

Universita Karlova v Praze  
Filosofická fakulta

# **Bakalářská práce**

Rok 2013

Mgr. Kateřina Gajdošová

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta  
Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Mgr. Kateřina Gajdošová

# **Han Feiova interpretační strategie při výkladu spisu *Laozi***

Han Fei's Strategy in Interpreting the *Laozi*

Praha, 2013

Vedoucí práce: Mgr. Lukáš Zádrapa, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím uvedené literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 13. května 2013

Kateřina Gajdošová

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce panu Lukáši Zádrapaovi za stálou inspiraci a odborné vedení, Kateřině Feriančíkové za pomoc při shánění potřebné literatury a své rodině za trpělivost a podporu.

Anotace:

Předmětem bakalářské práce Han Feiova interpretační strategie při výkladu spisu *Laozi* je první známý komentář spisu *Laozi*, jednoho z hlavních děl tzv. filosofického taoismu, který je součástí spisu filosofa Han Feie, čelního představitele legismu. Práce v úvodu shrnuje dosavadní stav bádání ohledně datace a autorství spisu *Laozi* a dále přibližuje širší myšlenkový kontext období Válčících států a dotýká se problému tradičního dělení na tzv. filosofické školy. Těžištěm práce je filosofický rozbor kapitol *Jie Lao* 解老 a *Yu Lao* 喻老, a některých dalších kapitol spisu *Hanfeizi*, kde je na konkrétních příkladech rekonstruována Han Feiova interpretační strategie. Citace původních textů jsou pro tento účel opatřeny vlastními překlady.

The bachelor thesis Han Fei's Strategy in Interpreting the Laozi deals with the first known commentary of the *Laozi*, one of the fundamental works of the so-called philosophical taoism, found in the work of Han Fei, the leading proponent of legalism. The work summarizes the current state of knowledge concerning the dating and authorship of the *Laozi*. It also outlines the broader context of the Warring States period thinking and draws attention to the problem of traditional categorization into schools of thought. The focus of the work is a philosophical analysis of the *Jie Lao* 解老 and *Yu Lao* 喻老 chapters, as well as some other relevant chapters of the *Hanfeizi*. Han Fei's interpreting strategy is demonstrated on the examples taken from the two texts, accompanied by original translations for that purpose.

## OBSAH:

<b>1. ÚVODEM</b> .....	<b>6</b>
<b>2. SPIS LAOZI – PROBLÉM ZAŘAZENÍ</b> .....	<b>8</b>
2.1 POSTAVA LAOZI.....	9
2.2 DOCHOVANÝ TEXT LAOZI.....	14
2.2.1 Komentáře.....	14
2.2.2 Mawangduiský nález.....	16
2.2.3 Guodianský nález.....	18
<b>3. MYŠLENÍ DOBY VÁLČÍCÍCH STÁTŮ</b> .....	<b>21</b>
3.1 PROBLÉM TRADIČNÍHO POJETÍ LEGISMU A TZV. FILOSOFICKÉHO TAOISMU.....	22
3.2 LEGISMUS.....	24
3.3 ZDROJE SMĚRU HUANG-LAO 黄老.....	27
<b>4. HAN FEIOVA INTERPRETACE LAOZI</b> .....	<b>29</b>
4.1 SPIS HANFEIZI A OTÁZKA AUTENTICITY.....	29
4.2 KAPITOLY JIE LAO 解老 A YU LAO 喻老.....	31
4.3 ROZBOR KAPITOLY JIE LAO 解老.....	33
4.3.1 Ontologie versus pragmatismus.....	34
4.3.2 Záměrné jednání a struktura věci li 理.....	42
4.3.3 Přirozený řád věcí, vztah dao 道 a li 理.....	46
4.4 KAPITOLA YU LAO 喻老.....	50
4.5 DALŠÍ „TAOISTICKÉ“ KAPITOLY HANFEIZI.....	54
4.5.1 Kapitola Da ti 大體, struktura přirozeného řádu li 理 a zákon fa 法.....	55
4.5.2 Kapitola Zhu dao 主道, místo vladaře v rámci přirozeného řádu.....	57
4.5.3 Kapitola Yang quan 揚權, ideál taoisticko-legistického vládce.....	60
<b>5. ZÁVĚR</b> .....	<b>65</b>

## Seznam zkratk:

HFZ – spis *Hanfeizi*

LZ – spis *Laozi* ve Wang Biho verzi

MWD A I/II– mawangduiská verze *Laozi A* 老子甲, část *De* (I)/část *Dao* (II)

MWD B I/II– mawangduiská verze *Laozi B* 老子乙, část *De* (I)/část *Dao* (II)

Guodian A, B, C – guodianská verze *Laozi A* 老子甲, *B* 老子乙 a *C* 老子丙

SJ – spis *Shiji*

XZ – spis *Xunzi*

# 1. Úvodem

Ústředním tématem této práce je vůbec první známý komentář ke spisu *Laozi* 老子, který nacházíme v díle legisty Han Feie 韓非. Spis *Laozi* je ve shodě s tradicí označován za základní spis tzv. filosofického taoismu (*daoia* 道家, narozdíl od pozdějšího náboženského směru *daoiao* 道教). Otázka, proč právě Han Fei, který ve svém brilantním díle dovedl k dokonalosti legistický systém, věnoval tolik pozornosti spisu ze zdánlivě zcela opačného konce filosofického spektra, nebyla nikdy zcela objasněna a dodnes nepřestává vyvolávat živé diskuze. Tato otázka je o to provokativnější, že díky archeologickým nálezům a důmyslnějším textologickým metodám získáváme stále nové poznatky o myšlení předcísaršské Číny a jsme neustále nuceni poopravovat tradiční pohled na toto období. Proto i ono na první pohled nelogické „křížení“ filosofí, k němuž dochází v Han Feiově komentáři k *Laozi*, je stále znovu podrobováno reinterpetaci ve světle nově zjištěného.

To, že problém Han Feiova komentáře zůstává dodnes přitažlivým tématem, je dáno především zcela výjimečným postavením spisu *Laozi* v rámci čínské intelektuální historie. Jedná se bez nadsázky o jeden z nejvlivnějších, nejčtenějších i nejprekládanějších čínských spisů vůbec. Proto je s podivem, jak zásadní nejasnosti panují nejen ohledně doby jeho vzniku či autorství, ale i jeho myšlenkového kontextu a samotného žánru.

Tato práce se pokouší zasadit rozbor Han Feiova komentáře do kontextu mnohem širšího tázání, co znamená a výrazem jakého myšlení je vlastně spis *Laozi*. Z tohoto důvodu nejdříve v první části shrnujeme dosavadní poznatky k dataci spisu a k jeho nejstarším textovým verzím. K nim pak odkazujeme i v samotném rozboru patřičných kapitol spisu *Hanfeizi*, který tvoří ústřední část práce. Prostřední část pak přibližuje myšlenkové ovzduší doby pozdních Válčících států a upozorňuje zejména na problematičnost tradičních výkladových schémat, stereotypně aplikovaných na toto období.

A. C. Graham ve svém rozboru Han Feiova komentáře k *Laozi*<sup>1</sup> výstižně shrnuje obecně sdílený názor. Podle něj je v těchto kapitolách patrné „vytrvalé úsilí

---

<sup>1</sup> A. C. Graham, *Legalism and Lao-tzu*, in: A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago, 1989, str. 285-292.

najít pro legalismus v myšlenkách Laozi metafyzický kontext.“<sup>2</sup> Ačkoli komentář vykazuje známky střízlivého Han Feiova stylu, přece jen samotná koncentrace taoistického tématu do dvou izolovaných kapitol dává tušit, že „tento prvek nebyl zcela vstřebán“.<sup>3</sup> Tímto tvrzením Graham zároveň vyjadřuje pochybnost o autenticitě kapitol. Nabízející se interpretací je podle něj chápat tyto kapitoly, ať už Han Feiovy nebo některého z kompilátorů z doby jen o málo pozdější, jako příznak taoisticko-legistické syntézy, z níž se později vyvine tzv. proud Huang-Lao 黃老<sup>4</sup>. V této souvislosti stojí za pozornost, že archeologické nálezy 20. století přinesly možná první reálný textový doklad tohoto proudu. Zatímco můžeme s jistotou tvrdit, že v době dynastie Západní Han byl tento proud značně rozšířen, o jeho kořenech toho víme velmi málo.

Naše interpretace se pokusí vůči výše zmíněnému názoru vymezit na několika rovinách. Především se pokusíme zasadit spis *Laozi* do časového i myšlenkového kontextu doby Válčících států, aniž bychom trvali na tradičním dělení na jednotlivé filosofické školy. Pokusíme se ukázat, že jak myšlení Han Feie, tak i spisu *Laozi* z tradičního rozvržení vybočují, a navrhneme alternativní interpretační kontext. Dále bychom chtěli poukázat na to, že Han Feiův komentář nelze číst jako metafyzické ospravedlnění legismu, v první řadě proto, že samo myšlení *Laozi* se zdá být ze své podstaty nemetafyzické, a také proto, že společná báze obou myšlenkových proudů je patrně velmi široká, a hovořit o ospravedlnování jednoho druhým tudíž není na místě. Kapitoly *Jie Lao* 解老 a *Yu Lao* 喻老 se nezdají být izolovaným, „nevstřebaným“ prvkem, ale tvoří přirozenou součást souboru, jsou s ostatními kapitolami provázány a zdaleka nejsou jediné, které mají „laoziovské“ vyznění. Navíc se v Han Feiově případě nejedná o něco, co by v politické filosofii té doby již nebylo obsaženo. V neposlední řadě bychom pak chtěli navrhnout, že uvedené kapitoly možná nejsou příznakem legisticko-taoistické syntézy, jež se později promítla do myšlení Huang-Lao, ale spíše autentickým zachycením dobového mainstreamu, který se ve své praktické podobě blížil legismu a v nepragmatické, neúžitkové podobě pak filosofickému taoismu.

---

<sup>2</sup> Graham, str. 285.

<sup>3</sup> Graham, str. 285.

<sup>4</sup> Podrobněji o proudu Huang-Lao viz níže, str. 27.

## 2. Spis Laozi – problém zařazení

Spis *Laozi* 老子, též známý jako *Dao De Jing* 道德經, je krátký text o přibližně 5000 znacích, který lze nicméně považovat za jeden z konstitutivních zdrojů filosofického a později i náboženského směru, jenž zpětně dostal jméno taoismus (*daoia* 道家, *daojiao* 道教). Spolu s antologií *Zhuangzi* 莊子 patří k nejstarším spisům tohoto směru. Patří také k nejkomentovanějším a nejpřekládanějším dílům čínské literatury vůbec. Je to text hutný a nejednoznačný, dovolující množství interpretací. Nejasná datace a nevyřešená otázka autorství jen dále znesnadňují jeho zasazení do historického kontextu. Rozsáhlá výkladová tradice, která se kolem spisu vytvořila, ztěžuje hledání jeho původního smyslu a dobové funkce. Nános legend, jež s sebou přinesl pozdější rozvoj náboženského taoismu a kultu Laozi, stejně jako romantizující pojetí západních sinologů jsou často zavádějící jak pro čtenáře, tak pro překladatele.

Zatímco legenda zasazuje postavu Laozi do Konfuciovy doby (přelom 6. -5. st. př. n. l.), současné bádání ohledně datace svědčí pro to, že spis *Laozi* vznikl mnohem později, ve 4. - 3. století př. n. l., a že nese typické znaky spisů doby Válčících států. V některých pasážích lze vypožorovat materiál starší, jenž může být odrazem orální tradice.<sup>5</sup> Poměrně široce přijímaným názorem v současnosti je, že spis *Laozi* je syntézou a rozpracováním starších rčení, ústně tradovaných a pocházejících z různých dob mezi 5. a 3. stoletím př. n. l.<sup>6</sup> Samotné pojmenování *Dao De Jing*, stejně jako protikonfuciánské ladění některých kapitol, by hovořily pro teorii, že neformální soubor starých moudrostí získal podobu *jing* 經 (ve smyslu kanonického spisu) právě v prostředí protikonfuciánské opozice v pozdní době Válčících států. Není ani vyloučeno, že tato syntéza je dílem jediného neznámého autora.

---

<sup>5</sup> Lze se setkat s míněním, že se jedná o zlomky určitých „proto-taoistických“ myslitelů, na něž sporadicky naráží například Konfuciovy *Lunyu*. Existuje však málo informací, které by tuto teorii podepřely.

<sup>6</sup> Zajímavým rozvinutím tohoto výkladu je například interpretace Michaela LaFarguea, viz níže pozn 77.



Jedním z mála, kdo argumentují pro zasazení *Laozi* do doby Konfuciovy (tedy kolem roku 500 př. n. l.) je Liu Xiaogan 劉笑敢<sup>7</sup>. Srovnáním veršové struktury spisu s Knihou písní *Shijing* 詩經 na jedné a Písněmi z Čchu *Chu ci* 楚辭 na druhé straně dochází k závěru, že *Laozi* má blíže k veršům *Shijingu*. Tuto teorii rozpracoval William Baxter<sup>8</sup> o podrobnější fonologický rozbor rýmů *Laozi*, a dospěl k závěru, že ačkoli jazyk *Laozi* zachovává některé rysy typické pro jazyk *Shijingu*, které například v *Zhuangzi* již chybí, pochází nejvýše z počátku 4. století př. n. l.. Podle novější teorie je text *Laozi* dokonce pozdější než *Zhuangzi*. Tento názor zastávají například Qian Mu 錢穆 (1985-1990)<sup>9</sup> a A. C. Graham.<sup>10</sup>

Pro zařazení spisu *Laozi* do spletitého kontextu čínského myšlení předhanské doby se nejprve pokusme shrnout dosud známé poznatky týkající se jeho datace.

## 2.1 Postava *Laozi*

Vodítkem pro dataci spisu bývají tradičně životopisná data autora. Pokud jde o nejstarší filosoficko-politická díla doby Východní Zhou, je toto hledisko poněkud zavádějící, neboť koncept „vlastnoručního autorství“ je čínské literatuře až do velmi pozdního období vzdálený. V době Válčících států bylo zvykem pojmenovávat díla tohoto typu jménem některé významné postavy s příponou *zi* 子, avšak takové pojmenování nesouviselo nutně s přímým autorstvím spisu. Bylo spíše poznávacím znamením pro určitou ideovou spřízněnost skupiny sebraných textů, z nichž nejspodnější vrstva mohla být skutečně dílem dané osoby, ale mohly zde být přítomny i výpovědi jejích žáků, jejich vlastní rozvinuté myšlenek, anekdotické příběhy či různé vrstvy účelových komentářů.<sup>11</sup>

Pokus identifikovat autora spisu *Laozi* není tedy nutně dobrým vodítkem pro rekonstrukci jeho vzniku. Vzhledem k tomu, že badatelé se ve sporech o filosofickou

---

<sup>7</sup> Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, 1994, dle William Baxter, *Situating the Language of the Lao-Tzu*, in: Kohn, LaFargue, *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*, SUNY Press, New York 1998, str. 231-254.

<sup>8</sup> Viz tamtéž.

<sup>9</sup> Qian Mu náleží k vlně badatelů, kteří v období po Májovém hnutí zpochybňovali autenticitu množství nejstarších spisů. Viz např. Qian Mu, *先秦诸子系年考辨*, 1992.

<sup>10</sup> Viz Mou, Bo (ed.), *Routledge Histories of World Philosophies, Volume 3: History of Chinese Philosophy*, Routledge, 2008, str. 213.

<sup>11</sup> Srov. např. Wiebke Denecke, *The Dynamics of Masters Literature: Early Chinese Thought from Confucius to Han Feizi*, Harvard University Asia Center, Cambridge USA 2011.

interpretaci různých proudů tohoto období o tuto velmi nejasnou postavu tvrdošíjně opírají, je záhodno objasnit, co o ní víme.

Je především sporné, co znamená jméno *Laozi* 老子. Tradiční výklad „starý mistr“ lze napadnout jak u slova „starý“, tak i „mistr“. Termín *zi* 子 tradičně překládaný jako „mistr“ neměl v době Východní Zhou ještě tento význam, ale byl běžným zdvořilým oslovením dospělého muže. Vzhledem k výše uvedené praxi pojmenovávání spisů doby Válčících států by pak bylo případnější vykládat *lao* 老 spíše jako jméno osoby *Lao*. Název spisu *Laozi* by pak spíše než „Starý mistr“ či „Spis starého mistra“ zněl „Spis pana Lao“, či jak navrhuje L. Zádrapa „pana Starého“.<sup>12</sup>

*Laozi* je postavou veskrze legendární. Sima Qian v *Shiji* 史記, v kapitole 63, *Laozi Hanfei liezhuan* 老子韓非列傳, hovoří o *Laozi* takto:

„*Laozi* pocházel z osady Quren z obce Li v okrese Ku ve státě Chu. Jeho příjmení bylo Li, osobní jméno Er a zdvořilostní jméno Dan. Byl historikem v archivu Zhouů.“<sup>13</sup>

Sima Qian následně rozvíjí příběh, v němž se Konfucius přichází poradit s *Laozi* ve věci obřadů. Příběh se v *Shiji* opakuje v kapitole o Konfuciovi (kapitola 47, *Kongzi shijia* 孔子世家). Ovšem v nedávno vydaném českém překladu *Shiji* se dočteme<sup>14</sup>, že okres Ku se stal součástí státu Chu až v roce 479 př. n. l., tedy v roce kdy zemřel Konfucius. Tento údaj by byl tedy v rozporu s teorií, že *Laozi* byl Konfuciovým současníkem. Sima Qian sám dále uvádí, že Lao Dan, jenž měl být vrchním archivářem dynastie Zhou, promluvil i na audienci u vévody Xiana z Qin (vládl v letech 384-362 př. n. l.). Toto setkání se mělo odehrát 129 let po Konfuciově smrti, jež se datuje do roku 479 př. n. l., tedy v roce 350 př. n. l.<sup>15</sup> Sima Qian to považuje za argument ve prospěch *Laozi*ovy legendární dlouhověkosti.<sup>16</sup> Aniž by se snažil mezi těmito možnými variantami rozhodnout, uzavírá:

<sup>12</sup> Srov. L. Zádrapa, Chan-fej-c', Sv. I, Academia, Praha 2011, str. 80.

<sup>13</sup> SJ 63, 1: *Laozi zhe, Chu Ku xian Li xiang Quren li ren ye, xing Li shi, ming Er, zi Dan, Zhou shou zang shi zhi shi ye.* 老子者，楚苦縣厲鄉曲仁裏人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。 Veškeré úryvky ze *Shiji* cit. dle ctext.org. Český překlad viz Olga Lomová, Timoteus Pokora, *Kniha vrchních písařů*, Praha: Karolinum 2012, str. 346-347.

<sup>14</sup> Lomová, Pokora, str. 346, pozn. 918.

<sup>15</sup> SJ, 63. kapitola, viz Lomová, Pokora, str. 346-347.

<sup>16</sup> SJ, 63. kapitola, SJ 63, 5: *Gai Laozi bai you liu shi yu sui, huo yan er bai yu sui, yi qi xiu dao er yang shou ye.* 蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。 „*Laozi* se prý dožil věku

„Někteří tvrdí, že tento Dan byl Laozi, někteří tvrdí, že nikoli, nikdo dnes neví, jak to bylo. Laozi byl skrytým ušlechtilým mužem.“<sup>17</sup>

Je zřejmé, že v tomto výkladu není o co se spolehlivě opřít. Jak říká William Boltz: „(Sima Qianův výklad) neobsahuje zhola nic prokazatelně faktického. Nezbyvá nám než uznat, že tradiční postava Laozi je nejspíše fiktivní.“<sup>18</sup> Ze *Shiji* se dozvídáme přinejmenším to, že již kolem roku 100 př. n. l. byla postava Laozi obestřena legendou, že tato legenda měla více vrstev a že se každopádně jednalo o důležitou postavu s mimořádnou autoritou.

Odkazy k postavě Laozi nalézáme i v dalších dílech, například zmínku o rozhovorech Konfucia s Lao Danem 老聃 najdeme v konfuciánské Knize obřadů *Liji* 禮記<sup>19</sup>, ve spise *Xunzi* 荀子 (Xun Qing 荀卿, žil dle odhadů přibližně 312-230 př. n. l.), u Zhuanga (spis *Zhuangzi* 莊子, 369-286 př. n. l.)<sup>20</sup>, v *Lüshi chunqiu* (呂氏春秋, kolem 239 př. n. l.)<sup>21</sup> a především u samotného Han Feie. Je málo zmiňovaným faktem, že Han Fei nejen jako první cituje text *Laozi*, ale na několika místech také spojuje citovaný text přímo s postavou Laozi či Lao Dana. První zmínku o Lao Danovi najdeme v kapitole XXXI, *Nei chu shuo xia* 內儲說下, kterou podrobněji rozebíráme níže.<sup>22</sup> Další přímá citace se objevuje v kapitole XLVI, *Liu fan* 六反:<sup>23</sup>

HFZ 46, 7:

---

více než sto šedesáti let, podle některých více než dvou set let, díky tomu, že pěstoval správnou cestu a dlouhověkost.“

<sup>17</sup> SJ 63, 6: *Huo yue Dan ji Laozi, huo yue fei ye, shi mo zhi qi ran fou. Laozi, yin junzi ye.* 或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。Povšimněme si, že jméno Lao Dan je psáno znakem *Dan* 儋, tedy jiným než *Dan* 聃.

<sup>18</sup> W. Boltz: "(...) contains virtually nothing that is demonstrably factual; we are left no choice but to acknowledge the likely fictional nature of the traditional Lao tzu [Laozi] figure" (1993, 270). *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, ed. M. Loewe, Berkley, 1993.

<sup>19</sup> Pasáž je v části *Zengzi wen* 曾子問, kde se Konfucius v rozhovoru se žákem Zengem čtyřikrát odvolává na Lao Dana jako na svého učitele obřadů.

<sup>20</sup> V *Zhuangzi* se hovoří o Lao Danovi hned v několika kapitolách, (ve 26. kapitole se s Konfuciem setkává Lao Laizi). Text *Zhuangzi* ovšem navzdory myšlenkové příbuznosti neobsahuje přímé citace *Laozi*.

<sup>21</sup> Srov. E. L. Shaughnessy, *The Guodian Manuscripts and Their Place in Twentieth-Century Historiography on the "Laozi"*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 65, No. 2, 2005, str. 417-457; str. 423.

<sup>22</sup> Viz. níže, str. 53.

<sup>23</sup> Veškeré citace originálů v této práci vycházejí z projektu Chinese Text Project na internetové adrese [www.ctext.org](http://www.ctext.org), jako referenční označení slouží zkratka názvu (viz seznam zkratek), číslo kapitoly a číslo odstavce. Jsou doplněny vlastními návrhy překladu, které vznikaly mimo jiné i s pomocí překladů existujících, v případě *Laozi* jde o nepublikovaný překlad Davida Sehnala s přihlédnutím k překladům Berty Krebsové a Rudolfa Dvořáka, a anglické překlady Roberta Henrickse, v případě *Han Feizi* zejména o překlad Lukáše Zádrapy, s přihlédnutím k překladu Christophara Harbsmeiera v rámci projektu Thesaurus Linguae Sericae, na stránkách <http://tls.uni-hd.de>.

老聃有言曰：「知足不辱，知止不殆。」夫以殆辱之故而不求於足之外者老聃也，今以為足民而可以治，是以民為皆如老聃也。(Lao Dan you yan yue: ,Zhi zu bu ru, zhi zhi bu dai.‘ Fu yi dai ru zhi gu er bu qiu yu zu zhi wai zhe Lao Dan ye, jin yi wei zu min er keyi zhi, shi yi min wei jie ru Lao Dan ye.)

„Lao Dan měl úsloví: ‚Kdo ví, kdy má dost, nebude zostuzen, kdo ví, kdy se má zastavit, nepřijde k úhoně.‘ Vždyť tím, kdo neusiloval o víc než o dostatek, aby se vyhnul úhoně a zostuzení, byl právě Lao Dan. Avšak kdo má za to, že může řídit lid tím, že mu zajistí dostatek, ten se domnívá, že veškerý lid je takový jako Lao Dan.“

Srovnajme s příslušným úryvkem kapitoly 44 Laozi:

LZ 44:

故知足不辱，知止不殆，可以長久。(= Guodian A, 18, MWD A, I, 6)<sup>24</sup> (Gu zhi zu bu ru, zhi zhi bu dai, keyi changjiu.)

„Proto kdo ví, kdy má dost, nebude zostuzen, kdo ví, kdy zastavit, nebude ohrožen, může proto vydržet dlouho.“

Posledním místem, kde je přímo jmenován Laozi jako autor citátu, je kapitola XXXVIII, Nan san 難三:

HFZ 38, 10:

老子曰：「以智治國，國之賊也。」(Laozi yue: ,Yi zhi zhi guo, guo zhi zei ye.‘)

„Laozi praví: ‚Řídit stát chytrostí, je pro stát zlo.“

Srovnajme kapitolu 65 Laozi:

LZ 65:

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；(MWD B I, 28: 夫民之難治也，以其知也。故以知知國，國之賊也;) (Min zhi nan zhi, yi qi zhi duo. Gu yi zhi zhi guo, guo zhi zei;)

„Jestliže se lidu vládne těžko, je to kvůli tomu, že toho příliš ví. Proto řídit stát s tím, že se o všem ví, je pro stát zlo.“

---

<sup>24</sup> Kde je to možné, uvádíme u citací Laozi, které vycházejí z verze Wang Biho komentáře, pro srovnání i znění odpovídajících pasáží ve verzích z Mawangdui a Guodianu. Tam, kde se znění neliší, jsou příslušné pasáže označeny rovnítkem.

Prvním, kdo v novodobé historii formálně zpochybnil představu Laozi jakožto historické postavy z 6. - 5. st. př. n. l., Konfuciova staršího současníka a autora spisu *Laozi*, byl Liang Qichao 梁啟超 (1872-1929) ve své recenzi Hu Shiova 胡適 (1891-1962) *Nástinu dějin čínské filosofie (Zhongguo zhhexueshi dagang 中國哲學史大綱)*.<sup>25</sup> Upozornil zde na to, že legenda v sobě obsahuje kontradikce a je zjevně překryvem více různých legend, a navíc styl spisu, nepřítomnost citací ve filosofických spisech datovaných do 5. - 4. století př. n. l. (*Lunyu, Mozi, Mengzi*) i jazyk hovoří pro jeho vznik v době pozdější.

A. C. Graham se pokusil rozkrýt jednotlivé vrstvy legendy v eseji *The Origins of the Legend of Lao Tan*.<sup>26</sup> Po shrnutí a porovnání všech dostupných podob legendy z doby do konce dynastie Han dochází k závěru, že jediným pevným společným bodem je setkání legendárního Lao Dana s Konfuciem. Na základě toho soudí, že tvrdé jádro legendy pravděpodobně vychází z konfuciánských zdrojů a Lao Dan je v něm Konfuciovým učitelem obřadů. Fakt, že tento učitel oslovuje slovutného mistra osobním jménem Qiu 丘 a blahosklonně jej poučuje z pozice autority, mohl ovšem posléze inspirovat Zhuanga a učence blízké jeho myšlení či předchůdce proudu Huang-Lao (pokud se nebudeme za každou cenu držet označení taoisté), aby si tuto postavu vypůjčili pro svoje účely.<sup>27</sup> Význam této legendární postavy vzrostl v době 2. - 1. stol. př. n. l., kdy se proud Huang-Lao velmi zpopularizoval a měl vlivné příznivce i u hanského dvora, jehož oficiální ideologií byl konfucianismus. V té době byla již postava mentorujícího učence, staršího Konfuciova současníka, patrně neoddělitelně spojena s učením spisu *Laozi*, a dobře tak posloužila jako vhodná figura otce zakladatele pro nově vznikající taoistické náboženství.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Shaughnessy, *The Guodian Manuscripts*, str. 419-420.

<sup>26</sup> A. C. Graham, *The Origins of the Legend of Lao Tan*, in: Livia Kohn, Michael LaFargue, *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, New York: SUNY Press, 1998; str. 23-40.

<sup>27</sup> Ve většině příběhů v *Zhuangzi* ostatně konkrétní postavy vystupují spíše jakožto symboly určitého způsobu myšlení než jako skutečné historické osoby.

<sup>28</sup> Taoismus se etabluje jakožto náboženství až založením a později oficiálním uznáním Sekty nebeských mistrů (*Tianshidao* 天師道, založena Zhang Daolingem 張道陵 v roce 142).

## 2.2 Dochovaný text *Laozi*

### 2.2.1 Komentáře

První přímou citaci textu *Laozi* nacházíme ve spise *Hanfeizi* 韓非子 filosofa Han Feie (žil přibližně v letech 280-233 př. n. l.). Tento první známý komentář je ústředním tématem této práce, proto jej zde pouze stručně uvedme. Ve 20. a 21. kapitole spisu *Hanfeizi* nazvaných *Jie Lao* 解老 a *Yu Lao* 喻老<sup>29</sup> nacházíme podrobný komentář k úryvkům *Laozi*, konkrétně v *Jie Lao* ke kapitolám 38, 58, 59, 60, 46, 14, 1, 25, 50, 67, 53 a 54 a v *Yu Lao* ke kapitolám 46, 54, 36, 63, 64, 52, 71, opět 64, 47, 41, 33 a 27 v tomto pořadí.<sup>30</sup> Výběr kapitol naznačuje, že verze, kterou měl k dispozici Han Fei, mohla mít opačné řazení, než se později ustálilo, totiž že část o *de* 德 předcházela části o *dao* 道. Toto řazení by odpovídalo mawangduiským nálezům, které pocházejí nejvýše z doby jen zhruba o půl století pozdější.<sup>31</sup> Jiným možným vysvětlením je, že kapitoly pozdější druhé části (*Dejing* 德經) mají více společného s Han Feiovým vlastním výkladem a lépe se propůjčují pragmatické interpretaci.

Han Feiův komentář je prvním písemným dokladem o existenci *Laozi* jako textu. Před touto dobou (okolo 250 př. n. l.), nemáme k dispozici žádnou přímou citaci v jiných spisech. Za významnou je považována skutečnost, že o textu není ani zmínka u Mencia (žil pravděpodobně mezi 372 – 289 př. n. l.), který s *Laozi* sdílí pojmový aparát a o němž lze předpokládat, že by se vůči spisu vymezil, pokud by s ním byl konfrontován. Nepřítomnost citací u Mencia může být důležitým údajem pro zpřesnění datace, může ale také vypovídat o zdrženlivém postoji Konfuciových stoupenců vůči tomuto druhu textů.

Do doby, než byly ve dvacátém století objeveny starší verze textu *Laozi*, byla nejrozšířenější verze Wang Biho 王弼 komentáře, pocházející z období 226-249 n. l.<sup>32</sup> Dalším vlivným zdrojem, který v tangské době Wang Biho téměř vytlačil, je

---

<sup>29</sup> V Zádrapově překladu jako „Rozbor pana Starého“ a „Objasnění k panu Starému“. Srov. Zádrapa, předmluva ke kap. XX-XXI.

<sup>30</sup> Číslování kapitol odkazuje k Wang Biho edici., viz níže str. 15.

<sup>31</sup> Podrobně viz níže, str. 17.

<sup>32</sup> Nedávný anglický překlad vytvořil Rudolf G. Wagner, viz Wagner, R. G., *The Craft of Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, State University of New York Press, 2000.

komentář Heshang gong (河上公), nazvaný podle legendárního mudrce žijícího údajně v letech 202-157 př. n. l., za vlády hanského císaře Wena, filosofa a údajného zakladatele směru Huang-Lao (黃老).<sup>33</sup>

Wang Bi 王弼 žil v letech 226-249, tedy v období Tří království po pádu dynastie Východní Han a byl stejně jako jeho otec a děd zaměstnán u dvora království Cao Wei 曹魏. Za svůj krátký život vytvořil dva velmi zásadní komentáře, totiž komentář k *Laozi* a k *Zhouyi* 周易 (tedy *Yijingu* 易經), a řadu dalších filosofických textů, včetně komentáře k *Lunyu*. Text z jeho komentáře byl až do nálezů v Mawangdui v roce 1973 (snad jen s výjimkou období dynastie Tang) považován za nejpůvodnější a závaznou verzi *Laozi*, z níž vycházeli historičtí badatelé i překladatelé.

Text *Laozi* ve Wang Biho komentáři zachovává rozdělení na dvě hlavní části (*dao* a *de*) a zároveň je rozdělen do 81 kapitol - 1. část zahrnuje kapitoly 1-37, 2. část kapitoly 38-81.<sup>34</sup> Wang Bi se vymezuje vůči stávající komentátorské tradici ve stylu *zhang ju* 章句, běžné v hanské době. V úvodu ke komentáři k *Zhouyi* apeluje na to, aby větší pozornost než jednotlivým slovům a větám byla věnována celkovému významu textu, k němuž lze dojít na základě „obrazů, které vyvstávají ze slov“.<sup>35</sup>

Ačkoli sám sebe pokládal spíše za zastávce konfucianismu, Wang Bi bývá považován za představitele proudu *xuanxue* 玄學 („temné učení“) spojujícího konfucianismus s taoistickou ontologií, jenž byl široce rozšířen zejména v období Tří království a na počátku Jin. Tento směr se navzdory svému označení nezakládal na nějakém „temném“ či „tajemném“ hermetickém učení, spíše poukazoval na hlubší podklad společný výše zmíněným klasickým dílům předhanské doby. Jeho smyslem bylo „rozšiřovat cestu“ (*hong dao* 弘道 ve smyslu *Lunyu* 15.29), tedy nabízet naopak širší a zevrubnější interpretaci společných výchozích pojmů. V souladu s touto intencí i Wang Biho komentář k *Laozi* vyzdvihuje některé obecněji ontologické konotace textu. Používá například nelaoziovský pojem *li* 理, který, jak uvidíme, je důležitou součástí Han Feiova komentáře. Nesmírně vlivná je jeho ontologizace pojmu *wu* 無. Ve Wang Biho pojetí text *Laozi* v částých

---

<sup>33</sup> Wagner, str.3-4.

<sup>34</sup> O rozdílech mezi Wang Biho verzí a verzemi z Mawangdui a Guodian podrobněji viz níže, u popisu těchto nálezů.

<sup>35</sup> Cit. dle Alan K. L. Chan, A Tale of Two Commentaries: Ho-shang-kong and Wang Pi on the Lao-tzu, in: Kohn, LaFargue, *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*, SUNY Press, New York 1998, str. 101.

metaforách údolí, nádoby či ženského přirození odkazuje právě k tomuto klíčovému pojmu: *wu*, doslova nic, to, co není vidět, nemá tvar, nelze na něj poukázat než prostřednictvím jiného, a zároveň je konstitutivní pro tvar či význam věci.<sup>36</sup> Toto Wang Biho povýšení *wu* na prominentní charakteristiku *dao* (přirozeného řádu věcí) bylo do značné míry určující pro většinu pozdějších interpretací i raných překladů do západních jazyků.

Z dalších komentářů dlužno zmínit *Xiang Er* 想爾, komentář pocházející ze druhé poloviny 2. století n. l., z prostředí tehdy vznikající taoistické sekty Nebeských mistrů, zakladatelské sekty náboženského taoismu. Jeho opis pocházející přibližně z 5. století n. l. byl nalezen ve dvacátých letech 20. století v jeskynním komplexu Mogao 莫高 u Dunhuangu. Kromě něj zde bylo objeveno značné množství spisů na papíru a hedvábných svitcích, mezi nimiž bylo kromě buddhistických, konfuciánských a nestoriánských textů i více kopií spisu *Laozi*, jako rukopis s komentářem *Suo Dan* 素統 datovaný přibližně do doby kolem 270 n. l.<sup>37</sup>

### 2.2.2 Mawangduiský nález

V roce 1973 byly v lokalitě Mawangdui 馬王堆 poblíž Changsha odkryty hroby významné šlechty z období dynastie Západní Han, tedy počátku 2. století př. n. l. Jednalo se o hroby rodiny Li Canga 利蒼, markýze z Dai, konkrétně samotného markýze, jeho ženy a mladšího muže, patrně jejich mladšího syna. Z hrobu číslo 3, kde byl pohřben syn a který byl dle nalezených indicií uzavřen v roce 168 př. n. l., bylo vyzdviženo přibližně padesát textů na hedvábných svitcích, které se zachovaly v relativně dobrém stavu díky uzavření v lakovaných skříňkách. Texty, označované jako *Mawangdui boshu* 馬王堆帛書 (Mawangduiské texty na hedvábných svitcích), zahrnovaly dvě úplné verze *Laozi*, úryvky z *Zuozhuanu* 左傳, verzi *Zhangguoce* 戰國策 o dvaceti sedmi kapitolách, verzi *Yijingu* 易經 s pěti různými komentáři a množství dalších textů o lékařství, teorii pěti prvků, politické teorii, astronomii a astrologii, včetně map a nákresů.

---

<sup>36</sup> Z Wang Biho komentáře ke kapitole 6 *Laozi*: *Gu shen, gu zhong ying wu. Gu ye, wu xing wu ying, wu ni, wu wei, ... gu yi zhi cheng er bu xian qi xing, ci zhi wu ye.* 谷神，谷中央無。谷也，無形無影，無逆無違，...，谷以之成而不見其形，此至物也。 Cit. dle ctext.org/dao-de-zhen-jing-zhu. R. Wagner nabízí členění: 谷神，谷中央無谷也。無形無影. Srov. Wagner, str. 210.

<sup>37</sup> Wagner str. 3.



Dva hedvábné svitky obsahovaly vůbec nejstarší úplné verze *Laozi*, označované jako *Laozi A* (老子甲) a *Laozi B* (老子乙). *Laozi A* je též považován za starší, neboť je v něm konzistentně užíváno slovo *bang* 邦 ve významu „stát“. Z úcty k prvnímu Hanskému císaři Liu Bangovi 劉邦 (posmrtným jménem Gaozu 高祖, vládl 202-195 př. n. l.) se po jeho smrti, tedy od roku 195 př. n. l., používal pro stát výraz *guo* 國. Mawangduiský *Laozi B* má již na odpovídajících místech výraz *guo*.<sup>38</sup> Podobně v *Laozi B* najdeme výrazy *ying* 盈 (později nahrazeno *man* 滿) a *heng* 恆 (později *chang* 常), tabuizované později za vlády císařů Huie 漢惠帝 (Liu Yinga 劉盈, vládl 194-187 př. n. l.) a Wena 漢文帝 (Liu Heng 劉恆, vládl 179-156 př. n. l.). Robert Henricks, autor překladu *Laozi* na základě mawangduiských verzí, proto usuzuje, že *Laozi A* pochází z doby před vládou Liu Banga (okolo roku 200 př. n. l.), zatímco *Laozi B* přibližně z doby jeho vlády.<sup>39</sup>

Obě mawangduiské verze nejsou na rozdíl od verze Wang Biho rozděleny na kapitoly (*zhang* 章), dělí se pouze na část označenou *de* 德 a část *dao* 道, a to v pořadí opačném oproti do té doby známým textům.<sup>40</sup> Pouze v části *Laozi A* jsou tečkami vyznačeny oddíly, přibližně odpovídající začátkům kapitol. Zdá se tedy, že v době vzniku mawangduiských kopií nebylo rozdělení do kapitol ještě konečné. Ustálení kapitol na numerologicky významných 81 tedy muselo proběhnout později v hanské době a před vznikem Wang Biho komentáře. Podle Henrickse však současné kapitoly rozdělují i jinak souvislé celky, jako kapitoly 17-19 či 67-69. Text každopádně obsahuje všech 81 pozdějších kapitol v následujícím pořadí: 38, 39, 41, 40, 42-66, 80, 81, 67-79, 1-21, 24, 22, 23, 25-37. Opačné řazení, tedy *De-Dao*, najdeme i v Han Feiově komentáři.

Henricks zdůrazňuje, že mawangduiské verze neobsahují oproti nám známým pozdějším recepcím žádné skutečně výrazné změny co do rozsahu, obsahu i vyznění. Drobné rozdíly se týkají pouze dělení kapitol, použití jiného znaku, místy vloženého či vynechaného verše či zdůrazněné syntaxe. Zejména explicitnější syntax

---

<sup>38</sup> Csikszentmihalyi, Ivanhoe, *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, SUNY Press, 1999, str. 6.

<sup>39</sup> Robert Henricks, *Lao-tzu Te-Tao-Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Mawang-tui texts*, Ballantine Books, New York, 1989, str. xv.

<sup>40</sup> Anglický překlad na základě mawangduiské verze včetně opačného řazení oddílů vytvořil Robert G. Henricks, viz Henricks, 1989.

a mnohem častější užití gramatických slov, které nenacházíme v pozdějších verzích, považuje Henricks za velmi výrazný rys mawangduiských rukopisů.<sup>41</sup>

K *Laozi A* jsou připojeny čtyři texty nesoucí znaky konfuciánské tradice. Verzi *Laozi B* předchází čtyři do té doby neznámé texty *Jingfa* 經法, *Shidajing* 十大經, *Cheng* 稱 a *Daoyuan* 道原, které jsou některými považovány za ztracený text *Čtyři kanonické spisy Žlutého císaře (Huangdi sijing* 皇帝四經), zmiňovaný v hanské kronice *Hanshu*. Tyto texty, známé také jako *Huang-Lao boshu* 黃老帛書 (Hedvábné svitky učení Huang-Lao), jsou patrně textovým dokladem existence proudu Huang-Lao, který se těšil mimořádné popularitě v době Západní Han a o němž se zmiňuje i Sima Qian. Jedná se o synkretický proud spojující taoistickou kosmologii s učením pěti prvků a s prakticko-politickou filosofií (či teorií vlády) ve stylu legismu. Zřejmé je tedy, že obě mawangduiské verze *Laozi* nevycházejí ze stejného zdroje, nejspíše pocházejí i z různých období, každá kopie vznikala v jiném kontextu a, s ohledem na doprovodné texty, nejspíš i pro jiný okruh zájemců. Skutečnost, že byly v hrobě číslo 3 uloženy dvě různé verze a že byly uchovány na hedvábných svitcích, svědčí každopádně o tom, že text *Laozi* byl již na počátku 2. stol. př. n. l. rozšířen v různých kruzích a těšil se mimořádné vážnosti.

### 2.2.3 Guodianský nález

Zatím nejstarším dochovaným materiálním podkladem jsou bambusové proužky objevené v hrobě u obce Guodian 郭店 poblíž města Jingmen 荊門 (provincie Hubei) v roce 1993. Lokalita se nachází přibližně 9 km od města Ying 郢 (dnes Jingzhou 荊州), které bylo hlavním městem státu Chu od roku 676 př. n. l. až do qinského dobytí v roce 278 př. n. l. Okolí lokality tvoří mírně vyvýšenou plošinu, jež je považována za hlavní pohřebiště chuské šlechty.<sup>42</sup> Objev učinili čínští archeologové poté, co se místo stalo několikrát terčem vykradačů hrobů. Ti odnesli z hrobu nezjištěné množství předmětů a zanechali po sobě šachtu, skrze niž se do hrobu dostala voda, která pak zničila většinu zbylých artefaktů, nicméně zanechali na místě celkem 804 bambusových proužků se starověkými texty. Hrob označený jako M 1, z něhož byly vyzvednuty, pochází z doby Válčících států. Texty na

---

<sup>41</sup> Henricks, 1989, str. xvi.

<sup>42</sup> Rewriting Early Chinese Texts, ed. Edward L. Shaughnessy, SUNY Press 2006, str. 9.

bambusových proužcích, známé pod označením *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, se stylem a vyhotovením velmi blíží jinému nálezům v dané oblasti, totiž textům vyzdvíženým z hrobu ministra Shao Tuoa u obce Baoshan 保山 (provincie Yunnan) v roce 1987, datovaným do roku 316 př. n. l.<sup>43</sup> Nálezy z hrobu M1 se tudíž datují do doby přibližně okolo roku 300 př. n. l.<sup>44</sup> Hrob patřil podle vnějších znaků někomu z řad nižší aristokracie, tedy *shi* 士. Podle jednoho z nalezených předmětů, poháru s nápisem *donggong zhi shi* 東宮之師<sup>45</sup>, se soudí, že se jednalo o učitele chuského prince Xiong Henga 熊橫, který byl později znám jako chuský král Qingxiang 楚頃襄王.<sup>46</sup> Ten vládl v letech 298-263 př. n. l., což podporuje dataci guodianského nálezů do konce 4. století př. n. l.

Proužky byly nalezeny ve třech souborech (zřejmě původně svazcích) a obsahovaly tři skupiny textů shodných s pasážemi dosud známé verze *Laozi* a dalších patnáct textů přisuzovaných Konfuciovi vnukovi Kong Ji 孔伋, známějšímu jako Zi Si 子思 (483-402 př. n. l.) Obsahovaly i dosud neznámý a těžko zařaditelný kosmologický text *Tai yi sheng shui* 太一生水, napsaný stejným rukopisem jako části *Laozi*.<sup>47</sup> Z *Laozi* byly ve třech různých skupinách nalezeny části odpovídající kapitolám zatím známého textu. V souboru označovaném jako *Laozi A* (老子甲) jsou to kapitoly (nebo jejich části): 19, 66, 46, 30, 15, 64, 37, 63, 32, 25, 5, 16, opět 64, 56, 57, 55, 44, 40 a 9, v *Laozi B* (老子乙) kapitoly 59, 48, 20, 13, 41, 52, 45 a 54, a v *Laozi C* (老子丙) kapitoly 17, 18, 35, 31 a 64.<sup>48</sup>

Oproti dřívějším nálezům včetně verze z Mawangdui chybí v guodianském textu některé explicitní protikonfuciánské výpady. Chybí také některé kapitoly s příměry k vodě, údolí a ženství (ženským pohlavním orgánům), které tolik matou překladatele a zároveň bývají v očích pozdějších komentátorů považovány za charakteristické pro celý taoismus, jako kapitola 6, 8 či 28. Chybí podstatné odkazy

---

<sup>43</sup> Tamtéž, str. 10.

<sup>44</sup> Wagner, str. 4.

<sup>45</sup> Doslova „učitel následníka trůnu“; pro prince následníka je zde použita synekdocha východního paláce, kde tradičně pobýval.

<sup>46</sup> R. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press, 2000, str. 4. Nicméně protože nápis na poháru není zcela zřetelný, existují i teorie, že poslední znak je nikoli *shi* 師, ale *bei* 杯, což by znamenalo toliko, že patří k inventáři „východního paláce“, tedy sídla nástupce trůnu.

<sup>47</sup> Spencer P.M. Harrington, *Laozi Debate*, in: *Archaeology Magazine*, Volume 51 Number 6, Archaeological Institute of America 1998.

<sup>48</sup> R. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press, 2000, str. 6-8.

k „Jednomu“ *yi* — (kapitoly 10, 14, 39!) i kapitoly týkající se zřetelněji vladařské praxe v duchu pozdních Válčících států (např. 3 a 65). Ještě více zarážející je ovšem skutečnost, že zde ve velké míře nejsou přítomny kapitoly, které si pro svůj komentář vybírá Han Feizi (kap. 38, 58, 60, 14, 1, 50, 67 či 53 – *Jie Lao* - a 36, 71, 47, 41, 33 a 27 – *Yu Lao*). Není tedy vyloučeno, že někde na časové ose mezi uložením guodianského textu do hrobu (kolem r. 300 př. n. l.) a Han Feiovým komentářem (kolem roku 250 př. n. l.) nabral text *Laozi* určité legistické vrstvy, případně vrstvy proudu Huang-Lao.

Ačkoli ani dva tak zásadní objevy jako mawangduiský nález v roce 1973 a posléze guodianský v roce 1993 nedokázaly vnést do problému datace *Laozi* jasno, časový úsek možného vzniku spisu se tím poněkud zúžil. Mawangduiské objevy prokázaly, že text existoval v plné podobě, téměř shodné s později rozšířenými verzemi, již na počátku 2. století př. n. l., a přinesly i pozoruhodný nový kontext spisu. Guodianský objev nezvratně prokazuje, že určité vrstvy spisu existovaly již na přelomu 4. a 3. století př. n. l. a že se dosti překvapivě jedná o jiné vrstvy, než nalézáme v jeho nejstarším komentáři v *Hanfeizi*, tedy okolo roku 250 př. n. l.

### 3. Myšlení doby Válčících států

Dovolme si nyní krátký historický exkurs, v němž se pokusíme přiblížit společenské prostředí doby Válčících států. Historiografie doby Válčících států (453-221 př. n. l.) je sumou popisů válečných konfliktů a proměnlivých aliancí. Je to však i období dramatických společensko-politických změn. Jedna z nejvýraznějších změn spočívala ve způsobu válčení. V předcházejících obdobích bylo válčení do značné míry ritualizovanou záležitostí. Války vedly menší armády pod vedením vojevůdců z řad rodové šlechty na válečných vozech. Umění bojovat v terénu mečem či lukem z válečného vozu vyžadovalo dlouholetou přípravu, a počet vůdců schopných takto velet armádám byl tudíž omezený. Každý válečný vůz doprovázela menší skupina pěších vojáků v počtu několika desítek. Velká armáda čítající zhruba tisíc válečných vozů tak mohla mít něco kolem dvaceti tisíc mužů. Při tehdejší populaci států, které měly i několik miliónů obyvatel, nebyl pro panovníka problém takovou armádu posbírat.

V období Válčících států byla již situace výrazně jiná. Armády Wu a Yue v letech 506-476 př. n. l. byly úspěšné právě díky tomu, že nepoužívaly válečné vozy, ale vsadily na početnější armádu pěšáků, která je v terénu flexibilnější. Jednotky řídili velitelé na koních, kteří tak měli oproti vozům větší svobodu pohybu. Z období hegemonie Wu a Yue se poučily i severní státy. Upustilo se od válečných vozů a místo zdoluhavého výcviku elitního vozatajstva se začalo sázet na početně co nejsilnější armády složené často z nevytvořených rolníků.

Díky pokrokům v zemědělství za Válčících států rychle vzrostla potravinová produkce a s ní i populace. Byly tudíž k dispozici dostatečné zdroje pro velké pěší armády. Tradiční uspořádání států však zatím nebylo nastaveno na shromažďování velkých armád z řad běžného obyvatelstva. Proto bylo potřeba zavést jisté změny ve fungování státu. Tyto změny se promítly zejména v novém způsobu vlády, který upřednostňoval centralizaci na úkor práv rodové šlechty, a ve větší mobilitě obyvatelstva, které muselo být připraveno se přesouvat podle strategických potřeb panovníka a armády. Spolu s centralizací se vynořila také byrokracie, a s ní i potřeba vzdělaných gramotných úředníků.

Nejvýraznější změnu zaznamenal vztah mezi pánem a poddaným. Poddaní pro pána nebyli už jen zdrojem příjmů, ale i jádrem jeho vojenské síly. Byl tedy

postupně zaveden nový způsob zdanění, nikoli již robotou, ale v penězích či naturáliích, jež mohly být opětovně použity ke shromažďování a vydržování armády. Rolníci tak do jisté míry vlastnili svěřenou půdu, z níž odváděli daň, v některých státech ji dokonce mohli prodávat a kupovat.

Pozměněný vztah mezi panovníkem a poddanými se také promítl do nové administrativy. Stát byl přeuspořádán tak, že města a území byla rozdělena do administrativních celků a skrze dosazeného administrátora podléhala přímé kontrole panovníka a jeho poradců, což omezovalo pravomoc místní rodové šlechty. Mezi běžným obyvatelstvem a panovníkem byl tak nastaven bezprostřednější vztah a rodová šlechta byla postupně zcela vytlačena z procesu vládnutí. Vládce pak měl pak pro účely války i diplomacie k dispozici kompaktnější státní celek a nebyl již tolik závislý na loajalitě místních klanů.<sup>49</sup>

Pro hladké řízení a udržování této nové administrativy bylo zároveň potřeba větší množství dostatečně gramotných rádců-úředníků. Politicky spleťtité prostředí Válčících států, vyznačující se neustálým přeskupováním koalic, přímo vyžadovalo, aby se panovník obklopil lidmi vyšších intelektuálních schopností, schopnými strategy a rádcí. Oproti urozenosti, zběhlosti v rituálech a vojenskému výcviku nyní dostala přednost učenost a zejména inteligence. Na intelektuální výjimečnost ovšem neměly šlechtické rody žádný monopol, ani na přístup ke kvalitním učitelům. Vliv se proto pozvolna přesouval do rukou intelektuálně nadaných mužů, potomků nižší šlechty či bez urozeného původu, jimž byly svěřovány vyšší či nižší úřady státní správy.<sup>50</sup> V politicky spleťtitém a nestabilním prostředí Válčících států tak v rámci úvah o nejlepším státním uspořádání postupně krystalizují jednotlivé směry myšlení, později známé jako „sto škol“.

### **3.1 Problém tradičního pojetí legismu a tzv. filosofického taoismu**

O období myšlenkového varu zhruba od 6. do 2. století př. n. l. jsme zvyklí hovořit jako o soupeření „sta škol“, *zhuzibaijia* 諸子百家. Sima Tan, Sima Qianův otec, nám

---

<sup>49</sup> Historický přehled je syntézou provedenou na základě kapitoly W. Eberharda *The Dissolution of the Feudal System*, in: Wolfram Eberhard, *History of China*, University of California Press, Berkley, 1977.

<sup>50</sup> Graham, str. 3

ty nedůležitější z nich představil v textu *liujia* 六家, zařazeného posléze do *Shiji* (kapitola 130, *Taishigong zixu* 太史公自序).<sup>51</sup> V kontextu naší práce je důležité, že podle Sima Tanova souhrnu se všech šest hlavních myšlenkových proudů věnuje otázkám vlády:

„Vždyť zastánci učení yin-yang, konfuciánci, mohisté, nominalisté, legisté i taoisté, ti všichni se věnují otázce vládnutí.“<sup>52</sup>

Sima Tanův výklad stručně hodnotí přínosy i nedostatky každé ze škol, čímž pro příští generace určujícím způsobem vymezuje jejich pole působnosti. Mírně přitom vyzdvihuje školu, již nazývá *daoia* 道家, jako učení, jež v sobě spojuje to lepší z ostatních. Její učení definuje takto:

„Taoisté učí, aby se lidé duchem obrátili k jednomu, jednali v souladu s tím, co nemá zjevnou podobu, podporovali a uspokojovali veškerenstvo. Pokud jde o jejich metody, z učení yin-yang přebírají myšlenku všeobecného řádu, přebírají to lepší z konfuciánů a mohistů, vybírají to klíčové ze školy jmen a legismu, pohybují se s dobou, proměňují se spolu s věcmi. Vzhledem k nastoleným zvykům a uloženým úkolům se nechovají nijak nenáležitě. ... podnikají toho málo, avšak účinek je velký.“<sup>53</sup>

Text *liu jia* 六家 není v tomto smyslu ojedinělý, existují ještě dvě starší shrnutí tohoto typu. Jedno najdeme v *Xunzi* 荀子, v kapitole *Jie bi* 解蔽, druhé v 33. kapitole *Zhuangzi* 莊子. Každopádně však podstatným způsobem konstituuje základní interpretační osy pro myšlení předhanské doby, které budou napříště určovat způsob výkladu jednotlivých spisů. Toto jednoduché rozdělení se natolik fixovalo, že se časem stalo nezpochybnitelným východiskem. Nezměnil na něm nic ani fakt, že na jiném místě téhož spisu (*Shiji*) jsou postavy reprezentující odlišné proudy řazeny pospolu: kapitola 63 představuje v jedné linii Laozi, Zhuanga, Shen Buhaie a Han Feie jako ty, jejichž učení má zdroj v *dao* a *de*.

---

<sup>51</sup> *Shiji*, kap. 130. Srov. též studii Kidder Smith, *Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism," et cetera*, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1 (Feb., 2003), Association for Asian Studies, <http://www.jstor.org/stable/3096138>; str. 129-156.

<sup>52</sup> SJ 130, 4: 夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。(Fu yinyang, ru, mo, ming, fa, daode, ci wu wei zhi zhe ye.)

<sup>53</sup> SJ 130, 4: 道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，...，事少而功多。(Dao jia shi ren jingshen zhuan yi, dong he wu xing, shan zu wanwu. Qi wei shu ye, yin yinyang zhi da shun, cai ru mo zhi shan, cuo ming fa zhi yao, yu shi qianyi, ying wu bianhua, li su shi shi, wu suo bu yi, ..., shi shao er gong duo.)

„Všichni mají zdroj v myšlení *dao* a *de*, avšak Laozi je daleko nejhlubší.“<sup>54</sup>

Jedním z mála těch, kdo se vůči tomuto zjednodušujícímu rozdělení vymezují, je Henri G. Creel, jenž se ve své studii *What is taoism*<sup>55</sup> pokouší rekonstruovat, co je ve skutečnosti zdrojem myšlení, které zpětně dostalo jméno taoismus, a jak souvisí s ostatními tradicemi. V raném taoismu identifikuje dvě hlavní tendence, a to tzv. kontemplativní taoismus a taoismus pragmatický, účelově zaměřený („purposive taoism“).<sup>56</sup> Příkladem prvního je spis *Zhuangzi*, který skutečně nenabízí jakýkoli praktický politický program. Spis *Laozi* řadí Creel na pomezí kontemplativního a pragmatického taoismu, neboť přestože jeho podstatná část má stejně kontemplativní tón jako *Zhuangzi*, na mnoha místech formuluje explicitní praktická doporučení pro vladaře a snáze se propůjčuje pragmatické interpretaci. Creel to považuje mimo jiné za jeden z argumentů ve prospěch teze, že *Laozi* je pozdějšího data než *Zhuangzi*.<sup>57</sup>

Vzhledem k tomu, že historická postava Laozi nenabízí žádný spolehlivý opěrný bod a u spisu není jasná datace ani ustálen interpretační kontext, ztrácí pojem filosofického taoismu v předhanské době jeden ze svých hlavních pilířů. Vezmeme-li v potaz, že druhým pilířem má být *Zhuangzi*, spis *Laozi* značně nepodobný jak stylem, tak koneckonců i myšlením, pak pojem filosofický taoismus již ztrácí jakékoli zřetelné kontury.

### 3.2 Legismus

Z politicky nestabilního prostředí Válčících států vyrůstá myšlenkový směr, zpětně označovaný jako *fajia* 法家, v západní tradici známý jako legismus. Tento směr nebyl původně ani tak filosofií, jako spíše politickou teorií či axiologií. Byl ahistorický, neupínal se k žádné předchozí tradici a obešel se i bez jakéhokoli ontologického aparátu či kosmologického rámce. Představoval spíše soubor návodů a technik k praktickému použití za účelem získání a udržení si vlády, a to nikoli ve

---

<sup>54</sup> SJ 63, 24: 皆原於道德之意，而老子深遠矣。(Jie yuan yu dao de zhi yi, er Laozi shen yuan yi.)

<sup>55</sup> Herlee G. Creel, *What is taoism, and other studies in Chinese cultural history*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

<sup>56</sup> „Contemplative taoism“ a „purposive taoism“, Creel, str. 5.

<sup>57</sup> Creel, str. 5.



prospěch celé společnosti, ale výhradně z perspektivy vladaře.<sup>58</sup> Výchozí otázkou legismu je, jak může vladař co nejefektivněji uspořádat a řídit stát, aby získal co největší bohatství a území. Ústředními pojmy jsou zákon *fa* 法, techniky *shu* 術, odměny a tresty *shang* 賞 a *fa* 罰 a široký rejstřík pojmů představujících objektivní měřítko (délková míra *du* 度, tesařská šňůra *sheng* 繩, váhy *heng* 衡, kružidlo *gui* 規, apod.<sup>59</sup>). Legismus počítá s absolutistickým modelem státu, kde veškerá moc i majetek jsou soustředěny v rukou jediného člověka s neomezenými pravomocemi. Zbytek společnosti je podřízen neprůstřelnému systému zákonů, jehož vymáhání je absolutní bez ohledu na společenské vrstvy a rodovou náležitost.

Mezi množstvím myšlenkových směrů bujících v pozdním období Východní Zhou lze legismus označit za nejúspěšnější z hlediska reálného společenského a politického vlivu. Mezi jeho myšlenkové předchůdce může být řazen ministr Guan Zhong 管仲 (720-645 př. n. l.), díky němuž se vévoda Huan z Qi 齊桓公 (685-643 př. n. l.) stal prvním hegemonem a po němž je pojmenována kompilace převážně politicko-filosofických a sebekultivačních textů ze 4. - 3. století př. n. l. *Guanzi* 管子. Legistický model vlády byl základem reform, které v letech 360-338 př. n. l. zavedl v Qin 秦 ministr Shang Yang 商鞅 (asi 390-338 př. n. l.) a jež postupně vynesly Qin na nejsilnější pozici mezi válčícími státy. Shang Yang je zároveň považován za jakéhosi duchovního otce legismu. Spis spojovaný s jeho jménem *Shangjunshu* 商君書 (Kniha pána ze Shang) se ostře vymezuje proti konfuciánskému pohledu na správu státu, namísto kultivace společenských vztahů prosazuje bezpodmínečnou poslušnost a podřízenost zákonu. Jeho ústředním motivem je vytvoření centralizovaného, silného státu s neporazitelným vojskem.

Za následovníky legismu bývají považováni i Shen Buhai 申不害 a Shen Dao 慎到, kteří jsou oba v *Shiji* identifikováni jako „věnující se učení *dao* a *de*.“<sup>60</sup> Shen Buhai byl ministrem státu Han a současníkem Shang Yangovým. Z toho, co se dochovalo z jeho díla, lze usuzovat, že se věnoval zejména technikám vládnutí *shu* 術, konkrétně způsobům, jak by vládce mohl ve svůj prospěch využívat špatných sklonů svých ministrů a úředníků.

---

<sup>58</sup> „Legalist political philosophy might be described as the government of the ruler, by the ruler and for the ruler.“ Roger Ames, *The Art of Rulership*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983, str. 50.

<sup>59</sup> Tyto pojmy se v téže souvislosti objevují u Xun Qinga, v jehož myšlení lze najít určité společné prvky s legismem.

<sup>60</sup> SJ, kapitola 63.

Shen Dao, který žil přibližně v letech 395 – 315 př. n. l., představuje zajímavý svorník mezi myšlením legismu a taoismu. Ze *Shiji* o něm víme, že pocházel ze státu Zhao a patřil k učencům tzv. akademie Jixia 稷下<sup>61</sup> ve státě Qi. Jeho vládnoucí rod Tian 田, zakladatelé tohoto, jak bychom dnes možná řekli, „centre of excellence“, byli učení Žlutého císaře natolik nakloněni, že od něj dokonce odvozovali svůj původ a snažili se jím ospravedlnit násilné převzetí moci. Učenci Jixia, kterých mohlo být v době největšího rozkvětu i několik set, se věnovali zejména otázkám vlády a správy země a podle hanské interpretace přitom vycházeli z učení Huang-Lao.

Podle Sima Qiana napsal Shen Dao dvanáct pojednání, z nichž se nám zachovaly pouze zlomky, sebrané do spisu *Shenzi*.<sup>62</sup> U Han Feie nacházíme polemiku s Shen Daovým pojetím tzv. strategické výhody *shi* 勢.<sup>63</sup> Ve 33. kapitole spisu *Zhuangzi* (*Tianxia* 天下), která je jakýmsi shrnutím vývoje raných učení souvisejících s *dao*, je Shen Dao líčen jako podivín a agnostik, zdržující se hodnotových soudů a utíkající se v konání k netečnosti a setrvačnosti neživých věcí. V posledku je hodnocen jako někdo, kdo „nezná *dao*, pouze o něm zaslechl.“<sup>64</sup> Ban Gu oproti tomu řadí v *Yiwenzhi*, bibliografickém výčtu v *Hanshu*, Shen Daoa mezi legisty.

Shen Daova nauka se každopádně točí kolem pojmu *fa* 法 právě tak, jako kolem pojmu *dao* 道, chápaného jakožto *tian dao* 天道, přirozený běh věcí, jemuž je člověk včetně svého jednání podřízen a může se mu nanejvýš nepřičít. Zajímavé je ovšem, že pojem *fa* 法, zákon, pravidlo (potažmo trestní řád), Shen Dao odvozuje z tohoto přirozeného řádu věcí. Jak uvidíme, k tomuto kroku dochází i Han Feizi.

Han Feizi 韓非子, potomek vládnoucí rodiny státu Han 韓, do tradice legismu nepochybně náleží, ba je považován za jejího filosoficky nejvytříbenějšího představitele. Jak vyplývá ze spisu *Hanfeizi*, jeho hlavním zájmem je rozřešení tíživé politické situace navržením co nejstabilnějšího společenského systému. K Shang Yangovi se otevřeně hlásí a netají obdiv vůči efektivnosti důsledného uplatňování zákona při správě státu. Rozdílem je, že svůj v tomto smyslu veskrze legistický systém, jak uvidíme v dalším rozboru, zcela organicky propojuje s „taoismem“.

---

<sup>61</sup> Doslova „pod branou Ji“.

<sup>62</sup> Současný překlad viz Paul Thompson, *The Shen Tzu Fragments*, Oxford 1979.

<sup>63</sup> Srov. HFZ XL, kapitola *Nan shi* 難勢.

<sup>64</sup> *Zhuangzi*, kap. 33, „(彭蒙, 田駢,) 慎到不知道. 雖然, 概乎皆嘗有聞者也.“ Čes. překlad O. Král, *Mistr Zhuang*, Sebrané spisy, Maxima, Lásenice 2006, str. 413.

V jeho případě ovšem patrně nejde o synkretismus, jak se do nekonečna omílá: domníváme se, že Han Fei skutečně představuje pouze do důsledku dovedený „užitkový“ taoismus, přebírající legistické ideje, který mohl být i dobovým mainstreamem.

### 3.3 Zdroje směru Huang-Lao 黃老

Součástí mawangduiského nálezu, jak jsme již uvedli, byly i čtyři dosud neznámé texty, které na hedvábném svitku předcházely verzi *Daodejingu* označované jako *Laozi B*. Tyto texty jsou považovány za produkci tradice tzv. proudu Huang-Lao 黃老. Tento proud se zviditelnil zejména v pozdější době za vlády dynastie Han, ale jeho počátky je možno vysledovat již zhruba v polovině období Válčících států (od 4. století př. n. l.). Jednalo se o prakticky orientovanou filosofii, soustředící se na umění vlády a praxi vnitřní sebekultivace a podloženou taoistickou kosmologií podobnou spisu *Laozi* s prvky učení yin-yang. V době, kdy se konfucianismus stal státní ideologií císařství za hanského císaře Wu 漢武帝 (156-87 př. n. l.), se tento proud vyhraňuje jako protikonfuciánská opozice a začíná se stále více prolínat s tradicí praktik k dosažení nesmrtelnosti, spojovaných se jménem legendárního „kulturního hrdiny“ Žlutého císaře. V této podobě se směr stal velmi rozšířeným a získal i podporu některých hanských císařů (západohanský císař Xuan 漢宣帝, vládl 74-49 př. n. l., východohanský císař Huan 漢桓帝, 146-168 n. l.). Termín Huang-Lao se přestává používat přibližně ke konci 2. století n. l., tedy v době, kdy se taoismus etabluje jakožto náboženství založením a později oficiálním uznáním Sekty nebeských mistrů (*Tianshidao* 天師道, založena Zhang Daolingem 張道陵 v roce 142).

Až do mawangduiského nálezu neexistovaly přímé textové doklady, pouze odkazy na tento vlivný proud. Sima Qian v *Shiji* uvádí, že z učení Huang-Lao vycházeli Shen Buhai 申不害, Shen Dao 慎到 i Hanfeizi 韓非子 (kapitola 63) a studovali je učenci shromáždění v tzv. akademii Jixia 稷下 ve státě Qi (kapitola 74). Čtyři mawangduiské texty nazývané *Huang-Lao boshu* 黃老帛書 jsou považovány za tzv. Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře, *Huangdi Sijing* 黃帝四經, zmiňované v bibliografickém výčtu *Yiwenzhi* 藝文志 hanské kroniky *Hanshu* 漢書. Souhrnný

název v dochovaném textu chybí, známe pouze názvy jednotlivých částí: *Jingfa* 經法, *Shiliujing* 十六經, *Cheng* 稱 a *Daoyuan* 道原. Jejich obsah je velmi různorodý: část *Jingfa* je téměř celá věnována politické filosofii, problematice vládnutí, oproti tomu část *Daoyuan* je spíše kosmologická, *Cheng* je sbírkou drobných úvah a *Shiliujing* je mytologickým popisem příběhu Žlutého císaře. V rámci tohoto synkretického uspořádání vynikají nejvíce rysy legistické a taoistické. Naopak chybí odkazy k teorii pěti „prvků“ (fází, živlů) 五行, charakteristické pro počátek hanské doby.

Pokud jde o dataci spisů, pohybuje se v rozmezí zhruba od poloviny doby Válčících států až do rané doby Západní Han. Pro starší dataci svědčí fonologické výzkumy<sup>65</sup>, ideově a pojmově pak spisy zcela zapadají do kontextu filosofických textů pozdních Válčících států (3. století př. n. l.). Navíc se v nich o soudobé politické situaci hovoří jako o období roztržtosti.

Peerenboom ve své studii o *Huang-Lao boshu* navrhuje zbavit učení Huang-Lao pozdního magického nánosu a reinterpretovat je ve světle nového čtení legistických i tzv. taoistických spisů. Podle Peerenbooma Huang-Lao na legismus a taoismus nenavazuje, naopak jim předchází a dodává jim většinu pojmové výbavy. Představuje podstatný a ústřední proud myšlení doby Válčících států, založený na teorii přirozeného řádu (*tiandao* 天道), který se na jedné straně (na straně praktické aplikace) promítá do podoby pozdního legismu (Shen Dao, Hanfeizi) nebo do nejrůznějších škol sebekultivace a na druhé straně (na straně teoretické, ontologické) se explikuje jako raný filosofický taoismus.<sup>66</sup>

Abychom mohli toto stanovisko potvrdit nebo vyvrátit, museli bychom především podrobně prozkoumat textové i myšlenkové paralely mezi spisem *Hanfeizi* a objevenými texty *Huang-Lao bo shu*. Důležitým textem k porovnání by v této souvislosti byl i spis *Guanzi*, který v sobě patrně shromažďuje výsledky práce učenců shromážděných v akademii Jixia. Tato zkoumání by však směřovala mimo rámec této práce, jímž je Han Feiova interpretace *Laozi*.

---

<sup>65</sup>Viz R. P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of the Huang-Lao*, SUNY Press, Albany 1993, str. 13.

<sup>66</sup> Peerenboom, str. 4.

## 4. Han Feiova interpretace *Laozi*

### 4.1 Spis *Hanfeizi* a otázka autenticity

Stejně jako v případě *Laozi*, i autenticita spisu *Hanfeizi* zůstává nadále tématem debat. V jejich pozadí často stojí nepřiměřený nárok identifikovat jedinou osobu jakožto „vlastnoručního“ autora díla. Tento nárok, jak jsme uvedli výše, však nebere v potaz neodpovídá dobovou praxi sestavování spisů, tradici komentářů, kdy pisatel roubuje své vlastní ideje na myšlenky uznávané autority, a vůbec rozostřenému pojetí autorství v čínské literatuře, jež přetrvalo do dob mnohem pozdějších. O tom, zda historický Han Fei je skutečným autorem díla, můžeme proto spekulovat, ale plodnější je ptát se, nakolik jsou autentické myšlenky ve spise zachycené a zda, spolu s ostatními textovými odkazy, z nich vyvstává určitý konsistentní celek, který by mohl odpovídat myšlení jediné osoby.

Z tohoto pohledu patří spis *Hanfeizi* k těm nejvíce konsistentním. Podle hanské bibliografie *Yiwenzhi* 藝文志, jež je součástí Ban Guovy historiografie *Han shu* 漢書, se dělí na 55 částí (*pian* 篇)<sup>67</sup>, což je i počet kapitol nám dochované verze. Z toho pouze kapitoly I a částečně II jsou zjevně cizí (kapitola *Chu jian Qin* 初見秦, Poprvé na slyšení v Qin, neodpovídá časově a ideově, kapitola *Cun Han* 存韓, Za zachování Han, jsou zřejmě přiložené dokumenty, z nichž některé zřejmě napsal qinský ministr a původní Han Feiův kolega Li Si). Kapitola VI *You du* 有度, Mít měřítko, se objevuje v souboru *Guanzi* 管子 (jako *Mingfa* 明法), kapitola *Chi ling* 飭令 je téměř shodná s kapitolou *Jin ling* 靳令 v Shang Yangově *Shang jun shu* 商君書.<sup>68</sup> Celkově však převážná část spisu skutečně může být považována za dílo či spoludílo historického Han Feie, už proto, že se vyznačuje vytríbeným slohem a jasnou a přesnou racionální argumentací na tehdejší dobu výjimečnou.

---

<sup>67</sup> Han Shu, *Zhi*, *Yiwenzhi*, 266.

<sup>68</sup> *Guanzi*, 46, *Shangjunshu*, 13.

V rámci debat o původu a složení spisu *Hanfeizi* zaujímají významné místo právě kapitoly *Jie Lao* 解老 a *Yu Lao* 喻老, neboť na první pohled neladí s legistickým vyzněním zbytku spisu. Právem tak budí dojem cizího zásahu do jinak celkem konsistentního díla. Z pohledu tradičního vymezení manipulativního legismu jako zcela protichůdného kontemplativního taoismu (představovaného pohříchu zejména spisem *Zhuangzi*) nutně vyvstala otázka, kde se v legistickém spise vzaly ryze taoistické myšlenky a jaký je smysl zařazení tohoto komentáře.

Připomeňme, že se jedná o vůbec první známý komentář k *Laozi*, a to komentář nikoli kritický, v němž by se autor vůči spisu vymezoval, ani formální, v němž by pouze na substrátu staršího textu pěstoval své vlastní myšlenky. Naopak s textem *Laozi* je zde nakládáno s velkou úctou, jako kdyby představoval mimořádnou autoritu v oboru.

Tento zajímavý filosofický *crossover* mnohé mátl a vedl k pochybnostem o autentičnosti daných kapitol.<sup>69</sup> Silnou pochybnost o autentičnosti velké části spisu, včetně dotyčných kapitol, vyjádřil slavný filosof a filolog Májového hnutí Hu Shi 胡適 (1891-1962).<sup>70</sup> Jeho zpochybnění se však neopírá o jiný argument než o „myšlenkovou konsistenci“ Han Feiova argumentu. Ta, jak jsme viděli, může být vnímána zkresleně, pokud lpíme na zaužívaném rozdělení na jednotlivé školy „sta škol“. Filolog Rong Zhaozu 容肇祖 upozorňuje, že neproblematické přijetí některých laoziovských pojmů v *Jie Lao* ostře kontrastuje s jejich explicitním odmítnutím jinde: například výraz *tian dan* 恬淡, klidný a nezaujatý, se v *Jie Lao* vyskytuje jako pozitivní charakteristika, zatímco v kapitole *Zhong xiao* 忠孝 má vyloženě negativní konotace.<sup>71</sup> Námitky proti přímým kontradikcím v textu je třeba brát vážně, ovšem je otázkou, zda je nárok na absolutní konsistenci argumentů bez míst, která si protiřečí, přiměřený dané době a typu spisu.

Přestože skutečný původ jednotlivých kapitol nelze s konečnou platností určit, lze najít argumenty pro to, že obě kapitoly tvoří organickou součást spisu *Hanfeizi*.

---

<sup>69</sup> Wang a Chang shrnují debatu o autentičnosti v příloze své práce, viz Wang Hsiao-Po a Chang Leo S., *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Monograph No. 7 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.

<sup>70</sup> Období Májového hnutí bylo obecně obdobím zpochybňování pravosti dlouho nedotknutelných autoritativních spisů.

<sup>71</sup> HFZ 51, 2: *Huanghu zhi yan, tiandan zhi xue, tianxia zhi huo shu ye*. 恍惚之言, 恬淡之學, 天下之惑術也.

Jedním z nich je skutečnost, že zejména v části *Jie Lao* jsou základně definovány některé klíčové pojmy, na nichž se pak staví v ostatních částech textu, například při výkladu principů legistické vlády jako v kapitole *Da ti* 大體, Osnova, či *Zhu dao* 主道, Cesta panovníka a *Yang quan* 揚權, Chvála moci. Tyto kapitoly navíc obsahují pragmaticky interpretovaný laoziovský taoismus v přinejmenším stejné míře jako samotný komentář. V neposlední řadě nacházíme taoistické podtóny i v tak nepravděpodobných kapitolách jako *Yong ren* 用人, Zaměstnávání lidí, *Gong ming* 功名, Úspěchy a sláva, či *Shi xie* 飾邪, Náprava nepravostí. Proto bychom se chtěli klonit spíše k tezi, že taoismus tak, jak je prezentován v *Laozi*, není v Han Feiově legistickém diskurzu pouhým vnějším, vstřebaným prvkem, ale vlastním východiskem, byť v „pragmatické“ podobě, s přenesením do roviny praktické politické filosofie.

## 4.2 Kapitoly *Jie Lao* 解老 a *Yu Lao* 喻老

Podívejme se nyní, jak kapitoly *Jie Lao* a *Yu Lao* konkrétně vypadají. Především se navzájem liší, a to ve výkladových strategiích, výběru citací, způsobem citace, ale i celkovým vyzněním. V souladu s názvem je první z nich, *Jie Lao* 解老 (Rozbor Pana Starého, anglicky Explaining Laozi), systematický filosofický výklad, zatímco *Yu Lao* 喻老 (Objasnění k Panu Starému, Illustrating Laozi<sup>72</sup>) sbírka anekdotických příběhů ilustrující jednotlivé pasáže. Jedná se o dva různé typy komentáře, které se zřídka nacházejí pospolu.<sup>73</sup> Zatímco systematický argumentativní výklad má dlouhou pokračující tradici, výklad založený na krátkých příbězích, jež mají ilustrovat smysl úryvku, je typicky hanfeiovský způsob, který se jinde téměř nevyskytuje<sup>74</sup>.

Dalším rozdílem mezi oběma kapitolami je výběr a způsob citací. *Jie Lao* obsahuje komentář k úryvkům kapitol 38, 58, 59, 60, 46, 14, 1, 25, 50, 67, 53 a 54; *Yu Lao* k úryvkům kapitol 46, 54, 36, 63, 64, 52, 71, opět 64, 47, 41, 33 a 27<sup>75</sup> v tomto pořadí. Vidíme, že s výjimkou kapitol 46 a 54 se oba soubory nepřekrývají a

<sup>72</sup> Čes. překlad L. Zádrapa, *Jie Lao* str. 251-290, *Yu Lao* str. 291-309. Angl. překlad B. Watson.

<sup>73</sup> Sarah A. Queen, *Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Hanfeizi Chapter 20, Jie Lao, and 21, Yu Lao*, in: Paul Rakita Goldin (ed.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, New York 2012, str. 197-253; str. 200.

<sup>74</sup> Povšimněme si však, že jej najdeme například ve spise *Huainanzi* 淮南子, v kapitole *Dao ying* 道應, která je též komentářem *Laozi* a stylově se *Yu Lao* podobá.

<sup>75</sup> Číslováno dle pořadí kapitol ve Wang Biho verzi *Laozi*.

i v rámci těchto dvou kapitol je kladen důraz na jiné elementy. <sup>76</sup> Pozoruhodné je, že zde nenalzáme žádný přímý odkaz ke jménu Laozi. Citace jsou převážně uváděny pouze slovy: „Proto se říká: ...“, *gu yue* 故曰, (v *Jie Lao* i *Yu Lao*). V *Jie Lao* navíc najdeme formulku: „To, čemu se v knize říká...“, *shu zhi suo wei* 書之所謂, nebo jen: „Tomu se říká ...“, (*suo*) *wei* (所)謂. Tento způsob citace by mohl naznačovat, že text, který měl Han Fei k dispozici, mohl být volným souborem starších, ať už písemně či ústně tradovaných aforismů, jež se posléze staly jednou z vrstev textu *Laozi*.<sup>77</sup>

Klíčem k výkladu toho, jak Han Fei nakládá se spisem *Laozi*, může být rozdělení na dvě interpretační roviny, rovinu ontologickou, v jejímž základu leží tázání po povaze světa a skutečnosti a také po povaze přítomnosti člověka ve světě, a rovinu praktické filosofie, odrážející otázku, jak se k světu postavit, co je dobré dělat. Je zřejmé, že obě roviny se nutně prolínají a podmiňují, je však důležité vyzdvihnout hlavní rozdíl: v prvním případě se jedná o myšlení zásadně neúčelové, mající smysl do jisté míry pouze samo v sobě; v případě druhém myšlení směřuje vždy, byť implicitně, k nějakému účelu. To, co se v rovině ontologické vyčerpá a uzavře odpovědí (svět se má tak a tak), to v rovině praktické filosofie vždy, jako nutný třetí člen, implikuje účel (je třeba dělat to a to, aby...). Herlee G. Creel sleduje podobné interpretační rozdělení, když raný taoismus dělí na tzv. „contemplative Taoism“ a „purposive Taoism“, přičemž první je pro něj čistou filosofií a druhý jejím pozdějším, aplikovaným rozvinutím.<sup>78</sup> Je zřejmé, že v ovzduší Válčících států ontologický pohled spíše ustupoval do pozadí a zcela primární byla otázka, jak jednat, a to jak na úrovni vlády a správy státu (čili jak získat a udržet moc, jak účinně působit na ostatní, zajistit pokojný řád nebo vítězství v boji dle poptávky panovníka) tak i na úrovni osobní (čili jak se sám zachovat v krajně nebezpečném a proměnlivém prostředí, v čem hledat útočiště, jaké přijmout osobní strategie).

Spis *Laozi* v sobě nesporně připouští obě tyto interpretační roviny a bylo by chybou snažit se jej redukovat pouze na jednu z nich. Je také nesprávné, jak ukážeme níže, stále opakovat ono interpretační klišé, že část *Dejing* je rozvinutím ontologicky laděného *Daojingu* do oboru praktické filosofie. Vzhledem k nejasnému

---

<sup>76</sup> Za povšimnutí stojí, že převážnou většinu těchto citací **nenajdeme** na bambusových proužcích guodianské verze Laozi (viz výše).

<sup>77</sup> K této interpretaci se kloní Michel LaFargue, srov. LaFargue, *Recovering the Tao-te-ching's original meaning*, in: Kohn, LaFargue, *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, SUNY Press, Albany, 1998, str. 255-277.

<sup>78</sup> Herlee G. Creel, *What is taoism, and other studies in Chinese cultural history*, University of Chicago Press, Chicago, 1970, str. 5.



procesu vzniku spisu, který patrně probíhal postupným vršením vrstev, není ani vyloučeno, že některé ontologicky laděné kapitoly, formulované ve verších a aforismech, byly v pozdější vrstvě doplněny praktickým rozvinutím.

Spis *Hanfeizi* se naproti tomu v souladu s tradicí, k níž se sám hlásí, pohybuje převážně na poli praktické filosofie. Představují jeho kapitoly *Jie Lao* a *Yu Lao* skutečně pokus o naroubování prakticky orientovaného legismu na určitou (pokusme se netvrdit, že „taoistickou“) ontologii? V následujícím rozboru se pokusíme tuto otázku zevrubně prozkoumat.

### 4.3 Rozbor kapitoly *Jie Lao* 解老

Kapitola *Jie Lao*, tedy Rozbor Pana Starého,<sup>79</sup> je soustavný filosofický výklad jednotlivých pasáží z *Laozi*. Han Fei ke každé pasáži přiřazuje vlastní argumentaci, při níž často používá figuru řetězení sylogismů, tzv. sorites ( $[A \Rightarrow B \wedge B \Rightarrow C] \Rightarrow [A \Rightarrow C]$ ), v Han Feiově podání nikoli striktně, např. A 則 B, C 則 D, B/D 則 E ... ). Vedoucí linií je zde sled laoziovských výroků a Han Feiův výklad je pouze doprovází a rozvíjí. Rozvinutý argument standardně zakončuje přímá citace *Laozi*, uvedená slovy *gu yue* 故曰. Pro celý komentář je charakteristické vytrvalé přenášení původně ontologických či přinejmenších nikoli utilitárně pragmatických pasáží do roviny praktické aplikace. Pro obecnější výroky *Laozi* jsou podávána velmi konkrétní vysvětlení. Nápadným prvkem je i to, že úryvek, který v *Laozi* chápeme jako spojitý celek, je komentován po jednotlivých částech, jakoby tyto spolu navzájem nesouvisely.

*Jie Lao* se zabývá postupně těmito kapitolami *Laozi* (dle Wang Biho číslování kapitol): 38, 58, 59, 60, 46, 14, 1, 25, 50, 67, 53, 54. Jak jsme již uvedli, začíná Han Feiův výběr stejně jako verze z Mawangdui částí *Dejing* 德經, tedy současnou kapitolou 38, a až posléze se dostává k počátečním kapitolám *Daojingu* 道經. Ve skutečnosti jsou kapitoly z první poloviny dnes známého *Laozi* citovány jen velmi letmo a těžiště výkladu vskutku spočívá na části druhé. Obvyklou interpretací je, že druhá část, *Dejing* 德經, je i v *Laozi* jakýmsi rozvinutím *Daojingu* do roviny

---

<sup>79</sup> Čes. překlad L. Zádrapa, *Chan Fej-c', sv. I.*, Academia, Praha 2011, str. 251-290. Čín. originál citován dle Chinese Text Project (<http://ctext.org/hanfeizi/jie-lao>)

praktické filosofie. Můžeme se setkat s argumentem, že právě to je důvodem, proč Han Fei volí právě tyto kapitoly pro svůj komentář. Při bližším pohledu však lze snadno zjistit, že toto rozdělení příliš neplatí. *Dejing* obsahuje ontologické, pragmatickému výkladu se vzpírající kapitoly (39 o *yi*, 40!, 41, 42, 43, 45 o *de*, 52, 55, apod.) Stejně tak v *Daojingu* najdeme doporučení k vladařské praxi (3, 7, 19, 26, 30, 37). Není také pravda, jak uvidíme, že by Han Fei pro svůj výklad vybíral vskutku jen pragmaticky uchopitelná místa. Naopak komentuje i místa vysloveně ontologická, přičemž je nepřevrací bez výjimky do své pragmatické interpretace.

### 4.3.1 Ontologie versus pragmatismus

Samotný úvod Rozboru by mohl sloužit jako výstižná ilustrace již zmiňovaného napětí mezi ontologií a praktickou filosofií, které prostupuje celý spis *Hanfeizi*. Třicátá osmá kapitola *Laozi* je úvodní kapitolou části *Dejing* 德經, která v mawangduiských verzích předchází části *Daojing* 道經,<sup>80</sup> a není tedy vyloučeno, že byla i první kapitolou verze, kterou měl Han Fei k dispozici. V rámci tradiční a výše zpochybněné interpretace *Laozi* by měla být emblematickou kapitolou části věnované praktické filosofii. Pojednává o *de* 德, jednom z klíčových pojmů předhanské čínské filosofie, jenž bývá překládán jako „charismatická síla“, či jen „síla, „působení“ či „ctnost“, přičemž všechny překlady mají svou relevanci. Pokud bychom měli podrobněji vytyčit sémantické pole tohoto pojmu, jedná se o působení (člověka) na okolí vycházející nikoli ze záměrné činnosti, ale z vnitřní integrity, ne zcela přesně vykládané jako integrita morální a odtud „ctnost“. Takové působení se vyznačuje právě tím, že aniž by dotyčný něco činil, věci se dějí samy od sebe kvůli němu.

Mít *de* 德 v tomto smyslu je pro vládce samozřejmě nanejvýš žádoucí stav. Panovník by setrval v důstojném klidu, doslova „tváří k jihu“ *nan mian* 南面, zatímco veškerenstvo by se samo od sebe uspořádávalo působením jeho *de*.<sup>81</sup> Pokud by však Han Fei chtěl tuto ideu vládci zprostředkovat jakožto doporučení, ocitl by se

---

<sup>80</sup> Viz výše, str. 17.

<sup>81</sup> Tento koncept vlády je samozřejmě již konfuciánský. Idea, že pokud vládce má charismatickou sílu *de*, stačí mu zaujmout rituální pozici a stát se řídit sám, je obsažena již v konfuciových Hovorách *Lunyu* 論語. Někdy je vládce přirovnán též k „severní hvězdě“, Polárce, kolem níž se otáčí celá obloha, a která v jistém smyslu také neustále „hledí k jihu“. Srov. *Lunyu*, 2, 1: „為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。“

v aporii. Popis toho, jak *de* 德 funguje, je ontologický a jeho překlopení do roviny pragmatického doporučení by s touto ontologií bylo v přímém rozporu. Mít *de* je žádoucí, avšak žádostí se *de* ztrácí, a proto nemůže být předmětem získávání.

Podívejme se na argument podrobně:

LZ 38:

上德不德，是以有德。 (= MWD B 1) (*Shang de bu de, shi yi you de.*)

„Ti, kdo mají nejvyšší *de*, nezískávají. Tím mají *de*.“<sup>82</sup>

Han Feiův výklad zde souzní s „nepragmatickým“ čtením *Laozi*:

HFZ 20, 1:

德者，內也。得者，外也。 (...) 德者，以無為集，以無欲成， (...) 德則無德。  
(*De zhe, nei ye. De zhe, wai ye. (...) De zhe, yi wu wei ji, yi wu yu cheng. (...) De ze wu de.*)

„*De* je záležitost vnitřní, získávání je vnější. (...) *De* se hromadí nekonáním, dovršuje se nežádáním, (...) chceme-li získat<sup>83</sup>, nemáme *de*.“

Tím se výklad posouvá k myšlence *wu wei* 無為, která je pro rozdíl pragmatického a nepragmatického čtení klíčová a k níž se budeme neustále vracet. Komentovanou pasáží je:

LZ 38:

上德無為而無以為。 (srov. též MWD B 1: 上德無為而無以為也。) (*Shang de wu wei er wu yi wei.*)

„Ti, kdo mají nejvyšší *de*, nekonají a nemají proč konat.“

U Han Feie tato pasáž zní:

HFZ 20, 2:

上德無為而無不為。 (*Shang de wu wei er wu bu wei.*)

„Ti, kdo mají nejvyšší *de*, nekonají a není nic, co by nevykonali.“

---

<sup>82</sup> Podle tradičního výkladu je druhé *de* 德 výpůjčkou za *de* 得, a představuje paronomastickou hříčku (definice pomocí podobně znějícího slova) nebo figuru etymologiku (oba znaky mohly původně zachycovat totéž slovo).

<sup>83</sup> Opět výpůjčka za *de* 得.

Vazba *wu wei er wu bu wei* 無為而無不為, ačkoli nesouhlasí přímo s nám známými verzemi pro tuto pasáž, nejde proti duchu *Laozi* a vyskytuje se několikrát v jeho dalších kapitolách, které Han Fei necituje: v LZ 37 (道常無為而無不為) a LZ 48 (為道 ... , 以至於無為。無為而無不為。). Jedná se o typický aforistický prvek<sup>84</sup>, kdy má paradoxní tvrzení „vyprovokovat“ čtenáře k nepovrchnímu pohledu na věc.

Z hlediska praktické filosofie představuje koncept *wu wei* 無為 neřešitelný problém. Podstatou pragmatismu je totiž právě *wei* 為, neboli dělat něco za nějakým účelem (jednat tak, aby...). Zde, v kapitole *Jie Lao*, je Han Feiův výklad čistě taoistický: konat způsobem nekonání je možné jedině tehdy, pokud člověk neusiluje a nepřemýšlí, je doslova prázdný (*xu* 虛). Každý úmysl tuto prázdnotu již zaplňuje, dokonce i úmysl být prázdný.

HFZ 20, 2:

今制於為虛，是不虛也。( *Jin zhi yu wei xu, shi bu xu ye.* )

„Je-li (mysl) ovládána děláním prázdná, pak není prázdná.“

Porovnejme však tento úryvek s doporučeními vladaři v HFZ 5 (*Zhu dao* 主道, Cesta panovníka). Zde je princip *wu wei* představen v praktické rovině jako doporučení.

HFZ 5, 1:

故虛靜以待，令名自命也，令事自定也。( *Gu xu jing yi dai, ling ming zi ming ye, ling shi zi ding ye.* )

„Proto když (prozíravý vládce) zůstává prázdný a klidný, nechává slova, aby se sama přiřkla, nechává úkoly, aby se samy stanovily.“

Prázdnota a nekonání jsou představovány jako dobrý a účinný prostředek k dosažení cíle, jímž je prosazení autority vládce. Ontologický aspekt, tedy *wu wei* jako projev bytosti dokonale sladěné s přirozeným během věcí, je zde potlačen a vyzdvižen je aspekt praktický: vládce se musí chovat tak, „aby“ byl prázdný a bez tužeb, ale právě tím se zaneprázdňuje vytvářením prázdná, jak Han Fei výše upozorňuje. Han Feiovi však zjevně příliš nezáleží na tom, jak se to s vládcem ve

---

<sup>84</sup> Ve smyslu LaFargueovy interpretace, viz pozn. 77 výše

skutečnosti má, hlavní a pro systém podstatnou věcí je, jak působí navenek. A pro tento účel postačí, že na sobě nedává nic znát.

HFZ 5, 1:

君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。  
(*Jun wu xian qi suo yu. Jun xian qi suo yu, chen zi jiang diaozhuo. Jun wu xian qi yi. Jun xian qi yi, chen jiang zi biao yi.*)

„Vládce ať nedává najevo, po čem touží. Když to dává najevo, poddaní se tomu přizpůsobují. Ať nedává najevo svoje úmysly. Když dává najevo své úmysly, poddaní podle toho změni své projevy.“

Je zde celkem jasně vidět, že po vládci se ve skutečnosti nechce, aby se vzdal svých tužeb, plánů a ambic. S hlediska systému se s nimi naopak počítá, neboť Han Feiův systém vlády je navržen právě tak, aby vládcovy zájmy byly co nejefektivněji naplňovány. Stačí nedávat je nepatřičně najevo. Potíž je v tom, že se takto vládce posouvá od charismatického působení prostřednictvím *de* 德, vycházejícího z přirozeného řádu věcí *dao*, k účelovému předstírání, k manipulativní strategii. Jeho mysl se neudrzuje prázdná, ale je vyplněna záměrem udržet moc, mít vliv. I kdyby však byla prosta i těchto záměrů, z hlediska praktické filosofie by tu byl přinejmenším záměr „dělat to tak, aby byl člověk bez záměru“. Z *wu wei* 無為 je rázem *wei* 為, děláním něčeho pro něco, s mírným nádechem *wei* 偽, padělání, falšování. Stává se pouhou technikou (*shu* 術) k účinné manipulaci ostatních.

HFZ 5, 2:

道在不可見，用在不可知。虛靜無事，以聞見疵。見而不見，聞而不聞，知而不知。  
(*Dao zai bu ke jian, yong zai bu ke zhi. Xu jing wu shi, yi an jian ci. Jian er bu jian, wen er bu wen, zhi er bu zhi.*)

„Cesta<sup>85</sup> spočívá v tom, že jej nesmí být vidět, použití (poddaných) spočívá v tom, že (to) nemohou vědět. (Vládce) zůstává prázdný, v klidu, nebere si žádné úkoly, a přitom ze skrytu pozoruje nedostatky. Vidí sám neviděn, slyší sám neslyšen, poznává sám nepoznán.“

Vládce si zachovává nezúčastněný odstup, nevyjadřuje pozitivní ani negativní hodnocení, nechává poddané, aby sami pojmenovali své úkoly a posléze dokázali, že

---

<sup>85</sup> *Dao*, zde ve smyslu „způsob vládnutí“ – odkazuje k názvu kapitoly *Zhu dao* 主道, Cesta panovníka.

jejich slova se shodují s vykonanou prací. Jejich další osud je dán zákony, jež určují odměny a tresty. Tím, že se neprojevuje, není jej na čem napadnout, nelze jej chytit za slovo či odhadnout jeho preference, a proto zůstává mnohem méně zranitelný ve svých plánech. Nezúčastněn však zůstává pouze na oko, „pozoruje jejich nedostatky,“ jako šedá eminence tahá za nitky pomocí odměn a trestů. Je možné se více vzdálit myšlenkám *de* a *wu wei*, jak je Han Fei v souladu s *Laozi* představuje v kapitole *Jie Lao*? Přece však, jak uvidíme, má zahrnutí konceptu *wu wei* do Han Feiova systému, byť v této formě, svůj smysl a je soudržné se zbytkem systému.

Více světla vnáší do problému ontologická exegeze, kterou Han Fei rozvíjí na základě další části LZ 38. V *Laozi* je zde představena hierarchie spjatosti s univerzálním přirozeným řádem *dao*. Ta má sestupnou tendenci až k úplnému odpadnutí od *dao*, jež je počátkem chaosu.

LZ 38:

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。 (MWD B 1: 故失道而后德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。) (*Gu shi dao er hou de, shi de er hou ren, shi ren er hou yi, shi yi er hou li.*)

„Proto když ztratíme *dao*, následuje *de*, když ztratíme *de*, nastupuje lidskost, když ztratíme lidskost, nastupuje smysl pro náležitě, když ztratíme smysl pro náležitě, nastupují vzorce chování.“<sup>86</sup>

Tento úryvek se často čte jako kritika fundamentálních konfuciánských kategorií, jež jsou zde prezentovány jako vybledlé odvozeniny původního pravého působení *dao*. Spíše než na konfrontaci s konfucianismem se zaměříme na Han Feiův výklad, v němž tuto hierarchii přizpůsobuje svým kategoriím, a vnáší tím určité světlo do propojení přirozeného řádu s praktickým jednáním.

HFZ 20, 5:<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Z významů slova *hou* 後 vybírám pro překlad význam „poté, následně“, v souladu s variantou MWD B *gou* 勾, ve smyslu způsobit, přivodit.

<sup>87</sup> Z hlediska výkladu i překladu se jedná o velmi nejasnou pasáž. Argument je vystaven zřetězením sylogismů typu A 有 B, což může znamenat „u A existuje B“, „části A je B“, „A má aspekt B“ či volněji „kde je A, tam je i (jeho aspekt) B“. V zájmu dodržení hierarchické posloupnosti v překladu postupně využíváme různé varianty překladu „有“, podle momentálního smyslu. Velmi nestandardní překlad nabízíme pro *guang* 光 i pro *ze* 澤, čímž se odchylujeme od referenčních překladů L. Zádrapy i Ch. Harbsmeiera. Ačkoli jsou zde použity významy spíše z okraje sémantického pole obou daných slov, domníváme se, že pouze takto vytvářejí hierarchickou posloupnost soudržnou se zbytkem argumentu.

道有積而德有功，德者道之功。功有實而實有光，仁者德之光。光有澤而澤有事，義者仁之事也。事有禮而禮有文，禮者義之文也。(Dao you ji er de you gong, de zhe dao zhi gong. Gong you shi er shi you guang, ren zhe de zhi guang. Guang you ze er ze you shi, yi zhe ren zhi shi ye. Shi you li er li you wen, li zhe yi zhi wen ye.)

„U *Dao* je nashromáždění a u *de* je účinek, *de* je účinkem *dao*. Je-li tu účinné působení<sup>88</sup>, pak jsou tu i konkrétní věci a z konkrétních věcí některé vynikají. Lidskost je to, co z *de* vyniká. Kde jsou mezi konkrétními věcmi některé vynikající, jsou i výdobytky<sup>89</sup>, a pokud existují výdobytky, je i pragmatické jednání<sup>90</sup>. Smysl pro náležitě je pragmatické jednání vycházející z lidskosti. V pragmatickém jednání existují ustálené rituály<sup>91</sup> a v těchto rituálech jsou jisté vzorce chování. Ritualizace je vytváření vzorců<sup>92</sup> na základě smyslu pro náležitě.“

U *Laozi* naznačuje tato hierarchie postupný úpadek od původní opravdovosti, *dao*, k stále vyprázdňenější formě, až zůstane pouze cosi efemérního, tenkého, *bo* 薄. U Han Feie tato postupná devalvace není tolik zřejmá. Jedná se u něj spíše o postupné odvození jednotlivých úrovní skutečnosti bez hodnotového soudu. Pro to svědčí i fakt, že navazující pasáž *Laozi* komentuje tak, jakoby neměla s tímto úryvkem bezprostřední souvislost.

LZ 38:

是以大丈夫處其厚，不居其薄；... 故去彼取此。(Shi yi dazhangfu chu qi hou, bu ju qi bo; ... gu qu bi qu ci.)

---

<sup>88</sup> Stále *gong* 功, zde pojem posunut v zájmu naznačení nejednorázovosti, průběžného děje. Představou na pozadí takového vysvětlení je, že působením se z homogenního kontinua vydělují diskrétní skutečnosti.

<sup>89</sup> Zde překlad A 有 B posouváme od prostého konstatování k implikaci; tento výklad shledáváme jako konsistentní se zbytkem argumentu.

<sup>90</sup> Zde by bylo pro *shi* 事 možno použít i úspornější, avšak nepřiliš elegantní překlad „úkol“, neboť v sobě shrnuje potřebné aspekty řešení problému, pověření i jednání s cílem dosáhnout konkrétního výsledku.

<sup>91</sup> Výraz „ustálené rituály“ je zde variantou pro známé „obřady“ *li* 禮 (překládá se též obřadnost, etiketa), neboť bezprostředněji odkazuje k chování jednotlivce a také se lépe váže k následujícímu výrazu *wen* 文, neboli „vzorek, pravidelnost“.

<sup>92</sup> Opět *li* 禮. Domníváme se, že v poslední větě jde právě o tuto myšlenku, kterou však v češtině lze vyjádřit pouze převedením *li*, doslova „obřadnost“, na jiné podstatné jméno naznačující děj. Bez tohoto průběžového aspektu by věta vyznívala tak, že ony vzorce *wen* 文 jsou něčím již dopředu přítomným.

„To je, proč velký muž prodlévá u toho, co je podstatné, ne u toho, co je povrchní<sup>93</sup>; ... Odmítá ono a volí toto.“

HFZ 20, 8:

所謂處其厚不處其薄者，行情實而去禮貌也。(Suo wei chu qi hou bu chu qi bo zhe, xing qingshi er qu li mao ye.)

„Když se říká prodlévat u toho, co je uvnitř, a ne u toho, co je na povrchu, znamená to dávat přednost opravdovosti citů a odmítat vnějškovost obřadů.“

Nezdá se, že by pro Han Feie větší vzdálení se od *dao* znamenalo automaticky úpadek. Obřadnost, ritualizace, neboli ustálené vzorce chování, *li* 禮, jsou vnějším projevem skutečných citů (*mao qing* 貌情), „způsobem obcování mezi panovníkem a poddaným, mezi otcem a synem, nástrojem k rozlišení mezi vážnými a nízkými, schopnými a neschopnými.“<sup>94</sup> Obřadnost jakožto způsob vyjádření citů („vnitřního ustrojení“, *qing* 情) je tedy nezbytná. Han Fei pouze konstatuje, že v případě užších vazeb (je-li podstata krásná, *qi zhi mei* 其質美) jsou obřady „prosté, skromné“, tedy *bo* 薄.

HFZ 20, 6:

是以父子之間，其禮樸而不明，故曰：「禮薄也。」(Shiyi fu zi zhi jian, qi li pu er bu ming, gu yue: li bo ye.)

„Proto mezi otcem a synem jsou obřady prosté a nezřejmé. Proto se říká: Obřady jsou skromné.“

Pouze tam, kde jsou obřady nepřiměřeně přebujelé, vytrácí se poněkud skutečný úmysl.

HFZ 20, 6:

禮繁者實心衰也。(Li fan zhe shi xin shuai ye.)

„Když je obřadů přešel, znamená to, že skutečné smýšlení upadá.“

Pro Han Feie vnějškovost obřadů nepředstavuje nijaký zásadnější problém.

S podstatou samozřejmě souvisí, avšak je tím, co je nakonec vidět a podle čeho se

---

<sup>93</sup> Zde záměrně pro dvojici *hou* 厚 a *bo* 薄, doslova „tlustý“, „tenký“, volíme v zájmu vystižení myšlenky poněkud nekorektní překlad „podstatný“ a „povrchní“, viz komentář níže, str. 41; B. Krebsová i R. Dvořák řeší toto místo příbuznou dvojicí „jádro“, „slupka“.

<sup>94</sup> HFZ 20, 6, v překladu L. Zádrapy, Zádrapa, str. 255.



vztahy mezi lidmi v posledku uspořádávají. Ani výraz *bo* 薄 v pasáži *li bo ye* 禮薄也 nevykládá jako negativní. Přitom v protikladu k *hou* 厚 často tyto konotace mívá, jako něco tenkého, efemérního oproti hutnému a podstatnému.<sup>95</sup> Povzdech z *Laozi*, že obřadnost je právě kvůli své povrchnosti počátkem rozvratu (*luan* 亂), proto Han Fei vykládá ve smyslu téměř protikladném: právě proto, že obřadnost dává průchod upřímnému smýšlení, zavdává příčinu k rozkolům.

HFZ 20, 6:

今為禮者事通人之樸心，而資之以相責之分，能毋爭乎？有爭則亂。(Jin wei li zhe shi tong ren zhi pu xin, er zi zhi yi xiang ze zhi fen, neng wu zheng hu? You zheng ze luan.)

„Nyní ti, kdo vytvářejí rituály, se snaží o to, aby byl dán průchod prostému, upřímnému smýšlení<sup>96</sup> lidí, avšak zároveň jim poskytují prostředek k tomu, aby se vůči sobě vymezovali vzájemným svalováním odpovědnosti.<sup>97</sup> Jak by z toho mohl nepovstát rozpor? Kde jsou rozpory, tam dochází k rozvratu.“

V této první části Han Feiova komentáře získáváme dobrou rámcovou představu o tom, jak Han Fei s *Laozi* zachází. Vidíme, že nedochází k vyložené desinterpretaci textu *Laozi*, a někde dokonce ani k převrácení ontologických pasáží do pragmatické roviny. K posunu interpretace dochází spíše na pozadí textu, což se pak projevuje i v dalších kapitolách mimo komentář samotný. Posun spočívá v tom, že se z popisu toho, jak se věci mají, činí cíl usilování, potažmo předmět doporučení, či přímo „technika“. Cíle pak motivují praktická doporučení ohledně záměrného jednání, avšak v ontologickém řádu je záměrné jednání označeno jako jdoucí proti *dao*. Zatímco v *Laozi* to problém je, Han Fei v tom problém nevidí. Vládce se může pouze tvářit, jakoby měl svrchovanou *de* a uskutečňoval *wu wei*, a přitom po očku sleduje, jestli jeho metoda funguje a jsou naplňovány jeho zájmy.

Je nesporné, že mnohé pasáže *Laozi* se pragmatickému čtení docela dobře propůjčují. Jako příklad uveďme kapitoly 3, 57, 63, 66 nebo 72. Ovšem i to

---

<sup>95</sup> V tomto významu dvojici nalezneme již v *Lunyu*, u Mencia i u Xun Qinga. V *Laozi* se podle všeho jedná také o tento případ.

<sup>96</sup> *Pu* 樸, doslova „neotesaný špalek“, také původní, nepřibarvený, jedno z klíčových slov tzv. kontemplativního taoismu. *Pu xin* 樸心 bývá překládáno jako „prostá, upřímná mysl“.

<sup>97</sup> Tato pasáž je velmi nejasná, zejména vztah podmětu *wei* 為 k neosobnímu *ren* 人 (*zhi* 之). Příkláníme se k výkladu, že se jedná o vztah konkrétního a obecného. Druhé části pak rozumíme tak, že „vzájemným obviňováním“, *xiang ze*, dochází k „rozdělení“, *fen*, k němuž rituály přispívají.

nejpragmatictější čtení naráží na kapitoly typu 4, 5, 6, 11, 25, 40, 43, 51, 52 či 70, které i přes největší snahu dostat dobovému čtení je nutno chápat jako ontologický výklad, místy přecházející až v gnostický text (neboť chybí „logická“ kvalita nutná pro onto-logii). Tam, kde se v *Laozi* odkazuje k jednání, jde začasť o formulace obecněji platných principů vztahu vnitřku a vnějšku člověka a lze je bez problémů vztáhnout jak na řízení země, tak na mnohé jiné počínání. Co však považujeme za podstatné, je, že některé kapitoly *Laozi* před pragmatickým výkladem vysloveně varují, například kapitola 29 nebo 64. V obou se opakuje formule *wei zhe bai zhi, zhi zhe shi zhi* 為者敗之，執者失之, tedy „kdo s tím chce nakládat, zničí to, kdo to chce držet, ztratí to.“

LZ 29:

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。(MWD B, II, 29: 將欲取□□□□□□□□□□得已。夫天下神器也，非可為者也，為之者敗之，執之者失之。) (*Jiang yu qu tianxia er wei zhi, wu jian qi bu de yi. Tianxia shen qi, bu ke wei ye, wei zhe bai zhi, zhi zhe shi zhi.*)

„Kdo chce získat podnebesí tím, že o to usiluje (jedná za tím účelem), dle mého mínění nemůže uspět. Podnebesí je posvátná věc<sup>98</sup>, nelze s ní nakládat za nějakým účelem. Kdo s ní nakládá, zničí ji, kdo ji chce vzít, ztratí ji.“

Inkrimovaná pasáž je zahrnuta i v kapitole 64, která je předmětem komentáře v *Yu Lao*. Samotná pasáž však citována není. Komentář kapitoly 64 je navíc rozložen do dvou částí, mezi něž je vložen komentář ke kapitole 52. Za povšimnutí stojí, že v guodianské verzi je kapitola 64 také rozdělena a druhá část začíná právě touto pasáží (v podobě *wei zhi zhe bai zhi, zhi zhi zhe shi zhi* 為之者敗之，執之者失之; Guodian A, 6 = Guodian C, 4), která je v *Hanfeizi* vynechána. Je to jedno z mála míst, kde se předpokládaná Han Feiova verze více přibližuje ke guodianskému textu.

#### 4.3.2 Záměrné jednání a struktura věci *li* 理

---

<sup>98</sup> *Shen qi* 神器. Komentář Heshang Gong vysvětluje: 器，物也。人乃天下之神物也，神物好安靜，不可以有為治。(Qi, wu ye. Ren nai tianxia zhi shen wu ye, shen wu hao an jing, bu ke yi you wei zhi.) „Nádoba, to zde znamená věc. Člověk je pak posvátnou věcí podnebesí a posvátné věci nejráději setrvávají v klidu a nerušené. Nelze se jich zmocnit, a tím s nimi manipulovat/(anebo) nelze se domnívat, že když je máme, můžeme je ovládat.“ (Heshang Gong, 29, 1)

V další části komentáře, rozboru kapitoly 58, se poprvé objevuje pojem *li* 理, struktura něčeho (skutečnosti), etymologicky patrně „žilkování nefritu“<sup>99</sup>. Zajímavé je, že v celém *Laozi* toto slovo nenajdeme, i když je užit například u Zhuanga.<sup>100</sup> Ve svém komentáři k *Laozi* jej zavádí až o mnoho později Wang Bi, údajně vlivem konfuciánské filosofie<sup>101</sup>, ale dost možná i na základě Han Feiova komentáře. Pro Han Feie je to naopak důležitý element skládky, jíž je tvořen jeho systém.

Kapitola *Laozi*, z níž je komentovaný úryvek vybrán, celkově vyznívá jako poukaz k relativitě protikladů, jež v pohyblivém proudu neustále přecházejí jeden v druhý bez jasné hranice. Dojem povzdechu navíc umocňuje částice *xi* 兮, jež bývá překládána jako „ach“ či „ó“.<sup>102</sup>

LZ 58:

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？(MWD B, I, 21: pouze! 福，□之所伏；孰知其極？ srov. MWD A, I, 20: 禍福之所倚，福禍之所伏。□□□□)

(*Huo xi fu zhi suo yi, fu xi huo zhi suo fu. Shu zhi qi ji ?*)

„Neštěstí, ach, je to, o co se štěstí opírá, štěstí, ach, je to, v čem se neštěstí skrývá. Kdo pozná jejich krajnost?“<sup>103</sup>

Han Fei svou typickou racionalizací přibližuje, jak k tomuto převrácení protikladů může docházet. Neštěstí u člověka vyvolá ostražitost a vrátí ho zpět k řádnému jednání, jež mu poté zajistí trvalý úspěch, bohatství a plnost věku, což jsou synonyma štěstí. Na logické stavbě argumentu je zajímavé, jak se sorites na určité úrovni větví, aby se posléze opět spojil (v citaci označeno tučně).

HFZ 20, 9:

人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則得事理，行端直則無禍害，無禍害則盡天年，得事理則必成功，盡天年則全而壽，必成功則富與貴，全壽富貴之謂福。(Ren you huo ze xin weikong, xin weikong ze xing)

<sup>99</sup> Viz Zádrapa, str. 82-83, podrobněji k pojmu viz níže, str. 44.

<sup>100</sup> Například ve známé historce z *Zhuangzi*, kap. III, *Yang sheng zhu* 養生主, kde zručný kuchař bourá býčka podle jeho přirozené struktury, *li* 理.

<sup>101</sup> Pojem *li* 理, tentokrát ve skutečně „metafyzickém“ smyslu, proti němuž zde argumentujeme, se později stává ústředním tématem neokonfucianismu (nazývaného také „songská a mingská nauka o *li*“ *Song Ming li xue* 宋明理學).

<sup>102</sup> Částice *xi* je typická pro Čchuské písně, ale hojně se vyskytuje i ve filosofických spisech, často u zvolání či povzdechu, v zachycení či napodobení přímé řeči.

<sup>103</sup> *Ji* 極, krajnost, krajní mez, lze chápat jako místo, kde končí jedno a začíná druhé, anebo tak, že štěstí i neštěstí představují pouze opačné krajnosti spojitého procesu.

*duanzhi, xing duanzhi ze silü shu, silü shu ze de shi li, xing duanzhi ze wu huohai, wu huohai ze jin tian nian, de shi li ze bi cheng gong, jin tian nian ze quan er shou, bi cheng gong ze fu yu gui, quan shou fu gui zhi wei fu.*)

„Když člověka potká neštěstí, pociťuje strach. Když pociťuje strach, je jeho jednání řádné a přímé. Je-li jeho jednání řádné a přímé, jeho myšlení je pronikavé. Je-li jeho myšlení pronikavé, pak pochopí strukturu úkolů. Díky řádnému a přímému jednání jej nepostihne neštěstí. Nepostihne-li jej neštěstí, dožije se plnosti let. Pochopí-li strukturu úkolů, zajisté dosáhne výsledků. Dožije-li se plnosti let, bude zdravý a dlouhověký. Dosáhne-li výsledků, bude bohatý a vážený. Zdraví, dlouhověkost, bohatství a váženost, tomu se říká štěstí.“

Zatímco povzdech v *Laozi* hovoří o nepostižitelnosti vzájemné proměny štěstí v neštěstí, Han Feiův výklad opět celou věc převádí do praktické roviny: i neštěstí se může proměnit ve štěstí tím, že se díky němu dobereme struktury skutečnosti, *li* 理. Ve druhé, komplementární části argumentu naopak prvotní štěstí vede k domýšlivosti, z níž vychází scestné jednání a v úkonech nezájem o strukturu úkolu (*xing xiepi er dong qi li* 行邪僻而動棄理, HFZ 20, 10). Pointou celého argumentu tak není nevyhnutelnost a nepostižitelnost proměn, ale především důležitost rozpoznání struktury, potažmo zákonitostí, při jednání.

Pojem *li* 理, struktura, bývá někdy překládán jako princip. Tento překlad je ovšem poněkud zavádějící, neboť v převedení do jazyka západní filosofie, z jejíhož podvědomého působení je mnohdy těžké se vymanit, odkazuje k metafyzice. Metafyzika je od Aristotela (pomineme-li teorii, že samotný vznik tohoto pojmu je náhoda) naukou o „neměnném, nepohyblivém“, jež stojí proti fyzice, nauce o věcech, které se pohybují, vznikají a zanikají. Slovo „princip“, v řečtině *arché*, znamená počátek, v němž je obsažena věc ve své úplnosti. Jako takový je pouhou extrapolací reálné věci do ideální bezčasé roviny. Tato rovina je pak doménou rozumu, neboť tyto nehybné ideální odrazy realit se rozumovému zacházení dobře propůjčují. Domníváme se ovšem, že jakkoli metafyzické mohly být její pozdější nadstavby, čínské filosofii nejstaršího období byla sféra nehybnosti zcela cizí. Samotný pojem *dao* 道, nikoli nutně jako přirozený řád světa, ale i jako způsob, jakým se věci dějí, je podstatně dynamický a nemetafyzický, a jako takový se prolíná napříč všemi proudy

filosofie předhanské doby. Proto by mnohem případnějším přiblížením sémantického pole *li* mohl být řecký pojem *morfé*, tradičně překládaný jako tvar. Narozdíl od principu má *morfé* k nehybnosti daleko, je tím, co věc doprovází po celou dobu její proměnlivé existence a podle čeho se završuje její vývoj. Protože však překlad „tvar“ by opět zaváděl buď do sféry vnějších jevů (zjev, podoba), kde by konkuroval pojmu *xing* 形, nebo do sféry abstraktních, nepohyblivých jsoucen (geometrický tvar), jeví se lepším překlad „struktura“. Struktura může být chápána jako dynamická a vedle jsoucen ji lze nacházet i v událostech, které v čínském pojetí bezesporu patří mezi *wan wu* 萬物, neboli veškeré věci.

Struktura *li* dovoluje uchopovat jinak nepostižitelné *dao*. Pro toho, kdo je s to rozpoznat strukturu skutečnosti a řídit se jí, pak není přirozený spád událostí fatálním proudem, z něž nelze vystoupit, ale řekou, v jejíchž proudech lze spolehlivě navigovat. Není pak rozhodující, zda výchozí daností je štěstí či neštěstí, může si poradit v obojím případě.

HFZ 20, 11:

夫緣道理以從事者無不能成。 (*Fu yuan dao li yi cong shi zhe wu bu neng cheng.*)

„Proto pro toho, jenž spravuje své záležitosti podle struktury skutečnosti dané *dao*, přirozeným řádem věcí, není nic, čeho by nemohl dosáhnout.“

A o něco dále:

HFZ 20, 12:

今眾人之所以欲成功而反為敗者，生於不知道理...。 (*Jin zhongren zhi suo yi yu cheng gong er fan wei bai zhe, sheng yu bu zhi dao li, ...*)

„Nyní to, že běžní lidé, i když touží dosáhnout výsledku, přesto prohrávají, pramení z toho, že **neznají strukturu přirozeného řádu věcí.**“

Štěstí a neštěstí, prohra a úspěch tudíž nespočívá v přelévání neustálého proudu přirozeného vývoje událostí, jimž je člověk vydán na pospas, ale v *li* 理, strukturách skutečnosti, které lze rozpoznat a využít je ve vlastním zájmu.

### 4.3.3 Přirozený řád věcí, vztah *dao* 道 a *li* 理

Velmi blízké pojednání o vztahu *dao* 道 a *li* 理 najdeme o něco dále, v HFZ 20, 23.

Zde je zevrubně vyloženo Han Feiovo pojetí *dao* ve spojitosti s nelaoziiovským pojmem *li*, který je klíčem pro přenesení ontologie s fatalistickým nádechem do roviny filosofie jednání. Tato část narozdíl od předchozích netvoří konsistentní komentář jedné kapitoly *Laozi* v nám známém tvaru, ale jsou v ní použity různé části kapitol 14, 1 a 25 a také citát, který není součástí nám dochovaného textu.

Tato část je jádrem „taoistické“ kapitoly *Jie Lao* a zároveň představuje její provázání se zbytkem díla, potažmo s celým Han Feiovým systémem politické filosofie.

HFZ 20, 23:

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「道，理之者也。」<sup>104</sup> (*Dao zhe, wan wu zhi suo ran ye, wan li zhi suo ji ye. Li zhe, cheng wu zhi wen ye; dao zhe wan wu zhi suo yi cheng ye. Gu yue: Dao, li zhi zhe ye.*)

„*Dao* je to, jakým způsobem všechny věci jsou, to, v čem se veškeré jejich struktury sbíhají. Struktury, to jsou pravidelnosti, podle nichž se veškeré věci uskutečňují; *dao* je to, čím se veškeré věci uskutečňují. Proto se říká: *Dao* je to, co tomu dává strukturu.“

Díky Han Feiovu pečlivému racionálnímu výkladu vidíme jasně, kde se v bezbřehém a proměnlivém proudu všeho dění našlo místo pro pragmatické uchopení. *Dao*, jakkoli prchavé a proměnlivé, má v sobě zákonitosti a tyto zákonitosti se odrážejí ve strukturách věcí. A jsme-li schopni poznat struktury, dokážeme je využít. To je zásadní krok směrem k reinterpetaci *dao* pro účely praktické filosofie.

Povšimněme si, že samotný pojem *dao* není nikterak desinterpretován. Skutečně si zachovává význam sumy všeho dění, onoho laoziovského „Jednoho“, *yi* 一, jež je přítomno ve všech podobách zároveň, v bájném Yaovi a Shunovi moudré, v tyranech Jieovi a Zhouovi zvrhlé, jednou škodící, jednou prospívající (HFZ 20, 23). Není to tedy, alespoň v této kapitole, pouze „ta správná cesta“, způsob, jakým něco má být.

---

<sup>104</sup> Tento citát není v *Laozi*, avšak podobný výrok najdeme u Zhuanga, viz Zhuangzi, vnější kapitola XIV, kap. *Shan xing* 繕性: „道，理也。“

HFZ 20, 23:

凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。(Fan dao zhi qing, bu zhi bu xing, rou ruo sui shi, yu li xiang ying. Wan wu de zhi yi si, de zhi yi sheng; wan shi de zhi yi bao, de zhi yi cheng.)

„Obecně vzato je povaha *dao* taková, že nereguluje a nevnucuje tvar, měkké a poddajné vyčkává pravou chvíli, mění se spolu se strukturami<sup>105</sup>. Všechny věci skrze ně umírají i přicházejí k životu, veškeré úkoly se skrze ně maří i daří.“

A ve shodě s tím, na co jsme výše poukázali, jsou jediným prostředkem, jak postihnout z definice nepostižitelné *dao*, jeho vnímatelné projevy. Odpovídající kapitola *Laozi* hovořící o nepostižitelnosti je kapitola 14.

LZ 14:

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。(…)是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。(MWD A, II, 14: 視之而弗見，名之曰微；聽之而弗聞，名之曰希；昏之而弗得，名之曰夷。(…)是謂無狀之狀，無物之□。<sup>106</sup>)  
(Shi zhi bu jian, ming yue yi; ting zhi bu wen, ming yue xi; bo zhi bu de, ming yue wei. (...) Shi wei wu zhuang zhi zhuang, wu wu zhi xiang, shi wei huhuang.)

„Když se na ně díváme, není vidět, řeklo by se, že splývá, když je posloucháme, není slyšet, řeklo by se, že je rozptýlené; když po něm chceme sáhnout, neuchopíme je, řeklo by se, že je subtilní. (...) Tomu se říká tvar toho, co nemá tvar, obraz věci, která není věc. Říká se tomu nejasné.“

Na to Han Fei odpovídá:

HFZ 20, 24:

今道雖不可得聞見，聖人執其見功以處見其形。故曰：「無狀之狀，無物之象。」*Jin dao sui bu ke de wen jian, shengren zhi qi xian gong yi chu jian qi xing. Gu yue: Wu zhuang zhi zhuang, wu wu zhi xiang.*

<sup>105</sup> *Yu li xiang ying* 與理相應, „navzájem si odpovídá se strukturami“; zde se kloníme spíše k představě interakce, než korespondence, která by nás opět zaváděla k poněkud metafyzickému pohledu.

<sup>106</sup> Mawangduiská verze zde pouze zaměňuje *yi*, „zarovnaný“, a *wei*, „nepatrný, subtilní“.

„Nyní ačkoli nelze *dao* uslyšet a uvidět, moudří pochytí jeho viditelné účinky a odtud uvidí i jeho tvar. Proto se říká: Tvar toho, co nemá tvar, obraz věci, která není věc.“

Ačkoli je tedy nepostižitelnost *dao* v Han Feiově systému připuštěna, je nalezen způsob, jak je přesto uchopit, jak je poznat a nahlédnout do jeho fungování. Zatímco v odpovídající pasáži *Laozi* je důraz kladen právě na „beztvarost“ a „nevěcnost“, Han Feiova interpretace zdůrazňuje právě onen pozitivní aspekt, nalezení tvaru. Díky vnímatelným účinkům *dao* lze v něm rozpoznat struktury, *li*, jež jsou klíčem k praktickému jednání.

*Locus classicus*, kde Han Fei definuje pojem *li* 理, se objevuje v úvodu ke komentáři slavného začátku knihy *Daojing* (LZ 1: 道可道，非常道。 *Dao ke dao fei chang dao*. HFZ 20, 25: 道之可道，非常道也。 *Dao zhi ke dao, fei chang dao ye*.). Zní takto:

HFZ 20, 25:

凡理者，方圓、短長、羸靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。( *Fan li zhe, fang yuan, duan chang, cu mi, jian cui zhi fen ye. Gu li ding er hou ke de dao ye. Gu ding li you cun wang, you si sheng, you sheng shuai.* )

„Obecně vzato je struktura rozdíl mezi hranatým a oblým, dlouhým a krátkým, tlustým a tenkým, pevným a křehkým. **Proto jakmile jsou struktury určeny, pak lze získat *dao***. Proto v určení struktur spočívá přežití a zkáza, smrt a život, vzestup a pád.“

Struktury *li* jsou tedy tím, co nám umožňuje podchytit *dao*, získat nad ním kontrolu díky odhalení jeho zákonitostí a nasměrovat je podle svého záměru. Struktura věcí se odráží ve vnímatelných projevech. Díky vnímatelným projevům ji poznáváme, a jakmile ji máme, je snadné věci dělit, třídit, vyhodnocovat, tedy zacházet s nimi. Způsob, jak na základě vnímatelných projevů lze dospět ke struktuře věcí, je i součástí komentáře ke kapitole 67.

HFZ 20, 29:



凡物之有形者易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，(...)。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之調理。理定而物易割也。(Fan wu zhi you xing zhe yi cai ye, yi ge ye. He yi lun zhi? You xing ze you duan chang, (...). Duan chang, da xiao, fang yuan, jian cui, qing zhong, bai hei zhi wei li. Li ding er wu yi ge ye.)

„Všechny věci, které mají tvar, lze snadno rozdělit, rozřezat. Jak to lze vyložit? Má-li věc tvar, má i délku, (...). Délka, velikost, hranatost či oblost, pevnost, váha, barva, tomu se říká struktura. Je-li struktura určena, je snadné věci dělit.“

Co lze dělit a třídit, s tím lze již zacházet, otevírá se prostor pro racionalitu, plán, záměr.

V Han Feiově výkladu není explicitně rozhodnuto, zda struktury *li* jsou něčím, co zde přirozeně je, a je na člověku, aby to odhalil, anebo zda jsou výsledkem lidského uchopování světa. *Li* ve smyslu prvním se objevují ve spise *Zhuangzi*. Známa je historka z Vnitřních kapitol, kde zručný kuchař dokáže elegantně a bez námahy rozbourat býčka, neboť sleduje jeho přirozenou strukturu, *li* 理.<sup>107</sup> U Han Feiova učitele Xun Qinga je naproti tomu struktura *li* něčím, co ušlechtilý muž aplikuje na nebe a zemi:

XZ 9, 18:

君子理天地；(...) 無君子，則天地不理。

(Jun zi li tian di; (...) Wu jun zi, ze tian di bu li.)

„Ušlechtilý muž strukturuje nebe a zemi; (...) Kdyby nebylo ušlechtilého muže, nebe a země by nebyly uspořádané/neměly by strukturu.“

Tento jeho krok představoval v čínské filosofii významný posun k racionalismu, odklon od neoddělitelné korelativní provázanosti lidského dění s nebesy. Aniž bychom chtěli rozhodnout, zda se Han Feiovo pojetí *li* kloní spíše na tu či na onu stranu, lze zajisté chápat tento Xun Qingův racionalistický obrat jako to, co umožnilo Han Feiovu novou praktickou filosofii.

---

<sup>107</sup> Viz *Zhuangzi*, kap. III, *Yang sheng zhu* 養生主, 2.

Dalším stupněm pro porozumění vztahu mezi ontologií odvozenou z *Laozi* a vlastní praktickou filosofií u Han Feie by bylo objasnit vztah mezi zákonitostmi *dao*, tedy strukturami *li* 理, a zákonem, *fa* 法. V kapitole *Jie Lao* se však nic bližšího o tomto vztahu nedozvíme. Pojem *fa* zde není definován, figuruje zde pouze jako jedna z vnějších daností, s níž se člověk musí při jednání potýkat. V tom smyslu může člověk, který se chová neřádně, narazit na „ostré drápy a zuby trestu a zákona“ (HFZ 20, 26: 事上不忠，輕犯禁令，則刑法之爪角害之。 *Shi shang bu zhong, qing fan jin ling, ze xing fa zhi zhua jiao hai zhi.*) Jinde se díky znalosti *li* dokáže vyhnout porušení zákona, stejně jako nemoci a jiným vnějším pohromám (HFZ 20, 30). Klíč k propojení pojmů *li* a *fa* nacházíme posléze až v dalších kapitolách, jmenovitě v kapitole *Da ti* 大體, Osnova, jejímuž rozboru se věnujeme níže.<sup>108</sup>

#### 4.4 Kapitola *Yu Lao* 喻老

Kapitola XXI, *Yu Lao* 喻老, Objasnění k Panu Starému, je na první pohled od *Jie Lao* velmi odlišná. Řada historických či pseudohistorických anekdot tu ilustruje jednotlivé laoziovské výroky velmi beletristicky, podobně jako komentář *Laozi* ve spise *Huainanzi* 淮南子, eklektické kompilaci nejen filosofických textů z pol. 2. stol. př. n. l. Místy jsou nicméně doprovázeny filosofickým komentářem neméně precizním než v kapitole *Jie Lao*.

Odlišný styl komentáře spolu s různým výběrem kapitol vedl některé badatele k názoru, že kapitoly pocházejí z různých zdrojů a vztahují se k různým časovým vrstvám spisu *Laozi*.<sup>109</sup>

Po stránce interpretační kapitola *Yu Lao* nepřináší, až na drobné postřehy, mnoho nového pro pochopení celku Han Feiova systému. Strategie je zde obdobná, tedy stejným způsobem pragmatizující, jako jsme měli možnost sledovat v *Jie Lao*.

---

<sup>108</sup> Pojem *li* dovoluje Han Feiovi propojit pojem *fa* 法, jakožto přirozený zákon odvozený z *dao*, ve smyslu ontologickém, tedy „toho, jak se věci mají“, s *fa* 法 pozitivním zákonem, odvozeným pro změnu z *dao* ve smyslu pragmatickém, tedy „toho, jak by věci měly být.“ Podrobněji viz níže, str. 56.

<sup>109</sup> Např. Sarah A. Queen, *Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Hanfeizi Chapter 20, Jie Lao, and 21, Yu Lao*, in: Paul Rakita Goldin (ed.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, New York 2012; str. 197-253.

Jak příklad nám může posloužit rozbor kapitoly 46, který najdeme v obou kapitolách *Hanfeizi*.

LZ 46:

禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。(MWD A, I, 8: 禍莫大於不知足。咎莫憚於欲得。□□□□□恆足矣。<sup>110</sup>) (*Huo mo da yu bu zhi zu; jiu mo da yu yu de. Gu zhi zu zhi zu, chang zu yi.*)

„Není větší pohromy než neznat, kdy má člověk dost; není většího neštěstí než toužit něco získat. Proto dostatek plynoucí z toho, že člověk zná míru, je stálý.“

V *Jie Lao Han Fei* argumentuje tím, že člověk má ze své fyzické přirozenosti vyplývající potřeby, které je nucen neustále naplňovat. Zatímco moudrý ví, kdy má dost, obyčejný člověk nezná míru, a tak se do smrti nezbaví bažení. Touha po zisku pak vede k přemrštěnému jednání a posléze k nemoci a lítosti, proto podle něj přivádí touha po zisku do neštěstí.

V *Yu Lao* je tatáž myšlenka ilustrována příběhem výbojného Zhia 智 ze státu Jin, jenž nejenže nezískal vládu nad Jin, ale dokonce zapříčinil jeho rozpad (tento moment bývá považován za počátek doby Válčících států) a navíc jeho hlava nakonec posloužila za nočník. V druhé části pak dává za příklad marnivého vévodu, který z touhy po luxusu zanedbal věci vlády.

Ačkoli smysl výkladu zůstává v podstatě stejný, *Yu Lao* nemá tutéž argumentační sílu a vedle *Jie Lao* působí poněkud prvoplánově. Nabízí však zcela jinou, neabstraktní, téměř sociologickou perspektivu, což vedle nesporného literárního účinku mohlo zároveň zvyšovat i účinek didaktický. I v *Yu Lao* lze nicméně nalézt další pozoruhodný rozvoj Han Feiova systému.

V komentáři ke kapitole 36 zazní poměrně překvapivá myšlenka. V *Laozi* se jedná o pasáž:

LZ 36:

---

<sup>110</sup> Zde se Han Feiova citace více shoduje s mawangduiskou verzí, srov. i Guodian Laozi A, 3: 咎莫僉於欲得，禍莫大乎不知足。知足之為足，此恆足矣。 *Jiu mo qian yu yu de, huo mo da hu bu zhi zu, ci heng zu yi*. V obou kapitolách je komentován i začátek kapitoly o tom, že v dobách neklidu se váleční koně rodí na předměstích. Pro účely tohoto srovnání je však vynecháváme.

魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。(MWD A II, 36: 魚不脫於瀟，邦利器不可以視人。 *Yu bu ke tuo yu xian, bang li qi bu ke yi shi ren.*) (*Yu bu ke tuo yu yuan, guo zhi li qi bu ke yi shi ren.*)

„Ryba se nemá vytahovat z tůně, ostré nástroje státu se nemají ukazovat lidem.“

Interpretace těchto dvou veršů je nejasná. Neshoda panuje zejména v tom, jak chápat jejich paralelismus. Wang Bi je komentuje v tom smyslu, že lid, je-li dobře spravován, je ponořen (ve své nevědomosti a úkolech) jako ryba ve vodě, je ve svém přirozeném stavu. Pakliže je nutné použít násilné prostředky, vše je ztraceno, jako když je ryba proti své vůli vytažena z vody.

Han Fei naproti tomu výrok vztahuje na samotného vladaře.

HFZ 21, 8:

勢重者，人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失則不可復得也。( *Shi zhong zhe, ren jun zhi yuan ye. Jun ren zhe shi zhong yu ren chen zhi jian, shi ze bu ke fu de ye.*)

„Pozice moci a vážnost, to je pro vládce hluboká tůň. Vládce má mocnou pozici a vážnost v okruhu svých poddaných, jakmile ji ztratí, nemůže ji znovu získat.“

Poprvé v kontextu laoziovského komentáře je zde uveden do souvislosti pojem, jenž je důležitým opěrným bodem jeho systému, totiž *shi* 勢, strategická výhoda, moc či pozice moci. Han Fei tento pojem převzal od Shen Daoa 慎到, ale najdeme jej také u ostatních legistů, u školy tzv. stratégů i v *Xunzi*. Jedná se o výhodu plynoucí z postavení, rozložení sil. Touto výhodou disponují kromě vládce i ministři a nižší úředníci, tedy všichni, kdo mají jakoukoli vyšší pozici oproti obyčejným lidem. V kapitole XXXV (*Wai chu shu you xia* 外儲說右下) je popsána jako „koňské spřežení“<sup>111</sup>, na němž se vládce může vézt. Ovšem výklad *Yu Lao* nabízí ještě jiný odstín tohoto velmi legistického pojmu. Vladařova mocenská pozice je jeho bezpečné útočiště. A toto bezpečné útočiště, o které lze přijít, je okruh ministrů, vůči nimž tuto pozici má. Jakmile ji však ztratí, nemůže ji získat zpět. Proto nesmí vydávat z rukou „ostré nástroje státu“, tedy tresty a odměny, protože kdyby nad nimi získali ministři dohled, jeho strategická pozice by byla nenávratně podryta.

<sup>111</sup> „Stát je panovníkův vůz, mocenská pozice je jeho kůň.“ (HFZ 36, 211)

Máme-li toto pojetí zasadit do kontextu výše řečeného, pak je vládcova výjimečná pozice posilována pobýváním ve skrytosti, neukazováním se a nedáváním najevo, *wu xian* 無見. Projevuje-li se, sděluje-li výše či důvody udělovaných trestů a odměn, neboli ukazuje své ostré nástroje, přichází o strategickou výhodu plynoucí z pozice, o svou bezpečnou tůň.

Tuto interpretaci pak dokládá i úryvek z kapitoly XXXI, *Nei chu shuo xia* 內儲說下, který je pozoruhodný tím, že je zde ve spojení s touto myšlenkou citován Lao Dan přímo svým jménem:

HFZ 31, 79 :

權勢不可以借人，上失其一，臣以為百。故臣得借則力多，力多則內外為用，內外為用則人主壅。其說在老聃之言失魚也。( *Quan shi bu ke yi jie ren, shang shi qi yi, chen yi wei bai. Gu chen de jie ze li duo, li duo ze nei wai wei yong, nei wai wei yong ze ren zhu yong. Qi shuo zai Lao Dan zhi yan shi yu ye.* )

„Moc a pozice se nesmí nikomu propůjčovat. Vrchnost přijde o jeden kousek a poddaní z toho udělají sto. Proto je-li poddaným propůjčena moc, pak se jejich síla zvětší. Když se zvětší, budou ji chtít využít u dvora i mimo něj. Budou-li ji využívat, bude vládce omezen. Vysvětlení k tomuto nalezneme u Lao Dana, který hovoří o tom, jak lze ‚přijít o rybu‘.“

V *Yu Lao* dále nacházíme další explicitní doklady o pragmatickém uchopení *dao* a *de*. Kupříkladu myšlenka ovládnutí přirozeného běhu věcí *dao* prostřednictvím struktur *li* 理 je plně vyjádřena zde:

HFZ 21, 16:

夫物有常容，因乘以導之。因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道。( *Fu wu you chang rong, yin cheng yi dao zhi, yin sui wu zhi rong. Gu jing ze jian hu de, dong ze shun hu dao.* )

„Vždyť věci mají stálé ustrojení<sup>112</sup> a tím, že ji využíváme, je můžeme vést. Díky tomu, že následujeme ustrojení věcí, můžeme v klidu mít základ v *de* a v pohybu jít spolu s *dao*.“

A v tomto smyslu je i dokreslena Han Feiova představa nekonání *wu wei* 無為.

Komentovaný úryvek z kapitoly 47 *Laozi* zní:

LZ 47:

是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。(MWD B I, 9: □□□□□□□□□□  
□□而名，弗為而成。) (*Shi yi sheng ren bu xing er zhi, bu jian er ming, bu wei er cheng.*)

„To je, proč moudrý ví, aniž by někam šel, má jasno, aniž by viděl, uspěje, aniž by konal.“

HFZ 21, 18:

隨時以舉事，因資而立功，用萬物之能而獲利其上，故曰：「不為而成。」  
(*Sui shi yi ju shi, yin zi er li gong, yong wan wu zhi neng er huo li qi shang, gu yue: bu wei er cheng.*)

„Pouští se do věcí v příhodnou dobu, staví výsledek na dostupných zdrojích a využívá potenciál všech věcí, a pak z nich má zisk. Proto se říká: Nekona a dosahuje úspěchu.“

Zatímco kapitola *Yu Lao* skutečně pouze ilustruje zásadní myšlenky Han Feiova systému, mnohem zřetelněji rozvržené je nalézáme v ostatních kapitolách spisu *Hanfeizi*. Propojení nepragmatického, „kontemplativního“ taoistického myšlení s čirým pragmatismem je nejmarkantnější ve třech kapitolách, označovaných jako taoistické, ale také na mnoha dalších místech spisu. Bez těchto roztroušených odkazů by bylo stěží možné rekonstruovat Han Feiovu interpretaci *Laozi* v nějaké soudržné podobě.

## 4.5 Další „taoistické“ kapitoly *Hanfeizi*

---

<sup>112</sup> *Rong* 容, jako vnější tvar či podoba, překládáme v souladu s L. Zádrapou „ustrojení“, neboť lépe vystihuje souvislost vnitřku a vnějšku věci, než kupříkladu „forma“.

Kromě explicitního komentáře k *Laozi* v kapitolách *Jie Lao* a *Yu Lao* najdeme prvky laoziovského myšlení v řadě dalších kapitol *Hanfeizi*. Za kapitoly, které vykazují tento element nejvýrazněji, bývají považovány kapitola V, *Zhu dao* 主道, Cesta panovníka, kapitola VIII, *Yang quan* 揚權, Chvála moci, a kapitola XXIX, *Da ti* 大體, Osnova. Při bližším zkoumání však tzv. „taoistický vliv“ prostupuje mnohými kapitolami, např. kap. XXVII, *Yong ren* 用人, Zaměstnávání lidí, kap. XXVIII, *Gong ming* 功名, Úspěchy a sláva, či kap. XXIV, *Guan xing* 觀行, Jak pozorovat jednání.

#### 4.5.1 Kapitola *Da ti* 大體, struktura přirozeného řádu *li* 理 a zákon *fa* 法

Název kapitoly XXIX, *Da ti* 大體, Osnova,<sup>113</sup> bývá někdy vykládán jako přehled legistického systému<sup>114</sup> i jako celkový pohled na svět.<sup>115</sup> Vykresluje žádoucí uspořádání společnosti jako vycházející z přirozeného řádu věcí *dao*, jenž je odhalován a zároveň i zachováván prostřednictvím přirozených struktur *li*.

HFZ 29, 1:

古之全大體者：望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；(*Gu zhi quan da ti zhe: wang tian di, guan jiang hai, yin shan gu, ri yue suo zhao, si shi suo xing, yun bu feng dong; bu yi zhi lei xin, bu yi si lei ji.*)

„Ti, kdo dříve zachovávali základní uspořádání, se dívali na nebe a zemi, pozorovali řeky a moře, sledovali, jak přecházejí hory v údolí, jak svítí slunce a měsíc<sup>116</sup>, jak se střídají roční období, jak se mraky rozprostírají a vítr vane. Nezatěžovali mysl důvtipem, nezatěžovali sami sebe sobectvím.“

Toto je zcela „taoistický“ obraz přirozeného řádu, který jako by vypadl z *Laozi*. Odhalování struktur nepředpokládá důvtip a inteligenci, spočívá v pečlivém pozorování přirozených dějů a jejich opakujících se struktur. U Han Feie ovšem k tomuto přirozenému řádu zcela samozřejmě patří i zákony a techniky, odměny a

---

<sup>113</sup> Mezi dalšími významy je základní náčrt, hrubý nástin (systému).

<sup>114</sup> „Principal Features of legalism“, Wang a Chang, str. 7.

<sup>115</sup> Srov. Harbsmeierův překlad v Thesaurus linguae sericae, tls.uni-hd.de.

<sup>116</sup> *Suo zhao* 所照 lze chápat jako „to, kam svítí“ (s nevyjádřenou předložkou *yu* 於), překládáme volně ve smyslu „způsob jakým ozařují (to či ono)“.

tresty. Jsou to objektivní, přirozená měřítko, kterými je struktura přírody, *tian li* 天理, přenášena na společnost.

HFZ 29, 1:

寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性。

(*Ji zhi luan yu fa shu, tuo shi fei yu shang fa, shu qing zhong yu quanheng; bu ni tian li, bu shang qingxing.*)

„...o řádu a zmatku nechali rozhodovat zákony a techniky, o pravdě a nepravdě nechali rozhodovat odměny a tresty a o těžkém a lehkém váhy; nepřičili se přirozenému řádu věcí, nepoškozovali přirozenou povahu věcí.“

Měřítka všeho druhu, k nimž se počítají i zákony, tak požívají přirozenou, řádem samotným danou autoritu, neboť odpovídají *li*, strukturám věcí: tesařská šňůra je měřítkem nikoli proto, že je dobrá nebo že se těší nějakému význačnému rituálnímu postavení, ale prostě jen proto, že je rovná. Zákony *fa*, jsou pak pouhým prodloužením přirozeného řádu do uspořádání společnosti. Měly by být tak prosté a samozřejmé, jako pohyb mraků po obloze nebo střídání ročních dob.

HFZ 29, 1:

守成理，因自然；(*Shou cheng li, yin zi ran.*)

„(Ti za starých časů) Zachovávali daný řád, vycházeli z toho, jak věci samy od sebe jsou.“

HFZ 29, 1:

禍福生乎道法而不出乎愛惡，... (*Huo fu sheng hu dao fa er bu chu hu ai wu, ...*)

„Neštěstí a štěstí vycházejí z *dao* a zákonů a nikoli z náklonnosti a nenávisti.“

A zcela poetická douška:

HFZ 29, 1:

故至安之世，法如朝露，純樸不散。( *Gu zhi an zhi shi, fa ru zhao lu, chun pu bu san.* )

„Proto v dokonale klidných dobách byl zákon jako ranní rosa, čistý, prostý, nerozptýlený.“



Legismus si prvotní prostotu dávné společnosti většinou takto neidealizoval, naopak pracoval s tím, že spoléhat se na něco tak efemérního a nestálého jako přirozenost je zcela neefektivní. Pro Shang Yanga je zákon něčím, co je pozitivně dáno, nastoleno, nikoli něčím, co nacházíme ve strukturách toho, jak věci samy od sebe jsou. Ne však pro Han Feie.

Han Fei uznává, že dříve, v jiných a jednodušších podmínkách takto mohla společnost fungovat, ale zároveň připouští, že podmínky jeho současnosti jsou mnohem složitější. Nárůst populace v kombinaci s politickou atmosférou boje všech proti všem vytváří mnohem větší tlak, spolupráci nahrazuje všudypřítomná konkurence. Je-li potřeba přizpůsobit se nové situaci, nejde o to konzervovat starý vzor, ale rozpoznávat struktury přirozeného řádu odpovídající dané době. („Pokud jde o rozhodnutí, zda něco měnit, či nikoli, neposlouchá nanejvýš moudrý muž nikoho. Jde mu jen o to, aby nástroje vlády byly přiměřené.“<sup>117</sup> HFZ 18, 3 – *Nan mian* 南面, Tváří k jihu).

Pokud bychom se měli jen letmo dotknout rozsáhlé debaty o tom, co znamená právě v kontextu spisu *Hanfeizi* koncept *bian fa* 變法, změny zákonů, pak na základě výše zjištěného lze říci toto: 1) Han Fei netrval na neměnnosti zákonů, ale hovořil o potřebě nastavit je tak, aby byly přiměřené době. Nicméně jakmile jsou zákony přiměřeně nastaveny, nemají se příliš měnit, protože by ztratily spolehlivost (tento aspekt je ilustrován laoziovským citátem, že „řídít stát je jako smažit malou rybu“, když se s ní příliš často hýbe, rozpadne se). 2) Han Feiem navrhovaná změna patrně mnohem více spočívá ve způsobu uplatňování a vymáhání zákona, než v zákonech samých. 3) Toto pojetí není v rozporu, ale naopak v souladu s ideou propojení zákonů s přirozeným řádem, chápaným jakožto *dao* a jeho struktury *li*, jež v žádném případě nelze chápat jako statické.

#### **4.5.2 Kapitola *Zhu dao* 主道, místo vladaře v rámci přirozeného řádu**

Problém, jak propojit autoritativní model vlády pomocí přísných sankcí s ideálním uspořádáním státu na základě přirozených struktur skutečnosti *li* (ve smyslu kapitoly *Da ti* 大體), je řešen v kapitole V, *Zhu dao* 主道, neboli Cesta panovníka.

---

<sup>117</sup> Cit. dle L. Zádrapa, str. 237.

Tyto dvě koncepce jsou zde nanejvýš umně skloubeny. Východiskem je „nepragmatické“ myšlení ve stylu *Laozi*, představa panovníka jako nejbližší spjatého s *dao*, prázdného, bez tužeb, nezmítaného emocemi, nejednajícího za určitým cílem ve smyslu *wu wei*. Že tato představa má háček, na to jsme poukázali již výše u rozboru kapitoly *Jie Lao*.<sup>118</sup> Háček spočívá v překlopení do praktické roviny, která je jednáním směřujícím k cíli přímo definována. Místo *wu wei* se vládce docela dobře obejde s principem *wu xian* 無見, nedávání najevo. Podobně jako v *Jie Lao* sledujeme, jak Han Fei ontologii snadno převrací v techniku, aniž by v tom viděl problém.

HFZ 5, 1:

道者、萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。(Dao zhe, wanwu zhi shi, shi fei zhi ji ye. Shi yi ming jun shou shi yi zhi wanwu zhi yuan, zhi ji yi zhi shan bai zhi duan.)

„*Dao* je počátek všech věcí, vodítko spávného a nesprávného. Proto se prozíravý vládce drží počátku, a poznává tak původ všech věcí, používá vodítka, a poznává tak, kde končí dobré a začíná prohnilé.“

A zároveň:

HFZ 5, 1:

使萬物知其處；(Shi wanwu zhi qi chu;)

„Postará se, aby všechny věci znaly své místo.“

Proto:

HFZ 5, 2:

虛靜無事，以聞見疵。見而不見，聞而不聞，知而不知。知其言以往，勿變勿更，以參合闕焉。(Xu jing wu shi, yi an jian ci. Jian er bu jian, wen er bu wen, zhi er bu zhi. Zhi qi yan yi wang, wu bian wu geng, yi can he yue yan.)

„(Vládce) zůstává prázdný, v klidu, nebere si úkoly, a přitom ze skrytu pozoruje nedostatky. Vidí sám neviděn, slyší sám neslyšen, poznává sám nepoznán. Poznává jejich slova a podle toho k nim přistupuje, nic nemění, nic nepřidává, prověřuje, zda se (slova a skutky) odchyľují nebo shodují.“

---

<sup>118</sup> Viz výše, str. 34.

Aby vynikl rozdíl, panovník má být přirozeně centrálním bodem systému na základě toho, že je nejvíce spjat s *dao*, jeho jediným „výkonem“ by mělo být z toho vycházející působení, *de* 德, díky němuž se věci samy od sebe uspořádávají. Avšak Han Feiův panovník je zároveň zárukou systému, na něj je vše navázáno, a proto není možné spoléhat na jeho skutečnou spjatost s *dao* či z toho přirozeně plynoucí autoritu *de*. Je třeba vše nastavit tak, jako kdyby tomu tak doopravdy bylo, bez ohledu na skutečnou osobu vládce.

Další úrovně, ministři, vojáci, poddaní, mají role odvozené hierarchicky dle užitku a definované pověřeními a úkoly, vycházejícími z jejich přirozeného ustrojení. I zde musí být jedno, jaké konkrétní osoby tyto role naplní. Na přirozený řád *dao* s jeho strukturami *li* je naroubován neosobní, objektivní, čistě racionální, dokonale fungující a seberegulující systém, který v ideálním případě funguje, ať je vyplněn jakýmikoli lidmi.

Vládce dokonce musí odložit vlastní schopnosti, má-li nějaké: „byť byl obdařen moudrostí, nepoužívá ji, (...) byť byl obdařen odvahou, neprojevuje ji.“<sup>119</sup> Mohly by totiž systém pouze narušit.

„Taoistický“ charakter tohoto systému tkví v jeho dynamické povaze: ministři přicházejí a sami formulují své úkoly, kontrola spočívá pouze v tom, zda výsledky odpovídají slovům; přicházejí z vlastní vůle, neboť je motivuje zisk, z vlastní vůle nepřestupují kompetence, neboť je od toho odrazuje trest.

Samočinnost systému ovšem narušuje ne zcela jasně vyslovený předpoklad, totiž že panovník, jakkoli skrytý za zdmi paláce, má klíčovou úlohu vrchního arbitra, který ze své pozice (předpokládané) spjatosti s *dao*, nejen nahlíží, ale i rozhoduje, co je dobré a co je zlé, porovnává úkoly se slovy a rozhoduje, nakolik se shodují.

HFZ 5, 2:

同合刑名，審驗法式。(Tong he xing ming, shen yan fa shi.)

„Porovnává, zda skutečnost odpovídá pojmenování, prověřuje zákony a pravidla.“

Je pohříchu tím, kdo odměňuje, *xing shang* 行賞, a trestá, *xing fa* 行罰.<sup>120</sup> To je ovšem právě bod, v němž pokus vystavět užitný systém na neuzitném pojetí světa

---

<sup>119</sup> HFZ 5, 1, překlad L. Zádrapa, str. 126.

selhává. Pokud totiž vladař sám ve skutečnosti není moudrý a ctnostný, pokud skutečně jeho chování nenesou znaky *wu wei*, pokud není „prázdný“, ale naplněn zájmy, byť by to byly jen zájmy státu, nemůže fungovat jako záruka systému. Jinými slovy bez spojovníku, který ztělesňuje živá osoba vládce jako skutečného taoistického mudrce, je problém aplikovat celý legistický systém - jakožto strukturu *li* 理 - na přirozený řád skutečnosti. V tom spočívá aporie Han Feiovy interpretace *Laozi*.

Han Fei si patrně uvědomoval toto slabé místo. Kapitola bezprostředně následující po *Zhu dao* 主道, kapitola *You du* 有度, Mít měřítko, je věnována tomu, jak se veškerá odpovědnost vladaře přenáší na síť veřejných zákonů, a dále již pokračuje čistě technicky v legistickém duchu. Otevřenou otázkou pak zůstává, kde se tedy veřejný zákon v této podobě bere, kdo je jeho původcem a kdo jej přizpůsobuje tak, aby byl přiměřený době, a zda se jedná o přirozené, nebo již o pozitivní právo.

#### 4.5.3 Kapitola *Yang quan* 揚權, ideál taoisticko-legistického vládce

Kapitola VIII spisu *Hanfeizi*, *Yang quan* 揚權,<sup>121</sup> jakoby stylem přímo vypadla ze spisu *Laozi*. Kromě taoistického tématu je celá psána ve verších a obsahuje podobně úsporné, aforistické formulace jako *Laozi*. Ve vztahu ke kapitole *Zhu dao* 主道 poskytuje právě obraz toho, jak by fungoval autenticky „taoistický“ vládce, který by mohl být zárukou funkčnosti navrženého společenského systému. Charakteristikou takového vládce je být „prázdný, klidný a bez konání“.

HFZ 8, 4:

虛靜無為，道之情也。(…)動之溶之，無為而改之。喜之則多事，惡之則生怨。故去喜去惡，虛心以為道舍。(Xu jing wu wei, dao zhi qing ye. (...))

---

<sup>120</sup> HFZ 5, 3, srov. L. Zádřapa, str. 129. Tato myšlenka je explicitně dořečena v části Dvě rukojeti, *Er bing* 二柄, HFZ 7; dvěma pákami, které má vládce k dispozici, jsou tresty a odměny (v dané kapitole *xing de* 刑德).

<sup>121</sup> L. Zádřapa překládá Chvála moci, angl. překlad *Wielding power* (Watson), *Wielding sceptre* (Liao); vzhledem k tomu, že *yang* 揚 znamená spíše „zvednout“ než „třít“, by byl možný i překlad *Ujmout se moci*.

*Dong zhi rong zhi, wu wei er gai zhi. xi zhi ze duo shi, wu zhi ze sheng yuan. gu qu xi qu wu, xu xin yi wei dao she.)*

„Být prázdný, tichý, bez konání, tak se to má s *dao*. (...) Ať s tím třesou nebo to nechávají na pokoji, nekonáním to napravíš. Když máš v něčem zálibu, množí se úkoly, když máš k něčemu odpor, rodí se roztrpčení. Proto se střež zálib a odporu, z prázdné mysli učiníš příbytek *dao*.“

Tón kapitoly VIII je velmi didaktický a více než v kapitolách dosavadních je zde zřejmá adresace panovníkovi. Han Fei jako by byl oslněn myšlenkou, že pokud by v ontologické rovině vládce skutečně byl takový, jak naznačuje *Laozi*, v praktické rovině by jeho vláda byla nesmírně účinná. Veškerenstvo by dostalo prostor, aby se uplatňovalo podle své přirozenosti a nastal by přirozený, až utopický soulad.

HFZ 8, 1:

夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無為。使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。(Fu wu zhe you suo yi, cai zhe you suo shi, ge chu qi yi, gu shang xia wu wei. Shi ji si ye, ling li zhi shu, jie yong qi neng, shang nai wu wei.)

„Vždyť věci mají své náležité uplatnění, vlohy mají své poslání, vše má svou náležitost, a proto do toho vrchnost ani poddaní nemusejí zasahovat. Nechte kohouta, aby hlídal noc, nechte kočku chytat myši, pak všichni budou využívat svých přirozených schopností a vrchnost nemusí nic podnikat.“

Za těchto okolností by nejen vládce uskutečňoval *wu wei*, ale i poddaní (*xia* 下) by splňovali tento ideál, nevybočovali by z úkolů daných jejich přirozenými vlohami.

V této souvislosti se zde poprvé objevuje jasné rozdělení: cesta panovníka není cesta poddaných. Svrchovaně moudrý muž (přirozeně nikdo jiný než stávající panovník) stojí v řádu věcí nad běžným davem a z toho titulu mu náleží „ujmout se moci“ (možný výklad *yang quan* 揚權).

HFZ 8, 3:

故曰道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥溼，君不同於群臣。(..)是故明君貴獨道之容。君臣不同道。(Gu yue dao bu tong yu wanwu, de bu tong yu yin yang, heng bu tong yu qing zhong,

*sheng bu tong yu chu ru, he bu tong yu zao shi, jun bu tong yu qun chen. (...)*  
*shi gu ming jun gui du dao zhi rong. Jun chen bu tong dao.)*

„Proto říkám, že *dao* není totéž co veškeré věci, *de* není totéž co *yin* a *yang*, váhy nejsou totéž co lehké a těžké, tesařská šňůra není totéž co přesahující či nedosahující, ladička není totéž jako sucho a vlhko, panovník není totéž co zástup poddaných.<sup>122</sup> (...) Proto si prozíravý vládce cení toho, že jeho cesta je osamělá<sup>123</sup>. Vládce a poddaný nemají společnou cestu.“

Vládce je skutečným měřítkem věcí, v pravém smyslu nejvyšším arbitrem, zatímco poddaný je pouze materiál, s nímž lze nakládat pomocí „dvou rukojetí“ trestů a odměn. Toto kvalitativní rozlišení mezi vrchností a poddanými představuje další výrazný posun oproti „laoziovskému“ myšlení. Dle Han Feie postavení vrchnosti (*shang* 上) a poddaných (*xia* 下) je přímo zakotveno ve struktuře skutečnosti (*li* 理). Naproti tomu výrazným rysem spisu *Laozi* (a mimo jiné tím, co založilo jeho nesmírnou popularitu) je, že jakkoli mohl být původně určen pro instruktáž mladých adeptů vlády, hovoří ke každému bez rozdílu. Jeho ontologie se netýká ani tak společenského uspořádání jako mnohem obecnějšího vztahu vnitřku a vnějšku člověka. Tam, kde přeci jen formuluje doporučení, klade důraz na úpravu vlastního postoje, a proto lze tato doporučení vztáhnout jak na spravování státu, tak na počínání v soukromých záležitostech.

Jak však sladit přirozená nadání poddaných s autoritativním a manipulujícím řízením? I tuto odpověď, a zároveň propojení se zbytkem Han Feiova systému, najdeme v kapitole *Yang quan*. Nástroj, který to umožní, je narovnání pojmů, *zheng ming* 正名.

HFZ 8, 2:

用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。 *Yong yi zhi dao, yi ming wei shou. ming zheng wu ding, ming yi wu xi. Gu sheng ren zhi yi yi jing, shi ming zi ming, ling shi zi ding.*

„Způsob, jak správně používat Jedno, spočívá v první řadě v pojmenování. Jsou-li pojmenování narovnána, jsou věci na svém místě, jsou-li pokřivená,

---

<sup>122</sup> Výjimečné postavení panovníka v rámci celého systému vyplývá z toho, že je měřítkem. Jeho role, jak jsme naznačili výše, je tedy skutečně role nejvyššího arbitra.

<sup>123</sup> Abychom odlišili význam *dao* 道 jako všeobecného přirozeného řádu (v textu jako *dao* bez překladu) od množství jeho konkrétních realizací, překládáme v tomto případě jako „cesta“.

věci se vymknou. Proto moudrý zachovává Jedno a zůstává klidný, nechává jména, ať se sama přiřknou, nechává úkoly, ať se samy stanoví.“

Nauka o narovnání pojmů, aby co nejlépe odpovídaly skutečnosti, pochází již od Konfucia a na cestě k Han Feiovi prošla podobně vzrušenou diskuzí, jaká se ve středověku odehrála mezi evropským nominalismem a realismem. Posun nakonec nebyl až tak veliký: v konfuciánském pojetí má „náprava jmen“ zprostředkovat lepší intelektuální poznání, jež povede k jasnějšímu společenskému uspořádání. Pojmy jsou z konfuciánského hlediska předmětem vědění (potažmo vzdělání) na jedné straně a výrazem náležitosti (*yi* 義) na straně druhé.<sup>124</sup> U Han Feie zůstávají pojmy výrazem náležitosti (*yi* 宜), ale pragmatickým posunem se z nich stávají takřkajíc „definice pracovní náplně“. Pojmenování je pro věc závazným rozvrhem, zadáním jejího úkolu. Odtud, ve vztahu vládce a poddaného, je pojmenování vykázaním patřičného místa a souvisí s úkolem (*shi* 事).

S praxí *wu wei* je myšlenka propojena tak, jak jsme mohli vidět v předchozí citaci: pojmenování se sama přiřknou a úkoly se samy stanoví. To je ovšem nepragmatický popis ideálního uspořádání. V pragmatickém přístupu se Han Fei nevyhne tomu, že v konečném důsledku někdo určuje správná pojmenování a zadává úkoly. Proto pasáž, v níž se snaží dostát oběma těmito pohledům, působí velmi nejednoznačně.

HFZ 8, 2:

因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。(…)上以名舉之，不知其名，復脩其形。形名參同，用其所生。 *Yin er ren zhi, shi zi shi zhi. Yin er yu zhi. bi jiang zi ju zhi. (...) Shang yi ming ju zhi, bu zhi qi ming, fu xiu qi xing. Xing ming can tong, yong qi suo sheng.*

„Proto jim dá pověření a nechá je, aby si sami stanovili úkoly. Proto jim to předá, a oni se toho sami chopí. (...) Vrchnost je podle jmen vybírá (do funkce) a když nezná (jejich) pojmenování, znovu prozkoumá jejich vnější projevy. Prověří, zda si vnější projevy a pojmenování odpovídají, a použije to, co z toho vzejde.“

I v případě narovnání pojmenování tedy zůstává Han Fei vězet v již naznačené aporii, ztělesněné protikladem *wei* 為 a *wu wei* 無為. Závěrem je nutno připustit, že navzdory aporiím se Han Feiovi podařilo navrhnout vysoce sofistikovaný politický

<sup>124</sup> Srov. slavné Konfuciovo „君君，臣臣，父父，子子。“

system, který skutečně má v sobě integrovány prvky typické pro tzv. filosofický taoismus.

V kontextu možné souvislosti *Hanfeizi* s proudem Huang-Lao stojí za povšimnutí fakt, že v této de facto velmi taoistické kapitole se Han Fei výslovně odvolává na Žlutého císaře, a to přímo v kontextu politické filosofie:

HFZ 8, 6:

黃帝有言曰：「上下一日百戰。」下匿其私，用試其上；上操度量，以割其下。故度量之立，主之寶也。*(Huang Di you yan yue: [Shang xia yi ri bai zhan.] Xia ni qi si, yong shi qi shang; shang cao du liang, yi ge qi xia. Gu du liang zhi li, zhu zhi bao ye.)*

„Žlutý císař měl úsloví: ‚Vrchnost a poddaní svádí za den sto bojů‘. Poddaní skrývají soukromé záměry, a tím testují vrchnost. Vrchnost uplatňuje měřítka, a tím omezuje poddané. Proto jednou stanovená měřítka jsou pro vládce pokladem.“



## 5. Závěr

Cílem této práce bylo nastínit, jak Han Feizi, tradičně chápaný jako legista, interpretuje ve svém komentáři spis *Laozi*, tradičně chápaný jako taoistický. Jak vidno, mnohem více otázek zde bylo vzneseno, než vyřešeno a uzavřeno. Bádání v oboru nejstarších čínských filosofických textů připomíná procházení bažinou: kam šlápneme v úmyslu najít pevnou půdu, tam se propadáme do hlubin časové neurčitosti a nedostatečné textové evidence. Na druhé straně v textech samotných lze najít fascinující souvislosti a vzájemné odkazy napříč časem a rozdělením škol.

Pokusili jsme zde shrnout dostupné poznatky, které by mohly pomoci upřesnit časové a kontextové zasazení spisu *Laozi*. Velmi pravděpodobnou se jeví teorie, že spis vznikl postupně během delší doby a v nám blízké podobě se objevuje až kolem poloviny 3. století právě u Han Feie. Vzhledem k tomu, jak významnou autoritu spis již v této době představuje, a také s ohledem na guodianské nálezy, bychom však neváhali počátky jeho vzniku zasadit přibližně o století dříve, tedy zhruba do druhé poloviny 4. století př. n. l. Mezi dnešními badateli však dnes již sotva najdeme zastánce vzniku ještě staršího.

Zároveň jsme chtěli poukázat na to, z jak sporých textových dokladů vychází tradiční rozdělení nejstarší čínské filosofie na jednotlivé proudy a jak je z dnešního hlediska, kdy již tato kategorizace pevně zakořenila, těžké se od ní oprostit. Aniž bychom měli ambici navrhnout nějaké přiměřenější vlastní dělení, cítíme potřebu upozornit na to, že přes veškerou deklarovanou snahu o reinterpretaci tyto kategorie stále zcela zásadním způsobem ovlivňují badatele v jejich výkladech i překladech klíčových děl. Domníváme se, že vědomé uzávorkování těchto kategorií by mohlo vést k subtilnější interpretaci jednotlivých děl, podobně jako k tomu dochází například v současném zkoumání presokratické filosofie.

Nechtěli jsme účelově lámat dobové texty do nějaké vlastní alternativní interpretace, cílem naopak bylo co nejvíce nechat promlouvat text samotný. Stejně podle našeho názoru nakládá i Han Fei s textem *Laozi*, který jako první nejen komentuje, ale dokonce přímo spojuje s konkrétní postavou Lao Danem. Jako interpretační klíč, umožňující najít společného jmenovatele obou textů, tradičně chápaných jako zástupce opačných konců filosofického spektra, jsme nabídli rozdí

mezi ontologickým a pragmatickým čtením textu. Na příkladu kapitol *Jie Lao*, *Yu Lao* a dalších taoisticky vyznávajících kapitol jsme se pokusili rekonstruovat proces, v němž se taoistická ontologie propojuje s pragmatickou politickou filosofií. Snažili jsme se ukázat, že interpretace centrálního pojmu *dao*, chápaného jako přirozený řád věcí, se v obou spisech téměř neliší. Co se však liší, je pojetí role člověka v rámci *dao*. Zatímco v *Laozi* je svět „posvátná věc“, s níž se nedá zacházet, Han Fei identifikuje struktury skutečnosti *li* 理 jako prostředek umožňující člověku uchopit proměnlivý proud *dao* a usměrnit jej ve svůj prospěch. Bodem, v němž dle našeho názoru filosofie obou spisů nevyhnutelně kolidují, je idea *wu wei* 無為. Zatímco u *Laozi* zjevně znamená nestavět se svým konáním do cesty *dao*, jednat bez sledování nějakého zájmu, dát průchod tomu, co se děje samo od sebe (*zi ran* 自然), u Han Feie osciluje mezi tímto významem a zcela pragmatickým významem neprojevat se navenek, udržovat své záměry v tajnosti, nebrat na sebe odpovědnost za plnění úkolů. Myšlenka *wu wei* 無為 je však proti pragmatismu přímo namířena a každý pokus o její pragmatické uchopení nutně končí opět jako *wei* 為. Tato kolize se promítá i do způsobu, jakým Han Fei odvozuje od přirozených struktur skutečnosti *li* 理 zákon *fa* 法. V ideálním případě by zákon byl pouze konkrétním vyjádřením přirozených struktur a jako takový by se přirozeně sám od sebe ustanovil. V praxi však Han Feiovi do soukolí plně automatického systému schází osoba, která by v posledku zákony vyslovila a také rozhodovala, zda jsou naplňovány. Opět se tedy ocitá v aporii *wei* 為 - *wu wei* 無為.

Bez ohledu na tuto kolizi, která je v podle našeho názoru zároveň hlavní vnitřní nekonsistencí spisu *Hanfeizi*, je nutno konstatovat, že oba spisy jsou si překvapivě myšlenkově blízké. To je skutečně alarmující zjištění, zvláště pokud si uvědomíme, že jejich uplatnění v reálném světě představovalo na jedné straně hrůzovládu ve stylu prvního císaře Qin Shi Huangdiho a na druhé straně kvietistickou, kontemplativní filosofii, která do dnešních dob nepřestává inspirovat ty, kdo se v pragmatickém výkladu světa necítí dobře. Otázku, zda mezi laoziiovským a hanfeiovským myšlením může skutečně existovat plynulý přechod či zda se dokonce nejedná o spisy z opačných okrajů jednoho a téhož myšlenkového proudu, by mohlo objasnit hledání paralel například v textech identifikovaných jako *Huang-Lao bo shu* 黃老帛書 a některých dalších obtížně zařaditelných textech daného

období, jako je již zmiňovaný *Shenzi* 慎子, v částech spisu *Guanzi* 管子, apod. To je však zkoumání daleko přesahující rámec této práce.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

### Prameny:

- Han Fei, *Hanfeizi* 韓非子: Lai Yanyuan, Fu Wuguang, 《新譯韓非子》, Sanmin shuju 三民書局, 2006, cit. dle Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃) [on-line], Editor: Donald Sturgeon, URL: <http://ctext.org/hanfeizi>
- Laozi 老子: 《正統道藏》本王弼註道德真經, cit. dle Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃) [on-line], Editor: Donald Sturgeon, URL: <http://ctext.org/daodejing>
- Mawangduiská a guodianská textová verze *Laozi*, Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃) [on-line], Editor: Donald Sturgeon, URL: <http://ctext.org/excavated-texts>
- Sima Qian, *Shiji* 史記: 《武英殿二十四史》本《史記》, cit. dle Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃) [on-line], Editor: Donald Sturgeon, URL: <http://ctext.org/shiji>
- Xun Qing, *Xunzi* 荀子: 《四部叢刊初編》本《荀子》, cit. dle Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃) [on-line], Editor: Donald Sturgeon, URL: <http://ctext.org/xunzi>

### Použité překlady pramenů:

- Lukáš Zádřapa, *Chan-fej-c´*, Sv. I, Academia, Praha 2011.
- Christoph Harbsmeier, překlad *Hanfeizi* publikovaný v projektu Thesaurus Linguae Sericae [on-line], Editor: Christopher Harbsmeier a Jiang Shaoyu, URL: <http://tls.uni-hd.de/>
- Lao Tsiova *kanonická kniha o Tau a ctnosti (Tao-Tek-King)*, překlad Rudolf Dvořák, Praha 1920.
- Lao C´. *Tao te t'ing*, překlad Berta Krebsová, Dharmagaia, Praha 1997.
- Olga Lomová, Timoteus Pokora, *Knihy vrchních pisařů*, Praha: Karolinum 2012

Ostatní citované zdroje:

- Angus C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing, Chicago 1989.
- Livia Kohn, Michael LaFargue, *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*, SUNY Press, New York 1998.
- Mou, Bo (ed.), *Routledge Histories of World Philosophies, Volume 3: History of Chinese Philosophy*, Routledge, 2008.
- Wiebke Denecke, *The Dynamics of Masters Literature: Early Chinese Thought from Confucius to Han Feizi*, Harvard University Asia Center, Cambridge (USA) 2011.
- *Early Chinese texts: a bibliographical guide*, ed. M. Loewe, Berkley, 1993.
- Edward L. Shaughnessy, *The Guodian Manuscripts and Their Place in Twentieth-Century Historiography on the "Laozi"*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 65, No. 2, 2005, str. 417-457;
- Rudolf G. Wagner, *The Craft of Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, State University of New York Press, 2000.
- Csikszentmihalyi, Ivanhoe, *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, SUNY Press, 1999
- Robert Henricks, *Lao-tzu Te-Tao-Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui texts*, Ballantine Books, New York, 1989
- *Rewriting Early Chinese Texts*, ed. Edward L. Shaughnessy, SUNY Press 2006
- Robert Henricks, *Lao Tzu 's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press, 2000
- Spencer P.M. Harrington, *Laozi Debate*, in: *Archaeology Magazine*, Volume 51 Number 6, Archaeological Institute of America 1998.
- Wolfram Eberhard, *History of China*, University of California Press, Berkley, 1977.
- Kidder Smith, *Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism," et cetera*, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1 (Feb., 2003), Association for Asian Studies, cit. dle JSTOR Arts and Sciences I [on-line], URL: <http://www.jstor.org/stable/3096138>

- Herlee G. Creel, *What is taoism, and other studies in Chinese cultural history*, University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Roger Ames, *The Art of Rulership*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983.
- Oldřich Král, *Mistr Zhuang, Sebrané spisy*, Maxima, Lásenice 2006.
- Randall P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of the Huang-Lao*, SUNY Press, Albany 1993.
- Wang Hsiao-Po a Chang Leo S. , *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Monograph No. 7 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.
- Sarah A. Queen, *Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Hanfeizi Chapter 20, Jie Lao, and 21, Yu Lao*, in: Paul Rakita Goldin (ed.), *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, Springer, New York 2012; str. 197-253.
- Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (USA) 1985.