

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav dálného východu

Dějiny a kultura zemí Asie a Afriky

Vladimír G l o m b

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

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

Teze

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

2009

Nejslavnějšími texty korejského diskurzu *daoxue* jsou bezesporu texty *Debaty o Čtyřech počátcích a Sedmi emocích*¹, vedené nejprve mezi T'oeogye Yi Hwangem 退溪 李滉 (1501-1570) a Kobong Ki Taesungem 高峰 奇大升 (1527-1572) a později mezi Yulgokem Yi I 栗谷 李珥 (1536-1584) a Ugye Söng Honem 牛溪 成渾 (1535-1598), jejíž čtení, spíše než výklad, je předmětem této práce. Debata samotná je velice vhodná ke zkoumání diskurzivních technik korejského *daoxue* z několika důvodů; jejími aktéry jsou proslulí literáti doby, která byla patrně nejpłodnější obdobi korejského *daoxue*, tedy druhé poloviny 16. století, jež následovalo po několika desítkách let turbulentního období „pohrom literátů“ a předcházelo japonským (1592-1598) a mandžuským invazím (1627-1637), a nelze ho nazvat jinak než dobou rozkvětu, která se již nikdy až do konce dynastie neopakovala.

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

Po stránce textové pak Debata představuje pozoruhodnou ukázkou filozofické korespondence. Korespondence na téma teoretických problémů *daoxue* byla mezi literáty období Chosön velmi běžná a aktéři Debaty nebyli prvními, kdo vedli „*Streit*“ za pomoci těchto prostředků, k nimž se uchýlili kupř. Hoejae Yi Ŏnjök 晦齋 李彦迪(1491-1553) a Mangidang Cho Hanbo 忘機堂 曹漢輔 (?-?) ve svém sporu o povahu *taiji* anebo později i Oeam Yi Kan 巍巖 李柬(1677-1737) a Namdang Han Wöngjin 南堂 韓元震 (1682-1751) v debatě *Horak* 湖洛, která sama o sobě byla exegezí Debaty. Výhodou korespondence mezi aktéry Debaty je však fakt, že se dotyční znali osobně (což kupř. není případ debaty *Horak*) a dokonce můžeme

¹ Tento název, jak je nastíněno v kapitole *Edice a struktura*, ovšem není názvem původním ani oficiálním, stejně jako neexistuje jedno dílo, které by tak bylo nazváno. V současné době se souběžně používá vícero názvů, jako kupř. *Sadan ch'ilchöngnon*, 四端七情論, *Sach'illon* 四七論, *Sach'il nonbyön* 四七論辯, *Sach'il nonjeng* 四七論爭 etc., které se v anglicky mluvícím prostředí převádějí jako *Four-Seven Debate*, nicméně původní názvy často odkazovaly na texty Debaty jako na „korespondenci mezi Ugyem a Yulgokem“ nebo „T'oeogyeho výklad *li* a *qi*“ etc., a kupř. Yi Iküv 李瀾 (1681~1763) komentář *Sach'il nonbyön* 四七新編 hovoří pouze o „Čtyřech a Sedmi“.

hovořit i o přátelských vztazích, což se promítlo do textů v podobě velmi otevřeného vyjadřování a argumentace. Debata je tak v jistém slova smyslu zachycením rozhovoru, který explicitně probírá všechny nejasné či sporné body tématu, díky čemuž se čtenáři více než v jiných textech otevírá perspektiva „jejich“ chápání věcí.

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

Debata samotná je dialogem, vzniklým z na první pohled marginálního sporu, a to otázky, jaký je statut a vzájemný poměr dvou výroků o emocích, které nalézáme u Mencia² a u autora *Zhongyongu*, Zisiho.³ Hledání smyslu těchto dvou tezí se však v průběhu debaty proměňuje ve spor o základní otázky *daoxue* (co je dobrá lidská přirozenost, jaký je původ zla, co je vlastně *li* a *qi*, jak se stát nanejvýš moudrým člověkem etc.), jež z původně prosté otázky učiní spor, který se potáhne ještě několik století a ustaví dva základní náhledy na paradigmatu celého diskurzu. Právě otázka, proč je nutné k výkladu jednoho tématu, v předchozí tradici nijak zvlášť nezdůrazňovaného, reinterpretovat, resp. rekonfigurovat všechny výsledky dosavadního bádání, nás přivádí k dvěma hlavním problémům této práce: jak je možné provádět výklad klasického korpusu textů pouze za pomoci přípustných, ortodoxních a nutně pouze klasických prostředků a jaké jsou možné alternativy tohoto přístupu.

První téma, tedy výklad klasického pomocí klasického, je rozebírán v II. kapitole na příkladu střetu mezi dvěma klasickými autoritami. Právě rovina argumentace klasickými citáty proti citátům stejně klasickým ukazuje, jakým způsobem lze prosadit vlastní interpretaci za pomoci omezeného souboru prostředků, jež používá i oponent. Jak se ukáže, jedním z klíčových postupů je používání definic pojmů *daoxue* pomocí analogie a právě tento postup je zároveň

² Mencius IIIa: 6 „Smysl pro soucit je počátkem lidskosti, smysl pro stud je počátkem smyslu pro to, co je správné, smysl pro ústupčivost je počátkem obřadů, smysl pro to, co je pravdivé a nepravdivé, je počátkem vědění.“ 惻隱之心。仁之端也。羞惡之心。義之端也。辭讓之心。禮之端也。是非之心。智之端也。

³ *Zhongyong*, „Když ještě nejsou radost, hněv, zármutek a potěšení projevené, nazývá se to vyvážeností (středem, středním stavem), projeví-li se a jsou vyvážené a uměřené, nazývá se to harmonií.“ 喜怒哀樂之未發。謂之中。發而皆中節。謂之和。

jedním z důvodů, proč je nutné se při definování jednoho pojmu vztahovat i ke všem ostatním a obsáhnout při vysvětlování emocí všechny ostatní pojmy diskurzu. Prostá analogie však přes svůj nesporný legitimizační význam skrývá past budování řetězců pojmů bez jejich základního pochopení a nastoluje otázku, jakými jinými prostředky kromě vysvětlení citátu jiným citátem diskurz disponuje.

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

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

Celá práce je koncipována *more geometrico* a pokouší se ukázat, že metody a postupy používané v různých částech Debaty jsou univerzálně platné pro všechny její fáze a v posledku i pro celý korejský diskurz *daoxue*. Z tohoto důvodu je zařazena V. kapitola, která je věnována problematice Debaty u Nongmuna 鹿門 Im Söngju 任聖周 (1711-1788) v jeho

spisu *Nongnyŏ chapsik* 鹿廬雜識. Ač se tento přístup vystavuje nařčení z anachronizmu, jeho ambicí je demonstrovat, že pravidla vedení filozofického rozhovoru mezi literáty jsou platná nikoli pouze v synchronní, ale i v diachronní rovině. Nongmunova interpretace Debaty tak ukazuje, že i pokračování Debaty se po dvou stech let řídilo stejnými pravidly a postupy jako Debata samotná (a tak do značné míry verifikuje závěry předchozích kapitol), a že i přes obsáhlost Debaty zůstalo mnoho otázek, na něž Nongmun nabízí odpověď, která zároveň redefinuje základní problém celého *daoxue*, vztah mezi *li* a *qi*.

Metodologickým východiskem této práce je pevné přesvědčení, že texty Debaty poskytují při znalosti a pochopení standardních technik studia a interpretace textů korejského *daoxue* dostatek příležitostí, jak jim porozumět. Zvolené linie, které jsou v jednotlivých kapitolách sledovány (diagramy, přirovnání, citace, argument *ad hominem* etc.), byly mnohými moderními autory (pokud jim byla vůbec věnována pozornost) považovány za okrajové prostředky hlavního „filozofického“ sdělení, aniž by byl brán ohled na to, že pouze jimi se tohoto sdělení můžeme dobrat. S vědomím toho, že tuto řadu motivů by bylo bezesporu možné zásadně rozšířit, jsou v předkládané práci zmiňována i témata, která s hlavními body úzce souvisí. Jedná se zejména o definice pojmu ortodoxního (a do značné míry i klasického), které jsou u jednotlivých autorů sledovatelné po linii koncepce *daotongu* 道統, „genealogie Cesty“, a částečně také po linii technik četby jednotlivých textů, a dále pak o oblast literátského studia jako takového, jehož formy u jednotlivých autorů často nalézají odraz v jejich textech.

Vymezení předmětu zkoumání, tedy korpusu textů dopisů, které tvoří Debatu, ukazuje, že tradiční edice poskytují vodítko pro dva základní možné způsoby čtení těchto textů, jednak jako specifického souboru (jak ho vyčleňuje *Kobongjip* a *Ugyejip*), a jednak jako součást díla dotyčného autora (jak to činí *T'oegye chŏnsŏ* a *Yulgok chŏnsŏ*), což je spojeno i s aspekty pozdějšího hodnocení rolí jednotlivých autorů během Debaty. Jednotlivé edice mimo to demonstrují značnou volnost ve vymezení konkrétních textů Debaty jak v rovině chronologické (tedy u otázky kdy a kterými texty jednotlivé části Debaty končí a začínají), tak i na rovině interpretační, kdy je veden spor o to, které texty (a dokonce i které části jednotlivých textů) lze vnímat jako relevantní výpovědi vztahující se k Debatě. Celkově se pak ukazuje, že současná představa Debaty jako přesně vymezeného souboru je velmi sporná, a historicky panovala spíše tendence nevnímat Debatu jako konkrétní soubor textů, ale spíše jako součást širší problematiky děl jednotlivých autorů.

Hledání bezprostředního impulsu pro vznik Debaty je pak spojeno s Ch'umanem 秋巒 Chōng Jiunem 鄭之雲 (1509-1561), a jeho *Chōngmyōng to* 天命圖 (*Obrazcem mandátu Nebes*), díky němuž byla po setkání s T'oegyem formulována první z řady základních tezí Debaty, „Čtyři počátky jsou projevením *li* a Sedm emocí vychází z *qi*“⁴, která navázala na původní Ch'umanovy výroky o Čtyřech emocích a Sedmi emocích v jeho diagramu. Tento diagram, a texty s ním spjaté, pak vytváří specifický druh kontextu počátku Debaty, který sloužil jak ve své době, tak i dnes, jako ideální vstup do problematiky takřka všech pojmů *daoxue*, k jejichž organizaci používá několik základních postupů vlastních médiu diagramu. Klíčovým sdělením je pak analogické členění jednotlivých pojmových rovin, díky němuž jsme schopni chápat vztahy mezi jednotlivými pojmy jako rozvíjení původního konceptu „projeveného“ a „neprojeveného“ od *taiji* až po strukturu mysli. *Chōngmyōng to* pak slouží také jako jedna z povícero ukázek zpracování tématu Debaty před jejím bezprostředním počátkem, a vyvrací tak názor, že toto téma bylo aktéry Debaty formulováno poprvé.

Ukazuje se, že samotný vznik Debaty byl spíše průsečíkem než počátkem několika proudů literátské diskuse, kterým nebyla otázka vznesená v prvních dopisech Debaty cizí. Debata se tak odehrávala na přesně vymezeném půdorysu základních pojmů, který umožňoval autorům, aby se plně věnovali obhajobě svých tezí na pozadí všeobecně akceptovaných paradigmat. Rozvíjení původní otázky pak vedlo k zahrnutí celého pojmového pole diskurzu do budování vlastních interpretací statutu jednotlivých pojmů; tato geometrická řada budování analogií mezi jednotlivými úrovněmi konceptů tak začala sloužit jako verifikace validity tezí jednotlivých autorů a umožnila jim vyrovnat se s klíčovým problémem používání ortodoxních autorit, tedy situací, kdy autorita tvrdí něco jiného, než je naše vlastní teze.

Tato situace pak nastává v okamžiku, kdy T'oegye podepře svou teorii Zhu Xiho výrokiem, který se fakticky shoduje s jeho tvrzením, že obě sady emocí jsou odlišné co do svého původu, „Čtyři počátky, to je projevení *li*. Sedm emocí, to je projevení *qi*.“⁵ Kobong, který zastával názor, že obě skupiny se liší pouze svou uměřeností, pak z jiných výroků téže autority konstruuje řetěz argumentů, kterým celé tvrzení vykládá v souladu se svým výkladem. Podobná situace se pak odehrává i v diskusi mezi Yulgokem a Ugyem, kde za sporný výrok platí taktéž Zhu Xiho citace, tentokrát ze *Zhongyong zhangju*, „Prázdnota, oduševnělost, poznání a vnímání mysli jsou jedno a nic více, ale uvažujeme-li, že jsou rozdíly

⁴ *TCHS* 41:10b, *Chōngmyōng tosōl husō* 天命圖說後敘, *Chōngmyōng sindo* 天命新圖 „四端理之發。七情發於氣“

⁵ *Zhuzi yulei* 53:17b.

mezi Myslí člověka a Myslí Cesty, pak je to tím, že někdy se rodí v sobeckých zájmech zformovaného *qi* a někdy mají původ ve správnosti přirozenosti a *ming*.“⁶

Také Yulgokův výklad odmítne prostý odkaz na autoritu a vytvoří z klasických autorit svůj pohled na vztahy mezi emocemi, Myslí člověka a Myslí Cesty, a především mezi *li* a *qi*.

Projektování analogií jednotlivých pojmů do různých úrovní diskurzu (*taiji*, *yin* a *yang*, *li* a *qi*, struktura mysli etc.) však ponechává jednotlivé termíny bez definic, které jsou zastoupeny právě analogickými spojeními; tato situace je patrná zejména v těch fázích dialogu, kdy jsou klasické výměry již předestřeny a je jasné, že druhá strana není jejich výkladem přesvědčena. Přirovnání pak slouží k přesnějšímu postihnutí myšlenky, k jejímuž vyjádření klasický aparát (ve kterém je vše již vyslovené, ale ne nutně patrné) nedostačuje. Všechny tyto obraty a figury se nicméně odehrávají ve velmi přesně vymezeném poli, za jehož hranicemi začíná sféra falešných učen. Ač může být pohled na tyto limity individuální (a na příkladu vztahu k Luo Qinshunovi je patrný široký rozptyl postojů k jednomu z nich), přesto lze říci, že jejich vymezení je pevně dané, tj., že jednou krajností výpovědí je považovat *li* a *qi* za jednu věc, a druhou, považovat je za věci dvě. Obě tyto varianty přitom nejsou v klasickém korpusu jednoznačně definovány tím, že jsou pouze dvěma aspekty téhož a preference pouze jedné varianty je kritizována jako nemístná jednostrannost. Právě akcent na jednu či druhou polohu je ovšem distinktivním rysem jednotlivých autorů, jejichž individuální perspektiva měla buďto „holistickou“ anebo „analytickou“ podobu, přičemž obě lze dokladovat za pomoci týchž klasickým autorit, vykládaných ovšem z příslušné perspektivy. Z tohoto úhlu pohledu pak lze konstatovat, že klasické prameny, a zejména jejich Zhu Xiho exegeze, jsou v rámci svého výkladu volně vykládány směrem k těmto dvěma perspektivám, samozřejmě za cenu kritiky zastánců opačného názoru. Právě tato volnost, která je podmíněna pouze požadavkem důsledného dodržování zvoleného výkladu, je nejvíce matoucím, ale zároveň nejzajímavějším aspektem Debaty.

Ideálním požadavkem by pak měla být možnost vznést otázku po jakémkoliv pojmu, aniž by odpověď na ní kolidovala s výkladem ostatních, čemuž však žádný z autorů podle svých kritiků nedostává. Požadavek konzistentního výkladu všech pojmů pak umožňuje rozvíjení témat *ad infinitum*, čehož důkazem je Nongmunův text, který je i přes značný časový postup bezprostředním navázáním na Debatu samotnou. *Nongnyō chapsik* pak nelze vnímat pouze jako svého druhu komentář, ale spíše jako zachycení procesu, kterým musel projít každý

⁶心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正

korejský literát v období, jež následovalo po Debatě; obsáhlost témat tohoto souboru textů z něj učinila souhrn otázek, kterým se nemohl žádný z adeptů „Studia Cesty“ vyhnout.

Nongmunův text pak ukazuje hlavní z rysů celé Debaty a diksurzu *daoxue* vůbec, totiž fakt, že jakýkoliv výklad libovolného termínu (u Nongmuna stavu prapůvodního *qi*, u autorů Debaty, pak emoce, a projevení mysli) vede nutně k vytvoření vlastní interpretace všech ostatních pojmů, včetně *li* a *qi*. Tato možnost prakticky neomezeného množství kombinací (v rámci dvou zmíněných limitů) pak je umožněna nikoli neurčitostí pojmů diksurzu, ale komplexností jejich určení. Jednoznačně tak lze říci, že, abychom mohli zastávat názor na určitý pojem *daoxue*, je třeba vědět v jaké prostorové konfiguraci a na jaké úrovni se vůči ostatním pojmům nachází (k čemuž jsou nápomocny zejména diagramy), jaké jsou klasické prameny a ortodoxní komentáře, které o něm hovoří, jakou perspektivu vůči němu zaujímáme (chceme ho vidět v jednotě či odlišnosti?), k jakému mantinelu ortodoxie je blíže (což souvisí s předchozím výměrem), a jakými přirovnáními jsme schopni verbalizovat vše, co není v předchozích určeních jasné.

Celý tento aparát pak stojí jako odpověď na námitku, že *daoxue* pracuje s řadou pojmů, které nejsou jasně definovány; tyto pojmy však nejsou definovány právě proto, aby si je každý sám definoval a byl schopen je zařadit do celku své vlastní kultivace.

Debatu je třeba vnímat jako záznam usilovného studia a pokusů o pochopení sdělení, jehož cílem je stát se nanejvýš moudrým člověkem, a proto není před dosažením tohoto stavu možné a nikdo z účastníků Debaty ho nedosáhl. Jediné správné čtení Debaty je tedy takové, kterého byl schopen nanejvýš moudrý člověk, jenž by své pochopení potvrdil nastolením Cesty v Podnebesí. Každé jiné čtení je pak pouze jedním z mnoha stupňů studia a nikdy není dokonalé, stejně jako argumentace, kterou stavíme před druhého, ale vždy jí někdo později překoná, a ani v samotném okamžiku sporu nikoho nepřesvědčí (což potvrzuje fakt, že ani jeden z jejích aktérů nepřijal závěry svého oponenta). Přijmout argumentaci protistrany také znamená zbavit se celého svého dosavadního studia, jehož výsledky všichni do Debaty vložili. Toto studium také Debatou nezačíná ani nekončí a Debata je pouze jedním z jeho milníků; její čtení je pak pouze lepší či horší prezentací našeho pochopení *daoxue*, jehož primárním cílem má být překonání Debaty samotné a nalezení vlastního pochopení Cesty. „Což však to není těžké břemeno? Teprve po smrti to ustane, což to není dlouhá cesta?“⁷

⁷Lunyu 8: 7 不亦重乎 死而後已，不亦遠乎