

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Václav Valtr

Struktura a časovost spisu *Guanzi*

Praha 2016

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

Poděkování

Rád bych poděkoval především vedoucímu práce Lukáši Zádrapovi za nesmírnou trpělivost a pečlivost při revizích všech verzí práce. Též mockrát děkuji Tomáši Jirsovi za pomoc při tříbení samotného tématu a ukotvení v problematice. V neposlední řadě děkuji své ženě Žofii za nehynoucí trpělivost a podporu, bez které by dokončení této práce nebylo možné.

Prohlášení:

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

V Praze, dne 25. ledna 2016

.....

Václav Valtr

Klíčová slova (česky)

starověká Čína, čínské písemnictví, textologie, filozofie, rizoma, anachronická interpretace

Klíčová slova (anglicky):

Early China, chinese literature, textology, philosophy, rhizome, anachronic interpretation,

Abstrakt:

Tato práce se zaměřuje na problematiku identity staročínských textů. Na příkladu spisu *Guanzi* se snaží ukázat, nakolik náš přístup k těmto textům předem determinuje jejich pochopení. Východiskem úvah o textu je jednak koncept *anachronie*, tak jak jej chápe Georg Didi-Huberman, který zde pomáhá osvětlit problematiku časovosti textu; a jednak koncept *rhizomu* dle Gillesa Deleuze a Felixe Guattariho, kterým se snažím uchopit problematiku struktury textu. Práce ponejprv zkoumá dostupné poznatky o tomto spisu a specificky se zaměřuje na tzv. kapitoly *Xinshu*, a též bere v potaz současný stav bádání na poli archeologicky získaných rukopisů a domýšlí vztah těchto poznatků k bádání nad předanými texty. Dále se zamýšlí nad teoretickou možností aplikace výše zmíněných konceptů na texty tohoto období. V závěrečné části se pak dotčené kapitoly analyzovat s pomocí těchto konceptů. Součástí práce je též kompletní překlad tří kapitol (*Xinshu shang*, *Xinshu xia* a *Baixin*). Práce ukazuje, že otázka konceptů a metodologií, které ve zkoumání staročínských spisů používáme, zásadně determinuje náš přístup k nim, ale také ukazuje, že určité prvky z výše uvedených konceptů jsou latentně přítomny v našem uvažování k těmto spisům. Práce tedy směřuje především k apelu na důslednější přezkoumávání teoretických základů našeho bádání.

OBSAH

1. Úvod.....	7
2. Dobový kontext spisu.....	10
2.1. Zařazení spisu.....	11
2.2. Problematika škol	12
2.3. Autorství.....	14
2.4. Identita staročínských textů.....	15
3. Historie předávání.....	18
3.1. Původ textu.....	18
3.2. Předávání od Hanů do současnosti.....	21
3.3. Komentáře.....	22
3.4. Původ kapitol <i>Xinshu</i>	23
4. Konceptualizace: rhizom a anachronie.....	24
4.1. Úvod.....	24
4.2. Anachronie.....	25
4.3. Rhizom.....	30
5. Překladatelské a interpretační problémy překládaných pasáží.....	33
5.1. Obecné problému.....	33
5.2. Konkrétní pojmy.....	34
6. Rozbor vybraných pasáží.....	38
6.1. Úvod.....	38
6.2. Vnitřní zrcadlení: <i>Xinshu shang</i>	38

6.3. Vnitřní rozpory: <i>Baixin</i>	42
6.4. Pokřivené zrcadlo: <i>Neiye</i> a <i>Xinshu xia</i>	44
6.5. Přesahy a hranice: celek komentáře intertexty.....	46
7. Závěr	50
8. Seznam použité literatury.....	52
Příloha I – <i>Xinshu shang</i>	57
Příloha II – <i>Xinshu xia</i>	67
Příloha III . <i>Baixin</i>	72

1. Úvod

Období Válčících států má v dějinách čínského myšlení zcela klíčovou roli. Zásadní spisy čínské filosofie, které do jisté míry formovaly myšlenkový svět čínských myslitelů přinejmenším do 20. století, pocházejí právě z této doby. Tato doba je také v širším povědomí spjata s pojmem *bajia* 百家, tradičně chápaném jako „sto škol“. Jde o dobu, která položila základy dvěma nejdůležitějším směrům čínského myšlení – konfucianismu a taoismu. Nejedna monografie věnující se dějinám čínského myšlení věnuje právě tomuto období větší část svého výkladu (Oldřich Král ve své *Čínské filosofii* věnuje myšlení do začátku dynastie Han více než půlku své knihy (Král 2005) a Anne Cheng ve svých *Dějínách čínského myšlení* úctyhodnou třetinu (Cheng 2006). Pokud se čínská filosofie dostane do přehledových dějin filosofie, téměř vždy zde narazíme na myslitele tohoto období (typicky na Konfucia a Laozi). I v čínské tradici byla ovšem těmto textům věnovaná nemalá pozornost a byly po staletí pečlivě čteny, komentovány a předávány.

S prvními křesťanskými misemi v Číně vznikají také první překlady těchto (a jiných) děl. Od začátku je k nim v zásadě přistupováno jako k dílům filosofickým a dle toho je s nimi také nakládáno. Přitom otázka, co jsou vlastně tyto texty zač, jak vznikaly, kdo je psal a jaká byla jejich role v tehdejší společnosti, je naprosto zásadní pro jejich pochopení. Od 80. let minulého století začíná obnovená vlna zájmu o tyto texty, a to díky řadě archeologicky získaných rukopisů, jejichž počet se neustále zvyšuje a jejichž výzkum vrhl nové světlo na naše chápání tohoto období. Ale i přesto zůstává často přístup k těmto textům poněkud na povrchu, protože mu chybí kritický přístup. Nikoliv ve smyslu nekompetentní práce filologické, ale spíše kritický k samotné metodě a základním premisám bádání. O lehký nástin této problematiky se pokusím v této práci.

Zaměřím se konkrétně na problém interpretace a konceptualizace staročínského filosofického spisu *Guanzi* 管子. Ten byl vybrán z několika důvodů. Především má velice složitou historii předávání a zjevně se skládá z celé řady disparátních textů. Dále je zcela evidentní, že osobu předpokládaného autora (tj. Guan Zhonga 管仲) nemůžeme k dílu jednoznačně přiřadit. Navíc jde o text velice eklektický, neboť se v něm mísí řada myšlenek a myšlenkových systémů, které bývají připisovány mnoha tzv. „školám“ *jia* 家. Na příkladu tohoto spisu se chci zaměřit na dvě základní otázky při přístupu k tomuto konkrétnímu dílu, potažmo však i k dílům čínskému starověku obecně. Dvě základní otázky tedy zní: co je zkoumané dílo a za druhé jak k němu přistupujeme.

První otázka se týká především problému, co vnímáme pod označením *Guanzi*, tedy nakolik si samotným označením a automatickým přitakáním jeho struktury (tak jak ji známe z předaných textů) rovnou vytyčujeme hranice textu. Můžeme jej chápat jako sumu na sobě nezávislých textů? Nebo jej máme chápat jako jednolitý celek podřízený editorově intenci? Jsou komentáře k tomuto textu jeho součástí? Jaký je náš vztah ke ztraceným kapitolám díla? Chápání autora, textu i kontextu díla pokusím *experimentálně* konceptualizovat na půdorysu eseje od Gillesse Deleuze a Felixe Guattariho „Rhizom“. Nepůjde o osvětlení struktury spisu pomocí tohoto modelu, ale spíše o představení možného uchopení.

V otázce, jak ke spisu přistupujeme, se dále zaměřím především na fenomén *časovosti*. Problematika vzniku, předávání, komentování, ale i poškození spisu bude nahlížena z perspektivy *anachronie* (především jak tento koncept uchopuje George Didi-Huberman, potažmo Walter Benjamin). V úvahu budou vzaty i přístupy tzv. nového historismu (*new historicism*).

V obou případech bude samozřejmě v potaz brán i současný stav bádání, tedy především současný akcent původní podoby textů a též hypotetický vztah textu a rukopisu (rozlišení dle Meyer 2011: 8; podrobněji viz dále).

Cílem práce není poskytnout autoritativní interpretaci díla. Nechci ani prezentovat názor, že zvolené myšlenkové koncepce zásadním způsobem rezonují s konkrétním spisem. Cílem je spíše samotný proces a zamyšlení nad naším vztahem ke staročínským filozofickým (i jiným) textům. Tato metodologie nepopírá textologický přístup, naopak z něj, pokud možno, vychází. Pro kompetentní analýzu textu je pečlivá textová kritika úhelným kamenem. Nicméně zajímavou otázkou je, nakolik výše zmíněné koncepty ovlivní samotnou interpretaci a nakolik určité „anachronické“ a „rhizomatické“ momenty nacházíme v běžné filologické praxi.

Práce je rozdělená do tří částí. V první bude shrnuta historie spisu *Guanzi*, jeho zdroje, předávání a komentáře. Text bude uveden do vztahu s naším poznáním období Válčících států a s dalšími významnými texty tohoto období (včetně uvedení a relativizace vztahů s jednotlivými školami a proudy).

V druhé části bude rozebrána problematika uchopení textu z perspektivy dvou výše zmíněných konceptů. Tedy jako *rhizom* při zkoumání jeho struktury a jako *anachronické* dílo, při zkoumání jeho časovost (s vědomím, že tyto fenomény jsou úzce provázané). Též zde rozebírám překladatelské a interpretační problémy obsažené v jednotlivých kapitolách.

Tuto teoretickou část bude následovat část třetí, praktická, která bude pracovat s jednotlivými vrstvami textu, dávat je vzájemně do vztahu a pozorovat, jaký náhled nám dává navržená konceptualizace. Vzhledem k rozsahu díla budu pochopitelně pracovat pouze s vybranými kapitolami, konkrétně s tzv. „taoistickými kapitolami“ (*Xinshi shang* 心術上, *Xinshu xia* 心術下, *Bai Xin* 白心 a *Nei Ye* 內業) někdy souhrnně označovaných jako *Xin Shu* (dle Rickett 1998: 15). Vlastní překlad těchto kapitol je v příloze práce, uvnitř textu jsou pouze interpretované pasáže včetně odkazů na příslušné místo překladu, kde jsou osvětleny případné změny oproti původnímu textu.

2. Dobový kontext spisu

2.1 Zařazení spisu

Spis *Guanzi* představuje soubor textů vzniklých pravděpodobně v 3. – 1. stol. př. n. l. Vznik jádra textu lze hypoteticky klást do kolem poloviny třetího století př. n. l. a bývá často spojováno s tzv. „akademií Jixia“ (*Jixia xuegong* 稷下學宮) ve státě Qi 齊. V této kapitole se zaměřím na širší společensko-historický kontext díla a problematiku jeho chápání v rámci kánonu čínské literatury. Dále se zaměřím na otázku autorství a možné spekulace o vzniku díla.

Větší část spisu *Guanzi* lze téměř jednoznačně klást do období Válčících států. Některé texty zahrnuté do tohoto spisu sice pochází z počátku dynastie Han, nicméně období Válčících států a jeho dějinný kontext je pro pochopení spisu zásadní.¹ Toto období, vymezené lety 475 př. n. l. a 221. př. n. l. (dle Sima Qianovy *Knihy vrchních písařů*), je klíčovým obdobím nejen pro čínské politické dějiny, ale též pro čínskou společnost a tradici. Společenské změny započaté v předchozím období Letopisů jsou výrazným předělem ve vývoji čínské společnosti a texty této doby toto do výrazně míry reflektují. Zde se budu především zabývat tzv. „filosofickými texty“ resp. texty spadajícími do oddílu *zibu* 子部 (tedy „literatura mistrů“, v anglofonní literatuře jako *masters literature*) dle tradičního (hanského) dělení, protože právě tam nalézáme i spis *Guanzi*.

Nálepkování těchto textů jako „filosofie“ je pochopitelně problematické. Předmoderní čínština neměla výraz pro filosofii v západním slova smyslu a označení *zibu* se vztahovalo k literatuře, která pokrývala celou řadu témat, z nichž jenom některé bychom mohli (vágně) přiřadit k tomu, co chápeme jako filosofii.²

První, kdo tento soubor spisů označil jako filosofii, byli jezuitští misionáři v 16. století. Doklad toho, že ta či ona kultura má základ filosofického myšlení, byl pro křesťanské misionáře velice důležitý, protože v jejich pojetí naznačoval, že je připravena na přijetí křesťanství, byla zde tedy jistá vůle „najít“ základy filosofie. Termín filosofie pak zapustil kořeny na konci 19. století, kdy byly tyto texty čínskými intelektuály označeny neologismem *zhexue* 哲學 převzatým z japonštiny (*tecugaku*) (Denecke 2010: 4–18). Výrazu „filosofie“ coby označení tohoto druhu literatury se však nebudu dále vyhýbat, a to i přesto, že zásadně determinuje naše vztahování

¹ Ostatně některé zde citované texty (například *Huainanzi*) též pocházejí až ze začátku dynastie Han.

² Toto souvisí se širší otázkou, zdali pojem filosofie je vůbec možné vztáhnout k tradicím myšlení nevycházejícím z myšlení řeckého. Více viz např. Cheng 2006: 21–24)

se k těmto textům a jde tedy o jakousi „jakoby filosofii“, alespoň ve vztahu k radikálnímu (a dle mého názoru značně eurocentrickému) tvrzení, že „filosofie mluví řecky“ (Cheng 2006: 21). Dle mého názoru je záhodno si uvědomit, že na jedné straně je můžeme klasifikovat jako texty filosofické, a na straně druhé jsou tyto texty též součástí literatury v širším slova smyslu (tedy nikoliv nutně pouze „krásné literatury“) a tudíž je k nim třeba i dle toho náležitě přistupovat.

Samotné označení *zibu* 子部 s sebou nese problémy. Rozdělení na čtyři kategorie *bu* 部, tedy kanonické spisy *jing* 經, historiografie *shi* 史, inkriminovaná kategorie *zi* 子 (běžně překládáno jako „mistři“) a antologie *ji* 集 (u čtyř kategorií je důležité i pořadí, které naznačuje jistou hierarchii důležitosti) pochází až z dynastie Han (poprvé je zmíněno v dynastické kronice *Hanshu* 漢書), a jde vlastně o knihovnický systém třídění spisů (Csikszentmihalyi a Nylan 2003). Navíc jeho hierarchizace již podléhá konfuciánské ideologii. Podíváme-li se do souboru textů označovaných jako *zi* blíže, zjistíme, že je v ní zastoupena celá řada textů naprosto odlišného zaměření. Typickým představitelem této kategorie jsou texty, které jsou přiřazeny ke konkrétním „mistrům“³ a které můžeme chápat, v souladu s Weibke Denecke, jako specifické bachtinovské „řečové žánry“, které „oscilují (...) mezi reprezentací mluvené řeči na jedné straně a utvrzení autority psané řeči na straně druhé“ (Denecke 2010: 25) a které představují jakýsi intelektuální „dialog“ daného období. Celá řada textů však do takto vymezeného žánru nespadá – např. tzv. encyklopedické texty,⁴ jako *Huainanzi* 淮南子 či *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, protože zde nelze identifikovat konkrétního předpokládaného autora (jakožto autora spisu, či výroků), ale jde o kompendia rozličných textů vztahujících se k nejrůznějším tématům, jako je zemědělství, matematika, hudba, otázky správy státu, vojenská strategie a mnoho dalších a je pravděpodobné, že nepocházejí od jednoho autora.⁵ Pro typické představitele této kategorie, tedy koherentní textů spjatých s jednou postavou (jako *Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子, *Xunzi* 荀子, *Hanfeizi* 韓非子 i *Zhuangzi* 莊子) mi tento koncept specifického žánru „literatury mistrů“ přijde přijatelný.

³ Přičemž je třeba si uvědomit, že výraz *zi* 子 v klasické čínštině neznamenal „mistr“, ale šlo o uctivé oslovení, tedy „pan“ (Guan *zi*, je tedy „pan Guan“). Význam „mistr“ většinou není explicitně přítomen (pokud není výslovně specifikován, jako např. v oslovení *fuzi* 夫子) a je až pozdějším přídavkem.

⁴ Zde nejde o encyklopedická díla označovaná jako *leishu* 類書 (pozdější pojem označující souhrnné encyklopedické práce), ale spíše orientační pojem.

⁵ Otázka autorství v období Válčících států je nesnadná. I u textů, které bývají pokládány za ucelený výtvar jednoho autora (např. *Hanfeizi*, či *Xunzi*) se často problematizuje.

2.2 Problematika škol

Guanzi byl formálně připisován Guan Zhongovi, tedy prvnímu ministrovi a reformátorovi státu *Qi* 齊, který byl poradcem proslaveného prvního hegemona období Letopisů – vévody Huana z *Qi*, *Qi Huangong* 齊桓公. Je však evidentní, že Guan Zhong nebyl a nemohl být autorem tohoto spisu jakožto celku. Kvůli své fragmentárnosti, eklektičnosti, ale i myšlenkovému obsahu zůstává tak tento spis na pokraji zájmu a ve stínu slavnějších spisů.

Dalším problémem těchto textů je přiřazení k jednotlivým školám. Pojem *baijia* 百家, tradičně překládaný jako ‚sto škol‘, byl v poslední době značně přehodnocen⁶ a s ním i celá představa o jednotlivých školách a tradicích fungujících v předcísaršské Číně. Rozdělení na jednotlivé školy – *jia* 家 pochází až z období dynastie Han ze Sima Tanova 司馬談 (165 př. n. l. – 110 př. n. l.) eseje *Lun liujia zhi yaozhi* 論六家之要指 (Pojednání o podstatě šesti škol), který je zahrnut v Sima Qianově 司馬遷 (145/130 př. n. l. – 86 př. n. l.) díle *Taishigongshu* 太史公書 (Kniha vrchních písařů, též známo jako *Shiji* 史記, resp. *Zápisky historika*) v kapitole *Zixu* 自序 (Vlastní výklad). Sima Tan rozlišuje šest různých škol, resp. přístupů k vládnutí: *yinyang* 陰陽, *ru* 儒, *mo* 墨, *fa* 法, *ming* 名 a *dao* 道. Zatímco první tři pojmy jsou známy již z období před dynastií Han, další tři se objevují až u Sima Tana. Dále v textu se o druhých třech mluví jako o *jia* 家 (tedy *fajia* 法家, *mingjia* 名家 a *daojia* 道家). Dánský sinolog Jens Østergård Peterson předpokládá, že tento termín zde není ve významu ‚škola‘, ale spíše ve významu ‚znalec, odborník, specialista‘ – *fajia* 法家 by tedy vlastně znamenalo ‚ti, co se specializují na vládu pomocí norem *fa* 法‘ (Peterson 1995)⁷. Ve významu ‚škola‘ byl pak termín použit, až když jej autor katalogu hanské císařské knihovny Liu Xiang 劉向 (77 př. n. l. – 6 př. n. l.) převzal coby jména jednotlivých sekcí oddílu *zibu* při katalogizaci císařské knihovny (Smith 2003:149). Tato označení se nevztahují k žádnému ‚proudu‘ či ‚škole‘ v předcísaršském období. Kromě ruistů⁸ a mohistů, u kterých se předpokládá jistá posloupnost v předávání učení a snad i jistá hierarchie (především u mohistů) a se jedná tedy o pojmy nově zavedené a pozdější představa o školách (např. taoistické či legistické) je v zásadě anachronická. V textech tohoto období nejen že

⁶ Samotný termín navrhuje překládat, jako ‚mnoho moudrých mužů‘.

⁷ *Daojia* 道家 jsou tedy ‚ti, co se specializují na Cestu‘. Dalo by se předpokládat, že, vzhledem k pochvalnému přístupu k těmto ‚taoistům‘, jde vlastně o ‚správu Cestu‘. Sima Tan vypočítává všech šest škol a postupně upozorňuje na jejich nevýhody a nakonec ukazuje, že taoisté si berou ze všech škol to nejlepší a jim přitom není co vytknout.

⁸ Termín *ru* 儒, tradičně překládaný jako ‚konfuciáni‘ není pro předimperiální období vhodné spojovat přímo s Konfuciem, jsou tedy návrhy překládat jej jako ‚ritualisté, ‚klasicisté‘ či ‚ruisté‘ (Cheng 2001:102).

takové pojmy nenacházíme, ale spíše než odkazování ke abstraktním směrům (tedy několika myslitelům sdílejícím stejné názory a používajícím stejné pojmy) nalézáme odkazy ke konkrétním spisům, ale i osobám (např. ve spisech *Xunzi* 荀子 či *Mozi* 墨子) (Csikszentmihalyi a Nylan 2003). Jedinou výjimku tvoří výše zmínění ruisté a mohisté (tedy *ruzhe* 儒者 a *mozhe* 墨者), o kterých se zmiňuje řada textů, ovšem bez objasnění, co vlastně byly tyto skupiny přesně zač.

Při snaze o pochopení širšího kontextu díla však není jiná možnost, než se obrátit k širšímu okruhu textů (tedy *zibu*), abychom jej mohli, alespoň částečně, interpretovat v soudobém kontextu (nesnažíme-li se ovšem o interpretaci recepce díla). Co se týče povahy spisů z období Válčících států, víme, že povaha těchto textů je především normativní. Nesnaží se tedy popsat situaci v Podnebesí tak, jak je, ale tak, jak by měla být. Společným tématem těchto spisů je správa státu a problémy vládnutí a ne jeden z nich poskytuje praktický návod, jak toho dosáhnout. I v *Guanzi* nalézáme celou řadu oddílů, které se zabývají touto problematikou (z nejznámějších např. „O vedení lidu“ *Mumin* 牧民 nebo „O lehkém a těžkém“ *Qingzhong* 輕重).

Dalším jejich rysem je společný slovník. Jak bylo již naznačeno výše, myslitelé, kteří byli řazeni do různých „škol“, často sdíleli společná témata, odpovídali na podobné otázky a řešili společné problémy své doby. Rozdíl mezi nimi je často velice individuální a nelze jej paušalizovat a onálepkovat patřičnou „školou“. Allyn Rickett, autor překladu do angličtiny a studie ke *Guanzi*, zařazuje spis k „realistickému“ proudu konfuciánství, majícímu blízko např. ke spisu *Xunzi* 荀子 s prvky tzv. školy Huang-Lao 黃老⁹ (Rickett 1985: 3). Je otázka, nakolik je, vzhledem k přehodnocení tradičních kategorií škol, označení „realistické konfuciánství“ příhodné. Nesourodá povaha textu, ve kterém se mísí výše zmíněné proudy s pojednáními o vojenství či kalendáři a kde nalézáme také tzv. „taoistické kapitoly“ (kapitoly *Xinshu* 心術) spíš svádí k úvaze o blízkosti s tzv. encyklopedickými projekty konce období Válčících států, dynastie Qin a začátku dynastie Han, jako např. *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, či

⁹ Tzv. škola Huang-Lao je, stejně jako ostatní názvy škol, poprvé zmíněna u Sima Qiana a má údajně označovat školu, jejímž základem je učení Žlutého císaře (Huangdi 黃帝) a Starého mistra (*Laozi* 老子). Huang-Lao mělo řešit otázky správné vlády státu a její korelaci s přirozeným řádem věcí. K této škole bývají přiřazovány spisy *Laozi*, *Huangdi neijing* 黃帝內經 či *Hanfeizi*. Zůstává však otázkou, nakolik je tento termín platný pro období Válčících států.

Huainanzi 淮南子¹⁰. Druhý jmenovaný text v sobě též nese prvky mnoha „škol“, a navíc jej se spisem *Guanzi* pojí fakt, že některé kapitoly *Guanzi* pochází pravděpodobně též ze dvora prince Liu Ana 劉安 (179–122), tedy z prostředí, kde byl *Huainanzi* zkompileován.

2.3 Autorství

První spolehlivá zmínka o *Guanzi* pochází ze spisu *Huainanzi* ze 2. stol. př. n. l., kde je explicitně řečeno, že Guan Zhong 管仲 (720 př. n. l. – 645 př. n. l.), poradce vévody Huana z Qi, je autorem knihy *Guanzi* (*Guanzi zhi shu* 管子之書). Text byl pod Guan Zhongovým jménem zkompileován do dnešní podoby za dynastie Han Liu Xiangem 劉向, nicméně první pochyby o Guan Zhongově autorství pochází již ze 3. stol. n. l. od básníka a učence Fu Xuana 傅玄 (217–278) (Fu Xuanova zmínka o *Guanzi* je citována v díle *Tongjian waiji* 通鑑外記 od Liu Shua 劉恕 z roku 1078). V průběhu staletí se pak vyskytlo mnoho komentátorů, kteří zpochybňovali Guan Zhongovo autorství s poukazem na myšlenkovou nesourodost textu a prohlašovali *Guanzi* za dílo více autorů (šlo např. o Kong Yingdaa 孔穎達 [574–648], Du Youa 杜佑 [735–812], Su Zheho 蘇轍 [1039–1112], Zhu Xiho 朱熹 [1130–1200] či Huang Zhena 黃震 [1213–1281]) (Rickett 1985, 8), z čehož je vidět, že myšlenka, že spis je Guan Zhongovým dílem, byla léta zpochybňovaná.

Autorství a původ textu jsou tedy nejasné. *Guanzi* (nebo alespoň jeho podstatná část) se často chápe, jako produkt tzv. „akademie Jixia“ (*Jixia xuegong* 稷下學宮), tedy údajné instituce, kterou měl založit král Xuan 宣 z Qi 齊 kolem roku 302 př. n. l. (Rickett 1985: 15) a která fungovala přes sto třicet let a hostila mnoho významných učenců své doby. Zmínky o ní najdeme např. v *Zhanguoce* 戰國策, *Hanfeizi* 韓非子 a mezi její návštěvníky měl patřit např. i Xunzi 荀子 či Mencius 孟子. Otázkou však zůstává, co tato instituce představovala. Dekonstrukce pojmu škol s sebou často nese i odmítnutí představ o „akademiích“ v dnešním slova smyslu (Kern 2005: 4).

Andrew Meyer na základě několika pasáží ze spisů *Guanzi* a *Yanzi chunqiu* 晏子春秋 navrhuje možnost, že klan Tian 田 (nebo Chen 陳), vládnoucí klan státu Qi, byl zakladatelem a patronem této předpokládané instituce. Tento klan v roce 386 př. n. l. sesadil dosavadní vládnoucí klan

¹⁰ Termínem „encyklopedický spis“ se v tomto období tradičně označuje především *Lüshi chunqiu*, nicméně text *Huainanzi* pokrývá celou škálu oborů a řada kapitol je psaná z perspektivy různých myšlenkových proudů, tudíž by si zasloužil přiřazení k takovéto kategorii, tj. k textům, které jsou výrazně eklektické a synkretické.

Lü 呂¹¹ a Meyer spekuluje, že v těchto spisech je *de facto* ospravedlnění tohoto aktu. Zásadním argumentem je zde citát z kapitoly *Qi fa* 七法 z *Guanzi*: „Oltáře půdy a zrna jsou bližší než příbuzenstvo.“ *Sheji qi yu qin* 社稷戚於親 (Meyer 2011: 48)¹². Tento způsob patronace by text posouval blíže k výše zmíněným „encyklopedickým“ dílům, protože jejich vznik byl povětšinou též projektem, který byl iniciován „shora“. Nicméně je otázka, nakolik je jeho argumentace průkazná a zdali se nepouští do neopodstatněných spekulací, jak naznačuje Oliver Weingarten (Weingarten 2015: 285).

Je tedy možné, že jádro *Guanzi* (tedy tzv. proto-*Guanzi*, jak je označuje Allyn Rickett [Rickett 1985, 15]) pochází z okruhu akademie Jixia ze státu Qi, nicméně text prokazatelně obsahuje více vrstev, což bude podrobněji ukázáno v další kapitole.

2.4 Identita staročínských textů

V posledních letech probíhá významná diskuze o identitě staročínských textů a problematice jejich recepce vzhledem k jejich povaze. Často zdůrazňovaným faktem je to, že sinologie až donedávna pracovala především s předanými texty, tj. s texty, jejichž podoba byla částečně zafixována za dynastie Han a následně prošla dlouhým procesem předávání, úprav a komentářů. Standardní edice textů, většinou založené na qingských kritických edicích, které vycházejí z prvních songských tištěných verzí, bývaly často brány jako berné mince „skutečné“ podoby textu.

S narůstajícím počtem archeologických nálezů se pozornost zvolna přesouvala k rukopisům, které fyzicky přibližně pocházejí z doby vzniku textu. a to jednak k jejich obsahu, ale též k jejich formě. Nálezy z Mawangdui 馬王堆 a Guodianu 郭店¹³ a dalších nalezišť ovlivnily textologická bádání na mnoho dalších let dopředu. Zacházení s různými druhy rukopisů si vyžádalo i specifický slovník a promýšlení identity textu (textů).

Předně jde o (v zásadě samozřejmé) rozlišení *předávaných textů* (*transmitted texts*) a *rukopisů získaných archeologicky* (*excavated manuscripts*, též *excavated texts*). Zde je přítomna i druhá

¹¹ Tato událost tvoří jeden z udávaných předělů mezi obdobím Letopisů a obdobím Válčících států, protože tvoří bezprecedentní *coup d'état* dějin dynastie východní Zhou.

¹² Obdobná tvrzení nacházíme též v kapitole *Fa fa* 法法.

¹³ Mawangdui a Guodian jsou jedny z nejvýznamnějších archeologických nalezišť co se týče rukopisů z období Válčících států a západních Hanů. Mawangdui je naleziště nacházející se v dnešním Changsha 長沙, kde bylo mj. nalezeno několik textů v letech 1972 – 1974. Na nalezišti Guodian v Jingmenu 荊門 se v roce 1993 našla především řada textů na bambusových prouzcích.

dichotomie, tedy rozlišení na texty a rukopisy (*text vs. manuscripts*) Tato dvě rozlišení se však pochopitelně nepřekrývají. Zatímco první odráží v zásadě historický pohled – tj. texty, které prošly delším historickým vývojem proti těm, které byl „zakonzervovány“ v hrobkách, druhý pohled naráží na problém samotného předmětu studia. *Text* je to co je přenášeno, zatímco *rukopis* je to, čím a jak je to přenášeno. Text může mít psanou či orální podobu a lze jej přenášet bez ohledu na jeho materiální kontext. Rukopis je naproti tomu samotná fyzická fixace textu na daném materiálu (bambus, hedvábí apod.) (dle Meyer 2011:8).

Zastavme se nejprve u prvního rozlišení na předávané texty a archeologicky získané rukopisy a u jejich vzájemného vztahu. Klíčovým předpokladem pro přístup k předanému textu je uvědomění si jeho historie. Vývoj předávaného textu je dynamický a *neukončený* proces. Při textologickém zkoumání vlastně předpokládáme sérii samostatných textů, mezi kterými vytváříme spojnice. Pochopitelně, pokud tuto spojnici načrtáváme mezi, dejme tomu, songskou tištěnou edicí a její o sto let mladší revizí, je naprosto jasná a v zásadě neproblematická, nicméně jdeme-li dále do minulosti narážíme na stále nejasnější spojnice mezi jednotlivými texty. U většiny textů navíc zacházíme se dvěma zásadními zlomy. Prvním je přechod od psané verze k tištěné (přičemž tištěné verze jsou základem většiny standardních edic). Druhým, zásadnějším zlomem je přechod od textu či souboru textů ke knihovní položce za dynastie Han. Tento zlom je často vlastně pojmenováním textu (řada textů dostala svůj název a zařazení právě péčí hanských knihovníků) a též vlastně poskládáním různých textů. U celé řady textů (Guanzi nevyjímaje) je velikou otázkou, nakolik a v jaké formě existovaly v období východních Zhou a nakolik jsou výsledkem hanské ediční práce. Ptáme-li se po původu textu (textů) a vývoji v období východních Zhou, naše pomyslná spojnice se třští a rozvětňuje.

U archeologicky získaných rukopisů čelíme odlišným problémům. Kromě pochopitelných technických problémů jde především o to, nakolik se jedná o protějšky předávaných textů (tedy u textů, které se dají s takovým protějškem identifikovat, existuje i řada textů, které takovýto svůj protějšek evidentně nemají). Matthias Richter poukazuje na to, že by bylo zásadní chybou nahlížet na tyto rukopisy jako na „knihu, kterou se mají stát“, což často vede k tomu, že je čtení rukopisu podřízeno srovnání s předaným textem, tedy vlastně že jej čteme tak, „jak by měl být“ (Richter 2013: 9). Povaha předávaných textů se totiž od archeologicky získaných rukopisů zásadně liší.

Zásadní poznatek o archeologicky získaných rukopisech přináší William Boltz. Na základě analýzy korpusu textů nalezených v Mawangdui ukazuje, že struktura těchto textů je často odlišná od jejich známých předaných protějšků. Identifikuje identické části textu v různých

variantách téhož textu a ukazuje, že tyto části jsou v různých verzích jinak řazeny. Dochází tak k závěru, že tyto texty jsou tvořeny kompaktními jednotkami textu, tzv. „stavebními bloky“ (*building blocks*), které jsou v zásadě základními kameny rukopisu a jejich uspořádání tvoří jeho strukturu (Kern 2005, 58 - 59). Tyto stavební bloky jsou navíc často vzaty z různých nám známých zdrojů, tudíž identitu takového textu tvoří právě výběr a seřazení různých stavebních bloků. Autor textu je tudíž vlastně editorem a kompilátorem, který si je vybírá a organizuje.

Jak u předaných textů, tak i u archeologicky získaných rukopisů je též nutno si uvědomit, že neexistuje žádná verze, kterou by bylo možné označit za „správnou“ (Richter 2013: 7). Všechny verze textu jsou stejnou měrou „pravé“, protože jejich výpověď pochází z jiného časového bodu. To nám znemožňuje dívat se kupříkladu na rukopis teleologicky jako na „budoucí knihu“ (jak bylo zmíněno výše), ale stejnou měrou nám to znemožňuje považovat takový text za autentičtější než kupříkladu předaný text. Z obou totiž získáváme zcela jiné informace.

Současná vlna zájmu o archeologicky získané rukopisy upozorňuje především na fakt, že řada textů prodělala během dynastie Han značné změny a je problematické, nakolik se texty Válčicích států překrývají s jejich protějšky z hanských knihoven (a nakolik tyto texty opravdu měly protějšky). Archeologicky získané rukopisy tak představují nově otevřené pole bádání po otázkách textové identity a praxe v dotčeném období. Toto bádání však vrhá i nové světlo na předané texty, kde je možno spekulovat, jak texty vypadaly před tím, než získaly ustálenou podobu za dynastie Han, nakolik byly jedním textem a zda vůbec v tomto období byly jedním rukopisem.

Pokud vše výše zmíněné vztáhneme k problematice *Guanzi*, jak je nastíněná v této práci, můžeme konstatovat, že primárním předmětem zájmu této práce bude pochopitelně *text*, a nikoliv *rukopis*. V úvahu bude vzato, nakolik se v textu (v textech) odráží „stavební bloky“ či jiné jednotky a nakolik mohl být text ovlivněn realitou tehdejší textové produkce. *Guanzi* bude tedy vnímán jako dynamická textová struktura, která bude podrobena pečlivému zkoumání.

3. Historie předávání¹⁴

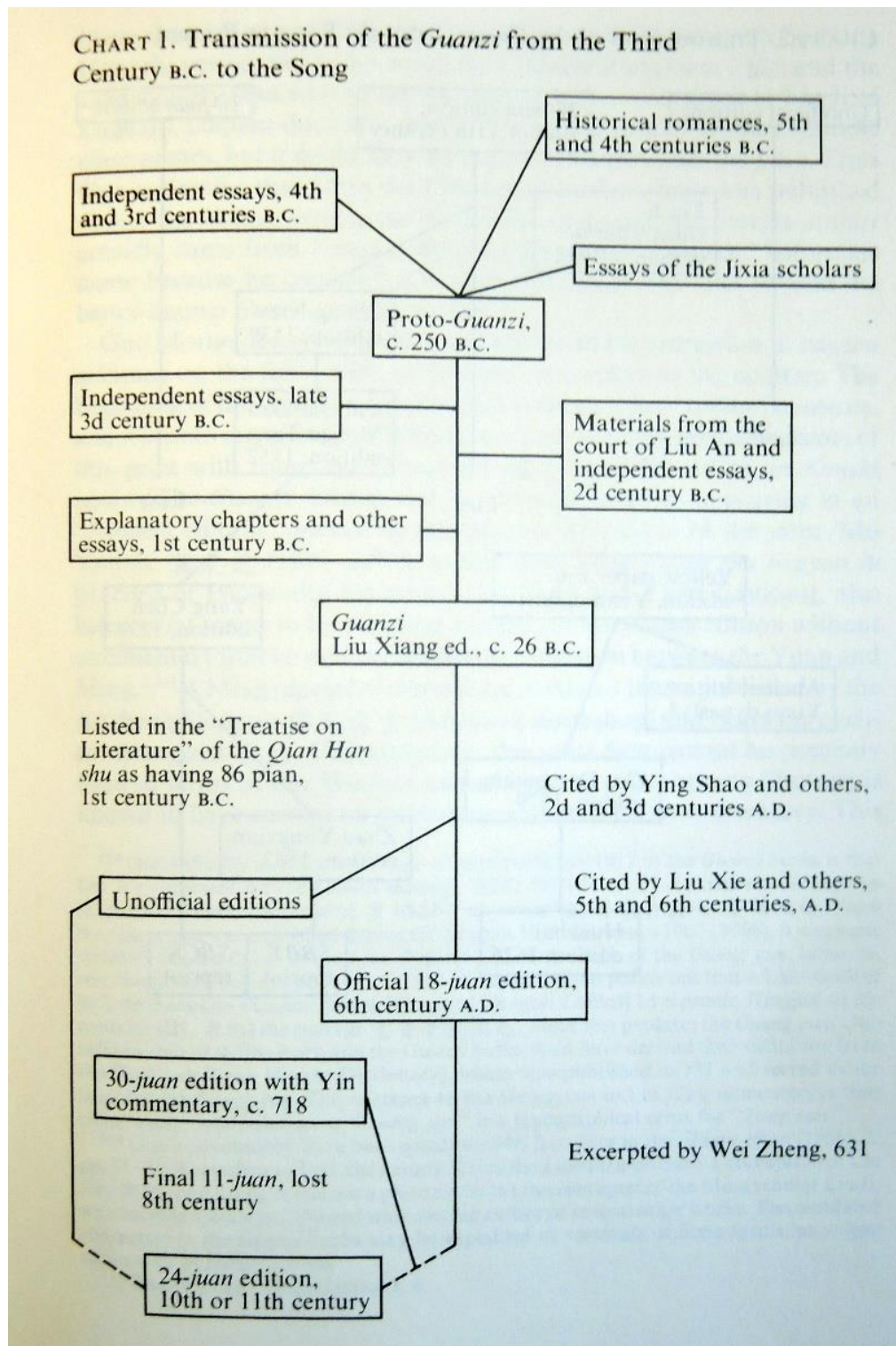
3.1 Původ textu

Jak je již probíráno výše, původ předaného textu je nejasný. I přes nabídnuté spekulace o možné vazbě na akademii Jixia je nanejvýš pravděpodobné, že *Guanzi* netvoří kompaktní celek a je sesbírán z mnoha zdrojů. Allyn W. Rickett studuje textologické práce několika badatelů (jmenovitě Guo Morua [Guo 1956], Gustava Halouna [Haloun 1951], Pieta van der Loona [1952], a Henri Maspera [Maspero 1978]) a předkládá následující teze:

Předně, jádrem textu je tzv. proto-*Guanzi*, který byl zformován kolem roku 250 př. n. l. v okruhu akademie Jixia, jejíž role (a vůbec samotná povaha) je dnes zpochybňována a podrobována dalším zkoumáním (viz Weingarten 2015: 285) Tento text byl tvořen historickými anekdotami z 5. – 4. stol. př. n. l., nezávislými eseji z 3.–4. stol. př. n. l. a eseji z okruhu akademie Jixia. K tomu to jádru se přidaly další texty ze tří nezávislých zdrojů – nezávislé eseje z konce 3. stol. př. n. l., eseje vzniklé na dvoře prince Liu Ana ve 2. stol. př. n. l. a vysvětlující kapitoly z 1 stol. n. l. Tento korpus byl pak kolem roku 26 př. n. l. zkompilován Liu Xiangem (viz obr. 1).

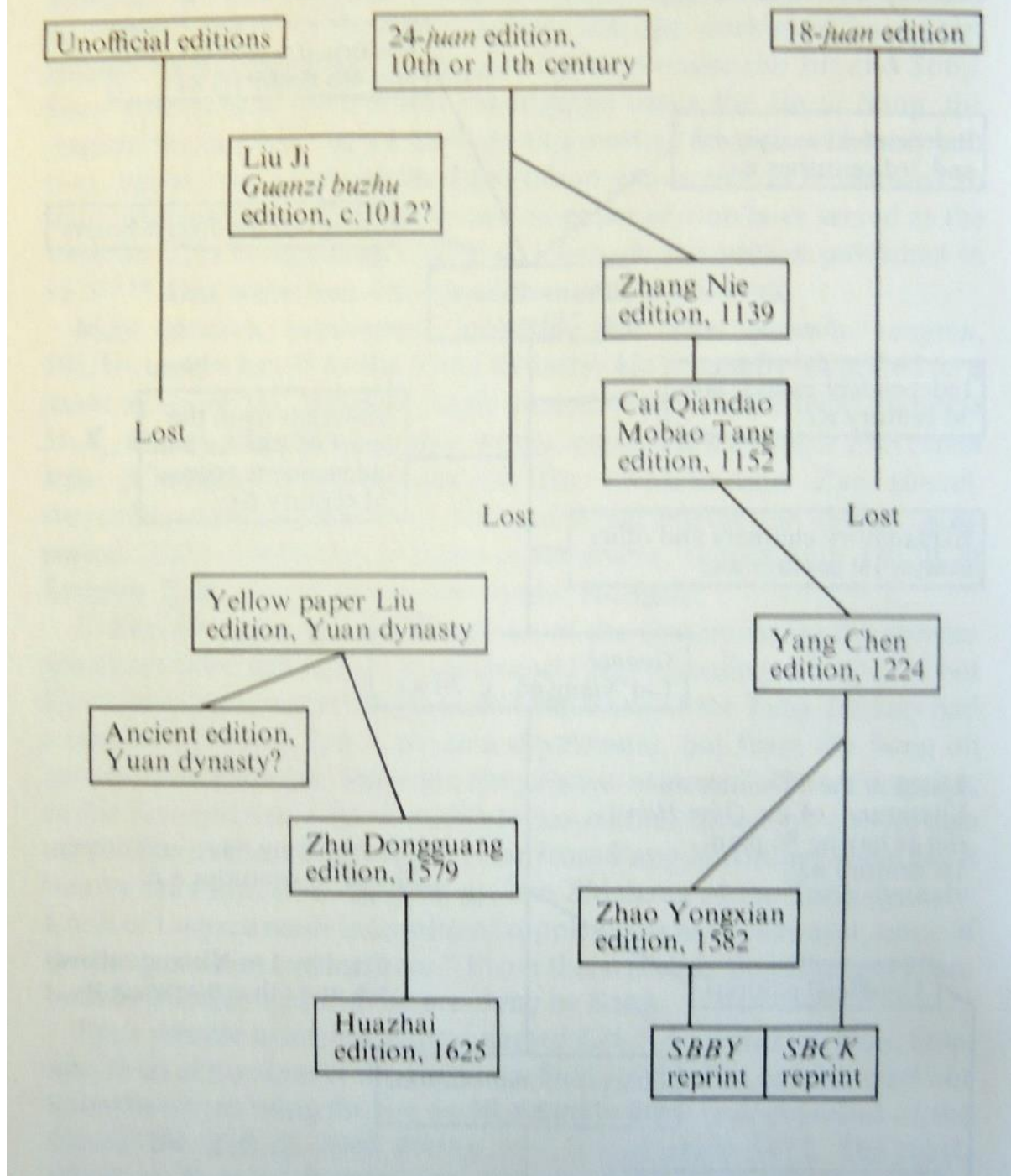
Takto vzniklý korpus textů je tedy přímým předkem dnes dochovaného textu. Otázkou je, zdali Liu Xiangův výtvor je totožný s textem, který se po několika dynastiích předával a dostal se až do našich časů.

¹⁴ Vzhledem k nedostatku sekundární literatury je drtivá část této kapitoly převzata z Rickettovy textologické studie v jeho anglickém překladu (Rickett 1985, 14-43, resp. Rickett 1998, 32-19; 56-58; 65-70; 82-85 pro kapitoly *Xinshu*), nicméně pro uvedení do tématu je tato kapitola nezbytná. Citace z jiných zdrojů jsou uvedeny na patřičných místech.



Obr. 1 – Vznik a předávání *Guanzi* do dynastie Song (převzato z Rickett 1984: 37)

CHART 2. Transmission of the *Guanzi* from the Song to Present



Obr. 2 – Předávání od dynastie Song do současnosti (převzato z Rickett 1984: 38)

3.2 Předávání od Hanů do současnosti

Allyn W. Rickett se domnívá, že naše současné edice jsou v zásadě totožné s výsledkem Liu Xiangovy ediční práce, a sleduje postupný proces předávání tohoto textu. Mezi dynastiemi Han a Tang lze, dle Ricketta, vysledovat přímou linii předávání tohoto textu. Odkazy na něj najdeme v dílech jako *Fengsu tongyi* 風俗通義 od Ying Shaoa 應劭 (140–206) či *Wenxin diaolong* 文心雕龍 od Liu Xieho 劉勰 (465–522), též ve zmiňovaném *Tongjian waiji* od Liu Shua z roku 1078.

Do dynastie Song Rickett dále sleduje vývoj následovně – oficiální edice o osmnácti *juanech* 卷 (svitcích) z 6. stol., dále edice Yin Zhizhangova 尹知章 o třiceti svitcích, vzniklá kolem roku 718, a edice o čtyřiaadvaceti svitcích z 10. či 11. stol., která je zřejmě založena jednak na starší edici, která existovala spolu s osmnáctisvitkovou oficiální verzí a též na třicetisvitkové verzi. Tyto verze jsou již ztracené, nicméně dvacetičtyřsvitková verze je základem první tištěné edice z roku 1224 od Yang Chena 楊忱 (která zahrnuje práci Zhang Nieho 張嶠 z let 1135–1138, kdy rekonstruoval císařskou knihovnu, a též na možné ranější tištěné edici Can Qiandaa 參潛道 a Mobao Tanga 墨寶堂 z roku 1152, která je nyní ztracena). Yang Chenova edice se stala základem edice Zhao Yongxiana 趙用賢 z roku 1582, která je podkladem standardních moderních edic v kolekcích *Sibu congkan* 四部叢刊 a *Sibu beiyao* 四部備要.¹⁵ *Sibu congkan* je dostupná v elektronické databázi *Chinese Text Project*, (ed. Donald Sturgeon).

Další starou edicí, která představuje paralelní vývoj k Yang Chenově edici, je Liu Jiho 劉績 edice *Guanzi bu zhu* 管子補注 zhruba z roku 1012. Toto datování uvádí Guo Moruo 郭沫若, který na základě analýzy tabuizovaných znaků dokládá, že je dílem z doby dynastie Liao 遼 (viz Guo 1956). Tato edice je pravděpodobně podkladem tištěné edice z dynastie Yuan, kterou Rickett označuje jako „edici na žlutém papíře“. Ta se stala východiskem edice Zhu Dongguangovy 朱東光 z roku 1579 a konečně z ní též vychází edice nazvaná *Huazhai* 花齋 od Zhu Yanghea 朱養和 z roku 1625¹⁶.

Vidíme tedy, že můžeme vysledovat dva proudy a dvě verze, v jaké se nám spis *Guanzi* zachoval. Prvním je standardní verze, vysledovatelná skrze několik tištěných edic přes verzi o

¹⁵ *Sibu congkan* je kompilací 504 vybraných komentovaných klasických textů založená na songských a yuanských edicích uspořádaná Zhang Yuanjim 張元濟 (1867 – 1959) a vydávaná v letech 1911–1949. *Sibu beiyao* je obdobným projektem vydaným nakladatelstvím Zhonghua shuju 中華書局 v roce 1936.

¹⁶ Na Liu Jiho *Guanzi buzhu* je založena ještě edice Rickettem označená jako „stará edice“ (*ancient edition*), kterou Guo Moruo shledal shodnou s edicí na žlutém papíře.

dvaceti čtyř svitcích až k Liu Xiangově kompilaci. Druhým proudem jsou edice založené na Liu Jiho *Guanzi bu zhu*, přičemž není jisté, z jakého zdrojového textu vychází tato edice.

V této práci vycházím z edice, která vychází z Zhao Yongxiana a je obsažena v qingské sbírce *Siku quanshu* 四庫全書 (Sebraná knižnice ve čtyřech oddílech), a je též základem komentované edice Li Xiangfenga 黎翔鳳 *Guanzi jiaozhu* 管子校注 z dynastie Qing, se kterou rovněž pracuji. Při překladu byly zvažovány údaje ze všech edic tak, jak jsou shrnuty v *Guanzi jijiao* (viz níže).

3.3 Komentáře

Vzhledem k tomu, že předávaný text *Guanzi* je velice dlouhý a často velice poškozený a celá řada kapitol uváděných ve starších knihovních seznamech chybí, byl často komentován a „skládán dohromady“ péčí editorů. Do dynastie Song známe komentáře od Yin Zhizhanga (autora třicetisvitkové edice z 6. století), Fang Xuanlinga 房玄齡 (578–648), Du Youa 杜佑 (735–812) a Liu Jiho (autor *Guanzi bu zhu* z dynastie Liao).

Za dynastie Song máme zmínku o díle *Guanzi yaolie* 管子要略, které zřejmě obsahovalo komentář od Ding Dua 丁度 (990–1053), nicméně je ztraceno. Yang Chenova edice obsahuje ranější komentář od Zheng Niea. Chao Gongwu 晁公武 (1105–1180) měl údajně též komentovat *Guanzi* a provést dílčí úpravy (nahrazení znaků apod.), jeho dílo se však nedochovalo. Několik poznámek od Huang Zhena 黃震 (1213–1281) se dochovalo.

Za dynastie Ming se dílu *Guanzi* nedostalo přílišné pozornosti, jediná práce stojící za zmínku je Mei Shixiangovo 梅士享 *Quanxu Guanzi chengshu* 詮叙管子成書 z roku 1625, které mění uspořádání *Guanzi* a přeskupuje ho do patnácti svitků a přesouvá vysvětlující kapitoly (*jie* 解) k jejich protějškům.

V následující dynastii Qing se díky nové vlně textové kritiky dostalo spisu patřičné pozornosti. Dílo komentovali např. Wang Niansun 王念孫 (1744-1832), Sun Xingyan 孫星衍 (1753-1818), Hong Yixuan 洪頤煊 (1765-1837), Wang Yinzhi 王引之 (1766-1834), Chen Huan 陳奐 (1786-1837), Zhang Wenhua 張文虎 (1808-1885), Ding Shihan 丁士涵 (1828-1860) a Yu Yue 俞越 (1821-1906). Tyto komentáře pak byly shrnuty v díle *Guanzi jiaozheng* 管子校正 od Dai Wanga 戴望 z roku 1873, jedná se o standardní edici sebraných komentářů.

Na přelomu 19. a 20. století vzniká celá řada dalších děl zabývajících se *Guanzi*, která není třeba všechna vyjmenovávat. Nejdůležitějším počinem, který je záhodno zmínit, je *Guanzi jijiao* 管子集校 z roku 1956, na kterém se podílel Guo Moruo 郭沫若 (1892–1878), Wen Yiduo 聞一多 (1899–1946) a Xu Weiyu 許維遜 (1900–1950). Tato edice je klíčovým pramenem této práce, neboť shromažďuje ohromné množství textologických poznámek a její poznámkový aparát je nepostradatelnou pomůckou pro chápání především porušenějších částí textu.

3.4 Původ kapitol *Xinshu*

Kapitoly *Xinshu*, ač často vnímány jako celek, nepocházejí ze stejné doby a původ každé z nich je rozdílný. Kapitolu *Neiye* 內業 (tedy „Vnitřní cíle“ či „Vnitřní práce“). Rickett datuje do 4. stol. př. n. l. na základě použití některých termínů a celkového vyznění kapitoly.

Kapitola *Xinshu xia* 心術下 („Techniky nitra A) je Rickettem (jistě oprávněně) vnímána jako úzce spjatá s kapitolou *Neiye*. Pokládá ji vlastně za mnohem pozdější interpretaci kapitoly *Neiye* a sleduje v ní prvky myšlenkového proudu Huang-Lao. Dále se domnívá že existovaly alespoň dvě verze *Neiye* – jedna, která se dostala do hanské císařské knihovny z archivů státu Qi, a druhá, která skončila v knihovně Liu Ana 劉安 (180–122 př. n. l.) a která zde byla rozvedena v podobě kapitoly *Xinshu xia*.

Následující kapitola *Xinshu shang* 心術上 (Techniky nitra B) je rozdělena do dvou oddílů – tvrzení a jejich vysvětlení. Dle Ricketta jsou tvrzení (*statements*) staršího data a vzniklá zřejmě až po *Neiye*, tedy pravděpodobně z 3. stol. př. n. l., zatímco vysvětlující oddíl klade, stejně jako *Xinshu xia* až do počátku dynastie Han a též na dvůr prince Liu Ana.

Kapitolu *Baixin* 白心 (Objasnění nitra) zasazuje Rickett do první čtvrtiny 3. stol. př. n. l. a asociuje ji s učenci z akademie Jixia. Stejně jako u předcházejících dvou uvažuje, že by autoři těchto kapitol mohli pocházet z kulturního okruhu akademie Jixia, ovšem geograficky pravděpodobně ze státu Chu 楚, kde se tato kapitola zachovala až do doby prince Liu Ana (Rickett 1998: 82-85)

4. Konceptualizace: rhizom a anachronie

4.1 Úvod

Při pokusu aplikovat na starověký čínský text pojmy převzaté z moderního západního filosofického, resp. uměnovědného diskurzu vyvstává pochopitelná otázka – je takový postup žádoucí? Snažíme-li se rozumět textu starému přes dva tisíce let, je vhodné problematizovat jej dalšími myšlenkovými kategoriemi, které jsou mu zcela cizí? Ospravedlnění takového postupu tkví, dle mého názoru, v samotném problému rozumění textu.

Rozumění je proces interakce mezi subjektem a objektem (a je zároveň procesem *interpretačním*, více viz Gadamer 2010: 257). Z povahy věci rozumíme textu na základě vlastního pojmosloví a vlastních (tedy *časově* vlastních) paradigmat. Studium starých textů je sice neustálým překlenováním časové mezery mezi námi a textem, ale je též procesem neustálého znovuvytváření textu, které se děje z pozice *nyní*, nikoliv z pozice *tehdy*. Je tedy pouze přirozené, že si vypůjčujeme názory a představy své doby, abychom představili minulé.

Takovýto přístup může být do jisté míry kritizován, neboť je v zásadě myšlenkovým anachronismem, nicméně vzat do důsledků ukazuje nevyhnutelnost anachronismu, neboť nejsme s to oprostit se od myšlenkových představ, které jsou nám vlastní, nemůžeme se při čtení textu uzavřít v sumě vědomostí vlastních textu a v jeho čase, protože tento čas nám není přístupný (blíže bude rozvedeno v další kapitole).

Jsme tedy plně oprávněni vědomě pracovat s textem, konceptualizovat jej na půdorysu námi zvolených pojmů, protože, přísně vzato, nejsme schopni uchopit text v jeho čase. Rozumění se děje v našem čase a skrz naši „myšlenkovou optiku“, která text přetváří. Snahou často bývá zahrnout metody či pojmy, které nakládají s textem příliš libovolně a přílišně jej aktualizují, protože díky takovým metodám se právě anachronie zdůrazňuje, ovšem v historickém bádání je (marná) snaha naopak anachronismy eliminovat a potírat.

Jak by tedy měl takovýto přístup k textu vypadat? Předně je třeba si uvědomit, že má-li být přístupem opravdu fundovaným (s nárokem na odbornost, a tedy ne jen literárním pokusem), je třeba vycházet z pečlivé analýzy textu, našich znalostí o něm a z kontextu doby, byť s vědomím, že tyto znalosti jsou již „utříděné“ – že se tedy i přes jejich nárok na autoritativnost jedná o myšlenkové modely, které vycházejí z času *nyní*.

Když poté sáhneme po záměrně zvolených myšlenkových modelech a „naroubujeme“ je na naši analýzu (vlastně je používáme jako prostředek, jak brát text „proti srsti“), zjistíme, že je zpětně přehodnocujeme. Tato druhá fáze zkoumání tedy využívá znalosti ze samotné analýzy, nicméně je znovu upravuje. Dostáváme se tedy k jakési variantě hermeneutického kruhu mezi analýzou

textu (ve smyslu filologickém a textologickém) a jeho přemodelováním. Přemodelování není možné bez analýzy, ale analýze začínáme rozumět na základě přemodelování.

Je třeba si tedy postupně vzít koncepce anachronie a rhizomu a domyslet jejich aplikovatelnost na text.

4.2 Anachronie

Při přístupu k v zásadě jakémukoliv textu se musíme vypořádat s fenoménem časovosti. Text, jako písemný záznam paměti, je něčím, co funguje času navzdory, protože nefunguje pouze v přítomnosti, ale neustále se obrací k minulosti a během dalších čtení je neustále aktualizován. Písmo a písemnictví je unikátním jevem, které se snaží čas překonat, respektive se ukotvit času navzdory, protože není ukotveno v homogenosti přítomnosti, ale vytváří heterogenitu vzájemně propojených časových vrstev. Text je ukotven v přítomnosti, ale jeho smysl tkví v časovosti. Recepce textu je tedy aktem, kdy se setkává časová rovina textu (v tom nejjednodušším případě) s rovinou aktuálního času recipienta.

Běžně však zacházíme s texty, v nichž se setkávají různé časové roviny. Recepce je pak složitější – stává se setkáváním heterogenních časových rovin. Takovýto akt je *a priori anachronický*. *Euchronie*, tedy sladění časových rovin, jejich rozvrstvení a identifikace je až druhotným aktem. Teprve po odstranění anachronie je, jak se běžně tvrdí, přípustná vědecká práce a interpretace díla. Např. tedy v historiografickém diskurzu se anachronie stává chybou a nežádoucím elementem. Zde bych se rád odvolal na koncept anachronického vnímání díla tak, jak je chápán Georgem Didi-Hubermanem v knize *Před časem*, posouvám však Didi-Hubermanův akcent z výtvarného díla na dílo literární.

Didi-Huberman ve svém díle mluví především o anachronickém chápání obrazu, doslova říká: „Před obrazem je vždy před časem.“ Nicméně východiskem jeho uvažování je dílo Waltera Benjamina, který hovoří o anachronismu v historii, mluví o anachronismu jako o „prokleté části historie“. Didi-Huberman vztahuje jeho úvahy k výtvarnému umění, nicméně bez větších obtíží si lze představit, jak aplikovat tento způsob uvažování i na literární artefakty.

Co však je anachronie? Didi-Huberman ji představuje jako vztah mezi rovinami heterogenních časů. Pokud dílo chceme chápat anachronicky, musíme se uchýlit k *dialektickému* chápání mezi *tehdy* a *nyní*.

Pochopitelně že anachronické chápání literárního artefaktu je třeba oproti takovémuto chápání výtvarného díla poněkud poupravit. Anachronické čtení vyžaduje několik předpokladů.

Především je třeba si uvědomit, že literární text nás, na rozdíl od obrazu, vtahuje do svého světa (a tím i do svého času) postupně a přerušovaně. Výhodou obrazu je možnost, fyzicky stanout před „heterogenní časovou montáží“ (Didi-Huberman 2008: 11-14), což nám není dopřáno u díla literárního, které představuje vlastně dynamický proces recepce.

Problém času textu je ještě umocněn jeho rozpadem na nespočet částí. Na nejnižší úrovni máme problém se samotným významem jednotlivých slov, kde je lexikální význam odvozován až na základě diachronní historické analýzy. Jednotlivé „stavební bloky“ představují často samy o sobě kus textu, který je převzatý z jiného spisu nebo pochází z orální kultury. Vytváří tak další intertexty a spoje napříč časem. A konečně celek těchto bloků tvoří časově nesourodou směs, jehož samotná konfigurace se může v různých obdobích měnit (počet svazků či svitků, jiné uspořádání kapitol apod.), jak víme z textologických bádání. Je velice obtížné určit pro kteroukoliv z těchto částí pramen, který lze s určitostí označit jako *dobový pramen*. Problém je, že při dataci pramenů se často točíme v kruhu, protože datujeme texty na základě jejich pojmového aparátu, který máme spojený s určitým obdobím a dataci textu s tímto termínem pak podřizujeme naší představě a do budoucna slouží jako argument pro dataci jiných textů. Navíc i pokud máme prameny skutečně ze „stejně“ doby (tedy řekněme alespoň ze stejného století), co nám to doopravdy říká o jejich vzájemném vztahu? Vzdálenost mnoha desetiletí, ale i jiné názory a myšlenky předpokládaného autora/editora od sebe texty oddělují a posílají každý text do své vlastní, značně nesourodé časové roviny.

Jde vlastně o podobný případ, ze kterého vychází Georges Didi-Huberman při svých vstupních úvahách o anachronii. Uvádí vztah italského malíře Fra Angelica (?1395-1455) a jeho současníka Cristofora Landina (1424–1498) – Landino píše o Fra Angelicovi; historicky vzato píše ve stejné době, jde tedy o *dobový pramen*. Didi-Huberman však ukazuje, že jde o vlastně o falešný pramen, protože jde o setkání dvou nesourodých časových rovin. Obraz se u Didi-Hubermana stává *heterogenní časovou montáží* (Didi-Huberman 2008, 11-14), protože každá jeho reflexe, každé jeho nové nazírání pochází z jiného času. Obraz není jakousi pomyslnou branou do času, kdy byl vytvořen, protože tento čas je nám nepřístupný. Namísto toho se skrze obraz a texty s ním spjaté zacházíme s řadou nesourodých časových rovin.

Naše chápání textů i samotné doby, kdy text vznikl, se vlastně točí hned ve dvou kruzích. Jednak texty chápeme skrze jazyk, jímž jsou zachyceny, a porozumět jazyku nám pak pomáhají texty, a jednak rozumíme dané době právě skrze texty, které nám pak poskytují rámec, skrz který se pak snažíme porozumět textům. Nejde v zásadě o kruh bludný, ale spíše o jakousi

dvojitou variantu hermeneutického kruhu, tedy „filologický kruh.“¹⁷ Tento fakt pak běžně zastíráme tím, že klasifikujeme a třídíme – vytváříme časové roviny, zkoumáme kdy a kde se ten či onen termín vynořuje poprvé, jak se mění jeho význam postupem času. Zkoumáme vlastně jeho historii v termínech vývoje. Lze však přijmout Benjaminovský program, který odmítá koncepci vývoje a snaží se předmět, v tomto případě předmět historie, chápat jako diskontinuitu a anachronii? Otázka se totiž dále problematizuje, když se posuneme na vyšší úroveň – totiž úroveň textu (nikoliv nutně celého spisu, ale řekněme jedné roviny textu, která tvoří časovou kontinuitu). Tato úroveň tvoří další vrstvu heterogenního času, která často není současná jiným vrstvám textu a jiným spisům. V poslední úrovni máme rovinu celého spisu – zde vidíme, že je vlastně sám souborem časových nerovností – diskontinuit, anachronií a rhizomatických bifurkací (Didi-Huberman 2008: 103). Vidíme tedy, že struktura textu z hlediska časovosti je nespojitá a neclivá. Blíže rozeberu tento problém v následující části věnující se struktuře textu.

Text je utvářen a spoluutváří procesy historické a tvoří s texty své doby a potažmo svou dobou vzájemné intertexty. Takovéto chápání literatury je v souladu s principy tzv. „nového historismu“ – které lze lakonicky shrnout ve formuli „historičnost textů a textuálnost historie“ (viz Bolton 2007: 287). Nový historismus, byť si nikdy nevytyčil jednotný program a nedefinoval sám sebe jako jednotné hnutí či myšlenkový proud, se povětšinou od základu vypořádává s fenoménem textu a času. Chápe texty jako nedílnou součást historických procesů a do jisté míry i historii jako text a naše „čtení historie“ a rozumění je v zásadě procesem splynutí horizontů, jak je popisuje Georg Gadamer (Gadamer 2014: 269)

Dle mého není záhodno napodobovat specifický styl nového historismu (bylo například nepsaným pravidlem, že statě autorů s novým historismem spjatých začínaly krátkou, často zdánlivě s obsahem článku nesouvislou, anekdotou), nicméně je zajímavé se podívat na tři premisy, které Catherine Gallagherová a Stephen Greeblatt chápou jako důležitý přínos nového historismu:

S texty doposud zostuzenými nebo opomíjenými, se může nakládat jako s významnými (...)

Nově uznaní autoři jsou zajímaví sami o sobě, ale také nevyhnutelně mění výklad těch autorů, kteří byli dlouho považováni za kanonické. Ukazuje se, že díla, která

¹⁷ Pochopitelně do našeho bádání mohou zasahovat i poznatky mimotextové, např. archeologické objevy, které svým způsobem „narušují“ čistě textový rozměr tohoto problému.

se zdála být naprosto osamocenými monumenty, jsou ve složitějších vzájemných vztazích s dalšími texty (...)

V analýze širšího okruhu kulturního pole se kanonická díla dostávají do vztahu nejen s díly posuzovanými jako druhořadá, ale také s texty, které nejsou literární podle žádného měřítka. (Bolton 2007: 259-260)

Takovéto pojetí je zajímavé především proto, že vyzvedá na světlo texty stojící spíše stranou (což o *Guanzi* víceméně platí), a navíc že k textům přistupuje bez hodnocení, které je jim tradičně připisováno, a zkoumá hodnocení a vztah s dobovými texty. U *Guanzi* si tak například můžeme všimnout zajímavého hodnocení v *Knize vrchních písařů*, kde se praví:

„Když jsem viděl, jaké napsali [Guan Zhong a Yan Ying] knihy, přál jsem si poznat jejich skutky, a proto jsem sestavil jejich životopis. Co se týče jejich spisů, jsou mezi lidmi rozšířené, a proto se jimi nezabývám, zabývám se jen událostmi, které byly pozapomenuty.“ (Lomová a Pokora 2012: 342-343)

V jaké formě byly v Sima Qianově době jejich spisy rozšířeny? Jinou zmínku o nich bohužel nemáme, ale dá se předpokládat, že jisté kapitoly z oněch spisů byly dostupné a známé.

Při posuzování staročínských textů je třeba si uvědomit, že zacházíme-li s takovými artefakty, zacházíme vlastně s jistým druhem paměti – text je, stejně jako písmo, zvěčnělou pamětí. Jeho časovost se rozpíná mezi minulostí a budoucností, jeho teď se stává v okamžiku zaznamenání irelevantní. Důležité je to, co je zaznamenáno a nakolik to přetrvává. Písmo je tedy nástrojem časového rozvržení, text jeho konkrétní projev a v konečné instanci zde máme kánon jako třídící (byť často živelně) či konzervační systém tohoto časového rozvržení.

Kánon zde chápu v nejširším významu toho slova, tedy jako celý korpus písemnictví spolu s dochovanou ústní literaturou, jehož utvářecí proces je často selektivní. Jde tedy o jakýsi dynamický proces třídění a uchovávání paměti. Kánon lze na jedné straně chápat jako snahu o zachování paměti, a na straně druhé jako násilí na paměti – autoritativní proces vybírání a rozhodování, kterému textu se dostane či nedostane privilegované pozice (radikální formou takového procesu je pak pochopitelně neblaze proslulé „pálení knih“ za Qin Shi Huangdihho 秦始皇帝, kde se rozhoduje o samotné existenci či neexistenci spisu¹⁸). Role těchto dvou krajních

¹⁸ Z hlediska dějin čínského písemnictví jde o jednu z nejzásadnějších „ideologických událostí“. Pohled na tuto událost byl však, oproti tradičnímu, velice konfucíánsky orientovanému, pohledu, značně přehodnocen – viz Petersen 1995, 1-52.

pozic se pak pochopitelně v průběhu věků mění. Kánon je tedy otázkou moci a autority, která takto zachází s pamětí. Kánon ustanovený za dynastie Han spisy hierarchizuje (na čtyři kategorie, viz výše) a snaží se je zachovat a předat. V dnešním korpusu dochovaných spisů je i řada spisů, které se nám nedochovaly díky předávání, ale jsou získané archeologicky. Svým způsobem jsme ve stejné situaci jako hanští kompilátoři – třídíme spisy, určujeme jejich důležitost a snažíme se je zachovat a předat dál.

V rámci takto široce pojatého kánonu mají ještě výsadní postavení spisy označená jako *jing* 經, běžně označované jako „kanonické spisy“. Zde jde však o kánon v užším slova smyslu. Jde o texty, které byly v procesu konsolidace konfuciánství coby ústřední státní doktríny vybrány za nejdůležitější texty, jejichž studium a předávání má zásadní charakter. Zatímco suma tehdejšího čínského písemnictví představu široce pojatý kánon předestřený výše. Kanonické spisy *jing* jsou právě oním autoritativním a ideologicky podmíněným výběrem, který je nadřazený ostatním spisům.

V rámci předávaných spisů měl *Guanzi* vždy okrajovou roli. V hierarchizovaném čínském pojetí je tzv. literatura mistrů až za zmíněné kanonickými spisy a historiografií (*shi* 史), a navíc i v rámci tohoto oddílu je *Guanzi* marginalií. To mohlo být zapříčiněno fragmentárností a disparátností díla, ale i jeho přiřazením k legistickým spisům. Legalismus se totiž, po etablování konfuciánství coby státní doktríny za vlády císaře Han Wu Diho 漢武帝 (141 př.n.l.–87 př.n.l.), dostal spíše na okraj zájmu. *Guanzi* navíc netvoří žádný ucelený myšlenkový systém a myšlenky v něm obsažené mohou být i protichůdné.

Jak tedy uchopit text anachronicky? Přesněji řečeno, protože jsem výše naznačil, že čtení textu je *apriori* anachronické, jak jej anachronicky uchopit *přiznaně*, tedy akceptovat anachronický charakter díla, akcentovat jej a vyvodit z něj důsledky? Navzdory výše uvedenému je zde potřeba krok navíc. Nejde o to, vynechat druhou fázi popření anachronie, nýbrž z této fáze, která nám poskytne hlubší pochopení textu, znovu vykročit anachronii vstříc. Stejně jako poctivá literární hermeneutika není čtenářovým nahodilým nakládáním s textem, ale vyžaduje pečlivé pochopení textu, než dojde k jeho interpretaci, tento přístup obdobně vyžaduje nejdříve podrobně prozkoumat text dle zavedených metod (jak jsem udělal v první části), a pak teprve přistoupit k anachronní interpretaci.

Další otázkou je, jaké můžeme pro tento přístup použít prostředky. Nejjednodušší metoda je prostá *aktualizace* (která je historii vždy velice blízká a v zásadě ji ve druhé fázi výše zmíněného procesu nelze eliminovat nikdy). Aktualizace je vlastně přitakáním faktu, že

heterogenní čas textu se potkává s aktuálním časem recipienta a pokusem překlenout tuto vzdálenost. Pokud však učiníme další krok a objevíme v textu více těchto „časů“, můžeme přejít, po izolování těchto časů, ke komplikovanější práci, kdy usouvztažňujeme tyto roviny, tedy provádíme cosi jako aktualizaci, ale ve více časových rovinách ve vzájemném vztahu. Toto je postup, o který se v této práci pokouším.

4.3 Rhizom

Další nezanedbatelnou otázkou je struktura samotného textu.¹⁹ Zohledníme-li povahu předávaných textů, vyvstává otázka, kde má daný text hranice. Je *Guanzi* pouze samotný text v té podobě, v jaké se nám dochoval? Jsou jeho součástí např. komentáře?

K experimentálnímu uchopení struktury spisu *Guanzi* mi poslouží koncept *rhizomu*, jak byl představen ve stati „Rhizom“ Gillesa Deleuze a Felixe Guattariho (2010: 9-36). Pro naše potřeby je však nutné jej nejprve vymezit, případně poupravit. Rhizom je v rámci knihy *Tisíc plošin* vlastně teoretickým programem, nejen východiskem svébytného myšlení Deleuze a Guattariho, ale též jakousi matricí celé knihy. Deleuze a Guattari doslova tvrdí: „Tuto knihu jsme psali jako rhizom.“ (Deleuze a Guattari 2010: 32). Jde o výzvu západnímu myšlení překlenout modely myšlení, které autoři označují jako „stromovité“, tedy jako obraz světa-stromu (tamtéž: 13). Pokus aplikovat tento koncept na již napsaný text jej tedy posouvá dále, resp. přesouvá se akcent z psaní na čtení.

Nejprve stručně k tomu, jak Deleuze a Guattari chápou rhizom. Jde o strukturu, která funguje na principu spojení a heterogenity – libovolný bod rhizomu může a musí být spojen s kterýmkoliv jiným (Deleuze a Guattari 2010: 13). To může představovat problém. Jaká je spojitost mezi dvěma *libovolnými* částmi spisu *Guanzi*? Pokud bychom chtěli vycházet čistě z textu, nemáme pro takové tvrzení jediný podklad, pokud si však nárokuje text uchopit v jiném světle a tento koncept na něj *aplikovat*, problém mizí. Spojení mezi dvěma libovolnými body existuje, protože jej vytváříme naším čtením. V praxi je pochopitelně problém, že zde takové spojení být *musí*. Nevytváříme spojnicí ve *všech* libovolných bodech, ale jen ve vybraných (kde se spojení nabízí, resp. kde jej chceme). Musíme zde tedy poupravit výše uveden princip pro naše potřeby – libovolný bod rhizomu *může* být spojen s kterýmkoliv jiným

¹⁹ Pojem struktury zde používám (v nejvyšší možné míře a pokud možno) nezatíženě vzhledem k jeho literárně-vědnému nánosu. Zkrátka, cílem této práce není vymezení konceptu „rhizomu“ vůči konceptu „struktury“.

(nikoliv musí), takto vlastně pracujeme pouze s částečným rhizomem. „Absolutní“ rhizom (tedy takový, jak jej chápou Deleuze a Guattari) zde však zůstává v jakémsi stavu potenciality.

Dalším principem rhizomu je princip multiplicity – neexistuje jednota, která by v objektu sloužila jako hlavní kořen (Deleuze a Guattari 2010, 14). To v tomto případě není problém. Vzhledem k povaze spisu zde nelze hovořit o jednotícím „hlavním kořenu“, který by spis prostupoval. Ostatně proto byl text shledán vhodným pro tento způsob zacházení.

Dále je zde princip asignifikantního přerušení – „rhizom může být na jakémkoliv místě přerušen či roztržen, bude se však rozvíjet dál po některé ze svých linií i po liniích jiných (...) každý rhizom obsahuje linie segmentarity, podle nichž je stratifikován, teritorializován, organizován, označován, připisován, atd.; ale také linie deteritorializace, po kterých neustále uniká.“ (Deleuze a Guattari 2010: 16). Opět zde, dle mého názoru, není zásadní problém. Text byl mnohokrát přerušen a předával se dál v neúplné podobě (viz kupříkladu vztah kapitol *Neiye*, *Xinshu shang* a *Xinshu xia* – vzájemně se komentují, doplňují, znovu vysvětlují a překrývají), přesto se však šířil dál, „unikal“ a přerušené linie dál pokračovaly, jak je vidno na komentátorské tradici. Komentář je extenzí textu, prodloužením jeho linie, která však zůstává v rámci textu, stává se další „plošinou“. Už jen fakt, že kapitola *Xinshu shang* je jeden celek, i když bychom si ji mohli představit jako dvojici obdobně jako *Neiye* a *Xinshu xia*, ukazuje, že celistvost textu je dána samotným jeho pojmenováním. Pojmenujeme-li kapitolu, říkáme tím, že tvoří celek, nicméně pokud bychom kapitolu *Xinshu shang* rozdělili na dvě, tvořili by obě naprosto stejně legitimní celek jako výše zmíněná dvojice. Archeologicky získané rukopisy jsou často fragmenty větších textů, které ale již fungují samostatně a rozvíjí se po své ose. Stejně tak např. texty „školy nového textu“ (*jin wen* 今文) tvoří vlastně novou linii jednotlivých fragmentů a orálních historií. Text byl přerušen a pak se vyvíjel dál, byl zaznamenán, komentován a předáván.

Poslední vytyčeným principem je princip kartografie a dekalkomanie – „rhizom nepodléhá žádnému strukturálnímu či generativnímu modelu. (...) Rhizom je (...) mapa, nikoliv obtisk. (...) Celá logika stromu je logika obtisku a reprodukce.“ (Deleuze a Guattari 2010: 19-20). Tato část je potenciálně nejproblematičtější. Jsou myšlenky spisů Válčících států, které jsou bytostně *normativní* (tedy neukazují nám stav věcí, jaký *je*, ale jaký by *měl být*), spíše obtiskem, nebo mapou? Jinými slovy, je spíše něčím otevřeným, co nereprodukuje, ale spíše konstruuje, nebo je něčím novým a uzavřeným, co popisuje faktický stav? Vezmeme-li v potaz naše znalosti o tomto období čínských dějin a o vývoji tehdejšího myšlení, chápeme je jako otisky – vytvářejí

strukturální model, popisují faktický vztah (ze kterého pak odvozují modely možných alternativ), větví se stromovitě. Nicméně je třeba si uvědomit, že tento názor vlastně představuje naši recepci tehdejšího intelektuálního prostředí, recepci, která je založena na nesčíslněkrát opravovaných, komentovaných, pozměňovaných a aktualizovaných textech na jedné straně a materiálem z archeologických nálezů na straně druhé. Rekonstruujeme-li tedy text, tak „jak vypadal“, snažíme-li se přiblížit tomu, „jak to bylo“, je naprosto legitimní předpokládat obtisk. Na druhou stranu, zaměříme-li se na samotný fakt recepce, dostáváme se k mapě, protože: „Mapa (...) napomáhá spojení polí (...), je sama částí rhizomu. Mapa je otevřená a spojitelná ve všech svých dimenzích, rozložitelná, převrátitelná, schopná neustálých modifikací.“ (Deleuze a Guattari 2010: 20). Argument této části se zamotává, protože jeden z principů rhizomu (tedy mapa) je sám rhizomatický. Ve vztahu k předmětu práce shledávám tedy následující: čteme-li spis jako rhizom, splňujeme podmínku rhizomu (tedy kartografie). Tuto elipsu si můžeme dovolit, protože je dle mého obsažena i v Deleuzově a Guattariho textu.

Standardní textologický postup analyzuje všechny vrstvy textu. Popisuje, a tím vymezuje hranice. Dle něj existuje cosi jako proto-Guanzi, další vrstvy se na něj postupně „nabalují“. Komentáře tvoří jakousi vnější slupku – okrajovou záležitost, která uniká plné pozornosti. Náleží jinému času a je využívána, ale není uchopována samostatně. Je pouhým přívěskem textu. Jak ale pak chápat novodobé interpretace a komentáře k dílu? Je Rickettův rozbor součástí díla *Guanzi*, či nikoliv? Zdravý rozum ihned velí takovou myšlenku odmítnout, ale je třeba si povšimnout, že zde se odvoláváme na autoritu kánonu, tedy na *autoritativní* a do jisté míry i *selektivní* paměť.

Nakládáme-li s textem na základě klasické textologické analýzy, hledáme ve struktuře hierarchii, podřizujeme čtení textu. Naopak, čteme-li anachronicky, tj. např. sjednocujeme disparátní roviny, nesledujeme jen vývoj „kupředu“, ale i „dozadu“ (proti proudu času, čteme „proti srstí“), podřizujeme text jeho čtení.

Jak ovšem vypadá struktura textu po „anachronickém přečtení“? Nabouráme-li (zdánlivou) strukturu textu, vytváříme novou. Takovou, kde jsou jednotlivé vrstvy spolu propojeny, jednotlivina odkazuje k jednotlivině. Navzdory času se vytvářejí spojnice mezi znaky, pojmy, myšlenkami, postavami a událostmi. Anachronické čtení produkuje rhizom; strukturování do rhizomu produkuje anachronii.

5. Překladatelské a interpretační problémy překládaných pasáží

5.1 Obecné problémy

Součástí této práce je nejen interpretace vybraných pasáží spisu Guanzi (jmenovitě kapitol označovaných souhrnně jako *Xinshu*), ale též jejich kompletní překlad.²⁰ Jsem toho názoru, že interpretace by měla vycházet z celistvé práce s textem a být (pokud možno) konzistentním překladem textu. To totiž umožní zodpovědnější práci s textem, než jen „pouhá“ interpretace vybraných pasáží, protože překladatel řeší problémy celistvosti a vzájemných vztahů do větší míry, než pokud by jen interpretoval vybrané pasáže.

Technické detaily práce s textem ponechávám v příloze, nicméně je záhodno zmínit překladatelské a interpretační problémy překladu. Navíc je důležité nastínit samotný vztah *překladu a interpretace*. Jak bylo předestřeno výše, samotná interpretace, nabídnutá v této práci, je stavěna rozvedením toho, co chápu jako textologický přístup. Takovýto přístup si žádá překlad, který vychází z pečlivého studia vývoje textu, zkoumá jeho časové roviny a ve světle současného bádání o sféře daného textu navrhuje překlad. Interpretace pak vychází z takto koncipovaného překladu, nebo, v radikálnějších případech, polemizuje s vhodností daného překladu.

Jak je vidno, potýkáme se tedy stále s problematikou *struktury* (na úrovni uspořádání textu) a *časovosti* (na úrovni rozvrstvení této struktury napříč časem). Moje zásadní „výtka“ textologickému přístupu je tedy převážně založena jednak na *triviálním pojetí časovosti*, a též na představě, že přistupuje k textu nezaujatě, tedy nikoliv ve světe nějaké ideologie. Nakolik se opravdu jedná o problémy, se kterými se textologie potýká, bude snad zřejmé na konci práce.

Než přistoupím k samotnému rozboru, rád bych pohovořil o několika zásadních pojmech, se kterými se v kapitolách *Xinshu* pracuje, a o možnostech jejich překladu a výkladu. Je důležité si uvědomit, že tyto pojmy mohou mít v různých kapitolách, ba dokonce na různých místech „téhož“ textu různé konotace.

²⁰ Vlastní překlad je obsažen v příloze. Kapitola *Neiye* byla již do češtiny přeložena Dušanem Vávrou, a tudíž jsem nepovažoval za nutné předkládat vlastní překlad. V případě, kdy nabízím alternativní překlad pasáží z toho textu, to uvádím.

5.2 Konkrétní pojmy,

Zde uvádím stručný přehled nejdůležitějších termínů použitých v překládaných kapitolách. Jde především o to, objasnit volbu konkrétního překladu různých slov, především filozofických termínů. Všechna slova byla primárně konfrontována se slovníkem *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, resp. s jeho elektronickou verzí *Handian* 漢典. Při překladech jsem se snažil přiklonit k již existujícím a ideálně zavedeným českým překladům, což je zde zohledněno. U některých znaků uvádím pro ilustraci i předpokládaná etymologicky spřízněná slova, uvedená rekonstrukce staré čínštiny je dle aktuální verze systému Baxter-Sagart.

道 *dao* – snad nejznámější pojem čínské filosofie. V původním významu ‚cesta‘, přeneseně též ‚metoda‘ či ‚způsob jak něco konat‘. Implicitně pak ‚správná metoda‘. Adjektivně jako ‚být v souladu se správnou cestou‘. Překládám soustavně, v souladu se zažitým českým překladem, jako ‚správná Cesta‘, či jen ‚Cesta‘. Oba termíny jsou provázané. Praktičtěji je termínu užito v kontextu správného způsobu nějakého konání (zde především správného způsobu vlády), v obecnějším významu jako metafyzický princip ustrojení veškerenstva. Může mít i slovesné použití jako ‚mluvit‘ či ‚vyjádřit‘.

德 *de* – též velice známý a významově velice bohatý pojem. Může značit jistou laskavost, či zásluhu, kterou jsme projevíli resp. získali u druhých, a tím pádem jsou nám zavázáni. Etymologicky je nejspíše spřízněno se slovem 得 *de*, ‚získat‘ (Schuessler 2007: 208), obojí je rekonstruováno jako *tʰək. Původně snad ‚to, čím si získáváme lid‘, dále též obecněji ctnost, mravní síla či morální ctnost (jak překládá např. [Vochala 2009: 247] nebo morální autorita [Lomová a Pokora 2011]), též ‚zásluha‘. David Sehnal navrhuje překlad ‚charismatická síla *de*‘ (Sehnal 2013: 441), kterého se zde držím, ovšem na řadě míst nechávám bez překladu, protože některé pasáže přímo definují, co tento pojem znamená. V rámci *Guanzi* je v kapitole *Xinshu xia* naznačeno, že tato síla je manifestací neprojeveného Daa (Anne Cheng označuje v kapitole o *Daodejingu de*, jako ‚sílu Taa‘ [Cheng 2006: 186]).²¹

靜 *jing* – ‚klid‘, ‚vyrovnanost‘, ‚spochinutí‘. Zde často ve významu ‚klid emocí‘. Jde o přirozenou vlastnost člověka, což dokládá kupříkladu citát: *Ren sheng er jing, tian zhi qing ye*. 人生而靜，天之情也 ;Lidé se rodí klidní, to je jejich Nebesy daná přirozenost‘, který nacházíme např. v *Lüshi chunqiu* (I/5), *Liji* (XIX/7) nebo ve

²¹ Odvolávám-li se zde ke knize Anne Cheng *Dějiny čínské myšlení*, odvolávám se na překlad konkrétních termínů, který byl navržen Olgou Lomovou, Davidem Sehnalem a Dušanem Vávrou při odborných revizích textu – viz Cheng 2006: xii).

spisu *Wenzi* (I/5). Z hlediska širšího kontextu nejde o typicky zaužívaný filosofický pojem tohoto období, nicméně v kapitole *Xinshu shang* je mu věnována značná pozornost (viz dále).

精 *jing* – ‚(životní) esence‘, ‚vitalita‘. Původně ‚očistěné rýžové zrno‘. Zde koncentrovaná *qi*, nejčastěji v těle. V kapitole *Neiye* Dušan Vávra překládá jako ‚životní esence‘, která doslova ‚dává život‘ a nahromadí-li se, tvoří světce (*shengren*, viz níže) (Vávra 2011: 44-50).

君子 *junzi* – původně ‚syn vládce, princ‘, přeneseně pak ‚ušlechtilý muž‘. Tento termín bývá často spojován především s konfuciánskými texty, nicméně vyskytuje se napříč korpusem textů Válčících států. Starší Průšekův překlad *Hovorů* do češtiny překládá jako ‚urozený muž‘ (Průšek 1940: lviii), novější Vochalův překlad navrhuje ‚pravý aristokrat‘ (Vochala 2009: 198). Držím se dnes široce přijímaného a používaného překladu ‚ušlechtilý muž‘ (např. Cheng 2006: 56). Zde často významově velice blízké slovu *shengren* 聖人.

氣 *qi* – ‚životní síla‘, ‚dech‘, ‚energie‘. Etymologicky spřízněné se slovem *kai* 慳 (výdech/hněv) (Schuessler 2007: 423), obojí dle Baxtera a Sagarta rekonstruováno jako *qʰəps. Dle rozboru grafické podoby znaku se často uvažuje, že ukazuje páru vycházející z misky rýže. V mnoha spisech Válčících států (z nejznámějších například Mencius či Zhuangzi) hraje velkou úlohu kultivace této životní energie (viz Roth 1991: 602).

情 *qing* – mnohovýznamové a problematické slovo, primárně v zásadě ‚to, co je člověku vlastní‘, tedy city, emoce, vlastní rysy, povaha, ale i skutečný stav věcí, skutečnost, aj. (Zádrapa 2011: 81). Etymologicky pravděpodobně spřízněno s *sheng* 生 (Schuessler 2007: 433).

神 *shen* – ‚nadpřirozené bytosti‘, ‚duchové‘, ‚božstva‘, ale i též ‚božská kvalita‘, které lze dosáhnout kultivací sebe sama – ‚být božský‘, tedy mít nadpřirozené schopnosti, abstraktněji ‚duch‘, někdy též překládáno jako *numen*. Zde povětšinou jako duch, coby na nadpřirozená síla, ale též i jako nadpřirozená kvalita (viz Vávra 2011: 44-50)

聖人 *sheng ren* – ‚svrchovaně moudrý muž‘, ‚světec‘. Samo *sheng* je ‚být moudrý‘. Rekonstruováno jako *l̥eŋ-s, etymologicky je spřízněno se slovem *ting* 聽 rekonstruovaným jako *l̥eŋ (Schuessler 2007: 461). Moudrý je tedy ten, kdo umí naslouchat, popřípadě ten, kdo hodně slyší (slyšel). Držím se překladu svrchovaně moudrý muž, protože slovo ‚světec‘ může být, dle mého názoru, lehce zavádějící.

事 *shi* – ‚záležitost‘, ‚zabývat se něčím‘, ‚podnik‘, ‚úkol‘. Nikoliv v obecném významu ‚věc‘, ale spíše konkrétní podnik, kterým se zabýváme, případně úkol, který máme. Jako sloveso též ‚zaobírat se něčím‘ či ‚sloužit‘ (Zádrapa 2011: 84).

無 *wu* –záporka, původně ‚nemít‘, či ‚neexistovat‘ přeneseně ‚nic/nicota‘ (antonymum k *you* 有, tedy *you/wu* jako mít/nemít, resp. něco/nic – viz [Sehnal 2013, 210; 418-419]). Jako abstraktum ‚neexistence‘ či ‚nebytí‘ hojně používáno později v rámci tzv. *xuanxue* 玄學, tedy ‚učení o tajuplném. (Cheng 2006: 310-328) Etymologicky zřejmě spřízněno s *wang* 亡 (rekonstruováno jako **maŋ*, zatímco *wu* je rekonstruováno jako **ma* (srovnej *Shuowen jiezi* 說文解字: *Wu*, *wang ye* 無, 亡也).

心 *xin* – Primárně ‚srdce‘ jako orgán, ale též odkazuje k celkovému ‚mentálnímu ustrojení‘, tedy přeneseně ‚mysl‘, nebo spíše ‚nitro‘. Může se vztahovat i k obsahu nitra (což bychom mohli definovat jako ‚mentální fenomény‘). V české literatuře bývá užíván překlad ‚srdce/mysl‘ (dle anglického *heart/mind*, např. Cheng 2006: 158-159). Zde raději překládám dle kontextu jako ‚mysl‘, ‚srdce‘, či ‚nitro‘. Jako důležitý filozofický termín jej předkládá Mencius.

形 *xing* – ‚forma‘, ‚tvar‘ či ‚tělo‘. Vnější vzhled věcí. Poněkud problematický je tento termín v obratu ‚心之形‘ tedy ‚tvar mysli‘ (Rickett navrhuje ‚mind’s gestalt‘ [Rickett 1998: 31]), což může značit obecnější ‚ustrojení mysli‘. (Vávra 2011, 46). Důležitým filozofickým termínem je také *xingming* 形名 (psáno též 刑名), který byl rozpracován v celé řadě spisů (Xunzi, Hanfeizi, Mozi i Zhuangzi; často je zmiňován proudem Huang-Lao) a jde v zásadě o vztah pojmenování a skutečnosti, tedy podoby věci a jejího označení. Myšlenka, že věci mají mít odpovídající pojmenování, je pro celou řadu textů tohoto období velice důležitá (srovnej *zhengming* 正名 u Konfucia a Xunzia). Zaměnitelnost znaků *xing* 形 a *xing* 刑 navíc vede i k hypotéze, že *xingming* 刑名 je vlastně vztahem ‚trest a jeho (řádné) označení‘ (Zádrapa 2011: 41-42; 72-73). To by podtrhovala i předpokládaná etymologická spřízněnost obou slov (Schuessler 2007: 540), obě jsou rekonstruována jako **gʰeŋ*.

象 *xiang* – ‚vypadat jako‘, ‚připomínat‘, z toho ‚podoba‘, též ‚obraz‘ či ‚obrazec‘. V *Knize proměn* jako obrazec, ze kterého vzniká forma *xing* 形 (Cheng 2006: 266). V 41. kapitole *Laozi* nacházíme verš *daxiang wu xing, dao yin wu ming* 大象無形, 道隱

無名 „Veliký obraz nemá tvar, správná Cesta je skrytá a nemá jméno“²²– zde je *xiang* opět ve dvojici se *xing*, přesné rozlišení těchto dvou je tedy nesnadné a je řešeno dle kontextu. David Sehnal též překládá jako ‚symbol‘ (Sehnal 2013: 409), což pokládám pro překlad *Guanzi* za nevyhovující.

虛 *xu* – ‚prázdný prostor‘, ‚nezaplněný prostor‘, ‚prázdnota‘. Někdy též ‚prázdne‘ ve smyslu ‚falešné‘, ‚nepravdivé‘. Původně snad ‚pustina‘ *xu* 墟 (též mohyla) (Schuessler 2007: 543-544). Zde jednak ve vztahu k vlastnímu nitru, kde odkazuje k oproštění se od emocí, ale též ve vztahu k Cestě – 虛道 tj. ‚Cesta prázdnoty‘ (způsob jak dosáhnout prázdnoty). Obdobné užití nalezneme např. v *Hanfeizi*, v kapitole ‚Cesta panovníka‘, kde se praví: „Proto [panovník] vyčkává prázdný a nečinný a ponechává slova, aby se sama pojmenovala, a záležitosti, aby se samy ustálily.“ (Zádrapa 2011: 126).

義 *yi* – smysl pro správné, smysl pro náležité. Starší vžitý úzus při překládání do češtiny byl ‚spravedlnost‘, či ‚spravedlivost‘ (překlad anglického ‚righteousness‘). Etymologicky spřízněno se slovem *yi* 宜 (Schuessler 2007: 566), rekonstruováno jako *ŋrajs resp. *ŋraj. Podrobně viz článek Lukáše Zádrapy ‚Čínský pojem *yi* 義 a jeho český překlad‘ (Zádrapa 2014).

因 *yin* – ‚spoléhat se‘, ‚záležet‘, ‚opírat se o něco‘, ‚následovat‘, ‚vycházet z‘. Zde specificky jako ‚vycházet z věcí tak, jak jsou‘ a tedy ‚posuzovat věci, tak jak jsou‘ – ‚být objektivní‘. (viz *Xinshu shang* ‚Být nestranný‘, tím se myslí být objektivní. Objektivita je něco, co si nevybíráme, a proto jsme nestranní“.)

應 *ying* – ‚odezva‘, ‚reakce‘, ‚reagovat‘. Etymologicky spřízněno s *ying* 膺 (hrud', prsa). *Ying* je otočit se k někomu hrudí, být někomu tváří v tvář, odpovědět/zareagovat (Schuessler 2007: 575). Obojí rekonstruováno jako *qraŋ. Zde specificky ‚přímá odezva‘, tedy spontánní reakce, nic, co by se plánovalo dopředu. V několika spisech (*Huainanzi*, *Liji*, *Xunzi* atd.) se objevuje dvojice *gan* 感 a *ying* 應, tedy podnět a jemu odpovídající reakce. Později důležité termíny estetiky – viz (Lomová 1999: 22).

²²Verze *Laozi* z Mawangdui nahrazuje zápornku *wu* 無 zápornkou *wang* 亡 (srovnej výše) a slovo *da* 大 nahrazuje slovem *tian* 天. Verze z Guodianu má též *tian* a navíc místo *yin* 隱 má *bao* 褒. Jde tedy určitě o „obraz Nebes“ nebo „nebeský obrazec“. Druhý verš může znamenat: „správná Cesta je rozsáhlá a nemá jméno“. David Sehnal překládá tyto dva verše jako: „Důležitý symbol nemá tvar, správnou cestou je být ve skrytu a bez věhlasu.“

6. Rozbor vybraných pasáží

6.1 Úvod

Jak jsem předestřel výše, anachronická a rhizomatická konceptualizace díla je vzájemně propletená. Jedno plodí druhé, a tudíž nelze často mezi nimi nakreslit dělicí přímkou. I když se zde pokusím následující interpretace zohledňovat ve vztahu k oběma konceptům, je třeba si uvědomit jejich vzájemnou návaznost. Postupně zde tedy rozeberu tři překládané kapitoly, jejich možnou interpretaci a především jejich vzájemnou provázanost a různé druhy textových vztahů, které v nich nacházíme. Nabídnutá interpretace je jednak poplatná předem vytyčeným konceptům, ale též se v omezené míře snaží interpretovat texty i v tradičním duchu studií čínské filozofie.

6.2 Vnitřní zrcadlení: *Xinshu shang* 心術上

U kapitoly *Xinshu shang* se setkáváme se zajímavým uspořádáním, protože jí lze rozdělit na dvě části. První část představuje určitou sadu tvrzení, zatímco část druhá představuje jejich vysvětlení, místy přerůstající v druhou sadu tvrzení (Rickett rozděluje tuto kapitolu na oddíly „statements“ a „explanations“, tedy tvrzení a jejich vysvětlení).

Vysvětlení mají různou povahu a rozsah, většinou je pojem vysvětlen či opsán a pak je dále rozebírána ústřední myšlenka či myšlenka na to navazující. Takže např. u věty: „Pečovat o deset tisíc věcí, tomu se říká charismatická síla *de*.“ 化育萬物謂德 (I/14) najdeme dále následující vysvětlení: „*De* je příbytkem Cesty.“ 德者道之舍 (VI/3). Ovšem dále se povaha síly *de* rozvádí podrobněji:

De je příbytkem Cesty. Získají-li věci *de*, [díky tomu] žijí. Získají-li živé věci *de*, [díky tomu] poznají esenci správné Cesty. Proto *de*, to je získávání (*de*). Získávání, tak se nazývá to, co [věci] získávají (*de*), aby byly tak, jak jsou. [To, co je uchopeno] nekonáním se nazývá správná Cesta a její přebývání ve věcech se nazývá *de*.

德者道之舍，物得以生。生得以識道之精。故德者得也，得也者，其謂所得以然也，以無為之謂道，舍之之謂德。(VI/3-5)

Tento úryvek nejen že demonstruje vnitřní princip této kapitoly, ale též ukazuje na etymologickou spřízněnost slov *de* 德 a 得 (viz výše).

Ve větě „Pečovat o deset tisíc věcí, tomu se říká charismatická síla *de*.“ by se dal tento překlad nahradit slovem „laskavost“ či „zásluha“. Problém je tedy v našem rozhodnutí, k jaké

interpretaci se přikláníme. Podle Ricketta dělí dvě části této kapitoly přibližně sto let, dostáváme se zde tedy k anachronickému momentu uvnitř textu. Problém na jednu stranu musíme rozřešit v překladu, na druhou stranu v interpretaci na něj je záhodno upozornit. Vztah mezi dvěma *de* je nejednoznačný, druhé nemusí nutně osvětlovat první, první může osvětlovat druhé. Takovýto způsob čtení vlastně upozorňuje na šíři sémantického pole daného výrazu, na heterogenost časových rovin, ze kterých oba výrazy pocházejí, a na neustálé přehodnocování vzájemných vztahů. Takto vytvořená spojnice spíš rozrušuje, než spojuje.

Systematicky bychom vlastně měli rozpracovat nejprve význam slova *de* v jedné časové rovině (tedy v oddílu tvrzení), a pak v druhé časové rovině (tedy v rovině vysvětlení) a sledovat možné diskrepance. V oddílu tvrzení je postupně vysvětleno, co je *dao*, *de*, *yi* a *li*. *De* je zde to, co „pečuje o deset tisíc věcí“; jiné vysvětlení nám tento oddíl nedává. Vysvětlující část pak povahu *de* vysvětluje ve výše citovaném oddíle a dále jí dává do souvislosti s *dao*.

Proto mezi Cestou a *de* není mezery a ti, co o nich mluví, je nerozlišují. To, že není mezery, tím se nazývá to, kde přebývá (*dao* a *de*).

故道之與德無間。故言之者不別也。無間者，謂其所以舍也。(VI/6,7)

A dále zmínku o *de* nacházíme v popisu správné Cesty:

Cesta koná, ale nevidíme její tvar. Působí, ale nevidíme její zásluhy (*de*). Všechny věci díky ní získávají [zásluhy], ale nikdo nezná její nejzazší mez. Proto se říká: Může být uspokojivá, ale [stejně] ji nelze popsat.

道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極。故曰可以安而不可說也。(VII/1,2)

De je dle této části bytostně spojená s Cestou, a to až do té míry, že s ní splývá. Když Cesta působí, měli bychom být schopni vidět její působení (tedy její zásluhy, obecně její projevy), ale nejsme toho schopni. *De* je navíc explicitně označeno za to, kde přebývá Cesta (je jejím příbytkem *she* 舍). *Dao* zde tedy můžeme chápat jako univerzální princip, který, když „se chopí“ (*de* 得) věcí, tak v nich přebývá jako *dao* 道. Ovšem tato interpretace jasně vyplývá až z oddílu vysvětlení. To, že „pečuje o deset tisíc věcí“, nemusí nutně implikovat výše zmíněné (ostatně třeba právě proto byla potřeba dodat vysvětlující části). Je tedy otázka, nakolik silně jsou v tomto případě obě pasáže provázané a zda bychom neměli hledat vysvětlení v jiných textech, kde se nám tato fráze opakuje. V kapitole „Ke *yi*“ 刻意 v tzv. Vnějších kapitolách

knihy *Zhuangzi* nacházíme větu „Duch (...) pečuje o deset tisíc věcí“ *Jingshen (...) huayu wanwu*. 精神(...)化育萬物.²³ V *Huainanzi* nalézáme slovo *huayu* hned pětkrát, a to jednou ve vztahu k *de*, jednou ve vztahu k *tian* 天 (v tomto vztahu též přítomno v knize „Střední míra“ *Zhongyong* 中庸) a třikrát ve vztahu k *shen* 神.²⁴ Když si uvědomíme, že půlka kapitoly *Xinshu shang* tvoří vlastně samostatný text, není o nic méně legitimnější konzultovat zmíněné texty při hledání významu slova *de* a jeho případného vztahu např. ke slovu *shen*.

Některé pasáže nerozvádí pojmy tak do hloubky a zůstanou u jednoduché vysvětlující glosy. Např. k větě z pasáže tvrzení: „Co se pohne ztratí svoje postavení, co je vyrovnané je samo sobě pánem.“ *Dong ze shi wei, jing nai zi de*. 動則失位，靜乃自得 (I/8), máme ve vysvětlující části rozvedeno, co je *wei* 位:

Postavení, tak se nazývá to, kde někdo [pevně] stojí. Vládce stojí ve stínu. Stín, to znamená být klidný. Proto se říká: Pohni se, a ztratíš svoje postavení.

位者，謂其所立也，人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。(IV/9)

Krom rozvedení jednoho konkrétního pojmu nacházíme i rozvedení celé věty nebo tvrzení. Např. k větě: „Nesnaž se zastoupit koně v běhu, nech jej vynaložit jeho sílu. Nesnaž se zastoupit ptáka v letu, nech jej vyčerpat jeho křídla.“ *Wu dai ma zou, shi jin qi li, wu dai niao fei, shi vi qi yu yi*. 毋代馬走，使盡其力，毋代鳥飛，使弊其羽翼 (I/6), nalézáme dále toto vysvětlení:

[A proto se říká]: Techniky nitra jsou nekonání a ovládání [devíti] otvorů. A proto, když se říká : „Vládce, nesnaž se běžet místo koně či létat místo ptáka.“ Tak se tím říká, ať neusilujeme o schopnosti [podřízených], schopnosti pro ně nejsou opravdové.

故曰：心術者，無為而制竅者也。故曰：君，無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能，能不與下誠也。(IV/6,7)

Obdobným příkladem může být i následující pasáž z části tvrzení:

²³ Otázkou je, zdali je zde dvouslabičné *jingshen*, či dvě slova *jing* a *shen* (tedy esence a duch). *Huayu* může též představovat dva výrazy (měnit a pečovat).

²⁴ Navíc opakovaně je jedním dechem dodáno, že „pečuje o deset tisíc věcí“ a že je „beztvaré“ (無形象 v *Huainanzi* a 不可為象 v *Huainanzi* i v *Zhuangzi*).

Rozličné tvary a rozdílné dovednosti se neodlišují od řídicího principu deseti tisíce věcí, a proto se mohou stát počátkem Podnebesí.

殊形異執，不與萬物異理，故可以為天下始。(II/7)

Ve vysvětlující části kapitoly pak nacházíme následující pasáž, která výše uvedené značně rozvádí:

[Obyčejní] lidé jsou tací, kteří získávají pozici s vynaložením velkého úsilí. Usilují o dobro, jsou vyzdvihováni ve svých schopnostech a jednají dle svých záměrů. Svrchovaně moudří mužové to [tak] nemají. Tím, že to tak nemají se od ostatních věcí liší. Když se liší, jsou prázdní. Prázdnota je počátek deseti tisíce věcí. A proto se praví, že mohou stát počátkem Podnebesí.

人者立於強，務於善，舉於能，動於故者也聖人無之，無之，則與物異矣，異則虛，虛者萬物之始也，故曰可以為天下始。(VIII/12,13)

Tyto úryvky mj. upozorňují na zajímavý fenomén, který prostupuje všemi kapitolami. Je jím sousloví *gu yue* 故曰. Tato formulka často předchází nějakému výroku a může znamenat „proto se praví“ nebo také „a proto říkám“ a často uvozuje buď přímou citaci z jiného textu, nebo citaci z jiné části stejného textu, popřípadě může uvozovat argument („a to je to, proč jsem říkal, že...“). I v tomto kontextu si povšimneme, že používání této formule je velice nadměrné, v kapitole *Xinshu shang* ji najdeme osmnáctkrát, v *Baixin* čtrnáctkrát a v *Xinshu xia* dvakrát. Ostatně je patrné, že jak starší tak novodobí komentátoři díla často škrtili téměř každou druhou takovouto formulku (s obligátním vysvětlením, že jde o *yanzi* 衍字, čili nadbytečné znaky). Takovéto množství „zamítnutých“ uvození však nutí k zamyšlení, zdali je možné, aby šlo skutečně o tak bezvýznamnou součást textu. Je pochopitelně otázka, zdali nejde o pozdější dodatek, ale pokud bychom se zamysleli nad povahou textů v období Válčících států, rýsovalo by se zde jisté vysvětlení. Víme, že texty tohoto období byly výsledkem práce ani ne tak autorů, jako spíš kompilátorů (a pravděpodobně též písařů v jedné osobě). Výše předestřená teorie Williama Boltze o tzv. „stavebních blocích“ zde možná nachází své potvrzení. Vidíme zde celou řadu výroků, které na něco odkazují, ať již na jiné místo v textu, či na jiný text. Napříč texty můžeme nalézt celou řadu vět, které si víceméně odpovídají, což může naznačovat, že kolovaly ve více verzích, či se spíše tradovaly ústně. Formulka *gu yue* by pak vlastně uvozovala další myšlenku, další „stavební blok“, další „plošinu“ rhizomu. Vyškrtnutí takovéto formule by v zásadě dávalo smysl – přijmeme-li myšlenku, že jde de facto o písarskou značku, která je na

mnoha místech desémantizovaná. Tato problematika by si však žádala širší analýzu napříč texty a přesahuje rámec této práce.

Vidíme zde tedy, že jediná kapitola se vnitřně zrcadlí – uvádí pojmy a tvrzení, které jsou v další části osvětlovány – ale též se rozbíhá do všech stran k jiným textům a vnitřně se rozpadá na celou řadu drobných úseků, které mohou pocházet z orální tradice, či jde o citáty jiného textu uvedené *gu yue*. Tyto úseky společně tvoří jeden disparátní celek, který pak interpretujeme, a dle mého názoru je jasně patrné, že struktura takového textu se může blížit pojetí rhizomu.

6.3 Vnitřní rozpory: *Baixin* 白心

Kapitola *Baixin* ukazuje jiný typ výstavby textu. Na rozdíl od výše uvedené kapitoly ji nelze rozdělit na jasně vymezené oddíly. Tato kapitola dále ukazuje možnou roli formule *gu yue*, jak jsem ji předestřel výše. Zde tato formule neuvádí přímou vnitřnětextovou referenci, nýbrž povětšinou odkazuje kamsi mimo text. Takovéto reference občas lze vysledovat ke konkrétním zdrojům (časté odkazy především k *Huainanzi*, *Laozi*, *Wenzi* či *Zhuangzi*), často je to však nemožné – ať již z důvodu, že pochází z nedochovaných textů, nebo že jde o ústní tradici.

I v této kapitole nacházíme pasáže, které jsou si velice podobné, ovšem je otázka, zdali jde o nepřesnou citaci téhož, či prostě podobně vystavěnou frázi. Nicméně je zajímavé, že někdy jsou obě fráze uvozeny *gu yue*, např.: „Proto se říká: Kdo je schopen zahodit věhlas a úspěch a splynout s lidem?“ *Gu yue: shu neng qi ming yu gong, er huam yu zhongren tong?* 故曰孰能棄名與功，而還與眾人同。(IV/4) / „Proto se říká: Jak lze zavrhnout výřečnost a zručnost a vrátit se na společnou cestu s prostým lidem?“ *Gu yue: yong neng qu bian yu qiao, er huan yu zhongren tong dao?* 故曰庸能去辯與巧，而還與眾人同道 (IX/5). Obě pasáže ponejvíce působí jako parafrázování téhož zdroje. Teorii, že jde o jakási pořekadla z ústní tradice, ještě více podtrhuje fakt, že celá řada pasáží v této a drtivá část ostatních dotčených kapitol jsou rýmované, což mohlo být z toho prostého důvodu, aby se tyto texty lépe pamatovaly.

Baixin je z kapitol *Xinshu* nejvíce poškozená a neúplná, ale i přesto poskytuje poměrně koherentní myšlenkový systém, který Rickett řadí ke směru Huang-Lao.²⁵ Kapitola představuje návod na ideální vládu a správu státu, která začíná kultivací samotné osoby panovníka. Akcentuje se zde následování přirozeného řádu a klidné spočinutí v něm, správná pojmenování

²⁵ O problematice myšlenkových škol je již pojednáno výše, nicméně bych ještě rád upozornil, že tato kapitola ukazuje na největší problém klasifikace do škol, a to sice na často velice tenkou hranici mezi taoismem a legismem. Oprošťování se od emocí, zřeknutí se věhlasu, nezasahování, ale spíše očekávání toho, co přijde – to vše nás navádí vnímat tento text jako taoistický, nicméně akcent správných pojmenování a prosazování norem a zákonů jej naopak jasně spojuje s legismem. Ve skutečnosti na takovýto synkretismus narážíme v mnoha dílech a jen dále znevažuje koncepci jasně odlišených škol jako takovou.

věcí a správné normy a zákony, přizpůsobivost a minimum akce. Nacházíme zde však několik pasáží, které pravděpodobně pochází z jiného textu či jsou vloženy citací a jejichž význam (jak samotný, tak význam pro celý text) je poněkud nejasný. Například jde o následující pasáž:

Vyrazí-li vojsko, vyrazí vstříc jinému [vojsku], vyrazí-li jiné vojsko [jim vstříc],
vyrazí proti sobě samotnému. Vyhraje-li vojsko, pak to [vítězství] vychází
z nepřítele, přijde-li de, vychází z nás samotných.

兵之出，出於人，其人入，入於身。兵之勝，從於敵。德之來，從於身。

(II/1)

Tato pasáž je očividně vložena. Do očí bijící je jinakost její formy – nestandardní metrum s nepravidelným rýmem na třetí slabice.²⁶ Co se týče obsahu, je tato vojenská metafora přinejmenším nejasná. Nemůžeme ji snadno včlenit do kontextu předtím i potom řečeného, navíc termín de se předtím v této kapitole neobjevuje a poté pouze v jedné kratičkové zmínce a kapitola se vůbec nevěnuje objasnění tohoto pojmu. Podobný problém představuje tato pasáž:

To, co je vlevo, je to, co vychází. To, co, je vpravo, je to, co vstupuje. To, co
vychází, nezraňuje druhé. To, co vstupuje, zraňuje sebe sama.

左者出者也，右者入者也，出者而不傷人，入者自傷也。(III/5)

Tato pasáž opět nemá jasný vztah k pasážím předešlým ani následujícím. Její kryptičnost je navíc posílena tím, že použitá mnohovýznamová slova lze jen těžko vhodně přeložit bez znalosti kontextu. Nicméně pokud přistoupíme na rhizomaticklost textu, je nepřijatelné pasáž jako takovou odmítnout jen pro její nesouvislost. Podíváme-li se dále do textu, najdeme další dvě pasáže, které se zabývají „tím, co je vlevo a vpravo“:

Je-li ctnostné považováno za nectnostné, chopme se [své] hodnověrnosti a zastavme
to. Ať už je to vlevo, či vpravo napravme [svůj/toho] střed a zarazme to.

善不善，取信而止矣。若左若右，正中而已矣。(VIII/5)

²⁶ Celý úsek v rekonstruované výslovnosti (dle rekonstrukce Baxter-Sagart) by byl zhruba takto: *praŋ *tə *tkʰut/ *tkʰut *ʔa *niŋ/*gə *niŋ *nup/*nup *ʔa *ŋiŋ/*praŋ *tə *lɔŋ/*tsoŋ *ʔa *dʰek/*tʰək *tə *rʰə/*tsoŋ *ʔa *ŋiŋ. Vidíme zde tedy několik epanastrof a v prvním čtyřverší i rým na sudém verší. V druhém čtyřverší sice pravidelnost pokulhává, nicméně rytmicky jde o velice „údernou“ pasáž.

Zprava, zleva, zepředu, zezadu i z okolí se vracet na svou původní pozici. Držme se správného vystupování při obřadech a upravujeme svůj vzhled. Uctivě přijímejme budoucí věci.

左右前後，周而復所，執儀服象，敬迎來者。(X/6)

Přijmeme-li představu, že tyto části jsou propojené, tak nám druhá zmíněná pasáž říká, že ať už je to vycházející či vstupující a ať to zraňuje druhé či sebe sama, je potřeba to navrátit do středu. Dále je upozorňováno na to, že ze všech směrů je třeba vrátit se na svou původní pozici. Vlevo i vpravo (stejně jako vpředu a vzadu) je nežádoucí odchylka od středu. Nabízí se srovnání s termínem *yin* 因 v kapitole *Xinshu shang*, který zde chápu jako objektivitu, tedy posuzování věcí tak, jak jsou – nedívat se na věci zleva či zprava, ale tak, jak jsou před nás postaveny (což souvisí s tzv. „přímou odezvou“, tedy *ying* 應). Ostatně o jeden verš dále čteme: „Ti, kteří jsou nezaujatí, se netrápí Podnebesím“ *E'e zhe bu yi tianxia wei gua* 諤諤者不以天下為憂 (VIII/8), což by tuto domněnku mohlo potvrdit, nicméně nikde jinde v *Baixin* podobné téma nenajdeme. Vytváříme tedy nejistou spojnici mezi třemi pasážemi textu a pak ji rozšiřujeme za jeho zdánlivé hranice. Zdánlivé proto, že netvoří ohraničený celek, ale spíše soubor fragmentů, který se na mnoha místech přelévá do jiných textů a sám sebe může přehodnocovat i vyvracet.

6.4 Pokřivené zrcadlo: *Neiye* 內業 a *Xinshu xia* 心術下

Kapitola *Xinshu xia* je s nejvyšší pravděpodobností pozdějším komentářem či částečným převyprávěním kapitoly *Neiye*. Obsahuje jednak pasáže, které jsou *víceméně* shodné s *Neiye*, a dále pasáže, které mají zřejmě sloužit jako vysvětlení některých pojmů či pasáží. Tyto dvě kapitoly vlastně fungují stejně jako celá kapitola *Xinshu shang*, ovšem s tím rozdílem, že v *Xinshu shang* nacházíme toto členění přímo vevnitř kapitoly a zde se jedná o kapitoly dvě. Nicméně si lze představit, že by byly tyto dvě kapitoly řešeny obdobně jako *Xinshu shang*, či naopak. Za povšimnutí stojí, že zdánlivě shodné pasáže se nepřekrývají úplně a nabízejí různé interpretace, což jsme ostatně viděli i v předchozích kapitolách. Zde je srovnání dvou pasáží z *Neiye* a *Xinshu xia*:

Neiye: Pokud mysl není správně nastavena, síla *de* nepřijde. Pokud nitro [člověka] není tiché, mysl není správně uspořádaná. Pokud [člověk] napravuje svou mysl a soustředí sílu *de*, lidskost Nebes a náležitost Země samy od sebe přijdou v hojnosti. (překlad Dušan Vávra)

形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。

Xinshu xia: Není-li forma/ustrojení mysli správná, pak de nepřichází. Není-li [naše] centrum [naplněno] esencí, mysl pak nevládne. Jsou-li správné formy/ je-li mysl správně ustrojená, je v pořádku [i] de a deset tisíc věcí jí nutně získá. (I/1)

形不正者德不來，中不精者心不治。正形飭德，萬物必得

První diskrepancí jsou znaky *jing/jing* 靜/精. V komentátorských tradicích je v zásadě celá kapitola *Xinshu xia* upravena podle *Neiye*, neboť je pokládána za její pozdější komentář. Tudíž většina komentátorů tvrdí, že znak *jing* 靜 je správný, protože je v *Neiye*. Ovšem takovýto přístup je nepřipustný. Z textologického hlediska ale nemáme jasný důkaz pro to, že je předaná verze *Neiye* jako celek starší než *Xinshu xia*. Navíc vzhledem k dlouhé historii předávání (čili přepisování a luštění textu) není zdaleka jasné, která z kapitol se dochovala v „autentičtější“ podobě. Vztáhneme-li na toto také aktuální chápání identity staročínských textů, vyvstane další problém – mezi texty, které kolovaly v období Válčících států, pravděpodobně neexistovaly žádné „správné“ varianty. Potvrzení správnosti tudíž často pramení z kauzality – *Neiye* je správnou variantou, protože časově předchází *Xinshu xia*. Pomineme-li, že je takovéto tvrzení problematické z hlediska průkaznosti (tedy průkaznosti *historiografické* a *textologické*), je neslučitelné se zde prezentovaným principem anachronie. *Xinshu xia* i *Neiye* patří do rozličných, nesourodých časových rovin, vztah mezi nimi by tedy neměl být stanoven v otázkách vývoje, ale problematizován právě anachronickou dialektikou. Významově nás navíc nic zásadně nenavádí k tomu, abychom do *Xinshu xia* dosadili *jing* 靜. Může se nám zdát vhodnější, ale výrok dává jasný smysl, i pokud se zaobírá esencí a nikoliv vyrovnaností. Stejně tak jako můžeme akceptovat pokračování textu v obou verzích. Pokud totiž připustíme, že tyto alternace nejsou způsobeny opisovačovou či editorovou chybou, připouštíme tím, že obě verze, oba názory, obě myšlenky, byly ve své době možné. Na úrovni věty či dvou se pochopitelně nedostáváme k myšlenkovému systému, ale vidíme dynamičnost konceptů, které takový systém mohly utvářet (kterýžto fakt notně dokládá rozličné pojetí mnoha filosofických termínů z této doby). Dále v této pasáži se praví, že je-li mysl správně ustrojená, *de* se soustřeďuje (*she* 攝), respektive je v pořádku (*chi* 飭). Byť význam rozhodně není stejný, lze si představit, že jde o chybu při opisování, nicméně v závěrečné části se výroky úplně rozcházejí a oba končí argument jinak. Můžeme tedy říct, že zde evidentně existuje vztah, nicméně tím, že bychom *Xinshu xia* označili za pozdější komentář, bychom i částečně upozadovali jeho význam.

Vysoce zajímavé jsou pak tyto dvě pasáže:

Neiye: Obecně je to tak, že lidský život musí být napravován a utišován. To, čím jej ztrácíme, je nutně radost, hněv, úzkost a obavy. A tak nic nezastaví hněv tak jako Kniha písní. Nic nás nezabaví úzkosti tak, jako hudba. Nic nezmírní radost tak jako obřady. Kdo je vevnitř klidný a navenek uctivý, ten se může vrátit ke své přirozenosti a (ta) bude velice stálá.

凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。

Xinshu xia: Obecně je to tak, že lidský život musí být napravován a utišován. To, čím jej ztrácíme, je nutně potěšení, radost, žal a hněv. Nic nezmírní hněv tak jako hudba. Nic nezmírní radost tak jako obřady. Nic nezachová věrnost obřadům tak jako úcta. Kdo je navenek uctivý a vevnitř vyrovnaný, ten se nutně navrací k vlastní pravé povaze.

凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。外敬而內靜者，必反其性 (VI/1,2)

Allyn Rickett je toho názoru, že tato „konfuciánsky znějící pasáž“ bude nejspíše pozdějším dodatkem (Rickett 1998, 53). Vzhledem ke všemu výše řečenému pro to nenacházím jediný důvod. Oba texty se zabývají škodlivostí silných emocí (mezi které nepatří jen hněv či úzkost, ale i (přílišná) radost či potěšení) a je jen logické, že přicházejí s návrhem konkrétního řešení, jak tyto emoce zmírňovat. To, že byl text označen jako taoistický, jakoby bránilo tomu, aby byly do jeho myšlenkového světa vpuštěny termíny jako *Kniha písní* či obřadnost.

6.5 Přesahy a hranice: celek, komentáře, intertexty

Do jaké míry tedy tvoří kapitoly *Xinshu* celek? Předem je nutné si uvědomit, že jde o celek vytvořený až ve 20. stol., kdy si tyto kapitoly vysloužili jedno označení a začalo se o nich mluvit coby o celku (technika ne nepodobná praxi hanských kompilátorů). Na jednu stranu je nepopíratelná určitá myšlenková spřízněnost, na stranu druhou je evidentní, že časová propast mezi některými pasážemi je značná. Přínos takového označení pro tuto práci je zřejmý – dává půdorys pro aplikaci rhizomatického čtení, které umožňuje i někdy úzký vztah mezi různými

vrstvami textu problematizovat a paradoxně tím, že vytváří mnohost spojnic, jejich spojení rozostřuje.

Prozatím jsem pracoval s menšími úseky, kapitolami či nanejvýš dvěma kapitolami najednou. Předpokládaný rhizom je však možno ještě rozšířit. Na jednu stranu směrem ven – kapitoly *Xinshu* jako *neuzavřený celek*. Vnitřně se totiž rozpadá na ohromné množství vzájemně spojených fragmentů/komentářů, které však též obrací pozornost směrem ven a díky kterým se rhizom rozbíhá i směrem ven, ke svým intertextům.

Guo Moruo například předkládá komentář k následující pasáži z kapitoly *Baixin*:

Proto se říká: Jak překrásný rudý pléd! Má spodní šat podšívku. Jak lze dosáhnout podšívky toho spodního šatu?

故曰美哉赤芾。故曰有中有衷，庸能得夫中之衷乎？(IV/2)

Guo Moruo (poté co podotkne, že *gu yue* je zde navíc) upravuje pasáž z podoby *mei zai fu fu you zhong you zhong* 美哉萋萋，有中有中, přičemž první *fu* nahrazuje slovem *chi* 赤, 'červený' a druhé slovem *fu* 芾, tedy 'pléd' (doslova součást ceremoniálního oděvu, která se dávala přes kolena). Dále dává příklady z knihy písní, kde je zmínka o tomto kusu textilu: „tři sta rudých plédů“ *sanbai chi fu* 三百赤芾 (z básně *Hou ren* 侯人 oddílu *Guofeng* 國風) a „jeho rumělkové plédy byly úchvatné“ *zhu fu si huang* 朱芾斯皇 (z básně *Cai Qi* 菜芑 z oddílu *Xiaoya* 小雅). Dle Guo Morua jde vlastně o rčení, které nám říká, abychom se chopili věci a vyjádřili jejich podstatu (Guo 1956: 666). Otázkou je, nakolik se zde přibližujeme významu textu a nakolik se jej snažíme získat. Komentář se snaží dát odpověď na patřičnost takového výroku v rámci textu (a krom výše zmíněných citátů to dokládá ještě citáty z *Liji* a z nápisů na bronzích). Vytváří tedy spojnic, kde přísně vzato žádná nemusí být, a tím posiluje rhizomaticklost (a tím i anachronie) textu.

Komentáře a intertexty jsou nedílnou součástí neohraničeného celku. Jsou nástroji interpretace, které na jedné straně *konkretizují* význam, na straně druhé jej rozostřují a zmnožují. Jednak proto, že celá řada míst má hned několik komentářů nabízejících rozdílnou interpretaci, a dále také proto, že jedna nabídnutá interpretace představuje novou časovou rovinu, která zakládá další možnost dialektického chápání. Některé komentáře (např. Li Xiangfengův) nabízí paralelní linku, která vytváří jednotný výklad textu a vytváří tak souběžnou linku, která se, jako správný rhizom, dá kdekoliv přerušit a dá vzniknout novým interpretacím.

Li Xiangfengův komentář v jednom místě kapitoly *Baixin* podává zajímavý výklad konkrétní pasáže kde se praví:

Vždyť lidé se nemohou sami od sebe třást, někdo musí třást jimi. Ale kdo je ten „někdo“? Je to ten, který je takový, že (...):

夫不能自搖者，夫或搖之。夫或者何。若然者也：(VI/3,4)

Li Xiangfeng to komentuje následujícím způsobem: „Když vítr někdy (něčím) třese, kdo to tak způsobuje?“ *Feng you shi yaodong, shui shi ran ye.* 風有時搖動，誰使然也„A dále:

Když se na něj díváme, nevidíme jej, když jej posloucháme, neuslyšíme jej. Rozprostírá se tak, že zaplňuje celé Podnebesí.

視則不見，聽則不聞。灑乎天下滿。(VI/5,6)

A to glosuje: „Tím se myslí vítr (...) Vítr se rozprostírá plně do Podnebesí.“ *Wei feng (...) feng zhi sasan man tianxia ye.* 謂風 (...) 風之洒散滿天下也 V mém překladu se spíše přikláním k interpretaci, že řeč je zde o vládci (na základě předchozí věty), nicméně není vyloučené přijmout i tuto interpretaci, ostatně vítr zde může být metaforou vládců.

Dostáváme se tedy k tomu, že pokud pojmem kapitoly *Xinshu* jako celek, získáme dynamickou časovou strukturu, která dovnitř i ven nabaluje nové a nové vrstvy z rozličných časů. Takovýto text je svého druhu *anachronická past*, protože je prakticky nemožné časové roviny rozložit do nějakého spektra. Že z ní lze jen těžko uniknout dosvědčuje např. samotný koncept škol, kritizovaný výše. Jak je popsáno výše, takto aplikovaná představa škol je zde anachronismem. Měli bychom ji tedy zavrhnout? Ne nezbytně. Prvním krokem k problematizaci našeho chápání škol musí být připuštění si anachronismu. Teprve poté je možné založit dialektický vztah založený v několika časových rovinách. Ze dvou důvodů tedy není nutné pojem škol zavrhnout. Za prvé jde u některých textů (!) o praktickou nálepku, a za druhé pokud se vztah těchto „škol“ a jejich textových předobrazů bude zkoumat jinak než na základě triviální koncepce vývoje, může takovéto zkoumání přinést zajímavé výsledky.

Výstavba samotného textu, četné komentáře i současné studie zabývající se textem vlastně samy vytvářejí rhizomatickou strukturu a dokazují, že tyto texty jsou, co do struktury, rhizomem. Navrhují totiž spojnice a vazby tam, kde bychom je možná mohli i odmítnout, ale už samotné označení kapitoly jménem v zásadě zakládá takové čtení, které jej chápe jako vnitřně provázaný celek, jehož jednotlivé části jsou spolu ve vzájemném vztahu. U některých textů tohoto období nacházíme v textech určitou hierarchizaci (např. v *Lunyu*), která naznačuje, že určité části textu jsou důležitější než jiné, nicméně zde můžeme o důležitosti toho či onoho

termínu či myšlenky rozhodovat pouze na základě četnosti výskytu (držíme-li se jen textu samotného) nebo jeho úlohy v kontextu své doby. Druhý přístup tak otevírá text širší interpretaci. Tím, že byl text v určitý moment označen jednotícím jménem, se stal předmětem interpretace, která jej chápe jako celek, ale zároveň se tím vytvořila potřeba hledat intertextové vazby a takto „uzavřený“ text naopak otevřít kontextu a tím vlastně jeho hranice rozbít.

7. Závěr

Překlad a interpretace staročínských je nelehkou záležitostí a jen těžko lze najít jednoduchá řešení pro celkové i dílčí problémy, se kterými se potýkáme. Při zkoumání čínského myšlení je třeba brát zřetel na textologické a jazykové problémy, na druhou stranu při zkoumání těchto je třeba nepouštět ze zřetele problémy samotného obsahu textu. Tyto dílčí odnože mají často z pochopitelného důvodu vypracované své zaběhané postupy. V této práci jsem se pokusil demonstrovat možnost, alespoň částečně se od těchto zaběhaných postupů odklonit nebo je rozvést.

Vyrovnávání se s myšlenkovým odkazem dynastie Zhou je jeden ze zásadních pilířů dějin čínského myšlení, ale i závažným problémem západní sinologické praxe, a jako takový by měl být podrobován pečlivému promyšlení. Snaha vytyčit si koncept, který se odlišuje od našeho běžného pojetí těchto textů, se mi zdá naprosto legitimní (a to bez ohledu na to, jaký koncept si zvolíme, i když samozřejmě jsou některé vhodnější než jiné). Umožní nám to totiž pozorovat, jak s texty často nakládáme.

Současný stav bádání na poli archeologicky získaných textů by nás měl vést i k domýšlení našeho přístupu k textům předaným, a nikoliv k jejich odmítnutí coby nevhodných materiálů pro studium reality Válčících států. Odhlédneme-li od toho, co je z historiografického hlediska „realita Válčících států“, je třeba si uvědomit, že naše pojetí identity archeologicky získaných textů se teprve vyvíjí, nicméně již teď je vidět, že jejich povaha není taková, že by „prostě zachycovala“ svou dobu (ostatně, který historický pramen to činí?). Samotná naše recepce těchto děl vytváří sloučení časových horizontů. Co se týče předaných textů, tak právě jejich problematičnost a časová heterogenost je činí fascinujícím předmětem studia. Celý problém zde byl pouze naznačen a jeho plné prozkoumání by vyžadovalo i práci s dalšími komentáři i současnými texty a uvědomit si, co se vlastně skrývá pod označením *Guanzi*.

Tím, že tento text nese toto jméno, sám zakládá určitý způsob čtení a interpretace, předpokládá, že bude vnímán jako celek.²⁷ Tím, že se rozhodneme přistoupit ke *Guanzi*, již předpokládáme, že něco takového jako *Guanzi* existuje, a pomáháme jej znovu vytvářet.

Snaha o anachronické přečtení nejenže je na místě, ale dokonce jde o něco, co zde, dle mého názoru, je už delší dobu. Jak jsem zmínil výše, každé čtení je víceméně anachronické, nicméně běžným problémem je, že autoři si anachronismus často ani nepřipouští, natož aby se pustili do *přiznaného* anachronického čtení. Otevření téměř libovolného komentovaného klasického

²⁷ Srovnej např. výrok Davida Sehnala k překladu *Laozi*: „Každý staročínský text považuji za zároveň ucelený myšlenkový systém, jehož jednotlivé části spolu tak či onak souvisejí,“ (Sehnal 2013: 61).

spisu je nebývalou anachronickou koláží, ke které my často přispíváme svými překlady a komentáři. Je poctivé tuto anachronii přiznat, přitakat jí a domýšlet do důsledků.

Struktura staročínských spisů je mnohem složitější, než jsme se dříve domýšleli. Samotné jejich uspořádání může být významotvorné, texty jsou složeny ze stavebních bloků, jejichž původ může být všelijaký a vzájemné intertextové vazby nacházíme napříč textem (a napříč časem). Texty samy už takto vytváří složitou a propletenou strukturu, jejíž rhizomaticnost dotvrzujeme svým čtením. Tím, že textu dáme jméno a předpokládáme vztahy mezi jeho částí, ale často je i vytrhujeme z kontextu, odkazujeme k nim, komentujeme, dáváme je do souvislostí s jinými texty a vzájemně jimi vysvětlujeme povahu klasické čínštiny, čínského myšlení a čínských dějin, tvoříme rhizom.

Anachronie a rhizom je tedy něco, co je přítomno v našem bádání. Otázkou je, nakolik je žádoucí, aby to tak zůstalo. Dle mého názoru je anachronie nevyhnutelnou součástí jakéhokoliv bádání obracejícího se do minulosti a naší jedinou možností je plně si uvědomit heterogenitu časových rovin textu. Koncept rhizomu naopak představuje zajímavou alternativu k naší představě jednolitě „knihy“, a jak jsem ukázal výše, rhizom vytváříme svým čtením i tím, že přitakáme anachronii.

Aplikace obou těchto konceptů nemá zpochybňovat samotnou možnost pochopení těchto textů, ale spíše ji rozvíjet. Věřím, že otázka identity předávaných textů a jejich složité historie, recepce a možnost jejich přehodnocení je vydatným námětem k dalším úvahám a nemusí nutně zůstat pouze u spisu *Guanzi*.

8. Seznam použité literatury

Prameny:

Chinese text project, (ed. Donald Sturgeon), <http://ctext.org> (navštíveno 8.1.2016)

Guan Zhong & Rickett, W. Allyn. (c1985-c1998). *Guanzi: political, economic, and philosophical essays from early China : a study and translation = [Guanzi]*. (2 v.) Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Guo Moruo 郭莫若. (1956). *Guanzi ji jiao*. ([1. vyd.], 2. sv. ([5], 6, 631 s. ; 633-1322, 9, 2 s.)). Beijing: Kexue chubanshe.

Li Xiangfeng. 黎翔鳳 & Guan Zhong. (2004). *Guanzi jiao zhu*. (Di 1 ban, 3 sv.) Beijing: Zhonghua shu ju.

Siku quanshu [Suma (čínského) písemnictví ve čtyřech oddílech]. Wenyuange edition. [on-line]. Digital Heritage Publishing, 2007. [chráněný přístup na <http://www.sikuquanshu.com>]. (navštíveno 8.1.2016)

Sima, Qian 司馬遷. (2012). *Knihy vrchních písařů: výběr z díla čínského historika*. (1. vyd., 645 s., Překlad Olga Lomová, Timoteus Pokora). Praha: Karolinum.

Thesaurus Linguae Sericae. An Historical Encyclopedia of Chinese Conceptual Schemes. [on-line] Ed. Ch. Harbsmeier a Jiang Shaoyu. [dostupné na <http://tls.uni-hd.de>]. (navštíveno 8.1.2016)

Literatura:

Assmann, Jan. (2001). *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. (Vyd. 1., 317 s.) Praha: Prostor.

Baxter, William H., Sagart, Laurent . The Baxter-Sagart reconstruction of Old Chinese [online]. Dostupné na: <http://ocbaxtersagart.lsa.umich.edu/>. (navštíveno 8.1.2016)

Bolton, Jonathan (ed.). (2007). *Nový historismus: New historicism*. (Vyd. 1., 318 s.) Brno: Host.

Cheng, Anne.. (2001). What Did It Mean to Be a Ru in Han Times?. *Asia Major*, 14(2), 101–118.

- Cheng, Anne. (2006). *Dějiny čínského myšlení*. (1. vyd., xv, 688 s., Překlad Helena Beguivinová, Olga Lomová, David Sehnal, Dušan Vávra). Praha: DharmaGaia.
- Csikszentmihalyi, M., & Nylan, M. (2003). „Constructing Lineages and Inventing Traditions Through Exemplary Figures in Early China“. *T'oung Pao*, vol. 89(issue 1), pp. 59-99.
- Deleuze, Gilles., & Guattari, Felix. (2010). *Tisíc plošin*. (Vyd. 1., 585 s.) Praha: Herrmann.
- Denecke, Wiebke. (2010). *The dynamics of masters literature: early Chinese thought from Confucius to Han Feizi*. (viii, 370 s.) Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.
- Didi-Huberman George. (2008). *Před časem*. (Vyd. 1.) Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister.
- Gadamer, Hans G.. (2010). *Pravda a metoda I: nárys filosofické hermeneutiky*. (Vyd. 1., 415 s., Překlad David Mik). Praha: Triáda.
- Graham, Angus Charles. (2003). *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. Chicago: Open Court.
- Guan Zhong & Rickett, W. Allyn. (c1985-c1998). *Guanzi: political, economic, and philosophical essays from early China : a study and translation = [Guanzi]*. (2 v.) Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Haloun, Gustav. (1951). Legalist Fragments: Part I: Kuan-tsi 55 and Related Texts. *Asia Major*, 2(1), pp. 85-120.
- Handian* 漢典 (dostupné na <http://zdic.net>) (navštíveno 8.1.2016)
- Kern, Martin. (ed.) (2005). *Text and ritual in early China*. (1st pbk. ed., xxvii, 332 p.) Seattle: University of Washington Press.
- Král, Oldřich. (2005). *Čínská filosofie: pohled z dějin*. (Vyd. 1., 373 s.) Lásenice: Maxima.
- Lomová, Olga. (1999). *Poselství krajiny: obraz přírody v díle tchangského básníka Wang Weje*. (Vyd. 1., 240 s.) Praha: DharmaGaia.

- [Lomová a Pokora 2012] = Sima, Qian 司馬遷. (2012). *Kniha vrchních písařů: výběr z díla čínského historika*. (1. vyd., 645 s., Překlad Olga Lomová, Timoteus Pokora). Praha: Karolinum.
- Loewe, Michael. (1993). *Early Chinese texts: a bibliographical guide*. Berkeley, Calif.: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.
- Maspero, Henri. (1978). *China in antiquity*. (xxxii, 527 p.) Amherst: University of Massachusetts Press.
- Meyer, Andrew. 麥安迪 (2011). „The Altars of the Soil and Grain are Closer than Kin” 社稷戚於親: The Qi 齊 Model of Intellectual Participation and the Jixia 稷下 Patronage Community“. *Early China*, 33, pp 37-99.
- Meyer, Dirk. (2012). *Philosophy on bamboo: text and the production of meaning in early China*. (x, 395 p.) Boston: Brill.
- Kroll, Paul W., Boltz, William G., Knechtges, David R., Lien, Y. Edmund. , Richter, Antje., Richter, Matthias L., & Warner, Ding Xiang. (2014). *A student's dictionary of Classical and Medieval Chinese*. (xvi, 713 pages). Boston: Brill.
- Petersen, Jens Østergård (1995), "Which books did the First Emperor of Ch'in burn? - on the meaning of Pai chia in early Chinese sources", *Monumenta Serica* 43: 1–52.
- [Průšek 1940] = Konfucius,. (1940). *Hovory Konfuciovy*. (lxxxviii, 226 s., Přeložil Jaroslav Průšek). Praha: Jan Laichter.
- Richter, Matthias. (2013). *The embodied text: establishing textual identity in early Chinese manuscripts*. (viii, 208 s.) Leiden: Brill.
- Roth, Harold. D.. (1991). „Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51(2), 599–650.
- Sehnal, David. (2013). *Kniha Laozi: překlad s filologickým komentářem*. (Vyd. 1., 465 s.) Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- Schuessler, Axel. (2007). *ABC etymological dictionary of old Chinese*. (1. vydání, xx, 656 p.) Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Smith, Kidder. (2003). *Sima Tan and the*

Invention of Daoism, "Legalism," "et cetera". *The Journal of Asian Studies*, 62(1), 129–156.

Van der Loon, Piet. (1952). On the Transmission of Kuan-tzu. *T'oung Pao*, 41(2), pp. 357-393.

Vávra, Dušan. Antologie textů k náboženství Číny. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2011.

Vochala, Jaromír. (2009). *Konfucius v zrcadle Sebraných výroků*. (Vyd. 1., 534 s.) Praha: Academia.

Weingarten, Oliver. (2015) "Debates around Jixia: Argument and Intertextuality in Warring States Writings Associated with Qi", *Journal of the American Oriental Society* 135.2 , 283-309.

[Zádrapa 2011] = Han Feizi 韓非子(2011-2013). *Chan-fej-c'*. (Vyd. 1., 2 sv., Překlad Lukáš Zádrapa). Praha: Academia.

Zádrapa, Lukáš. "Čínský pojem yì 義 a jeho český překlad [The Chinese Term yì 義 and its Czech Translation]." *Nový Orient* 69.3, 2014, 48–55.

Přílohy

Text v originále je založen na edici Zhao Yongxiana 趙用賢 z roku 1582, která je obsažena v kompendiu *Sibu congkan*. Veškeré mnou provedené změny v textu jsou komentovány v poznámce pod čarou (včetně odkazu na patřičného komentátora). Veškeré komentáře jsou čerpány z edice *Guanzi jijiao* z roku 1956, jejímiž editory byli Guo Moruo, Wen Yiduo a Xu Weiyu. Mezi další citované komentátory patří Liu Ji 劉績 (data neznámá, dyn. Song), Ding Shihan 丁士涵 (data neznámá, dyn. Qing), Li Zheming 李哲明 (data neznámá, dyn. Qing), Wang Niansun 王念孫 (1744–1832), Sun Xingyan 孫星衍 (1753–1818), Hong Yixuan 洪頤煊 (1765–1833), Wang Yinzhi 王引之 (1766–1834), Zhang Wenhui (1808–1885), Yu Yue 俞樾 (1821–1906) Dai Wang 戴望 (1837–1873) a Zhang Peilun 張佩綸 (1844–1903).

Komentáře používám především v nejasných místech. Na několika místech bylo třeba zohlednit více komentářů najednou, popřípadě je i poněkud poupravit, aby vyhovovaly mé interpretaci. Dělo se tak však v nejmenší možné míře.

Příloha I – *Xinshu shang* 心術上

- I.
1. Pozice srdce v těle, to je pozice vládce. 心之在體，君之位也。
 2. Odpovědnost všech devíti otvorů v těle, to je rozdělení odpovědnosti mezi úřady. 九竅之有職，官之分也。
心處其道，九竅循理。
 3. Spočine-li srdce na své správné cestě, devět otvorů se pak přizpůsobí [správnému] uspořádání.
 4. Máme-li neukojitelnou touhu po hojnosti a přepychu, oči nevidí podoby a uši neslyší zvuky. 嗜欲充盈，目不見色，耳不聞聲。²⁸
 5. Proto se praví: Opustí-li nadřizení svou správnou Cestu, podřizení selžou ve svých úkolech. 故曰：上離其道，下失其事。
 6. Nesnaž se nahradit koně v běhu, nech jej vynaložit jeho sílu. Nesnaž se nahradit ptáka v letu, nech jej vyčerpat svá křídla. 毋代馬走，使盡其力，毋代鳥飛，使弊其羽翼。
 7. Neupřednostňujme proměny věcí, ale pozorujme, co je na nich běžné. 毋先物動，以觀其則。
 8. Co se pohne ztratí svoje postavení, co je vyrovnané je samo sobě pánem. Byť správná cesta není vzdálená, je těžké dosáhnout její úplnosti. 動則失位，靜乃自得，道不遠而難極也。
 9. I když přebývá s lidmi, je těžké jí získat. 與人並處而難得也。
 10. Vyprazdňujme své tužby, duchové pak vstoupí do našich příbytků. 虛其欲，神將入舍。
 11. Nezameteme-li před vchodem do hlavní haly/ před přípravami na obřad, duchové pak nezůstanou v našem obydlí. 掃除不潔，神不留處。²⁹
 12. Všichni lidé chtějí být chytří, ale nikdo nepátrá po tom, čím se [stáváme] chytrými/čím chápeme. 人皆欲智，而莫索其所以智乎。

²⁸ Na místě 盈 původně 益. Nahrazeno dle Wang Niansuna.

²⁹ Na místě 不 původně 乃. Nahrazeno dle Dai Wanga.

13. Ó, chytrost! Ó, chytrost! Zahodíme ji za moře a nesnažíme se jí uzmut násilím. Ti, co o ni usilují, ji nezískají. Vždyť svrchovaně moudří mužové o ni neusilují, a proto mohou [dosáhnout] prázdnoty. Prázdnota a bez tvarost, tomu se říká Cesta.

14. Pečovat o deset tisíc věcí, tomu se říká charismatická síla *de*.

15. Vztah k záležitostem mezi vládcem a služebníkem a otcem a synem a lidmi navzájem se nazývá „smysl pro náležité“.

16. Pozvednutí do úřadu a sesazení z úřadu, úklony a uctivost, váženost a opovržení, oficiální statusy a vzájemný vztah mezi příbuznými, tomu se říká „obřadnost *li*“.

17. Ať už z množství věci vybíráme malé či velké, vše se sjednocuje ve správné Cestě. Popravy zákazy a tresty, tomu se říká „právo“.

17. Vždyť na správná Cesta může být zkoumána, ale nemůže být vysvětlena. Prohlášení přímých mužů nejsou dle nějakého [předem daného] vzoru ani se nepřiklánějí na ničí stranu.

18. Nevyjde-li to z [jejich] úst, nevidíme-li to na [jejich] tváři, jakpak by ještě lidé mezi čtyřmi moři mohli znát jejich normy?

II. 1. Nebesům se říká „prázdna“, zemi se říká „klidná“, a proto nic nezavrhují.

2. Očišťujme naše příbytky, otevírejme naše brány, zbavujme se osobních zájmů, a nečiňme veřejná prohlášení, duchové pak setrvávají.

智乎智乎，投之海外無自奪，求之者不及虛之者，夫聖人無求之也，故能虛無，虛無無形謂之道。³⁰

化育萬物謂之德。

君臣父子人間之事謂之義。

登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。

簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法。³¹

夫道可案而不可說，直人之言，不義不顧。³²

不出於口，不見於色，四海之人，又庸知其則？

天曰虛，地曰靜，乃不伐。

潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。

³⁰ Původní pasáž zněla 求之者不得處之者. Nahrazeno dle Guo Morua.

³¹ Na místě 大 původně 未. Nahrazeno dle Ding Shihana.

³² Původní pasáž zněla 大道可安. Nahrazeno dle Guo Morua. Na místě 儀 jsem nahradil původní 儀.

3. Jsou-li zmatení kvůli všeobecnému chaosu, uklidněme je a [svět] se sám dá do pořádku.

4. Ani silní nemohou stát všude [najednou], ani chytří nemohou všechno úplně naplánovat

5. Jsou-li věci ustálené, mají svou vnější podobu. Mají-li stálou vnější podobu, mají své pojmenování. Ti, co dávají správná pojmenování, se nazývají svrchovaně moudří mužové.

6. A proto je nutné nejprve poznat nevyslovené záměry a úkoly, které [ještě] nejsou vykonávány a teprve potom je možné poznat uspořádání správné Cesty.

7. Rozličné tvary a rozdílné dovednosti se neodlišují od řídicího principu deseti tisíce věcí a proto se mohou stát počátkem Podnebesí.

III.

1. Lidé mohou být zabiti i když si oškliví smrt. Nemusí jim být prospěno, i když mají prospěch v oblibě.

2. A tak se ušlechtilý nenechá zatáhnout do [něčí] obliby, nenechá se tlačit k ošklivení si [něčeho]. Je klidný a spokojený v nekonání a vyhýbá se vychytralosti a šalbě.

3. Jeho reakce nejsou něčím, co by plánoval. Jeho aktivity nejsou něčím, čeho by se snažil dosáhnout.

4. Chyba spočívá ve využívání vlastních schopností, vina spočívá ve změnách a transformacích.

5. A proto, co se týče správné cesty ušlechtilého muže, jeho pozice je taková, jakoby nevěděl nic [předem]. Jeho přímá odezva na věci je, jakoby s věcmi souzněl. Klid je způsob jak [být] objektivní.

紛乎其若亂，靜之而自治。

強不能遍立，智不能盡謀。

物固有形，形固有名，名當謂之聖人。

故必知不言之意無為之事，然後知道之紀。³³

殊形異執，不與萬物異理，故可以為天下始。

人之可殺，以其惡死也，其可不利，以其好利也。

是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。

其應也，非所設也，其動也，非所取也。

過在自用，罪在變化。

是故，有道之君子，其處也，若無知。³⁴

其應物也，若偶之。靜因之道也。

³³ Původní pasáž zněla 故必知不言無為之事然後知道之紀. Doplněno dle Guo Morua.

³⁴ V textu původně jen 君, Guo Moruo čte jako 君子.

- IV.**
1. „Pozice srdce v těle, to je pozice vládce.“
 2. „Odpovědnost všech devíti otvorů v těle, to je rozdělení úřadů mezi smysly.“
 3. Uši a oči, to jsou smysly zraku a sluchu. Pokud se mysl neúčastní pozorování a poslouchání, pak smysly dokážou střežit rozdělení [svých úřadů].
 4. Vždyť co se týče těch, co mají v nitru tužby, projdou-li kolem věci, jejich oči nevidí, dorazí-li k nim zvuk, jejich uši neslyší. A proto se říká:
 5. „Opustí-li nadřízení svou správnou Cestu, podřízení selžou ve svých úkolech.“
 6. [A proto se říká]: Techniky nitra jsou nekonání a ovládnání [devíti] otvorů.
 7. A proto, když se říká : „Vládce, nesnaž se běžet místo koně či létat místo ptáka.“ Tak se tím říká, ať neusilujeme o schopnosti [podřízených], schopnosti pro ně nejsou opravdové.
 8. „Nedávejme přednost pohybu věcí. Co je neklidné, není stabilní. Co je uspěchané, není klidné.“ Tím se říká, že když uvedeme věci do pohybu, nemůžeme je [v klidu] pozorovat.
 9. Postavení, tak se nazývá to, kde někdo [pevně] stojí. Vládce stojí ve stínu. Stín, to znamená být klidný.
 10. Proto se říká: „Pohni se, a ztratíš svoje postavení.“
 11. Jsme-li ve stínu, pak můžeme ovládat to, co je na slunci./ Je-li [ovládnut] *yin*, pak lze ovládnout *yang*. Jsme-li klidní, pak můžeme ovládat to, co se hýbe.
 12. Proto se říká: „Zklidněme se, a pak budeme sami sobě pánem.“

心之在體，君之位也。

九竅之有職，官之分也。

耳目者，視聽之官也，心而無與視聽之事，則官得守其分矣。

夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也，故曰：

上離其道，下失其」。

故曰，心術者，無為而制竅者也。

故曰：君，無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能，能不與下誠也。³⁵

毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。

位者，謂其所立也，人主者立於陰，陰者靜。

故曰動則失位。

陰則能制陽矣，靜則能制動矣。

故曰靜乃自得。

³⁵ Na místě 試 původně 益. Nahrazeno dle Wang Niansuna.

- V.
1. Cesta je mezi nebem a zemí. Její velikost je taková, že není nic vně ní. Její malost je taková, že není nic uvnitř ní. Proto se říká: Není daleko, ale přece je obtížné ji v plné míře obsáhnout.
 2. Mezi prázdnotou a lidmi není žádné mezery.
 3. Jen svrchovaně moudří mužové jsou schopni získat Cestu prázdnoty. Proto se říká: „Spolu s námi zde přebývá, ale je těžké ji dosáhnout.“
 4. To, na čem lidé současné generace [mají] pracovat, je [kultivace] esence. Odvrhnou-li lidé tužby, pak jich již nemají. Když jich nemají, stávají se klidnými. Když jsou klidní, [získávají] esenci. Mají-li esenci, jsou pak sami o sobě.
 5. Jsou-li sami o sobě, stávají se jasnými. Jsou-li jasní, stávají se plni ducha.
 6. Co se týče duchů, jsou do nejvyšší míry ceněni. A proto nejsou-li v budově úřadu nařizeny přípravy na obřad, pak v ní vážený člověk nesetrvává. Proto se říká: „Tam, kde není čisto, duchové nesetrvají.“
 7. Všichni lidé touží po vědění, ale nikdo nepátrá po tom, čím poznáváme. To, co znají je „toto“, to, čím poznáváme je „ono“.
 8. Nedáme-li do pořádku to „ono“, jak by skrze něj bylo možné poznat „toto“. Pro kultivaci toho „onoho“, není lepší [cesty], než skrze prázdnotu.
 9. Co se týče prázdnoty, není v nic skryté.

道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也。

虛之與人也無間。

唯聖人得虛道，故曰並處而難得。

世人之所職者精也，去欲則寡，寡則靜矣，靜則精，精則獨立矣。³⁶

獨則明，明則神矣。

神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。

人皆欲知而莫索其所以知，其所知彼也，其所以知此也。³⁷

不修之此，焉能知彼，修之此，莫能虛矣。³⁸

虛者無藏也。

³⁶ Na místě 寡 původně 宜. Nahrazeno dle Guo Morua.

³⁷ Původní pasáž zněla 人皆欲知而莫索之，其所以知彼也，其所以知此也. Nahrazeno dle Guo Morua.

³⁸ Na místě 而 původně 能. Nahrazeno dle Zhang Wenhua, který zde 而 chápe jako 通, tedy ‚skrz‘.

10. Proto se říká: „Je-li poznávání odvrhnuo, co nás vede k usilování? Není-li skrytého, čeho se pak vzdávat? Neusilujeme-li, ani se [ničeho] nevzdáváme, pak není ani dlouhého přemítání. Není-li dlouhého přemítání, navracíme k prázdnotě

VI.

1. Cesta Nebes je prázdná a beztvářá.

2. Je-li prázdná, neuhýbá. Je-li beztvářá, není ničeho, co by jí vzdorovalo. Není-li ničeho, co by jí vzdorovalo, všude plyne [skrz] deset tisíc věcí, aniž by se měnila.

3. *De* je příbytkem Cesty. Získají-li věci *de*, [díky tomu] žijí.

4. Získají-li živé věci *de*, [díky tomu] poznají esenci správné Cesty.

5. Proto *de*, to je získávání (*de*). Získávání, tak se nazývá to, co [věci] získávají (*de*), aby byly tak, jak jsou. [To, co je uchopeno] nekonáním se nazývá správná Cesta a její přebývání ve věcech se nazývá *de*.

6. Proto mezi Cestou a *de* není mezery a ti, co o nich mluví, je nerozlišují.

7. To, že není mezery, tím se nazývá to, kde přebývá [*dao* a *de*].

8. Smysl pro správné, tak se říká tomu, když je každý na správném místě.

9. Obřadnost se opírá o povahu lidí, řídí se uspořádáním společenských náležitostí a vytváří pro ně uhlazené vzorce [chování].

10. Proto se o obřadnosti říká, že má [vlastní] princip uspořádání. Co se týče principu uspořádání, tak ten rozlišuje společenské role a tak objasňuje smysl společenských náležitostí.

故曰，去知則奚率求？藏則奚投矣？無藏則奚設矣，無求無設，則無慮。無慮則反覆虛矣。³⁹

天之道，虛其無形。⁴⁰

虛則不屈，無形則無所抵牾，無所抵牾，故遍流萬物而不變。⁴¹

德者道之舍，物得以生。

生得以識道之精。⁴²

故德者得也，得也者，其謂所以然也，以無為之謂道，舍之之謂德。

故道之與德無間。

故言之者不別也。

無間者，謂其所以舍也。⁴³

義者，謂各處其宜也。

禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。

故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。

³⁹ Na místě 投 původně 設. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁴⁰ Dle Xu Weiyua zde 其 funguje jako 而.

⁴¹ Na místě 抵 původně 位. Na místě 赴 původně 牾. Nahrazeno dle Wang Yinzhia.

⁴² Původní pasáž zněla 生得以職道之精. Nahrazeno dle Zhang Wenhua.

⁴³ Původní pasáž zněla 間之理者，謂其所以舍也. Nahrazeno dle Wang Yinzhia.

11. A tak: Obřadnost vychází ze smyslu pro náležitě, smysl pro náležitě vychází z principu uspořádání, princip uspořádání se opírá správnou Cestu.

12. Zákony jsou to, čím se sjednotí a vydá to, co nemůže být jinak, než je. Proto popravky zákazy a tresty se těmi [zákony] sjednocují. Podniky jsou dohlíženy zákonem. Zákon, vychází z přizpůsobení podmínkám a přizpůsobení se podmínkám vychází ze správné Cesty.

VII.

1. Cesta koná, ale nevidíme její tvar. Působí, ale nevidíme její zásluhy (*de*). Všechny věci díky ní získávají [zásluhy], ale nikdo nezná její nejvyšší mez.

2. Proto se říká: Může být uspokojivá, ale [stejně] ji nelze popsat.

3. „Přímý člověk“, tím se říká „ryzí člověk“. „Nezaujatost“, tím se říká „přímá odezva“.

4. Co se týče „přímé odezvy“, není to něco, co bychom plánovali. Proto lze být nezaujatý.

5. „Být nestranný“, tím se myslí být objektivní.

6. Objektivita znamená, že není nic, čemu bychom stranili a proto jsme nestranní.

7. „Nevyjde-li to z úst, nezračí-li se to na tváři“, tím se říká, že je to beztvaré.

8. „Jakpak by lidé mezi čtyřmi moři mohli znát jejich normy?“, tím se říká, že je to hluboké a mající střed/ohraničené.

VIII.

1. Cesta Nebes je prázdná, cesta země je vyrovnaná. Je-li prázdná, neuhýbá. Je-li vyrovnaná, tak není proměnlivá. Není-li proměnlivá, není v ní chyby. Proto se praví: Nechvástá se! Má čistý příbytek a otevřené brány.

故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。⁴⁴

法者所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。

道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極。

故曰可以安而不可說也。

直人，言至人也；不俄，言應也⁴⁵

應也者，非吾所設，故能無俄也。不顧，言因也。

因也者，非吾所顧，故無顧也。不出於口，不見於色，言無形也。

四海之人，庸知其則，言深圍也。

天之道虛，地之道靜，虛則不屈，靜則不變，不變則無過，故曰不伐！潔其宮，開其門⁴⁶

⁴⁴ Na místě 道 původně 宜. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁴⁵ Původní pasáž zněla 莫人，言至也. Nahrazeno dle Guo Morua. Na místě 俄 původně 宜. Nahrazeno dle Zhang Peiluna.

⁴⁶ Na místě 開 původně 關. Nahrazeno dle Sun Xingyana.

2. Příbytek, tím se myslí srdce. Srdce je domovem rozumu.

3. Proto se říká: „Očišťujme [naše] příbytky“. To znamená zbavit se zálib i záští.

4. Brány, tím se myslí uši a oči. Oči a uši, to je to, čím vidíme a slyšíme.

5. „Věci mají svůj pevně daný tvar, tvar má své pevně stanovené jméno.“

6. Tím se myslí, že jména nemohou přesáhnout skutečnost a skutečnost nemůže přesáhnout své jméno.

7. Tvar lze vysvětlit jedině [v intencích] tvarů a jen s pomocí tvaru lze usilovat o správné pojmenování. [Je třeba] zkoumat promluvy a napravovat jména. Proto se [osobě, která tak činí] říká svrchovaně moudrý muž.

8. To co není vysloveno, je přímá odezva. Ten, kdo přímo reaguje, je ten, kdo tím vládne lidem. To, že se chápe jejich jmen a usiluje o to, čím se dovršují, je správná metoda přímé odezvy.

9. Cesta nekonání, to je objektivita. Objektivita je ani nepřidávat ani neubírat.

10. Vzít tvar a na základě toho udělat jméno, to je technika objektivity.

11. Jména jsou to, čím svrchovaně moudří mužové uspořádávají/zaznamenávají deset tisíc věcí.

12. [Obyčejní] lidé jsou tací, kteří získávají pozici s vynaložením velkého úsilí, usilují o dobro, jsou vyzdvihováni ve svých schopnostech a jednají dle svých záměrů.

宮者，謂心也。心也者，智之舍也。

故曰宮，潔之者，去好惡也。⁴⁷

門者，謂耳目也，耳目者，所以聞見也。

物固有形，形固有名。

此言名不得過實，實不得過名。⁴⁸

詰形以形，以形務名，督言正名，故曰聖人。⁴⁹

不言之言，應也。應也者，以其為之人者也。執其名，務其所以成，應之道也。⁵⁰

無為之道因也，因也者，無益無損也。

以其形，因為之名，此因之術也。名者，聖人之所以紀萬物也。

人者立於強，務於善，舉於能，動於故者也。⁵¹

⁴⁷ Na místě 惡 původně 過 Nahrazeno dle Ding Shihana.

⁴⁸ Původní pasáž zněla 此言不得過實，實不得廷名. Doplněno a nahrazeno dle Wang Niansuna a Zhang Peiluna.

⁴⁹ Na místě 詰 původně 姑. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁵⁰ Původní pasáž zněla 執其名，務其應，所以成，之應之道也. Nahrazeno dle Wang Niansuna.

⁵¹ Na místě 舉 původně 未. Nahrazeno dle Guo Morua..

13. Svrchovaně moudří mužové to [tak] nemají. Tím, že to tak nemají se od ostatních věcí liší. Když se liší, jsou prázdní. Prázdnota je počátek deseti tisíce věcí. A proto se praví, že se mohou stát počátkem Podnebesí.

IX.

1. Pronásledují-li lidé [to, co] si oškliví, ztrácejí to, co mají v oblibě Jsou-li sváděni [svými] zálibami, zapomínají na to, co si oškliví. To není správná Cesta.

2. Proto se praví: „Nenech se svádět zálibami, nepronásleduj [to, co se ti] oškliví. To, co nemáš v oblibě neztratíš svůj princip a touhy nepřekročí svou povahu.“

3. Proto se [též] praví: „Ušlechtilý muž je [sám se sebou] spokojen a nekoná. Odvrhuje vychytralost a záminky.“ Tím se myslí, že je prázdný a prostý.

4. „Jeho přímá odezva není něco co je [předem] stanoveno, jeho konání není nic, co by si vybíral.“ Tím se myslí objektivita. Objektivita, to je zanechat sám sebe a stanovovat zákony na základě samotných věcí.

5. „Je-li pohnut a pak teprve reaguje, není to něco, co je předem stanoveno.“ Řídí-li své konání řádem věcí, to není nic, co by si vybíral.

6. „Chyba spočívá ve využívání vlastních schopností, vina spočívá ve změnách a transformacích.“ Využíváme-li vlastních schopností, tak nejsme prázdní. Nejsme-li prázdní, pak se dostáváme do střetu s věcmi.

7. Je-li proměnlivost, pak vzniká život. Vzniká-li život, pak nastává zmatek. Proto si [ti, kdo kráčí] správnou Cestou cení objektivitu. Objektivita, to je opírat se o jejich schopnosti. tím se myslí to, co [z nich] používáme.

聖人無之，無之，則與物異矣，異則虛，虛者萬物之始也，故曰可以為天下始。

人迫於惡，則失其所好，怵於好，則忘其所惡，非道也。

故曰：不怵乎好，不迫乎惡，惡不失其理，欲不過其情。

故曰君子恬愉無為，去智與故，言虛素也。

其應非所設也，其動非所取也，此言因也，因也者，舍己而以物為法者也。

感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也。

過在自用，罪在變化，自用則不虛，不虛則忤於物矣。

變化則為生，為生則亂矣。故道貴因，因者，因其能者，言所用也。

8. Má-li ušlechtilý muž své [správné] místo, zdá se, jako by neměl vědomosti. Tím se říká, že je nanejvýš prázdný.

9. Jeho přímá odezva na věci je, jakoby s věcmi souzněl. Tím se říká, že [zná] správný čas.

10. Jako stín připomíná tvar věcí a ozvěna odpovídá zvuku, tak když k němu věci přicházejí zareaguje. Když věci přejdou, nechá je být. To znamená, že se navrací k prázdnosti.

君子之處也若無知，言至虛也。

其應物也若偶之，言時適也。

若影之象形，響之應聲也，故物至則應，過則舍矣，舍矣者，言復返於虛也。

Příloha II. – *Xinshu xia*

- I.**
1. Není-li forma/ustrojení mysli správná, pak *de* nepřichází. Není-li [naše] centrum [naplněno] esencí, mysl pak nevládne.
形不正者德不來，中不精者心不治。
正形飭德，萬物必得。⁵²
 2. Jsou-li správné formy/ je-li mysl správně ustrojená, je v pořádku [i] *de* a deset tisíc věcí jí nutně získá.
翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。
 3. Jak na křídlech ptáka to samo přijde [*de*]. Nikdo z duchů nezná jeho nejzazší mez, [ačkoliv je] jejich znalost podnebesí pronikavá a prostupuje do všech čtyř nejzazších mezí.
是故曰，無以物亂官毋以官亂心此之謂內德。
 4. A proto říká: „Nenechávat věcmi uvést ve zmatek smysly, nenechávat smysly uvést ve zmatek mysl, to se nazývá vnitřní silou *de*.”
是故意氣定然後反正。
 5. A proto se *qi* našich záměrů ustálí a teprve pak se navrátíme k správnosti.
氣者，身之充也。
 6. Qi, to je naplnění/výplň těla.
行者正之儀也。⁵³
 7. Konání, to je kritérium správnosti.
充不美，則心不得。
 8. Není-li výplň těla vynikající, pak je mysl neschopná.
行不正，則民不服。
 9. Není-li konání správné, lid [nás] pak nenásleduje.
是故，聖人若天然，無私覆也；若地然，無私載也。
 10. To je důvod, proč je svrchovaně moudrý muž jako Nebesa – bez zaujatosti zakrývá. Je jako země, bez zaujatosti podpírá.
私者，亂天下者也。
 11. Zaujatost, to je to co uvádí Podnebesí ve zmatek.
凡物載名而來，聖人因而裁之，而天下治，名不傷不亂於天下而天下治。⁵⁴
- II.**
1. Obecně je to tak, že věci přicházejí zatíženy jmény a svrchovaně moudrý muž je podle toho spravuje. Pak je Podnebesí v pořádku. Není-li jméno v Podnebesí poškozováno a není-li ve zmatku, Podnebesí je v pořádku.

⁵² Na místě 飭 původně 飾. Nahrazeno dle Li Zheminga. Na místě 必 původně 畢. Nahrazeno dle Dai Wangu.

⁵³ Na místě 儀 původně 義. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁵⁴ Na místě 裁 původně 財. Nahrazeno dle Liu Jia.

Původní pasáž zněla 實不傷不亂於天下. Nahrazeno dle Guo Morua.

2. Jsme-li v záměrech jednotně zaměřeni a v nitru se soustředíme, naše uši a oči se stanou pozornými ke všemu a známe i vzdálená svědectví.

3. Lze se jednotně zaměřit? Lze upřít pozornost jedním směrem?

4. Lze znát [budoucí] štěstí či neštěstí, aniž bychom věštili ze stonků řebříčku či prasklin v kostech? Lze přestat jednat? Lze se zastavit? Lze sám získat [znalost] o sobě samém, aniž bychom se ptali ostatních?

5. Proto se říká: Přemýšlej o tom! Když o tom přemýšlíš, ale nejsi-li schopen to pojmout, pak se ti dostane poučení od duchů a nadpřirozených sil.

6. Ale není to silou nadpřirozených sil, je to nejzazší vrchol esenciální *qi*.

III.

1. Soustředit *qi*, a přitom být schopen proměn, to se nazývá „esenciálnost“.

2. Soustředit činnosti, a přitom být schopen proměn, to se nazývá „chytrost“.

3. Hledat a vybírat z mnohého, to je to, čím se posuzují podniky.

4. Proměnlivost do nejzazší míry, to je to, čím se reaguje na věci.

5. Hledat a vybírat z mnohého bez upadnutí zmatku. Do nejvyšší míry se přizpůsobovat okolnostem a přitom se [do toho] nezaplést. To umí jen ušlechtilý muž, který se drží jediného.

6. Drží-li jediného, aniž ho ztrácí, může se stát pánem deseti tisíce věcí

7. Sdílí záři se sluncem a měsícem a sledují tytéž zákonitosti jako nebesa a země.

IV.

1. Svrchovaně moudří mužové věci využívají, ale nejsou jimi zaměstnáváni.

專於意，一於心，耳目端，知遠之證。

能專乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋問於人，而自得之於己乎？

故曰，思之，思之不得，鬼神教之。

非鬼神之力也，精氣之極也。⁵⁵

一氣能變曰精。

一事能變曰智。

慕選者，所以等事也。

極變者，所以應物也。

慕選而不亂，極變而不煩，執一之君子。

執一而不失，能君萬物。

日月之與同光，天地之與同理。

聖人裁物，不為物使。

⁵⁵ Původní pasáž zněla 其精氣之極也. Vynecháno dle Guo Morua.

2. Klidné nitro, to je [jako] klidný stát.
3. Dobře spravované nitro, to je [jako] dobře spravovaný stát.
4. Co se týče dobré správy, to je [záležitost] nitra.
5. Co se týče klidu, to je [záležitost] nitra.
6. [Ušlechtilý muž] má v nitru dobře spravované srdce, z úst mu vycházejí dobře spravovaná slova a dobře spravované podniky uplatňuje na lid Proto je-li práce [k vykonání] a lid následuje, pak je všechen lid spořádaný.
7. Pokud jde o to, čím lid ovládá, tak to není tresty. Pokud jde o to, čím lid ohrožuje, tak to není hněvem.
8. Je-li lid ovládán, je-li všem je dobře vládnuto a je-li to základní vysloveno, je to vrchol všeho. Vrcholí [to] v nezměrnou, vrcholí [to] v nicotě. Není to něco, čemu by lidé mohli poroučet.
9. Obecně je to tak, že opatření, vydávaná těmi co mají na starosti opatření, nejsou [v souladu] se správnou cestou.
10. Cesta svrchovaně moudrých mužů jakoby byla tady a pak jako by tu není. Je-li uchopena a použita, do konce života nezhyne.
11. Mění se s časem, ale přitom se [v podstatě] nemění. Reaguje na věci, ale přitom je nepohnutá. Denně je užívána, ale přitom se nemění.

- V. 1. Jsou-li lidé schopni být přímí a vyrovnaní, jejich svaly jsou pevné a kosti silné.

心安，是國安也。

心治，是國治也。

治也者心也。

安也者心也。

治心在於中，治言出於口，治事加於民；故功作而民從，則百姓治矣。

所以操者非刑也，所以危者非怒也。

民人操，百姓治，道其本，至也。至丕至無。非人所而鬻。⁵⁶

凡在有司執制者之制，非道也。⁵⁷

聖人之道，若存若亡。援而用之，歿世不亡。

與時變而不化，應物而不移，日用之而不化。

人能正靜者，筋韌而骨強。⁵⁸

⁵⁶ Na místě 丕 původně 不. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁵⁶ Původní pasáž zněla 非所人而亂. Nahrazeno dle Guo Morua. 而 zde chápe v podobném významu jako 能.

⁵⁷ Na místě 制 původně 利. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁵⁸ Na místě 韌 původně 朋. Nahrazeno dle Li Zheminga.

2. Ti, kdož jsou schopni podepřít velký kruh, [mohou] stoupnout na velký čtverec.
3. Ti, jejichž zrcadlo je vysoce čisté, mohou popatřit na velký jas.
4. Jsou přímí a vyrovnaní, neselehávají a denně obnovují svou *de*. Jasně chápe svět a proniká do nejzazších mezi čtyř světových stran.
5. Máme-li správnou mysl ve svém nitru to nelze skrýt. Zvenčí je to vidět na našem vzhledu a dá se to poznat z naší tváře.
6. Když jdeme vstříc člověku dobrou *qi*, je milá jako starší a mladší bratr.
7. Když jdeme vstříc člověku špatnou *qi*, je škodlivější než zbraně.
8. Nevyslovená slova jsou slyšet víc než dunění hromu.
9. Vzezření celistvé mysli je zářivější než slunce a měsíc a prozíravější než otec a matka.
10. Kdysi osvětlení králové laskavě pečovali o Podnebesí a proto mohlo být Podnebesí podřízeno jejich autoritě.
11. Krutí vladaři si Podnebesí ošklivili a proto mohli být Podnebesím opuštěni.
12. Ale odměny ještě nelze považovat za laskavou péči a tresty ještě nelze považovat za nenávist
13. Odměny jsou vůči laskavé péči vedlejší.
14. Tresty jsou vůči nenávisti vedlejší.

能戴大圓者履乎大方。⁵⁹

鏡大清者視乎大明。

正靜不失，日新其德，昭知天下，通於四極。

正心在中不可匿。外見於形容，可知於顏色。⁶⁰

善氣迎人，親如弟兄。

惡氣迎人，害於戈兵。

不言之聲，聞於雷鼓。⁶¹

全心之形，明於日月，察於父母。⁶²

昔者明王之愛天下，故天下可附。

暴王之惡天下，故天下可離。

故賞之不足以為愛，刑之不足以為惡。⁶³

賞者愛之末也。

刑者惡之末也。

⁵⁹ Na místě 履 původně 體. Nahrazeno dle Liu Jiho.

⁶⁰ Na místě 正 původně 金. Nahrazeno dle Xu Weiyuho.

⁶¹ Na místě 聲 původně 言. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁶² Na místě 全 původně 金. Nahrazeno dle Liu Jiho..

⁶³ Na místě 賞 původně 貨. Nahrazeno dle Yu Yueho.

VI.

1. Obecně je to tak, že lidé žijí vždy skrze správnost. To čím jej ztrácí je nutně potěšení, radost, žal a hněv.

2. Nic nezmírní hněv tak, jako hudba. Nic nezmírní radost tak, jako obřady. Nic není lepšího na zachování etikety, než uctivost.

3. Kdo je navenek uctivý a vevnitř vyrovnaný, ten se nutně navrácí k vlastní pravé povaze.

4. Cožpak nejsou prospěšné podniky? Já [jen] nemám pomyšlení na prospěch. Cožpak nejsou klidné situace? Já [jen] nemám pomyšlení na klid.

5. V nitru je ještě další nitro.

6. Záměr předchází zvuk, po zvuku [se zjevují], po podobách [přichází] city, po citech přichází poznání. Obecně je to s uspořádáním nitra tak, že má-li přemíru poznání, ztrácí ze zřetele život [sám].

7. Proto to, co se shromažďuje se stává pramenem. Není-li pramen vyschlý, vnějšek i vnitřek jsou vzájemně propojeny.

8. Není-li pramen vyschlý, pak jsou čtyři končetiny pevné.

9. A pak je možné nechat to použít a dosáhnout toho, že překonáme čtyři omezení.

10. A proto svrchovaně moudrý muž pokud toto vysvětlí jediným slovem, nahoře tím prozkoumá nebesa a dole tím prozkoumá zemi.

凡民之生也，必以正平，所以失之者，必以喜樂哀怒。

節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬。

外敬而內靜者，必反其性。

豈無利事哉，我無利心，豈無安處哉？我無安心。

心之中又有心。

意以先音，音然後形，形然後思，思然後知，凡心之形，過知失生。⁶⁴

是故內聚以為泉原，泉之不竭，表裡遂通。

泉之不涸，四支堅固。

能令用之，被及四圍。⁶⁵

是故聖人一言解之。上察於天，下察於地。

⁶⁴ Původní pasáž zněla 意以先言，意然後形. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁶⁵ Původní pasáž zněla 被服四固 Nahrazeno dle Wang Niansuna.

Příloha III – *Baixin* 白心

- I.
1. Pevně stanovme standardy a vytyčme Cestu. Považujme poklid za základ a správný čas za poklad, považujme vládu za vzor a panuje-li soulad, pak lze dlouho přetrvat.
建常立道。以靖為宗，以時為寶，以政為儀，和則能久。⁶⁶
非吾儀，雖利不為。
 2. Nesouhlasí-li to s naším smyslem pro náležitě, tak přesto že je to výhodné, nedělejme to.
非吾常，雖利不行。
 3. Nesouhlasí-li to s tím, co považujeme za stálé, tak přesto, že to je výhodné, tak to nekonejme.
非吾道，雖利不取。
 4. Nesouhlasí-li to se správnou Cestou, tak přesto, že to je výhodné, nezhostěme se toho.
上之隨天，其次隨人。
 5. Vyvyšujme to, následujme Nebesa a pak teprve následujme ostatní.
人不倡不和，天不始不隨。
 6. Nepředzpívají-li ostatní lidé, nepřizvukujme. Nezačnou-li Nebesa, nenásledujme.
故其言也不廢，其事也不墮。⁶⁷
原始計實，本其所生。
 7. A proto nevyjdou jejich slova nikdy nazmar a jejich podniky nejsou nikdy zhačeny.
知其象，則索其形，緣其理，則知其情。
 8. [Je třeba] jít až k samému počátku a zkoumat realitu, jít ke kořeni toho, z čeho [to] vzniklo.
索其端，則知其名。
 9. Když známe jeho podobu, tak prozkoumáme tvar, když se řádně obeznámíme s jeho stavbou, tak poznáme pravou povahu
故苞物眾者莫大於天地，化物多者莫多於日月。
 10. Když prozkoumáme oba konce, tak poznáme správné pojmenování.
民之所急，莫急於水火。
 11. A proto mezi těmi, co zahrnují mnoho věcí, není větších, než nebe a země a mezi těmi, kteří mění mnoho věcí, nikdo nepřesáhne slunce a měsíc.
然而天不為一物枉其時明君聖人，亦不為一人枉其法。
 12. Co se týče toho, co lid trápí, nic nezpůsobuje větší trápení, než živelné pohromy.
 13. Ale Nebesa kvůli jedné věci nepokříví sled ročních období a osvícený vládce a svrchované moudří mužové nepokříví pro jednoho člověka zákony.

⁶⁶ Původní pasáž zněla 建當立有. Nahrazeno dle Wang Niansuna.

⁶⁷ Na místě 隨 původně 墮. Nahrazeno dle Liu Jiho.

14. Nebesa to takto vykonávají, a vše z toho má užitek.

15. Svrchovaně moudrý muž to též takto vykonává, a všechen lid z toho má užitek.

16. Pročež se všech věcí dostává rovnoměrně sýpkám i zástupům.

17. A tak vládá svrchovaně moudrému muži je taková, že: Zklidňuje své tělo a tak se připravuje na to, co přijde, když to přijde, dá tomu správné jméno, aby se samo spravovalo.

18. Jsou-li jména správná, [pojmenované] se samo spravuje, jsou-li jména odchylná, sama od sebe jsou opuštěna.

19. Jsou-li jména správná a zákony dokonalé, pak svrchované moudrý muž nemá nic na práci.

20. Nelze stále setrvat na jednom místě a ani nelze zahrnout obydlí [jako takové]

21. Co se týče rozhodování na základě přízpůsobování změnám, je třeba znát správný čas a vyvodit z toho opatření/regule.

22. Při dostatku je štědrý, při nedostatku střídmý.

23. Věcí může být nadbytek, nebo se jich nedostávat.

II.

1. Vyrazí-li vojsko, vyrazí vstříc jinému [vojsku], vyrazí-li jiné vojsko [jim vstříc], vyrazí proti sobě samotnému. Vyhraje-li vojsko, pak to [vítězství] vychází z nepřítele, přijde-li *de*, vychází z nás samotných.

2. Proto se praví: Kdo je požehnan duchy chová se náležitě k druhým, a nelze, aby se vojska nechovala náležitě.

天行其所行，而萬物被其利。

聖人亦行其所行，而百姓被其利。

是故萬物均既廩眾矣。⁶⁸

是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。

正名自治，奇名自廢。⁶⁹

名正法備，則聖人無事。

不可常居也，不可廢舍也。

隨變斷事也，知時以為度。

大者寬，小者局。

物有所餘，有所不足。

兵之出，出於人，其人入，入於身。兵之勝，從於敵。德之來，從於身。⁷⁰

故曰祥於鬼者義於人，兵不義不可。

⁶⁸ Na místě 廩 původně 誇. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁶⁹ Původní pasáž zněla 奇身名廢. Nahrazeno dle Wang Niansuna.

⁷⁰ Na místě 敵 původně 適. Nahrazeno dle Hong Yixuana.

3. Ten, kdo je silný a arogantní umenšuje svou sílu, ten, kdo je slabý a arogantní, jde vstříc smrti.

4. Ten, kdo je silný a skromný rozšiřuje svou sílu. Ten kdo je slabý a skromný se vyhne vině.

5. A tak příliš arogance [si žádá] pokoru, příliš pokory [vede k] aroganci.

III.

1. Co se týče Cesty, použije-li ji jediný člověk, je neslychané, že by dostačovala.

2. Je-li vykonávána celým Podnebesím, je neslychané, že by byla nedostatečná. To je to, čemu se říká správná Cesta.

3. Je-li z ní bráno málo, je získáno málo přízně nadpřirozených sil. Je-li z ní bráno hojně, je získáno mnoho přízně nadpřirozených sil.

4. Je-li plně vykonávána, Podnebesí se podřídí. Není-li z ní bráno vůbec, lid se obrací proti nám a nevyhneme se újmě.

5. To, co je vlevo je to, co vychází. To, co je vpravo, je to, co vstupuje. To, co vychází, nezraňuje druhé. To co vstupuje, zraňuje sebe sama.

6. Nepočítat dny a měsíce a nepřestávat sloužit. Nevěštit z kostí a krunýřů ani ze stonků řebříčku a [přesto] se pečlivě snažit pochopit dobrá a zlá znamení.

7. Tomu se říká natáhnout se k tvaru věcí prostě setrvávat a obstarat si pojmenování věcí.

8. Zavrhneme-li dobrá slova a [místo toho] vykonáme dobré podniky, tak podniky se pak úspěšně završí a vrátíme ke stavu bez věhlasu.

強而驕者損其強，弱而驕者前死亡。

強而卑我，伸其強。弱而卑我，免於罪。⁷¹

是故驕之餘卑。卑之餘驕。

道者，一人用之，不聞有餘。

天下行之，不聞不足，此謂道矣。

小取焉，則小得福，大取焉，則大得福。

盡行之，而天下服，殊無取焉。

則民反其身，不免於賊。

左者出者也，右者入者也，出者而不傷人，入者自傷也。

不日不月，而事已從。不卜不筮，而謹知吉凶。⁷²

是謂寬乎形，徒居而致名。

去善之言，為善之事，事成而顧反無名。

⁷¹ Na místě obou 我 původně 義. Na místě 伸 původně 信. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁷² Na místě 已 původně 以. Nahrazeno dle Li Zheminga.

9. Schopní nejsou věhlasní a [přece] nemajíce [vlastní] podniky, podílí na [jiných] podnicích.

10. Pečlivě zkoumají a měří rozdíly a pozorují to, co věci „nesou“.

IV.

1. Jak by bylo možné stanovovat pravidla a [přítom] žádná nemít? Začínat a nemít začátek? Končit a nemít konec? Snažit se dosáhnout nejzazšího konce a nemít nejzazší konec.

2. Proto se říká: Jak překrásný rudý pléd! Má spodní šat podšívku. Jak lze dosáhnout podšívky toho spodního šatu?

3. Proto se říká: Kdo uspěje ve výkonech, upadne, kdo uspěje v proslulosti, je zapomenut.

4. Proto se říká: Kdo je schopen zahodit věhlas a úspěch a splynout s lidem?

5. Jak lze zavrhnout úspěch a jméno a vrátit se ke [stavu, kdy] se nedosahují úspěchy.

6. Mezi těmi, co ničeho nedosahují, jsou tací, kteří si cení toho, co něčeho dosahuje. Mezi těmi, co něčeho dosahují, jsou tací, kteří si cení toho, co ničeho nedosahuje.

7. Když slunce dosáhne vrcholu, začne se klonit k západu. Když měsíc dosáhne plnosti, začne ubývat.

8. Průvodcem nejzazšího vrcholu je klonění dolů. Průvodcem plnosti je ubývání. Průvodcem nezměrnosti je zánik.

9. Kdo je schopen zastavit a nemít zastavení? Podřizujeme se těmto pravidlům vesmíru.

V.

1. I když jsou slova jiných dobrá, neposlouchejme, jsou-li slova jiných špatná, též neposlouchejme-

2. Držme se [pravidel] a vyčkávejme, buďme uvolnění a nečiňme je dvojími.

能者無名，從事無事。

審量出入，而觀物所載。

庸能法無法乎？始無始乎？終無終乎？窮無窮乎？⁷³

故曰美哉赤芾。故曰有中有衷，庸能得夫中之衷乎？⁷⁴

故曰功成者隳，名成者虧。

故曰孰能棄名與功，而還與眾人同。

庸能棄功與名，而還反無成。

無成有貴其成也，有成有貴其無成也。

日極則仄，月滿則虧。

極之徒仄，滿之徒虧。

巨之徒滅庸能已無已乎？效夫天地之紀。

人言善，亦勿聽。人言惡，亦勿聽。

持而待之，空然勿兩之。

⁷³ Na místě 窮 původně 弱. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁷⁴ Původní pasáž zněla 美哉芾芾，故曰有中有中. Nahrazeno dle Guo Morua.

3. Jemně/klidně jsme sami od sebe čistí.

4. Nepovažujeme slova druhých za dovršení úkolů.

5. Zkoumejme je a ověřujme [jejich pravdivost]. Nenaslouchejme planým debatám. Přiřaďme veškerenstvo k pravidlům a dobré i zlé se pak samo ukáže.

VI.

1. Nebesa jsou něčím vázána, země je něčím nesena. Kdyby nebyla Nebesa ničím vázána, spadla by. Kdyby nebyla země nesena, klesla by.

2. Ale vzhledem k tomu, že Nebesa nespada a země neklesla, pak je něco, co je váže, a něco, co ji nese.

3. A což teprve lidé! Když jim někdo vládne, je to jako by je uváděl do pohybu buben. Vždyť lidé se nemohou sami od sebe třást, někdo musí třást jimi.

4. Ale kdo je ten „někdo“? Je to ten, který je takový, že:

5. Když se na něj díváme, nevidíme jej, když jej posloucháme, neuslyšíme jej.

6. Rozprostírá se tak, že zaplňuje celé Podnebesí. a neukazuje své hranice.

7. Shromažďuje [to] ve své tváři a nechává to poznat na své kůži.

8. Ptáš-li se po jeho minulosti a budoucnosti, pak [věz, že] nikdo nezná [přesný/správný] čas.

9. Ó, jak nezměrná je jeho hranatost! Ó, jak prostorná je jeho kulatost.

10. Ó, jak prostorný, nikdo nenajde jeho bránu.

寂然自清。⁷⁵

無以旁言為事成。

察而徵之。無聽辯，萬物歸之，美惡乃自見。

天或維之，地或載之；天莫之維，則天以墜矣；地莫之載，則地以沈矣。

夫天不墜，地不沈，夫或維而載之也夫。

又況於人！人有治之，辟之若夫雷鼓之動也夫不能自搖者，夫或搖之。

夫或者何。若然者也：

視則不見，聽則不聞。

灑乎天下滿，不見其塞。

集於顏色，知於肌膚。

責其往來，莫知其時。

溥乎其方也，廓乎其圓也，

廓廓乎莫得其門。⁷⁶

⁷⁵ Na místě 寂 původně 淑. Nahrazeno dle Li Zheminga.

⁷⁶ Na místě 溥 původně 薄. Nahrazeno dle Guo Morua. Na místě 廓 původně 韓. Nahrazeno dle Guo Morua.

11. Proto ústa vydávají zvuky, uši poslouchají, oči se dívají, ruce ukazují, nohy došlapují.

12. Mezi věcmi je to co si je vzájemně podobné.

VII.

1. Kdo má žít, [bude] žít, kdo má zemřít, zemře.

2. Mezi tím, co je na západě a tím, co je na východě, vše hyne ve svém domově [na místě, kam patří].

3. Ustanovíme-li standardy a ukotvíme-li smysl pro náležitě, lze si uchovat ryzost?

4. Ustálíme-li [své] podniky a pochopíme-li správnou cestu, lze ustanovovat jiné do úřadu?

5. Proto zaznamenáme jejich špatnosti, a veřejně promlouvejme o jejich slabostech.

6. Co se týče svrchovaně moudrých mužů, jejich ústa naprázdno netlachala, jejich ruce na prázdno neukazovaly [na věci].

7. Když vyvstaly věci, prostě je správně pojmenovali.

8. Je-li cosi vysloveno ve jméně a zhuštěno ve fyzické podobě, může o něm být debatováno.

9. Není-li to vysloveno a není-li obsaženo ve fyzické podobě, pak o tom nemůže být debatováno.

10. Pro ty, kteří dosáhli nejzazší míry, nesejde, zdali učení přetrvá či nikoliv.

11. Proto se říká: Ti, co přeplouvají vodu na lodi, se dostali do souladu s vodou. Ti, co se chovají náležitě k ostatním, si naklonili duchy.

VIII.

1. Mezi úkoly jsou vhodné a nevhodné.

2. Máme-li vhodný úkol, pak je to jako mít slonovinovou jehlici na rozplétání uzlů – je-li uzel, který nešel rozplést, tak jej [s ní] pak rozpleteme.

故口為聲也，耳為聽也，目有視也，手有指也，足有履也。

事物有所比也。

當生者生，當死者死。

有西有東，各死其鄉。⁷⁷

置常立儀，能守真乎？⁷⁸

常事通道，能官人乎？

故書其惡者，言其薄者。

上聖之人，口無虛習也，手無虛指也。

物至而命之耳。

發於名聲，凝於體色，此其可論者也。

不發於名聲，不凝於體色，此其不可論者也。

及至於至者，教存可也，教亡可也。

故曰：濟於舟者和於水矣，義於人者祥其神矣。

事有適，而無適。

有適，若觸解，不可解而後解。⁷⁹

⁷⁷ Na začátku věty původně znak 言. Odstraněn dle Guo Morua.

⁷⁸ Na místě 真 původně 貞. Nahrazeno dle Zhang Wenhua.

⁷⁹ 若 přesunuto až za frází 有適 (původně byla před ní). Částečně jsem se řídil komentářem Wang Niansuna, ale snažil jsem se nezasahovat příliš do struktury původního textu.

3. Proto co se týče úkolů započatých ctnostnými, mezi obyvateli měst není nikdo kdo by věděl, jak je rozplést.

4. Konáme-li ctnostně, nevyzdvihujme již vyzdvižené. Nekonáme-li ctnostně, dočká se naše chyba trestu.

5. Je-li ctnostné považováno za nectnostné, chopme se [své] hodnověrnosti a zastavme to.

6. Ať už je to vlevo, či vpravo napravme [svůj/toho] střed a zarazme to.

7. Ó, jak zavěšené! Slunce a měsíc bez konce.

8. Ti, kteří jsou nezaujatí, se netrápí Podnebesím. Ty, kteří do všeho šťourají, nelze ničím potěšit.

9. Jak lze zavrhnout šťourání do věcí a stát se nezaujatým?

10. Je obtížné činit závažná prohlášení o normách a procedurách, ale je třeba je sjednotit a pak je [teprve] vyslovit. Prohlášení by nebylo být příliš, ani by se jich nemělo nedostávat, protože pak je skoro možné se vyhnou [pohromě].

11. Proto se praví: Co je třeba vědět a jak je třeba plánovat?

12. K těm, co nejdříve pečlivě zkoumají a pak [to] teprve vydají, ostatní sami přijdou.

13. Znat sám sebe, tomu se říká „být v souladu“. Znat druhé, tomu se říká „být připravený“. Pokud je naše poznání vhodné, staneme se vládci Podnebesí.

14. Upevňujeme-li to vevnitř a soustředíme-li se [na to], pak můžeme dlouho přetrvat. Dáváme-li věci do správného vzájemného vztahu a užíváme jich, pak je možné se stát králem Podnebesí.

故善舉事者，國人莫知其解。

為善乎，毋提提，為不善乎，將陷於刑。

善不善，取信而止矣。

若左若右，正中而已矣。

懸乎日月無已也。⁸⁰

諤諤者不以天下為憂，刺刺者不以萬物為愜。⁸¹

庸能棄刺刺而為諤諤乎？

難言憲術，須同而出。無益言，無損言，近可以免，

故曰：知何知乎？謀何謀乎？

審而出者，彼自來。

自知曰稽知人曰濟。知苟適可，為天下帝。⁸²

內固之一，可為長久。論而用之，可以為天下王。

⁸⁰ 縣 jsem nahradil znakem 懸.

⁸¹ 諤 jsme nahradil znakem 諤. Na místě 愜 původně 筭. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁸² Na místě 帝 původně 周. Nahrazeno dle Guo Morua (považuje to za záměnu s 畜).

IX.

1. Nebesa toto pozorují a září. Čtvero ročních období [se střídá] a zná daný [řád]. Zemina dává život. Lze tak říci i o větru a vlnách?
2. Jde snad jen o to, co kdo chce, protože se mu to hodí?
3. Když syn zaujme otcovo místo, nazývá se to smyslem pro správné. Když služebník zaujme místo svého panovníka, nazývá se to uzurpací.
4. Jak může být uzurpace opěvována? Král Wu byl takový případ.
5. Proto se říká: Jak lze zavrhnout výřečnost a zručnost a vrátit se na společnou cestu s prostým lidem?
6. A proto se [též] říká: Ten kdo přemýšlí a dumá nad esencí, jeho bystrost upadá.
7. Ten kdo kultivuje charismatickou sílu de, zužuje cestu [pravého] krále.
8. Ten kdo si lebedí ve věhlasu a prospěchu, setrvává tak v ohrožení života.
9. Víme-li, jak se přizpůsobit ve všech šesti směrech, pak víme, že v životě jsou překážky.
10. Držíme-li se jich a dopřejeme-li jim plnosti, je jejich nebezpečí.
11. Než rozšiřovat [náš] věhlas v Podnebesí, je lepší jej zarazit.
12. Dosáhnout věhlasu a pak se stáhnout, to je cesta Nebes.
13. Ve státě, který překročil zdravou míru, nelze sloužit v úřadě.
14. Do rodiny, která překročila zdravou míru, nelze provdat dceru.
15. S těmi co jsou povýšení a krutí se nelze spolčovat.

天是視而明。四時而知靖。壤土而與生。能若夫風與波乎？⁸³

唯其所欲適。

故子而代其父曰義也，臣而代其君曰篡也。

篡何能歌，武王是也。

故曰庸能去辯與巧，而還與眾人同道。

故曰思索精者明益衰。

德行修者王道狹。

臥名利者寓生危。⁸⁴

知周於六合之內者。

吾知生之有為阻也。

持而滿之，乃其殆也。

名滿於天下，不若其已也。

名遂而身退，天之道也。⁸⁵

滿盛之國，不可以仕任。

滿盛之家，不可以嫁子。

驕倨傲暴之人，不可與交。

⁸³ Původní pasáž zněla 天之視而精，四壁而知請. Nahrazeno dle Guo Morua.

⁸⁴ Na místě 寓 původně 寫. Nahrazeno dle Li Zheminga.

⁸⁵ Na místě 遂 původně 進. Nahrazeno dle Guo Morua.

- X.**
1. Cesta je velká jako nebesa, široká jako země, těžká jako kámen a lehká jako pírko a toho, čím ji lidé poznávají, je nemnoho.
 2. Proto se říká: Jak to, že je cesta tak blízká, a přitom není nikoho, kdo by se jí podřídil/kdo by s ní byl v souladu? Opustit blízké a blížit se k vzdálenému – proč takto mrhají silami?
 3. A proto se říká: Chceme-li laskavě pečovat sami o sebe, nejdříve musíme znát svou pravou povahu a dívat se všude dokola do šesti směrů a tím probádat sami sebe.
 4. Tímto poznáme naši podobu a pak víme, jak konat v souladu se svou pravou povahou.
 5. Když víme, jak jednat v souladu s naší pravou povahou, pak poznáme, jak žít svůj život.
 6. Zprava, zleva, zepředu, zezadu i z okolí se vracet na svou původní pozici.
 7. Držme se správného vystupování při obřadech a upravujme svůj vzhled. Uctivě přijímejme budoucí věci.
 8. Co se týče těch budoucích věcí, je nutné je vést v jejich cestě, ale nic na ní neměnit ani nepřidávat, pak lze prodloužit svůj život.
 9. Harmonií se navracíme do středu, tělo a povaha se vzájemně střeží.
 10. Sjednotit, takže jsme soustředění, to je to, čemu se říká znát správnou Cestu.
 11. Chceme-li ji následovat, musíme sjednotit její konce a upevnit to, co střeží.
 12. Ptáš-li se po její minulosti a budoucnosti, pak [věz, že] nikdo nezná [přesný/správný] čas. Zkoumáme-li ji pečlivě ve vztahu k Nebesům, stanovíme pak [s ní] správný čas
 13. Nepropásneme-li tento stanovený čas, budeme ji budeme moci získat.

道之大如天，其廣如地，其重如石，其輕如羽，民之所以知者寡。

故曰何道之近，而莫之與能服也。棄近而就遠，何以費力也。故曰：欲愛吾身，先知吾情，周視六合，以考內身。⁸⁶

以此知象，乃知行情既。

知行情，乃知養生。

左右前後，周而復所。

執儀服象，敬迎來者。

今夫來者必道其道，無頡無衍，命乃長久。

和以反中，形性相葆。

一以無貳，是謂知道。

將欲服之，必一其端，而固其所守。

責其往來，莫知其時，索之於天，與之為期。

不失其期，乃能得之。

⁸⁶ Na místě 周視 původně 君親. Nahrazeno dle Yu Yueho.

14. Proto se říká: Řeknu ti o mezích velkého jasu.
15. Jas velkého jasu, není něco, na čem by se skrytí lidé [nemohli] nepodílet.
16. Spojíme-li se s ní, pak se vzájemně následujeme. Odvrátíme-li se od ní, pak se vzájemně odpuzujeme.
17. Prozkoumal jsem toto odvrácení a vzájemně jsme se odpuzovali. Na základě toho vím, že staří ji následovali a poddali se jí.

故曰吾語若大明之極。

大明之明，非憂人不豫也。⁸⁷

同則相從，反則相距也。

吾察反則相距，吾以故知古從之同也。

⁸⁷ Na místě 憂 původně 愛. Na místě 豫 původně 予. Nahrazeno dle Guo Morua.