

ONDŘEJ DADEJÍK
OLGA LOMOVÁ
VLASTIMIL ZUSKA

ŤING-ŤIE:
POZNÁMKY K PÍSNÍM
ZE SVĚTA LIDÍ

KAROLINUM



Ťing-ťie: Poznámky k písním ze světa lidí

Ondřej Dadejík, Olga Lomová, Vlastimil Zuska

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Redakce Lenka Ščerbaničová
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2015

© Ondřej Dadejík, Olga Lomová, Vlastimil Zuska, 2015

ISBN 978-80-246-3162-2

ISBN 978-80-246-3170-7 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2015

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

以不才次如石
補首侵石并
左旁張伊雲使
不陽

稍偏矣池塘主春草字深滋遊依等幻真妙不存不陽詞也
是以以一人一詞論此歐陽公少年遊詠春草工平園曰樓干子之場
既春晴碧遠連雲二月三月于中萬里以色草然人語非日
截便是不陽在云謝家池上江淹浦畔則隔矣白石翠樓恰此
地宜有詞仙捕李雲黃鶴與君好玉梯難望久嘆芳草萎萎二十
里便是不陽生酒板情愁苑酒英氣則陽矣然而宋詞雖不陽
靈軟之荷人自有深淺厚薄之分
少將詞境盡為凄婉豈可堪孤館閉春寒壯腸聲裏斜陽暮
則凌厲矣東坡賞其後二語猶為皮相
巖澹浪詩曰盛唐諸公唯在興趣於羊掛角無跡可求故其妙處

透澈玲瓏不可捺拍如室中之香相中之色水中之影鏡中之象言有盡
而意無窮余謂北宋以前之詞亦復如是但陳青曲浪半浦遠林出神
韻上字華神林學不道道其面目不如境界二字之探其本也
春生不滿意百帶懷千歲慶晝短若夜長何不乘瑤遊服食示神仙
多為藥所誤不如飲美酒被取派与墨寫情如以方力不開來菊未
以蘇下倦然兄南山山氣佳流息相与還天中真意秋華已定
正宜暑外以方力不陽

池塘春草謝家春萬古千秋五字新傳深閉門陳正字可憐無
補精神此道以論詩他句也真成自能夢寐園林果以此塔
白仁商秋面抄桐刻句高爾壯采元恐中本可身遠述然蘇西果

光緒 年 月 日 十三 義正書塾制訂詩

Wang Kuo-wej: rukopis Poznámek k písním ch' ze světa lidí, 1908 (Pekingská národní knihovna)

OBSAH

Úvod	7
------	---

1. část

Wang Kuo-wej: Mezi vědou, filosofií a poezií	13
Na pomezí staré a nové doby	14
Život	18
Pád císařství	24
Názory	26
Literatura	34
Tradiční estetika I - exprese a jinotaj	37
Tradiční estetika II - exprese a nápodoba starých vzorů	40
Tradiční estetika III - zázračné prozření	42
Tradiční estetika IV - pozdní konfuciánská ortodoxie	50
Žánr písně a teorie písně	56
<i>Poznámky k písním ze světa lidí</i>	64
<i>Ťing-ťie a i-ťing</i>	77

2. část

Šest tváří ťing-ťie obrácených k Západu	87
Ťing-ťie jako standard vkusu	88
Krásné a vznešené ťing-ťie	96
(Krásné ťing-ťie)	98
(Vznešené ťing-ťie)	102
Ťing-ťie jako (estetická) idea	109
Ťing-ťie jako exprese (emocí)	112
(Ťing-ťie a umění jako exprese)	112
(Exprese a lyrický subjekt)	122
Ťing-ťie jako emergentní kvalita/hodnota	124
Ťing-ťie jako metafora	130
(Ťing-ťie a bláznivá (ne)pravdivost metafor)	130
(Ťing-ťie, změna perspektivy a nastávání metaforického významu)	134
Závěr: Ťing-ťie jako ťing-ťie	139

3. část

Wang Kuo-wej: Poznámky k písničcím ze světa lidí

149

Bibliografie

174

Příloha

180

Rejstřík čínských pojmů

189

Jmenný rejstřík

190

ÚVOD

„Na větvičce růžové meruňky řádí jaro“ –
stačilo přidat slovo „řádí“,
a *ting-tie* se plně vyjevilo!

(Wang Kuo-wej)

Při každém setkání s čínskou kulturou si musíme klást otázky související s možnostmi a mezemi porozumění. Uvědomujeme si, že máme co do činění s odlišnou myšlenkovou tradicí, která se utvářela od starověku až do 19. století, tj. zhruba po stejnou dobu jako naše tradice, ale v podstatě nezávisle na ní. Je vůbec možné z naší perspektivy, kterou pro jednoduchost a v souladu s čínským pohledem na věc budeme označovat jako perspektivu Západu, rozumět světu s tak odlišnou minulostí? A pokud ano, jak naše porozumění zprostředkovat v souřadnicích naší vlastní tradice? Co se ztrácí v překladu a co se tam naopak nepatříčně vkrádá? Překlad v tomto případě přesahuje otázku jazykových rozdílů, jak jsme zvyklí o nich uvažovat v rámci moderních evropských jazyků, přestože i ty mohou být zásadní.¹ Je to komunikace mezi odlišnými světy, v nichž vedle rozdílů v kategorizaci hraje roli především jiný úhel pohledu, jiný způsob kladení otázek vevázaný do dlouhé tradice určitého způsobu tázání a vytváření smyslu, doprovázený jiným způsobem argumentace a spolu s ním také výstavby textu a horizontu očekávání. Přírozenou součástí těchto odlišností, které nakonec nejsou tak bizarní, jak by snad naznačovala Borgesova literární stylizace ze známého eseje², je odlišně koncipovaná terminologie, pro niž nelze jednoduše nalézt, byť jen přibližný, ekvivalent v jazycích té druhé kulturní sféry. V důsledku těchto rozdílů autentický text napsaný v duchu čínské tradice při prvním setkání působí chaoticky, zdá se nesrozumitelný a nepoučeného čtenáře obvykle nevede k zamýšlené podstatě sdělení.³

Kulturní rozdíl mezi oběma tradicemi mají různou povahu a intenzitu v závislosti na oblasti, které se týkají. Největší se zdají být v oblasti filosofie a vysoké literatury, tedy tam, kde se v průběhu doby vytrýbila témata, myš-

1 Tématu předsudků ve věci jazykových rozdílů se dotýká recenzní studie Lukáše Zádrapy (Jazyk, písmo a čínská filosofie, *Filosofický časopis*, roč. 62 (2014), č. 4, s. 583–596.

2 J. L. Borges, Analytický jazyk Johna Wilkinse, *Světová literatura*, roč. 36 (1991), č. 5, s. 128–130.

3 Tématem se na příkladu starověké historiografie zabývá O. Lomová v úvodních kapitolách a komentářích k překladu *S'-ma Čchienovy Knihy vrchních pisařů* (Praha, Karolinum 2012).

lenkové modely a vyjadřovací postupy fungující na pozadí soustavně studované a kumulativně rostoucí tradice.

Problémy komunikace mezi vzdálenými kulturami, s nimiž se od počátku existence oboru potýkají evropští sinologové, na konci 19. století ve vší naléhavosti poprvé vyvstaly také před čínskými intelektuály konfrontovanými se Západem, tj. s industrializovanou kapitalistickou společností dravě se rozpínající po celém světě. Západ tehdy v Číně reprezentovaly především Británie a USA, k nimž se záhy přidalo Německo a v trochu jiné roli také Rusko.

Problém porozumění a komunikace mezi odlišnými kulturami byl v tomto případě o to naléhavější, že jeho řešení nemohlo zůstat pouze věcí intelektuální zvědavosti a úzce souviselo s otázkou budoucnosti Číny v globálně propojeném světě, kde tón udává ten silnější. Vzhledem ke zjevné nerovnováze mezi Čínou a Západem v okamžiku jejich setkání šlo především o porozumění výkladu světa a znalostí, které daly Západu bohatství a sílu, dynamiku a jistou formu svobody. V Číně nastala doba horlivého studia „západního vědění“, na němž se vzápětí zakládaly osvětové projekty, nové instituce, začala transformace školství, vznikaly nové disciplíny a také se začaly prosazovat nové hodnoty a nový způsob života.⁴ Výmluvně svědectví o této době podávají dobové fotografie, kde se vedle sebe objevují muži v dlouhých splývavých halenách tradičních literátů a ti, kdo mají na sobě perfektně padnoucí třídílné obleky ve stylu britského gentlemana, případně uniformy pruského stylu. Občas zjistíme, že tentýž významný představitel tohoto období čínských dějin se na různých fotografiích zhruba ze stejné doby objevuje v různých typech oblečení; jako by chtěl dát najevo, jak samozřejmě přechází z jedné kultury do druhé.

Rodící se společenský a intelektuální pohyb na počátku 20. století propojovala potřeba „obnovit [čínský] lid“ (Liang Čchi-čchao), neboli vytvořit silný moderní národ postavený na hodnotách západní civilizace. Slovo „civilizace“, *wen-ming* 文明, neologismus převzatý z japonštiny, má v čínštině dodnes hodnotící platnost (jako „civilizovaný“ se na počátku 20. století jevil technicky vyspělý Západ proti zaostalé, „barbarské“ Číně); označuje také cíl, k němuž má Čína dospět v procesu modernizace. V dobových představách „civilizace“ zahrnovala především technický pokrok, vědecký výklad světa, moderní průmysl, rovnost před zákonem, rovnoprávnost žen a nějakou formu podílu širších vrstev na politické moci, ať v rámci konstituční monarchie, nebo demokratické republiky. Naději na naplnění těchto snů čerpali Číňané ze svérázně interpretované teorie evoluce v duchu Herberta Spencera, aplikované na společnost.⁵

4 Transformaci čínské literatury v komparativní perspektivě v českém jazyce pojednává Z. Černá a kol., *Setkání a proměny: vznik moderní literatury v Asii*, Praha, Odeon 1976.

5 Na toto téma podrobněji viz O. Lomová, Liang Qichao v roce 1902: Přeměna Číny v silný a moderní stát za pomoci nového myšlení, *Český časopis historický*, roč. 112 (2014), č. 2, s. 197-226.

Prostředníkem při osvojování si poznatků a hodnot západní civilizace byly překlady odborné i krásné literatury. Docházelo přirozeně k adaptacím cizích předloh a k významovým posunům přibližujícím cizí kulturu domácím zvyklostem. Zároveň ale se domácí tradice adaptovala na nové myšlenky, včetně vytváření nové slovní zásoby a přejímání stylistických postupů, které do té doby nebyly v Číně obvyklé. Nové myšlenky vyjadřoval nový jazyk a nové literární formy, a ty zpětně spoluutvářely nový vztah ke světu.

Většina čínských intelektuálů, kteří se v první čtvrtině 20. století podíleli na velkém projektu modernizace, příliš neuvažovala o všech aspektech složitého procesu transferu mezi kulturami. Přistupovali k němu pragmaticky a mnohdy v naivní víře, že je možné jednoduše přenést „pokrokovou“ západní kulturu do Číny a nahradit jí kulturu domácí, která se zdála být vyčerpaná. V těchto historických souvislostech působil Wang Kuo-wej, jehož estetická teorie je předmětem našeho zkoumání. Také on vnímal krizi čínské kultury, na rozdíl od většiny svých současníků však byl přesvědčen, že domácí tradice má místo i v nové době. O tvůrčí propojení obou tradic se pokusil v útlém spisku nazvaném *Poznámky k písňím cch' ze světa lidí* (Žen-tien cch'-chua 人間詞話), který dokončil roku 1908. Pod vlivem kantovské estetiky a dalších západních i domácích podnětů se zde poprvé v kontextu čínské kultury pokusil formulovat obecné principy umění, jejichž jádrem učinil nový pojem *ting-tie* 境界. Pro formulaci nové estetiky, vedle podnětů především od Kanta a Schopenhauera, použil starý literární jazyk a tradiční žánr „poznámek k poezii“, který se vyznačuje rétorikou náznavou, nedopovězenosti a ostentivní explikace za pomoci krátkých názorných ukázek. Úplný překlad Wang Kuo-wejova textu nabízíme čtenářům v třetí části této knihy.

V polovině desátých let 20. století, tj. ani ne deset let po prvním zveřejnění *Poznámek k písňím ze světa lidí*, vyústily modernizační snahy čínské inteligence v radikální projekt „hnutí za novou kulturu“. Paralelně s tím byl také zaveden nový systém vzdělání založeného na osnovách podle západních vzorů, který nakonec v praxi naplnil očekávání prozápadně orientovaných pragmatiků mladší generace, alespoň co se týká městského obyvatelstva. Výsledkem procesu westernizace Číny se však nakonec nestalo naplnění ideálů lepší společnosti formulovaných na počátku 20. století podle západních vzorů. Na první pohled nejvíce viditelná změna oproti původním představám o lepší moderní společnosti se záhy projevila ve všeobecné tendenci k militarizaci a autoritářství, ve válečných konfliktech a nakonec ve vzniku totalitního státu.⁶

Wang Kuo-wej promýšlel svoji estetiku v kontextu těchto společenských změn a intelektuálních podnětů. Také on překládal vědeckou a filosofickou literaturu, ve vlastních článkách popularizoval západní vědění, učil na

6 Obdobím totalitní diktatury musel projít i Tchaj-wan, jinak též přímý pokračovatel Čínské republiky založené roku 1912, kde teprve na konci osmdesátých let proběhly demokratické reformy.

nových školách a připravoval osnovy pro nový typ vzdělání. Na rozdíl od většiny těch svých současníků, kteří zanechali trvalou stopu v intelektuálním životě moderní Číny, však Wang Kuo-wej zastával názor, že pro modernizaci je nejdůležitější duchovní obroda založená na umění a vědě nezávislých na okamžitých praktických potřebách. Přijal sice bez váhání zákon evoluce, ale více než Herbert Spencer a Benjamin Kidd, kteří okouzlili jeho nejvlivnějšího současníka a propagátora politických reforem Liang Čchi-čchaoa, jej zaujala německá idealistická filosofie. Od počátku také věnoval pozornost domácí tradici, krásné literatuře, které dával nový smysl z perspektivy současnosti, a nejstarším dějinám, v nichž hledal živé kořeny národní tradice.

Badatelé, kteří se Wang Kuo-wejovými *Poznámkami* zabývají již téměř sto let, se shodují na tom, že se jedná o dílo zásadního významu, rozcházejí se však v interpretaci dílčích otázek i celé jeho kulturní povahy. Vedle blíže nespecifikovaného konstatování, že se jedná o „tvůrčí propojení čínské a západní estetiky“, se objevují nejrůznější hodnocení na škále mezi „vyvrcholením tradice domácí literární kritiky“⁷ a „klasickou německou filosofií v exotickém hávu“.⁸

Obtížnost porozumění Wang Kuo-wejově estetice se koncentruje v ústředním pojmu *ťing-ťie*. Jako estetický pojem je to novotvar a Wang Kuo-wej explicitně říká, že jím chce vyjádřit cosi, co žádný čínský teoretik před ním nevyjádřil. V souladu s konvencemi domácí literární teorie však nepodává souhrnnou definici pojmu, a místo toho *ťing-ťie* postupně představuje ve zhuštěných charakteristikách a dílčích aspektech a jako vysvětlení cituje verše známých autorů, které porovnává mezi sebou.

Při pokusu o postžení významu, či spíše okruhu významů čínského pojmu *ťing-ťie* je třeba brát v potaz, že významové pole Wang Kuo-wejova novátorského pojmu v sobě implikuje různé kategorie evropské estetiky. Pro odhalení jeho tajemství jsme proto zvolili postup odpovídající logice žánru „poznámek k poezii“ a po nastínění biografických a literárně historických souvislostí Wang Kuo-wejova experimentu se pokoušíme nasvítit několik možných faset pojmu *ťing-ťie* ze strany euroamerické, tedy západní estetiky, filosofie umění a literární vědy. Zvolený přístup se záměrně vyhýbá jednoduchému převodu čínského explanačního konceptu, protože takový pokus nutně vede ke zploštění a deformujícímu zjednodušení. Navíc by tím došlo ke snížení Wang Kuo-wejova výkonu na pouhé převzetí západních pojmů a koncepcí. Volíme proto otevřenější metodu nacházení co nejtěsnějších rezonancí tohoto konceptu s šesticí vybraných západních pojmů či idejí.

7 A. Rickett, Tz'u-hua, in *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, hlavní redaktor William H. Nienhauser, Bloomington, Indiana University Press 1986, s. 852.

8 H. Kogelschatz, *Wang Kuo-wei und Schopenhauer: Eine philosophische Begegnung*. Münchener ostasiatische Studien 35. Stuttgart - Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH 1986, s. 39.

Volba šestice pojmů je založena jak na těsném čtení Wang Kuo-wejových tezí, poznámek k tezím a ostenzivních příkladů poezie uváděných jím samým, tak i na seřazení optiky výběru přiznanými vlivy, které Wang Kuo-wej uvádí v autobiografických textech. Popisuje v nich svou cestu od prvního neúspěšného setkání s dílem Immanuela Kanta, pokračování k Schopenhauerovým spisům a opětovný, chápající návrat ke Kantovi. Z těchto zdrojů resultuje nenáhodný výběr sledovaných konceptů západní filosofie a estetiky, jak jsou zachyceny v grafickém schématu na s. 86. Vliv Kanta a Schopenhauera, resp. Wang Kuo-wejovo čtení jejich děl, se zrcadlí ve volbě konceptů zahrnujících ve Wang Kuo-wejových názorech roli exprese a emocí, génia, estetické ideje, nepojmové krásy, reflexivity a dalších.⁹

Dalšími vodítky pro výběr právě těchto zvolených konceptů bylo pojetí pojmu u Gilla Deleuzeho a Felixe Guattariho a dále způsob Wang Kuo-wejova výkladu. Uvádí-li autorská dvojice francouzských filosofů, že: „Každý pojem má nepravidelný obrys, který je definován kombinací jeho složek... Každý pojem odkazuje k nějakému problému nebo problémům, bez nichž by neměl smysl“¹⁰, platí to nesporně pro Wang Kuo-wejovo *ting-tie*, které vzniklo nepochybně také pro řešení problému literatury, včetně vztahu k tradici. Nepravidelný obrys *ting-tie* umožňuje, tak jako u jiných pojmů, přikládat na vhodná místa tohoto obrysu vhodně zapadající analogie, příbuznosti, paralely.

Navazující výměr Deleuzovy a Guattariho odpovědi na otázku, Co je pojem, nesporně platí i pro *ting-tie*: „Každý pojem má své dějiny, které procházejí jinými problémy a různými rovinami. A velmi často jsou v jednom pojmu kusy či složky, které pocházejí z jiných pojmů, odpovídají jiným problémům a předpokládají jiné roviny.“¹¹ Wang Kuo-wej v odlišení nového pojmu a nového použití *ting-tie* jistě ne náhodou odstiňuje svůj koncept od jeho genetického podloží, tvořeného dvěma pojmy staré čínské estetiky: vnukavosti (*sing-čchü* 興趣) a jedinečného božského stylu (*šen-jün* 神韻). Náš přístup lze také popsat snahou o nalezení oněch jiných problémů a jiných rovin, které se přesto nebrání možnému připojení ke „kombinaci složek“ tvořících pojem *ting-tie*.

Následující odkaz k práci Deleuze a Guattariho obloukem podporuje námi zvolený postup: „Ale na druhé straně má pojem také určité dění, které

9 V naší analýze pracujeme také s příkladnými verši, jimiž Wang Kuo-wej osvětloval svoji teorii. Vzhledem k tomu, že se obracíme ke čtenářům, kteří nevládnou čínským jazykem, uvádíme je výhradně v překladu a zpravidla je ani neopatřujeme filologickými komentáři. Takový postup může samozřejmě vyvolat námitky a vést ke zpochybnění naší argumentace. Uvádět básně v originále, případně je doplňovat dalšími rozbory a vysvětlujícími poznámkami, jimiž jsme se přirozeně také zabývali během dvou let práce na rukopisu této knihy, by však odvádělo pozornost od vlastního tématu a neúměrně by rozšířilo rozsah díla. Svůj postup můžeme snad ospravedlnit tím, že těžiště Wang Kuo-wejova přístupu k literatuře bylo vždy v sémantické rovině, a to do té míry, že mu někteří literární historici vyčítají lhostejnost ke zvukové podobě básně.

10 G. Deleuze - F. Guattari, *Co je filosofie?* Praha, OIKOYMENH 2001, s. 19.

11 G. Deleuze - F. Guattari, tamtéž, s. 22.

se týká jeho vztahu k pojmům situovaným ve stejné rovině. Zde se k sobě pojmy vzájemně připojují, přizpůsobují se navzájem svými obrysy, společně skládají své problémy a jakkoli mají odlišné dějiny, patří k téže filosofii.“¹² Naší snahou je přivést čínské *řing-tie* a vybrané pojmy západní poetiky, estetiky a literární teorie na jednu rovinu, na rovinu „těžce“ filosofie (filosofické estetiky), navzdory odlišným dějinám jejich vzniku a proměn.

Posledním momentem volby relevantních konceptů a způsobů jejich vazby na centrální Wang Kuo-wejův pojem je styl výkladu, který užívá a který je pokračováním dlouhé tradice čínského způsobu explikace a explance, jež se obrací na čtenáře a očekává od něj, že finální syntézu smyslu pojmu provede sám. Syntéza a posouzení přílehavosti západních pojmů k *řing-tie*, oné zvolené šestice, je tedy na samotném čtenáři. Je však třeba zdůraznit, že se tímto nevyhýbáme tvrzení, že dle našeho názoru se jedná o nejuplněnější, nejkoherentnější a zároveň co nejméně reduktivní lokalizaci významu (tedy interpretace) *řing-tie*, které jsme z naší perspektivy schopni. Zároveň nechceme ani náznakem budít ve čtenáři dojem, že by *řing-tie* byl nějaký metafyzický princip (*řing-tie* prostě není Tao), pouze je pojmem, který sotva lze vymezit bodovým ekvivalentem z tezauru evropské estetiky a filosofie umění. Jde o situaci obdobnou fenomenologickému zření podstat (Wesensschau), které se zažívá v chápající intuici. Ani fenomenolog nemůže jednoduše pojmově podat esenci, může jen poskytnout (intencionální) vodítka pro její finální uchopení. Právě šest takových vodítek poskytují kapitoly v druhé části knihy.

Interpretace Wang Kuo-wejova pojmu přesahuje hranice zájmu historika estetiky. Při jeho studiu se nabízí vzácná příležitost sledovat promyšlený pokus o spojení dvou myšlenkových světů ještě předtím, než čínské tradiční myšlení nahradil myšlenkový model přejatý ze Západu. V konfrontaci Číny a Západu máme nejen příležitost lépe porozumět čínské kultuře, ale také si lépe uvědomit, v čem je jedinečná naše vlastní tradice. Znovu se zde také nastoluje otázka konvergence mezi Čínou a Západem, jak o ní kdysi podnětně uvažoval zakladatel pražské sinologické školy Jaroslav Průšek.¹³

12 G. Deleuze – F. Guattari, tamtéž.

13 Průškovy články na toto téma přehledně shromáždil Leo Ou-fan Lee (J. Průšek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press 1980).

1. ČÁST
WANG KUO-WEJ: MEZI VĚDOU, FILOSOFIÍ A POEZIÍ

Západní kraje táhnou se do daleka, až k Bílému městu,
 Čangův prozíravý plán bledne
 před zásluhami Kan Jingovými.
 Slyšel jsi někdy o vznešené síle tisíciletí?
 Podívej se přes Černé moře na západ až k Římu.

(Wang Kuo-wej)

NA POMEZÍ STARÉ A NOVÉ DOBY

Ťing-ťie, jemuž věnujeme tuto knihu, je ústřední pojem *Poznámek k písňím ze světa lidí*, které mezi lety 1906–08 napsal Wang Kuo-wej (1877–1927), významný učenec a básník z doby počátků čínské modernizace a velká osobnost čínské humanitní vědy 20. století. Dnes je Wang Kuo-wej uznáván především jako jeden ze zakladatelů moderní historické vědy v Číně, která doposud čerpá z jeho průkopnických studií z let 1911–27, zejména z oblasti paleografie, historické geografie a textové kritiky historických parametrů. Wang Kuo-wej také formuloval novou a dodnes široce užívanou metodologii studia starých dějin Číny založenou na konfrontaci písemných pramenů s archeologickými nálezy a propojující metodu „ověřování a důkazů“ (*kchao-čeng* 考證), rozvíjenou čínskými filology od konce 17. století, s přístupem evropské pozitivistické historiografie.¹⁴

Poznámky vznikly na konci císařství, v době, kdy se Wang Kuo-wej zabýval německou filosofií a ještě předtím, než svůj zájem obrátil k čínským dějinám. Jedná se o průkopnické dílo, Wang Kuo-wej zde jako první čínský autor vůbec formuluje nárys obecné estetiky umění, která je výsledkem setkání čínské literární tradice s kantovskou estetikou. Wang Kuo-wejovy *Poznámky* mají také důležitý literárně historický rozměr, autor v nich formuluje teorii života literárního žánru a polemizuje se zavedeným kánonem žánru písňe (*cch* 詞).

Pro pochopení Wang Kuo-wejova přístupu a jeho argumentů je nezbytné v základních obrysech představit autora v širším kontextu jeho názorů

14 O historiografii v Číně na počátku 20. století viz Q. E. Wang, *Inventing China Through History*, New York, SUNY 2001.

souvisejících s novými intelektuálními podněty přicházejícími do Číny ze Západu.¹⁵ Důraz klademe na období do roku 1911, kdy padlo císařství a Wang Kuo-wej opustil pole estetiky a literární historie. Pád císařství byl pro Wang Kuo-weje natolik traumatizující událostí, že přehodnotil své filosofické postoje, které zastával v mládí a které jsou také v pozadí *Poznámek*, a od estetiky a německé filosofie se zcela obrátil k pradávnejší historii své vlasti.

Přechod od císařství k republice znamenal v čínském kontextu civilizační zvrat daleko přesahující oblast proměny politického zřízení. Přinejmenším od kanonizace konfuciánské ideologie za dynastie Chan (tj. od konce 2. století př. n. l.) bylo charakteristickým rysem čínské kultury úzké sepětí mezi politickým systémem, organizací společenských vztahů až na úroveň rodiny a kulturou zahrnující vzdělanost, literaturu a umění stejně jako společenské normy a rituály. Z pohledu tradičních vzdělavců (kteří vždy byli také potenciálními státními úředníky) mělo císařské zřízení v jistém smyslu metafyzický rozměr, neboť bylo zárukou vesmírného řádu a bylo neoddělitelné od etických i estetických norem.¹⁶

Na konci 19. století se již plně projevovala všudypřítomná krize tradiční společnosti a jejího světového názoru. Projevy krize zesiloval tlak cizích mocností, kterému Čína nebyla schopná vzdorovat. Malá část čínské intelektuální elity hledala východisko v převzetí poznatků vědy a techniky, kde Západ nabízel poznání uplatnitelné v praxi a zřetelně převyšující domácí znalosti a dovednosti. Ani ti čínští intelektuálové, kteří na konci 19. století se zájmem přijímali „západní vědění“, však zpočátku necítili potřebu zpochybňovat tradiční přesvědčení, že císařský systém tvoří základ společenského i vesmírného řádu, spoluutváří identitu čínského národa a naplňuje smyslem čínskou kulturu. Tento postoj se začal měnit až s radikalizací politické opozice po čínsko-japonské válce (1895), po porážce reformního hnutí z r. 1898 a po zničujícím Boxerském povstání (1900). Nová generace Číňanů, kteří na začátku 20. století začali odjíždět za vzděláním do zahraničí (nejčastěji do Japonska, po roce 1909 také do USA a v menší míře do Evropy), se stala přesvědčenými republikány. Mnozí z nich s císařstvím odmítali i celou tradiční kulturu a roku 1915 rozvinuli „hnutí za novou kulturu“ (*sin wen-chua jün-tung* 新文化運動); tento název je třeba chápat doslova.¹⁷

15 Uvědomujeme si, že dualita Čína – Západ je hrubě zjednodušující. „Západ“ je definován z čínské perspektivy jako jeden celek, avšak nakonec vždy znamená konkrétní evropské (a dnes především americké) myslitele a díla. Ani „Čínu“ nesmíme chápat zjednodušeně jako kompaktní a nadčasovou entitu.

16 A. Schneider, *National essence and the new intelligentsia*, Ch. Furth, G. Alitto, *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 1976, s. 57–58.

17 Intelektuální a kulturní souvislosti „hnutí za novou kulturu“ podnětně představuje zejména Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, The Univ. of Wisconsin Press 1979.

Wang Kuo-wej zůstal císařství a čínské tradiční kultuře loajální až do konce života. Na znamení toho si po roce 1911 odmítl ustříhnout cop, symbol příslušnosti k mandžuské dynastii, ačkoliv ho to vystavovalo posměchu současníků. Patřil mezi tzv. *i-lao* 遺老, „přeživší pád dynastie“, ty, kteří z principu odmítali změnu politického zřízení, kterou chápali jako zánik základních hodnot a zkázu smyslu světa. Pouto ke starému řádu, který byl nenávratně zničen, nakonec Wang Kuo-weje přivedlo k tomu, že si ve věku padesáti let dobrovolně vzal život. Historik Čchen Jing-kche v často citovaném nekrologu charakterizoval jeho vztah k tradici těmito slovy:

Jakmile nastane úpadek kultury, člověk vychovaný v dané kultuře velmi trpí. Čím více je reprezentantem své kultury, tím větší je jeho bolest, až do té míry, že mu nakonec nezbývá než skoncovat se životem, jinak nenalezne klid duše ani naplnění smyslu pro to, co je správné. Čínská kultura stojí na [společenských vztazích, které označujeme jako] tři vodící principy a šest počátků (*san kang liou ti* 三綱六紀), popsanych v *Síni bílého tygra*.¹⁸ Ty představují nejvyšší abstraktní ideál, analogický Platonovým ideám. [...] Abstraktností míním, že tyto vztahy mají platnost samy o sobě a netýkají se konkrétních osob. Nicméně aby mohlo docházet k jejich naplnění, musí být aplikovány na konkrétní situace. Jejich realizace a projev jsou spjaty s reálným společenským řádem a ten vychází z řádu ekonomického. [...] Za poslední desetiletí, od nástupu císaře Tao-kuanga až do dnešních dnů, v čínském hospodářství dochází pod tlakem cizích národů k prudkým a nezdravým změnám a učení o vodících principech a počátcích v důsledku toho ztratilo možnost realizace ještě dříve, než na ně udeřily importované ideje. Upadl v zapomenutí a nebylo mu pomoci navzdory tomu, že se našli lidé, kteří se je usilovně snažili zachránit. Naše starobylá země zažívá obrovskou krizi a prochází nepředstavitelnými proměnami, a když krize vrcholí a změny docházejí až do extrému, tomu, kdo ztělesňuje ducha této kultury, nezbývá než zemřít.¹⁹

Wang Kuo-wejovu pozici na pomezí staré a nové Číny ilustruje jeho jméno, či přesněji jména, neboť jich v souladu s dobovými zvyklostmi užíval několik: první křestní jméno *ming* 名, druhé zdvořilostní jméno *c' 字* a několik pseudonymů *chao* 號. Po smrti mu císař ještě udělil čestný titul, tzv. posmrtné jméno

18 Spis z 1. století našeho letopočtu, jehož hlavním editorem byl historik Pan Ku (anglický překlad s komentáři viz Tjan T'joe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden, Brill 1949, 1952).

19 Čchen Jin-kche, Wang Kuan-tchang sien-šeng wan-cch' [Nekrolog na památku pana Wang Kuo-weje], in: *Kuo-süe lun-cchung*, č. 3, 1928, s. 237. Kolem Wang Kuo-wejovy sebevraždy existují četné dohady, částečně motivované jeho politickými postoji a úzkými osobními vztahy k poslednímu císaři a okruhu jeho věrných. O Wang Kuo-wejově smrti z perspektivy rodiny hovoří v memoárech jeho nejstarší dcera Wang Tung-ming (*Wang Kuo-wej fia š'* [Wang Kuo-wej v kruhu rodiny], Che-fej, An-chuej žen-min čchu-pan-še, 2013).

諱. Volba křestního jména je v Číně tradičně individualizovaná, neexistuje zde kalendář, z něhož by se vybíralo, a cílem je zvolit takové jméno, které by vyjádřilo vlastnosti svého nositele, okolnosti, za nichž se narodil, případně aspirace rodičů. Konkrétní význam čínského jména zpravidla není vyjádřen přímočaře a motivovanost daného jména může být zřejmá pouze pro zasvěceného. Dešifrování jména je zvláště obtížné v případech, kdy se v něm uplatňují literární narážky nebo slovní hříčky založené na homonymii. Proto mohou být následující překlady Wang Kuo-wejových jmen pouze přibližné.²⁰

Wang Kuo-wejovo původní křestní jméno *ming*, které však v dospělosti nikdy neužíval, bylo Te-čen 德楨 („Pilíř [konfuciánské] ctnosti“). Zjevně vyjadřuje ambice otce, aby se chlapec stal jednou příkladným státním úředníkem. Ještě před koncem 19. století byl však přejmenován na Kuo-wej 國維 („Uchovatel státu“, ale možná také „Obnovitel státu“). Změna jména *ming* je nezvyklá, prameny však k tomu neuvádějí další podrobnosti. Z významu morfému *vej* 維, který asociuje slovo *vej-sin* 維新 (reformy), lze usoudit, že ke změně došlo pod vlivem atmosféry národní krize po čínsko-japonské válce a mohlo být vyjádřením sympatií s reformním pokusem císaře Kuang-süho z roku 1898. Novým jménem Wang Kuo-wej od počátku podepisoval své překlady a články a použil je také v případě *Poznámek k písňím ze světa lidí*. Když však v roce 1905 shromáždil svoje starší články pro knižní vydání, použil druhé zdvořilostní jméno (c' 字) Ťing-an 靜安 („Klid a mír“).²¹ Podobně jako měl v rozporu s běžnou praxí dvě osobní jména *ming*, měl také ještě jedno druhé jméno c' - Po-jü 伯隅. V dospělosti Wang Kuo-wej používal různé pseudonymy, v nichž lze vysledovat posun významu od konzervativních hodnot (Li-tchang 禮堂 čili „Síň obřadů“) směrem k zájmu o současnost, vyjádřený v obraze „pozorování“ světa (Kuan-tchang 觀堂, „Síň pozorování“; Jung-kuan 永觀, „Věčné pozorování“). Pseudonym implikuje slovo „kontempace“ (čín. „tiché pozorování“, *ting-kuan* 靜觀), které Wang Kuo-wej užívá v některých svých studiích z filosofie a estetiky. Jedním z pseudonymů, který užíval na počátku 20. století až do roku 1916, bylo také Žen-tien 人間 („Svět lidí“, doslova „Mezi lidmi“). Jméno použil při vydání svých sbírek písňím (*Žen-tien cch' -* česky *Písňe ze světa lidí*, vzhledem k charakteru čínského jazyka a zvyklostí vytváření titulů knih také *Žen-tienovy písňe*), a znovu v názvu *Poznámek*, jimiž se budeme zabývat podrobně. Opakující se volba ukazuje, že autor odkazem na „svět lidí“ chtěl sdělit něco podstatného. Podobně jako celá řada dalších slov s oblibou užívaných v intelektuálních kruzích v Číně na počátku 20. století výraz *žen-tien* pochází z Japonska, ale má čínské kořeny; objevuje se například jako název

20 Výčet jmen, s výjimkou pseudonymu Žen-tien, podává v předmluvě k novému vydání *Poznámek Chuang Lin (Žen-tien cch' -chua*, Šanghaj, Šang-chaj ku-ti čchu-pan-še 2000, s. 1–2). Ani zde, ani u dalších čínských životopisců, pokud vůbec různá jména uvádějí, však není vysvětlena motivovanost jmen a ani se neuvádí, kdy a proč k jejich změně docházelo.

21 Zápis pseudonymu později změnil na 靜庵, stejně znějící výraz s významem „Studovna klidu“.

4. kapitoly ve starověkém taoistickém spisu *Čuang-c'*, z něhož Wang Kuo-wej v raných pracích často cituje. Označení „mezi lidmi“, „ve světě lidí“ připomíná Wang Kuo-wejův názor z této doby, že „námětem poezie je lidský život“.²² Při interpretaci pseudonymu a titulu obou děl je také možné vzít v potaz, jak Wang Kuo-wej chápal pobývání „mezi lidmi“ a jak mu byl blízký Schopenhauerův filosofický pesimismus a tragické pojetí lidského údělu.

Soudě podle vzpomínkových článků uveřejněných po Wang Kuo-wejově smrti, po roce 1911 byl zřejmě nejčastěji zdvořile oslovován pseudonymem Kuan-tchang (Síň pozorování/kontemplate); tento pseudonym byl také použit pro jednu z edic jeho posmrtně vydaných sebraných spisů.

Na základě podnětu jeho dlouholetého přítele Luo Čen-jüho udělil někdejší císař Wang Kuo-wejovi posmrtné jméno Čung-čchüe kung 忠愍公 (Loajální a upřímný). Posmrtné jméno tematizuje politický konzervativismus a oddanost císařství a Luo Čen-jü je použil pro vlastní edici posmrtného vydání Wang Kuo-wejových spisů, do níž příznačně nepojal články raného období, neboť jejich tématem jsou myšlenky západní filosofie a společenských věd narušující autoritu homogenního výkladu světa v duchu konfuciánské ortodoxie.²³ Posmrtný titul Čung-čchüe kung se jinak užívá zřídka a výhradně v kruzích politických konzervativců.

ŽIVOT

Wang Kuo-wej pocházel z nepřilíh zamožné rodiny částečně statkářské a částečně obchodnické, usazené v městečku Chaj-ning v provincii Če-tiang, tj. v oblasti na dolním toku řeky Jang-c', necelých sto třicet kilometrů na západ od Šanghaje.²⁴ Jeho otec Wang Naj-jü provozoval obchod s čajem a zároveň pracoval ve funkci osobního tajemníka (tzv. *mu-jou* 幕友) jednoho z místních úředníků státní správy. Měl však také umělecké a literární zájmy a ve svém okolí byl uznávaným kaligrafem a malířem, sbíral starožitnosti

22 Čchü c' č' wen-süe ťing-šen [Duch Čchü Jüanovy literatury], *Svět výchovy*, č. 140, 1906, s. 1–6.

23 Historie vydávání Wang Kuo-wejových spisů je spletitá a do jejich názvů, stejně jako obsahu, se promítají názory a osobní hodnoty editorů. Vzhledem k tomu, že pracujeme výhradně s texty v podobě, jak je Wang Kuo-wej sám původně uveřejnil v časopisech, nebudeme se otázce spisů věnovat. Zde jen připomeneme, že jedna posmrtná edice spisů se v názvu také vrací ke jménu Ťing-an, které Wang Kuo-wej použil pro vlastní spisy vydané roku 1905.

24 Životopis vychází z Wang Kuo-wejova životopisu v datech od tchajwanského badatele Wang Te-iho (*Wang Kuo-wej nien-pchu*, Tchaj-pej 1977, zkráceně *Nien-pchu*), z Wang Kuo-wejovy vlastní krátké autobiografické črty (C'-sü) uveřejněné roku 1907 ve *Světě výchovy* a příležitostně z dalších čínských zdrojů. Přihlíželi jsme také k anglické monografii od Joey Bonner (*Wang Kuo-weí: An Intellectual Biography*, Harvard East Asian Series 101, Cambridge Mass., Harvard University Press 1986). V jednotlivých podrobnostech Wang Kuo-wejova života, včetně datování některých událostí, nepanuje mezi životopisci shoda; řešení těchto otázek je mimo rámec naší práce. Pokud není uvedeno jinak, data přebíráme z *Nien-pchu*.

a frotáže nápisů ze starých stél, věnoval se paleografii a pěstoval poezii v klasických formách; do tohoto umění záhy zasvětil i svého syna.

V rodině se tradovalo, že mezi dávnými předky Wangů byli vysocí státní úředníci a velký význam se přikládal vzdělání s cílem složit státní zkoušky, nastoupit regulérní úřední dráhu a obnovit slávu rodu. Úřednická kariéra byla také příslibem materiálního zabezpečení rodiny. Na tuto kariéru se Wang Kuo-wej začal připravovat v sedmi letech, kdy nastoupil do místní soukromé školy. Po zvládnutí základů písma memoroval konfuciánský kánon: Čtyři knihy (*Velké učení, Čung-jung, Mencius a Konfuciovy Hovory*) a Pět kanonických knih (*Kniha poezie Š'-ting, Kniha historie Šu-ting, Zápisy o obřadech Li-ti, Kniha proměn I-ting a Letopisy Čchun-čchiou*). Vesměs se jedná o starověké spisy, na nichž stála ideologie čínského císařství po více než dva tisíce let. V době Wang Kuo-wejova dětství se studovaly v závazném výkladu filosofa Ču Siho.²⁵

Důkladnou znalost konfuciánského kánonu získanou v dětství Wang Kuo-wej později zúročil v historických studiích. V autobiografické črtě, kterou napsal ve věku třiceti let, však na školní léta vzpomíná s nechutí a zmiňuje se o tom, že s mnohem větším nadšením četl jiné, „vzácné knihy“. Bohužel neupřesňuje, o jaké knihy se jednalo, podle dalších zdrojů lze pouze usuzovat, že mezi nimi mohly být romány, dramata a sbírky poezie. Z autobiografie se také dozvídáme, že první kniha, kterou si koupil jako dospívající mladík, byly tzv. Čtyři historie (tj. čtyři kroniky zachycující dějiny starověké Číny až do pádu dynastie Chan: *Š'-ti, Chan šu, Chou Chan šu a San-kuo-č'*).

Wang Kuo-wej projevoval od dětství mimořádné nadání. Popoháněn ctižádostivým otcem již ve čtrnácti letech s úspěchem složil zkoušky do přípravy ke státním zkouškám ve městě Chang-čou, a v rodném Chaj-ningu tak získal pověst mimořádně nadaného mladíka. Navzdory tomu u regulérních úřednických zkoušek, o které se posléze pokusil celkem třikrát, neuspěl. Ve dvaceti letech se oženil a začal působit v Chaj-ningu jako učitel v soukromé škole tradičního typu. Až potud se jeho život nijak nelišil od života většiny vzdělaných mužů jeho generace. Wang Kuo-wej však měl jiné ambice a v lednu r. 1898, po několika měsících vyučování v chajningské škole, místo opustil a odešel do Šanghaje.

Šanghaj se od poloviny 19. století intenzivně rozvíjela jako moderní město podle evropského vzoru a vedle obchodu, bank a průmyslu se zde soustřeďovaly také nové kulturní instituce (noviny a časopisy, školy nového typu, nově budované knihovny a vzdělávací společnosti). Do Číny tudy také pronikaly vědecké poznatky ze Západu.

25 O konfuciánském kánonu a jeho proměnách v průběhu času viz A. Cheng, *Dějiny čínského myšlení*, Praha, DharmaGaia 2006.

Na základě doporučení rodinného přítele Sü Ťia-singa (1870-1930) získal Wang Kuo-wej v Šanghaji místo sekretáře a korektora ve vydavatelství progresivních novin Š'-wu-pao (anglický podtitul *China Progress*).²⁶ Byla to v té době nejvýznamnější platforma reformního myšlení a šíření nových poznatků o světě. V těchto novinách poprvé rozvinul své teorie Liang Čchi-čchao, žák Kchang Jou-wejův a aktivní podporovatel nezdařeného pokusu o reformy shora v roce 1898. Když reformy ztroskotaly, nastalo pronásledování reformátorů a Liang Čchi-čchao uprchl do Japonska, noviny šířící reformní názory byly v říjnu 1898 úředně zastaveny a Wang Kuo-wej se ocitl bez práce.

Wang Kuo-wej sdílel přesvědčení reformátorů, že Čína potřebuje moderní vzdělání a sám si chtěl osvojit západní vědy. Toužil po studiu v zahraničí, kam na konci 19. století začali odjíždět čínští studenti, pro uskutečnění takové cesty však neměl dostatek finančních prostředků a státní stipendia před Boxerským povstáním byla velmi omezená. Krátce po příjezdu do Šanghaje se proto alespoň chopil příležitosti navštěvovat kurzy japonštiny v nedávno založené Škole japonštiny (Tung-wen süe-še). V autobiografii Wang Kuo-wej uvádí, že do školy chodil se svolením ředitele novin „denně na tři hodiny odpoledne“.²⁷

Škola japonštiny byla soukromá instituce, kterou založil učenec, pedagog a reformátor konzervativního proudu Luo Čen-jü. Ten již dříve založil Zemědělskou společnost (Süe-nung-še) a vydával osvětový časopis *Zemědělská nauka* (Nung-süe-pao) s cílem šířit vědomosti o nejmodernějších poznatcích a postupech v zemědělství a tím přispět k modernizaci čínského hospodářství.²⁸ Protože roli významného zprostředkovatele nových poznatků přicházejících ze Západu v té době v Číně hrálo Japonsko, materiály pro *Zemědělskou nauku* se překládaly z japonštiny a Luo Čen-jü spolupracoval s japonským učencem usazeným v Šanghaji Fudžitou Tojohačim (Kenpóem).²⁹ Časopis měl úspěch, jeho rozvoj však brzdil nedostatek překladatelů, a právě s cílem vychovat překladatele Luo Čen-jü založil Školu japonštiny, kam Fudžita Tojohači přizval jako druhého japonského učitele Taoku Sajodžiho (Reiuna). Studenti se zde také seznamovali se základy západních věd; Fudžita, který měl

26 Sü Ťia-sing byl jen o málo starší neúspěšný adept státních zkoušek, který pak celý život působil jako redaktor v novinách a překladatel literatury pro ženy a děl popularizujících vědu. Sü byl také uznávaným básníkem v klasických formách. Sia Siao-chung jej zmiňuje jako jednoho z editorů čínské verze Chambers's Biographical Dictionary (Xia Xiaohong, *From The Register of Ancients to Befriend to Brief Biographies of Notables Worldwide: A study of Late Qing biographical dictionaries*, in: *Chinese Encyclopaedias of New Global Knowledge (1870-1930): Changing Ways of Thought*, Berlin – Heidelberg, Springer 2014, s. 224-225).

27 C'-sü [Autobiografie], *Svět výchovy*, č. 148, 1907, s. 1.

28 Chronology of Luo Zhenyu, in: Yang Chia-ling a R. Whitfield, *Lost Generation: Luo Zhenyu, Qing loyalist and the Formation of Modern Chinese Culture*, s. 244-245.

29 Fudžita byl v kontaktu s Wang Kuo-wejem i později. Sám se zajímal o čínskou literaturu a čínské dějiny. Roku 1898 publikoval knihu o čínském básníkovi Čchü Juanovi a později napsal rozsáhlé historické dílo o kontaktech Číny se západním světem (Siung Jüe-č', *Si-süe tung tien jü wan Čching še-chuej*, Šanghaj, Šang-chaj žen-min čchu-pan-še 1994, s. 436, pozn. 72).