

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Kristýna Vojtíšková

Vize společenského řádu v myšlení Ogyú Soraie

Vision of Social Order in Ogyu Sorai's Thought

*Ráda bych tímto poděkovala za trpělivé vedení a podnětné připomínky  
svému vedoucímu práce doktoru Davidu Labusovi.*

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Mníšku pod Brdy dne 7. 4. 2011

Abstrakt:

Ve své práci se věnuji japonskému mysliteli přelomu 17. a 18. století Ogyū Soraiovi. Uvádím jeho základní myšlenky na rozboru stavu společnosti období Tokugawa (1603-1868) a uvádím je do dobových souvislostí. Dále se pak věnuji jeho konkrétním myšlenkám a jeho revolučnímu pojetí konfucianismu. Rovněž Soraiovy ideje konfrontuji s jeho dalšími současníky.

Abstract:

In my work, I am introducing Ogyū Sorai, japanese scholar from the turn of the 17th and 18th century. I demonstrate his basic principles on the study of the society of the Tokugawa period (1603-1868) and I present them in the historical context. Furthermore I analyse his concrete thoughts and his revolutionary approach to the Confucianism. Also, I confront Sorai's ideas with thoughts of his contemporaries.

Klíčová slova:

- Ogyū Sorai 荻生徂徠
- čusiánství 朱子学
- Sungský neokonfucianismus 宋学
- Tokugawská ideologie 江戸時代のイデオロギー
- japonský konfucianismus 日本の儒学
- Tokugawské politické myšlení 徳川時代の政治思想

Key words:

- Ogyu Sorai
- Japanese confucianism
- Neo-confucianism
- Tokugawa ideology
- Japanese political thought

Obsah:

<b>1. ÚVOD</b> .....	<b>7</b>
1.1 STÁTOTVORNÉ VYUŽITÍ KONFUCIANISMU .....	7
1.2 SPOLEČENSKÁ SITUACE.....	10
<b>2. JAPANIZACE KONFUCIANISMU</b> .....	<b>14</b>
2.1 HAJAŠI RAZAN A BUDOVÁNÍ IDEOLOGIE .....	14
2.2 JAPANIZACE UČENÍ VE VZTAHU K ČÍNĚ .....	15
2.3 JAPONSKÝ KONFUCIANISMUS A NEOKONFUCIANISMUS V 17. STOLETÍ.....	16
2.3.1 <i>Postavy a směry</i> .....	18
2.4 SITUACE V 18. STOLETÍ .....	21
<b>3. SORAIOVO MYŠLENÍ</b> .....	<b>23</b>
3.1 VIZE CESTY: SORAIOVA REVOLUCE .....	24
3.2 POLITIZACE CESTY .....	26
3.3 REFORMY SYSTÉMU .....	29
3.3.1 <i>Čusiánská koncepce politiky</i> .....	29
3.3.2 <i>Krize a Soraiova reakce</i> .....	31
<b>4. ZÁVĚR</b> .....	<b>36</b>
4.1 MODERNOST SORAIOVA MYŠLENÍ.....	36
4.1 SORAIŮV VLIV NA ŠKOLU NÁRODNÍHO UČENÍ .....	37
4.2 SORAIŮV HISTORICKÝ VÝZNAM A PŘÍNOS JEHO UČENÍ .....	42
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY</b> .....	<b>45</b>

# 1. Úvod

Ve své práci se zabývám tokugawským společenským řádem v myšlení Ogjú Soraie (1666-1728), stěžejního myslitele přelomu 17. a 18. století, který jako jeden z prvních vykládal konfuciánskou doktrínu nikoli z hlediska etiky a morálky, ale z hlediska politiky a státotvornosti, a tak přístup ke konfuciánskému učení radikálně modernizoval.

Práce je strukturována tak, aby akcentovala Soraiovo vizionářství v kontrastu s japonskou společensko-politickou realitou. Proto postupuji od obecného společensko-politického vývoje ke konfrontaci Soraie s neokonfuciánci (Hajaši Razan, Kumazawa Banzan, Kaibara Ekken), zastánci fundamentalistického konfucianismu (Jamazaki Ansai, Itó Džinsai) a představitelem Školy národního učení Norinagou Motoorim, radikálním odpůrcem konfucianismu, který na Soraie však v mnohém navázal.

V textu využívám české transkripce japonštiny a čínštiny. Japonská jména psaná znaky, citace, nepřímé citace a odkazy psané japonsky vkládám do poznámek pod čarou. Pojmy a koncepty filozofického charakteru psané znaky umisťuji do závorky přímo do vlastního textu.

## 1.1 Státotvorné využití konfucianismu

Na začátku 17. století byly v Japonsku ideální podmínky k vybudování úplně nového společenského systému. Oficiální státní ideologie neexistovala a rozšířený buddhismus se ve státnických otázkách nijak neangažoval a koneckonců se pro politické účely ani nehodil, protože se příliš zabíral vnitřním světem jednotlivce. Navíc zdůrazňoval pasivitu a kromě pacifistického charakteru se v podstatě nijak nezaobíral etikou. Jako oficiální doktrína by měl naopak spíše destruktivní dopad na fungování společnosti jako celku. Navíc Japonsko už mělo za sebou jednu neblahou zkušenost s pronikáním buddhismu do politických struktur v podobě Šesti narských sekt.

Využít jako ideologii taoismus rovněž nebylo možné. Taoistické učení sice mělo silně pacifistický náboj a zdůrazňovalo společenskou pospolitost a důležitost zákonů, ale zároveň mělo také extrémně rigidní charakter a japonská společnost už byla příliš vyspělá na to, aby se obešla bez obchodu a vzdělanosti, které s sebou nutně nesly i konkurenční klima. Navíc se zde objevuje problematický princip „ne-konání“ (無為) ve smyslu „kdo nic nedělá, nic nepokazí“. Při takové míře absence angažovanosti a nevyhraněnosti by bylo státotvorné využití taoismu velký krok zpátky. Tokugawové nebyli bezprostředně ohroženi zvenčí, tušili

však, že ovládnout zemi pouze vojenskou silou by bylo neprozíravé. Hrozilo nebezpečí rolnických povstání na venkově. Přijetí vhodné ideologie by zamezilo zbytečným výdajům na potlačení těchto hrozeb, protože by apelovalo přímo na etický a morální svět jedince. Taoismus se principiálně otázkám morálky a etiky vyhýbal.

Naopak legistické učení sice z učení Starého mistra a Čuang C' vycházelo, ale bylo mnohem pragmatičtější. Háček byl v tom, že legismus sice zdůrazňoval normy zákony a nesmlouvavě požadoval jejich dodržování, ale zároveň je stavěl nad morálku, takže by hrozilo nebezpečí, že se zvrhne do tyranské diktatury.

S konfuciovským a menciovským pojetím Cesty to ovšem bylo jiné. Toto humanistické učení založené na udržování společenských vztahů<sup>1</sup> a ctností<sup>2</sup> nabízelo řešení problémů doby kombinací vlídné vlády a spravedlivého přístupu.

Sungský neokonfucianismus však vyhovoval potřebám doby ze všech nejvíc; rovněž si vysoce cenil ctností a hierarchických vztahů, popisoval společenské poměry jako analogii k přírodním (Japonci tradičně přírodu ctíli a obdivovali), navíc nabádal lid ke skromnému životu (brojil proti požitkářství a závislosti na tělesných tužbách) a vysoce si cenil vzdělanosti, kterou nechápal jako privilegium, ale jako morální povinnost. Pevně definoval společenské vrstvy a tato stratifikace minimalizovala společenskou mobilitu, a tudíž snižovala pravděpodobnost vzniku nepokojů a vnitřních konfliktů. Zmrazením společenského pohybu Tokugawové minimalizovali pravděpodobnost vzniku opozice, neozbrojení rolníci, řemeslníci a obchodníci stěží mohli vyvolat povstání, samurajové byli zcela závislí na služném od vlády. Navíc neokonfucianismus zakládal společenské postavení na dědičnosti, o právech prvorozeného se zkrátka nepochybovalo. I když tato teze silně oklešťovala lidem možnost projevit svůj talent v nejrůznějších úřadech, zamezila sporům o schopnosti a konkurenčním bojům. Rovněž přesně určoval každému jedinci společenské postavení, povinnosti a práva<sup>3</sup> a zabraňoval vzniku potenciálně nebezpečných vztahů mezi obchodníky a samuraji, popř. samuraji a rolníky, tedy nárůstu vlivu obchodníků a rolnických povstání. Přijetí tohoto učení s sebou ovšem neslo i problémy, které vyšly na povrch poměrně záhy.

Neokonfuciánské učení pochopitelně vycházelo ze společenských poměrů v Číně, a tudíž se objevilo množství diskrepancí, které sice přijetí učení v Japonsku komplikovaly, ale nebyly náležitě vzaty do úvahy. Prvním problematickým bodem byla právě společenská stratifikace,

<sup>1</sup> japonsky *kóteičúbecušin* (孝弟忠別信), synovská oddanost, oddanost staršímu bratrovi, loajální služba pánovi, rozlišování povinností ženy a muže v manželství, důvěra mezi přáteli.

<sup>2</sup> japonsky *džingireiči* (仁義礼知), vlídnost, smysl pro správné konání (spravedlnost), obřadnost, vzdělanost.

<sup>3</sup> o vztahu společenského řádu a konfuciánského etického rámce z pohledu vlády viz *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, 13. svazek, str. 32.



kteřá byla z Číny převzata v původní podobě, tudíž neodpovídala odlišnému kulturnímu a společenskému klimatu Japonska.

Na vrcholu společenského žebříčku v Číně stáli úředníci, protože Čína byla v období dynastie Sung centralizovaným byrokratickým státem, a proto byli jako opora vlády nejdůležitější právě úředníci, kteří vůli panovníka tlumočili lidu a zajišťovali dodržování zákonů v zemi. Naproti tomu v Japonsku stáli na vrcholu žebříčku pod stejným názvem samurajové (úřednická vrstva fakticky neexistovala), jejichž situace byla na začátku 17. století diametrálně odlišná. Samurajové sice byli rovněž oporou vlády a zajišťovali pořádek a prosazování zákonů, ale zároveň neměli potřebné vzdělání, vládli pouze mečem, a navíc byli odtrženi od svých poddaných nuceným pobýváním ve městech. Dokázali se však flexibilně přizpůsobit novému úřednickému charakterem služby.

Další podstatný rozdíl tkvěl už v tom, že v Číně neexistovala praxe, kdy by se nositelem rodinné linie stal někdo jiný než mužský potomek vázaný pokrevním poutem. Adopce pokrevně nespřízněného potomka jako dědice byla považována za nemorální. V Japonsku byl základní společenskou jednotkou rod. V období Tokugawa byl mužský potomek pochopitelně preferovaný (a ideologicky řádný), ovšem adopce nebyly považovány za nepřijatelné. Taková flexibilita ve vnitřní organizaci rodiny byla v Číně nemyslitelná. Přesto Japonsko vykazovalo mnohem menší míru sociální mobility a předávání společenského statutu (včetně příslušných vazalských povinností a služby) bylo mnohem rigidnější než v Číně. Koncept rodiny měl spíše „korporační“ než příbuzenský charakter. Důraz byl tedy kladen spíše na zachování rodového jména a zastání povinností spojených s postavením, než na kontinuitu pokrevní linie. Tím, že bylo možné adoptovat rodově nespřízněného dědice v případě absence kompetentního muže nebo rodového kandidáta na adopci, byla minimalizována možnost, že by rod vymřel nebo přestal plnit své vazalské povinnosti. Taková priorita byla v podstatě opakem čínské teorie i praxe. Jsme tak svědky toho, jak se v japonské společnosti stává pokrevní linie rodu nepodstatnou vedle udržení společenského statutu. V samurajském rodu by odmítnutí adopce znamenalo konfiskaci dědičného úřadu. Samurajové byli zcela závislí na velkých feudálních rodech, kdyby ani v nich nebyla možná adopce jako jediný způsob odvrácení pádu rodu, samurajové by se stali róniny, což by zapříčinilo zásadní trhliny v integritě společenského i feudálního systému.

Neokonfucianismus se stal významným stabilizačním prostředkem vlády. Jasně definoval všechny mocenské i společenské vztahy a nepotíral tradiční domácí šintoistickou víru ani buddhismus (alespoň zpočátku). V relativně vysoké míře osobní autonomie jedince,

který mohl v soukromí vyznávat např. buddhismus, byly ale zároveň akcentovány vertikální vztahy, povinnosti a příslušnost ke společenské vrstvě. Takto nastavený společenský systém byl relativně snadno ovladatelný. Na vzestupu neokonfucianismu v 17. století je jasně vidět přesun středu pozornosti od jedince ke společnosti jako celku.

Hajaši Razan, hlavní ideolog bakufu hledal učení, které by pokud možno co nejméně zasahovalo tradičních hodnot. Jeho hlavními tématy proto byla etika jedince, univerzální řád a sebekultivace. Brzy se však ukázalo, že čím lépe neokonfucianismus ob stojí jako mírová ideologie rigidního řádu, tím hůř se mu vede v moderní tržně orientované společnosti, ke které začalo Japonsko v 18. století nezadržitelně směřovat.

## 1.2 Společenská situace

Po dlouhém a vyčerpávajícím období Válčících knížectví (1467-1568) se Japonsko ocitlo v ideovém vakuu. Země byla rozdrobená a neustálými boji mezi jednotlivými knížaty zdevastovaná. Mocenské struktury, dosud udržovány na úrovni lén, které do této doby víceméně fungovaly, se rozpadly. Ačkoli Ašikagové stále formálně vládli, skutečnou politickou moc pozbyli. Rozdrobená země potřebovala sjednotit a znovu definovat společenské vztahy. Ke konečnému sesazení Ašikagů došlo v roce 1573, kdy Oda Nobunaga,<sup>4</sup> první ze tří sjednotitelů Japonska, připravil o post posledního šóguna Jošiakiho.<sup>5</sup> Oda Nobunaga byl především vojevůdce, takže své úsilí směřoval k podmanění buddhistických sekt a centralizaci politické moci. Zahájil soupis půdy do katastrů (1571) a konfiskaci zbraní rolníků (1576).

Tojotomi Hidejoši,<sup>6</sup> druhý ze tří sjednotitelů Japonska, který střídá Odu Nobunagu, přišel s revolučním opatřením: oddělil rolníky a samuraje<sup>7</sup>. Aby měl pod kontrolou aktivitu vojenské vrstvy, dal samurajům na vybranou; buď opustí venkov a vzdají se zemědělských aktivit, nebo odloží meč a stanou se rolníky. Rolník získal právo obdělávat půdu a platit za to daně. Samuraj naopak získal právo půdu vlastnit, ale nikoli na ní sídlit. Tím Hidejoši popřel systém správy dobytých území<sup>8</sup>, protože vzal samurajům jejich teritorium. Po dalších konsolidačních opatřeních jako byly soupisy katastrů, lidu a sjednocení měr a vah reformoval daňový systém a prohlásil veškerou půdu za státní vlastnictví. Japonsko tehdy jako by se

---

<sup>4</sup> Oda Nobunaga (織田信長), žil v letech 1534-1582.

<sup>5</sup> Ašikaga Jošiaki (足利義昭), žil v letech 1537-1597.

<sup>6</sup> Tojotomi Hidejoši (豊臣秀吉), žil v letech 1536-1598.

<sup>7</sup> japonsky *heinó bunri* (兵農分離).

<sup>8</sup> japonsky *zaičirjóšu* (在地領主).

znovu ocitlo v roce 645 (reformy Taika), kdy byla naposledy konfiskována půda ve státní prospěch v takové měřítku.

K definitivní proměně společenských vztahů, které započal Tojotomi Hidejoši, došlo za vlády rodu Tokugawa (1603-1867). Tokugawa Iejasu<sup>9</sup> navázal na Hidejošiho oddělení samurajů a rolníků a nově stratifikoval společnost do čtyř vrstev.<sup>10</sup> Jestliže Hidejoši rozdělil rolníky a samuraje jako jedno z podpůrných opatření k uklidnění společenské situace, stratifikace do čtyř vrstev pak ještě rigidněji vybavila každou z nich společenskými funkcemi a jim odpovídajícími morálními kritérii. Tento systém nebyl ničím jiným než čínským konceptem Čtyř lidí<sup>11</sup>, které později Ogiú Sorai definoval jako čtyři vrstvy, které vznikly procesem vymaňování člověka z přírody. Tento koncept se ujal především tomu, že pomáhal jednotlivci najít místo ve společenském žebříčku a akcentoval rodovou příslušnost.

Kromě toho příslušníci jednotlivých vrstev přirozeně vytvářeli společenství. Rolníci se sdružovali v místních společenstvích, obchodníky a měšťany spojoval městský trh. Samurajové naopak příslušeli spíše k lénu a svému pánovi. Existovala však ještě jedna společenská vrstva, která paradoxně stála mimo společenské vrstvy, byli to nepřímí vazalové<sup>12</sup>, kteří byli najímáni do služeb šógunátu jako učenci a reformátoři, a ti se spolčovali v intelektuálních kruzích a zakládali školy. Systém Čtverého lidu a s ním související povědomí o příslušnosti k lénu<sup>13</sup> byly natolik nepružné, že každého, kdo by se chtěl z takového systému vymanit, čekaly velké existenční problémy, protože šance, že by ho přijala jiná skupina, byla mizivá. Průchodnost mezi nejrůznějšími sdruženími byla rovněž nízká a vyřazený člověk skončil bez příslušnosti ke společenské vrstvě<sup>14</sup>

Šógunát rozlišoval celkem osm společenských postavení: na vrcholu stála knížata, pod nimi dvorská šlechta, dále vojenská šlechta, kam byli řazeni i mniši, dále rolníci, řemeslníci, měšťané a vyvržení.<sup>15</sup> Z této struktury je jasné, že hierarchii nastavovala prestiž služby jednotlivých vrstev, společenská důležitost a spřízněnost s vládou. Tento systém byl neprůchodný, protože jeho primární funkcí bylo nejzazší možné omezení společenské mobility.

---

<sup>9</sup> Tokugawa Iejasu (徳川家康), žil v letech 1542-1616.

<sup>10</sup> japonsky *šinókovášó* (士農工商), nejvýše postavení jsou samurajové, pod nimi rolníci, dále řemeslníci a nejniže obchodníci.

<sup>11</sup> japonsky *šimin* (四民).

<sup>12</sup> japonsky *baišin* (陪臣).

<sup>13</sup> japonsky *hanšozokuišiki* (藩所属意識).

<sup>14</sup> japonsky *mibungai no mibun* (身分外の身分).

<sup>15</sup> japonsky *daimjó* (大名), *kuge* (公家), *buke* (武家), *nómin* (農民), *kómin* (工民), *čómin* (町民), *hinin* (非人).

Čínský model společenské stratifikace si vysoce cenil vzdělání, a proto na vrchol společenského žebříčku postavil právě úředníky.<sup>16</sup> V japonském prostředí taková vrstva neexistovala, a tak ji reprezentovali samurajové, protože bylo logicky vzdělání považováno za jejich doménu. Rozpor v úlohách úředníků a samurajů nebyl považován za problém: samurajové stáli nejdříve proto, že udržovali mír.

Obchodníci tradičně podle čínského modelu stáli stranou, jako nejnižší vrstvou jimi bylo v podstatě opovrhováno, protože nic neprodukovali a pouze hromadili majetek a překládali hmotné statky. V tichosti se tak mohli věnovat vlastním zájmům a nezdědka se zabývali etikou a filozofickými otázkami (např. Kaibara Ekken).

Již od Hidejošihova cenzu obyvatelstva z roku 1592<sup>17</sup>, který zjišťoval poměry mezi vazaly a stanovoval pracovní povinnosti jednotlivcům, vznikala v Japonsku potřeba ideologicky kontrolovat obyvatelstvo, což byl další logický krok po konsolidaci země v podobě revize katastrů, reformy daňového systému a oddělení samurajů a rolníků. Hidejoši se obával především vlivu křesťanství, které považoval za podvrtné a nebezpečné. V roce 1587 nařídil vyhoštění všech misionářů. Křesťané byli nuceni ke konverzím k buddhistické víře. Buddhismus však ideologicky využít nešlo, protože se až příliš zabýval vnitřním světem jednotlivce. Proto vznikla poptávka po učení, které by bylo schopné jednak legitimizovat vládu, jednak být aplikovatelné v celém společenském spektru, zdůrazňovat vazalské vztahy a tvořit reprezentativní rámec. Rituály začaly ztrácet na významu a pozornost se postupně přesouvala k morálním aspektům života. Do těžiště zájmu tedy vstupovala otázka vztahů k druhým a společnosti, k reálné situaci na tomto světě, jejichž ideový rámec žádná z věr přítomných v Japonsku té doby neposkytovala.

Tokugawa Iejasu, sám buddhista, prostřednictvím svého rádce Fudžiwary Seiky<sup>18</sup> prosadil neokonfuciánské učení.<sup>19</sup> Neokonfuciánská doktrína ovšem nebyla v Japonsku nic nového. Sungský neokonfucianismus dorazil do Japonska společně se zenovými mnichy ve 14. století (dynastie Sung vládla mezi lety 960-1126). Od 14. století tedy bylo toto učení v Japonsku přítomné, ale zůstávalo široké veřejnosti skryto za zdmi klášterů a čekalo na své objevení. Zdroji této nauky byly Konfuciovy Hovory a sungské komentáře, mnohdy

---

<sup>16</sup> japonsky 士.

<sup>17</sup> japonsky *hitobarai rei* (人払い令).

<sup>18</sup> Fudžiwara Seika (藤原惺窩), žil v letech 1561-1619.

<sup>19</sup> V Japonsku existovaly tři druhy neokonfucianismu. První, ten, který Theodore de Bary nazývá „oficiální státní ortodoxií“, je reprezentován Ču Sim a jeho přímými následovníky. Druhý, „filozofická ortodoxie“, je učení navazující na Ču Siho učitele Li Tchunga (1088-1163), korejského I Tchogje (1501-1570) a japonského Fudžiwara Seiky (1561-1619). Třetí forma, tzv. „liberální ortodoxie“, je reprezentována Wang Jang-mingem (1472-1529).

eklekticky interpretované, což později zapříčinilo ideové spory a rozklad učenců reprezentujících konfucianismus a neokonfucianismus na několik svářených skupin.

## 2. Japanizace konfucianismu

### 2.1 Hajaši Razan a budování ideologie

Hajaši Razan,<sup>20</sup> nástupce Fudžiwary Seiky, oficiální rádce a ideolog bakufu, neváhal k domestikaci čínského neokonfucianismu použít tu nejjaponštější tradici: šintó. Propojit čusiánství a tradiční japonskou víru v božstva, byl odvážný pokus, na který navázalo mnoho Razanových následovníků i odpůrců.

Přestože božstva a univerzální princip (理) byly dvě naprosto odlišné věci (univerzální princip postrádal atributy božství), z filozoficko-etického pohledu hrály přinejmenším obdobně důležitou roli. Razan se tedy rozhodl obojí definovat ve vzájemném vztahu, aniž by jedno vymezoval proti druhému:

„Božstva (神) jsou duchem nebe a země. Světlo božstev obývá lidskou mysl. Dalo by se říci, že lidské tělo je jako obydlí, lidská mysl je pánem domu a božstva jsou duchem toho všeho... Kdo jedná správně, ve své mysli následuje příkladu božstev, a tudíž se neprotiví Cestě nebes. Kdo jedná špatně, protiví se božstvům ve své mysli, a dostane se mu odplaty. Je tomu tak proto, že božstva univerzální a božstva v lidské mysli sdílejí tutéž podstatu.“<sup>21</sup>

Do této analogie rovněž zahrnul Kuni no tokotači no mikoto (国常立命), prvotní mateřské božstvo pocházející z doby vzniku nebe a země:

„Božstvo z časů vzniku nebe a země se jmenovalo Kuni no tokotači no mikoto. Bylo prvním ze sedmi generací nebeských božstev. V množství svých projevů je toto božstvo zdrojem myriády dalších. Dalo by se říci, že se podobá měsíci, kolu na obloze, které vrhá svůj odraz na nekonečné vodní plochy...“<sup>22</sup>

Toto božstvo je tak jednak zploditelem, jednak zdrojem všech božstev, která obývají lidskou mysl, a proto Cesta i lidská mysl obsahují zárodky tohoto prvotního božstva. Razan tak jednak synkreticky, jednak eklekticky znovu definuje koncept jednoty lidské mysli a přirozenosti (本然の性) a rozpracovává univerzalistickou koncepci Cesty.

Hajaši Razan nebyl jediný, kdo domestikoval neokonfuciánské učení pomocí šintó. Kumazawa Banzan<sup>23</sup> zdůrazňoval, že základ Cesty leží v její univerzální podstatě, ne ve zvycích nebo zákonech, které ji reprezentovaly v Číně.

---

<sup>20</sup> Hajaši Razan (林羅山), žil v letech 1583-1657.

<sup>21</sup> v *The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism*. Kate Wildman Nakai. str. 160.

<sup>22</sup> v *Ibid.* str. 160.

<sup>23</sup> Kumazawa Banzan (熊沢蕃山), žil v letech 1619-1691.

„Mnoho omylů vyplývá z toho, že Cesta a zákony jsou různé věci. Dokonce i zákony čínských mudrců se po generace proměňují. Je pak pochopitelné, že pokusy o jejich zavádění v Japonsku působí problémy...“<sup>24</sup>

I Hajaši Razan si uvědomoval, že pokoušet se do tehdejší společnosti implantovat etický rámec jiné společnosti jiné doby by mělo pravděpodobně spíše destruktivní než konstruktivní účinek. Razan měl sice za to, že Cesta sama tvoří základ jak čínské, tak i japonské společnosti, ale v obou panovaly odlišné poměry, čemuž se musely přizpůsobit zákony, zvyky i instituce. Proto Razan zdůrazňuje, že Cesta je konstantní, ale její projevy (zákony, normy, zvyky apod.) jsou proměnné.

## **2.2 Japanizace učení ve vztahu k Číně**

Podstatným aspektem problému japanizace konfucianismu je samotný fakt, že v 17. století byla Čína stále ještě považována za centrum a zároveň zdroj civilizace. Ti, kdo mluvili jiným jazykem než čínštinou, byli Číňany považováni za „barbary.“ Japonci ovšem převzali sungský neokonfucianismus včetně jeho původního pojmového aparátu. „Barbarská“ civilizace tak převzala myšlení a jemu náležící jazyk od nadřazeného vzoru, a snažila se jej identifikovat se svou vlastní kulturou. Taková konfrontace dvou kultur vyústila buď ve snahu toto Číně vlastní myšlení univerzalizovat, nebo uznat jeho výlučnou „čínskost“ a nesnažit se ho desinizovat.

Tokugawští učenci pochopitelně hledali formu, která by co nejlépe odpovídala soudobému společenskému klimatu v Japonsku. Že přitom, podobně jako Hajaši Razan, využívali šintó, bylo jen nasnadě, poněvadž šintoistickou víru v sobě měli Japonci tradičně zakořeněnou. Kupříkladu Arai Hakuseki<sup>25</sup> tvrdil, že Cesta není výlučně čínská, protože za její projev či odnož považoval šintó, tradiční atribut „japonskosti“. Naopak Ogiú Sorai<sup>26</sup> naprosto odmítal jakékoli spekulace o původu Cesty. Podle Soraie byli Moudří muži čínským kulturním „projevem,“ který je nepřenositelný, a proto nelze zpochybňovat nadřazenost Číny.<sup>27</sup> Pro Soraie byla Čína jednoduše takovou autoritou, že považoval za nemožné, aby se v jiné, „barbarské,“ zemi, rodili další moudří muži formátu dávných čínských vladařů. Netřeba dodávat, že za takový postoj byl často kritizován a Hakuseki jej nejednou obvinil z nekritického sinofilismu.

Na druhé straně stála ovšem nezanedbatelná skupina učenců, kteří nepochybovali o

---

<sup>24</sup> v *Ibid.* str. 162.

<sup>25</sup> Arai Hakuseki (新井白石), žil v letech 1657-1725.

<sup>26</sup> Ogiú Sorai (荻生徂徠), žil v letech 1666-1728.

<sup>27</sup> japonsky *šikoku* (師国), „učitel národů.“

nadřazenosti Japonska nad Čínou, vyznavačů proudu, který měl Cestu očistit od stigmatu výlučné „čínsosti.“ Například Jamaga Sokó v argumentaci používal „nepřerušenu císařskou linii.“<sup>28</sup> Ta podle něj byla živoucím důkazem toho, že japonský císařský rod vždy vynikal nad jiné moudrostí. A to dokonce do té míry, že zatímco v Číně jedna dynastie svrhávala druhou a zaštiťovala se přitom Nebeským mandátem (天命), v Japonsku díky své neskonalé moudrosti a citu pro správné konání stále vládla jedna a tatáž dynastie, která se navíc odvozovala od božstev. Kromě toho také poukazoval na úspěchy Japonska na poli bitevním, ať už vyzdvihoval podmanění Koreje (1592) nebo zázračné vítězství nad mongolskými nájezdníky (1274 a 1281).

Jamaga Sokó<sup>29</sup> spojoval nadřazenost Japonska s jeho ostrovní polohou. Zatímco Čína byla neustále vystavena nájezdům barbarských kmenů, Japonsko bylo díky své poloze v relativním bezpečí. Čína se od dob dynastie Chan<sup>30</sup> nazývala „Říše středu“<sup>31</sup> jako protiklad k zemím „barbarů“, které ji obklopovaly na všech světových stranách.<sup>32</sup> Naopak Japonsko bylo nazýváno „Naše země“<sup>33</sup> a jeho protikladem byly „jiné země.“<sup>34</sup> Podle Jamagy Sokóa „Říše středu“ svou slávu však už dávno pozbyla a Cesta byla v Japonsku zachovávána i praktikována mnohem účinněji než v Číně. Argumentoval tím, že za pozdních Mingů v 17. století Čína čelila velkým sociopolitickým problémům, zatímco Tokugawům se dařilo díky politice izolace držet „barbary“ za hranicemi a pod relativním dohledem.

Sorai, přestože trval na čínském původu Cesty a nadřazenosti civilizace, která byla jejím nositelem, zdůrazňoval, že jen díky Japonsku přežila starověká čínská hudba, která zanikla v Číně v období dynastie Tchang,<sup>35</sup> ale dochovala se v právě v Japonsku. Byl si vědom toho, že většina forem v japonské kultuře a umění je odvozena od čínských, ale zároveň zdůrazňoval, že zatímco některé tyto formy dávno zanikly ve své domovině, Japonsko je uchovávalo v původní nebo téměř původní podobě pro další generace.

### **2.3 Japonský konfucianismus a neokonfucianismus v 17. století**

Na začátku 17. století byla již společnost poměrně efektivně stratifikovaná, ale Tokugawové, kteří si své výsadní postavení vydobyli vojenským podmaněním opozice,

<sup>28</sup> v *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, 13. svazek. str. 36-37.

<sup>29</sup> Jamaga Sokó (山鹿素行), žil v letech 1622-1685.

<sup>30</sup> dynastie Chan (漢), vládla v letech 206 př. n. l. - 220 n. l.

<sup>31</sup> japonsky *čúka* (中華).

<sup>32</sup> japonsky *tói* (東夷), východní barbari, *seidžú* (西戎), západní barbari, *nanban* (南蛮), jižní barbari, *hokuteki* (北狄), severní barbari.

<sup>33</sup> japonsky *wagakuni* (我国).

<sup>34</sup> japonsky *ikoku* (異国).

<sup>35</sup> dynastie Tchang (唐) vládla v letech 618-907.



potřebovali ideologickou oporu ke své legitimizaci. Dále bylo třeba jasně definovat úlohy jednotlivých společenských vrstev etickými normami a především se postarat o samurajskou třídu, jejíž konsolidace byla naprosto klíčová. Hlavním tématem těchto úvah bylo rozpracování univerzalistického modelu analogie přírodního a lidského řádu.

Poměrně záhy se z eklektického zmatku v čínských učeních vyčlenilo tzv. čusiánství,<sup>36</sup> ortodoxní směr založený na Ču Siho *Velkém učení* a *Doktríně středu*.<sup>37</sup> Stoupenci čusiánství byli neokonfuciánští učenci hlásící se k odkazu Ču Siho,<sup>38</sup> podle nějž vládne vesmíru univerzální princip (理), jehož variantou je v člověku jeho vlastní přirozenost. Životní energie (氣) je potom projevem univerzálního principu. Podstata člověka tudíž musí být dobrá, jestliže se odvozuje od univerzálního principu (理).

Proč učenci zaměřili svou pozornost právě na čusiánství, je nasnadě: toto učení kladlo důraz na zodpovědnost v rámci společenských vztahů, na dědičnost jakožto stabilizační prvek spolenského řádu (upřednostňována před skutečnými schopnostmi) a propojení teorie s praxí (učení, které má praktický význam). Čusiánství stálo na jednoduchém požadavku respektování pěti základních vztahů a k nim příslušných ctností. Tyto mají být kultivovány cestou vyčerpávajícího studia, tedy intelektem (nikoli emočně jako u Wang Jang-minga nebo intuitivně jako u Soraie).

Ču Siho učení záhy proniklo do nejvyšších učeneckých kruhů. Fudžiwara Seika dokonce kvůli tomuto učení opustil buddhistický řád. Posléze odešel do ústraní a doporučil Iejasuovi svého žáka Hajaši Razana, který se tak stal prvním příslušníkem rodu Hajaši ve službách šógunátu. Tento mnich a historik, v Iejasuových službách od roku 1607, tedy od pouhých třidvaceti let, stál za jedním z nejdůležitějších výnosů v dějinách feudálního Japonska: Zákoníkem vojenské šlechty<sup>39</sup> z roku 1615 a jeho upravené verze z roku 1635. Již v roce 1630 založil akademii Šóheikó<sup>40</sup> v Edu, která se později stala šógunátním učilištěm (1790). Snažil se přesvědčit šóguna, aby ustanovil neokonfucianismus oficiální státní doktrínou, což Iejasu odmítl.

Hajaši Razan natolik usiloval o co nejvěrnější přizpůsobení konfuciánského učení japonské realitě, že vztah univerzálního principu (理) a jeho projevu (氣) omezil na plnění společenských povinností a za princip konfuciánství označil pět klíčových konfuciánských vztahů (五輪). Razan se snažil očist'ovat neokonfuciánské učení od buddhistických vlivů, což

---

<sup>36</sup> japonsky *šušigaku* (朱子学).

<sup>37</sup> čínsky *Ta s'ie* (大學) a *Čung jung* (中庸).

<sup>38</sup> Ču Si (朱子), žil v letech 1130-1200.

<sup>39</sup> japonsky *Buke šohatto* (武家諸法度).

<sup>40</sup> japonsky v plném znění *Šóheizakagakumondžo* (昌平坂学問所).

se mu nedařilo, protože Japonci byli zvyklí chápat morální kauzalitu činů jako karmický zákon.

Čusiánství bylo sice v Japonsku přijato vlídně, ovšem jeho propagátoři nedokázali zastít fakt, že toto učení bylo do japonské tradice uměle implantované. Učenci si pochopitelně uvědomovali, že k tomu, aby byl konfucianismus skutečně přijat v celospolečenském měřítku, je potřeba jej „japanizovat.“ To započalo ideové spory mezi výraznými osobnostmi tohoto učení a v konečném důsledku vedlo ke vzniku nezávislých učení, jako byla např. Škola starého učení<sup>41</sup> nebo japonská odnož Školy Wang Jang-mingova učení<sup>42</sup>.

Pokud chceme mluvit o procesu japanizace konfuciánské doktríny, musíme vzít do úvahy fakt, že do Japonska ve 14. století nepřišlo učení Konfucia a Mencia, nýbrž učení Ču Siho a Wang Jang-minga. Učenci byli tedy nuceni se s touto variantou konfucianismu vypořádat, buď ji přijmout a upravovat k potřebám japonské reality, nebo se proti ní vymezit. Byli ovšem i tací, kteří lavírovali přímo v rámci neokonfuciánské nauky.

### 2.3.1 Postavy a směry

Například Nakae Tódžu<sup>43</sup> se nejprve přikláněl k učení Ču Siho učení a později k učení Wang Jang-minga. Relativizoval správné lidské jednání a postavení podle místa a času a nabádal k pečlivému studiu morálních kritérií a šíření z něj vyplývajících etických hodnot. Poprvé upozornil na to, že vyšší etické principy a tradice mohou být v rozporu, a v takovém případě je třeba tradice revidovat. Později se přikláněl spíše k subjektivitě a spoléhání se na vnitřní pocit správnosti konání a fakticky se tak stal zakladatelem Wang Jang-mingovy školy v Japonsku.

Kumazawa Banzan, rádce rodu Ikeda, rovněž stoupenec Wang Jang-mingova učení, který prosazoval asketický způsob života, byl dokonce za své názory perzekuován (často se dostával do křížku s Razanem kvůli tomu, že prosazoval, aby vzdělání bylo dostupné pro všechny bez rozdílu). Rozšířil Tódžuovo učení, nezastavil se ani před kritikou Tokugawů a obhajoval návrat samurajů zpátky na půdu, protože byl pod trvalým dohledem bakufu.

Naopak Kaibara Ekken<sup>44</sup> byl i přes jisté výhrady k učení Ču Siho jedním z nejvýraznějších stoupenců čusiánství. Jeho cílem bylo přiblížit *Velké učení* masám. Zajímala ho především otázka ztotožnění jedince se změnami, které se udály ve společnosti s nástupem

---

<sup>41</sup> japonsky *kogaku* (古学), termín pochází z konce 19. století, sami učenci si tak neříkali.

<sup>42</sup> japonsky *jómeigaku* (陽明学).

<sup>43</sup> Nakae Tódžu (中江藤樹), žil v letech 1608-1648.

<sup>44</sup> Kaibara Ekken (též Ekiken), (貝原益軒), žil v letech 1630-1714.

Tokugawů. Byl si dobře vědom toho, že nejlepším způsobem, jak toho dosáhnout, je poukazovat především na praktickou stránku učení a upozadit metafyzické problémy. Rovněž propagoval princip hlubokého a vyčerpávajícího studia podstaty věcí a sám tento neokonfuciánský imperativ bezesbytku naplňoval (zajímal se především o botaniku, vojenskou strategii a lékařství).

Jamazaki Ansai,<sup>45</sup> stoupenec ortodoxního konfucianismu, slučoval čusiánské zásady s domácí tradicí (ztotožnil šintoistické mýty s čínskou kosmologií). Tvrdil, že každý má předpoklady pro to, aby se ujal své společenské role, a jedinec má jednat v zájmu veřejnosti. Zdůrazňoval úctu (敬) a zejména její emoční stránku, pokorné jednání a zdrženlivost. Tu považoval za nadřazenou i principu usilovného studia (窮理). Zatímco Ču Si považoval úctu a pokoru za předpoklad individuálního studia, v Japonsku byla spíše obecná tendence stavět tyto principy do kontrastu. Ansai zdůrazňoval emoční stránku věci, protože chtěl oslovit co nejširší spektrum společnosti. Tvrdil, že individuální studium je příliš náročné na to, aby ho zvládli všichni, a proto by se měli obrátit spíše k pokoře a úctě samotné než k němu. Na rozdíl od Nakae Tódzua tvrdil, že etické principy je třeba sloučit s tradicí a nabádal k obezřetnosti v otázce úcty, která by podle něj neměla být nadřazená vlastnímu rozumového úsudku. Vzdělání podle Ansaie i šógunátu nemělo být určeno osobním potřebám jedince, ale vést ho k angažovanosti, výsledkem čehož byla ideální sociální hodnotová konvergence jednání podle společenského postavení (名分).<sup>46</sup>

Vláda neměla žádný zvláštní zájem na tom, aby byly vzdělávány široké masy, a pokud ano, tak ale konfuciánskou naukou stříhu ansaiovského čusiánství, protože takové učení by žáky vedlo k poznání, že nevyšším naplněním konfuciánských ctností je naplnění principu jednání podle společenského postavení.

Toto všechno byly však jen kosmetické změny v rámci sungského neokonfucianismu. V 60. letech 17. století se v intelektuálních kruzích začala rodit fundamentalistická opozice, která požadovala odvrhnutí sungských komentářů a návrat k původnímu učení obsaženému v konfuciánské klasice Konfucia a Mencia (儒教). Tito učenci byli přesvědčeni, že pravý smysl Cesty lze nalézt pouze v původních konfuciánských textech. Komentáře z pozdějších dob byli pouhými interpretacemi klasických textů a jejich kritici v nich neustále naráželi na nesrozumitelné pasáže.<sup>47</sup> Proto se nakonec rozhodli raději zkoumat původní texty a hledat jejich podstatu nezastřenou dohady pozdějších komentátorů. Z této opozice se zrodila Škola

<sup>45</sup> Jamazaki Ansai (山崎闇齋), žil v letech 1618-1682.

<sup>46</sup> Člověk plní svou společenskou roli (分) v souladu se svým společenským postavením (名).

<sup>47</sup> v *Confucianism and Tokugawa Culture*. Peter Nosco. str. 13-15.

starého učení, která kritizovala univerzalistické pojetí konfucianismu v podání Ču Siho a neuchopitelného Wang Jang-minga, ale i chanské komentáře ke konfuciánské klasice, a snažila se tak o reinterpetaci konfucianismu v japonských podmínkách.

Jamaga Sokó,<sup>48</sup> ve své době velmi populární edský učenec, rónin, který rovněž vyučoval vojenskou taktiku a strategii, postavil základ svého učení na službě pánovi, protože se zabýval ideálem samuraje a jeho povinností. Obhajoval existenci samurajů a kodifikoval zásady života vojenské vrstvy a systematicky uspořádal její etické normy do kodexu Cesty válečníka (sám ale tento pojem nikdy nepoužil). Rovněž kladl důraz na znalosti (智), a proto doporučoval samurajům, aby se snažili získat dobré vzdělání a přinášet tak společnosti hodnoty. Jamaga Sokó si byl dobře vědom toho, že v 17. století, kdy byla situace v zemi stabilní, role samurajů jakožto válečníků ztrácela na důležitosti. Bylo třeba je živit a vyplácet jim důchody, ale protože byli od dob Hidejošiho odtrženi od půdy, nesměli ji obdělávat a nemohli si přivydělávat jako řemeslníci, a už vůbec ne věnovat se obchodu kvůli rigidní sociální struktuře, přestávali plnit svou primární funkci a chyběla jim alternativa. Sokó propagoval jejich vzdělávání, aby byli pro šógunát přínosem a pouze systémem nevyužívali. Tvrdil, že smyslem existence samurajské elity je stát nad všemi ostatními vrstvami a vést je s mečem v jedné ruce a se štětcem ve druhé.

To však neznamená, že propagoval všeobecnou vzdělanost pro všechny společenské vrstvy: „Lid je nadmíru omezený a není schopen přemýšlet o minulosti nebo zvažovat budoucnost. Není schopen věci promýšlet nebo pečlivě plánovat. Tři čtvrtiny roku je plně vytižen činnostmi, jako je obdělávání půdy a pěstování bource. Nemyslí na nic jiného, a proto nedokáže rozvinout rozumové schopnosti. Jediný způsob, jak lid milovat, je tedy umožnit mu pracovat jak libo, odvádět daně a ovládat jej státní mocí.“<sup>49</sup>

Itó Džinsai,<sup>50</sup> jeden z učenců, kteří pocházeli z opovrhované obchodnické vrstvy, resp. z rodu kjótských obchodníků, považoval za jeden z nejdůležitějších aspektů učení sebekultivaci a souznění s řádem (zanícení uvnitř, smysl pro správné navenek). Morálka rovněž měla sloužit jako prostředek k dosažení harmonie. Podobně jako Mencius, ani Džinsai nevěřil ve vrozenou dobrotu lidské podstaty, ale v to, že učením a rozvíjením morálky se dá získat a rozvíjet. Oddělil osobní pocity a společenské jednání, což je rovněž postoj blízký japonské povaze. Zároveň se podle něj člověk rodil do jistého postavení a vzdělání to nemohlo nijak ovlivnit, předpokládal totiž, stejně jako většina japonské společnosti, že intelektuální dispozice jsou vrozené. Před intelektuálními znalostmi preferoval emoce a

<sup>48</sup> Jamaga Sokó (山賀素行), žil v letech 1622-1685.

<sup>49</sup> v *Ibid.* str. 328.

<sup>50</sup> Itó Džinsai (伊藤仁斎), žil v letech 1627-1705.

především laskavost (vlídnost). Poznání podle něj spočívalo v pochopení starých principů.<sup>51</sup> Jako základ učení mu sloužily Hovory (odmítal spekulace neokonfuciánců). Zdůrazňoval laskavost a vlídnost a nazírání faktů ve světle společenské prospěšnosti. Koncept 理 považoval za přežitý a nepraktický,<sup>52</sup> naopak akcentoval princip 気. Odmítal vzdělávání kvůli kariéře, k čemuž sloužily čínské státní zkoušky, které se v Japonsku nikdy neujaly, vzdělání mělo vést k pochopení role ve společnosti a efektivnímu plnění svého poslání. Na jeho učení později navázal Ogjú Sorai i Škola národního učení.

## 2.4 Situace v 18. století

V 18. století se stále více do popředí dostávaly praktické otázky politicko-ekonomického charakteru. Již na počátku 18. století stálo Japonsko na hospodářském vrcholu a poměry se stále více uvolňovaly. S politizací myšlení souviselo také počínající uvědomování si národní identity, a tomu byly uzpůsobovány informace a vzdělávání.

Navíc v čele státu stálo několik šógunů, kteří příliš neovládali státnické záležitosti. Zjednodušeně by se dalo říci, že první tři šógunové byli silné osobnosti, které konsolidovaly zemi a podnikaly vojenská tažení. Od čtvrtého šóguna Iecuny<sup>53</sup> však vládli spíše šógunátní rádci, kteří získávali stále větší vliv. Země nečelila ohrožení ani vnitřnímu, natož vnějšímu, a tak nemusela svou pozornost soustřeďovat ani tak na konsolidaci vojenské vrstvy, jako spíše na budování byrokratického způsobu vlády s její pomocí. K tomu ovšem byli potřeba úředníci, kteří jako vrstva v Japonsku neexistovali. Nevzdělaní rolníci měli za úkol obdělávat půdu a živit zemi, proto mohli být těžší využití jako v úřadech. Řemeslníci rovněž, a vzdělaní obchodníci by znamenali potenciální ohrožení vlády. Jedinou vrstvou, která byla vhodná pro úřednické vzdělání, tedy byli samurajové, momentálně nevyužitelní jako vojenská síla.

Do popředí zájmu veřejnosti se dostávají nepředpojatá učení jako praktické vědy<sup>54</sup> a později i holandské vědy,<sup>55</sup> které přinesly nové poznatky uplatnitelné v každodenním životě. Praktické vědy se zabývaly praktickou aplikací etiky, takže byly určené především pro samuraje a měšťany (obchodníky), kteří byli nositeli kultury a ekonomické síly. Japonci si začali díky uvolněnějším poměrům zvykat na to, že tu a tam je možné upozornit na problémy doby.

Konfucianismus v Japonsku pozoruhodně kopíroval čínský vývoj; přes čusiánství po

---

<sup>51</sup> odtud pochází pojem *kogidó* (古義道), „Cesta starých principů.“

<sup>52</sup> japonsky *ri = šibucu no džóri* (理 = 死物の条理) univerzální princip (理) je pravidlem mrtvých artefaktů.

<sup>53</sup> šógun Tokugawa Iecuna (徳川家綱), žil v letech 1651-1680.

<sup>54</sup> japonsky *džicugaku* (実学).

<sup>55</sup> japonsky *rangaku* (蘭学).

jeho krizi a návrat k fundamentalismu v popularizaci Školy starého učení, která odmítla sungské interpretace, až po jeho úplný rozklad, eklekticismus a vzestup praktických vět. V Číně to byla chronologicky nejprve popularizace sungského neokonfucianismu v učení Ču Siho a Wang Jang-mingovy školy v období dynastie Ming až po empirické školy v období dynastie Čching.<sup>56</sup>

Do tohoto společenského klimatu vstupuje Ogiú Sorai jako nejvýraznější kritik poměrů se zdánlivě zpátečnickou reinterpetací konfucianismu v jeho samých kořenech. Přichází s kontroverzním učením, které, jak se později ukáže, daleko předbíhá svoji dobu.

---

<sup>56</sup> čínsky *kao-čeng-süe* (考証学).

### 3. Soraiovo myšlení

Sorai nehodlal na rozdíl od neokonfuciánců formátu Hajaši Razana využít učení pro ideologické účely, ale politické. Proto zdůrazňoval potřebu chápat pojmy související s Cestou výhradně v dobovém kontextu, nikoli jako ideální standardy. Tím následně stanovil znalost původních významů termínů jako zásadní prerekvizitu pro porozumění Cestě.

„Doba se mění, a spolu s ní se mění i slova (jazyk). Slova se mění a spolu s nimi se mění i Cesta. Pravý význam Cesty je nejasný.“<sup>57</sup>

Naproti tomu sungští neokonfuciánci takové změny ignorují a nazírají starou literaturu prostřednictvím současných pojmů, a proto její principy sice pilně studují, ale přesto nejsou schopni jim správně porozumět.<sup>58</sup>

Cesta podle Soraiie přežila pouze v klasických čínských textech, proto je třeba naučit se jazyk, ve kterém jsou psány.<sup>59</sup> Znamená to číst klasiky v původní čínštině bez pomoci pozdějších komentářů, které jejich význam ohýbají. V klasicích je ovšem řada pojmů, jejichž výklady se různí. Pravděpodobně nejobtížnějším pojmem je „humanita“ (仁).<sup>60</sup> Většinou bývá interpretována jako soucit (慈悲) laskavost (優), upřímnost (誠) nebo velkorysost (恕). To všechno jsou ale pouze její součásti. Vlídnost (仁) je společným jmenovatelem těchto projevů (lidských vlastností). Sorai vlídnost neinterpretuje a odvolává se na Konfucia.

Sorai měl za to, že čusiánci špatně interpretovali konfuciánský imperativ hledat podstatu věcí a bádát (格物) a rozšiřovat znalostí (至知), tedy získávat znalosti studiem jednotlivých věcí, fenoménů a zákonitostí. Čusiánci je chápali jako imperativ vyčerpávajícího bádání po podstatě věcí s cílem stát se co nejerudovanějším. Sorai ovšem připomíná, že ani Dávni králové neznali všechno, natož aby něčeho takového dosáhli obyčejní lidé, ti jsou uvrženi do zmatku, protože takový požadavek nemohou nikdy splnit a ani na to nemají intelektuální kapacitu.

„Zatímco kdysi dávno existovali mudrci, v dnešní době už nejsou. Tudíž se učení musí obracet k minulosti. Ovšem bez minulosti by nebyla současnost a bez současnosti minulost, a proto ani současnost nemůžeme přehlížet.“<sup>61</sup>

<sup>57</sup> v *Pravidla studia* (Gakusoku 『学則』). str. 89.

<sup>58</sup> v *Náprava jmen* (Benmei 『弁名』). str. 136.

<sup>59</sup> Sám Sorai psal výhradně kanbunem.

<sup>60</sup> vzhledem ke sporné etymologii znaku 仁 a vágnosti slova humanita bude dále v textu používán výhradně pojem vlídnost, který nejlépe naplňuje Soraiovo chápání Cesty jakožto lidského výtvoru i grafickou podobu znaku.

<sup>61</sup> v *Pravidla studia* (Gakusoku 『学則』). str. 92.

Tím měl na mysli čist klasické knihy, především Hovory<sup>62</sup> a nejrůznější čínskou literaturu zabývající se dějinami. Nabádal žáky, aby se při jejich studiu vyvarovali osobního hodnocení nebo se dokonce začali považovat za moudré, protože tak by se dopustili stejné chyby jako sungští komentátoři.

Sorai proto kritizoval i způsob výuky na konfuciánských akademiích, především to, že žáci museli studovat Knihu písní, Dokumenty, Knihu proměn, Letopisy a Ču Siho dějiny neokonfuciánského myšlení,<sup>63</sup> aniž by byla věnována pozornost individuálním schopnostem a potřebám studenta. Takovou výuku považoval za příliš abstraktní a získané znalosti za povrchní. Sorai preferoval názorné ukázky,<sup>64</sup> nikoli pouhé abstraktní teoretizování. Proto rovněž doporučoval čist také zbylé dvě ze Šesti knih: Knihu obřadů a Knihu hudby<sup>65</sup> a hlavně rituály i hudbu praktikovat a současně se učit čínské literární styly.

### **3.1 Víze Cesty: Soraiova revoluce**

Analogie přírodních a společenských zákonů je jedním z nejcharakterističtějších konceptů konfuciánského (čínského) myšlení. Počínaje odmítnutím této základní teze se Ogjú Sorai radikálně rozešel se všemi učenci, kteří se tímto univerzalistickým pojetím Cesty zabývali. Sorai byl první, kdo chápal účel Cesty Nebes (天道) jako čistě mírový. Měl za to, že lidé nejsou schopni pochopit tajemnou povahu Nebes (天理). Jediný přijatelný vztah, který podle něj mohli lidé chovat k Nebesům, byla úcta (敬) a pasivní víra. Čusiánce tvrdě kritizoval za aroganci, kterou projevují, když dělají závěry ohledně principu Nebes lidskými normami a rozumem. Argumentoval tím, že poznatelnost světa je omezená, a proto nemá smysl pokoušet se vlastním rozumem obsáhnout tak mystický koncept jako jsou Nebesa. Ani Moudří muži a Dávní králové nerozuměli všemu, ovšem na rozdíl od čusiánců chovali nepoznatelné v úctě a pokoře a nepokoušeli se to za každou cenu vysvětlit.

Sorai byl první, kdo se ptal na původ Cesty a přiřknul její stvoření lidem. Cesta podle něj byla vytvořena Moudrými muži, nikoli přírodním řádem. Čusiánský koncept přirozeného řádu měl opodstatnit analogii konfuciánských norem, Cesty Nebes (天道) a (vrozenou) lidskou přirozenost (本然の性). Rovněž v metafyzických otázkách se Sorai vymezoval proti sungským neokonfuciáncům. Podle Ču Siho a jeho následovníků bylo Pět prvků (voda, dřevo, kov, oheň, země) základem Pěti ctností (vlídnost, smysl pro správné jednání (spravedlnost),

---

<sup>62</sup> čínsky *Lun ju* (論語).

<sup>63</sup> čínsky *Š'* (詩), *Šú* (書), *Í* (易), *Čundžu* (春秋) a *Čin si lu* (近思錄).

<sup>64</sup> jap. *waza* (技).

<sup>65</sup> čínsky *Li* (禮) a *I* (樂).



smysl pro obřadnost (zdvořilost), moudrost a důvěryhodnost. Podle Soraie jsou to spíše symbolické kategorie, které vynalezli mudrci, nikoli principy vycházející z přírodního řádu. A protože veškeré konání mudrců mělo jediný účel zajistit mír v říši, i tyto ctnosti považoval za pouhé nástroje k uspořádání lidských vlastností. I proto zcela odmítá posuzovat Cestu v rámci kosmologického řádu. Jasně rozlišuje mezi dvěma významy konceptu Nebes: principu Nebes (天理) a Nebes jako vtělené entity (天命).

Před Soraiem byli mudrci považováni za obecnou kategorii entity, která dokonale ztělesňuje ctnosti, a kterou by lidé měli při morální sebekultivaci napodobovat. Jediným účelem této entity bylo stát se nanejvýš moudrým mužem (聖人). Sorai popíral, že je v lidské moci dopracovat se k moudrosti skrze studium (napodobování vzorů). Tuto kategorii konkretizoval na dávné krále a mudrce, zakladatele Cesty: Fu Si, který jako první domestikoval zvířata, Šen Nung, božstvo zemědělství, Jao, legendární panovník, Šun, jeden z nejdéle panujících čínských králů, Ju, legendární zakladatel dynastie Sia,<sup>66</sup> Wen, civilizovaný král a Wu, syn Wena, bojovný král.<sup>67</sup>

Právě tyto konkrétní muži vytvořili společenské normy, které do té doby neexistovaly. Opět se tedy jasně vymezil proti tvrzení Hajaši Razana, podle kterého Pět společenských vztahů (五倫) existovalo již v dobách vzniku světa a byly obsažené v přírodním řádu. Jediný z Pěti vztahů, pro který podle Soraie platilo toto tvrzení, byla synovská oddanost, všechny ostatní jsou dílem mudrců počínaje Fu Sim, který „vynalezl“ manželskou instituci. Rovněž se rozešel s Kumazawou Banzanem, podle kterého Cesta existovala ještě před příchodem Dávných králů a mudrců.

„Princip světa organizovaného do Čtyř lidí (úředníci, rolníci, řemeslníci, obchodníci) zavedli Dávní mudrci. V přirozeném řádu tyto Čtyři lidy neexistovaly.“<sup>68</sup>

A dále:

„Pět společenských vztahů ani rozdělení lidu na úředníky, rolníky, řemeslníky a obchodníky nevychází z přírodního uspořádání. Vynalezli je Moudří muži proto, aby přinesli lidem mír a bezpečí.“<sup>69</sup>

Nejenže Cesta nemá co dělat s přírodou, kromě toho je ještě navíc omezená slovy. Sorai věřil, že tak, jak je psanou formou zachycená v klasických konfuciánských knihách, je zachycena nejvěrněji, a proto je třeba ji chápat v dobových pojmech a kontextu. Sám podroboval klíčová klasická i pozdější díla filologickým zkoumáním a hledal v nich původní

<sup>66</sup> dynastie Sia (夏), vládla v letech 2070 př. n. l. - 1600 př. n. l.

<sup>67</sup> čínsky Fu Si (庖牺), Šen Nung (神農), Jao (堯), Šun (舜), Ju (禹), Wen (文), Wu (武).

<sup>68</sup> v *Otázky a odpovědi* (Tómonšo 『答問書』). str. 301.

<sup>69</sup> v *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Maruyama Masao. str. 214.

smysl slov, aniž by je jakkoli posuzoval. Měl za to, že pokoušet se je znovu vykládat nebo do nich zakomponovat pojmový aparát z pozdějších dob, by znamenalo fatálně se vzdálit její pravé podstatě:

„Cesta Dávných králů a mudrců je obsažena v knihách a sestává z vět. Je-li člověk schopen porozumět jim správně a číst knihy přesně tak, jak jsou napsány, aniž by do nich vkládal své vlastní myšlenky, snadno pochopí, o co tito muži usilovali. Je ovšem třeba vzít v potaz, že významy slov a vět se časem mění. Neokonfuciánci se pokoušeli porozumět Cestě z hlediska svých vlastních znalostí a přesvědčení, a tím se dopouštěli svévolných výkladů Cesty.“<sup>70</sup>

Z toho vyplývá, že Hajaši Razan i Kumazawa Banzan, kteří vznik společenských vrstev rovněž připisovali přírodnímu řádu, pouze naroubovali konfuciánskou teorii na přírodní řád. Měli za to, že čtyři lidy se vyvinuly z přirozené potřeby samy od sebe, což Soraiovi připadalo nerealistické a nepravděpodobné.

### **3.2 Politizace cesty**

Jak již bylo řečeno, čusiánci věřili, že základ Cesty leží a priori v přirozeném řádu, Sorai naopak věřil, že základ tkví v lidech a je tedy uměle vytvořený. Tady už stojíme před problémem, který daleko přesahuje pouhý spor o původ Čtyř lidí, řeší totiž základní filozofický problém, zda ideje předcházejí člověka, tudíž člověk je ztělesněním idejí, nebo člověk předchází ideje a svým prostřednictvím je teprve následně uskutečňuje. Ocítáme se tak na poli debat ne nepodobných sporům evropských středověkých scholastiků o univerzálie.<sup>71</sup> Soraiovo uvažuje nebývale antropocentricky, když osobnosti označuje za nositele idejí, tedy člověk podle něj ideje předchází. To ovšem neznamená, že by, podobně jako Mencius nebo legisté, tvrdil, že lidská přirozenost je špatná – naopak, takovým úvahám se záměrně vyhýbá. Společenské normy tedy nemohou být založeny na ideálech, ale na (politických) osobnostech, které je vymyslely (tj. Dávni králové a vládci Tří dynastií - Sia, Šang a Čou).

Čusiánci vyznávali praktickou etiku, podle které měl člověk potlačit své tužby a přání (人慾), kultivovat své ctnosti, chovat se morálně a usilovně zkoumat principy věcí. Všechno toto úsilí mělo vést k naplnění společenských a politických cílů. Hajaši Razan postavil do středu důležitosti vertikální společenské vztahy (上下關係) a Pět vztahů (五倫), které charakterizoval jako věčné a neměnné. Tato neměnnost byla podle něj dána přírodním principem jin a jang (resp. dominancí jangu nad jinem). Podle tohoto konceptu byly Čtyři lidy

---

<sup>70</sup> v *Ibid.* str. 160.

<sup>71</sup> Ve sporech o univerzálie proti sobě stáli realisté a nominalisté. Realisté měli za to, že předměty svou existenci odvozují od idejí a nominalisté měli za to, že naopak idea se odvozuje od předmětů. Analogicky vnímám vztah člověka a idejí v neokonfuciánské a konfuciánské doktríně.

seřazeny od nejjangovějšího, tedy nejmocnějšího a nejvýznamnějšího, po nejjinovější (což bylo přinejmenším idealistické a odtržené od tehdejší společenské praxe). Razan se snažil aplikovat společenské vztahy na přírodní řád a naopak:

„Tam, kde převažuje princip přírodního řádu, můžeme pozorovat rozdíly mezi vyšším a nižším. S lidskou duší by to mělo být podobné. Je-li vyšší a nižší v souladu a uctívané i opovržením hodné není zaměňováno, převládou spravedlivé mezilidské vztahy. Jsou-li mezilidské vztahy spravedlivé, země bude řádně uspořádána. Je-li země řádně uspořádána, dosáhne Cesty králů (王道).“<sup>72</sup>

V tom Razanovi Sorai oponuje. Nejenže odmítá aplikování metafyzických kategorií jako jin a jang do společenského řádu, ale také popírá, že by moudří muži byli zvaní mudrci proto, že jsou nejctnostnější nebo nejmorálnější, ale proto, že vytvořili společenský kodex.

Navíc Razan podle Soraie zaměňuje Cestu a etiku, což není totéž. Zatímco Cesta se zabývá společností jako celkem, etika se zabývá pouze jedincem a společenskými aspekty jeho života, čili Razan se tak dopouští hrubého zobecnění a zaměňuje naprosto odlišné pojmy.<sup>73</sup>

Sorai se rovněž zabýval vztahem veřejného a soukromého, a proto zkoumal vztahy mezi ideálním stavem a skutečností. Byl však nepochybně úplně první, kdo přišel s názorem, který by se dal zobecnit následovně: část plní svou funkci části celku, pouze pokud si ponechává svou jedinečnost, kterou by měl využít k tomu, aby byl celku (společnosti) nápomocen.<sup>74</sup> Analogicky je každý člověk společenským prvkem (plnícím společenskou roli) jen v případě, že si zachovává svou jedinečnost a rozvíjí ji:

„Každý člověk má jinou povahu. Může být silný nebo slabý, lehkomyšlný nebo seriózní, nedůvtipný nebo bystrý, dynamický nebo statický. Tyto charakteristiky jsou neměnné. Ovšem stejně tak je rysem lidské povahy snadno odrážet (reflektovat). Lidská povaha se stává dobrou, pokud napodobuje dobro a špatnou, pokud napodobuje zlo.“<sup>75</sup>

Jinými slovy je tedy lidská povaha něco, co by se lidé neměli snažit svou vůlí měnit, ale nechat ji reflektovat tu správnou věc. To znamená vypěstovat v sobě schopnost poznat správné chování a napodobit ho. Problematickým bodem tedy není kultivace sebe sama k dobrotě, ale správné rozeznávání dobrého a špatného.

Sorai sebekultivaci považoval za užitečnou, ale zároveň měl za to, že je zbytečná, pokud z ní není žádný užitek. Jinými slovy: pokud ji člověk nevyužije k tomu, aby uvedl říši

<sup>72</sup> v *On Political Thought in Tokugawa Japan*, Young-Chin Kim, 1961. str. 134.

<sup>73</sup> v *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, 13. svazek. str. 45.

<sup>74</sup> v *Ibid.* str. 56.

<sup>75</sup> v *Náprava jmen* (Benmei 『弁名』). str. 189.

do pořádku a moudře ji vládl, nemá sebekultivace valný smysl. Z toho vyplývá, nijak zvlášť na sebekultivaci nespolehal, neboť se už mnoho let neobjevil žádný člověk, který by tak jako Dávní králové dokázal pomocí sebekultivace dosáhnout takové pozice, ze které by byl schopen ovládnout zemi a udržet v ní mír. Razanovo tvrzení, že vládce, který pěstuje sebekultivaci, přirozeně uvádí pouze touto schopností své poddané, a tím i říší do pravého pořádku, Sorai opět považoval za čirý idealismus:

„Domněnka, že Cesta mudrců zvítězí, pokud bude člověk udržovat své tělo a mysl v tom správném pořádku, říše a svět budou automaticky dobře spravovány, je jen hloupým dohadem buddhistů a taoistů... Ačkoli člověk ovládá svou mysl, usměrňuje své tělo a pěstuje sebekázeň tak, aby byl dokonalý jako klenot, veškeré úsilí mu nebude nic platné, pokud se nebude starat o záležitosti svých podřízených a nezíská vzdělání ve státnických otázkách.“<sup>76</sup>

A zachází ještě dál: navrhuje vládci, který chce být opravdovým otcem národa, aby neváhal použít jakýkoli prostředek, který by vedl k nastolení míru v zemi, i kdyby kvůli tomu byl nucen obětovat normy, což bylo pro neokonfuciánce i konfuciánce něco nemyslitelného a naprosto nemravného. Pokud tedy odchýlení od norem slouží politickému cíli (zajistit blaho lidu), není žádná norma nedotknutelná.<sup>77</sup>

Tím Sorai dokonal to, k čemu od začátku nepochybně směřoval od popření analogie společenského a přírodního řádu po normy a zákony, které vložil do lidských rukou: stvořil absolutní antitezi čusiánské morálky a dal politice přednost před morálkou. Platnost norem a zákonů tak už neurčoval přírodní řád, ale pouze člověk. To proto, že Cesta nestojí „nad“ lidmi, ale leží v nich samotných, je to lidský výtvor (作為), a tak institucionální změny nakonec stejně závisí na lidských rozhodnutích a člověk je důležitější než zákony, protože v rukou dobrého člověka může být i špatný zákon správně využit.

„Praotci Cesty svatých mužů jsou Jao a Šun. Jao a Šun byli vládci, kteří stvořili skutečnou politiku, a proto není Cesta moudrých mužů nic jiného než způsob jak ovládnout Podnebesí.“<sup>78</sup>

A znovu:

„Cesta Dávných králů je Cesta, která přináší světu mír.“<sup>79</sup>

Cesta už tedy není nic subjektivního, ale výtvor, který je lidu dán do rukou. Jako taková by měla odpovídat vůli lidu, protože právě mírová vláda lidu je její primární účel.

„Čí je to chyba, že se vedou spory jen o to, kdo má pravdu a kdo nemá a že lid byl nakonec

<sup>76</sup> v *Ibid.* str. 81-82.

<sup>77</sup> v *Náprava Cesty* (Bendó, 『弁道』). str. 109. Originál má méně přímou formulaci: „Vláda násilí zakazuje, ale lidé umírají ve válkách a jsou trestáni smrtí. Lze toto nazvat vládností?“

<sup>78</sup> v *Otázky a odpovědi* (Tómonšo 『答問書』). str. 340.

<sup>79</sup> v *Náprava jmen* (Benmei 『弁道』). str. 102.

doveden k víře, že Cesta mudrců a způsob vládnutí jsou různé věci?<sup>80</sup>

Sorai neokonfuciáncům zazlival, že díky jejich učení lid uvěřil tomu, že Cesta nemá co dělat s politikou a de facto ji redukovali na osobní morální kredit jedince. Taková myšlenka byla nebezpečná, protože se snadno mohlo stát, že by lidé rezignovali na společenskou spolupráci a starali se jen o vlastní morální kultivaci, což by mělo na společenský řád podobný efekt, jako kdyby se věnovali pouze buddhismu nebo taoismu.

### **3.3 Reformy systému**

#### **3.3.1 Čusiánská koncepce politiky**

Pro sungské neokonfuciánce byla politika nástrojem k realizaci morálních norem nebo přímo redukována pouze na osobní morálku jednotlivce. Fakticky tedy etika a morálka zastupovala politiku, tzn. veškeré úsilí jedince, který se hodlal politicky angažovat, mělo směřovat k sebekultivaci. Čusiánci měli za to, že jedinec praktikující morální sebekultivaci přirozeně začne působit na své okolí tak, že se stane příkladem hodným následování. Tento přístup nejlépe vystihuje dobová fráze, která jasně deklaruje kontinuitu osobní a veřejné morálky jako preferovanou:

„Ovládneš-li sebe, rodina, země i celá říše se uspořádají.“<sup>81</sup>

Další charakteristikou čusiánské koncepce politiky je postoj k poddaným, kteří nemají právo vyjadřovat vůli lidu a podílet se na politických rozhodnutích vládnoucích. Čusiánci měli za to, že zpětná vazba od lidu není potřeba, sebekontrola vládce sama o sobě stačí, aby byla země uvedena do stability. Takovou koncepci politiky je však možné praktikovat pouze v době sociální a hospodářské stability. V době míru byla tato koncepce podstatnou částí opěrného systému ideologické legitimizace vlády, protože vkládala do rukou šógunátu obrovskou morální i politickou autoritu.

Je však třeba poznamenat, že japonští neokonfuciánci politický koncept adaptovali novému prostředí stejně jako všechny ostatní. V Číně totiž plnila konfuciánská etika primární funkci morálky rodinných vztahů. Především synovská oddanost (孝) byla považována za přirozenou schopnost každého, proto i loajalita pánovi (忠) byla považována jen za variaci synovské oddanosti. Naopak v Japonsku byla schopnost loajality zdůrazňována jako nejvyšší priorita ve škále etických imperativů a synovská oddanost byla považována za podružnou k loajalitě (Razan). Proč byly společenské vztahy takto nastavené je nasnadě: byl

---

<sup>80</sup> v *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Maruyama Masao. str. 81.

<sup>81</sup> v *On Political Thought in Tokugawa Japan*. Young-Chin Kim. str. 134.

to chytrý způsob, jak ideologicky kontrolovat především nejvyšší a také potenciálně nejnebezpečnější vrstvu: samuraje.

Vládnoucí elita spatřovala v čusiánství mocnou podporu k posílení své legitimacy. Adaptací modelu souladu přírodního a společenského řádu ospravedlnila existenci společenského pořádku, který nastolil Jejasu, a potvrdila jeho neměnnost. Nelze se ovšem domnívat, že koncept Čtyř lidí platil absolutně. Už v průběhu 16. století začalo docházet k míšení společenských vrstev. Například řemeslníci a obchodníci (měšťanstvo) prakticky splývali do jedné vrstvy, a tak se jejich ekonomické aktivity prolínaly. Také rolníci se nezřídka stěhovali do měst, věnovali se řemeslu nebo obchodovali.

Sorai, který problémy čusiánství anticipoval, univerzální řád zcela odmítá a tvrdí přesný opak; tím, že je Cesta dílem člověka a nikoli přirozeného řádu, je ospravedlnitelná nikoli její trvalost a neměnnost, ale legitimita jakékoli změny v již existujícím společenském řádu. Rovněž věří, že lidská populace je v zásadě přizpůsobivá, jediný problém je přesvědčit lidi, aby si osvojili nové normy chování. Pokud se toho povede, a to bez ohledu na to, zda lidé těmto normám rozumí nebo s nimi souhlasí, systém funguje. Spolu s těmito změnami v dosud převažujících zvycích by lidé získali nové perspektivy a uvědomili si vlastní talent a schopnosti. To pak znamená fungování Cesty v praxi.

Diskontinuita mezi osobní morálkou a politikou byla jedním z pilířů Soraiova popření čusiánské koncepce politiky. Poukazoval na to, že vláda sice vydává zákony proti násilným činům, ale současně při trestání provinilců používá násilí, což může jen stěží někdo považovat za akt vládlosti (仁). Jedním dechem ovšem dodává, že pokud použití násilí znamená zabránit nepokojům nebo udržet mír, je takové konání správné.

V případě róninů pána z Akó se Sorai staví na stranu práva. Róninové měli sice právo hájit čest svého pána a dostat loajalitu, ale tím zároveň spáchali zločin, a za ten musí být potrestáni. To by mohlo svádět k myšlence, že Sorai je ve skutečnosti zatvrzelým legistou. Legisté ale vycházeli z toho, že lidská podstata je špatná, protože se obávali toho, že pokud by bylo řečeno, že je dobrá, lidé by neměli motivaci pěstovat osobní morálku. Sorai ale lidskou podstatu vůbec neřeší, zkrátka kdo následuje Cestu, je vlastně automaticky dobrý. Nikoli ale dobrý v čusiánském slova smyslu (všichni lidé se mohou sebekultivací a sebekontrolou stát moudřími, protože jejich přirozenost je dobrá).

Podle čusiánské koncepce přirozeného řádu je společenský řád stejně neměnný jako přírodní. Sorai tvrdí opak; tento řád musí být s každým novým vládcem znovu vzniknout a získat nové obrysy v zákonech a zvycích. I to je pravděpodobně jeden z důvodů, proč řešení,

kteřá navrhoval v *Pojednání o politice* a v *Návrhu mírové politiky*,<sup>82</sup> neuspěla. Navrhoval totiž nápravu věcí „shora,“ počínaje požadavkem na změny ve struktuře nejvyšších vládních postů. Byl svědkem destruktivního dopadu čusiánské ideologie na společnost i politické neschopnosti řady vládních špiček, které nedokázaly systém efektivně reformovat.

Když pak v době Genroku (1688-1703) vstoupily do společenských vztahů peníze prostřednictvím rozvíjející se peněžní ekonomiky, která dosud pevné společenské vazby rozrušila a uvedla do nestability, nastala v šógunátu politická situace, kterou šlo jen stěží označit za reflexi přirozeného řádu (天理). Naplno se tak projevíly všechny systémové, politické i ideologické slabiny vlády, která se zaštiľovala neokonfucianismem, a sama ideologie byla vystavena náporu, který stěží mohla ustát.

### 3.3.2 Krize a Soraiova reakce

Tokugawský feudalismus bývá označován paradoxně přívlastkem centralizovaný. Je pravda, že v porovnání s předchozími šógunáty měl silně centralizovanou politickou autoritu, ale v zásadě byli Tokugawové jen mocný feudální rod s privilegii. Stále byl uplatňován tradiční vztah nepřímé autority skrze knížata, která byla přímo odpovědná šógunovi, a tak bylo každé z cca 270 knížectví samostatnou politickou jednotkou. Vazalům knížat bylo vypláceno služné v podobě rýžových poukázek a na přidělených postech setrvali po generace. Knížata řídila přidělená léna jako svá vlastní a podle toho o ně pečovala. Loajální knížata byla rozmístěna tak, aby měla pod kontrolou potenciální odpůrce bakufu, a tak efektivně zamezovala snahám o zformování opozice.

V Zákoníku vojenské šlechty z roku 1615<sup>83</sup> se píše: „Provinilcům proti zákonu nesmí být poskytnuto útočiště. Zákon je základem společenského řádu. Ve jménu zákona se lze prohřešit proti rozumu, ale nelze se ve jménu rozumu prohřešit proti zákonu. Ti, kdo porušují zákony, zaslouží tvrdé potrestání.“<sup>84</sup>

Tento legistický přístup jen dokládá potřeby své doby, kdy „mladý šógunát“ teprve budoval svou autoritu a sféry vlivu. Potřeboval tedy vložit do svých zákonů absolutní moc, aby mohl co nejefektivněji dohlížet na samuraje.

V Zákoníku vojenské šlechty z roku 1635 se píše: „Je nutné podporovat loajalitu pánovi a synovskou oddanost, hájit správné vedení, věnovat pozornost učení a bojovým uměním. Spravedlnost je třeba zdůrazňovat a zvyky v původní podobě zachovávat.“<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> jap. *Seidan* (政談) a *Taiheisaku* (太平策).

<sup>83</sup> japonsky *Bukke šohatto* (武家諸法度), první verze z roku 1615, revidován v roce 1635.

<sup>84</sup> v *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Maruyama Masao. str. 10.

<sup>85</sup> v *Ibid.* str. 10.

Už o dvacet let později je v Zákoníku sice stále patrná orientace na důležitost prosazování práva, ovšem stabilizované poměry v zemi se odráží v požadavku na praktickou etiku, zachovávání zvyků a osobní kultivaci, ať již fyzickou (bojová umění) nebo psychickou (studium).

V Zákoníku éry Kampó<sup>86</sup> se píše: „Všichni jsou povinni cvičit se v bojových uměních, lukostřelbě a jízdě na koni a studovat.“<sup>87</sup>

O necelé století později (1741) už jsou priority nastaveny odlišně; namísto zdůrazňování praktické etiky pouze vzdělávání a válečnické dovednosti, což lze považovat za důkaz úpadku všudypřítomné čusiánské morálky.

Sorai doporučoval, aby samurajům byly přiděleny pozice ve správě, protože v mírových dobách není třeba využívat jejich vojenských schopností, ale poskytnout jim řádné vzdělání, které potřebují k výkonu přiděleného úřadu. Proto navrhuje, aby byli v Edu umístěni konfuciánští učenci a učili šógunovy praporečníky.<sup>88</sup> Po absolvování by praporečníci obdrželi doporučení, byli jmenováni do úřadu a mohli zodpovědně vést úřad.<sup>89</sup>

Za vlády pátého šóguna Cunajošiho (1680-1709) byla nařízena revize prvního článku Zákoníku vojenské šlechty ve prospěch opětovného kladení důrazu na loajalitu synovskou oddanost.<sup>90</sup> Cunajoši byl silně proneokonfuciánsky založený šógun a snažil se zvrátit jeho společenský úpadek, jak to jen bylo možné. Propagoval vzdělanost a v roce 1690 nechal postavit v Edu konfuciánskou svatyni.<sup>91</sup> V následujícím roce se stal Hajaši Gahó, Razanův syn, rektorem konfuciánské akademie Šóheikó a obdržel dědičný titul udělovaný nejváženějším vzdělancům.<sup>92</sup>

Cunajošiho snahy o restauraci neokonfucianismu Sorai glosuje slovy: „Za vlády šóguna Cunajošiho sám šógun vyučoval (Cestu), takže konfuciánci zanedbávali další výuku a chovali se jako by jejich jedinou povinností bylo učit konfucianismus, a tak jsou u nich dnes ničemní nevzdělanci.“<sup>93</sup>

Z toho vyplývá, že šógunovo počínání považoval za diletantské a znepokojoval ho fakt, že učenci, kteří vydávali praporečníkům osvědčení o vzdělání, je neučili nic jiného než číst

---

<sup>86</sup> jap. *ofuregaki šúsei* (御触書集成), éra Kampó (1741-1744).

<sup>87</sup> v *Ibid.* str. 10.

<sup>88</sup> japonsky *hatamoto* (旗本).

<sup>89</sup> v *Ibid.* str. 111.

<sup>90</sup> v *Ibid.* str. 114.

<sup>91</sup> svatyně *Jušima* (湯島天満宮), původně šintoistická svatyně zasvěcená Sugawarovi no Mičizanemu (菅原道真), posmrtně prohlášenému za Božstvo učenosti (天神).

<sup>92</sup> jap. *daigaku no kami* (大学の頭).

v *Ibid.* str. 114.

<sup>93</sup> v *Pojednání o politice* (Seidan 『政談』). str. 513.



konfuciánskou klasiku.

To už se ovšem ocitáme v době Genroku, kdy panovala naprosto bezprecedentní svoboda učení. Je to doba vzestupu školy Horikawa<sup>94</sup> Itó Džinsaie a Ken'en<sup>95</sup> Ogjú Soraie. Na druhé straně je ovšem doba Genroku zároveň symbolem uvolnění mravů a narušování společenských vazeb. Těch společenských vazeb, které, jak se nyní ukázalo, byly základ a zároveň *conditio sine qua non* tokugawského feudalismu.

Jak již bylo zmíněno, s rozmachem konzumního způsobu života ve městech začala šógunát pomalu ale jistě ohrožovat i hospodářská nestabilita. Ekonomická zátěž samurajů na střídavé službě brzy překročila únosnou míru. Problémy nejvyšší (samurajské) vrstvy ve městech napomohly vzestupu vrstvy nejnižší postavené: obchodníkům. Jediným zdrojem příjmů samurajů bylo služné v podobě rýžových poukázek, stále častěji byli nuceni nakupovat u obchodníků na dluh a stále častěji se dostávali do platební neschopnosti. Sorai tuto nerovnováhu kritizoval a poukazyval na paradox, kdy příjmy samurajů byly fixní, ale výdaje měly naopak vzestupný charakter. Varoval před takovou praxí a požadoval reformy, které by situaci stabilizovaly. Anticipoval tak finanční problémy, jež do jisté míry signalizovaly už poměry za vlády čtvrtého šóguna Iecuny, a které dosáhly kritické úrovně za vlády pátého šóguna Cunajošiho.

Soraiova varování před krachem byla přece jen aspoň částečně vyslyšena a v roce 1695 finanční komisař Hagiwara Šigehide navrhl novou ražbu zlatých a stříbrných mincí. Tak by byla znehodnocena měna a došlo by k navýšení státních rezerv. V roce 1698 však vypukl velký požár Eda, který měl na ekonomickou situaci dalekosáhle destruktivní vliv a v roce 1703 zase zemětřesení v Kantó. Řetězec přírodních katastrof završila v roce 1707 erupce Fudži.

Ukázalo se, že šógunát není schopen katastrofám efektivně čelit ani zajistit opětovné nastartování ekonomiky, a tak se uchýlil k nepřilíživému opatření a od roku 1706 pouze znehodnocoval stříbrné mince. Díky opakovanému znehodnocování měny nevyhnutelně stouply ceny, samurajové stále více chudli, obchodníci se stříbrem a zlatem bohatli a cena měděných mincí stoupala. Šestý šógun Ienobu (1663-1713) odvolal Hagiwaru Šigehideho, původce lehkovážné finanční politiky, a jmenoval svým rádcem Araie Hakusekiho (1663-1713). Hakuseki vydal celou sérii opatření, která měla neutěšenou situaci stabilizovat, například omezil obchod v Nagasaki, ale tato řešení se ukázala jako neúčinná.

Po smrti Ienobua a sedmého šóguna Iecugua přešly již dost eskalované finanční

---

<sup>94</sup> *Horikawa* (堀川学派).

<sup>95</sup> *Ken'en* (護園塾).

problémy na vládu šóguna Jošimuneho (1684-1751). Ten vyhlásil reformy Kjóhó (1736), politiku drastických škrtů. Zlaté a stříbrné mince byly revalvovány na hodnotu, jakou měly v období éry Keičó (1596-1615), výdaje bakufu byly sníženy na nutné minimum a vyšlo množství restriktivních ediktů.<sup>96</sup> Ukázalo se však, že celý systém financování selhává. Šógunát se nakonec sám ocitl ve finanční tísní a nedokázal pokrýt stipendia. Střídavá služba musela být zkrácena na polovinu. Na konci dvacátých let pak zemi postihla zdrcující neúroda rýže.

Obchodnická vrstva však vzkvétala. Ósačtí obchodníci si budovali svůj obchodnický status po generace. Dobrá vůle, čest a kredit hrály prim. Situace obchodníků v Edu byla úplně odlišná, zde dominovali samurajové, kteří tvořili zhruba polovinu populace města. Chyběla jim hrdost ósackých obchodníků na svůj statut a měli tendence oddělovat morálku a vydělávání peněz, zatímco ósačtí obchodníci tyto dvě věci považovali za neoddělitelné. Zatímco v Číně byla obchodní činnost tradičně využívána k pokrytí výdajů na vzdělání chlapců a vzdělaní chlapci pak odcházeli do státní správy a obsazovali úřednické posty, čímž ocházelo k odlivu příslušníků obchodnické vrstvy do vrstvy úřednické, v tokugawském Japonsku si obchodníci opatrovali samurajský titul tak, že adoptovali syny ze zchudlých samurajských rodů.<sup>97</sup>

V roce 1721 byla Soraiovi nabídnuta pozice rádce šóguna Jošimuneho. Sorai sepsal svá doporučení v *Návrhu mírové politiky* a *Pojednání o politice*. Radil Jošimunemu, aby reformoval zvyky a tradice, protože staré byly nefunkční a neposkytovaly pevný základ pro stabilní systém.<sup>98</sup> Tímto doporučením zároveň znovu potvrdil, že normy nemohou pocházet z přirozeného řádu. Kdyby z něj vycházely, dávno by se už objevil nějaký samoregulační prvek a krize by v takovém měřítku nenastala.

„I ten nejnižší z nejobyčejnějších lidí si může beztréstně hrát na knížete, pokud má dostatek peněz. Je smutné, že pokud člověk peníze nemá a ocitne se v úzkých, ačkoli je na vysoké pozici a je mužem vznešených ctností, musí se ponižovat a snášet opovržlivé zacházení.“<sup>99</sup>

Sorai také s obavami sledoval proměnu dědičných vztahů na smluvní, které postrádaly kvality těch dědičných (osobní loajalitu a jednání, které by nepoškodilo rodové jméno). Zvenčí to může vypadat, jako kdyby si lidé špatně vyložili jeho požadavek na dosazení kompetentních lidí do úřadů. Tento problém se ovšem týkal především najímání lidí na nejrůznější práce a s

---

<sup>96</sup> v *Ibid.* str. 127.

Rolníkům bylo přikázáno jíst méně obilí a více rýže, nepít sake a čaj a oblékat se pouze do bavlněných oděvů.

<sup>97</sup> v *Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay*. Douglas R. Howland. str. 358.

<sup>98</sup> v *Pojednání o politice* (Seidan 『政談』). str. 420-421.

<sup>99</sup> v *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Maruyama Masao. str. 218.

politikou neměl co dělat. Tam, kde v politice bylo zapotřebí reformovat dědičné vztahy ve prospěch dosazení kompetentních a talentovaných úředníků, tam bylo naopak na neoficiálních a nekvalifikovaných místech potřeba udržet dědičný charakter svěřeného úkolu tak, aby lidé byli motivováni k zodpovědné práci a měli stále na mysli dobrou pověst svého jména i pro příští generaci.

„Základním principem správy léna je produkovat talentované muže, kteří by mu mohli sloužit.“<sup>100</sup>

Jak se ukázalo, kompletní separace vojenské a rolnické vrstvy v době krize již neplnila svůj účel a ve dvacátých letech 18. století bylo už zcela jasné, že praxe pevně oddělit samuraje, vládnoucí vrstvu, od jejich poddaných, rolníků, v praxi znamenalo, že samurajové si sice monopolizovali politickou autoritu, ale fakticky neměli komu vládnout, protože jejich poddaní žili daleko od nich a sociálně i kulturně žili naprosto odlišný život.

Od konce 17. století bakufu většina knížat trpěla finančními potížemi především proto, že samurajové sice neměli co na práci, ale placeni být museli. Zvykli si na vysoký životní standard, který považovali za adekvátní svému postavení. Ovšem jejich příjmy závisely na úrodě, ze které byla odebrána fixní daň, a navíc ubývalo zemědělsky využitelné půdy. Proto Sorai navrhuje, aby byli samurajové navraceni zpět na půdu a vymanili se ze závislosti na obchodnících a z vlivu nemravného způsobu života měšťanů.

„Ohledně zájezdních hostinců: protože mnoho knížat tráví rok v Edu na střídavé službě, každý rok tato knížata vedou život jako v zájezdním hostinci. Jejich manželky celou dobu sídlí v Edu, a proto žijí stejně. Praporečníci také sídlí v Edu, a tak také vedou život jako v zájezdním hostinci... Tím pádem všichni samurajové do jednoho žijí jako v zájezdním hostinci... a nejen to, hospodaření šógunátu také připomíná zájezdní hostinec.“<sup>101</sup>

Život na venkově společně s rolníky by zajistil větší provázanost vztahů mezi rolníky (poddanými) a samuraji, a tudíž minimalizoval nebezpečí vzniku nepokojů. Odkazoval se přitom na Menciův systém studničních polí,<sup>102</sup> který podle Soraie podporoval kooperační charakter prací na poli. Soraiův ideál, stejně jako Banzanův, byl ozbrojený rolník,<sup>103</sup> který v mírových dobách zastal práce na poli a při ohrožení bránil zemi. Takový dvojí status by kombinoval dva nejdůležitější a zároveň nejvýše postavené statuty, což by ovšem mohlo vést k dalším problémům (ti, kdo žijí zemi, by zároveň měli vojenskou moc).

---

<sup>100</sup> v *Talent and the Social Order in Tokugawa Japan*. R. P. Dore. str. 68.

<sup>101</sup> v *Pojednání o politice* (Seidan 『政談』). str. 414.

<sup>102</sup> čínsky *t'ing tien čou tuo* (井田制度). Spravedlivé rozdělení polí na devět úseků, každý obdělává jedna rodina a uprostřed je veřejná studna a státní půda, kterou mají rodiny povinnost společně obdělávat.

<sup>103</sup> jap. *nóhei* (農兵).

S tím souvisel požadavek přísné kontroly pohybu obyvatelstva prostřednictvím registrů, aby se zamezilo masivnímu stěhování obyvatelstva, které mělo mít za úkol rozvinout obchod mezi provinciemi.

Nejpálčivější hospodářské problémy doby lze shrnout zhruba do těchto bodů:

1. cena komodit extrémně vzrostla
2. na vyšších pozicích chyběli kompetentní talentovaní úředníci
3. díky komercializaci národního i regionálního hospodářství se začalo bohatství koncentrovat v rukou obchodníků
4. samurajové byli nuceni žít na dluh
5. došlo ke snížení počtu zlatých a stříbrných mincí
6. kvůli obrovským dluhům se snížil počet zlatých a stříbrných mincí v oběhu

Fakticky většina pozic a klíčových kvalifikovaných míst byla obsazena dědičně. Nižší samurajové tvořili většinu úředníků a nižších funkcionářů a cítili se nespravedlivě odříznuti od možnosti obsadit vyšší pozice, a tak volali po racionalizaci této sféry, aby mohli obsazovat úřady podle zásluh a nikoli podle dědičných práv.

Na závěr je třeba říci, že na uvedení Soraiových doporučení do praxe nebyla politická vůle, protože byly na svou dobu příliš revoluční a vyžadovaly rozsáhlé systémové změny, na které šógunátu chybělo odhodlání. Jošimuneho reformy Soraie neuspokojily, protože měl za to, že se k nim šógunát odhodlal příliš pozdě a nedůsledně. Nevěřil v jejich účinnost a naopak prorokoval rozklad systému a ozbrojené konflikty.

## **4. Závěr**

### **4.1 Modernost Soraiova myšlení**

Sorai společně s Džinsaiem a Sokóem jsou považováni za první moderní japonské myslitele především kvůli jejich kolektivní koncepci diskontinuity přirozenosti a morálky. Tento proces započal Jamaga Sokó, který striktně oddělil lidskou přirozenost a morálku, Itó Džinsai osvobodil Cestu od přirozeného řádu a Sorai oddělil normu a lidskou přirozenost tím, že transformoval čusiánský konfuciánský racionalismus do iracionalismu a identifikováním Cesty s Dávnými králi a Moudrými muži jí dal primárně politický účel. Zároveň společně s relativizací významu norem přiřkl politice jednotící roli.

S tím souvisí i chápání role císaře a šóguna. Císař byl v Japonsku tradičně považovaný za potomka božstev a vládce, ale fakticky byl jeho mandát deklarován na vojenské vůdce,

kteří se etablovali ze samurajské vrstvy, což byla úplně jiná situace než v Číně, kde byl císař vnímán jako svrchovaný král. Přesto byl ale císař kvůli svému božskému původu nedotknutelný, tudíž bylo nemyslitelné, aby si byť sebesilnější a sebeschopnější příslušník vojenské šlechty uzurpoval jeho pozici nebo se protivil jeho vůli. Sorai za skutečné vládce země považoval šóguny a dokonce jim neváhal otevřeně přiřknout Nebeský mandát. V této tezi je jeho učení silně „nejaponské.“

Neznamená to ovšem, že by tokugawské šóguny považoval za ekvivalenty Moudrých mužů a Dávných králů (což je ostatně dobře vidět na kritice vlády šóguna Cunajošiho). Naopak, byl si dobře vědom toho, že i přes obdržení Nebeského mandátu postrádají potřebnou moudrost, a proto nejsou schopni napravit systémové chyby a jejich vláda je tedy pouze dočasná. Chybí jim politická kuráž a jistá dávka sebereflexe, pomocí které by byli schopni přinejmenším nazvat problémy své doby pravými jmény. Proto nedokázali vyslyšet Soraiova varování a místo aby reorganizovali vojenskou šlechtu, snížili maximální velikost lén, zamezili vysídlování venkovských provincií a efektivně kontrolovali zbožní toky, tak pouze vydávali jeden úsporný edikt za druhým a znehodnocovali měnu, což mělo s řešením skutečné příčiny krize jen málo společného.

Sorai vložil do konceptu Čtyř lidí mnohem větší důležitost, protože si dobře uvědomoval, že bez poddaných vláda není ničím. Pouhé plnění vazalských povinností a využívání vazalských práv považoval za polovičatost. Zdůrazňoval, že poddaný pomáhá službou pánovi v mírovém vládnutí, a proto musí všechny společenské vrstvy spolupracovat tak, aby napomáhaly vládě.<sup>104</sup> I když mají své vlastní úkoly a vazalské povinnosti, které musí splnit, nesmí ztrácet ze zřetele úkoly ostatních a být jim také nápomocni, jinak se řád rozpadne do nespolečných segmentů. Tento stav připodobňuje k fraškám *kjógen*, které fungují, pouze pokud se hlavní a vedlejší role doplňují.<sup>105</sup>

#### **4.1 Soraiův vliv na Školu národního učení**

Škola národního učení<sup>106</sup> byla jednou z nejvýraznějších nauk, které vyrostly z intelektuálního bujení v polovině 18. století. Zčásti se na vzestupu Školy národního učení

---

<sup>104</sup> v *Otázky a odpovědi* (Tómonšo 『答問書』). str. 301.

<sup>105</sup> Kjógen (狂言) je typ komické hry, který vznikl v 8. století a je pravděpodobně čínského původu. Od 14. století si tyto frašky brala pod patronát vojenská šlechta zahrnující ašikagské šóguny.

<sup>106</sup> dále jen *kokugaku* (国学). Sám Norinaga byl proti používání termínu *kokugaku*, protože implikoval opozici ke Škole čínského učení (*kangaku*). Preferoval prostě označení Učení (学) nebo Staré učení (古への学び), což je zavádějící pojem, poněvadž již existovala v rámci konfuciánského učení Škola starého učení (古学). Pro Školu národního učení se rovněž vžilo označení Japonské učení (和学).

podílela krize neokonfucianismu zapříčiněná jednak krizí systému, který odhalilo jeho slabiny, jednak příklonem učeneckých kruhů spíše k fundamentálnímu konfucianismu.

Vláda Tokugawů byla již od dob Iejasua přirozeně spjata s neokonfuciánským učením. Neokonfucianismus nijak zvlášť nezasahoval do osobní autonomie jedince, který měl volbu v soukromí vyznávat například buddhismus nebo taoismus. Tato svoboda je sice z dnešního pohledu chápána pozitivně, ale nesla s sebou i mnohá úskalí, například vzájemné indoktrinace učení. Neokonfucianismus se přirozeně prolínal s šintoismem i buddhismem, které v japonské společnosti zakořenily dávno před neokonfucianismem.

Z hlediska učenců *kokugaku* byl ovšem jak buddhismus, tak taoismus a neokonfucianismus cizím učením, které neodpovídalo japonskému způsobu myšlení. Konfucianismus a neokonfucianismus pak označovali za Školu čínského učení.<sup>107</sup> Mezi učením *kokugaku* a *kangaku* brzy vzplály ideové spory.

Učení *kangaku* (ve smyslu konfucianismu) obracelo svůj filologický zájem k četbě konfuciánské klasiky, za což bylo kritizováno stoupenci *kokugaku*, kteří byli přesvědčeni o tom, že Japonci mají vlastní hodnotnou literární historii, která se vyvinula nezávisle na čínské literární tradici a lépe odpovídá japonskému charakteru, a tudíž nemusí být odkázání na cizí kulturu.<sup>108</sup> Vlastní hodnotnou literaturou měli na mysli především *Kodžiki*,<sup>109</sup> *Nihonšoki*,<sup>110</sup> a *Manjósú*,<sup>111</sup> které podrobili důkladnému jazykovému zkoumání. Jeden z nejvýraznějších představitelů *kokugaku*, Motoori Norinaga,<sup>112</sup> tvrdil, že právě v těchto dílech se ukrývá klíč ke správnému společenskému uspořádání a návratu k pořádkům, které udržovali předci současných Japonců v období vlády božstev, období, kdy Japonci nepotřebovali cizí doktríny jako konfucianismus, aby tvořili přirozenou harmonickou komunitu.

Norinaga byl první, kdo poukazoval na kulturní a společenské rozdíly Japonska a Číny. Dochází tak k významnému posunu v myšlení, kdy se Čína, po staletí kulturní i společenský vzor Japonska, stala kulturou, vůči které je třeba se vymezit.

Tak jako Sorai považuje Nebesa za řídicí princip, Norinaga stejnou funkci přiřkne božstvům. Oba se shodují v tom, že motivy a jednání Nebes / božstev jsou pro člověka nepochopitelné a nepředvídatelné, lidé by se neměli snažit je obsáhnout, protože je to nemožné. Podstatný rozdíl tkví ovšem v interpretaci Nebes: Pro Norinagu jsou Nebesa na úrovni buddhistického konceptu karmy, který vychází z předpokladu, že člověk sám o sobě

<sup>107</sup> japonsky *kangaku* (漢学).

<sup>108</sup> v *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, sv. 13. str. 293.

<sup>109</sup> Záznamy o starých věcech, *Kodžiki* (古事記), nejstarší japonské mýty z roku 712.

<sup>110</sup> Japonské záznamy, *Nihonšoki* (日本書紀), historické spisy z roku 720.

<sup>111</sup> Deset tisíc listů, *Manjósú* (万葉集), nejstarší sbírka japonsky psané poezie z 8. století.

<sup>112</sup> Motoori Norinaga (本居宣長), žil v letech 1730-1801.

nemůže nic změnit, že systém je stabilně nastavený, a tím nastavuje parametry lidského jednání.

Postava císaře byla pro Norinagu posvátná a rovněž byl přesvědčen, že Japonsko jakožto „Země císaře“ (皇国) nemá na světě obdoby, a proto je výjimečné, což byl pravý opak Soraiovy teze.<sup>113</sup>

V případě Norinagy to bylo teprve podruhé, co se někdo prohlásil lidskou schopnost poznání za omezenou (první byl Sorai) a pasivní víru v nepoznatelné (božstva) za pravou podstatu japonského lidu. Norinaga stejně jako Sorai nepokládal za nutné, aby lidé rozuměli podstatě nebo vůli Nebes, měli je chovat v úctě a pokoře.

Odmítnutím konfuciánského etického principu vycházejícího z přírodního řádu, který byl dosud považován za společensky nejpříjemnější, Norinaga stejně jako Sorai převrátil konfuciánskou etiku naruby. Oba byli zajedno v tom, že mudrci byli nakonec stejně obyčejní smrtelníci, pouze vybaveni mimořádným smyslem pro to, co je správné, tudíž snažit se je napodobit a tak se stát moudrým, je zbytečné.

Ovšem podle Norinagy je jediná legitimní autorita ta, která jedná v souladu s precedentem minulosti. Podstata člověka je pak stejně jako u neokonfuciánců, dobrá, což ovšem není zde chápáno jako pozitivní jev, ale důkaz toho, že čínské etické normy selhaly. To znamená, že pokud se nyní systém nachází ve zmatku a společenské vztahy selhávají, je to jen díky tomu, že konfuciánské normy zastřely dobrou lidskou podstatu a zdegenerovaly do pouhého moralizování.

Učenci *kokugaku* se srovnání se Soraiovou školou bránili a Norinaga naprosto odmítal učence dovolávající se etického a společenského řádu na Číně. Přestože proti Soraiovi otevřeně nevystupoval, kritikou čínsky orientovaných učenců měl často na mysli především jeho. To ale neznamená, že tyto dvě učené neměly styčné body.

Sorai na Cestu pohlížel jako na způsob, jak mírově vládnout zemi. Jediným jejím účelem Cesty tedy má být vládnutí a obrana země proti dobyvatelům. Ovšem zatímco Sorai Cestu, chápanou jako Cestu dávných králů a moudrých mužů, absolutizuje, Norinaga ji zcela zavrhuje.

Přesto se i Norinaga obrací při hledání pravého řádu do minulosti. Norinaga označuje za takové období tzv. věk bohů, kdy se utvářely japonské ostrovy, císařská linie, a tedy i vztahy ve společnosti. Sorai i Norinaga rovněž shodně tvrdí, že současné uspořádání není v pořádku a je odchylkou od směru kdysi udaného předky. Jistě není bez zajímavosti, že oba

---

<sup>113</sup> Norinagovy teze o japonské výlučnosti viz *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, 13. svazek. str. 279.

považovali za nejlepší státní zřízení feudalismus a odvolávali se k němu jako k ideálnímu řádu, ačkoli každý z nich měl na mysli jiný: Sorai měl na mysli čouský model, zatímco Norinaga tím mínil protofeudalismus éry božstev.

Analogicky tak jako Sorai popisuje vztah klasických konfuciánských knih a sungských komentářů k nim, Norinaga nachází podobnou spojitost mezi *Kodžiki* a *Nihonšoki*: „Pojmy, ideje a předměty jsou ve vzájemném souladu tak, že dávné doby mají své pojmy, ideje a předměty a pozdější doby mají svá slova, ideje a předměty. Čína má vlastní pojmy, ideje a předměty. Ovšem v *Nihonšoki* byly použity pojmy pozdějších dob k popsání dávných dob a čínské pojmy k popsání japonské říše. Naproti tomu v *Kodžiki* je pouze zaznamenáno to, co se dělo od dávných dob, a tudíž pojmy v nich použité, ideje v nich obsažené a jejich předměty jsou ve vzájemném souladu a osvětlují pravdu o dávných dobách.“<sup>114</sup>

Shodují se i v tom, že jazyk vždy reflektuje realitu (tak, jak ji reflektuje lidská mysl). Pojmy se proměňují v čase a skrze kontakty s cizími kulturami, proto lze staré texty číst pouze v dobových významech pojmů, nikoli tak, jak jsou chápány v současnosti. Oba původní jazyk (v případě Norinagy jazyk *Kodžiki*, v případě Soraie klasickou čínštinu) považují za nadřazený současnému jazyku. *Kodžiki* sice byly napsány čínsky, ale měly být čteny japonsky a chápány japonsky, protože popisovaly japonské prostředí.

Norinaga připisuje tuto neblahou jazykovou proměnu vlivu tzv. *karagokora* (漢意),<sup>115</sup> které je nositelem naprosto odlišných epistemologických, metafyzických a etických kategorií. Díky infiltraci *karagokora* do japonského prostředí došlo ke zmatení pojmů a ztrátě schopnosti vnímat pojmy v jejich původních významech a tak i schopnosti porozumět dávným pořádkům. V důsledku toho v Japonsku vznikl nepřirozený systém.

Norinaga je ovšem optimistou a tvrdí, že tzv. *jamatogokoro* (大和心)<sup>116</sup> může být resuscitováno tak, že jej sami Japonci vysvléknou z druhotných obalů epistemologických, morálních a etických kategorií nejaponského původu. Tímto tvrzením se Norinaga zcela otevřeně postavil konfucianismu a jeho universalistickému ethosu a konceptu vlídnosti (仁), které byly konfuciánci považovány za prerekvizitu kulturnosti všech společenství.

K očištění od *karagokora* bylo pak potřeba jediné: intenzivní studium *Kodžiki*. Takový přístup se nápadně podobá soraiovskému konceptu nepředpojatého historicko-filologického zkoumání (古文辞学), ovšem s tím rozdílem, že Sorai nechápal studium klasických textů jako

---

<sup>114</sup> v *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Maruyama Masao. str. 160.

<sup>115</sup> čínská mysl (srdce), přeneseně japonská mysl zasažená čínským učením.

<sup>116</sup> japonská (pravá) mysl, přeneseně japonská mysl nezasažená čínským učením.



předpoklad každého člověka k tomu, aby se stal mudrcem, zatímco Norinagova vize očištění *jamatogokora* od *karagokora* měla být účinná napříč společenskými vrstvami.

Dalším problematickým bodem je postoj obou škol k šintoismu. Sorai byl proti všeobecné tendenci slučovat kult šintó a konfucianismus. Sám byl vůči šintoismu skeptický, osobně v existenci božstev nevěřil, ovšem nepopíral, že božstva jsou nedílnou součástí japonské kultury. Pokud Sorai mluvil o šintó, ohlížel se do hluboké minulosti, nikoli k soudobým šintoistickým sektám. Norinaga rovněž neuznával soudobé šintoistické sekty, ale neochvějně věřil, že pravé šintó existuje, resp. existovalo v hluboké minulosti. Zastával totiž názor, že všechno pozemské má božský původ, který lze vystopovat, a tak to, že je člověk dobrý, není zásluha žádného učení, ale toho, že každý člověk se nakonec odvozuje od božstev. Stvořil tak antitezi neokonfuciánského racionalismu.

„Skutečnost, že šintó nemá žádná pojednání o morálce, poukazuje na to, že se jedná o „pravou cestu“. Prakticky žádná cesta, která usiluje o to, aby poučila lid a vedla jej, není ta pravá a správná... měli bychom si cenit cesty, která nepoučuje. Cesta, jejímž účelem je poučovat (moralizovat), je nízká cesta lidí.“<sup>117</sup>

Není bez souvislosti, že tato teze silně připomíná Soraiovo popírání morálních aspektů Cesty. Norinagův postoj je ale mnohem radikálnější.

Jestliže tedy Norinaga navrhuje studium *Kodžiki*, v jeho podání se studium stává namísto studiem doktríny hledáním pravdy. Překonává tak konfuciánskou praxi napodobování vzoru moudrého učitele (skrže četbu klasických knih) a místo ní nastoluje nový, v japonském prostředí bezprecedentní, vztah žák – objekt jeho studia.

Tak jako Sorai prohlašuje, že mudrci se od obyčejných lidí liší jen vyšší úrovní mentálních schopností, odmítá konfuciánský požadavek vzdělání pro všechny, protože úplně stejně jako mudrci, i lidé se schopnostmi liší. Mluví-li Norinaga o božstvech (jakožto „ekvivalentu“ Soraiových mudrců), nepřipisuje jim jakoukoli spojitost s etickými normami. Bozi se zkrátka etikou nijak nezabývají, natož aby ji zprostředkovali lidu.

Čusiánství nabádalo lid k odvrhnutí vlastních tužeb a přání (人慾), díky čemuž se měli stát ctnostnějšími. To Norinaga naprosto popírá, naopak považuje lidská přání a tužby za přirozené součásti Cesty.

„Soustavným učením nelze dojít poznání Cesty. Cesta je vrozený lidský duch (生まれながらの真心). Duch, který se zrodil, je přirozený v tom smyslu, že stojí mimo dobré a zlé.“<sup>118</sup>

A tak Cesta není v Nebesích, Cesta má původ v mysli (大和心).

---

<sup>117</sup> v *Ibid.* str. 161.

<sup>118</sup> v *Ibid.* str. 166.

Sorai nedoporučoval lidem číst pouze konfuciánskou klasiku, ale i poezii. Ovšem ne kvůli uspokojení estetických potřeb, nýbrž čistě praktických – měl, stejně jako Norinaga za to, že poezie pomáhá lepšímu porozumění mezi lidmi, k pěstování schopnosti vcítit se do jejich emocí a pochopení jejich motivů. Norinaga osvobozuje literaturu od tradičních standardů náboženských a politických norem. Poezie v sobě neměla žádné mravní imperativy ani nebyla určena k didaktickým účelům. Paradoxně však nakonec mohla být využitelná politicky:

„Přestože studium poezie nijak nenapomáhá porozumění principům věcí, má tu moc přirozeně rozvinout schopnost úsudku, protože umně využívá slova a vyjadřuje lidské pocity... Je ještě užitečnější tím, že přirozeně umožňuje lidskému srdci silně pocítit emoce, umožňuje těm, kteří jsou na vysoké pozici, aby pochopili jednání těch, kteří jsou na nízké pozici, umožňuje mužům porozumět pocitům žen a moudrým porozumět myšlenkám malomyslných... Pro vládce je porozumění elegantním literárním obrátům podstatnou výhodou.“<sup>119</sup>

Norinaga k tomu dodává:

„Pro vládce, který chce zjistit, co si myslí jeho poddaní, neexistuje lepší pomocník než poezie.“<sup>120</sup>

Literaturu tak oba politizovali nikoli tím, že by jí přiřkli politické cíle, ale z její samé podstaty. Norinaga zachází ještě dál a tvrdí, že jediné literatura, která nemá morální a etický náboj, slouží Pravé cestě, Cestě, která má politický účel. Aplikací takové antiteze depolitizuje politiku jejím propojením s něčím naprosto apolitickým.

## **4.2 Soraiův historický význam a přínos jeho učení**

Soraiovi odpůrci pokládali jeho učení za příliš pročínsky orientované. V době reform přišel s odvážným požadavkem obrátit se zpět k původnímu čínskému konfuciánskému myšlení (konkrétně k Moudrým mužům a Dávným králům) a najít tam klíč k řešení současných problémů,<sup>121</sup> což především čusiánci považovali za nemyslitelně konzervativní řešení.

Sorai však v nejmenším úmyslu vybudovat na japonském území nový stát podobný Číně. Je otázka, jestli by se Sorai, kdyby měl hlubší povědomí o soudobé Evropě a Spojených státech, nezaměřil v hledání funkčního civilizačního modelu jen na Čínu, ale eklekticky

---

<sup>119</sup> v *Ibid.* str. 168-169.

<sup>120</sup> v *Ibid.* str. 169.

<sup>121</sup> o vztahu Moudrých mužů a Cesty viz *Nihon no kinsei* 『日本の近世、儒学・国学・洋学』, 13. svazek. str. 116, kde autor Soraie interpretuje tak, že v Cestě moudrých mužů je zahrnut i koncept autority, která předchází vše ostatní a na které vše závisí.

shromažďoval ty obecně nejlépe využitelné rysy kultur tak, aby dohromady tvořily univerzální civilizaci s japonskými tradicemi. Jeho úcta k Číně totiž pramenila jednak z faktu, že Čína dala světu Moudré muže, jednak z její tradiční role kulturního vzoru celého Dálného východu.

Sorai se osvědčil jako vizionář především díky neobyčejné politické prozíravosti, která nese všechny atributy moderního politického myšlení. Předpovídal rozklad systému, ke kterému došlo, předpovídal nepokoje, které nastaly, předpovídal svržení Tokugawů, které se taktéž naplnilo. Prokázal tak schopnost přistupovat problémům své doby nadmíru analyticky a dokázal správně pojmenovat problémy své doby.

Relativizoval pojmy, které si dosud nikdo nedovolil chápat jinak než absolutně: poukazoval na diskontinuitu mezi osobní morálkou a vládou (například na to, vláda zakazuje násilí a zároveň ho musí restriktivně využívat) a povýšil mírotvornost nad etické normy. Hledal nové názorové hledisko pro etické jednání, které učenci zatím vždy řešili studiem klasiků. Jako první přišel s myšlenkou, že jediným účelem studia je stát se moudrým a využít své vzdělání k službě zemi, a tak učení racionalizoval a dal mu nový, politický účel.

Soraiovo studium staré literatury osvobozené od předsudků a vkládání vlastních interpretací bylo rovněž revolučním počinem. Navazuje na Školu starého učení, přerušil mnohaletou tradici chápání sungských komentářů ke Konfuciovi a Menciovi jako legitimních výkladů Cesty. V jeho učení se začaly tvořit první zárodky filologického zkoumání, empirické a experimentální vědy založené na hledání původního smyslu slov, kterých bezesbytku využila například Škola národního učení. Sorai společně s Itó Džinsaiem a Jamaga Sokóem konfrontovali konfuciánské texty podobně jako Dógen, Šinran a Ničiren konfrontovali buddhistické texty o několik století dříve.

Odvrhнул moralistické aspekty konfucianismu a kladl důraz spíše na praktické využití učení (např. ve správě). Neznamená to ovšem, že by potíral morálku, pouze vyzdvihoval takové aspekty morálky, které byly využitelné v celospolečenském spektru.

Přestože může být na Soraie vzhledem k jeho zdůrazňování nadřazenosti politiky, pohlíženo jako na legistu, Sorai legistou rozhodně nebyl. Uvědomoval si, že lid nelze řídit pouhým vyhlašováním zákonů a restrikcemi, ale také pamatovat na zvyky a tradice. Ostatně celá koncepce tokugawských zákonů stála na zvykovém právu. Smysluplný tak podle něj byly jen zákony, které se neprotivily tradici. Ovšem tím měl na mysli tradici, kterou „vynalezla“ zákony vydávající vláda.

Revolučně oddělil politickou realitu jako objektivní a osobní morálku jako subjektivní,

a tím i veřejné a soukromé. Na rozdíl od čusiánců neměl zvláštní zájem na tom, aby lidé odmítali buddhismus nebo taoismus, protože podle něj ani jedno s Cestou nesouviselo. Buddhismus i taoismus se zabývali sebekultivací a osobní morálkou, takže pokud je člověk vyznával v soukromí čistě pro své osobní potřeby a ve veřejném životě uplatňoval konfuciánské principy, Sorai to nechápal jako pokrytectví.

Soraiovy revoluční myšlenky položily základ modernímu politickému myšlení a přímo i nepřímo ovlivnily další směřování japonských intelektuálních dějin. Soraiovy teze poskytly nový manévrovací prostor jeho následovníkům i odpůrcům. Dlužno dodat, že Soraiovo učení mělo ve své době naprosto bezprecedentní, silně antropocentrický charakter, jaký v Evropě můžeme sledovat až v 19. století s příchodem Søreny Kierkegaarda a Arthura Schopenhauera.

## Seznam použité literatury:

ANDERSON, Janine S.. *Confucian Values and Popular Zen: sekimon shingaku in Eighteenth Century Japan*. University of Hawaii Press, 1993. ISBN: 0-8248-1414-2.

DE BARY, William Theodore. *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. Columbia University Press, 1989. ISBN: 0-231-06808-5.

MARUYAMA, Masao. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Přeložil Hane Mikiso. 1. vyd. University of Tokyo Press, 1974. ISBN: 0-86008-444-2.

NOSCO, Peter. *Confucianism and Tokugawa Culture*. 1. vyd. Princeton University Press, 1984. ISBN: 0-691-07286-8.

RUBINGER, Richard. *Private Academies of Tokugawa Japan*. Princeton University Press, 1982. ISBN: 0-691-05352-9.

YAMASHITA, Samuel Hideo. *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai sensei tomonsho*. 1.vyd. University of Hawaii Press, 1994. ISBN 0-8248-1570-X.

### Japonsky psané zdroje:

尾藤、正英. 『荻生徂徠』. 中央公論者, 1995. ISBN: 4-12-400406-0.

(BITÓ, Masahide. *Ogjú Sorai*. 2. vyd. Čúókóronša, 1995.)

日本の近世、第1 3巻、儒学・国学・洋学. 中央公論者, 1993. ISBN: 4-12-403033-9.

(Nihon no kinsei, 13. svazek, džugaku - kokugaku - jógaku. 2.vyd. Čúókóronša, 1993.)

### Referenční literatura:

REISCHAUER, Edwin O. *Dějiny Japonska*. Přeložili David Labus a Jan Sýkora. 1.vyd. Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN: 80-7106-391-6.

*The Cambridge History of Japan*. Vol. 4., Early Modern Japan. Cambridge University Press, 1989. ISBN: -521-22356-3.

*Kodansha Encyclopedia of Japan*. Kodansha, 1983. ISBN: 978-0870116209.

### Články JSTOR:

DORE, R. P. *Talent and the Social Order in Tokugawa Japan*. Past&Present, No. 21 (Apr. 1962). str. 60-72

- HOWLAND, Douglas R. *Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay*. The Journal of Asian Studies, Vol. 60, No. 2 (May, 2001). str. 353-380
- KIM Young-Chin. *On Political Thought in Tokugawa Japan*. The Journal of Politics, Vol. 23, No. 1 (Feb. 1961). str. 127-145
- KUROZUMI, Makoto, OOMS, Herman. *Introduction to "The Nature of Early Tokugawa Confucianism,"* Journal of Japanese Studies, Vol. 20, No. 2 (Summer, 1994). str. 331-375
- LIDIN, Olof G. *Ogyu Sorai's Place in Edo Intellectual Thought*. Modern Asian Studies, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy (1984). str. 567-580
- MC MULLEN, J. *Non-Agnatic Adoption: A Confucian Controversy in Seventeenth – and Eighteenth – Century Japan*. Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 35 (1975). str. 133-189
- NAJITA, Tetsuo. *Intellectual Change in Early Eighteenth-Century Tokugawa Confucianism*. The Journal of Asian Studies, Vol. 34, No. 4 (Aug., 1975). str. 931-944
- NORMAN, Herbert E. *Soldier and Peasant in Japan: The Origins of Conscription*. Pacific Affairs, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1943). str. 47-64
- SHELDON, Charles D. *Merchants and Society in Tokugawa Japan*. Modern Asia Studies, Vol. 17, No. 3 (1983). str. 477-488
- TADASHI WAKABAYASHI, Bob. *In Name Only: Imperial Sovereignty in Early Modern Japan*. Journal of Japanese Studies, Vol. 17, No. 1 (Winter, 1991). str. 25-57
- WHITEHALL, John. *Rule by Status in Tokugawa Japan*. Journal of Japanese Studies, Vol. 1, No. 1 (Autumn, 1974). str. 39-49
- WILDMAN NAKAI, Kate. *The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism*. Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 40, No. 1 (Jun., 1980). str. 157-199