li průchod chvilkovému hněvu, přijde při tom o své tělo, které má jen jedno na celý život, a když to přece učiní, znamená to, že zapomíná na své tělo. Vede to k tomu, že jeho rodina je okamžitě postižena a nejbližší příbuzné postihnou tělesné tresty a popravy… (*Xunzi* IV/3) (Zádrapa 2009: 88)
> 鬥者，忘其身者也，忘其親者也，忘其君者也。鬥者，忘其身者也，忘其親者也，忘其君者也。行其少頃之怒，而喪終身之軀，然且為之 ， 是忘其身也；家室立殘，親戚不免乎刑戮. . .

Smrt je zobrazena jako důsledek impulzivního nebo nezodpovědného chování. Člověk, který se kvůli chvilkovému hnutí mysli vystavuje nebezpečí, zapomíná na hodnotu vlastního života, na povinnosti vůči svým blízkým a na odpovědnost vůči svému panovníkovi. Důraz je kladen na nezvratnost smrti – člověk má jen jedno tělo. Pokud ho promarní kvůli nezvládnutému hněvu, nejedná se pouze o jeho osobní ztrátu, naopak tím poškozuje i svou rodinu a společnost jako celek. *Xunzi* zdůrazňuje marnost a bezohlednost zahození života ve vzteku a ukazuje, že smrt způsobená neuváženým jednáním přináší zbytečné utrpení pozůstalým. Lévinas i *Xunzi* považují smrt za něco, co je spojeno s etickými úvahami. Obě východiska zdůrazňují, že smrt ve svých nejbezohlednějších podobách podkopává závazky člověka vůči druhým – ať už vůči etické přítomnosti Druhého (Lévinas), nebo vůči společnosti a rodině (konfuciánství).

> If benevolence and righteousness are obstructed, that leads animals to devour people, and then people will begin to devour one another. (*Mengzi* 3B/9.9) (Van Norden 2008: 85)
> 仁義充塞，則率獸食人，人將相食。

> Truthfulness in speech and the cultivation of harmony constitute what are called „the things advantageous to men.“ Quarrels, plundering, and murders are „the things disastrous to men“. (*Liji* VII/18) (Legge 1885a: 380)
> 講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。

Pokud lidé nejednají na základě konfuciánských ctností, dochází k rozpadu morálky a nástupu chaosu a násilí. Metafora zvířat požírajících lidi a následně lidí požírajících jeden druhého symbolizuje zhroucení civilizovaného chování. Když se ztratí harmonie, společnost upadá k násilí a vraždění. Smrt je v takovém případě tragická a destruktivní, způsobená selháním morálních a etických hodnot. Kultivace mravních zásad je klíčem k zabránění násilí a ničení, což naznačuje, že bez morálky se smrt stává bezuzdnou a společnost se rozpadá.

> The Master said, „They who return kindness for injury are such as have a regard for their own persons. They who return injury for kindness are men to be punished and put to death.“ (*Liji* XXIX/12) (Legge 1885b: 332)
> 子曰：「以德報怨，則寬身之仁也；以怨報德，則刑戮之民也。」

Tato pasáž z *Liji* se váže k širší problematice smrti – vykresluje ji jako spravedlivý trest za závažné morální selhání a zdůrazňuje význam etického jednání pro zachování důstojnosti člověka i souladu ve společnosti. Je zde patrný konfuciánský důraz na rovnováhu; život je sice cenný, tato cena ale musí být vyvážena spravedlností s důrazem na zachování řádu ve společnosti.

Projevení laskavosti v reakci na utrpení újmy značí úctu k vlastnímu životu, neboť lidé, kteří oplácejí újmu laskavostí, se vyhýbají zbytečným konfliktům, jež by mohly vést ke smrti nebo dalšímu bezvládí. Morální integrita i tváří v tvář újmě zachovává nejen vlastní důstojnost, ale také společenskou harmonii.

Naopak oplácení odměnit laskavost způsobením újmy je považováno za hrubé porušení morální reciprocity. Podle konfuciánské filosofie taková odpověď narušuje přirozený řád a ohrožuje strukturu společnosti. Ti, kdo takto jednají si zaslouží nejvyšší trest – smrt, aby se zabránilo dalšímu poškozování společnosti.

> „Což tak zabít ty, kteří se nehodlají ubírat správnou Cestou, a tak pomáhat uspět těm, kteří správnou Cestu sledují – co o tom soudíte?“
> Mistr Kong na to opáčil: „Proč byste se ve svém vládnutí musel uchylovat k zabíjení, pane? Budete-li vy sám toužit po dobru, bude dobrý i váš lid.“ (*Lunyu* XII/18) (Vochala 2009: 68)

「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。... 」

Konfucius prosazuje laskavý a etický přístup ke správě věcí veřejných. Místo toho, aby se pořádek prosazoval za pomoci násilí, stačí podle něj, aby osobní ctnost vládce inspirovala ke ctnostnému jednání i jeho lid. Vyplývá z toho, že zabíjení není nutné, pokud je vládce dobrotivý a mravní. Lévinas také tvrdí, že násilí není legitimním prostředkem k udržení pořádku a že skutečná autorita vychází z morální integrity a etického závazku vůči Druhému.

> Nevychovávat a místo toho hned zabíjet, tomu se říká krutost… (*Lunyu* XX/2) (Vochala 2009: 106)
> 不教而殺謂之虐...

Trest smrti, jemuž nepředchází snaha o správné vedení, je považován za nespravedlivý. To odráží konfuciánskou zásadu, že lid lze k nápravě vést řádnou výchovou; a proto spěchat se zabíjením, aniž by dotyčnému byla nabídnuta možnost napravit se, je morálně špatné. Snaha zachovat život a nabídnout příležitosti k nápravě jsou základními povinnostmi vládce.
Existují však výjimky. *Mengzi* uvádí:

> They kill people, making them flee and stealing their goods. They are wild and fear not death. Among all the people, none do not despise them. People like these should be executed without any effort to instruct them. (*Mengzi* 5B/4.4) (Van Norden 2008: 136)
> 殺越人于貨，閔不畏死，凡民罔不譈。是不待教而誅者也。

Například tato ukázka naznačuje, že někteří jedinci jsou neospravedlnitelní, a v případě těch, kteří jsou nebezpeční, násilní a nelitují svých činů, může být poprava oprávněná. Pokud je někdo trvalou hrozbou pro společnost a odmítá se držet morálních zásad, je poprava nezbytná k udržení harmonie ve společnosti. i v dřívějších výrocích se objevují náznaky, že ti, kdo opakovaně a se zlým úmyslem porušují mravní řád, musí být potrestáni.

> With the enemy who has slain his father, one should not live under the same heaven. With the enemy who has slain his brother, one should never have his

> sword to seek (to deal vengeance). With the enemy who has slain his intimate friend, one should not live in the same state (without seeking to slay him). (*Liji* I/70) (Legge 1885a: 92)
> 父之讎，弗與共戴天。兄弟之讎不反兵。交游之讎不同國。

Určité extrémní činy, jako je vražda z pomsty, lze tedy z pohledu konfuciánství za určitých okolností považovat za morálně nezbytné. Zatímco konfuciánství obvykle zdůrazňuje dobrotivost a hodnotu lidského života, úryvek z *Liji* naznačuje, že odpovědnost k bližnímu představuje výjimku, kdy je zabití nejen přijatelné, ale i nutné pro zachování mravnosti a cti. Jedná se nejen o povinnost k sobě samému, ale i k zemřelému. Již v předchozích kapitolách byla zmíněna morální povinnost pečovat o mrtvé a uctívat je prostřednictvím obřadů, zde se důraz přesouvá na pomstu za jejich násilnou smrt.
Odpovědnost za vraždu v takovém případě není možné oddělit od člověka, který zabil první, poněvadž:

> If you kill someone's father, he will also kill your father. If you kill someone's brother, he will also kill your brother. Although you did not kill your father or brother yourself, there is just a moment's time between the two. (*Mengzi* 7B/7.1) (Van Norden 2008: 186)
> 殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一閒耳。

Mengzi se dokonce zabývá morálním odůvodněním pro zabití vládce, který se stal tyranským nebo zkorumpovaným:

> The king said, „Is it acceptable for subjects to assassinate their rulers?" Mengzi said, „One who mutilates benevolence should be called a ‚mutilator'. One who mutilates righteousness should be called a ‚crippler'. a crippler and mutilator is called a mere ‚fellow'. i have indeed heard of the execution of this one fellow Zhou, but i have not heard of it as the assassination of one's ruler." (*Mengzi* 1B/8.3) (Van Norden 2008: 26)

曰：「臣弒其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」

Text přehodnocuje otázku zavraždění vládce tvrzením, že takový vládce, který ztratil svou ctnost, již nemá morální autoritu vládce; je degradován na nečestného člověka nehodného úcty. Zabití takové osoby se nepovažuje za atentát, spíše za popravu zločince.
To představuje jistý odklon od obvyklého konfuciánského důrazu na loajalitu k panovníkovi. Zatímco ruisté tradičně prosazují věrnost a poslušnost, *Mengzi* tvrdí, že morální zkaženost popírá legitimitu vládce. Když vládce „mrzačí dobrotivost a mravnost“, ztrácí nárok na loajalitu, která mu za jiných okolností náleží, a jeho zabití lze považovat za spravedlivý a morální čin, nikoli za zradu.
Mimo kontext trestu je ovšem ve vybraných textech vražda brána jako konání ryze negativní; konání, které není v souladu s konfuciánskými hodnotami.

Xunzi o konfuciánech prohlašuje:

> Kdyby měli zabít jediného nevinného, aby získali celé podnebesí, neudělali by to. (VIII/6) (Zádrapa 2009: 132)
> 行一不義，殺一無罪，而得天下，不為也。

neboť, jak praví *Mengzi*:

> To kill one innocent person is to fail to be benevolent. (7A/33.3) (Van Norden 2008: 180)
> 殺一無罪，非仁也。

Oba učenci zdůrazňují cenu nevinného života. i kdyby se zabitím jednoho nevinného člověka dalo dosáhnout něčeho velkolepého (například „celého podnebesí“), pravý konfucián by se proti takovému činu rozhodně postavil. To odráží konfuciánskou zásadu dobrotivosti ren a její prvořadé postavení ve všech morálních a etických úvahách.
Z těchto úryvků je zřejmé, že odpovědnost vůči druhým, zejména vůči těm, kteří jsou nevinní, je nezpochybnitelná. Ublížení nevinným je považováno za charakterové selhání.

> If there were one who did not have a taste for killing people, the people of the world would crane their necks to look for him. If it were genuinely like this, the people would turn to him like water flowing down, copiously. Who would be able to forbid it? (*Mengzi* 1A/6.6) (Van Norden 2008: 7)
> 如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？

> Mistr řekl: „Kdyby po celých sto let stáli v čele státu dobří lidé, bylo by možné zvítězit nad krutostmi a zabíjením – toto jsou věru pravdivá slova!“ (*Lunyu* XIII/11) (Vochala 2009: 72)
> 子曰：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！」

Tyto výroky zdůrazňují, že dobrotivá vláda, při níž se vládce vyhýbá zabíjení a váží si života, je ideálem, který hluboce rezonuje s obyvatelstvem. Pokud se vládce zdrží zbytečného násilí a chová se ke svému lidu laskavě, lidé se k němu přirozeně přimknou a budou jeho vládu podporovat, podobně jako voda odjakživa teče dolů z kopce. Život a rozvoj jsou přirozenou odpovědí na řádný způsob vedení, takový, který si „nelibuje v zabíjení lidí“.
Vyvstává otázka, jakým způsobem byla v konfuciánském myšlení doby Válčících států vnímána záležitost, která dala jméno celé epoše – válka.

> To wage war to fight for land is to kill people till they fill the fields.To wage war to fight for cities is to kill people till they fill the cities. This is what is meant by „leading the land to eat the flesh of people.“ This is a crime even death cannot atone for. (*Mengzi* 4A/14.2) (Van Norden 2008: 96)
> 爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。

Mengzi odsuzuje válku jako ze své podstaty ničivou a přirovnává ji k zemi, která požírá lidské maso – děsivý obraz, který podtrhuje nelidskost války. Vést válku kvůli půdě nebo materiálnímu zisku je považováno za morálně zkažené – je to podle Mencia zločin tak těžký, že jej nemůže odčinit ani smrt. Text zdůrazňuje, že rozklad způsobený válkou nestojí za případné výhody a přináší hanbu těm, kdo tažení vedou. Lévinas i *Mengzi* sdílejí hluboké morální znepokojení nad válkou a násilím. Lévinasova představa, že Druhého nelze eticky

zničit, a to ani ve válce, se shoduje s Menciovou myšlenkou, že válka je nehumánní a morálně zkažená.

> Follow the Way leading to life when you kill people, and they will not be bitter even if they die. (*Mengzi* 7A/12.1) (Van Norden 2008: 174)
> 以生道殺民，雖死不怨殺者。

Proto by k válce a zabíjení podle Mencia mělo docházet pouze tehdy, je-li to nezbytně nutné a slouží-li k ochraně nebo záchraně životů. Válka je vykreslena jako poslední možnost, ospravedlnitelná pouze v případě sebeobrany nebo pro zachování obecného blaha. To odráží konfuciánskou zásadu minimalizace škod a udržení života, což je v souladu s předchozími úryvky, v nichž se vláda prostřednictvím morálních ctností upřednostňuje před hrubou silou.

> There are no righteous wars in the Spring and Autumn Annals. There are only cases of those that are better than others. a punitive war is when a superior attacks a subordinate. When hostile states attack one another, it is not a punitive war. (*Mengzi* 7B/2.1–2.2) (Van Norden 2008: 185)
> 《春秋》無義戰。彼善於此，則有之矣。征者上伐下也，敵國不相征也。

Podle *Mengzi* neexistují ani v historických záznamech skutečně spravedlivé války. Rozlišuje mezi trestnými válkami, což jsou zdánlivě nápravné akce nadřízených proti podřízeným, a válkami mezi znepřátelenými státy, které jsou považovány za morálně pochybné a neoprávněné. Myšlenka, že všechny války jsou morálně kompromitované, naznačuje hlubokou skepsi vůči etické hodnotě války, a to i tehdy, když se navenek jeví jako oprávněná.

> To launch a „punitive attack“ means to correct. If each wishes to correct itself, of what use is war? (*Mengzi* 7B/4.6) (Van Norden 2008: 186)
> 征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？

Objevuje se zde koncept trestného tažení jakožto formy nápravy, který je však okamžitě zpochybněn. *Mengzi* tvrdí, že kdyby se lidé zaměřili na zdokonalování sebe samých, nebylo by trestných válek vůbec zapotřebí. To je v souladu s konfuciánským ideálem sebekultivace, díky které lze dosáhnout harmonie.

> The Count of Ge led his people to seize those who had food, ale, and millet and take them from them. Those who refused he killed. Among them were children with offerings of millet and meat whom he killed and stole from.The Documents is referring to this when it says, „The Count of Ge took vengeance on those with offerings.“ When Tang attacked him for killing the children, all within the Four Seas said, „This was not because he wanted the wealth of the world. This was to avenge the common people.“ (*Mengzi* 3B/5.2) (Van Norden 2008: 80–81)
>
> 葛伯率其民，要其有酒食黍稻者奪之，不授者殺之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。《書》曰：「葛伯仇餉。」此之謂也。為其殺是童子而征之，四海之內皆曰：「非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。」

Tato pasáž představuje u Mencia vzácný případ ospravedlnění války jakožto reakce na extrémní krutost – v tomto případě na zabíjení dětí. Tažení proti vládci, který je zodpovědný za takovýto čin, je vylíčeno jako morálně ospravedlnitelné, protože se jedná o formu pomsty za prostý lid, nikoli o válku vedenou ve jménu sobeckého nebo materiálního prospěchu. Argument mluvící ve prospěch války je jasný – tažení musí mít kořeny v dobrotivosti a ochraně nevinných, nikoli v ctižádosti nebo chamtivosti.

> Shang Yang, director of Works (in Chu), and Chen Qi-ji were pursuing the army of Wu, and came up with it. The latter said to Shang Yang, „It is the king's' business. It will be well for you to take your bow in hand.“ He did so, and Qi-ji told him to shoot, which he did, killing a man, and returning immediately the bow to its case. They came up with the enemy again, and being told as before to shoot, he killed other two men; whenever he killed a man, he covered his eyes. Then stopping the chariot, he said, „I have no place at the audiences; nor do i take part in the feasts. The death of three men will be sufficient for me to report.“ Confucius said, „Amidst his killing of men, he was still observant of the rules of propriety.“ (*Liji* II/180) (Legge 1885a: 186)
>
> 工尹商陽與陳棄疾追吳師，及之。陳棄疾謂工尹商陽曰：「王事也，子手弓而可。」手弓。「子射諸。」射之，斃一人，韔弓。又及，謂

之，又斃二人。每斃一人，掩其目。止其御曰：「朝不坐，燕不與，殺三人，亦足以反命矣。」孔子曰：「殺人之中，又有禮焉。」

Myšlenka omezení násilí je v souladu se zásadou, že zabíjet by se mělo jen v nezbytně nutných případech, například v sebeobraně nebo na obranu druhých. Je zde patrné určité konfuciánské dilema – i když je válka schválena státem, zůstává morálně sporná a od ctnostného člověka se v ní očekává zdrženlivost.

Zabití tří mužů není vykresleno jako něco, na co je muž hrdý nebo v čem nachází potěšení, ale pouze jako povinnost. To dodává konfuciánskému pohledu na válku a zabíjení další nuanci – ačkoli válka může být někdy nevyhnutelná nebo nezbytná, nelze od ní oddělit hluboký morální neklid způsobený aktem odnětí života. Shang Yangovo jednání naznačuje, že i ve válce je třeba zachovat zdrženlivost a pokoru a vnímat zabíjení jako čin tragický, nikoliv triumfální.

5. Závěr

Zkoumání smrti v konfuciánské filosofii z období Válčících států odhalilo složitou souhru společenských a etických aspektů. Tato práce se snažila vnést soudržnost do fragmentárních, ale významově bohatých popisů smrti, které se nacházejí v nejdůležitějších konfuciánských textech této doby. Na základě pojmového rámce filosofie Emmanuela Lévinase, zejména jeho etického pojetí smrti a Druhého, jsme sledovali, jak tyto konfuciánské texty rezonují s moderními filosofickými interpretacemi a v některých případech se s nimi rozcházejí. Konfuciánský přístup ke smrti je hluboce zakořeněn ve snaze o zachování společenské harmonie, rodinné pověsti a morálního řádu, spíše než v etickém absolutismu, který je často přítomen v Lévinasově myšlení. Silný důraz konfuciánů na synovskou oddanost, společenskou odpovědnost a zachování rodinného dědictví stojí v protikladu k Lévinasovu abstraktnějšímu etickému rámci, kde setkání s Druhým přesahuje společenské struktury a normy.

Integrací Lévinasových myšlenek jsme však poukázali na důležité oblasti filosofického dialogu, zejména pokud jde o etické důsledky vraždy, války a roli odpovědnosti. Jak konfuciáni, tak Lévinas odmítají myšlenku nesmyslného násilí, ačkoli konfuciáni připouští možnost ospravedlnění války a trestu v krajních případech, zatímco Lévinasova etika směřuje k nedotknutelnému respektu k Druhému. Přístup k problematice smrti zvýrazňuje konfuciánský zájem o společenskou harmoni a sebekultivaci, která se méně zaměřuje na

individuální etickou transcendenci a více na praktické morální jednání, jež zachovává řád ve společenství.

Tím, že se tato práce zaměřila na smrt jako na společenský fenomén, osvětlila opomíjený aspekt konfuciánského myšlení, který promlouvá nejen ke starověkým obavám, ale také k moderním etickým otázkám. Lévinasova perspektiva poskytla kritickou optiku, díky níž můžeme lépe pochopit konfuciánský pohled na smrt nejen jako na konec, ale jako na bod morální reflexe, který přesahuje jednotlivce a utváří kolektivní identitu a mravní strukturu společnosti.

Fenomén, který je třeba skládat hned z několika konfuciánských textů, Lévinas předkládá jasnějším a systematičtějším způsobem. Nejedná se o komparaci – Lévinas poskytuje komplexnější filozofický rámec pro uchopení vztahové etiky, která je pro konfuciánské myšlení klíčová. Konfuciánství i Lévinasova etika zdůrazňují význam vztahů při definování etické odpovědnosti, ale zatímco konfuciánství soustřeďuje svůj morální rámec především kolem *wulun* (pěti klíčových vztahů), Lévinas tyto myšlenky rozšiřuje do univerzální etické teorie.

Konfuciánský přístup ke smrti v jeho rituálním, morálním a sociálním rozměru tak nabízí pragmatický výklad, který doplňuje Lévinasovo individualizovanější a etické chápání, a výsledkem je komplexní pohled na smrt, který propojuje starověký a moderní, sociální a etický svět.

V konečném důsledku tato práce přispěla ke komplexnějšímu pochopení konfuciánství alespoň tím, že se zabývala těmito nedostatečně prozkoumanými aspekty, a představila tak fenomén smrti nejen jako osobní nebo etickou záležitost, ale jako společenský jev, který má dalekosáhlé důsledky pro člověka, rodinu a společnost jako celek.

6. Seznam použité literatury

6.1. Prameny

Legge, J. (přel.) (1885). *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part III. The Lî Kî. (Sacred Books of the East, ed. F. Max Muller).* Oxford: The Clarendon Press. [orig. Kongzi 孔子 (5. stol. př. n. l.), *Liji* 禮記].

Legge, J. (přel.) (1885). *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism. Part IV. The Lî Kî. (Sacred Books of the East, ed. F. Max Muller).* Oxford: The Clarendon Press. [orig. Kongzi 孔子 (5. stol. př. n. l.), *Liji* 禮記].

Van Norden, B. W. (přel.) (2008). *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries.* Indianapolis: Hackett Publishing Company. [orig. Meng Ke 孟軻 (4. stol. př. n. l.), *Mengzi* 孟子].

Vochala, J. (přel.) (2009). *Konfucius v zrcadle Sebraných výroků*. Praha: Academia. [orig. Kongzi 孔子 (5. stol. př. n. l.), *Lunyu* 論語].

Zádrapa, L. (přel.) (2004). „Mistr Ceng: Kniha synovské oddanosti“. In: Lomová, O. a Ye, G., *Ach běda, přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*. Praha: DharmaGaia, 259–271. [orig. Kongzi 孔子 (5. stol. př. n. l.), *Xiaojing* 孝經].

Zádrapa, L. (přel.) (2009). *Sün-c': Tradičně Sün Kchuang*. Praha: Academia. [orig. Xun Kuang 荀況 (3. stol. př. n. l.), *Xunzi* 荀子].

6.2. Literatura

Ames, R. T. (2021). *Human becomings: theorizing persons for Confucian role ethics*. State University of New York. Dostupné na: https://doi.org/10.1515/9781438480817 (navštíveno dne: 30. 8. 2024)

Berenpas, M. (2019). „Unsaying the said: Emmanuel Levinas and the Zhuangzi on linguistic scepticism“. *Empedocles*, *10*(1), 87-99. Dostupné na: https://doi.org/10.1386/ejpc.10.1.87_1 (navštíveno dne: 15. 8. 2024)

Bonadeo, A. (1980). „Montaigne and Death“. *Romanische Forschungen*, *92*(4), 359–370. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/27938858 (navštíveno dne: 13. 7. 2024)

Cohen, R. A. (2006). „Lévinas: Thinking Least about Death: Contra Heidegger“. *International Journal for Philosophy of Religion*, *60*(1/3), 21–39. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/27646177 (navštíveno dne: 30. 6. 2024)

Cohen, M. A. (2014). „Transcendence and Salvation in Lévinas's *Time and the Other* and *Totality and Infinity*“. *Lévinas Studies*, *9*, 53–66. Dostupné na: https://www.jstor.org/stable/26942953 (navštíveno dne: 20. 7. 2024)

Davis, C. (2018). Afterlives: Althusser and Lévinas. In *Traces of War: Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing*, 134–147. Liverpool University Press. Dostupné na: https://doi.org/10.2307/j.ctt1ps33bb.11 (navštíveno dne: 30. 7. 2024)

Ebrey, Patricia; Walthall, Ann; Palais, James (2009). *East Asia: a Cultural, Social, and Political History*, 22. Houghton Mifflin Harcourt.

Edwards, P. (1975). „Heidegger and Death as ‚Possibility'“. *Mind*, *84*(336), 548–566. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/2253639 (navštíveno dne: 29. 6. 2024)

Edwards, P. (1976). „Heidegger and Death: A Deflationary Critique“. *The Monist*, *59*(2), 161–186. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/27902414 (navštíveno dne: 30. 7. 2024)

Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. Chicago: Open Court.

Hunter, M. (2014). „Did Mencius know the Analects?“ *T'oung pao*, *100*(1-3), 33–79. Dostupné na: https://doi.org/10.1163/15685322-10013p02 (navštíveno dne: 30. 8. 2024)

Chalier, C., Valentová, L., Rejchrt, M., Sokol, J., & Lacroix, J. (1993). o *filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*. Ježek.

Cheng, C. (2008). „Preface: Lévinas for Chinese Philosophy“. *Journal of Chinese philosophy*, *35*(4), 545-547. Dostupné na: https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2008.00501.x (navštíveno dne: 5. 6. 2024)

Jacquette, D. (1999). „Schopenhauer on Death“. In: C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, 293–317. Cambridge: Cambridge University Press.

Kvapil, O. (2021). „Smrt a čas. Poslední přednášky Emmanuela Lévinase“. *Reflexe (Prague, Czech Republic)*, (60), 147–150. Dostupné na: https://doi.org/10.14712/25337637.2021.23 (navštíveno dne: 7. 5. 2024)

Lai Junxiong 賴俊雄 (ed.) (2009). *Ta zhe zhexue: Huigui lie wei na si* 他者哲學：回歸列維納斯. Taipei: Maitian Chuban.

Lai Junxiong 賴俊雄 (2014). *Huiying ta zhe: Lie wei na si zai tan* 回應他者：列維納斯再探 [Responding to the Other: Revisiting Levinas]. Taipei: Shulin Chuban.

Lévinas, E., Rejchrt, M., Petříček, M., & Dvořáková, V. (1994). *Etika a nekonečno*. Praha: ISE.

Lévinas, E., & Hrbata, Z. (1997). *Čas a jiné = Le temps et l'autre* ([1. vydání]). Staré Město pod Landštejnem: Dauphin.

Lévinas, E., Sokol, J., Vrána, K., Wolzogen, C. von, & Casper, B. (1997). *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. Praha: Zvon.

Lévinas, E., Petříček, M., & Sokol, J. (1997). *Totalita a nekonečno: (Esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH.

Lévinas, E. (2000) *God, Death, and Time*. California: Stanford University Press.

Lévinas, E., & Daniš, P. (2009). *Existence a ten, kdo existuje* (2., opravené vydání). Praha: OIKOYMENH.

Lewis, M. E. (2000). „The City-State in Spring-and-Autumn China“. In: M. H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation*, vol. 21., Copenhagen: The Royal Danish Society of Arts and Letters, 359–374.

Liu Zejia 劉澤佳 (2023). „Lai wei na si yu ta zhe lunli xue: Yi ‚shan ‘ gainian zuowei tanjiu de qidian“ 萊維納斯與他者倫理學： 以「善」概念作為探究的起點. *Jiedi* 揭諦, 44, 99–152.

Nylan, M. (2001). *The Five „Confucian“ Classics*. New Haven: Yale University Press.

Oliver, K. (1997). „Fatherhood and the Promise of Ethics“. *Diacritics*, *27*(1), 45–57. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/1566270 (navštíveno dne: 6. 6. 2024)

Plant, B. (2009). „The Banality of Death“. *Philosophy*, *84*(330), 571–596. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/40588032 (navštíveno dne: 4. 6. 2024)

Puett, M. J. (2002). *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.

Purcell, M. (1995). „The Mystery of Death Alterity and Affectivity in Lévinas“. *New Blackfriars*, *76*(899), 524–534. Dostupné na: http://www.jstor.org/stable/43249803 (navštíveno dne: 4. 6. 2024)

Riegel, J. K. (1993), „*Li chi* 禮記“. In: M. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*, Society for the Study of Early China, Cambridge: Cambridge University Press. 293–297.

Rosemont, H. Jr. (2007). „On the non-finality of physical death in classical Confucianism“. *Acta Orientalia Vilnensia*. 8. 13-31.

Seong, S. (2018) *Otherness and Ethics: An Ethical Discourse of Levinas and Confucius (Kongzi)*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Shaughnessy, E. L. (2023). *A brief history of ancient china*. London: Bloomsbury Publishing Plc.

Słupski, Z. a Lomová, O. (2006). *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury. I, Dynastie Shang až období Válčících států*. Praha: Karolinum.

Tatranský, T. (2004). *Lévinas a metafyzika*. Svitavy: Trinitas.

Tian Shuo 田硕. (2021). „Cong ‚ta zhe‘ de licheng kan lunli xue chongjian 从「他者」的历程看伦理学重建 [On Ethics Reconstruction from the Perspective of the Evolution of the Other]“. *Advances in Philosophy*. 10. 54-60.

Wilson, T. (2014). „Spirits and the Soul in Confucian Ritual Discourse“. *Journal of Chinese Religions*, *42*(2), 185–212. Dostupné na: https://doi.org/10.1179/0737769X14Z.00000000013 (navštíveno dne: 4. 6. 2024)

Wu, Xiaoming. 2008. „Mengzi and Lévinas: The Heart and Sensibility.“ *Journal of Chinese Philosophy* 35, no. 4 (December): 571–577.

Yang, H. (2022). „The Translator's Identity and Its Paradox: James Legge and Gu Hongming“. In: A. Chow (ed.), *Scottish Missions to China*. Leiden, The Netherlands: Brill. Dostupné na: https://doi.org/10.1163/9789004461789_009 (navštíveno dne: 24. 5. 2024)

Yü, Y. (1987). „‚O Soul, Come Back!' a Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China“. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, *47*(2), 363–395. Dostupné na: https://doi.org/10.2307/2719187 (navštíveno dne: 24. 5. 2024)

Zádrapa, L. (přel.) (2011). *Chan-fej-c'*. Sv. I. Praha: Academia. [orig. Hán Fēi 韓非 (3. stol. př. n. l.), Hánfēizǐ 韓非子].

Zádrapa, L. (2014). „Čínský pojem *yì* 義 a jeho překlad“. *Nový Orient* 69.3, 48–55.

Zhang, E. Y. (2017). „The Face/Facelessness of the Other—A Levinasian Reading of the Ethical of the *Zhuangzi*“. *Frontiers of Philosophy in China*, *12*(4), 533–553. Dostupné na: https://www.jstor.org/stable/26571920 (navštíveno dne: 25. 6. 2024)

Zhao, G. (2015). „Transcendence, Freedom, and Ethics in Lévinas' Subjectivity and Zhuangzi's Non-being Self“. *Philosophy East and West*. 65, 65–80.