

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Ústav dálného východu
sinologie

Mgr. Jan Beran

KNIHA *LIEZI*

—

**VÝCHODISKA PRO PŘEKLAD
„TAOISTICKÉHO“ TEXTU**



Rigorózní práce

English Title: The Book Liezi – The Basis for the Translation of the “Taoist” Text

Rozpracování původní diplomové práce „Základní studie o *Liezi* v kontextu raného čínského
myšlení“, FFUK ÚDV, podzim 2001

Vedoucí práce: doc. Olga Lomová

Praha - léto 2010

列子



墓

列子姓列名禦寇鄭人也居鄭圃四十年人
無識者初事壺丘子後師老商氏友伯高子
進二子之道九年而後能御風而行弟子嚴

Poděkování

V prvé řadě chci opět poděkovat vedoucí mé původní diplomové práce doc. Olze Lomové za všestrannou pomoc při jejím psaní. Za poskytnuté materiály a cenné rady, případně i za čas strávený při konzultacích děkuji (v abecedním pořadí) Egonu Bondymu (dr. Zbyněk Fišer), dr. Marině Čarnogurské, prof. Chen Guyingovi, prof. Oldřichu Královi, doc. Dušanu Machovcovi, dr. Davidu Sehnalovi, dr. Davidu Schabergovi, prof. Tang Jiuchongovi, prof. Zhang Hengovi a všem dalším, kteří mi jakkoliv pomohli proniknout blíže ke staročínským textům.

Abstrakt

Knihu *Liezi* tradice připisuje Mistru Lie Yukouovi (trad. 5. stol. př. n. l.). Společně s knihami *Laozi* a *Zhuangzi* tvoří základní kánon taoistického myšlení a náboženství. Samotný termín „taoistická škola“ se začal používat za hanské dynastie (206 př. n. l. – 220 n. l.). Měl různé významy, dokonce ani jeho původní význam v Sima Tanově eseji o filosofických školách není zcela jasný.

Dodnes dochovaná verze knihy *Liezi* je pravděpodobně falzifikátem předqinského taoistického textu (patrně antologie), jehož prvním editorem byl hanský učenec Liu Xiang a který je zaznamenán v bibliografickém oddíle *Kroniky Hanů*. Původní text se ztratil koncem 3. století. Později jej někdo, možná příslušník rodiny Zhangů, ke které patřil i první známý komentátor *Liezi* Zhang Zhan, znovu sepsal a uspořádal. Bez ohledu na skutečnost, že je dochovaný text *Liezi* falzifikátem, zachovalo se v něm rané taoistické myšlení příbuzné tomu v knize *Laozi*.

Mezi nejvýznamnější témata knihy *Liezi* patří kosmologie, kosmogonie a její postupné fáze, poměr života a smrti, důležitost smrti jakožto návratu ke kořenům, omezenost běžných lidských poznatků a relativita soudů. Zvláště zajímavá je taoistická interpretace hedonistického myšlení v kapitole Yang Zhu. V knize *Liezi* nacházíme všechny základní rané taoistické pojmy jako je Cesta Tao, wuwei, mudrc (moudrý panovník), ideální taoistická země, ziran atd. Je to důležitý zdroj raného taoistického myšlení v Číně a nesluší se jej zavrhnout jen s ohledem na jeho nejistý původ. Přeložení tohoto textu do češtiny a reinterpretace jeho myšlenek jej pomáhá udržet při životě a lépe mu porozumět.

Abstract

The book *Liezi* is by tradition ascribed to Master Lie Yukou (trad. the 5th century B.C.). Together with the books *Laozi* and *Zhuangzi* it formed the basic canon of Taoist thinking and religion. The term “Taoist school” itself started to be used during the Han dynasty (206 B.C. – 220 A.D.). It has had various meanings, with even its original meaning in the essay of Sima Tan not completely clear.

The received version of the book *Liezi* is most probably an early forgery of a pre-Qin Taoist text (probably an anthology), first edited by Han scholar Liu Xiang, and recorded in the bibliographical section of *The Annals of Han*. The original text had disappeared by the end of the 3rd century, and then somebody, possibly a member of the Zhang family, to which the first commentator of *Liezi* Zhang Zhan belonged, rewrote and rearranged the text. But although the received *Liezi* is a forgery, it preserves the early Taoist thinking congenial with that of *Laozi*.

Among the most prominent themes of the book *Liezi* is the cosmology, the cosmogony with its successive stages, the relation of life and death, the importance of death as a return to the root, the limitations of ordinary human knowledge, and the relativity of judgments. Particularly interesting is the Taoist interpretation of hedonist thinking in the chapter Yang Zhu. In the book *Liezi* we find all the basic early Taoist terms and concepts including The Way Tao, wu-wei, the sage (ruler), the ideal Taoist country, ziran etc. It is an important source of early Taoist thinking in China and should not be turned aside only because of its uncertain origin. Translating it into the Czech language and reinterpreting its ideas will help to keep it alive and understand it better.

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Mgr. Jan Beran

Technické poznámky

1. Pro přepis čínských znaků do latinky používám standardní čínskou transkripci pinyin zimu 拼音字母. Výjimku tvoří v češtině zažitá slova „tao“ (dao 道), což však obvykle píše jako Cesta Tao, od toho pak „taoismus“, „taoista“ a další odvozená slova, „te“ (de 德), jin-jang (yin-yang 陰陽) a jednotlivě jin, jang (podobně jako se píše „Peking“ (Beijing 北京), „Kanton“ (Guangzhou 廣州) a „Šanghaj“ (Shanghai 上海) i v textech, které jinak používají pinyin nebo standardní českou transkripci). Používám i latinizovaná jména významných filosofů: „Konfucius“ (Kongfuzi 孔夫子), „Mencius“ (Mengzi 孟子). Pro Mistra Lie (Liezi 列子) existuje latinizované jméno Licius. Za přepis čínských slov do latinky obvykle umísťuji originál v tradiční formě čínských znaků, ne však všude, neboť velké množství znakového textu, zejména pokud se slovo mnohokrát opakuje, místy neúměrně zatěžuje český text studie.
2. Pro některé často citované knihy používám v textu zkratky (přesné bibliografické údaje viz. „Bibliografie“):
 - GIL Gilesův překlad *Liezi*
 - GR Grahamův překlad *Liezi*
 - Gra Angus C. Graham. „The Date and Composition of Lieh-tzyy“, *Asia Mayor (new series)*, 8, 2 (1960-61), str. 139-198.

Laozi S nebo jen *Laozi* = standardní verze *Laozi*, předávaná s Wang Biho komentářem. Někdy se také nepřesně označuje jako „Wang Biho text“. Standardní vydání viz. *Wang Bi jijiaoshi 王弼集校釋*, interpunkce a výklad Lou Yulie 樓宇烈. Taibei: Huazheng shuju, 1987. Jeho překlad do angl. viz. John Richard Lynn. *The Classic of the Way and Virtue. A New Translation of the Daode jing of Laozi as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press, 1999.

Laozi M = mawangduiská verze *Laozi*. Originál textu s překl. do angl. viz. D. C. Lau *Tao Te Ching. A Bilingual Edition*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2001.

Laozi G = guodianská verze *Laozi*. Originál textu s překl. do angl. viz. Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press, 2000.

LL překlad angl. – mod. čínština dvojice Liang Xiaopeng 梁曉鵬 a Li Jianguo 李健國

LZGZ Xiao Dengfu 蕭登福 *Liezi guzhu jinyi 列子古注今譯*, souborné vydání starých komentářů a překlad do moderní čínštiny.

LZJS Yang Bojunova 楊伯峻 edice *Liezi jishi 列子集釋*

LZYZ Yan Jieho 嚴捷 a Yan Beimingovo 嚴北溟 vydání *Liezi yi zhu 列子譯注*, poznámky a překlad do moderní čínštiny.

MAL Maljavinův překlad *Liezi* a *Zhuangzi*

POZ Pozdnějevodův překlad *Liezi* a *Zhuangzi*

WIL Wilhelmův překlad *Liezi*

SJW disertační práce Seo June Won 徐峻源 (Xu Junyuan) *The Liezi 列子. The Vision of the World Interpreted by Forged Text*.

ZZZ (*Liezi*) Zhang Zhan zhu (列子) 張湛注 – Zhang Zhanův komentář k *Liezi*. Stránkování dle edice Yang Bojun 楊伯峻. *Liezi jishi 列子集釋*. Beijing: Zhonghua shuju, 1991.
3. Citace z cizojazyčných studií překládám (až na odůvodněné výjimky) do češtiny. Citace z klasické i moderní čínštiny, které nejsou označeny jménem překladatele, jsem překládal sám.
4. Shodný význam, pokud není vysvětleno jinak, mají výrazy:
 - Cesta Tao = Tao = tao = dao = Cesta
 - Laozi = Starý Mistr

Laozi = Daodejing = Dedaojing

Liezi = Mistr Lie

Liezi = kniha Liezi

Lunyu = Hovory

Zhuangzi = Mistr Zhuang

Zhuangzi = kniha Zhuangzi

5. Vzhledem k tomu, že v odborné literatuře, kterou jsem měl původně při psaní diplomové práce k dispozici, nebylo zavedeno standardní číslování textu *Liezi*, přistoupil jsem k vlastnímu rozdělení a očíslování originálu. K tomuto číslování se pak samozřejmě vztahuje shodné číslování překladu, resp. citovaných pasáží. Číslo ve tvaru X:Y:Z označuje na první pozici kapitolu (X), na druhé pozici (Y) část kapitoly (logicky uzavřený celek, většinou příběh, podobenství nebo promluvu), na třetí pozici (Z) pak kratší nebo/a logický úsek dané části. U některých kratších částí používám jen číslo ve tvaru X:Y. První a druhá pozice mnou používaného číslování by se měla většinou shodovat s rozděleními v ostatní literatuře, třetí pozice je svévolná a různý autor by ji umístil různě. Slouží tedy jen k rychlejší orientaci v textu.

Obsah

I.	ÚVOD	8
II.	OTÁZKY OBECNĚ TERMINOLOGICKÉ	10
	Filosofie	11
	Taoismus	13
III.	RANÉ TAOISTICKÉ MYŠLENKOVÉ PROUDY A JEJICH TEXTY	16
	Možný antologický charakter raných (nejen) taoistických spisů	17
	Laozi 老子	17
	Vnitřní kapitoly knihy <i>Zhuangzi</i> 莊子內篇	19
	Taoistické sebekultivační techniky v <i>Guanzi</i> 管子	20
	<i>Huainanzi</i> 淮南子	21
	<i>Wenzi</i> 文子	21
	<i>Huangdi sijing</i> 皇帝四經 (Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře)	22
	Základní terminologie taoistických textů	23
	Cesta Tao 道	23
	Síla (de 德, qi 氣, jing 精)	23
	Jin-jang 陰陽	24
	Chaos (hundun 混沌)	24
	Mudrc (shengren 聖人)	25
	Nezasahování (wuwei 無為)	25
	Úplná volnost, svoboda, nepodmíněnost (xiaoyao 逍遙)	26
	Zhizu 知足	26
	Přirozenost (ziran 自然)	27
	Návratnost (fu 復, fugui 復歸, zvratnost fan 反)	27
	Gui 鬼 x shen 神	27
	Ústní předávání učení	28
IV.	ZÁKLADNÍ PŘEKLADY <i>LIEZI</i> A STUDIE	29
V.	DĚJINY KNIHY <i>LIEZI</i> . OTÁZKA DATAČE A AUTORSTVÍ	32
	Tradiční autor – Mistr Lie	32
	Kniha <i>Liezi</i>	33
	Dochované edice	35
	První známý editor Liu Xiang 劉向 a jeho zpráva	36
	Další významné doslovy/předmluvy	39
	Zhang Zhanova předmluva a komentář	40
	Kritika <i>Liezi</i> – vývoj názorů na dataci a autorství	42
	Raná kritika	42
	Moderní kritika	42
	Závěry ve vztahu k lingvistickým a textově historickým studiím	48
VI.	ŠAMANISTICKÉ PRVKY V LEGENDÁCH O MISTRU LIE. MYTOLOGICKÁ TÉMATA <i>LIEZI</i> . PRVKY PSYCHOLOGICKÉ A PSYCHOFYZICKÉ	50
	Můžeme najít v textu <i>Liezi</i> nebo v legendách o Mistru Lie šamanistické	

	prvky?	50
	Mytologické příběhy a psychologický přístup	51
VII.	KOSMOGONIE V 1. KAPITOLE <i>LIEZI</i>	53
VIII.	PODOBENSTVÍ A LITERÁRNÍ HODNOTA KNIHY <i>LIEZI</i>	55
IX.	KOMENTOVANÝ ČESKÝ PŘEKLAD <i>LIEZI</i> (Liezi jie yizhu 列子捷譯注). Obecná charakteristika kapitol, překlad vybraných pasáží, poznámky a výklady k myšlenkovému obsahu	58
	Úvodní poznámky	58
	Zhang Zhan 張湛 Liezi xu 列子序 Předmluva k Liezi	59
	Liu Xiang 劉向 Liezi xinshu mulu 列子新書目錄 Obsah nové knihy Liezi	61
	1. Tian rui 天瑞/端 Nebeská znamení/Kosmogonie.....	63
	2. Huangdi 黃帝 Žlutý císař	79
	3. Zhou Mu wang 周穆王 Zhouský král Mu	102
	4. Zhongni 仲尼 Konfucius	108
	5. Tang wen 湯問 Tangovy otázky	114
	6. Li ming 力命 Snaha a osud	124
	7. Yang Zhu 楊朱	131
	8. Shuo fu 說符 Hovory o shodách okolností	135
X.	ZÁVĚR	143
XI.	BIBLIOGRAFIE	144

I. ÚVOD

Předchůdkyni této studie jsem začal psát v roce 2000 a na podzim roku následujícího jsem ji obhájil coby diplomovou práci s názvem *Základní studie o Liezi v kontextu raného čínského myšlení*. Náplní mého následného studia byla hanská škola huanglao a myšlenkový obsah knihy *Liezi*. Doma i na Taiwanu jsem pracoval na kompletním překladu a výkladu knihy *Liezi*. Tato práce stále není uzavřená, ale některé její části již vyšly v průběhu let knižně nebo v podobě článků (např. překlad sedmi příběhů z *Liezi* v antologii *Klenoty čínské literatury*), případně se jejich publikování připravuje.

Cílem této rigorózní práce je integrovat do původní práce diplomové tu část závěrů z mého studia a nových překladů z posledních zhruba osmi let, kterou považuji v této chvíli za dokončenou, zohlednit v jejím textu pokroky světové sinologie v poznávání a chápání taoistického odkazu, nově vydanou literaturu a změny v mých vlastních názorech. Přetrvává určení této studie jako širokého základu pro první český překlad knihy *Liezi* z čínštiny a podklad pro uvažování o jejím myšlenkovém poselství. Stále se zamýšlím nad místem tohoto textu v té tradici, kterou můžeme označit jako „filosofický taoismus“, uvažuji o možnostech lepší datace dochované verze i o jejím poměru k případné verzi původní z doby Válčících států nebo hanské dynastie. Zajímavá zůstává otázka možných výpůjček z nedochované dvaapadesátikapitolové verze *Zhuangzi*. Co se překladů originálních textů týče, je stále mým přesvědčením, že nutně musí být do jisté míry překlady interpretačními, výkladovými, a to i s ohledem na množství a různorodost používaných komentářů, názorové rozpory a nejednoznačnosti v analýzách různých badatelů. Výrazněji interpretační složku překladu se snažím průběžně vyznačovat pomocí hranatých závorek, případně poznámek v textu i pod čarou. Pro budoucí kompletní překlad *Liezi* do češtiny pak považuji za důležitější dát přednost tomu, co pro nás *Liezi* jako dědictví čínské tradice může znamenat dnes, než se pokoušet o pochopení historického, dobového významu této knihy. Druhá z těchto možností se mi zdá velmi problematická už proto, že v této chvíli nemáme dostatek spolehlivých nástrojů, jak dochovanou verzi, resp. v rámci ní nějakou „ur-verzi“, nějaké jádro, které snad mohlo být obaleno pozdějším nánosem, přesně datovat. I v této studii budu často upozorňovat na sporné závěry studií o dataci knihy *Liezi* jak v západní sinologii, tak ve staré, moderní i současné Číně a okolních asijských zemích.

Jak bude zřejmé z výčtu knih a článků o *Liezi*, srovnáme-li ji s jinými staročínskými filosofickými texty jako *Lunyu*, *Laozi* nebo *Zhuangzi*, byla kniha poměrně málo studována a poměrně málo se o ní psalo. Pokud se s odkazy na ni setkáváme, je to především v literárních antologiích a studiích o podobenstvích (yuyan 寓言) a s nimi svázaných příslovích (chengyu 成語), která jsou jejich zhuštěným výrazem (např. „Mistr Lie předvádí Bohun Wurenovi umění lukostřelby“ nebo „Člověk z Qi, co se bál zřícení nebes“). Dále pak bývá brán *Liezi* za prvotní zdroj některých mýtů. Po stránce myšlenkové byla kniha studována spíše výjimečně, i když i tu máme zajímavé práce, o kterých bude řeč v kapitolách „Základní překlady *Liezi* a studie“, „Dějiny knihy *Liezi*“ a „Bibliografie“. Zmíním se o tom, že kniha byla přehlížena zejména kvůli pochybnostem o její „pravosti“.

Nejrozsáhlejší částí studie je komentovaný překlad většiny textu knihy s částmi Zhang Zhanova komentáře, doplněný o paralely z jiných staročínských děl, jakož i některými srovnáními se západním myšlením a analýzami terminologie. Při překládání jsem měl na mysli slova Arthura Waleyho, která napsal v předmluvě ke svému překladu *Laozi*: „Rozdíl, který bych chtěl zdůraznit, je mezi překlady, které se snaží objevit, co taková kniha znamenala původně na počátku, a těmi, které si kladou za cíl jen říci čtenáři, co text znamená pro ty, kteří jej používají dnes. Abych se

vyjadřoval lépe, nazývám první typ překladů 'historickým' a druhý 'textovým'.¹ Waley, který se, podle mě velmi úspěšně, pokusil o historický překlad *Laozi*, ovšem hned poznamenává, že zjistit, co kniha znamenala v době, kdy byla napsána, je možná méně důležité, než se snažit pochopit, co pro nás kniha může znamenat dnes. Dotazování obojího typu je velmi obtížné, obtíže každého z nich však spočívají v něčem jiném. Historický překlad např. předpokládá důkladnou znalost doby a okolností vzniku textu, jeho předpokladem je důsledná a spolehlivá datace textu. Překlad textový se zase zakládá na širokém kontextu s příbuznou čínskou a západní dobou i moderní literaturou a má silně interpretační charakter. Příkladů obou přístupů, v různé míře uplatněných, se všemi jejich přednostmi a nedostatky, máme u překladů z čínštiny velmi mnoho.

Já se snažím jít střední cestou. Vzhledem k současným závěrům o vzniku knihy *Liezi* posuzuji jednotlivé pasáže jako do jisté míry nezávislé na zbytku textu. O tom viz. „Antologický charakter raných taoistických spisů“ v kapitole „Rané taoistické myšlenkové proudy a jejich texty“. Překládání textů časově a kulturně vzdálených naší současnosti je vždy spíše přibližováním se jejich původním významům a objevováním významů nových, které vznikaly a vznikají postupem času a změnami v lidském myšlení a přístupu ke světu a společnosti. Bez ohledu na propast věků se ale většinou ukazuje, že mnoho rysů, významů a témat velmi dávných textů je stále aktuálních, že lidská povaha se (po setření dobového a kulturního nánosu) příliš nezměnila a že k nám tyto texty promlouvají důvěrně známým jazykem.

Na druhou stranu se nám patrně nikdy nepodaří odhalit všechny významy, které autor, resp. autoři měli na mysli a které původně do textu vložili. Naším úkolem je dostat se co nejbližší „pravému smyslu“ textu a přiblížit jej naší době a dnešnímu čtenáři. Problém není jen v odlišnosti jazyka a v té „propasti času“. Ani při čtení české knihy napsané v posledních letech nepochytí a nepochopí český čtenář všechny významy, které měl autor na mysli při jejím psaní. Čtení je vždy subjektivním procesem, ze kterého si každý odnáší něco jiného. Taoističtí myslitelé si tuto skutečnost od počátku uvědomovali, upozorňovali na ni a své texty psali se zřetelem k ní. *Liezi* v tom není žádnou výjimkou.

¹ Waley. *The Way and Its Power*, Preface, str. 13.

II. OTÁZKY OBECNĚ TERMINOLOGICKÉ

Překlady a výklady staročínských textů z oblasti, kterou obvykle pro nedostatek vhodnějšího pojmenování označujeme jako „filosofickou“, provázely od počátku terminologické obtíže a nedorozumění, která přetrvávají v mnoha směrech do současnosti.

Obtíže spočívají jednak v podchycení množství různých významů a významových odstínů určitého výrazu, jednak v nalezení vhodného ekvivalentu v západním jazyce. Nedorozumění často pramení ze snahy vnášet do studia staročínského myšlení vžité západní modely, přístupy a termíny, které se utvářely po dlouhou dobu za zcela odlišných kulturních, historických a společenských podmínek. Proto přinejmenším ne zcela odpovídají čínské situaci a myšlenkovému ovzduší. Nejproblematictější jsou takové výrazy jako „filosofie“, „náboženství“, „theismus“, „metafyzika“ nebo „ontologie“. To všechno jsou dokonale zažitě odborné výrazy západní vědy, které se do čínštiny dostaly až v posledních dvou stoletích (příkladem je samotné označení „filosofie“ – zhexue 哲學).

K tomu přistupují ještě další výrazy, které byly vytvořeny západními orientalisty pro popis určitých čínských skutečností (např. „taoismus“, „konfucianismus“, „mohismus“). I tyto výrazy jsou v mnoha směrech problematické, protože, jak se dále zmíním, mohou svádět k směřování vcelku spolu nesouvisejících myšlenkových směrů, nebo naopak k příliš vyhraněné interpretaci.

Konečně jsou tu výrazy, které byly s ohledem na to, co mají vyjadřovat, vůbec mylně vytvořeny. Sem patří výraz „šamanismus“, protože ten jistě není žádným „-ismem“, neboť zcela postrádá jednotný systém a projevuje se v různých kulturách světa různě.

Některé pojmy by bylo nejlépe nahradit jinými výrazy. Ty ovšem prozatím nebyly vytvořeny nebo se v odborných kruzích či v populární literatuře neuchytily (např. Creelův výraz „xianismus“ pro učení xiandao 仙道).

Zdrojem nedorozumění bývá také nepřesné či nevhodné používání některých výrazů (např. výrazů „tao“ a „taoismus“). To je ovšem jev, který postihl i ostatní západní vědu, myšlení a běžnou mluvu. Vezmeme-li si za příklad opět „filosofii“, bylo za ní označováno racionální myšlení Aristotelovo, stejně jako i náboženské traktáty středověku, úhrn lidského vědění za renesance, magické a alchymistické praktiky, myšlení novověku, ale i okultismus, theosofie, antroposofie, scientismus, v současnosti zase cosi, co je ve své podstatě sociologií, politologií, antropologií, ekologií, etologií apod., jakož i „rozšíření významu slova“ typu „filosofie vedení firmy“, „filosofie praní prádla“ a „filosofie úspěchu“. To všechno v podstatě do filosofie může spadat, záleží jen na vymezení pojmu. Neodpovídá-li původní vymezení pojmu skutečnosti, je třeba pojem redefinovat. To se může dít i rozšířením nebo zúžením původního vymezení. Redefinováním se pojem uvede do souladu se skutečností.

V Číně se problémem **vztahu pojmu ke skutečnosti** zabývala mezi jinými škola konfuciánů:

[Lunyu, 13:3] „子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也，正名乎。（...）名不正，則言不順；言不順，則事不成；（...）“

„Zilu řekl: 'Kdyby Vás vládce z Wei zaměstnal a nechal spravovat zemi, co byste dal na první místo?' Mistr řekl: 'To, co je opravdu nutné, je **oprava pojmů**. (...) Jsou-li pojmy nesprávné, je řeč nejasná. Je-li řeč nejasná, nic se nedaří.“

[Lunyu, 12:11] „齊景公問政于孔子。孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子。“

„Vévoda Jing ze státu Qi se zeptal Konfucia na vládu. Konfucius odpověděl: „Necht' je panovník panovníkem, ministr ministrem, otec otcem, syn synem.“

Naléhání, aby slova odpovídala skutečnosti, kterou popisují, bylo ze strany konfuciánů velmi silné. V Liu Xiangově 劉向 (79-8 př. n. l.) knize *Shuo yuan* 說苑 dokonce Konfucius jako ministr spravedlnosti odsuzuje k trestu smrti jednoho „sofistu“ za „zneužívání řeči“.² Mencius radí, aby se slova, jimž už neodpovídá žádná skutečnost, neužívala.³ K tomu se pojí konstatování, že zhouský král Wu se nedopustil královraždy, když zabil posledního shangského vládce, neboť ten se již nechoval jako král, a proto **nebyl králem**.

Ústřední místo zaujímal otázka pojmosloví, jeho správného užívání a opravy mluvy v uskupení předhanských myslitelů, známém jako **škola jmen** (mingjia 名家), příp. škola dialektiků či logiků. Z jejich řad se zejména Yinwenzi 尹文子, který žil v době krále Xuana ze Qi (Qi Xuanwang 齊宣王, 342 - 324 př. n. l.) zabýval vztahem slov (jmen, pojmenování; ming 名) k jejich reálným předmětům (ke skutečnosti: shi 實). Mezi nimi podle něj musí být naprostý soulad. Věcem je třeba dávat správná jména: co je dobré, musí být nazýváno dobrým, co je špatné, špatným. Pod označením **zheng ming** 正名, **náprava jmen**, chápe: „Vládce a poddaní se musí držet v oblasti vymezené jim jejich jmény.“⁴

Xun Qing 荀卿 (Xun Kuang 荀况, kolem 310 – asi 211) z ideje zheng ming 正名 rozvinul svou vlastní filosofii jazyka. V knize *Xunzi* 荀子 (editorem byl též Liu Xiang) ve 22. kap. píše: „Rozdělovat slova a tvrdošjně vytvářet nová jména, stará uvádět do zmatku, přivádět lidi do nedorozumění a pochybností, způsobovat hádky a spory mezi nimi, je strašné zlo a je třeba jej trestat tak, jako se trestá za podvádění v mírách a váhách.“ (Burton Watson. *Xunzi*, str. 140)

Cílem následujícího výkladu není zrušit zavedené pojmosloví, ale zejména ukázat na jeho omezení, chyby v použití, případně na potřebu jeho budoucího přetvoření.⁵ Pokusím se nastínit obecné potíže na příkladě dvou významných pojmů.

Filosofie

Je velkou otázkou, je-li oprávněné používat slovo „filosofie“ ve spojení se staročínským, staroasijským a vůbec mimo-euroamerickým myšlením, které nemá svůj základ a původ v antice a židokřesťanské tradici. Ponecháme-li stranou snižující komentáře některých západních historiků filosofie minulého a předminulého století, kteří čínské myšlení nepovažovali za „výsostnou filosofii“, zejména z důvodu nedostatečného seznámení se s ním a pro jistý „koloniální nadhled“, skrze který se domnívali, že mají právo na výsledky duchovního úsilí dočasně podrobených národů nahlížet svrchu, jakož i soudy nekritických nadšenců typu „čínská filosofie je jediná skutečná filosofie, naše se jí ani zdaleka nemůže rovnat“, v použití slova „filosofie“ k popisu duchovního snažení dávných čínských myslitelů opravdu existuje určitý rozpor. Záleží především na tom, jak si termín „filosofie“ vymežíme, resp. jak se jej rozhodneme chápat.

Pokud by měla být filosofie pouze racionálním kritickým pojmovým uvažováním, vzešlým a odvozeným z tradice myslitelů starého Řecka a Říma, pak tak nejspíš nemůžeme označovat vůbec žádné staročínské texty. Mnohé texty nesplňují ani samotný požadavek racionality.⁶ Její místo zaujímá třeba intuice, zaposlouchání se, vhléd do skutečnosti.

I termíny se v západním a čínském myšlení tvoří jinak. Západní filosof se často snaží jistou skutečnost, jev, předmět vydělit ze světa, ohraničit jej, vymežit a – pojmenovat. Snaží se svět rozdělit na množství pojmů, tyto pojmy racionálním způsobem uspořádat do nějakého systému,

² Loewe. *The Cambridge History of Ancient China*, str. 757

³ Mengzi, 1B/8

⁴ Forke. „The Chinese Sophists,“ str. 5. Význam výroku je: poddaný musí naplňovat význam slova „poddaný“ a panovník musí být hoden titulu „vládce“. V tomto smyslu bývá někdy vykládán i výše uvedený citát z *Lunyu*, 13:3.

⁵ Vzhledem k úzu v odborné literatuře sám tyto zavedené výrazy v celé práci používám.

⁶ „Taoista (...) nemůže být ‘filosofem’ v západním slova smyslu, který by svou věc podepřel racionálními argumenty; může nás pouze vést směrem Cesty, a to aforismy, poesii a podobenstvím.“ (Graham. *The Book of Lieh-tzū*, 1990, str. 11.)

struktury a prostřednictvím této struktury vysvětlit jeho chod. Takový přístup k dešifrování skutečnosti bych označil jako **analytický**.

Čínský myslitel také disponuje pojmy, ale povaha těchto pojmů je odlišná. Jejich vymezení se totiž často děje opačným postupem, než je tomu u pojmů západní filosofie. Jistý neostrý základní význam, často více tušený než jasně vnímaný, se postupně zpřesňuje a vyjasňuje z různých úhlů pohledu, zejména propojováním a porovnáváním s jinými pojmy. Výsledný pojem je pak dynamickým, ale rovnovážným souhrnem různých, často i protikladných významů. Tento přístup bych s nadsázkou označil za **syntetický**.⁷

V západní filosofii, tj. v ranějších obdobích filosofii evropské, od počátku existovaly vyhraněné osobnosti myslitelů. Jménem známe v podstatě všechny velké Řeky, kteří začali jako první v Evropě pěstovat „lásku k moudrosti“, filosofii. Známe mnoho osobností křesťanské filosofie i všech následných směrů. U některých děl si nejsme jisti autorstvím. Za většinou dochovaných filosofických prací však stojí vyhraněná osobnost autora. Pod vlivem této skutečnosti a tradičního čínského podání pohlížela donedávna většina historiků filosofie stejným způsobem i na díla staročínská. Novodobý výzkum ukazuje na to, co někteří badatelé tušili už delší dobu, totiž že povaha mnohých raných čínských textů je antologická a proklamovanému autorovi lze přičítat přinejlepším pouze část textu.⁸

Všechny tyto rozdíly mezi povahou západního myšlení a myšlení čínského ukazují na to, že v přísném slova smyslu by se neměly označovat stejně. V tom případě nám pro čínské myšlení výraz chybí. Není to třeba filosofie, ale přesto nějak cítíme, že je to přinejmenším stejně oprávněný, ale za jiných podmínek vzniklý a jinak formulovaný pokus o popis světa a orientování se v něm.

Měl by se také napříště výraz „filosofie“ používat jen pro filosofii západní? Jak bylo výše řečeno, záleží na vymezení tohoto termínu. Řekneme-li s Milanem Machovcem, že „filosofie je **moudrá orientace člověka ve světě**,“⁹ můžeme bez potíží i nadále tento výraz pro čínské myšlení používat, protože o nic jiného než o moudré orientování sebe a ostatních v celku světa čínským myslitelům nešlo.¹⁰ Pro další používání výrazu „čínská filosofie“ mluví i jeho zažitost v myšlení lidí, odborné i populární literatuře.¹¹

⁷ Tato obecná charakteristika západního a východního (konkrétně čínského) přístupu ke světu je samozřejmě značně schematická a neodpovídá mnohým konceptům jak ve staré Číně, tak na západě. Někdy je význam konkrétního termínu v čínském textu jednoznačný, není tedy žádným souhrnem různých významů. Jde mi o naznačení obecné tendence, náklonnosti k určitému postupu.

Když zůstaneme u běžného chápání slova „pojem“ v evropské filosofii, Julian Ščucký má za to, že právě „zejména v knize *Liezi* se setkáváme s řídkým, a proto zajímavým jevem: pokusem o abstraktní pojmové myšlení v protikladu k u taoistů běžnému myšlení obraznému.“ Ščucký tu má na mysli zejména kap. 1. a 5. (Щуцкий. „Основные проблемы в истории текста *Лецзы*,“ str. 279 a 287-288.)

⁸ Ohledně této otázky existuje mnoho protichůdných názorů a sporů. Některé texty jsou přijímány spíše jako díla jediného autora (např. *Lunyu*), jiná jako díla spíše kolektivní (např. *Huainanzi*), okolo autentičnosti a otázky autorství jiných se vedou spory. Před nedávnem bylo např. zpochybněno Dong Zhongshuovo 董仲舒 autorství knihy *Chunqiu fanlu* 春秋繁露. Naproti tomu jako výrazné se jeví postavy komentátorů a editorů antologií z různých dob, jakými byli např. Liu Xiang 劉向 (79-8 př. n. l.), Wang Bi 王弼 (226-249), Guo Xiang 郭象 (?-312) a Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Tito autoři významným způsobem ovlivnili obsah a celkové vyznění děl, která se často v podobě před jejich editorskými zásahy nedochovala.

⁹ Např. Milan Machovec. *Indoevropané v pravlasti*, str. 114. Zvýraznění J.B.

¹⁰ Velice bych se osobně přimlouval za to, aby však nebylo čínské myšlení a zejména myšlení taoistické chápáno jako jakási vágní „orientální moudrost“ ze sbírek citátů. To by bylo snad horší než jej zcela ignorovat.

¹¹ Výraz „čínská filosofie“ můžeme koneckonců chápat jako jediný termín, odlišný od slova „filosofie“, které je obecné a spíše označující myšlení západní.

Taoismus

Slovo „taoismus“ dnes označuje ve spojení s různými dobami a v různých souvislostech zcela rozdílné věci. A to nejen v naší, nečínské kultuře. Zmatení tohoto pojmu začalo už velmi brzy, vlastně už na počátku jeho používání v Číně. Pokusím se v hlavních bodech naznačit, co všechno tak bývá nazýváno.

Daojia 道家 (resp. daode jia 道德家). Taoistická škola, škola dao, cesty. Poprvé se s tímto označením setkáváme u historiografa Sima Tana 司馬談 (+ 110 př. n. l.) v jeho „Pojednání o šesti školách“ (Liujia tan 六家談), které je součástí velkolepého dějepisného díla Tanova syna Sima Qiana 司馬遷 *Zápisky historika (Shiji 史記)*. Obecně se soudívá, že tak označoval tzv. „filosofický taoismus“, tedy učení, ve kterém neměly místo zázraky, magie ani honba za nesmrtelností. Z dodnes dochovaných textů by podle všeobecných názorů takový proud charakterizovaly *Laozi*, *Zhuangzi*, snad *Liezi*, *Huainanzi*. U Sima Tana samotného je tento směr reprezentován zejména učením Laozi. Zhuangzi k daojia ještě neřadí, ten spadá pod hlavičku „školy yin-yang“ (yin-yang jia 陰陽家). A. C. Graham však v úvodu ke knize *The Book of Lieh-tzu* soudí, že když Sima Tan označil školu daojia za jednu ze Šesti škol, měl na mysli soudobou eklektickou školu, zaměřenou na meditatívni a fyzická cvičení k dosažení neobyčejných sil, fyzického zdraví a dlouhověkosti, která se pouze zaštiťovala autoritou Starého Mistra. Jméno „daojia“ podle něj tedy od počátku označovalo pokleslou formu původního myšlení. Harold Roth má zase zato, že Sima Tanova „daojia“ spíše představovala společensky a politicky orientovaný taoistický proud z konce doby Válčících států a začátku chanské dynastie, známý jako „huanglao“.¹²

Huang-Lao (nebo huanglao) 黃老 Zkratka ze jmen Huangdi 黃帝 (Žlutý císař) a Laozi 老子 (Starý Mistr). Jeho počátky leží někde před 3. stol. př. n. l. ve státě Qi 齊 a je spojováno s některými představiteli akademie Jixia 稷下.¹³ Rozkvět zažilo na počátku hanské dynastie za vlády císařů Wena (Han Wendi 漢文帝, vládl 179 – 157 př. n. l.) a Jinga (Han Jingdi 漢景帝, vládl 156 – 141 př. n. l.). Učení se zaměřovalo na praktickou aplikaci skrytého řádu světa na dobové existenciální, sociální, ekonomické a politické problémy.¹⁴

Lao-Zhuang 老莊. Zkratka ze jmen/názevů Laozi a Zhuangzi. Až asi do r. 200 n. l. nebyl mezi učením velký zájem o učení Zhuang Zhoua. V této době začínají být knihy *Laozi* a *Zhuangzi* chápány jako náležející k jednomu myšlenkovému směru, „filosofickému taoismu“.

¹² Harold Roth. „Who Compiled The Chuang Tzu?“, *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, H. Rosemont (ed.), Open Court, Chicago 1991, str. 83 a dále. Roth zde ve skutečnosti tyto dvě hypotézy poněkud směšuje. Jinde totiž říká, že Sima Tanův výraz „daojia“ odpovídá myšlení tzv. synkretistických kapitol *Zhuangzi* (viz. Graham), *Huainanzi* a *Wenzi*.

¹³ V průběhu jejího asi tři čtvrti století dlouhého působení se v ní vystřídalo přes 70 význačných učenců své doby. Podle svědectví *Zápisů historika* (46) jim král Xuan 宣 ze Qi 齊 (vládl 319 - 301 př. n. l.) propůjčil vysoké úřední hodnosti, neúčastnili se vlády, ale pouze diskutovali. Později podle *Zápisů* počet příslušníků akademie narostl do stovek a tisíců. Přicházeli sem z různých čínských států a byli zastánci odlišných názorů a učení. Scházeli se tu zastánci uplatňování práva (fa) a učitelé „umění vlády a správy státu“ (zhushu 主術), zvaní později legisté nebo legalisté, dále konfucíáni různého smýšlení, mohisté, odborníci na logiku a umění slova („sofisté“), „přírodní dialektici“, ale hlavně ti, kdo zakládali své smýšlení na Cestě Tao. V průběhu diskuzí docházelo k vzájemnému ovlivňování původně nezávislých názorů a dobudovávání dříve nehotových systémů, zejména spojováním kosmogonických a kosmologických teorií s praktickými aplikacemi na vládu ve státě a uspořádání společenských vztahů. Výsledkem tohoto vývoje byl synkretický systém, založený na taoistické metafyzice a odvozování zákona, podle kterého se má řídit společnost i panovník, přímo z podstaty světa, systém, který do sebe vstřebal sociální prvky konfucianství i školy Mo Tiho. Podle Harolda Rotha (viz. předchozí pozn.) a dalších vše napovídá tomu, že právě tento systém měli na mysli hanští historikové, když mluvili o „taoistické škole“ a o učení huanglao. Není známo, které konkrétní texty v akademii Jixia vznikly, ale byly vysloveny hypotézy, že to mohla být antologie *Guanzi*, neznámo jaká část materiálu v *Zhuangzi* a některé rané texty směru huanglao.

¹⁴ Studie a překlady znovunalezených textů (Mawangdui, 1973) viz. R. P. Lawand Peerenboom. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-lao*. Albany: SUNY Press, 1993.; Robin D. S. Yates. *Five Lost Classics. Tao, Huang-Lao, and Yin Yang in Ancient China*. New York: Ballantine Books, 1997.

Xuan xue 玄學. Taoistické hnutí v období dynastií Wei 魏 a Jin 晉 (220 – 420), označované také jako „neotaoismus“ nebo „nová taoistická škola“. Dosl. „učení o tajemném“, „tajuplném“, „temné učení“. „Temné učení znamenalo návrat ke starým textům, k prostotě klasiků. Bylo charakterizováno nedostatkem zájmu o dobové politické otázky (...) a silnou tendencí k metafyzické a ontologické spekulaci.“¹⁵ Spojovalo taoistickou metafyziku s konfuciánskou sociální a politickou teorií. Jako nejvyšší princip chápalo wu 無, čisté, jediné, nerozdělené bytí. Mezi hlavní zástupce patřili Wang Bi 王弼, He Yan 何晏 a Guo Xiang 郭象, jakož i společenství básníků Sedm nesmrtelných bambusového háje.

Xian dao 仙道. Cesta xianů, nesmrtelných. Creel pro něj navrhl označení „xianismus“. Má jen velmi málo společného s „filosofickým taoismem“.¹⁶ Jeho základem byla tradice mágů (fangshi 方士), lékařů, alchymistů, šamanů a čarodějnic, kteří pocházeli zejména z oblastí států Qi 齊, Yan 燕 a Chu 楚. Základním cílem mágů a alchymistů je dosažení dlouhověkosti (changsheng bulao 長生不老) nebo dokonce nesmrtelnosti. Prostředkem k dosažení tohoto cíle je zřeknutí je stravy obsahující patero obilovin (bigu 辟穀), dechová cvičení (fuqi 服氣, qigong 氣功), sexuální alchymie a výroba nápoje nesmrtelnosti (shendan 神丹). Na druhé straně jedním z těch, kdo hlásali zásady „vyživování života“ (yang sheng 養生) byl slavný lékař Hua Tuo 華佗.

Dao jiao 道教. Taoistické náboženství, náboženství tao, náboženský taoismus. Institucionalizovaná forma xianismu. Svou církevní hierarchii si daojiao postupně vytvořilo po vzoru úředního systému hanské dynastie, texty převzalo mimo jiné od filosofických taoistů. Jejich smysl ale posunulo nebo zcela změnilo prostřednictvím komentářů. Taoistickou církev založil Zhang Daoling 張道陵 neboli „Nebeský učitel“ Zhang (Zhang tianshi 張天師) v r. 142.¹⁷

Od počátku setkávání se s čínskou filosofickou literaturou překladatelé řeší otázku přetlumočení originálních čínských termínů do západního jazyka. Existují v podstatě dva přístupy: 1) Přeložit daný termín nějakým nejbližším pojmem v rodném jazyce, ovšem s tím, že tím překladem postihneme jen část z množství významů a asociací, které napadají čtenáře originálu. 2) Nepřeložit daný termín vůbec a pouze ho nějakým způsobem přepsat do latinky a doufat, že se v průběhu čtení postupně odkryje jeho význam.¹⁸ V tomto případě překladatel rezignuje na svůj úkol přetlumočit slovo cizího jazyka do jazyka vlastního.

¹⁵ Kohn. *Early Chinese Mysticism*, str. 60.

¹⁶ Fung Yu-lan říká, že jejich učení nejsou jen odlišná, jsou dokonce protichůdná. Základní principy xianismu odporují zásadním způsobem učení „filosofického taoismu“: honba za nesmrtelností nebo alespoň dlouhověkostí x pohrdání nesmrtelností a nezájem o dlouhověkost; pozdější institucionalizace x anarchismus „filosofického taoismu“ (neexistovala ani žádná filosofická škola, v textech pouze nacházíme zmínky o tom, že ten a ten učitel měl kolem sebe skupinku žáků); představa pekla a další představy převzaté z buddhismu.

¹⁷ Podle tradice taoistického náboženství bylo Zhang Daolingovi 張道陵 učení zjeveno samotným zbožštěným Starým Mistrem (tzv. „znovu se objevivší Starý Mistr“, xinchu Laozi 新出老子) v roce 142, a tím byla založena Cesta Nebeských Mistrů (tianshi dao 天師道), lidově známá pod názvem Cesta pěti měřic rýže (wudoumi dao 五斗米道). Základním textem nejprve esoterního, později i veřejně šířeného a císařským dvorem podporovaného učení, se stal *Daodejing* 道德經, jinak též *Wuqian(zi)wen* 五千(字)文 (*Kniha o pěti tisících [znacích]*). Podle legendy předávané v taoistickém náboženství obdržel tuto knihu strážce průsmyku Yinxi 尹喜 přímo od Starého Mistra, když ten opouštěl Čínu na bílém vodním buvolu a směřoval na západ. Základní komentář taoistického náboženství k textu *Daodejingu* Xiang'er zhuan 相爾傳 (Komentář Xiang'er) je připisován Daolingovu vnukovi Zhang Luovi 張魯. Uvedení do problematiky viz. např. Stephen Bokenkamp. „Taoist Literature,“ *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, William H. Nienhauser (ed.), SMC Publishing, Taipei 1986, str. 138 – 174.

¹⁸ Velmi poučné je v tomto smyslu čtení některých „překladů“ buddhistických traktátů do češtiny, často navíc převzatých z jiných překladů do západních jazyků. Spleť nepřeložených a ortograficky neujednocených pojmů se po několika přečtených stránkách stává neprostupnou. Viz. sborníky ZEN 1, 2, 3 a následující bratislavského nakladatelství CAD PRESS.

Příkladem může být termín „dao“ (道). Přeloží-li ho překladatel slovem „cesta“, splnil svůj úkol, ale jen zčásti, neboť slovo „cesta“ vyjadřuje jen určitou část významů slova „dao“. Na druhou stranu se můžeme ptát, co viděl před sebou nepoučený čínský čtenář období konce zhouské dynastie, když otevřel (rozvinul) knihu *Laozi* (resp. spíše slyšel její text z úst učitele). Bylo to 道, což ve funkci substantiva běžně znamenalo „cesta“. Takže český čtenář není zaveden o nic více a o nic dále než čtenář (posluchač) staročínský. Tak jako tak je „dao“ slovo zástupné, zastupující, označující cosi slovy nevyjádřitelného.¹⁹ Ještě odlišný význam a obsah má „dao“ v náboženském taoismu, kde se jedná už o termín náboženský (božský neosobní princip).

¹⁹ *Laozi M*, 25. kap.: „吾未知其名，字之曰道。“ „Neznám jeho/její/toho jméno. Abych ho/jí/to nějak označil, říkám „cesta“.“ V některých předávaných verzích *Laozi* text dokonce zní: „吾不知其名，強字之曰道 (...)“ „Neznám jeho/její/toho jméno. Jsem-li přinucen (přinutím-li se, přinutíte-li mne), abych to nějak označil, říkám „cesta“.“ *Laozi M*, 1. kap. dle S pořadí: „道，可道也，非恒道也。“ „Cesta, která může být vyjádřena slovy, není trvalá cesta.“

III. RANÉ TAOISTICKÉ MYŠLENKOVÉ PROUDY A JEJICH TEXTY

Zhruba v posledních dvaceti letech prodělávají názory většiny odborníků na raný taoismus malou revoluci. Tento zvrát byl zapříčiněn několika faktory: 1) Uvolněním politického a společenského klimatu v pevninské Číně a s tím souvisejícím rozvojem akademických aktivit, včetně spolupráce čínských odborníků s různými zahraničními institucemi, jakož i jednotlivými západními i taiwanskými badateli. 2) Rozvoj archeologie, který vyústil v mnoho významných objevů raných textů a hmotných památek. 3) Intenzivní studium nově získaných materiálů na západních vědeckých pracovištích, zejména v USA.

Mnohé otázky, dříve pokládané za v podstatě vyřešené, byly znovu otevřeny a mnohé dříve učiněné závěry bude třeba od základu přehodnotit. To se týká zejména *Laozi*, ale také *Huainanzi* a *Zhuangzi*. Z významných témat v současnosti probíhajícího výzkumu v oblasti taoismu můžeme jmenovat: zpracování a analýza guodianského rukopisu *Laozi* (viz. dále) a jeho srovnávání se standardní a mawangduiskou verzí; studium dalších guodianských textů (*Taiyi shengshui* 太一生水, viz. dále); text *Wenzi* 文子 a jeho srovnávání s *Huainanzi* 淮南子; mawangduiská verze *Knihy proměn*; škola *huanglao* 黃老 a její znovuobjevené texty; pokračující studium *Guanzi* 管子 (obsahujícího mimo jiné taoistické pasáže).

Pod zorným úhlem moderních výzkumů je zatím otázka raného taoismu dosti nepřehledná. Jeho počátky se ztrácejí někde v období Válčících států, ale mnohé náznaky ukazují, že skutečné kořeny má v ještě ranější historii, ne-li prehistorii. Taoistický přístup ke skutečnosti vykazuje nemálo shodných rysů se šamanstvím, které lze předpokládat u čínských neolitických kultur.²⁰

Další zdroj taoismu bývá viděn v tradici vykladačů snů a „nebeských znamení“, věštkyň a věštců, kteří byli někdy se šamany totožní. Z tohoto hlediska byla v raných dobách zásadní funkce panovníka. Ten byl nejen pozemským vládcem, ale i rituální hlavou státu, prostředníkem mezi nebesy a zemí.²¹ Jako takový měl velký význam v myšlení, jehož doklady nacházíme ve všech verzích *Laozi* (nejvíce v guodianské), v *Hanfeizi* 韓非子, *Huangdi sijing* 黃帝四經 (viz. dále) i různých konfuciánských a legalistických textech. Jistou paralelu v tomto pohledu na panovníka můžeme vidět i v jiných kulturách, např. v kultuře staroegyptské.

Jak propojená byla politická a rituální funkce panovníka je vidět z toho, že právě panovník byl často vykladačem věštek a „nebeských znamení“. Legenda o pořadatelích *Knihy proměn* králi Wenovi (Wen wang 文王) a vévodovi z Zhou (Zhou gong 周公) říká, že měli nejblíže k vykládání proměn a na ně také po pádu shangské dynastie přešel „mandát nebes“ (tian ming 天命).²² S duchovní rolí panovníka souvisí i kult starověkých císařů-mudrců, který se stal součástí

²⁰ Jako jeho hmotný důkaz jsou někdy např. uváděny motivy a symboly na keramice, nalezené v neolitické vesnici Banpo 半坡 u Xi'anu 西安. Šamanistické výklady těchto motivů jsou ale přinejmenším sporné.

²¹ Viz. zřejmě nesprávný, ale příznačný etymologický výklad znaku wang 王, král, jako „ten, kdo zprostředkovává vertikální spojení mezi třemi úrovněmi: nebesy, zemí a lidmi. (Viz. Léon Wieger. *Chinese Characters*, str. 29, podle *Shuowen jiezi* 說文解字: „Ti, kdo v dávnověku tvořili znaky, nazývali tři vodorovné tahy uprostřed spojené „král“. Ty tři [vodorovné tahy] znamenají nebesa, zemi a člověka. A ten, kdo je spojuje, je král.“

²² Podobně jako je myšlení *Proměn* mytologické, je i tradiční příběh jejich vzniku mytologický. Na jeho počátku stojí bájný mudrc a vladař Fu Xi 伏羲 někdy ve 3. tisíciletí př. n. l., který ze znaků na želvím krunýři vyčetl symboly osmi trigramů (bagua 八卦), který se každý skládá ze třech plných (—) nebo přerušených (— —) čar. Na konci 12. stol. př. n. l. pak zhouský král Wen (Zhou Wenwang 周文王, trad. 1099 – 1050 př. n. l., zakladatel dynastie Zhou 周), vězněný shangským tyranem, sepsal 64 hexagramů, z nichž každý se skládal ze šesti plných nebo přerušených čar. V díle pokračoval jeho syn vévoda z Zhou (Zhou gong 周公, trad. + 1032 př. n. l., třetí zhouský panovník), který ke každému hexagramu připojil krátké vysvětlení (gua yaoci 卦爻辭). Potom na konci 6. stol. př. n. l. mudrc Konfucius (Kongfuzi 孔夫子) studoval s velkým zanícením *Proměny* tak, že se mu „třikrát rozpadly řemínky a kovové přezky na bambusových prouzcích“ a tvrdil, že pokud by mu byly přidány roky, padesát by jich věnoval studiu *Proměn*, a pak by neupadal do velkých chyb. Sepsal ke knize deset komentářů, tzv. *Deset křídel* (*Shiyi* 十翼). Potud tradice.

náboženské formy konfuciánství, ale hlavně lidového synkretismu. Princip „krále“, „císaře“ a „svrchovaného vládce“ byl důležitý v celém vývoji čínského myšlení.

Možný antologický charakter raných (nejen) taoistických spisů

„... většina předhanských prací, které nesou jméno jednotlivého myslitele, jsou ve skutečnosti sbírky spisů různého autorství a z různých dob. Ačkoliv mohou obsahovat některé pasáže skutečně napsané nominálním autorem, mají spíše charakter výkladu jeho myšlenek nebo myšlenek spojovaných s jeho jménem, které byly v pozdějších letech shromážděny jeho následovníky. (...) Předhanští filosofové jsou přinejlepším mlžnými figurami.“²³

Tento citát z Burtona Watsona velmi výstižně vyjadřuje mínění některých autorů, se kterým se opakovaně setkáváme v odborné literatuře přinejmenším od poloviny 20. století.²⁴ Nejedná se o pouhý dojem, ale o tvrzení, podložené detailními lingvistickými, stylistickými a myšlenkovými rozbory. Podporují jej i novodobé archeologické nálezy obsahově odlišných variant těchto spisů.

Pro výklad myšlenek v knihách obsažených z toho vyplývá závažný důsledek: **jednotlivé ucelené pasáže bychom měli vykládat víceméně odděleně** a smysl textu jako **celku** chápat mnohem obecněji, než jak bychom mohli v případě díla jednoho autora. Tento přístup nám na druhé straně umožňuje uvádět do souvislostí příbuzné pasáže různých „antologií“. Míra „antologičnosti“ a „jediného autorství“ je ovšem u jednotlivých knih otázkou debaty, která nemá jednoduché a přímočaré řešení.

Laozi 老子

Knih *Laozi 老子* (*Starý Mistr*), jinak též *Daodejing 道德經* (*Kanonická kniha o Cestě Tao a Síle Te*) nebo *Dedaojing 德道經*, je obsahově nejucelenější ze všech raných taoistických spisů. Původně byl text zřejmě bez názvu. V průběhu předávání se vžil název *Daodejing*.

Tzv. mawangduiská verze má obrácené pořadí dvou hlavních částí, takže se označuje jako *Dedaojing*. Název je zřejmě odvozen z prvního substantiva každé z částí (u *Daojingu* znak „dao 道“, u *Dejingu* výraz „shang de 上德“, „nejvyšší Síla Te“) a nemá hlubší význam.

²³ Burton Watson. *Early Chinese Literature*. New York and London: Columbia University Press, 1962, str. 124.

²⁴ Tento názor hájilo a hájí nespočet čínských odborníků i západních sinologů. Tu Wei-ming píše: „Představa jednotlivého autora, který v jistém čase píše knihu, je použitelná jenom na pár starověkých čínských textů. Většina z nich představuje spojené úsilí učenců, včetně mistrů, žáků a následovníků v dalších generacích.“ (*Centrality and Commonality*. Hawaii: v.n., 1976.) Podobně o předqínských filosofických textech Luo Gence píše: „先秦諸子無成書，多單篇流通。“ („Předqínští mistři sestavovali knihy, [jejich učení] obíhalo v množství jednotlivých kapitol.“) (*Zhuzi kaosuo 諸子考索*, r.n., str.n.). A dvakrát H. G. Creel: „... každá raná taoistická kniha, včetně *Zhuangzi* a *Laozi*, je ve skutečnosti antologií prací mnoha autorů.“ (Creel. „What is Taoism?“, str. 1) V poznámce pak cituje stejné názory Fung Yu-lana, Hightowera a Waleyho. „Mnoho vědců se už dlouho shoduje na tom, že je *Zhuangzi* kompilací taoistických textů různého autorství a totéž platí patrně i o *Laozi*.“ (Creel. „On Two Aspects in Early Taoism,“ str. 38) Poznámka opět uvádí Takeuchi Yoshio, Fung Yu-lana, Chiang Chia-ana, Maspera, Waleyho a Ku Chieh-kanga jako zastánce stejného názoru. Poslední jmenovaný autor prý má za to, že *Laozi* byl sestaven z materiálů vzniklých v průběhu asi 300 let.

Do dnešní doby se kniha *Laozi* dochovala ve třech základních podobách:

1. Předávaná verze

Nejvíce vydání originálního znakového textu *Laozi* vychází společně s Wang Biho 王弼 komentářem ze 3. století, anebo alespoň používá text, se kterým byl Wang Biho komentář z generace na generaci předáván.²⁵ Další příbuzné rané edice jsou Heshang gongova 河上公²⁶, Yan Zunova 嚴遵²⁷ a Fu Yiho 傅奕. Předávaná verze se dělí na 2 knihy (jing 經), první kniha, *Daojing* 道經, má 37 kapitol (zhang 章), druhá kniha, *Dejing* 德經, má 44 kapitol, dohromady 81 kapitol. Mezi mnoha překlady této verze a Wang Biho komentáře se v poslední době prosadil překlad Lynnův z roku 1999.

2. Mawangduijské rukopisy *Laozi* na hedvábí

V roce 1973 byly v hanské hrobce v Mawangdui 馬王堆 blízko Changsha 長沙 v provincii Hunan 湖南 nalezeny dva rukopisy knihy *Laozi* na hedvábí. Byly označeny jako A (jia 甲) a B (yi 乙). Oba mají opačné pořadí jingů (dvou hlavních částí textu) oproti předávané verzi. Označují se tedy jako *Dedaojing*. Oba texty jsou si svým čtením dostatečně blízko, abychom na ně mohli pro zjednodušení odkazovat jako na jednu „mawangduiskou verzi“.

Rukopis *Laozi* A byl zapsán písmem malé pečeti (xiaozhuan 小篆), která byla qinským standardem. Navíc obsahuje znak bang 邦 (který se vyskytuje ve jménu prvního hanského císaře Liu Banga 劉邦, a za Hanů by tedy z důvodu tabuizace používán být nemohl). Všechno tedy ukazuje na to, že byl text zapsán v průběhu qinské dynastie (221 – 207 př. n. l.). Navíc jisté typické tvary znaků ukazují na původ v oblasti bývalého státu Chu 楚.

Rukopis *Laozi* B byl zapsán v průběhu vlády prvního hanského císaře Liu Banga (206 – 194 př. n. l.) tzv. úřednickým písmem (lishu 隸書).²⁸

Překlad jak mawangduiské, tak „Wang Biho“ verze do angličtiny vydal D. C. Lau²⁹, další překlad mawangduiské verze pořídil Robert G. Henricks.³⁰

3. Guodianská verze na bambusových proučcích

V říjnu roku 1993 nalezená guodianská³¹ verze *Laozi na bambusových proučcích* (*Zhujian Laozi* 竹簡老子) obsahuje jen část materiálu, který známe z ostatních dvou hlavních verzí a její členění je odlišné. Skládá se ze třech částí A, B, C (jia 甲, yi 乙, bing 丙) a je k ní připojen dříve neznámý

²⁵ Ačkoliv se tato tzv. **předávaná verze** označuje často jako Wang Biho edice, textová kritika prokázala, že se nejedná o text, který používal Wang Bi při sepisování svého komentáře. Ten se totiž s textem na několika místech významně rozchází. Navíc se nejedná ani o žádnou ranou ani původní verzi. Analýzy ukázaly, že se tento text zakládá z velké části na nejspíše hanské Heshang gongově verzi. Nejbližší edici, kterou používal Wang Bi, je Fu Yiho 傅奕 (6. – 7. stol.) verze tzv. staré edice. Viz. Rudolf Wagner. „The Wang Bi Recension of the *Laozi*,“ *Early China* 14, 1990, str. 27 – 54.

²⁶ Heshang gongova edice a komentář jsou tradičně datovány do doby hanského císaře Wena (Han Wendi 漢文帝 neboli Liu Heng 劉恆, 179-156 př. n. l.), první legendy o něm jsou však známy až ze 3. stol. a dochovaný text je z 3. - 5. stol.) V úplnosti byl přeložen do angličtiny (Edward Erkes. *Ho-Shang-Kung's Commentary of Lao Tse*. Ascona: Artibus Asiae, 1958.) Někteří autoři poukazují na to, že původní text i komentáře prodělaly změny (Kohn, Henricks...).

²⁷ Yan Zun 嚴遵 neboli Zhuang Zun 莊遵 neboli Yan Junping 嚴君平 žil okolo roku 80 př. n. l. (jindy se uvádí mezi lety 53 a 24 př. n. l.) a byl to sichuanský profesionální věštec. Jeho životopis sepsal hanský historik Ban Gu 班固 (32 – 92).

²⁸ Dataci opět napomáhá zvyk tabuizace. V textu B je znak bang 邦 zapisován synonymem guo 國, ale vyskytují se v něm znaky ze jmen následujících dvou hanských císařů Liu Yinga 劉盈 a Liu Henga 劉恆.

²⁹ D. C. Lau. *Tao Te Ching. A Bilingual Edition*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2001. První společné vydání 1982.

³⁰ Robert G. Henricks. *Lao-tzu Te-tao Ching*. New York: Ballantine Books, 1989.

³¹ Guodian 郭店 je vesnice poblíž města Jingmen 荊門 v provincii Hubei 湖北. V době Válčících států se na tomto místě nacházel hřbitov na hoře Ji 紀, kam byli pochováni obyvatelé hlavního města Ying 郢 státu Chu 楚.

kosmologický text *Velké jedno rodí vodu* (*Taiyi shengshui* 太一生水), o němž se níže zmíním podrobněji.³² Jednotlivé části nemají žádné názvy a název kosmologického textu byl pracovně zvolen podle prvních čtyř znaků. Materiál z Guodianu obsahuje části 31 dříve známých kapitol *Laozi*, z nichž jen 16 je v porovnání s předávanou verzí „úplných“. Řazením kapitol a jednotlivých pasáží tato verze textu naznačuje, že se možná jednalo o účelový výbor pro konkrétní využití při správě státu. Typická témata textu, podle kterých byly pasáže řazeny, zahrnují správu státu (zhiguo 治國), popisy Cesty Tao a sebepěstění (xiushen 修身), včetně rad, jak žít dlouhý a zdravý život. Zejména díky rozvoji internetu existuje k tématu guodianských rukopisů a speciálně ke guodianské verzi *Laozi* obrovská spousta příspěvků, dokonce existují pouze výzkumu textů na hedvábí a na bambusových prouzcích věnované internetové stránky www.jianbo.org (resp. www.bamboosilk.org). Anglický překlad publikoval již v roce 2000 Robert G. Henricks.³³ Významným sborníkem studií vzniklých z konference o guodianském textu je *The Guodian Laozi* editorů Sarah Allan a Crispina Williamse z roku 2000, který vyšel i v čínštině v Chen Guyingově 陳鼓應 řadě Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究. A konečně filosofickým zpracováním tohoto nového materiálu je překlad Rogera T. Ames a Davida L. Halla *Dao De Jing. „Making This Life Significant“* (New York: Ballantine Books, 2003).

Co se týče autorství knihy *Laozi*, ačkoliv mnozí učenci dokládají její „antologický charakter“, vzhledem k obsahové jednotnosti a sevřenosti existují i silné opačné názory, které shodně s tradicí říkají, že knihu *Laozi* sepsal jediný autor, zvaný Starý Mistr, koncem 6. století př. n. l.³⁴

Vnitřní kapitoly knihy Zhuangzi 莊子

Myslitel, známý jako Zhuangzi 莊子 (Zhuang Zhou 莊周, zhruba 369 – 286 př. n. l.), byl současníkem Menciovým 孟子 a Qu Yuanovým 屈原. Žil údajně ve státě Song³⁵ v době panování krále Huije z Liang (370 – 319 př. n. l.) a krále Xuana ze Qi (319 – 301 př. n. l.). Antologie nesoucí jeho jméno byla sestavena někdy na počátku dynastie Han,³⁶ dodnes dochovaný text však pochází až ze 3. století. V průběhu své existence nebyl zřejmě nikdy stejnorodý a mnoho původních částí v něm dnes chybí. Má přinejmenším čtyři zdroje: anarchistické primitivisty ovlivněné *Laozi* (1. část kap. 11, pasáže z kap. 12. a 14), individualisty (typu Yang Zhua, kap. 28 - 31), synkretisty (ze směrů *Proměn*, učení o pěti pochodech, učení o jin-jang, škola Yinwenzi 尹文子; kap. 12 – 16 a 33), Mistra Zhuanga samotného (*Vnitřní kapitoly*) a jeho následovníky (nápodoba *Vnitřních kapitol*, kap. 17 – 22).³⁷ Za dynastie Han nebyla kniha ve zvláštní oblibě, teprve se vzestupem xuanxue 玄學 se začaly objevovat edice o různém počtu kapitol (26, 27, 30, 33, 52). Co bylo jejich obsahem,

³² Ve skutečnosti se text *Velké jedno rodí vodu* fyzicky neodlišuje od 3. části guodianského textu *Laozi*. Odděleně je studován pouze na základě svého obsahu. Nelze vyloučit, že byl čten v přímé souvislosti s obsahem 3. části. Podrobněji o textu a jeho překlad viz. Jan Beran. „Velké jedno rodí vodu. Staročínská vodní kosmogonie,“ *Filosofický časopis*, 2004, 1, str. 5 – 13; 5, str. 876 – 877.

³³ Robert G. Henricks. *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian*. New York: Columbia University Press, 2000.

³⁴ Viz. Paulos Huang. *Laozi. The Book and the Man*. Helsinki: Studia Orientalia, 1996.

³⁵ Říká se, že se narodil v okrese Meng blízko hranic se státem Chu. Tato oblast byla údajně silně ovlivněna chuskou kulturou.

³⁶ K prvotnímu sestavení antologie došlo možná na dvoře Liu Ana 劉安, krále z Huainanu 淮南. (Livia Kohn. *Early Chinese Mysticism*. New Jersey: Princeton University Press, 1992, str. 69.) Harold Roth tuto hypotézu ještě upřesňuje a klade vznik antologie do období kolem roku 130 př. n. l. („IIB. The Chuang Tzu at Huai-nan,“ v: „Who Compiled the *Chuang Tzu*,“ str. 118 – 120.)

³⁷ Harold Roth. „Chuang Tzu,“ *Early Chinese Texts*, M. Loewe (ed.). Berkeley: University of California, 1993, str. 56 - 66.

není přesně známo. Editorem a komentátorem nejstarší dochované verze byl ve 3. století Guo Xiang 郭象. V doslovu se zmiňuje o tom, že z antologie vyloučil asi 1/3 materiálu.³⁸ Výsledkem bylo 33 kapitol uspořádaných do tří částí: *Vnitřních kapitol (Neipian 内篇)*, *Vnějších kapitol (Waipian 外篇)* a *Různých kapitol (Zapian 雜篇)*. Výchozí text byl pak později (asi ve 4. století) ztracen, stejně tak i všechny ostatní rané varianty. Pro předhanskou dobu přicházejí v úvahu patrně jen *Vnitřní kapitoly* a části *Různých kapitol*. V roce 742 byl knize císařským ediktem přisouzen název *Opravdová kanonická kniha z Nan-hua (Nanhua zhenjing 南華真經)*³⁹.

Taoistické sebekultivační techniky v *Guanzi* 管子

Antologie *Guanzi* 管子 pochází někdy z konce období Válčících států, zřejmě ze státu Qi 齊. Uvažuje se o možnosti, že vznikla v okruhu učenců akademie Jixia 稷下. Obsahuje zejména kapitoly o správě státu, označované buď jako legalistické, anebo náležející k učení huanglao. Byly však do ní zahrnuty také čtyři kapitoly taoistického obsahu, tzv. „Xinshu kapitoly“ („Techniky mysli“ nebo „Umění mysli“): 49. **Neiye** 内業, 36. **Xinshu shang** 心術上, 37. **Xinshu xia** 心術下 a 38. **Baixin** 白心. Většina badatelů klade vznik všech čtyř textů do konce 4. a počátku 3. století př. n. l. s tím, že patrně nejstarší je Neiye, jeho rozpracováním je Xinshu xia. Xinshu shang je zcela nezávislé pojednání sdílející se dvěma předchozími obecnou problematiku a část terminologie. Baixin (kterýžto název dostala kapitola patrně dlouho po svém vzniku) je podle Ricketta text huanglao, který se zabývá hlavně chováním mudrce, zachováním života a přežitím ve světě politiky.

Neiye 内業 zjevně pochází ještě z doby, kdy taoistické učení nebylo spojováno s pojmy jin-jang a patero pochodů. Naproti tomu obsahuje koncept „zaplavující životní energie“, známý z pasáže 2A2 konfuciánské knihy *Mengzi* 孟子. Graham jej má za možná nejstarší mystický text v Číně (*Disputers of the Tao*, str. 100). Ústředním pojmem je **životní síla qi** 氣, svým původem spojená s dechem. Ve své nejčistší formě se nazývá **jing** 精, **životní esence**. Qi je ovladatelná myslí (xin 心) prostřednictvím meditace, dechových cvičení a střídme stravy. Kdo dokáže shromažďovat qi ve svých prsou, nazývá se mudrcem. Cílem jeho praxe je zcela ovládnout své emoce, upevnit mysl a vyčistit své smysly. Jen pak může qi volně proudit a přinášet mu dokonalé pochopení skutečnosti, úplný souzvuk s Cestou Tao.

Základním překladem a vůbec dílem o *Guanzi* v angličtině je dvousvazkové celoživotní dílo W. Allyn Ricketta *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985 (svazek 1) a 1998 (svazek 2).

³⁸ Některé kapitoly byly prý podobné *Knize o horách a mořích (Shanhaijing 山海經)*, jiné příručkám vykladačů snů, jiné byly shodné s pasážemi z antologie *Huainanzi* 淮南子 a další náležely do prací zabývajících se úvahami o jménech a skutečnosti. Originál doslovu se zachoval v rukopise v Kōzanji 高山寺, Kjóto. Přetištěn je v *Zhuangzi buzhen* 莊子補正, Liu Wendian 劉文典 (ed.), Commercial Press, 1947, jüan 10B, 24B, 25A. Překlad Guo Xiangova doslovu o provedených škrtech a úpravách viz. Livia Knaul, „Lost Chuang-tzu Passages,“ *Journal of Chinese Religions*, 10, 1982, str. 53 - 79.

³⁹ Co znamenal výraz „nanhua 南華“, není jasné. Někdy se překládá jako „jižní květina“, ale spíše se jednalo o nějaké místní jméno spojené s taoistickým učením. Viz. Chin Pin Wong, *A Study of the Chuang-tzu: Text, Authorship and Philosophy*, dizertační práce. The University of Wisconsin-Madison, 1978, str. 1. Tam také množství dalších historických údajů o textu *Zhuangzi*.

Huainanzi 淮南子

Mimo akademie Jixia ve Qi se další velké společenství učených mužů shromáždilo až za hanské dynastie na dvoře **Liu Ana** 劉安 (179 – 122 př. n. l.), druhého **krále z Huainanu** 淮南, který byl vnukem zakladatele dynastie Liu Banga. Liou An měl od raného mládí rozsáhlé literární zájmy a nad své vrstevníky vynikal talentem i pílí. Když se stal v roce 164 př. n. l. králem, vybudoval rozsáhlou knihovnu a shromáždil kolem sebe mnoho významných učenců. Jejich úkolem bylo studium předhanských filosofických škol a kulturních tradic státu Chu 楚. Výsledkem společného úsilí pak vzniklo kompendium *Pojednání o velkém a skvělém z Huainanu* (*Huainan honglie* 淮南鴻烈) o třech částech: Vnitřní kniha (Neishu 內書), Střední díl (Zhongpian 中篇) a Vnější kniha (Waishu 外書). Dodnes se zachovala pouze první, taoistická část o 21 kapitolách. Je známa pod názvem **Huainanzi** 淮南子 (*Mistr z Huainanu*). Druhá část měla pojednávat o alchymii. Třetí část sestávala ze 33 kapitol a shrnovala různé teorie doby Válčících států. V roce 139 př. n. l. předložil Liu An celé dílo při návštěvě dvora císaři Wuovi (Han Wudi 漢武帝, vládl 141 – 87 př. n. l.). Bylo kladně přijato.⁴⁰ V roce 122 př. n. l. byl však Liu An obviněn ze zrady a přinucen spáchat sebevraždu.⁴¹

Co je obsahem dochovaných kapitol *Huainanzi*? Výklad začíná **pojednáním o Cestě Tao**, pokračuje přes vznik světa, esej o astronomii a astrologii, zeměpise, kalendáři, přes teorii o „rezonanci věcí stejného druhu“, fyziologická a psychologická zkoumání, historii, umění vlády, schopnost komunikace, náboženské systémy, **výklad myšlenek Laozi a Zhuangzi**, ponaučení o tom, jak se má chovat moudrý panovník, esej o válčnictví, o horách, o příčinách nezdaru a úspěchu, o důležitosti lidské snahy a o vzájemném působení mezi člověkem a světem. Závěrečná 21. kapitola shrnuje obsah předchozích dvaceti a říká, že obsah knihy je praktickou pomůckou pro moudrou a vyrovnanou vládu. Žádná z částí prý nemůže být vynechána, aniž by se porušil smysl celku. Kniha je velkolepým souhrnem raně hanského synkretického korelativního myšlení.

Wenzi 文子

Kniha *Wenzi* 文子 je jednou z nejrozporuplnějších v taoistické tradici. Už ve 4. století ji taoistický filosof a alchymista Ge Hong 葛洪 zmiňuje ve trojici s *Laozi* a *Zhuangzi*. Mistr Wen měl být podle hanského historika Ban Gua přímým žákem Starého Mistra v 6. stol. př. n. l. V roce 742 byl na pokyn tangského císaře Xuanzonga prohlášen Opravdovým člověkem pronikajícím tajuplné (Tongxuan zhenren 通玄真人) a kniha *Wenzi* kanonizována pod názvem *Tongxuan zhenjing* 通玄真經 (*Opravdová kanonická kniha pronikající tajuplným*). Byla uznávána pro svůj dokonalý literární styl a jasnost výrazu, na druhé straně se mnozí učenci soustředovali na fakt, že tři čtvrtiny jejího obsahu se objevují také v *Huainanzi*. Na základě toho byla prohlašována za falzifikát a považována za nevýznamnou.

Dosavadní názory musely být radikálně přehodnoceny po archeologickém nálezů v Dingzhou 定州 v provincii Hebei 河北 v roce 1973. V hanské hrobce, datované do roku 55 př. n. l., byl nalezen rukopis *Wenzi* na bambusových prouzcích. Tento rukopis dokazuje, že předávaná verze

⁴⁰ Jak píše Griet Vankeerberghen: „Text měl jasný politický smysl – ukázat Liu Anovu zběhlost ve vědomostech nepostradatelných pro moudrého krále a demonstrovat jeho panovnické schopnosti.“ (The Huainanzi Text,“ *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Cua (ed.). New York: Routledge, 2003, str. 303.)

⁴¹ Zajímavé je, že jeho knihovna byla zřejmě včleněna do císařských archivů a tam se s ní měl později možnost podrobně seznámit známý pořadatel starověkých spisů a autor první čínské bibliografie Liu Xiang 劉向.

Wenzi není falzifikátem ze 3. století, ale přepracováním původního hanského nebo možná i předhanského textu.⁴²

Co je jeho obsahem? Jak již bylo řečeno, text je v mnohých partiích velmi podobný *Huainanzi*. A *Huainanzi* je opravdu jeho zdrojem. Ve *Wenzi* je však přejatý materiál radikálně přepracován a text si vytváří svůj vlastní styl a myšlenkový systém. Jeho hlavní zájem je **politický**: jak společnost, která se nachází v nepořádku, přetvořit v dobře fungující organismus. Podobně jako i jiné rané texty, vidí *Wenzi* svůj vzor v dávnověku, ve „zlaté době“, kdy Cesta Tao panovala nade vším, živé bytosti žily v pokoji a nevinnosti. Tehdejší principy je stejně dobře možné uplatnit i dnes. Je k tomu však třeba **moudrého panovníka**. Ten je pro stát totéž, co srdce pro tělo. Musí jednat bez emocí a především ovládat sám sebe. Pak se stává vzorem pro lid.

***Huangdi sijing* 黃帝四經 (Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře)**

Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře je anonymní text, který byl nalezen jako součást rukopisu *Laozi B na hedvábí* (*Boshu Laozi yiben* 帛书老子乙本) v Mawangdui. Textu byl přiřčen název *Huangdi sijing* 黃帝四經, *Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře*, protože se povětšinou předpokládá, že se jedná o dlouho ztracený spis, zapsaný v bibliografickém oddíle č. 30 *Yiwenzhi* 藝文志 *Kroniky Hanů* (*Hanshu* 漢書) jako: „黃帝四經四篇“, „Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře ve čtyřech kapitolách“. Text se skládá ze čtyř knih různé délky, formy, členění i obsahu:

První kniha, *Jingfa* 經法, různě překládaná jako *Trvalost zákonů*, *Trvalý zákon*, nebo *Kánon: Zákon*, je významným taoistickým textem s některými legalistickými a moistickými rysy. Je členěna na devět částí nebo kapitol se samostatnými názvy. Začíná zásadním konstatováním, od něhož se vše v učení huanglao odvíjí: „道生法“, „**Cesta Tao rodí zákon.**“ Od tohoto zákona je odvozeno vše ve státě a ve společnosti. Všichni lidé, včetně panovníka, se musejí tímto zákonem, který přímo vyvěrá z nejvyššího principu, řídit.

Druhá kniha, *Shiliu jing* 十六經, byla od počátku hádankou. Jmenuje se *Šestnáct kanonických knih*, přitom obsahuje jen 15 částí. Někdy bývá druhý znak interpretován jako „da 大“, „velký“, místo „liu 六“, „šest“. V závislosti na tom existují edice *Shi da jing* 十大經, *Deset velkých kanonických knih*, což stále ovšem problém s počtem kapitol neřeší. Dva z esejů zaznamenávají rozhovory Žlutého císaře s jeho ministry, dva z nich popisují bitvu Žlutého císaře s Chi Youem.

Třetí kniha, *Cheng* 稱, *Rčení*, je sbírkou asi padesáti různých rčení, z nichž některé známe i z jiných míst rané literatury. Závěry z nich vyvozované jsou klasifikovány podle své povahy jako jinové, nebo jangové. Významná část textu je bohužel zničena.

Čtvrtá, nejkratší kniha, *Dao yuan* 道原, *Podstata Cesty Tao*, nebo u někoho *Původ Tao*, popisuje, co je to Cesta Tao, že je podstatou všeho na světě, že je z ní vše odvozeno, ale hlavně že jen panovník, který je s ní v úplném souladu, jednotě, který nejde proti přirozenému běhu věcí, může úspěšně a právoplatně vést stát. Uvádí se, že tento text má vazby na *Laozi* a je jednodušší verzí podobných kapitol ve *Wenzi* (1. kap. *Dao yuan*) a *Huainanzi* (1. kap. *Yuan dao*). Pouze tři znaky v textu, bohužel dost významné, jsou nečitelné.

⁴² Ze západních sinologů se textu *Wenzi* věnují zejména Paul Van Els (nepublikovaná dizertační práce, Leiden, 2006) a Charles Le Blanc (franc. překlad *Le Wen zi*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2000).

Základní terminologie taoistických textů

To, co bylo řečeno obecně o pojmech v rámci studií staročínského myšlení, platí i konkrétně pro terminologii v jednotlivých taoistických textech. Existuje terminologie společná, kam patří třeba Cesta Tao, duševní nebo vnitřní síla Te, jin-jang apod., jiné termíny jsou specifické třeba pro *Zhuangzi* (xiaoyao 逍遙) nebo jiný text. Bylo také již řečeno, že žádný takový termín není (až na výjimky) definován v našem smyslu. Nikdy se nejedná o vyčerpávající ohraničení významu. Čínské myšlenkové systémy jsou spíše obrovskou sítí pojmů, idejí a vztahů mezi nimi, někdy hustou, jindy řidší. Pojem je určen především vztahem a poměrem k ostatním prvkům (pojům) systému.

Cesta Tao 道

Původním významem slova a znaku „dao 道“ je „cesta“, ale také slovesně „jít po cestě“. Od toho se odvíjejí významy „metoda“ a „způsob jednání“. Etymologicky se Xu Shenem 許慎 (asi 58 - asi 147 n. l.) počínaje znak dao 道 vykládá jako „člověk (reprezentovaný komponentem hlava – shou 首) jdoucí po cestě“. Z toho se dá odvozovat i procesuální (ne-statický) charakter tohoto výrazu. Je to tedy cesta, po níž se cestuje nebo to cestování, kráčení, směřování samotné.⁴³

Jako filosofický pojem se ponejprv objevuje v konfuciánských *Hovorech* (*Lunyu* 論語). Tam má smysl „metody“ a „správného způsobu jednání“ pro jednotlivce a celou společnost. Ve *Vnitřních kapitolách Zhuangzi* je Cesta Tao jedinou substancí a jedinou skutečnou věcí, obsaženou ve všech věcech a dějích. Je také jejich souhrnem na vyšší úrovni. Dle *Laozi* Cestu Tao nelze vyjádřit, nemá tvar, barvu, chuť, nikdy nevznikla a nikdy nezanikne. Pokud bychom hledali její slovní definici, nikdy neuspějeme.

Počet výskytů znaku v textu *Liezi*: 105.⁴⁴

Síla (de 德, qi 氣, jing 精)

Pojem **Te** 德, dříve pod vlivem konfuciánství překládaný jako „morální síla“, lze v nejobecnější rovině chápat jako projev Cesty Tao v člověku. Slovo „morální“ v taoistickém kontextu tedy znamená „jsoucí v souladu s Cestou Tao“ (u konfuciánů naproti tomu: „jsoucí v souladu se společenskými konvencemi a ritualizovanými zvyklostmi“). Vhodnějším překladem je „**vnitřní síla**“. Někdy byla chápána jako síla magická, resp. odvozená od božstev. Přirovnává se dokonce ke „svatosti“ nebo „požehnání“ v křesťanství. Tedy k nějaké shůry dané moci, která člověku propůjčuje schopnost konat činy jinak neproveditelné. Spíše je to však spojení různých duševních sil a volných vlastností (inteligence, odvaha, rozhodnost), získávaných a udržovaných mentální praxí a duševním nasměrováním, se silami magickými a racionálně těžko vysvětlitelnými. Je možná dědictvím starověkého šamanismu a jeho technik manipulace přírodními silami.

Pojem „vnitřní“ síly Te 德 je blízce příbuzný pojmu „vitální“, „životní síly“ **qi** 氣. Obě tyto síly mají svůj „fyzický“ rozměr, díky čemuž není dopředu vyloučena možnost jejich empirického zjišťování. „Uvnitř těla se qi střídá ve fázích činnosti jako jang a pasivity jako jin, stejně jako při vydechování a vdechování.“⁴⁵ Qi je cosi mezi duchovnem a materiálem. Může se zhušťovat do „hmoty“ a zase rozřeďovat do „síly“ různého druhu. Ve své nejčistší a nejsilnější formě se qi

⁴³ Alternativní výklad na základě analýzy znaků počínaje jiaguweny 甲骨文 (písmem na želvích krunýřích a zvířecích lopatkách) podává Rostislav Fellner (*Fragmenta Ioannea Collecta* 6, 2007, str. 106 – 109) tím, že posunuje interpretaci filosofického významu znaku dao 道 ještě dále a chápe jej jako to, „kam hlava směřuje“, čili úmysl, záměr, intenci, **vizi**. Od toho pak odvozuje příslušné slovesné tvary „zaměřit se (na co)“, „vidět (co)“.

⁴⁴ Co se *Liezi* týče, v tomto základním přiblížení taoistických pojmů uvádím často pouze absolutní počet výskytů znaku v textu (včetně předmluv, bez komentáře) **bez ohledu na jeho význam**. Je to určitá orientační hodnota, významy konkrétních použití uvádím až v textu překladu.

⁴⁵ Graham. „Spontaneity,“ *Chuang-tzu*, str. 7.

označuje jako **jing** 精, „to nejnítěrnější“, „to esenciální“, „třest“. Když jing vstoupí do člověka, stává se jeho shen 神, mocným duchem, a zapřičiňuje jeho prozíravost, jasné vidění všech věcí na světě.

V textu *Liezi* se vyskytují všechna tři označení „síly“ (počty: de 22, qi 44, jing 8).

Jin-jang 陰陽

Původně „stinná“ (od slunce odvrácená) a „osluněná“ (ke slunci přivrácená) strana hory. Dva protikladné principy, jejichž vzájemné působení je podstatou dynamiky všech dějů. Původně nezávislé učení, mající svůj základ zřejmě v šamanismu a přírodních pozorováních, které začalo být v průběhu doby Válčících států spojováno s věštebnou knihou *Čouských Proměn*, později s učením o Cestě Tao, pěti pochody, až se konečně stalo základem systému hanského korelativního myšlení. S jinem bylo spojováno vše negativní, ženské, vlhké, temné, měkké a slabé, s jangem vše pozitivní, mužské, suché, světlé, tvrdé a silné. Taoistické učení dávalo důraz na jinové hodnoty, ve svém pozdějším rozpracování vyvážené včasným uplatněním jangu. Ze své podstaty jsou tyto dva principy neoddělitelné, jedno bez druhého není myslitelné. Ve 42. kapitole *Laozi S* se říká: „萬物負陰而抱陽“ „Všechny věci nesou na zádech jin a objímají jang.“ Jin-jangová dialektika se stala teoretickým základem praktických aplikací taoistického myšlení, zejména čínské medicíny.

Chaos (hundun 混沌)

„有物混成，先天地生。“

„Je věc chaoticky uspořádaná, co se zrodila před Nebesy a Zemí.“ Tak začíná 25. kapitola *Laozi*, která přibližuje povahu Cesty Tao. Zdůrazňuje se, že slovo „věc“ (wu 物) neznamená materiální věc, ale spíše „něco“, „cosi“, co vlastně nevíme jak označit. „Chaoticky uspořádaná“ znamená „uspořádaná způsobem, který není racionálním uvažováním pochopitelný“. Racionální uvažování ale není jediným způsobem poznání. To, co je „chaoticky uspořádané“ má v sobě nějakou formu řádu, kterou můžeme nahlédnout pomocí psychofyzických technik, dechového meditačního cvičení či mimosmyslového vnímání. Možná, že je chaos nějaká jiná nebo spíše vyšší forma řádu. I Cesta Tao se musí něčím řídit, a to sama sebou, svou vlastní povahou. Své povaze nic nemůže uniknout.

V knize *Liezi* máme jiný výraz pro chaos - **hunlun 渾淪**. Vyskytuje se v kosmogonickém výkladu na počátku 1. kapitoly : [1:2:4] „氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。“ „Dech, tvar a látkovost byly dokončeny, ale vzájemně od sebe neodděleny. Proto se [tomu] říká „chaos“. „Chaos“ znamená, že všechny věci jsou vzájemně změteny a od sebe neodděleny.“

V 5. kapitole *Zhuangzi* je vytyčen ideál „sjednocování chaosu“ světa v osobě mudrce: [5:4:3] „Vévoda Ai se zeptal: 'Co se nazývá (naplněním) dokonalé přirozenosti? (caiquan 才全)? Konfucius odpověděl: 'Život a smrt, přetrvání a zánik, mít a nemít příležitost, chudoba a bohatství, vznešená moudrost oproti nevyvedenosti, zakoušet kritiku, či obdiv, hlad a žízeň, chlad a horko, to všechno jsou proměny věcí, běh života (zvraty osudu). Ve dne v noci se to všechno před tebou navzájem proměňuje, přitom vědění nemůže zachytit to, co to všechno započalo (Cestu Tao). Proto, nejsi-li schopen sjednocovat chaos (gu he 滑和), nemůžeš vstoupit do nejvyššího stavu chápání věcí.'“

Výklad o chaosu na konci 7. kapitoly *Zhuangzi* („Pravý císař a král“) má formu mytologického vyprávění: „Vládcem Jižního moře je Šu, to jest Prudký, vládce Severního moře je Chu, to jest Náhlý, vládcem Středu byl Chun-tun, to jest Chaos. Vládcové Šu a Chu se často scházeli na území Chun-tunově a tento vládce je vždy skvěle pohostil. I radili se vládcové Šu a Chu, jak by se svému hostiteli, vládci Chun-tunovi, odvděčili za jeho laskavost. A řekli si: „Všichni lidé mají po sedmi otvorech, jimiž vidí, slyší, přijímají potravu, dýchají, jenom on nemá žádný, pokusíme se mu je

vyvrtat.“ Denně vyvrtali jeden otvor, a sedmého dne Chun-tun zemřel.“⁴⁶ Vládcové Šu a Chu symbolizují dva protikladné principy jang a jin, jejichž vzájemným působením vznikají všechny věci a děje jevového světa. Chun-tun (Hundun), chaos, je silným vládcem, dokud zůstává ve své nerozlišenosti. Jakmile by mu však měly být přiřčeny vlastnosti jevového světa či dány lidské smysly, chaos by zaniknul.

Podrobné pojednání o tématu chaosu v taoistickém myšlení viz. N. J. Girardot. *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun)*. University of California Press, Berkeley, 1983.

Mudrc (shengren 聖人)

V politologickém taoistickém směru je mudrc **moudrým panovníkem**. Je to ten, kdo uvádí Podnebesí do rovnováhy, do řádu. Je zásadním kosmologickým činným prvkem. Jeho zásahy nikdy nesmějí jít proti povaze Cesty Tao, proti běhu věcí, proti proudu. On má pouze navracet do správného směru to, co se vychýlilo nebo bylo vychýleno zvenčí. Je velkým opravovatelem deviací od přirozeného řádu. Tento výklad dává pozici panovníka ve společnosti její oprávnění a smysl. Panovník není pouhým nejsilnějším uchvatitelem moci, ale skutečným moudrým zachráncem světa.

Dle *Laozi* „Mudrc touží po netoužení“⁴⁷ a necení si těžko dostupného zboží. Učí bez učení a vyhýbá se tomu, v čem množství chybí. Proto je mudrc schopen pomáhat všem věcem v přirozeném vývoji a není schopen zasahovat.“⁴⁸

Jinak vidí mudrce kniha *Zhuangzi*. Zde je to člověk, který se vyvázal ze všech závislostí a společenských konvencí tohoto světa. Jeho ideálem je **xiaoyao 逍遙**, úplná volnost a svoboda. Zhuangův mudrc nemá žádné úmysly a neúčastní se správy státu.⁴⁹

Nezasahování (wuwei 無爲)

Wuwei doslova znamená „ne-dělání“. Co ale znamená „ne-dělání“? Je to „nedělání ničeho“, „nicnedělání“? Tedy úplná pasivita a spolehnutí se na to, že svět běží správně tak, jak běží? Že se Cesta Tao sama postará o jeho správný běh? Nebo snad je to nějaká zvláštní forma činnosti, „činnost nečinností“? Čínští učenci se tradičně více přikláněli k prvnímu výkladu a dodnes se s ním v Číně setkáme. Bývá kritizován pro pasivitu (jejíž hodnota je jinová) a netečnost. Tato pasivita není bez vztahu k zhuangovské lhostejnosti vůči protikladům. Ať je tomu tak, či naopak, výsledek je stejný. Snad se jedná o chybnou interpretaci raně taoistického politického myšlení. Neboť wuwei je podle *Laozi* velmi specifické „nedělání“. Je to takové „nedělání“, aby „nic nezůstalo neuděláno“ („wei wuwei er wu buwei 爲無爲而無不爲“). Wuwei není pasivita v pravém smyslu slova. Je to **nezasahování do přirozeného běhu věcí**. Nevnucování své vůle světu za každou cenu. Tak, jako každá polovina z dvojice protikladů na světě, musí být i pasivita vyvážena v pravou chvíli aktivitou. V jakou chvíli? Tehdy, když běh událostí „vypadne ze svých kolejí“. Tehdy je jediným správným jednáním mudrce (moudrého panovníka) vrátit ten vykolejený svět zpátky do jeho směru. Tedy „youwei 有爲“, „zasáhnout“. Na tuto hodnotu „zásahu v pravou chvíli“ dává důraz učení huanglao v době rané dynastie Han. Zdá se, že si tvůrci taoistického učení tuto zvláštní formu „nezáměrného činění“ představovali dost mechanicky. Toto činění nemělo mít původ a základ v rozumovém uvažování, ale mělo mechanicky sledovat univerzální princip bytí věcí a chodu dějů – Cestu Tao.

⁴⁶ Překl. Oldřich Král. (*Mistr Čuang. Vnitřní kapitoly*. Odeon, Praha 1992, str. 101 – 102.)

⁴⁷ Tj. po stavu nepodmíněnosti, stavu bez vnějších omezujících podmínek.

⁴⁸ *Laozi* A VI dle guodianské verze. Odpovídá druhé části kap. 64 z verze předávané.

⁴⁹ Například v pasáži 1:2 *Vnitřních kapitol* se císař Yao pokouší předat vládu nad říší mudrci Xu Youovi. Xu You však říká, že všechno na světě má své dané místo a nelze jen tak jedno zaměnit druhým. Císař musí zůstat císařem a mudrc mudrcem. Mudrc nemá na co by Podnebesí (stát, říši) použil. On potřebuje svůj klid a vzdálenost od všedního shonu světa.

Zbývá ještě otázka, proč je vlastně svět vyváděn ze své rovnováhy? Protože se lidé svou kulturou vzdálili přirozenému stavu. To je také hlavní námitka taoistů vůči konfuciánům. Nejsou schopni nahlížet přirozený běh světa a svým důrazem na rituál a uměle strukturovaný společenský řád odvádějí lid od původní prostoty a přirozenosti.

Větší opodstatnění tradičního výkladu pojmu wuwei než u *Laozi* nacházíme v *Zhuangzi*, kde je „ne-dělání“ spojováno s ideálem **xiaoyao** 逍遙, svobody a volnosti. Ve 14. kap. čteme: „逍遙, 無爲也.“ „Skutečně svobodné jednání je nezasahování do přirozeného běhu věcí.“ Ačkoliv je stále možné toto „nezasahování“ interpretovat jako „do-časné nevnučování své vůle světu“ a čekání na pravou chvíli k přirozenému zásahu, zhuangovské „xiaoyao“ se vždycky bude více týkat mudrce vzdáleného od společnosti než panovníka, jehož jednání a život vůbec jsou široce podmíněné.

Zvláště o pojmu wuwei pojednává H. G. Creel ve stati „On the Origin of Wu-wei“. (*What Is Taoism...*, str. 48 – 78)

Úplná volnost, svoboda, nepodmíněnost (xiaoyao 逍遙)

Xiaoyao je typicky zhuangovský termín, který nemá místo v politicky zaměřeném taoismu. Je to ideál volnosti, vyvážanosti ze společenských vztahů. Je to zároveň stav i proces. Jako stav je to svoboda, zvnějšku nepodmíněné svobodné myšlení, rozhodování a jednání (v moderní čínštině: zhen ziyou 真自由). Jako proces je to bezcílné a nezáměrné putování (you 游). Je to také nezasahování do přirozeného běhu věcí (wuwei 無爲). Xiaoyao je absolutní ideál. Nikde se nemluví o jeho míře. Míru má to, co není xiaoyao. Tak Mistr Lie, ačkoliv dokázal cestovat na větru, nedosáhl tohoto nejvyššího stavu svobody, stále se ještě o něco musel opírat.⁵⁰ Naproti tomu skutečný mudrc není ve stavu xiaoyao omezován žádnými vnějšími podmínkami.

Zhizu 知足

„Vědět, kdy přestat“, „vědět, kdy mám dost“, „vědět, kdy to už stačí“, „znát míru“, někdy také „dokázat se spokojit s málem“, „být skromný“. V guodianské verzi *Laozi* zaujímá tato myšlenka popřední místo:

„罪莫厚乎甚欲。咎莫憊乎欲得。過莫大乎不知足。“ „Mezi neřestmi není těžší, než přílišné toužení. Mezi vadami není bolestnější, než touha po získávání. Mezi chybami není větší, než neznat míru.“ A dále: „知足之爲足，此恆足矣.“ „Poznání míry je to, co uspokojuje. Je to trvalé uspokojení.“⁵¹

Zhizu odkazuje k naplnění potřeby bez nadbytečného vyčerpávání sil. Čili nabádá k používání „právě dostačujících“ prostředků a metod, čili ke správnému ekonomickému přístupu. Z hlediska správy státu je to šetrnost, nevyčerpávání země zbytečnými výdaji, když podstatné potřeby byly již naplněny. Z hlediska psychologického je to výzva k potlačení vzniku nových potřeb. Jde o to mít jen tolik potřeb, kolik jsme schopni uspokojit. Všechny ostatní jsou nadbytečné a škodlivé. Je třeba správně odhadnout vlastní možnosti, schopnosti a „možnosti doby“, zkrátka okolnosti. Kdo se dokáže správně orientovat ve své době, ve vlastním „osudu“ a schopnostech, nepřichází do nebezpečí.

Idea skromnosti a prostoty byla v taoistických textech vyjádřena i jiným způsobem než jen apelem „zhizu“: „視素抱樸，少私寡欲.“ „Važ si prostoty a uchovávej si původní neobrobenost, zužuj své zájmy a zmenšuj své touhy (potřeby).“⁵²

⁵⁰ Král. *Vnitřní kapitoly*, str. 31.

⁵¹ *Laozi G*, A III. V předávané verzi kap. 46.

⁵² Závěr 1. kap. (A I) *Laozi G*; předávaná verze kap. 19.

Přirozenost (ziran 自然)

Doslovný překlad pojmu ziran je „samo od sebe takové (nebo tak) , jaké (jak) to je.“ Čili: „přirozené“, „takové, jaké je od doby svého zrození“, „samo sebou“. Přirozený stav jakékoliv věci nebo děje je souzvuk s Cestou Tao. Je-li něco proti Cestě Tao, pak se to odchýlilo od svého přirozeného stavu a nutně nemůže mít dlouhého trvání. Neboť i Cesta Tao se musí řídit sama sebou: [Laozi, kap. 25] „人法地，地法天，天法道，道法自然。“ „Člověk se řídí Zemí, Země se řídí Nebesy, Nebesa se řídí Cestou Tao, Cesta Tao se řídí sama sebou.“

Návratnost (fu 復, fugui 復歸 a zvratnost fan 反)

Myšlenka pohybu „tam a zpět“ (wang-fu 往復) nebo v kruhu, příbuzná myšlenka „návratnosti“ (fu 復, fugui 復歸) a zvratu (fan 反), je jedním ze základních principů taoistického uvažování. V *Zhuangzi* má podobu „終而夫始“ („končí a znovu začíná“). V *Laozi* je vyjádřena více způsoby a ve více vztazích. Kap. 16: „(...) 各復歸其根“ „[Každá věc] se navrácí ke svému kořeni (k tomu, z čeho povstala)“. O něco dále se říká, že právě toto znamená návrat ke svému ming 命, osudu, určení. Kap. 25: „周行而不殆“ „Jde v kruzích a nikdy se nevyčerpá.“; „吾不知其名，強字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。“ „Neznám její jméno. Násilně ji pojmenovávám jménem udělovaným v dospělosti, a říkám jí ‘Cesta Tao’. Násilně ji pojmenovávám osobním jménem, a říkám jí ‘Velká’. ‘Velká’ znamená ‘Vycházející’, ‘Vycházející’ znamená ‘Vzdalující se’, ‘Vzdalující se’ znamená ‘Navracející se’.“ Kap. 28: „復歸於嬰兒“ „[Mudrc] se navrácí do stavu po narození (opětovně se stává novorozencem)“, dále „復歸於無極“ „[Mudrc] se navrácí k Bezhraničnému“ a „復歸於樸“ „[Mudrc] se navrácí do stavu neotesanosti“. A konečně kap. 40: „反者道之動“ „Návratnost je pohybem Cesty Tao.“

I v *Liezi* je počet výskytů znaků fu 復, fugui 復歸 a fan 反 poměrně velký: fu 復 49, gui 歸 49, fan 反 39.

Gui 鬼 x shen 神

Shen jsou božstva, duchové vyššího řádu. Sídlí v nebesích nebo vysoko na nedostupných místech v horách. Mají velkou moc a mohou lidem pomáhat i škodit. Jejich povaha je jangová. Shenové však mohou také v důsledku jistých praktik sestupovat na šamany či šamanky v podobě síly, moci. Tato síla se v osobě svého nositele projevuje jeho pronikavým vhledem do skutečnosti a mocí, která z něj vyzraňuje.

O guijích, duších nebo démonech, se v 1. kapitole *Liezi* říká: [1:6:5] „精神離形，各歸其真；故謂之鬼·鬼，歸也，歸其真宅·“ „Když se duch oddělí od tvaru, každý z nich se navrácí do svého původního stavu. Proto se tomu říká „gui“⁵³. „Gui“ znamená „navracet se“⁵⁴, navracet se do svého skutečného domova.“

Původní smysl výrazu „gui“ byl „duchové předků“. Z podstaty pojmu nejsou ani dobří, ani zlí. Špatným zacházením se ale mohou, podobně jako živí lidé, stát zlými. Obvykle se soudilo, že nemají žádné zvláštní nadpřirozené vlastnosti. V době špatné vlády nebo v případě utrpeného příkoří však mohou nabývat na síle. Ovšem, „je-li Podnebesí spravováno v souladu s Cestou Tao, duchové v něm nezískávají sílu božstev. Nejenže v něm duchové nezískávají sílu božstev, ale (ani) božstva v něm neškodí lidem.“⁵⁵

⁵³ „Duch“. Ve smyslu: „duch nebožtíka“.

⁵⁴ Foneticky: „gui“ znamená „gui“. Myslí se tím, že výslovnost znaku, znamenajícího „duch“ je odvozena od „navracet se“. Podobné asociace se někdy spojují se znakem hui 回, „navracet se“. Dále se v *Liezi* říká: [1:11:1, část] „古者謂死人爲歸人·夫言死人爲歸人，則生人爲行人矣·行而不知歸，失家者也·“ „Staří nazývali zemřelé „lidmi, kteří se navracejí“. Když říkáme, že zemřelí jsou „ti, co se navracejí“, znamená to zároveň, že živí jsou na cestě. Být na cestě a nevědět, kdy se vrátit, znamená neznat svůj domov.“

⁵⁵ *Laozi S*, kap. 60.

Ústní předávání učení

V čínských studiích (na rozdíl třeba od indologie) bývá zvykem mlčky předpokládat, že dodnes dochované texty se od počátku šířily stejným způsobem, totiž v psané formě. Málo pozornosti je věnováno možnosti ústního předávání učení (ačkoliv různí autoři na některých místech stručně poznamenávají, že takové předávání nelze vyloučit). Přitom hypotéza ústního předávání a jeho vlivu na pozdější (anebo souběžně vzniklý) psaný text může vysvětlit mnohé jinak těžko vysvětlitelné problémy. Mimo jiné se jedná o výskyt shodných nebo podobných pasáží ve více raných textech. Dále je to třeba výskyt stejně znějících, ale významově zcela odlišných znaků v různých verzích téhož textu.

Právě tento jev si vybral David Schaberg pro objasnění původně ústního předávání věšebných písní *Knihy proměn*. Podle něj různocnění věšebných písní standardní a mawangduiské verze *Knihy proměn* v porovnání s dalšími podobnými písněmi ukazují na snahu hanských písařů zachytit v písmu text, který byl do té doby přenášen jen ústně. Různí písaři docházeli k různým výsledkům, které ale vždy postrádaly určitou dimenzi původního ústního vyjádření. „Polysémii mluveného slova, která byla velmi užitečná v praktickém věštění, nahradil psaný text mnohem omezenější možností interpretace konkrétního logografu. Původní praxe věštění pomocí *Yijingu* snad byla možná jen potud, pokud věštcí zakládali své výklady na (zvukovém) znění písní, a možná přestala existovat ve chvíli, kdy byl kanonizován určitý přepis.“⁵⁶

Pro rané taoistické, ale i všechny ostatní rané čínské „filosofické“ texty z toho vyplývá, že při jejich interpretaci je třeba mít na zřeteli možnost ústního předávání. Někteří učitelé zřejmě upřednostňovali ústní předávání učení před písemným právě pro větší významovou bohatost, která se do jisté míry v psaném textu vytrácela. Navíc tradiční vztah učitel – žák byl do té míry úzký, že psaný text jako prostředník byl nadbytečný. Raný taoismus tradici ústního předávání zřejmě přebíral ze svých šamanistických kořenů. Nikoliv nevýznamným hlediskem musela být i otázka ekonomická, neboť média sloužící k zápisu textu patřila mezi luxusní zboží pro movité, a pro naprostou většinu lidí byla nedostupná. To patrně platilo i pro mnohé žáky mistrů filosofie.

Předmětem příštího výzkumu v této oblasti by mohly být veršované pasáže taoistických textů. Poznatky ze studia např. staroindické literatury totiž ukazují, že texty byly psány ve verších právě pro snadnější zapamatování.

⁵⁶ David Schaberg. „Divination Songs and the Text of the Yijing,“ přednáška proslovená na 120. zasedání Association of Asian Studies, 1999. Stručný výtah viz. www.aasianst.org.

IV. ZÁKLADNÍ PŘEKLADY LIEZI A STUDIE

První zmínky o Mistru Lie v západních jazycích pocházejí z dopisů jezuitských misionářů. Ti také vytvořili latinizovanou podobu jeho jména „Licius“.

První překlad knihy *Liezi* vydal v roce 1877 **E. Faber** (*Der Naturalismus bei den alten Chinesen sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius*). Francouzský překlad výňatků z *Liezi* uveřejnil v knize *Textes Táoïstes* **De Harlez** (1891).

Autorem dalšího překladu do němčiny byl protestantský misionář a orientalista **Richard Wilhelm**. První vydání vyšlo v Jeně v roce 1911 pod názvem *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund* (*Liezi: Skutečná kniha o prvopočátku*). Od té doby se tento překlad dočkal mnoha reedic. Ve článku „On the Sources of Chinese Taoism“ Wilhelm o *Liezi* píše: „Ona kniha se zdá být sbírkou různých taoistických učení, která byla předávána mezi dobou Laozi a dobou Zhuangzi.“ (str. 7).

Z misionářů zřejmě ještě před Wilhelmem s originálem textu *Liezi* podrobněji pracovali **Léon Wieger**⁵⁷ a **Lionel Giles**. Giles také pořídil první rozsáhlý výbor a překlad do angličtiny a vydal jej v New Yorku v roce 1912 pod názvem *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzú*. V úvodu píše, že upřednostňuje taoistický světový názor před křesťanským. *Liezi* vyzdvihuje nad *Zhuangzi* a hovoří o možnosti, že je *Liezi* starší. Zcela popírá možnost, že by kniha *Liezi* byla falzifikátem. Vynechává kapitolu „Yang Zhu“, která podle něj do souboru nepatří a byla tam mylně vložena. Ta vyšla samostatně ve stejné edici (*Wisdom od the East*) a ve stejném roce v překladu **Antona Forkeho** pod názvem *Yang Chu's Garden of Pleasure*. Rozsáhlý úvod napsal Hugh Cranmer-Byng. Nejvýznamnějším překladem *Liezi* vůbec je zřejmě *The Book of Lieh-tzú* od **Anguse C. Grahama**. Poprvé vyšel v roce 1960 a ve stejném roce uveřejnil jeho autor v časopise *Asia Mayor* zásadní článek „The Date and Composition of Lieh-tzyy“. Obnovené vydání překladu s některými důležitými poznámkami k analýze textu vyšlo pak v roce 1990.

Z dalších překladů do angličtiny jmenujme výňatky z 1. a 5. kapitoly od **Léona Wiegera** (převod z původně francouzského překladu) v knize *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*. V roce 1992 byl anglický překlad jeho francouzského převyprávění vydán Derekem Brycem.⁵⁸ Části *Liezi* také přeložil **Lin Yutang** 林語堂. Autorkou volného anglického překladu z poslední doby je **Eva Wong** (*Lieh-tzu: A Taoist Guide to Practical Living* z roku 1995). Ve stejném roce jako Eva Wong vydali v rozsáhlé dvojjazyčné edici Library of Chinese Classics (Da Zhonghua wenku 大中華文庫) nakladatelství Zhonghua shuju 中華書局 originál textu (ve zjednodušených znacích) s moderním čínským a anglickým překladem **Liang Xiaopeng** 梁曉鵬 a **Li Jianguo** 李健國.

Autory novějších francouzských překladů jsou **Benedykt Grynopas** (*Le vrai classique du vide parfait par Lie-tseu* z roku 1961, další vydání Gallimard 1976, 1996) a **Max Kaltenmark**.⁵⁹

⁵⁷ Wiegerova interpretace *Liezi* vyšla ve francouzštině v knize *Les pères du système Taoïste, Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu* a později i v angličtině (viz. níže). Jak však poznamenává Ščucký, „práci pátera L. Wiegera nelze nazvat překladem, neboť se jedná o převyprávění s nepřipustnými výpusťkami a neočekávanými doplňky.“ (Щуцкий. „Основные проблемы в истории текста Лецзы,“ str. 279.)

⁵⁸ Léon Wieger. *Ch'ung hu ch'en ching: or the Treatise of the Transcendent Master of the Void*, English Edition by Derek Bryce. Felinfach: Llanerch, 1992.

⁵⁹ Tento překlad uvádí a cituje Mircea Eliade v *Dějínách náboženského myšlení*, ale mně se přes veškerou snahu nepodařilo o něm zjistit podrobnější informace.

Nejnovější francouzský překlad pořídil **Jean-Jacques Lafitte** pod názvem *Traité du vide parfait. Lie Tseu*. Byl vydán v roce 1997 v nakladatelství Albin Michel.

Otázkou datace textu se zabývá také **Derk Bodde**.⁶⁰ Krátký rozbor některých filosofických názorů zejména z kapitol „Li ming“ a „Yang Zhu“ je obsažen ve **Fung Yu-lanových** 馮友蘭 *Dějínách čínské filosofie*.⁶¹ Podobné pasáže pod označením „negativní taoismus“ rozebírá v knize *A Source Book in Chinese Philosophy* **Wing-tsit Chan** 陈荣捷. Problematikou kapitoly „Yang Zhu“ se v článku „Yang Chu Chapter of Lieh-tzu“ (*T'ien Hsia Monthly*, 1939) zabývá **Leonard E. Lyall**.

Významný článek o základních souvislostech vzniku textu vydal v roce 1928 v *Записках коллегии востоковедов* v Leningradě slavný ruský orientalista **Julian K. Ščucký**⁶² („Основные проблемы в истории текста Лецзы“).

Autorem rozsáhlého článku o Yang Zhuovi z roku 1940 je **A. Petrov**.⁶³ V ruštině existují nejméně dva kompletní překlady *Liezi*, a to v knize *Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы*. od **L. D. Pozdnějevové** z roku 1967 a v knize z roku 1995 *Чжуан-цзы. Ле-цзы*. od **V. V. Maljavina**.

Nejnověji v angličtině přinesla mnoho nových informací, analýz a nezávislých interpretací nepublikovaná dizertační práce **Seo June Won** 徐峻源 (Xu Junyuan) *The Liezi 列子. The Vision of the World Interpreted by Forged Text*. (London: University of London, August 2000).

V češtině dosud nemáme spolehlivý kompletní překlad *Liezi*. V roce 1994 vyšel v rámci knihy *Tao. Výbor z klasických taoistických spisů* převod množství různě zpřeházených úryvků z *Liezi* od **Jiřího Černegy**. Pořízen byl patrně z jiných překladů do západních jazyků.

Jinak existuje v češtině překlad jednotlivých pasáží z kap. „Yang Zhu“⁶⁴ a kap. „Zhouský král Mu“⁶⁵ od **Oldřicha Krále** a kapitola „Korpus Lie-c“ v *Čínské filosofii* (str. 164 - 167) od **Egona Bondyho**.

Užitečné ve studiu mohou být i překlady do současné čínštiny, z nichž nejběžněji dostupný je komentovaný překlad autorské dvojice **Yan Jie** 嚴捷 - **Yan Beiming** 嚴北溟 *Liezi yi zhu* 列子譯注 (*Liezi* - překlad a poznámky) z roku 1988 (více reedic v Číně i na Taiwanu).

Mezi významné práce o *Liezi* patří také dvě starší japonské **konkordance**. Autorem konkordance k *Liezi* je Japonec **Yoshio Yamaguchi** (*Resshi sakuin*. Nishinomiya: Mukogawa Joshi Daigaku Chûgoku Bungaku Kenkyûshitsu, 1960). Jeho krajan **Mineki Kitahara** (1988) sestavil konkordanci k Zhang Zhanovu komentáři k *Liezi* (*Resshi Chô Tan chû sakuin*. Kita-Kyûshu: Chûgoku Shoten.). Nová konkordance k *Liezi* v papírové i digitální podobě vyšla pod názvem *Liezi zhuzi suoyin* 列子逐字索引 *A Concordance to the Liezi* (The ICS Ancient Chinese Texts

⁶⁰ Derk Bodde. „Lieh-tzu and the Doves: A Problem of Dating“.

⁶¹ Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, sv. 2., str. 190-204.

⁶² Julian Konstantinovič Ščucký (Юлиан Константинович Щуцкий) se narodil v Jekatěrinburgu asi v roce 1897. Vystudoval na etnologicko-lingvistickém oddělení Petrohradské university. Pak pracoval v Asijském muzeu AV SSSR a na Petrohradské universitě. Byl geniálním lingvistou. Používal osmnácti jazyků a několika dialektů čínštiny. Mimo jiné do ruštiny přeložil *Knihu proměn* (*И Цзин. Китайская классическая книга перемен*, nové vydání 1998), kterýžto překlad byl převeden do angličtiny. V roce 1928 byl vyslán pracovně do Ósaky. To se mu stalo po devíti letech osudným. V roce 1937 byl zatčen a popraven za „spolky s japonskou rozvědkou“.

⁶³ A. Петров. „Ян Чжу – вольнодумец древнего Китая“.

⁶⁴ Král - Střeleček. *Úvod do čínské filosofie*, 1971, str. 159-161. Také: Král. *Tao – texty staré Číny*, str. 74-77 a Král. *Knih mlčení*, str. 121-124.

⁶⁵ Král. *Tao – texty staré Číny*, str. 76 a Král. *Knih mlčení*, str. 124.

Concordance Series No. 25. Hong Kong: The Commercial Press, r.n.) v posledním desetiletí jako součást rozsáhlé řady konkordancí ke klasickým čínským textům, jejímž hlavním pořadatelem je D. C. Lau.

Přehlédneme-li letmo práce o textu *Liezi* vydané mimo Čínu, je jich až překvapivě málo. I v samotné Číně se tímto textem zabývalo nemnoho autorů. Jednu z příčin vyzdvihnul Julian Ščucký: „Neúspěch *Liezi* u sinologů jak tuzemských, tak evropských, se zakládá na pochybnostech o pravosti Lie Yukouova autorství, které ve vědě existují.“⁶⁶ Možná, že nám nový a svěží pohled na tuto problematiku poskytne dlouho slibovaná kniha editorů **Ronnieho Littlejohna** a **Jeffreyho Dippmana** *Riding the Wind with Liezi*. Vyjít by měla v dubnu 2011 v nakladatelství SUNY Press.

⁶⁶ Щуцкий. „Основные проблемы в истории текста *Леэзы*,“ str. 279. Touto otázkou se zabývám v samostatné kapitole.

V. DĚJINY KNIHY LIEZI. OTÁZKA DATAČE A AUTORSTVÍ

Slovo „liezi 列子“ ve staročínské literatuře znamenalo nejméně dvě věci: jednak osobu taoistického filosofa Mistra Lie, jménem Lie Yukou 列禦寇, který je asi nejznámější z anekdot knihy *Zhuangzi*, ale objevuje se i jinde, jednak knihu *Liezi*, tradicí právě jemu připisovanou a ponejvíce řazenou mezi spisy taoistické. Některé rysy knihy však připouštějí i možnost, že neměla jediného autora nebo že její autor přinejmenším čerpal z mnoha starších zdrojů. Oddělit výklad o ní od Mistra Lie však nelze. Od jejího vzniku donedávna byli totiž kniha a její ideální autor povětšinou chápáni jako jeden celek. I když kritické hlasy se objevily už poměrně brzy a postupem času i nabyly vrchu.

Tradiční autor – Mistr Lie

Lie Yukou 列禦寇⁶⁷, Mistr Lie 列子, měl žít někdy v 5. stol. př. n. l. Jeho postava, časově neurčitá⁶⁸, se objevuje na více místech starověké čínské literatury.⁶⁹ Nejznámějšími dvěma výroky, v nichž figuruje, jsou: [*Zhuangzi*, kap. 1] „Mistr Lie cestoval na větru“ („Fu Liezi yu feng er xing 夫列子禦風而行。“)⁷⁰ a [*Lüshi chungiu*, kap. 7] „Mistr Lie si vážil prázdnoty“ („Liezi gui xu 列子貴虛。“)⁷¹.

Julian Ščucký (str. 286) upozorňuje, že Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) ve svých poznámkách Mistra Lie považuje za žáka Yang Zhuova 楊朱. Víme však, že Mistr Lie měl být žákem jakéhosi Huqiuzi

⁶⁷ Psáno též 圍寇 nebo 圉寇. Spekuluje se o tom, že jméno Yukou 禦寇 mohlo znamenat „potlačovatel banditů“ a že Yukou byl strážný. Navštědčovati by tomu mohly pasáže *Liezi* a *Zhuangzi*, ze kterých je zřejmé, že vynikal v lukostřelbě. Výraz „yukou 禦寇“ ve smyslu „potlačovat bandity (nebo zloděje)“ se několikrát objevuje v *Zhouyých proměnách* (*Zhouyi* 周易). Další legendy jej spojují se slavným velitelem pohraničního průsmyku Yin Xim 尹喜, který měl převzít učení od Starého Mistra před jeho odjezdem na bílém buvolu na západ. Další spekulace říká, že „liezi 列子“ vlastně znamená „řada filosofů“ a je kolektivním označením autorů antologie, která je známa pod tímto názvem. Příjmení Lie 列 jinak v čínštině neexistuje. Podobně SJW, kap. 2, domnělou zmínku o Mistru Lie v *Zhanguoce*, kde diplomat ze státu Han jménem Shiji říká králi státu Chu, že jeho přístup je založen na „治列子圍寇之言“ čte: „治列子, 圍寇, 之言“, tedy: „[metodě], jak zvládnout všechny velmože a potlačit bandity“.

⁶⁸ V knize *Liezi* je však určitým způsobem období života Mistra Lie blíže určeno: kniha *Liezi* často zmiňuje Mo Diho 墨翟 (asi 479 - 381 př. n. l.), korpus *Mozi* 墨子 vůbec nezmiňuje Mistra Lie. Kniha *Liezi* vůbec nezmiňuje Mistra Zhuanga (asi 369 - 286 př. n. l.), kniha *Zhuangzi* často zmiňuje Mistra Lie. Vychází nám tedy období kolem roku 400 př. n. l. (Gra, str. 167, pozn. 88.) Tento způsob stanovení životních dat Mistra Lie Yukou je však v rozporu s kritickými závěry, které nám např. říkají, že *Liezi* čerpá z *Zhuangzi*. Viz. dále.

⁶⁹ *Liezi* vystupuje v celkem dvanácti příbězích (anekdotách, podobenstvích) nebo zmínkách pocházejících ze sedmi různých textů ranějších než dochovaný text *Liezi*: *Hanfeizi* 1, *Zhuangzi* 7, *Zhanguoce* 1, *Lüshi chungiu* 3, *Shizi* 1, *Huainanzi* 3 a *Xinxu* 1. Z toho pět příběhů/zmínek se vyskytuje ve vícero raných textech. Patří sem **podobenství**: „Liezi cvičí lukostřelbu“, „Liezi odmítá dar od ministra Ziyanga“, „O kouzelníku Ji Xianovi“, „Liezi a lebka“ (včetně řetězce proměn), „Liezi a strážce průsmyku Yin Xi“, „Liezi předvádí lukostřelbu Bohun Wurenovi“, „Liezi varován skutečností, že od neznámých lidí v hostinci dostal jíst jako první“, „O mistru, který vyrobil list morušovníku – Liezi se vysmívá lidské bláhovosti“, a **zmínky**: „Liezi si osedlal vítr“ (*Zhuangzi*), „Liezi si cenil prázdnoty“ (*Lüshi chungiu* a *Shizi*), „Liezi si cenil správnosti slov“ (*Zhanguoce*), „Liezi a ohnutý stín rovného sloupu“ (*Huainanzi*). Srov. SJW, kap. 2.

⁷⁰ „Mistr Lie cestoval na větru s lehkostí génia, patnáct dnů tam a zpět; málokdo před ním dosáhl takového úspěchu, ale i on, přestože se osvobodil od chůze, ještě se musel o něco opírat.“ (Oldřich Král. *Mistr Čuang. Vnitřní kapitoly*, str. 31)

⁷¹ V *Zhanguoce* 戰國策 (Plány válčících států) 5:48A se zase píše: „Mistr Lie si vážil správnosti.“ („Liezi gui zheng 列子貴正“) Více k tomu viz. pozn. k překladu pasáže *Liezi* 1:12.

Lina 壺丘子林, označovaného též jako Mistr Hu (Huzi 壺子) a Lao Shang 老商. Jako učitel Mistra Lie vystupuje na více místech *Liezi* a v 7. kap. *Zhuangzi*.⁷²

V důsledku studia u tohoto učitele byl Lie Yukou schopen dosáhnout té míry jednoty se světem, že mohl „jezdit na větru“, neboť nerozlišoval mezi sebou samým a větrem. Vystoupil z hranic proměnlivého světa. Původ těchto myšlenek je možné podle Wilhelma hledat v knize *Yinfujing* 陰符經, jejíž **zbytky** se dodnes dochovaly ve stejnojmenném textu.⁷³

Mistr Lie v taostické tradici vystupuje jako typ studenta mystiky, jako jistý model žáka, který prochází různými stupni poznání, až je schopen se zcela sjednotit s podstatou světa.⁷⁴

Giles se domníval, že se postava Mistra Lie ve starověké literatuře (mimo *Zhuangzi*) objevuje díky omylu.⁷⁵

Konečně je třeba se zmínit o tom, že taoistická nábožensko-mytologická tradice zbožštila Mistra Lie jako Ma Dana 馬丹.⁷⁶ Za panování taoistického císaře Minghuanga 明皇 z dynastie Tang (Tang Xuanzong 唐玄宗, 712-756) v prvním roce vládní éry tianbao 天寶 (742-755) byl Mistru Lie přičten titul „Chongxu Zhenren 沖虛真人“ („Opravdový člověk pronikající Prázdností“). V roce 1007 (4. rok vládní éry jingde 景德 songského císaře Zhenzonga 宋真宗) k tomu byl přidán ještě oslavný přívlastek „Zhide 至德“, „Nejzáslušnější“ (Chongxu Zhide Zhenren 沖虛至德真人). Jeho životopis je obsažen v 6. svazku taoistické hagiografie *Lidai zhenxian tidao tongjian* 歷代真仙体道通鑿. V době songského císaře Huizonga (Song Huizong 宋徽宗, panoval 1100 - 1126) byla na císařské akademii Taixue 太學 zřízena hodnost Doktora Liezi (Liezi boshi 列子博士).

Kniha *Liezi*

Prvním známým a dochovaným zápisem o knize *Liezi* je Liu Xiangova 劉向 zpráva *Liezi xinshu* 列子新書目錄 z roku 14 př. n. l. Vzhledem k tomu, že existují závažné pochybnosti o její autenticitě, další „první“ zmínka je v taoistické části bibliografického oddílu *Yiwenzhi* 藝文志 Ban Guovy 班固 (32 – 92 n. l.) *Kroniky Hanů* (*Hanshu* 漢書). Zaznamenává knihu *Liezi* („*Liezi*, osm kapitol“). V poznámce Ban Gu píše, že Lie, „jménem Yukou žil před Mistrem Zhuangem: Zhuangzi se o něm zmiňuje.“

⁷² Podobenství o šamanovi (kouzelníku) Ji Xianovi, který poznával osud člověka z jeho vzhledu. Český překlad viz. Král. *Mistr Čuang. Vnitřní kapitoly*, str. 98-101.

⁷³ *Yinfujing* 陰符經, titul překládán jako „Kniha tajných odhalení“ (*A Concise E-CH and CH-E Dictionary of World Religious Terms*: „Book of Sacred Revelations“) nebo „Kniha o nadpozemských předmětech“ (Ščucký: „Книга о потустороннем наполнении“). Někdy se označuje jako *Huangdi Yinfujing* 黃帝陰符經, „Kniha tajných poučení Žlutého císaře“. „Tradičně připisovaná Žlutému císaři. Autory šestera komentářů jsou Tai Gong, Fan Li, Guiguzi, Zhang Liang, Zhuge Liang a Li Quan. Obsahuje poučení, jak pěstovat Tao.“ (*Daojiao da cidian* 道教大辭典, str. 634). Richard Wilhelm v článku „On the Sources of Chinese Taoism“ píše: „Magický taoismus byl do jisté míry předznačen temným a těžko pochopitelným *Yinfujingem*, jehož dobu vzniku je těžké určit.“

⁷⁴ Naproti tomu třeba Mistr Zhuang je modelem taoistického básníka, myslitele poetického přístupu ke světu.

⁷⁵ Ve svém biografickém slovníku pod heslem „Lih Yü-k'ou“ píše: „Alegorická postava, vytvořená Mistrem Zhuangem pro osvětlení [některých myšlenek]. Učenci z doby Han měli omylem výtvar Mistra Zhuanga za skutečného filosofa ze 4. stol. př. n. l. Někteří šli tak daleko, že vytvořili těžko pochopitelné dílo, které je mu ještě v současnosti některými optimisty přisuzováno.“ (Giles. *A Chinese Biographical Dictionary*. London: B. Quatrach, 1939, str. 482)

⁷⁶ Jak píše Werner, ačkoliv byli starověcí taoističtí myslitelé (Mistr Lie, Mistr z Huainanu, Mistr Zhuang a další) zbožštěni, nebyly jim ani tak přisuzovány nějaké další nadpozemské vlastnosti. „Ma Dan 馬丹 z klanu Di 狄, obecně známý podle názvu svého díla *Liezi*, byl po pěti letech čekání a odmítání přijat za žáka Yin Xiho 尹喜, který ho učil, jak dosáhnout dlouhověkosti a nesmrtelnosti. Poté, co dostal poučení i od dalších mistrů, dosáhl dokonalosti a byl schopen procházet se nebesy na křídlech větru.“ (E. T. C. Werner. *A Dictionary of Chinese Mythology*. New York: The Julian Press, 1961, heslo „Apotheosized Philosophers“, str. 10 – 13.)

Podruhé je kniha zmíněna v „Obsahu“ ztracené sbírky *Zichao* 自鈔 editora Yu Zhongronga 庾仲容 (476 – 549).⁷⁷ Píše se tam: „*Liezi* v osmi juanech“.

Stejný zápis se nachází i v *Kronice Sui* (*Suishu* 隨書) a v každé další historické bibliografii kronik pozdějších dynastií. V komentáři pak najdeme: „Sepsáno poustevníkem Lie Yukouem ze státu Zheng, komentováno velitelem dvorní stráže Zhang Zhanem v době vlády dynastie Východních Jinů.“

Za zmínku snad stojí, že zlomek kap. „Yang Zhu“ s Zhang Zhanovým komentářem byl nalezen mezi rukopisy v Dunhuangu 敦煌 a je datován před rok 627.⁷⁸

Za dynastie Tang (618-907) Lu Chongxuan 盧重玄 napsal komentář k *Liezi* pro taoistického císaře Minghuanga 明皇 (Tang Xuanzong 唐玄宗, 712-756). V roce 742 byl pak císařským dekretem knize *Liezi* udělen titul „chongxu 沖虛“, „pronikající Prázdnotu“. Kniha *Liezi* byla tak přejmenována na *Chongxu zhenjing* 沖虛真經, *Opravdovou kanonickou knihu pronikající Prázdnotu*. Ještě předtím v roce 733 Minghuang přikázal knihu *Liezi* zahrnout do závazného učení „školy kultu Tajemného“ (chongxuanxue 崇玄學), a tím ji postavil na roveň *Laozi* a *Zhuangzi*. V roce 1007 (vláda songského císaře Zhenzonga 宋真宗) k tomu byl přidán ještě oslavný přívlastek „zhide 至德“, „nejzáslužnější“ (*Chongxu zhide zhenjing* 沖虛至德真經).⁷⁹

⁷⁷ „Obsah“ se zachoval v Gao Sisunově 高似孫 knize *Zilüe* 子略.

⁷⁸ Další zmínky o knize v pozdějších dobách viz. Gra, str. 144.

⁷⁹ Boltz. *A Survey of Taoist Literature*, str. 327, pozn. 565. Název sám překládá Ščucký jako „Nejzáslužnější pravá kniha o Šířící se Hlubině“.

Dochované edice

Ve formě rukopisu se zachoval zlomek kapitoly Yang Zhu s Zhang Zhanovým komentářem mezi dunhuangskými rukopisy. Je datován před rok 627. Nejstarší dochovaná vydání *Liezi* pocházejí z doby Severních Songů (Bei Song 北宋, 960-1127). Patří sem i nejstarší tištěné vydání, reprodukováno ve sbírce Sibū congkan 四部叢刊. Několik verzí a komentářů je obsaženo v Taoistickém kánonu (Daozang 道藏, vícero různých vydání).

Přehled významných starých i moderních edic knihy *Liezi*

<i>Doba vydání</i>	<i>Autor / editor, místo vydání</i>	<i>Název edice</i>	<i>Poznámky</i>
Severní Song (Bei Song 北宋, 960-1127)		Tieqin tongjian lou kanben 《鐵琴銅劍樓》刊本	nejstarší tištěná edice, později použita ve sbírce Sibū congkan 《四部叢刊》
Severní Song (Bei Song 北宋, 960-1127)		Tiehua guan congshu ben 《鐵華館叢書》本	
		Jifu ben 《吉府》本	edice ze sbírky prince Ji
Ming 明 (1368-1644)	Suzhou 蘇州 1533	Shidetang kanben 《世德堂》刊本	Původní edice je ze Suzhou 蘇州. Z ní byla v roce 1914 pořízena reprodukce Youwenshe 右文社. Edice byla použita ve sbírce Sibū beiyao 《四部備要》 (Shanghai Zhonghua shuju)
Ming 明 (1368-1644)		Heikou ben 《黑口》本	
Qing 清 (1644-1911)	Wang Jipei 王繼培	Huhai lou congshu ben 《湖海樓叢書》本	
Qing 清 (1644-1911)	Gao Shouyuan 高守元	Daozang sijie ben 《道藏》四解本	
ČLR / Taiwan	Yang Bojun 楊伯峻	Liezi jishi 列子集釋	Taipei: Huazheng shuju, 1987. Beijing: Zhonghua shuju, 1991.
Taiwan	Yan Lingfeng 嚴靈峯	Liezi zhangju xinbian quanwen 列子章句新編全文	
Taiwan	Yan Lingfeng 嚴靈峯	Wuqiu beizhai Liezi jicheng 無求備齋列子集成	Sbírka všech dosavadních vydání, komentářů a kritických statí o <i>Liezi</i> . Celkem 12 svazků. Taipei: Yiwen yinshuguan, 1971.
ČLR / Taiwan	Yan Jie 嚴捷, Yan Beiming 嚴北溟	Liezi yizhu 列子譯注	Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986. Taipei: Wenjin chubanshe, 1988.
Taiwan	Xiao Dengfu 蕭登福	Liezi guzhu jinyi 列子古注今譯	Taipei: Wenjin chubanshe, 1991.
Taiwan	Zhuang Wanshou 莊萬壽	Xinyi Liezi duben 新譯列子讀本	Taipei: Sanmin shuju, 2002 (1. vyd. 1979)

První známý editor Liu Xiang 劉向 a jeho zpráva (datovaná 14 př. n. l.)

Standardní vydání *Liezi* kromě osmi kapitol vlastního textu a komentářů obsahuje ještě některé další zápisy. Jedním z nich je Liu Xiangova zpráva, informující o sestavení nového textu *Liezi* z existujících verzí o pěti, třech, čtyřech, šesti a dvou kapitolách.

Liu Xiang 劉向 (79 - 8 př. n. l.) byl proslulým konfuciánským učencem, znalcem a editorem staré literatury. V roce 26 př. n. l. jej hanský císař Chengdi 成帝 pověřil zmapováním obsahu císařské knihovny. Liu Xiang pak začal psát soubor bibliografických zpráv *Charakterizující soupis* (*Bielu* 別錄), ve kterém po jeho smrti pokračoval, taktéž na císařský příkaz, jeho syn Liu Xin 劉歆 (46 př. n. l. – 23 n. l.). Liu Xinova práce se nazývala *Sedm shrnutí* (*Qilüe* 七略). Společně se obě díla označují jako *Sedm shrnutí s charakterizujícími soupisy* (*Qilüe bielu* 七略別錄). Rozdíl mezi otcovými a synovými zápisy patrně spočíval v tom, že Liu Xiang psal i krátké shrnutí textu, zatímco Liu Xin pouze položky. Výsledná práce byla předložena císaři v roce 6 př. n. l. Dodnes se z ní dochovaly pouhé porůznu rozesté střípky nejisté autenticity. Jedním z nich, o jehož pravosti taktéž dlouhodobě panují pochybnosti, je i bibliografický zápis o knize *Liezi* s názvem Obsah nové knihy *Liezi* (*Liezi xinshu mulu* 列子新書目錄), dochovaný z tangské doby v Yin Jingshunově *Shiwen* 殷敬順釋文 (nejstarší fyzicky dochovaná kopie je až z doby mingské – edice Shidetang 世德堂):

(Text dle komentované edice LZJS, str. 277, srov. Zhuang Wanshou. *Xinyi Liezi duben*, str. 313.)

劉向 列子新書目錄

天瑞第一 黃帝第二 周穆王第三 仲尼第四 一曰極智
湯問第五 力命第六 楊朱第七 一曰達生 說符第八

右新書定箸八章。護左都水使者光祿大夫臣向言：所校中書列子五篇，臣向謹與(歟)長社尉臣參校讎太常書三篇，太史書四篇，臣向書六篇，臣參書二篇，內外書凡二十篇，以校除復重十二篇，定著八篇。中書多，外書少。章亂布在諸篇中。或字誤，以盡爲進，以賢爲形，如此者眾。及在新書有棧。校讎從中書已定，皆以殺青，書可繕寫。列子者，鄭人也，與鄭繆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無爲，及其治身接物，務崇不競，合於六經。而穆王、湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於力命篇，一推分命；楊子之篇，唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。然各有所明，亦有可觀者。孝景皇帝時貴黃老術，此書頗行於世。及後遺落，散在民間，未有傳者。且多寓(偶)言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。謹第錄。臣向昧死上。時掌切。護左都水使者光祿大夫臣向所校列子書錄。永始三年八月壬寅上。

Liu Xiang

Obsah nové knihy *Liezi*

1. Nebeská znamení / Počátek světa - Kosmogonie, 2. Žlutý císař, 3. Zhouský král Mu, 4. Konfucius neboli též Nejvyšší moudrost, 5. Tangovy otázky, 6. Snaha a osud, 7. Yang Zhu neboli též Dosažení života, 8. Hovory o shodách okolností. Nový text vpravo je uspořádán do osmi kapitol. Dozorce nad údržbou řek a Velký pán zářivé radosti, služebník Vašeho veličenstva Xiang, oznamuje, že [knih] *Liezi* z císařské knihovny o pěti kapitolách byla uspořádána. Služebník Vaší milosti Xiang společně s Changshewei Canem pokorně shromáždili tři kapitoly z knih Taichangových, čtyři kapitoly z knih Taishiových, šest kapitol přímo od Vašeho služebníka Xianga a dvě kapitoly od služebníka Cana. Tak jsme získali celkem dvacet kapitol z císařské knihovny i zdrojů mimo ni. Dvanáct kapitol jsme vypustili vzhledem ke skutečnosti, že se jednalo o duplikáty. Tak vznikla kompilace o osmi kapitolách.

Kapitoly pocházející z císařské knihovny tvoří většinu obsahu knihy a zbytek menšinu. Pasáže spolu související byly bez ladu a skladu roztroušeny v různých kapitolách. Vyskytovaly se zde také chyby typu znaku jin 進 psaného místo znaku jin 盡 nebo znaku xing 形 psaného místo znaku xian 賢. Takové případy chybných znaků byly četné. V naší edici jsou některé takové chyby opraveny. Poté co byla edice dle oficiální verze hotova, přistoupilo se k opravám a přepsání celého textu, neboť původně byl text zapsán na oloupané bambusové proužky.

Mistr Lie byl příslušníkem státu Zheng a současníkem zhengského vévody Mua. Byl to člověk, který měl [v sobě] Cestu Tao. Jeho učení bylo založeno na [odkazu] Žlutého císaře a Starého Mistra, kterému se také říká taoistická škola. K základům taoistického učení patří uchopení toho podstatného a držení se kořenů, udržování prázdnoty a nezasahování do přirozeného běhu věcí. Dále pak [taoisté] provádějí sebekultivaci a k věcem přistupují [podle jejich specifické povahy]. Dále pak si taoisté cení nezápasení, což ovšem není proti *Šesti kanonickým knihám*. Kapitoly Zhouský král Mu a Tangovy otázky z knihy *Liezi* však zacházejí příliš daleko a jsou velice podivné. Nepatří mezi promluvy ušlechtilého člověka (junzi). Porovnáme-li obsah kapitoly Liming (Snaha a osud) s kapitolou Yang Zhu, kdy jedna zastává myšlenku daného osudu, zatímco druhá hlásá sobectví, nezdá se, že by kniha patřila k učení jediné školy. V obou kapitolách jsou místa pronikavého vhledu do věcí, čili se vyplatí si je přečíst. V dobách císaře Jinga (vládl 157-141 př. n. l.), kdy bylo obecně ceněno studium učení Žlutého císaře a Starého Mistra, byla tato kniha velmi oblíbená. Později se postupně se postupně poztrácela tu i onde a nebyla dále předávána. Vzhledem k tomu, že je v knize použito mnoho podobenství, připomíná v tomto ohledu knihu *Zhuangzi*. Proto Nejvyšší astrolog Sima Qian nezařadil do životopisné sekce [*Zápisů historika (Shiji)*] biografii Mistra Lie. Pokorně jsem vše zapsal a pokorně o tom podávám zprávu.

Dozorce nad údržbou řek a Velký pán zářivé radosti, služebník Vašeho veličenstva Xiang, sepsal Obsah nové knihy *Liezi* ve dni renyin osmého měsíce třetího roku vládní éry Yongshi (14 př. n. l.).

O pravosti některých z „dochovaných Liu Xiangových zpráv“, které jsou dnes připojeny k příslušným knihám, existují pochybnosti. To se však podle Grahama netýká zprávy připojené k *Liezi*. „... zpráva, připojená ke knize od 4. století, je skutečnou prací Liu Xiangovou, zejména proto, že je ke knize kritičtější, než by se mohlo přepokládat u falzifikátu sepsaného autorem knihy.“ (Gra, str. 147.) Na chronologické nesrovnalosti v ní však již za Tangů upozornil známý básník Liu Zongyuan 柳宗元 (773 – 819). Ve svém *Posouzení Liezi* (*Bian Liezi* 辨列子)⁸⁰ píše, že Liu Xiang umisťoval Mistra Lie do doby vlády zhengského vévody Mua 鄭繆公 (625 - 604 př. n. l.). V *Liezi* však najdeme mnoho skutečností z dob pozdějších. Objevuje se tu např. Zichan 子產 (? – 522 př. n. l.) a Dengxi 鄧析 (? – 501 př. n. l.). Mistr Lie má být současníkem zhengského ministra Ziyanga, který byl zabit v roce 398 př. n. l. Liu Zongyuan proto považuje Liu Xiangův biografický údaj o Lie Yukouovi za chybný a vyslovuje hypotézu, že žil v době vévody Mua ze státu Lu (409 – 377 př. n. l.) a došlo k záměně znaku „zheng 鄭“ za „lu 魯“.

Za falzifikát Liu Xiangovu předmluvu (jakož i text *Liezi* vůbec) považovali Yao Jiheng 姚際恆 (1647 - asi 1715) a Ma Xulun 馬紱倫. Seo June Won (SJW, str. 34) na základě několika dalších dochovaných Liu Xiangových zpráv soudí, že je zpráva o *Liezi* spíše falzifikátem, protože třeba narozdíl od zprávy o uspořádání *Guanzi* nebo *Yanzi chungiu* je v ní příliš přesně uveden titul a obsah knihy.

Zamyslíme-li se nad vysvětlením zprávy, proč Sima Qian nezařadil životopis Mistra Lie do sekce Liezhuan 列傳 (Životopisy) svých *Zápisů historika* (*Shiji* 史記) a proč se vlastně jméno Mistra Lie v tomto jinak tak důsledně koncipovaném díle vůbec neobjevuje, je přinejmenším nedostatečné, ba podezřelé, a budí dojem, že jeho autor chtěl dopředu zodpovědět jednu z očekávaných otázek, kterou ohledně autentičnosti celého textu *Liezi* po vydání „nové edice“ vnesou kritičtí čtenáři.

Krom toho ani pravá Liu Xiangova zpráva by nedosvědčovala existenci dochovaného *Liezi* v 1. stol. př. n. l. Bylo by totiž možné, že pravá zpráva o původním *Liezi* byla později připojena k „novodobému“ falzifikátu ztracené knihy, který jí byl přizpůsoben.

⁸⁰ Originál viz. LZJS, str. 287.

Další významné doslovy/předmluvy

Sedmero významných xu 序 (doslovů/předmluv) k *Liezi* (vedle předmluvy vlastní) shromáždil v Příloze 2 ke své edici *Liezi jishi* Yang Bojun (včetně již uvedené první (?) předmluvy Liu Xiangovy):

<i>Období (dynastie)</i>	<i>Autor</i>	<i>Název</i>
Han 漢 (?)	Liu Xiang 劉向 (?)	Liezi xinshu mulu 列子新書目錄
Jin 晉	Zhang Zhan 張湛	Liezi xu 列子序
Tang 唐	Lu Chongxuan 盧重玄	Liezi xulun 列子敘論
Song 宋	Chen Jingyuan 陳景元	Chongxu zhide zhenjing shiwen xu 沖虛至德真經釋文序
Qing 清	Ren Dachun 任大椿	Liezi shiwen kaoyi xu 列子釋文考異序
Qing 清	Qin Enfu 秦恩復	Liezi Lu Chongxuan zhu xu 列子盧重玄注序
Qing 清	Wang Jipei 王繼培	Liezi xu 列子序

Další zajímavé předmluvy přetiskl Xiao Dengfu v edici *Liezi guzhu jinyi*:

<i>Období (dynastie)</i>	<i>Autor</i>	<i>Název</i>
Song 宋	Huizong 徽宗	Chongxu zhide zhenjing yijie xu 沖虛至德真經義解序
Song 宋	Wu Shizhong 吳師中 (editor Fan Zhixu 范致虛)	Liezi jie 列子解
Song 宋	Gao Shouyuan 高守元	Chongxu zhide zhenjing sijie xu 沖虛至德真經四解序
Song 宋	Mao Hui 毛麾	Chongxu zhide zhenjing sijie xu 沖虛至德真經四解序
Čínská republika 民國 / Taiwan 臺灣	Xiao Dengfu 蕭登福	Xu 序

V Xiao Dengfuově edici *Liezi guzhu jinyi* je kromě autorova překladu textu knihy do baihua shromážděno devatero významných historických **komentářů**:

<i>Doba (dynastie)</i>	<i>Jméno autora / Název komentáře</i>	<i>Zkrácený název</i>
Jin 晉	Zhang Zhan zhu 張湛注	Zhang zhu 張注
Tang 唐	Lu Chongxuan jie 盧重玄解	Lu jie 盧解
Tang 唐	Yin Jingshun shiwen 殷敬順釋文	Shiwen 釋文
Song 宋	Chen Jingyuan shiwen buyi 陳景元釋文補遺	
Song 宋	Huizong yijie 徽宗義解	Huizong 徽宗
Song 宋	Fan Zhixu jie 范致虛解	Fan jie 范解
Song 宋	Jiang Yujing jie 江適經解	Jiang jie 江解
Song 宋	Lin Xiyi kouyi 林希逸口義	Kouyi 口義
Taiwan 臺灣	Xiao Dengfu yuyi 蕭登福語譯	Fu 福

Ze všech uvedených komentářů si musíme nejvíce všimnout komentáře Zhang Zhanova, neboť ten je klíčový pro pochopení doby a okolností vzniku textu.

Zhang Zhanova předmluva a komentář

Zhang Zhan 張湛 žil v době císaře Xiao Wudiho 孝武帝 dynastie Jin 晉 (vládl 373 – 396). Skrovné informace o jeho životě najdeme v oddíle Životopisy (jüan 45, 17B) kroniky *Jinshu* 晉書 a v *Shishuo xinyu* 世說新語 (xia zhi shang 下之上, 46 A, B).⁸¹

(text dle komentované edice Yang Bojun. *Liezi jishi*, str. 278-280, další edice předmluvy viz. např. Xiao Dengfu. *Liezi guzhu jinyi*, str. 7-8, Xiao Dengfu. *Liezi tanwei* (kom.), str. 146-147, Yan Lingfeng. *Liezi bianwu*, str. 7-8, Zhuang Wanshou. *Xinyi Liezi duben*, str. 315)

張湛 列子序

湛聞之先父曰：吾先君與劉正輿、傅穎根，皆王氏之甥也，並少游外家。舅始周，始周從兄正宗、輔嗣皆好集文籍，先并得仲宣家書，幾將萬卷。傅氏亦世爲學門。三君總角競 (jing4) 錄奇書。及長，遭永嘉之亂，與穎根同避難南行，車重各稱力，並 (bing4, graf. var. 竝 bing4) 有所載。而寇虜 (lu) 彌盛，前途尙遠。張謂傅曰：「今將不能盡全所載，且共料簡世所希有者，各各保錄，令無遺棄。」穎根於是唯賚其祖玄、父咸子集。先君所錄書中有列子八篇。及至江南，僅有存者。列子唯餘楊朱、說符、目錄三卷。比亂，正輿爲揚州刺史，先來過江，復在其家得四卷。尋從輔嗣女婿趙季子家得六卷。參校有無，始得全備。

Zhang Zhan

Předmluva k *Liezi*

Já, Zhan 湛, jsem slyšel od svého otce [Kuanga 曠]: „Můj otec (Zhang Yi 張嶷), Liu Zhengyu 劉正輿 (Liu Tao 劉陶) a Fu Yinggen 傅穎根 (Fu Fu 傅敷, asi 273 - asi 318) byli z matčiny strany synovci Wangových (Wangshi 王氏).⁸² Od dětství s matčinou rodinou udržovali styky. Matčin bratr se jmenoval [Wang] Shizhou 王始周. Shizhouovi bratřenci Zhengzong 正宗 (Wang Hong 王宏) a Fusi 輔嗣 (Wang Bi 王弼, 226-249, slavný komentátor *Lunyu*, *Zhouyi* a *Laozi*) byli vášnivými sběrateli knih. Nejprve společně získali knihovnu Zhongxuanovy 仲宣 (Wang Can 王粲, 177-217, nejvýznamnější z jian'anských mistrů) rodiny o bezmála deseti tisících svitcích.⁸³ I Fuovi (Fushi 傅氏) byli po generace rodinou vzdělavci.

⁸¹ Zhang Zhan 張湛, neboli Chudu 處度, žil kolem roku 370. (Mather. *Shih-shuo Hsin-yü*, „Biographical Notices,“ str. 500) V *Shishuo xinyu* 世說新語 figuruje ve dvou pasážích 23. kapitoly (č. 43 a 45). O jeho životě nám říkají jen to, že rád sázel pinie a cypřiše před svou studovnou a zpíval si pohřební písně. (Mather. *Shih-shuo Hsin-yü*, str. 387-388)

⁸² Rodina Wangových pocházela z okresu Gaoping v Shandongu. Vzhledem k tomu, že její příslušníci po generace vykonávali nejvyšší úřady ve státě, žili Wangovi v Luoyangu a později od roku 190 v Chang'anu. (viz. Lynn, str. 6-7)

⁸³ Yang Bojun cituje zápis z *Bowuzhi* 博物志 o tom, že učenec Cai Yong 蔡邕 (132-92) měl sbírku knih o deseti tisících svitcích. Naložil ji na mnoho vozů a daroval básníku Wang Canovi 王粲. Po Wang Canově smrti přešla sbírka na jeho (adoptivního) syna Wang Yeho 王業 (Zhangxu 長緒), což byl Zhengzongův (Wang Hongův) otec. Zhengzong (Wang Hong) a Fusi (Wang Bi) byli bratři. Jak se píše v *Análech dynastie Wei* (*Weishi chungiu*), Wang Yeho učinil legitimním potomkem Wang Canovým císař Wen (první císař dynastie Wei Cao Pi) proto, že dříve v roce 219 dal popraviti dva Wang Canovy syny, kteří se zapletli do Wei Fengovy nezdařené vzpoury. (Viz. Pei Songzhiho komentář k *Sanguozhi*, 28:796 pozn. 1, citovaný v Lynn, str. 24, pozn. 12). Vědomí odpovědnosti za Wang Canův státnický a literární odkaz se projevilo patrně i v tom, že Wang Ye přijal přezdívku Zhangxu 長緒, „Nejstarší strážce rodinného

Všichni tito tři pánové se od nejranějšího mládí předháněli v opisování vzácných knih. Když dospěli, přišly zmatky období Yongjia.⁸⁴ [Můj otec] společně s Yinggenem hledali útočiště na jihu. Jejich vozy byly naloženy podle možnosti a každý si něco vzal. Stále přibývalo lupičů a měli před sebou ještě dlouhou cestu. Můj otec pak řekl Yinggenovi: „Nejsme schopni zachránit všechno, co s sebou máme. Vyberme jen to vzácné. Každý se pak budeme starat o svou část knih a snažit se, aby se [už] nic neztratilo. Yinggen pak už dále vzal jen spisy dědečka Xuana 玄 (Xiu Yi 休奕) a otce Xiana 咸 (Chang Wei 長威)⁸⁵ [s názvem] *Ziji* 子集 (*Sebrané filosofické spisy*).

Mezi knihami, které můj otec přepsal, byl i *Liezi* o osmi kapitolách. Když dorazili na jih od Dlouhé řeky, zbylo [jim z knih] jen málo. Z *Liezi* to byly tři svitky: Yang Zhu, Shuofu a Mulu (Obsah).⁸⁶ Po skončení nepokojů začal Zhengyu vykonávat úřad místodržícího v Yangzhou a jako první se vrátil zpět [na sever] přes Dlouhou řeku. Z jeho rodiny byly získány čtyři svitky [knihy *Liezi*]. Nedlouho poté bylo z rodiny Fuxiho (Wang Biho) zetě Zhao Jizi získáno šest svitků. Sloučením a redakcí [všech těchto textů] byla kniha obnovena.

其書大略明群有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘壞則無幽不照。此其旨也。然所明往往與佛經相參，大歸同於老莊。屬辭引類特與莊子相似。莊子、慎到、韓非、尸子、淮南子、玄示、旨歸多稱其言，遂注之云爾。

V obecnosti lze říci, že tato kniha osvětluje, že prazákladem všeho jsoucího je nejzazší prázdnota, všechny věci stojí před hrozbou svého zániku a božská moudrost si udržuje neporušenost svou tichostí. Pokud se myšlenky upínají k [materiálním] věcem, samy se tím ničí. Význam stavů vědomí jako je bdění a snění, se neomezuje na jedinou oblast. Neúspěch či úspěch nelze tvořit pomocí síly moudrosti. Sebekultivace je hodnotnější než nemírná štědrost. Následujeme-li přirozenost, můžeme čelit [i] ohni a vodě a vstupovat do nich. Z odstupů nemají věci žádná temná nebo neosvětlená místa. To je podstatou [této knihy]. Její obsah je také často v souladu s buddhistickými písmi. Většina učení v knize obsaženého je povahy Lao-Zhuang. Obsah a citace jsou velice podobné [pasážím z knihy] *Zhuangzi*. *Zhuangzi*, *Shenzi* (jejímž autorem je Shen Dao), *Hanfeizi*, *Huainanzi*, *Xuanshi* a *Zhigui*, všechny tyto texty mnohokrát odkazují na pasáže [z *Liezi*]. Proto jsem k textu knihy sepsal komentář.

dědictví“. Svým synům Hongovi a Bimu dal také související přezdívky Zhengzong 正宗 („Hlavní udržovatel linie“) a Fusi 輔嗣 („Pomocník v udržování dědictví“).

⁸⁴ V 5. roce éry Yongjia 永嘉 (307-312), čili v roce 311, došlo k pádu dynastie Západních Jinů 西晉.

⁸⁵ O těchto dvou osobnostech Yin Jingshun poznamenává: „Fu Xuanovi 傅玄 se přezdívalo Xiu Yi 休奕 a pocházel ze severu. Sepsal filosofická pojednání o 120 kapitolách, což vydalo na 50 svitků. Fu Xian 傅咸 měl přezdívku Chang Wei 長威 a jeho spisy čítaly 20 svitků.“ Otec i syn vykonávali úřední funkce.

⁸⁶ Myslí se tím pravděpodobně Liu Xiangův 劉向 (?) *Liezi xinshu mulu* 列子新書目錄 (Obsah nové knihy *Liezi*).

Kritika *Liezi* – vývoj názorů na dataci a autorství

Raná kritika

Prvním dnes známým textem, který se vyslovuje kriticky v souvislosti s rozpory v dochované verzi *Liezi*, bylo *Posouzení Liezi* (*Bian Liezi* 辨列子),⁸⁷ jehož autorem je **Liu Zongyuan** 柳宗元 (773 – 819). Poukazuje na chronologické nesrovnalosti v Liu Xiangově předmluvě, považuje jeho biografický údaj o Lie Yukouovi za chybný a vyslovuje hypotézu, že žil v době vévody Mua ze státu Lu (409 – 377 př. n. l.). (Viz. výše „První známý editor Liu Xiang...“)

Songští kritici se ještě více zaměřili na anachronismy v textu, což vyvrcholilo tvrzením **Gao Sisunovým** 高似孫, že mistr Lie vůbec neexistoval.⁸⁸ Na druhé straně přední konfuciánský učenc **Zhu Xi** 朱熹 (1130-1200) o Lie Yukouově existenci nepochyboval. Považoval ho za žáka Yang Zhuova. Tento svůj názor ovšem nijak nevysvětluje. V starověké literatuře ani v textu *Liezi* samotném se nezachovalo nic, co by tento názor podporovalo.⁸⁹

Mnozí další autoři nekriticky přijímali vše, co jim bylo předkládáno jak o osobě Lie Yukouově, tak o knize *Liezi* samotné. Tak mingský učenc **Jiao Hong** píše: „ve 4. roce vlády zhouského panovníka Ana (An wang 安王, rok 398 př. n. l.) Lie Yukou ze státu Zheng sepsal knihu o osmi kapitolách, ve které vysvětluje dao 道 Starého Mistra 老子.“⁹⁰

Moderní kritika

V novodobé fázi studia textu *Liezi*, která začala někdy na konci vlády qingské dynastie (přelom 19. a 20. století), se vymezily dvě výrazné názorové skupiny. Jedna, do níž původně patřili zejména západní badatelé, dává přednost rané dataci *Liezi*, tozn. asi 4. – 3. století př. n. l., druhá skupina, složená původně povětšinou z badatelů čínských, datuje knihu 3. – 4. stol. n. l. Zajímavé a příznačné pro podobná studia je, že se západní sinologové postupně od 60. do 90. let 20. století nechali přesvědčit zejména analýzami Grahamovými o dataci pozdní (a o tom, že je *Liezi* falzifikát, sepsaný v Zhang Zhanově okruhu), zatímco mnozí čínští odborníci se přiklonili k dataci rané. Otázka tedy zní: patří *Liezi* do první velké fáze vývoje taoistického myšlení v době Válčících států, nebo je to text xuanxue doby Wei-Jin? Nebo jej máme vzhledem k důrazu na kosmologické spekulace radit spíše do mezifáze hanské syntézy? A konečně: není to ve skutečnosti soukromý eklektický text (ať už z jakékoliv doby), dokládající životní názory jednoho člověka, který není přímo navázaný na žádný myšlenkový proud?

Diskusi otevřel **Ma Xulun** 馬敘論 článkem „Zkoumání zfalšovaného *Liezi*“⁹¹, kde vyjádřil celkem dvacet námitek **proti pravosti knihy** (mimo jiné se týkají chronologické inkonzistence a pozdních verzí výpůjček z jiných textů).⁹² Většinu těchto námitek vyvrátil **Takeuchi Yoshio** 武内義雄

⁸⁷ Originál viz. LZJS, str. 287.

⁸⁸ Jeho pojednání viz. LZJS, str. 288. Na tyto kritiky navázal v moderní době F. G. Balfour.

⁸⁹ Пущкий. „Основные проблемы в истории текста Лецзы,“ str. 286. Zhu Xiho text viz. LZJS, str. 288.

⁹⁰ Ščucký, str. 284.

⁹¹ *Gu shi bian* 古史辨, 4, 1933, str. 520-528. Stejný článek („Liezi weishu kao 列子偽書考“) viz. též LZJS, str. 301.

⁹² Čili se jedná o otázku, je-li, či nikoliv, kniha tzv. **weishu** 偽書, **falzifikátem**. Weishu je každá taková kniha nebo část knihy, jejíž autor předstírá ranější dobu vzniku než je doba skutečná, případně odlišné autorství, zpravidla nějaké význačné osobnosti starověku. Počátky moderní čínské textové kritiky byly poznamenány doslova honbou na weishu a za zfalšované byly prohlášeny mnohé texty, o nichž se později prokázal opak. Na nevědeckou povahu těchto přístupů poukázal např. B. Karlgren („The Authenticity of Ancient Chinese Texts“, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 1, 1929, str. 165 – 183.) Seo June Won se ve své dizertační práci o *Liezi* (viz. SJW) k otázce falzifikace vyslovuje v tom smyslu, že to, co činí raný text falzifikátem, není skutečnost, že jej sepsal někdo jiný než jehož jméno

v článku, který v čínštině vyšel ještě o čtyři roky dříve než článek Ma Xulunův.⁹³ Publikování článků zřejmě předcházely delší akademické polemiky.

Námítky typu Ma Xulunových jsou založeny na nejméně dvou chybných předpokladech: 1) Dokáže-li se, že je kniha *Liezi* mladší než doba života tradicí jí připisovaného autora, znamená to, že kniha pochází z doby Třech říší (San guo 三國, 220 – 280) nebo Šesti dynastií (Liu chao 六朝, 317 – 589). 2) Objevuje-li se shodná pasáž v jiné knize, musela být vypůjčena z oné knihy.

V západní literatuře se otázkou historického zakotvení *Liezi* zabýval jako jeden z prvních **Lionel Giles**. V úvodu ke svému výboru z této knihy (*Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzū*) hovoří o možnosti, že je *Liezi* starší než *Zhuangzi*. Možnost zfalšování popírá. Pro starobylost *Liezi* podle něj mluví to, že rozpor mezi konfucianstvím a taoismem není v knize ještě nikterak příkrý a Konfucius je tu brán vesměs s vážností.

Richard Wilhelm nepochybuje o historicitě Lie Yukouově. Text knihy prý zapsali na počátku 4. stol. př. n. l. jeho přímí žáci podle mistrových promluv. Jazyk *Liezi* je dostatečně starobylý, aby jej bylo možno postavit mezi jazyk knihy *Laozi* a knihy *Zhuangzi*, tj. tam, kam ho staví taoistická tradice.

Henri Maspero patřil mezi ty západní učence, kteří vyvraceli námítky čínských kolegů proti autenticitě *Liezi*.⁹⁴ Domnívá se, že text byl **zapsán** až ve 3. stol. př. n. l. žáky Zhuangovými. Neuvádí pro to však žádné pádné důvody. Mezi jeho hlavní argumenty patří, že v *Zhuangzi* jsou oproti *Liezi* setřeny některé archaismy, takže za historicky ranější považuje varianty z *Liezi*.

Arthur Waley (*The Way and Its Power; Three Ways of Thought in Ancient China*, str. 257-9) také nesouhlasí s čínskými námítkami a vedle *Laozi* a *Zhuangzi* považuje *Liezi* za jeden z hlavních zdrojů pro studium taoismu 3. stol. př. n. l.

Podle **Ščuckého** (Щуцкий. „Основные проблемы в истории текста Лецзы“) můžeme osud knihy, která se dnes nazývá *Liezi*, sledovat s poměrnou jistotou do počátku 4. stol. př. n. l. Možností a důvodů pro zfalšování bylo v té době velmi málo. Do doby dynastie Tang byl totiž zájem o knihu malý i v taoistických kruzích. A v očích netaoistických čtenářů byl *Liezi* zcela zastíněn poetickým textem Zhuangovým. Z knihy v té podobě, v jaké se nám dochovala do současnosti, ale musíme vydělit několik pasáží z 2. a 4. kapitoly, kde se hovoří o lidech, kteří jistě nebyli Lie Yukouovými současníky ani současníky jeho nejbližších žáků, stejně jako celou kapitolu „Yang Zhu“, která do původního učení nepatří a místy je mu přímo protikladná.⁹⁵ K původnímu učení nemůžeme počítat zejména tu část, kterou přeložil A. Forke v článku „The Chinese Sophists“ jednak proto, že se v ní vyskytují postavy, které nežily současně, jednak proto, že v ní obsažená sofismata odporují duchu zbytku textu.⁹⁶ Příčiny různorodosti obsahu a stylu knihy *Liezi* vidí Ščucký ve dvojí rané redakci textu (Liu Xiang a Zhang Yi). Je také možné, že materiály, ze kterých editoři vycházeli, již obsahovaly některé kritické poznámky, které pak našly svůj odraz ve výsledném textu.⁹⁷

Autorem významného pozitivního argumentu na západní straně přívrženců raného vzniku knihy byl **B. Karlgren**. Upozorňuje na skutečnost, že od 3. století př. n. l. se taoistické texty (*Huainanzi*, *Wenzi*, části *Hanfeizi*) často odvolávají na autoritu *Laozi*. *Liezi* jej ale cituje pouze třikrát. V pozdějším vývoji studia textu si Karlgren začal všimnout výskytu zájmen *wu* 吾 („já“, „můj“) jako předmětu. Tento gramatický jev se totiž v předhanské literatuře běžně nevyskytuje.

je uvedeno v záhlaví textu, ale to, že se někdo zcela bez vazeb na učení původní historické osoby rozhodl záměrně napsat falzifikát.

⁹³ *Xian Qin jingji kao* 先秦經籍考, Shangwu yinshuguan, 1929, str. 363 – 376. Viz. též LZJS, str. 305.

⁹⁴ *La Chine Antique*. 1929, str. 491.

⁹⁵ Ščucký, str. 286.

⁹⁶ Ščucký, str. 286.

⁹⁷ Ščucký, str. 285.

S poukazem na zjevnou archaičnost některých rýmů stále ale Karlgren trval na tom, že kniha nemůže být pozdnější než z doby Západních Hanů (206 př. n. l. – 9 n. l.).

Zürcher považoval *Liezi* za knihu značně různorodou. Mnohé části jsou předhanské, některé pak mohou být až z přelomu 3. a 4. stol. n. l.⁹⁸

Podle **Herrlee Creela** (*What is Taoism?*) kniha obsahuje určité množství raného materiálu, ale jako celek byla sepsána někdy na počátku křesťanské epochy, v době, kdy už začalo docházet k vzájemnému obohacování taoistické a buddhistické filosofie.

Naprostá většina čínských badatelů poloviny 20. století datovala *Liezi* do 3. – 4. stol. n. l. Výjimkou byl **Cen Zhongmian** 岑仲勉, který knihu datuje 3. stol. př. Kr.⁹⁹

Jedním z čínských argumentů pro pozdní datování *Liezi* je, že ve všech případech kromě jednoho je Konfucius brán za spojence, resp. mluvčího taoistického způsobu myšlení. Znamená to tedy, že v době psaní knihy byl Konfucius velmi váženou a uznávanou postavou, která mohla dobře posloužit jako jakýsi „reklamní poutač“ taoistických myšlenek. Jak už jsem ale uvedl, Giles má naopak stejnou skutečnost za důkaz, že je *Liezi* textem raným: v době jeho sepsání nebyly prý ještě velké rozpory mezi taoismem a konfuciánstvím. Až v pozdějších dobách narůstala vzájemná nevráživost.¹⁰⁰

Celá skupina argumentů se týká údajných **buddhistických vlivů**. To, že některé pasáže připomínají buddhismus, zmiňuje už ve 4. stol. ve své předmluvě komentátor Zhang Zhan. Dvě místa se zdají odkazovat na **převtělování**. Silná je myšlenka **života jako snu**, dobře známá z *Zhuangzi*, ale v *Liezi* vyjádřená (buddhistickým) termínem huan 幻 (iluze)¹⁰¹. Tento výraz není znám v předhanské literatuře. Na druhé straně buddhisté ho běžně užívali pro překlad termínu „mája“. Dále pak příběh o uměle vyrobeném dřevěném člověku - robotu [*Liezi* 5:13] velmi připomíná indickou historku v buddhistické sbírce *Shengjing* 生經 neboli *Džátaky* (Příběhy z dřívějších životů Buddhy), kterou do čínštiny v roce 285 přeložil Zhu Fahu 竺法護.¹⁰²

Jeden z údajných buddhistických prvků v knize *Liezi* (kap. 8) zpochybnil **Derk Bodde** v článku „Lieh-tzu and the Doves: A Problem of Dating“, když ukázal, že zvyk vypouštění holubic na Nový rok (fang sheng 放生), který je obecně považován za čistě buddhistický, existoval už za Východních Hanů. Buddhistický zvyk fang sheng se přitom v Číně podstatněji nerozšířil před počátkem tangské dynastie (před rokem 618) a vůbec první spolehlivý doklad o něm máme ze 6. století z doby vlády císaře Wua z dynastie Liang (Liang Wudi 梁武帝, vládl 502 – 550)¹⁰³.

Bodde však upozorňuje, že největší rozšíření předbuddhistického „kultu holubic“ spadá do 1. a 2. stol. n. l. Ve světle tohoto zjištění se jeví velmi nepravděpodobným, že by příslušné podobenství v *Liezi* bylo napsáno už ve 3. stol. př. n. l. Mnohem spíše to bylo v 1. nebo 2., možná až v 3. či 4. století. To ale neznamená, že antologie *Liezi* jako celek nepochází ze 3. stol. př. n. l. Podobenství o holubicích se do ní mohlo dostat až v pozdějších dobách.

Liu Rulin 劉汝霖 si ve své *Studii o filosofech období Zhou a Qin* (*Zhou Qin zhuzi kao* 周秦諸子考, LZJS str. 309) všimá dvou vynálezů, které se údajně do Číny dostaly nejdříve za hanské

⁹⁸ *Buddhist Conquest of China*. Leyden: 1959, str. 274 – 276.

⁹⁹ *Liang Zhou wenshi luncong* 兩周文史論叢. Beijing: 1958, str. 313 – 333.

¹⁰⁰ Na západní straně měl v této otázce shodný názor s čínskými učenici Herrlee Creel („What is Taoism?“, str. 21-22): „... v *Liezi* je Konfucius téměř vždy brán s velkou úctou (...). Boj taoistických myšlenek proti konfuciánství, který byl živoucím tématem v *Zhuangzi*, se stal už téměř mrtvou záležitostí.“

¹⁰¹ Např. pasáž 3:2.

¹⁰² *Taišó Tripitaka* 新修大藏經, sv. 3, 88.

¹⁰³ *Liangshu* 梁書, životopis Xie Zhengův 謝徵, 50:5a. Xie Zheng prý sepsal kolem roku 529 „Esej o pouštění živých [tvorů] na svobodu“ (Fang sheng wen 放生文).

dynastie, později byly zapomenuty a nového rozšíření se jim dostalo až za weiské dynastie. Jedná se o „nehořlavou textilii“ (huohuan zhi bu 火浣之布) a „meč, co dokáže sekat nefrit“ (qieyu zhi dao 切玉之刀 nebo také „meč Kunwu“ – Kunwu zhi jian 崑鋸之劍). Podle *Xiyu zhuanu* 西域傳, *Hou Hanshu* 後漢書 a *Weizhi* 魏志 byla látka (šaty) vzdorující ohni (na bázi azbestu?) přinesena do Číny ze západu na počátku 3. století. Meč Kunwu dle Guo Puova 郭璞 (276 – 324) komentáře k *Shanhaijingu* 山海經 darovali barbaři Xirong 西戎 ze západu králi Muovi z Zhou (Zhou Muwang 周穆王). Byl vyroben z rudého bronzu a sekal nefrit jako jíl. V *Baopuzi* 抱朴子 a *Weizhi* 魏志 se píše, že v době Wei 魏 už byly tyto zprávy považovány za smyšlenky. Weiský císař Wendi 魏文帝 dokonce sepsal knihu *Dianlun* 典論, kde tvrdil, že nic takového jako nehořlavá látka a meč sekající nefrit neexistuje. Když pak nedlouho potom se tyto věci opět dostaly do Číny, nechal svou knihu spálit. Podle Liu Rulina je evidentní, že autor dochovaného *Liezi* čerpal z *Baopuzi* (sepsán Ge Hongem 葛洪 na poč. 4. stol.) a komentáře k *Weizhi*.

Další údajný důkaz o nepůvodnosti a pozdním charakteru *Liezi* doplňuje **Seo June Won** (viz. SJW). Týká se prvního příběhu z kapitoly 3 *Liezi*, který je podle ní amalgámem ze zdvou textů z *Mu tianzi zhuanu* 穆天子傳. Dle zápisu v *Jinshu* 晉書 se *Mu tianzi zhuan* ve velmi raných dobách ztratil a znovu ho spolu s mnoha dalšími knihami na bambusových prouzcích objevil vykradač hrobek v roce 281.

Pasáže shodné s jinými texty

Na mnoha místech se v textu *Liezi* objevují pasáže, které ve stejném nebo velmi podobném znění nacházíme v jiných starých textech.¹⁰⁴ Podle Grahama se jedná o následujících osmadvacet textů: *Daode zhigui lun* 道德指歸論, *Dengshizi*, dopis Yang Wangsunův 楊王孫 (asi 100 př. n. l.), *Hanfeizi* 韓非子, *Hanshu* 漢書, *Hanshu waizhuan* 漢書外傳, *Huainanzi* 淮南子, *Jiayu* 家語, *Laozi* 老子, *Lingshu jing* 靈樞經, *Lunheng* 論衡, *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, *Mozi* 墨子, *Mu tianzi zhuan* 穆天子傳, *Shanhaijing* 山海經, *Shiji* 史記, *Shizi* 尸子, *Shuo yuan* 說怨, *Taiping yulan* 太平御覽, *Xinlun* 新論, *Xinxu* 新序, *Xunzi* 荀子, *Yanzi chunqiu* 晏子春秋, *Yi wei Qian zuo du* 易緯乾鑿度, *Zhanguoce* 戰國策, *Zhouli* 周禮, *Zhoushu* 周書, *Zhuangzi* 莊子.¹⁰⁵

Většinou nelze s jistotou rozhodnout, ve kterém z textů se ten který příběh objevil dříve. Ale mnohé ukazuje např. na to, že podobenství „Spor o slunce“ (*Liezi* 5:7) je původně dílem Huan Danovým (+ 56 n. l.) a příhody o cestách krále Mua z Zhou pocházejí z *Mu tianzi zhuanu*.¹⁰⁶ Ať už zastávají jakýkoliv názor ohledně historicity celku *Liezi*, většinou se autoři shodují na tom, že se jedná o knihu velmi různorodou. Pochází-li z předhanského období, obsahuje jistě pozdější vsuvky, vznikla-li po konci dynastie Han, pak obsahuje i starobylé texty nebo z nich čerpá.

V případě shodných pasáží v *Liezi* a v jiných knihách, uvádějí badatelé 1. pol. 20. století málo věcných argumentů proč podle nich ta nebo ta kniha cituje (nebo vykrádá) jinou. Každý se prostě rozhoduje libovolně podle toho, jakou dataci textu osobně zastává. Čínští kritici (již uvedený Ma Xulun 馬敘論, **Liang Qichao** 梁啓超¹⁰⁷) prostě prohlašují, že text ani v nejmenším nepřipomíná literaturu doby Zhou a Qin. Graham poznamenává, že argumentace tohoto typu západní badatele

¹⁰⁴ Takové pasáže zaujímají zhruba jednu čtvrtinu textu *Liezi*. Většina jich je ve 2. a 8. kapitole, menší počet v 1. kapitole.

¹⁰⁵ Detailní soupis sdílených pasáží viz. Gra, str. 149 – 151.

¹⁰⁶ Mnoho dalších poznámek a argumentů k tomuto tématu viz. Gra, str. 142 - 143. Na str. 163 také poznamenává, že *Mu tianzi zhuan* se neobjevuje v žádné z hanských bibliografií a není znám z žádného písemného pramene, o kterém by bylo jisté, že pochází z doby ranější než doba údajného nálezu *Mu tianzi zhuanu*.

¹⁰⁷ „Gu shu zhen-wei ji qi niandai kao 古書真偽及其年代考,“ (Otázky pravosti starých knih a studie o jejich dataci) LZJS, str. 299.

pouze utvrzovala v názoru, že se jedná o nešťastné reziduum starší tradice čínské textové kritiky. (Viz. Gra.)

Yang Bojun 楊伯峻 byl prvním, kdo vyhledal v textu pozdní výrazy a gramatické konstrukce.¹⁰⁸ Tím začalo hledání gramatických kritérií pro jinak intuitivní a nedoložená tvrzení čínských badatelů.

Ze západních sinologů nejdále ve všestranném výzkumu textu *Liezi* dospěl **Angus C. Graham**. Krom toho, že přeložil *Liezi* do angličtiny, publikoval v roce 1960 šedesátistránkovou studii o době vzniku a otázce autorství „**The Date and Composition of Liehtzyy**“. Shrnuje v ní obšírně dosavadní vývoj názorů na pravost a vznik textu. Potom jej sám analyzuje, většinou na lingvistickém a textově srovnávacím základě.

V první části svého rozboru porovnává Graham paralelní pasáže v *Liezi* a jiných textech a snaží se zjistit, která z verzí je původnější a v jakém směru došlo k případnému vypůjčení. Dochází k následujícím závěrům: *Liezi* si přímo vypůjčuje z *Mozi* (str. 153). Společné pasáže s *Zhuangzi* jsou všechny ve stylu *Zhuangzi*. Předtím Graham zdůrazňuje celkovou odlišnost obou knih. Důležitým zjištěním je, že příběh o chlapci, který miloval racky, pochází zřejmě ze ztracené „dlouhé verze“ *Zhuangzi*. I další okolnosti ukazují na to, že editor *Liezi* znal nezkrácený text o 52 kapitolách. *Liezi* rozšiřuje text převzatý z *Zhuangzi* z různých zdrojů. *Liezi* je také pozdnější než *Huainanzi* (str. 161). Příběh 5:7 o Konfuciovi a dětském sporu se nemohl stát součástí *Liezi* před 1. stol. n. l. (str. 163).

Když probral otázku paralelních pasáží, pokračuje Graham lingvistickou analýzou zbylých třech čtvrtin textu. Snaží se najít stylistické ukazatele, které by pomohly datovat text jako celek. Na základě použití slov *wu* 吾, *ke* 可, *fu* 弗, *wang* 亡, *du* 都, *yan* 焉, *xiang* 相, *ju* 且, *zhu* 箸 a *zhi* 之 zjišťuje, že text povětšinou vykazuje znaky textů vzniklých po konci dynastie Han.

Stylistická analýza usvědčuje autora z vypůjček. Převzaté příběhy se totiž nesnažil přizpůsobit svým vlastním stylistickým zvyklostem. Větší část z kapitol 3 – 7 je psána v jednotném stylu a musí pocházet ze stejné doby, ne-li od jediné osoby. „Až na výraznou výjimku jedné kapitoly je *Liezi* důsledně taoistickým textem. Několik příběhů nese známky konfuciánského nebo mohistického původu, je ale vcelku jasné, že byly použity pro vyjádření taoistických myšlenek.“¹⁰⁹

Onou výjimkou je kapitola „Yang Zhu“, která hlásá nekompromisní požitkářství, což je v rozporu se smyslem úvodních příběhů kapitoly „Žlutý císař“ a kapitoly „Zhouský král Mu“. Graham nabízí nepřilíživou hypotézu, že autor použil text, který napsal v ranější fázi svého duchovního vývoje.

Celkový závěr je následující: „Kniha *Liezi*, která se objevuje v hanské bibliografii, zmizela velmi záhy, ale zachovala se Liu Xiangova zpráva o ní, nejspíše v souboru *Bielu*. Nedlouho poté, co se v roce 281 znovu objevil *Mu tianzi zhuan* a v roce 285 byl přeložen buddhistický *Shenjing*, sepsal kdosi podle Liu Xiangovy zprávy o původní ztracené knize *Liezi* knihu novou. Zahrnul do ní rozsáhlé pasáže z předhanských a západohanských knih, které existovaly před dobou Liu Xiangovou (...). Také sepsal kontrastní fatalistické a hedonistické kapitoly, které odpovídaly Liu Xiangovu popisu a připravil příklady nepravidelných znaků, o nichž se zpráva zmiňovala. Kniha nejenže je pozdějšího než předpokládaného data, je to úmyslný podvrh. To je závěr, který ovšem nijak nesnižuje její významnou hodnotu literární i filosofickou.

Zhruba čtvrtina textu je okopírována přímo ze známých zdrojů a jistě se tam také objevují pasáže ze zdrojů dnes ztracených. Styl zbytku je však jednotný. (...)

...je pravděpodobné, že kniha byla sepsána uvnitř Zhang Zhanovy rodiny, pravděpodobně jeho dědečkem Zhang Yim (...) nebo jeho otcem Zhang Guangem, jehož autoritou se Zhang Zhan zaštiťuje ve svém problematickém popisu předávání knihy. (...)

¹⁰⁸ „Liezi zhushu niandai kao 列子著述年代考,“ (Studie o době sepsání *Liezi*) LZJS, str. 323.

¹⁰⁹ Gra, str. 190.

Zhang Zhan sám nebyl autorem knihy. Ačkoliv si totiž [ve svém komentáři] byl vědom mnoha zdrojů, přešel *Yanzi chungiu*. Yang Bojun poznamenává, že jeho chápání textu není úplně dokonalé. (...) Jeho komentář je patrně aktem rodinné piety, kterým práci předka činí známou světu.¹¹⁰ (Podobný názor zastává v předmluvě k novém čínsko-anglickému překladu *Liezi* Mao Shuangmin 毛雙民: „Pokud by jak knihu, tak komentář, sestavil Zhang Zhan, byly by pak podobné Wang Suově 王肅 falzifikátu *Kongzi jiayu* 孔子家語 a nebylo by žádné místo, kterému by neporozuměl. V Zhangových komentářích se ale vyskytují výrazy jako 'není známo, co to znamená', jsou tam chyby a opravy na základě jiných knih. Proto je třeba učinit závěr, že autor falzifikátu *Liezi* byl někdo jiný než Zhang Zhan.“¹¹¹)

Nezbývá než dodat, že většina Grahamových argumentů a závěrů je přesvědčivá. Málo se však zabývá poměrem textu k *Laozi*, ač je zřejmé, že celkovou myšlenkovou atmosférou má k němu blíže než k *Zhuangzi*. Opomenutá zůstává také otázka mytologických příběhů, které věnují jednu z následujících kapitol.

Zdálo by se, že Grahamovou studií byl výzkum historicity textu *Liezi* v podstatě dokončen. Přesto však nadále vycházely a vycházejí články k tomuto tématu, zejména v čínštině. Ne všechny berou na Grahamovy vývody ohled. Významným zdrojem těchto materiálů je rozsáhlý sborník *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究, jehož editorem je přední čínský odborník na raný taoismus **Chen Guying** 陳鼓應. Najdeme zde jeho vlastní článek o *Liezi*,¹¹² články **Chen Guangzhonga** 陳廣忠¹¹³ a **Xu Kangshenga** 許抗生¹¹⁴. Podobné názory zastává ve své knize i **Yan Lingfeng** 嚴靈峯.¹¹⁵

Články všech těchto badatelů obhajují starobylost *Liezi* a popírají argumenty předchozích studií. Chen Guying považuje *Liezi* za dílo filosofického směru (školy) mistra Lie (Liezi de xuepai 列子的學派). Škola má kořeny starší než je kniha *Zhuangzi*, neboť některá místa v *Zhuangzi* jsou poznamenána jejím vlivem. Nemuselo se však jednat o vliv dodnes dochované knihy (resp. verze) *Liezi*. Ta totiž zase obsahuje filosofické koncepty z doby až po Zhuangovi. Rozhodně však nepatří do učení xuanxue, neboť vůbec nevykazuje znaky těchto textů (nezdůrazňuje zázraky a dlouhověkost, neobjevují se zde ústřední termíny „youwu 有無“ a „benmo 本末“). Kapitola „Yang

¹¹⁰ Gra, str. 197 - 198.

¹¹¹ *Liezi*. Zhonghua Book Company, 2005, str. 17 a 21. Když jsem kdysi na toto téma hovořil s prof. Chen Guyingem, nepovažoval takovou argumentaci za dostatečně silnou s tím, že ten, kdo chce vytvořit falzifikát, udělá mnohé, aby svou práci maskoval, tedy do ní vloží i úmyslné chyby a úmyslná „nepochopení textu“. Tím jistě není řečeno, že Zhang Zhan je falzifikátorem *Liezi*, ale ani není tato možnost vyloučena.

¹¹² Chen Guying 陳鼓應. „Lun «Laozi» wan chu shuo zai kaozheng fangfa shang changjian de miuwu yijian lun «Liezi» fei weishu 論老子晚初說在考證方法上常見的謬誤—兼論列子非偽書,“ (Pojednání o pozdním vzniku *Laozi* s poukazem na časté chyby ve výzkumu a zároveň pojednání o tom, že *Liezi* není falzifikátem) *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 4, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1994, str. 411 - 418. Upozorňuje na případ *Laozi*, který byl textovou kritikou datován do mladší doby, ale pak byly nalezeny mnohem ranější kopie. Nepodniká nijak hluboký rozbor, jen vyslovuje názor, že *Liezi* je poměrně raný text.

¹¹³ Chen Guangzhong 陳廣忠. „Wei Zhang Zhan bianwu - «Liezi» fei weishu kao zhi yi 爲張湛辯誣 - 列子非偽書考之一,“ (Oprava Zhang Zhanových omylů – První studie o tom, že *Liezi* není falzifikátem) *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 10, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1996, str. 267 - 277; „«Liezi» san bian 列子三辨,“ (Tři pojednání o *Liezi*) tamtéž, str. 278 - 288; „Cong gu ciyu kan «Liezi» fei wei 從古詞語看列子非偽,“ (Ze starých výrazů poznáváme, že *Liezi* není falzifikátem) tamtéž, str. 289 - 299. Seo June Won všechny tyto články označuje za racionálně nepodložené (viz. SJW).

¹¹⁴ Xu Kangsheng 許抗生. „*Liezi kaobian* 列子考辨“ (Výzkumy o *Liezi*), *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 1, Shanghai guji chubanshe, str. 344 - 358. *Liezi* datuje do doby Válčicích států s tím, že je celkově zaměřen kosmogonickým spíše než ontologickým směrem, jak je typické pro xuanxue.

¹¹⁵ Yan Lingfeng 嚴靈峯. *Liezi bianwu ji qi zhongxin sixiang* 列子辯誣及其中心思想 (Vyvrácení omylů vztahujících se k *Liezi* a jeho ústřední myšlenky). Taipei: Shibao wenhua chubanshe, 1984.

Zhu“ nemá se zbytkem knihy nic společného¹¹⁶ a není jasné, proč sem byla zařazena. Chen Guying vyslovuje hypotézu, že se do *Liezi* dostala knihovnickým omylem, nebo prostě proto, že pocházela ze stejného místa jako zbytek knihy *Liezi*.

Zcela opačného názoru je ve své dizertační práci *The Liezi 列子. The Vision of the World Interpreted by Forged Text* z roku 2000 **Seo June Won** 徐峻源 (Xu Junyuan). V návaznosti na Grahama po podrobném rozboru a srovnávání s dalšími texty dospívá k závěru, že jak ze zmínek a shodných pasáží v textech starších než **dochovaná** kniha *Liezi*, tak z textu knihy samotné vyplývá, že je dochovaná kniha *Liezi* záměrným falzifikátem, napsaným nedlouho před jeho uvedením do oběhu. Kniha je podle ní vysoce homogenním textem, odrážejícím metafyzické úvahy doby svého vzniku, tj. učení xuanxue počátku 4. stol. „That which the text generally indicates is that the existence of the phenomenal world and its dwellers originate in the fundamental source that is transcendental and has the ontological qualities of nonexistence and confusion.“ (SJW, abstrakt)

Z publikovaných čínských názorů na historicitu a povahu dochované knihy *Liezi* z poslední doby můžeme ještě uvést shrnutí **Mao Shuangminovo** 毛雙民 z roku 2005, který v úvodu k čínsko – anglickému překladu *Liezi* od dvojice Liang Xiaopeng 梁曉鵬 a Li Jianguo 李建國 píše, že původní verze *Liezi* o osmi kapitolách vznikla jako kompilát dvaceti kapitol dochovaných z doby Válčících států. Autory tohoto kompilátu byli otec a syn Liu Xiang a Liu Xin. Tato verze, zanesená v Ban Guově *Hanshu Yiwenzhi*, se v blíže nespecifikované době ztratila a někdy mezi lety 281 a 315 byl sepsán její falzifikát. Možným autorem textu je první známý komentátor textu Zhang Zhan, v jehož předmluvě k textu se říká, že tuto verzi rodina zdědila po Wang Canovi, když ji byl jeho dědeček objevil v majetku matčiných bratrů Wang Honga a Wang Biho. Někteří odborníci namítají, že pokud by byl falzifikátorem textu Zhang Zhan, pak by byl jeho komentář podobný komentáři zfalšovaného textu *Kongzi jiayu* 孔子家語. Zhang Zhan by pak byl schopen porozumět všem místům textu a v interpretaci by neudělal žádnou chybu. V Zhang Zhanových poznámkách ale čteme výrazy jako „wei xiang qi yi 未詳其意“ („přesný význam není znám“), dále pak se zde vyskytují chyby a opravy hlavního textu založené na jiných zdrojích. Z toho lze usuzovat, že Zhang Zhan nebyl prvotním falzifikátorem textu, že tím byl někdo jiný ještě před ním. Textové výzkumy vedou k závěru, že kniha *Liezi* byla sestavena z pasáží knih *Guanzi*, *Yanzi chungiu*, *Lunyu*, *Shanhaijing*, *Mozi*, *Zhuangzi*, *Shizi*, *Hanfeizi*, *Lüshi chungiu*, *Hanshi waizhuan*, *Huainanzi*, *Shuoyuan*, *Xinxu*, *Xinlun* atd. Nacházíme tu i pasáže z buddhistických knih, které přišly do Číny nedlouho před sepsáním falza *Liezi* ze Západních oblastí a z Indie. Příběh o Yan Shi 偃師 z kap. Tang wen 湯問 (*Liezi* 5:13) se shoduje s příběhem z 3. dílu *Džátak* (*Shengjing* 生經 neboli *Příběhy z dřívějších životů Buddhy*), přeloženého za Západních Jinů Dharmarakšou (Zhu Fahu 竺法護). Krom uvedených mohou být předlohou dochované verze *Liezi* ještě další rané texty, které byly k dispozici za Jinů, ale do dnešní doby se nedochovaly. Hodnota *Liezi* do jisté míry spočívá v otisku doby, kdy byl text zfalšován: je svědectvím o společnosti a myšlení doby Wei-Jin.

Závěry ve vztahu k lingvistickým a textově historickým studiím

Na poli jazykových, historických a myšlenkových rozborů knihy *Liezi* bylo vykonáno nemálo práce, bohužel však s rozporuplnými výsledky. Tato rozporuplnost je dána nikoliv pouze konkrétními chybami a omyly v těchto rozbořech, ale zejména povahou textu *Liezi* samotného. Tato kniha zřejmě od počátku vznikala jako antologie starých textů podobného zaměření, které byly ovšem jazykově a obsahově postupně upravovány více editory, a to v rozsahu a způsobem,

¹¹⁶ Podle Chen Guyinga bychom Yang Zhua měli spojovat spíše s Zi Huazi 子華子, se kterým tvoří jednu školu. Oba totiž zdůrazňovali koncept „qing wu zhong sheng 輕物重生“, „necenit si věcí, ale cenit si života“. Stejná myšlenka se objevuje i ve 28. kap. *Zhuangzi*.

který není podle mého názoru dnes v úplnosti zjistitelný. To je dáno zejména těmito skutečnostmi: 1) není známa původní podoba textů před první edicí; 2) nezachovaly se žádné exempláře první edice, nejstarší dochovaná verze je ze songské doby; 3) editoři se ve svých předmluvách nešíří o povaze **jazykových** úprav.

Porovnáním s dalšími texty raných myšlenkových směrů zjišťujeme, že jazyková forma textu na mnoha místech neodpovídá zjevné starobylosti myšlenek. Komentáře se zdají na některých místech odkazovat k pasážím, které v dnešním textu vůbec chybí. Jediné, co by mohlo zásadním způsobem osvětlit tuto problematiku, by byl nález nějaké rané verze textu. Vzhledem k překvapivým a převratným archeologickým objevům posledních čtyřiceti let to není věc nemožná.

Článků, které se zabývají historií textu *Liezi*, zejména otázkou „pravosti“ Zhang Zhanovy edice, je již značný počet. Tento hlavní sporný bod rozděluje badatele na dvě skupiny. Jedna tvrdí, že kniha byla Zhang Zhanem nebo někým jemu blízkým zčásti nebo zcela „zfalšována“. Na podporu tohoto stanoviska snesla množství více či méně přesvědčivých argumentů. Druhý tábor tvrdí, že kniha není padělkem a že její značná část pochází z doby Válčících států. I oni mají řadu dobrých argumentů. Hodnota případného vyřešení tohoto sporu závisí na přístupu k textu. Zajímali nás totiž, co jím chtěl sdělit jeho prvotní autor, resp. raný editor, má historické umístění a odhalení skutečného autora zásadní důležitost. Ptáme-li se však, co nám říká tato kniha dnes, v 21. století, je otázka, zda byla sestavena nebo sepsána ve 4. stol. př. n. l. nebo ve 4. stol. n. l. vcelku nepodstatná. Mnohem důležitější je analýza vůdčích myšlenek různých pasáží, z nichž některé jsou obsahově i protichůdné. To je ale u antologie pochopitelné. Taoistické myšlení nebylo nikdy organizováno v nějakou filosofickou školu a jeho učení nebylo vázáno žádnými striktními pravidly.

Pokud bychom se měli ptát po historickém významu knihy, i tak postupují badatelé většinou nesprávně. Ptají se totiž vesměs „Kdy byla sepsána [dodnes dochovaná] kniha *Liezi*?“ To je ale není nejdůležitější. Otázka musí znít: „Do jakého období, resp. proudu (taoistického myšlení) patří kniha *Liezi*?“ Totiž: „Jedná se o „raný“ taoismus, o „neotaoismus“ (xuanxue) nebo xianismus (Nesmrtelní, nesmrtelnost atd.)?“ To je podstatné. Díváme-li se na věc z tohoto hlediska, *Liezi* většinou svého obsahu jednoznačně patří do starého „filosofického“ taoistického proudu, jehož nejznámějším dochovaným textem je *Laozi*. Konkrétní důvody a doklady pro toto tvrzení vyplynou z níže uvedených rozborů, poznámek a komentářů k překladu textu. Dochovaný text samotný je nejspíše z Zhang Zhanovy doby nebo doby o něco málo starší.

VI. ŠAMANISTICKÉ PRVKY V LEGENDÁCH O MISTRU LIE.
MYTOLOGICKÁ TÉMATA LIEZI.
PRVKY PSYCHOLOGICKÉ A PSYCHOFYZICKÉ

Můžeme najít v textu *Liezi* nebo v legendách o Mistru Lie šamanistické prvky?

„Mistr Lie cestoval na větru s lehkostí génia, patnáct dnů tam a zpět; málokdo před ním dosáhl takového úspěchu, ale i on, přestože se osvobodil od chůze, ještě se musel o něco opírat.“ (Mistr Čuang. *Vnitřní kapitoly*, překl. Oldřicha Krále, str. 31)

„Internal and External were blended into Unity. After that, there was no distinction between eye and ear, ear and nose, nose and mouth: all were the same. My mind was frozen, my body in dissolution, my flesh and bones all melted together. I was wholly unconscious of what my body was resting on, or what was under my feet. I was borne this way and that on the wind, like dry chaff or leaves falling from a tree. In fact, I knew not whether the wind was riding on me or I on the wind.“ (Lionel Giles, *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzu*, str. 42)

Dříve, než se pokusíme zjistit, zda se v knize *Liezi* nacházejí šamanistické prvky nebo motivy, uveďme některé obecné znaky šamanismu, jak je prostřednictvím studia šamanských kultur celého světa vysledoval zakladatel moderní religionistiky Mircea Eliade (viz. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze; Dějiny náboženského myšlení I.,II.*; „Šamanismus. Mystické zkušenosti přírodních národů“).

Pro šamana jsou typické zvláštní vztahy s „duchy“, extatické schopnosti umožňující let, výstup do nebe, sestup do podsvětí a ovládnutí ohně. Svých magicko-náboženských schopností může nabýt spontánně nebo i vědomým snažením. Důležitým poznatkem je, že „tato možnost obstarat si magicko-náboženské schopnosti neznamená nutně odlišný náboženský či společenský režim ve srovnání s ostatními členy společenství.“¹¹⁷

Nejen Eliade, ale i jiní autoři považují za oblast tzv. „velkého šamanismu“, kde obřady spontánně končí skutečným kataleptickým transem, pouze oblast arktickou. „V oblastech subarktických šaman, na něhož už nedoléhá tíže klimatu, nedosahuje spontánně skutečného transu a je nucen vyvolat jakýsi poloviční trans za použití narkotik nebo pohyby dramaticky naznačovat „cestu“ duše.“¹¹⁸

„... iniciační výstup do nebe dává budoucímu kouzelníkovi schopnost létat. Všude na světě je šamanům a čarodějům skutečně přisuzována schopnost létat, v jediném okamžiku překonat obrovské vzdálenosti (...).“ „... v mnoha případech šamanské povolání nebo iniciace přímo souvisí s výstupem do nebe.“¹¹⁹

V legendární historii Číny nacházíme hojně příklady „kouzelného letu“, který byl ovšem od starověku považován za barvitě označení **extáze**. Tradičně prvním, komu se podařilo vzlétnout, byl Žlutý císař. Ten tuto schopnost získal od dcer císaře Yaoa. Eliade zde upozorňuje starověký názor, že „dokonalý vládce musí znát kouzla. Pro zakladatele státu byla extáze právě tak nezbytná jako jeho schopnosti politické, protože magická prestiž znamenala moc nad přírodou.“¹²⁰

¹¹⁷ *Šamanismus...*, str. 37.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 38. Je třeba poznamenat, že podobný „tlak klimatu“ mohou pociťovat i šamané ve vysokých horských oblastech, např. v Tibetu a v Andách.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 129.

¹²⁰ Tamtéž, str. 371.

Vzniklo však i velké množství legend o létajících vozech či jiných létacích přístrojích, které však je podle Eliadeho třeba přičítat úpadku symboliky, jehož podstata spočívá ve snaze na konkrétní rovině dosáhnout výsledků, kterých má být dosaženo ve vnitřním světě člověka.

Ač je tento jev typický pro šamany, nepatří výlučně pouze k nim. Je vlastní i mágům, čarodějům a čarodějnicím (kouzelný let), stejně jako i jóginům, fakírům a alchymistům. Na jeho „realnost“ jsou různé názory. Všeobecná je představa o úpadku šamanů. Podle ní „... ‘první šamani’ skutečně létali na svých koních v oblacích a konali zázraky, které jejich dnešní potomci nedokáží opakovat.“¹²¹ Dokáží na nebesa vystupovat jen v transu. V prvotním mytickém čase mohly na nebesa vystupovat všechny lidské bytosti bez rozdílu. Pak ale došlo k něčemu, co toto spojení přerušilo a poté už na nebesa mohli vystupovat jen vyvolení a mocní šamané.

Důležité je, že jiné názory považují realistické chápání takovýchto jevů za úpadkové, let nebo výstup na nebesa měl vždy symbolický charakter a označoval někoho, kdo dosáhl určitého vhledu, vědění o světě. O tomto přístupu viz. níže.

Na závěr shrnutí obecných znaků šamanismu poznamenejme, že někteří autoři (např. Pier Vitebski. *Svět šamanů*) oproti Eliademu zdůrazňují větší sepětí fenoménu šamanství s loveckou společností a nutností usmířit duše zabitých zvířat. Z tohoto pohledu se šamanismus mnohem méně týká usdlých zemědělských kultur, jakou je od neolitu kultura čínská.

Nacházíme tedy některé z těchto jevů v příbězích o Mistru Lie? Jistě nacházíme, ale nikoliv v jejich původním, čistě šamanistickém smyslu. Motiv létání má patrně původ v šamanských technikách. Tyto techniky poté, co se postupně vytratily z každodenního života společnosti, zůstaly do jisté míry zachovány v tradicích, z nichž jednou je právě taoistický myšlenkový proud. Jinou bychom zase mohli najít v *Chuských písních* (*Chuci* 楚辭) a díle Qu Yuanově 屈原. A zde by výčet jistě nekončil. Postupem času však docházelo k přetváření tohoto šamanistického odkazu podle toho, jak se ten jistý proud vyvíjel. V taoismus se jednalo o určitá psychofyzická a meditační cvičení (*Laozi* 10; *Zhuangzi* 2; *Liezi* 6:5:1), koncentraci na prováděnou činnost (*Liezi* 2:6; 2:10). Jak píše Eliade: „... takovéto schopnosti často nabývají rázu ryze duchovního: ‘let’ vyjadřuje pouze rozum, pochopení tajných věcí či metafyzických pravd. ‘Mysl (manas) je rychlejší než ptáci,’ praví se v *Rgvédu*. A *Pančavimšabráhmana* dodává: ‘Ten, kdo chápe, má křídla.’“¹²²

Z dalšího výskytu podobných jevů v *Liezi* jmenujme pasáž 2:13 o věštci-šamanovi Ji Xianovi, která se objevuje i v *Zhuangzi*. Její smysl je rozebrán na příslušném místě v kapitole IX. „Komentovaný český překlad *Liezi*“.

Jako vzdálený ozvuk šamanismu můžeme chápat i četná podobenství o lukostřelbě. Ač nemají žádný šamanistický obsah, „šíp ... je symbolem kouzelného letu.“¹²³

Mytologické příběhy a psychologický přístup

Pozornost by měla být věnována i mytologickým příběhům v *Liezi*. O konkrétních příbězích pojednávám v kapitole „Jednotlivé kapitoly *Liezi*“ tam, kde se objevují v textu originálu. Na tomto místě se chystám jen načrtnout jejich obecné rysy.

Graham poznamenává, že mytologické příběhy *Liezi* se zdají jít proti smyslu filosofie textu. Tak je tomu ostatně často i v dalších staročínských knihách, kde se objevují mytologické motivy (*Shujing*, *Hanfeizi*, *Lüshi chunqiu*, *Tian wen*, *Huainanzi*, *Shanhaijing*, *Sanwu liji*, *Zhuangzi*, *Shiji*). Je to podle mého názoru opět dáno antologickým charakterem většiny těchto textů. Stejně tak jako

¹²¹ *Šamanismus...*, str. 76.

¹²² Tamtéž, str. 398.

¹²³ Tamtéž, str. 326. Není bez zajímavosti, že právě příběhy o lukostřelbě měly vliv na chanový (zenový) buddhismus a často se objevují ve sbírkách chanových textů. Je tedy možné, že dávný šamanismus jejich prostřednictvím uplatnil svůj vliv ve vývoji chanu.

mýty, objevovaly se v těchto knihách i historické zápisy, „filosofické“ pasáže, zeměpisné popisy, básně, mravoučné a kritické texty. Prostě obsahově i výrazově nejednotná literární směs. Otázku proč byly tyto texty uspořádány právě takovým způsobem, je třeba řešit u každé antologie zvlášť. Někaký původní jednotící prvek lze jistě předpokládat. Ale většina těchto děl procházela následnými edicemi a přepracováními, které onen původní záměr možná už natrvalo setřely. Tak je tomu u většiny mytologických příběhů v *Liezi*.

Závěrem bych chtěl upozornit na pasáže 2:6, 3:4:2 , 8:34 a 8:36 , které jsou vzácným dokladem o psychologickém přístupu autora k jiným lidem. Zejména pasáž 3:4:2 o výkladu snů působí velmi moderním dojmem.

VII. KOSMOGONIE V 1. KAPITOLE LIEZI

1:2:1-7 子列子曰：「昔者聖人因陰陽以統天地·夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素·太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也·氣形質具而未相離，故曰渾淪·渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也·視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也·易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九·九變者，究也；乃復變而爲一·一者，形變之始也·清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人；故天地含精，萬物化生·」

Mistr Lie řekl: „V dávných dobách mudrcové prostřednictvím *yin-yang* uváděli v soulad nebesa a zemi. Rodí-li se vše, co má tvar, z beztvarého, z čeho se pak zrodila nebesa a země¹²⁴? Říkám: Byla prvotní jednoduchost, byl prvotní počátek, bylo prvotní zahájení, byla prvotní látka. V prvotní jednoduchosti se ještě neobjevil dech. Prvotní počátek byl počátkem dechu.¹²⁵ Prvotní zahájení bylo počátkem tvaru. Prvotní látka byla počátkem vši látkovosti. Dech, tvar a látkovost byly dokončeny, ale vzájemně od sebe neodděleny. Proto se [tomu] říká „chaos“. „Chaos“ znamená, že všechny věci jsou vzájemně změteny a od sebe neodděleny. Díváš se na to a nevidíš to, nasloucháš tomu a neslyšíš to, hmatáš po tom, ale nenahmatáváš to. Proto se to nazývá jednoduchostí. Jednoduchost byla bez tvaru a ohraničení. Jednoduchost se měnila a stala se jedním. Jedno se měnilo a stalo se sedmerým. Sedmeré se měnilo a stalo se devaterým. Proměna na devateré je poslední [proměnou]. Pak se proměna zvrátila a [devateré] se stalo jedním. Jedno je počátkem proměny tvaru. Čisté a lehké stoupalo a stalo se nebesy, kalné a těžké klesalo a stalo se zemí. Blahodárně smísený dech [nebes a země] se stal člověkem. Proto nebesa a země obsahují semena, díky nimž všechny věci vznikají a zanikají¹²⁶.“

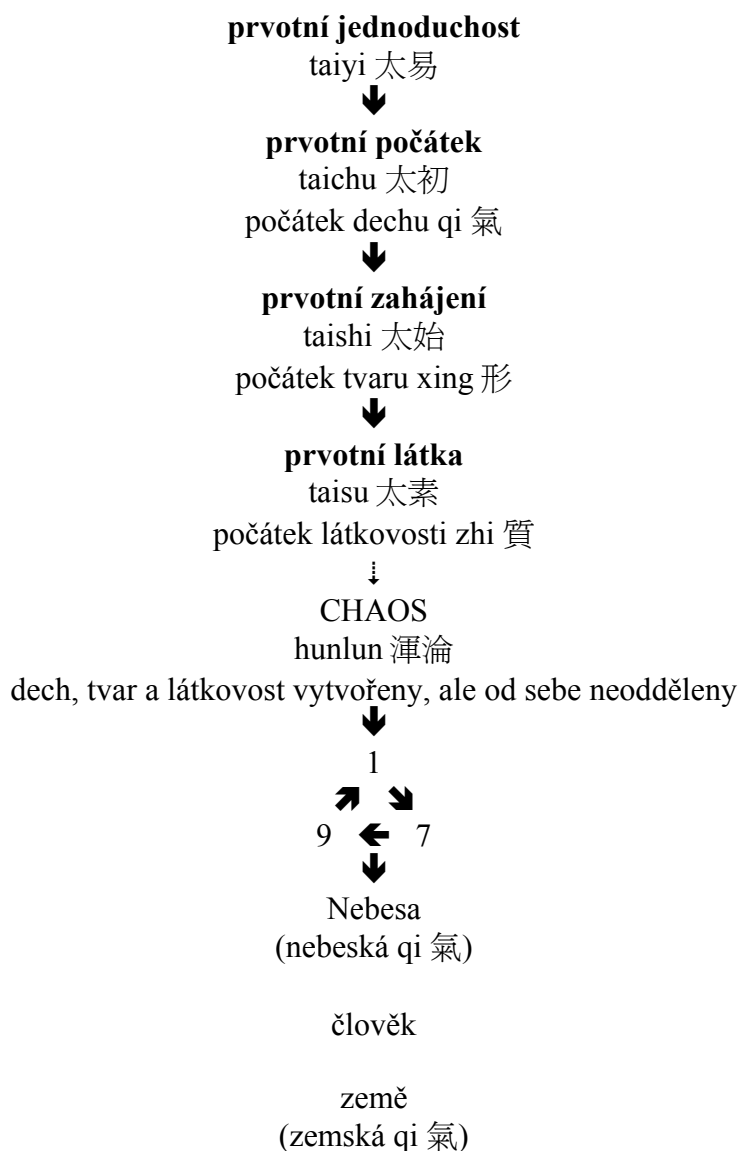
V čínské tradici existuje mnoho kosmogonických a kosmologických výkladů, z nichž ty nejzajímavější jsou obsaženy v textech *Laozi G* (Taiyi sheng shui 太一生水), *Huangdi sijing* 黃帝四經 (4. jing Daoyuan 道原), *Huainanzi* 淮南子 (1. kap. Yuan dao 原道), *Wenzi* 文子 (1. kap. Yuan dao 原道), *Xici* 繫辭 (Přidané výpovědi aneb Zhouyi dazhuan 周易大傳 čili Velký komentář k Zhouským proměnám). Mezi tyto kosmogonické výklady patří výše uvedený text z 1. kapitoly *Liezi*. Vznik hmotného a jevového světa a člověka odvozuje od „begtvarého“ ve čtyřech postupných fázích. V nich se vytváří oživující dech, tvarovost a látkovost – základní nutné „složky existence“ věcí. Dále se říká, že ač jsou již tyto složky vytvořeny, existují zatím jen jaksi „potenciálně“, neboť od sebe ještě nejsou navzájem odděleny. A tomu se říká chaos (zde hunlun 渾

¹²⁴ Tedy: „Z čeho se pak zrodil svět?“

¹²⁵ Dech, síla qi 氣, je oživující energií. Prvotní látka (taisu 太素) je podle výkladu 1. kap. *Huainanzi* 淮南子 a 1. kap. *Wenzi* 文子 kořenem (ben 本). Ten je počátkem základu, zakládání (zhi 質).

¹²⁶ Dosl. „rodí se a mění (vyvíjejí se?)“. Na tomto místě snad lze hua 化 překládat jako „zanikat“, „umírat“.

淪). Následuje přeměna na jedno, z něj na sedmeré a ze sedmerého na devateré.¹²⁷ U devaterého dochází ke zvratu a opětovné přeměně na jedno. Pak se začínají měnit tvary a vzniká viditelný svět:



V této kosmogonii platí, že svět nevznikl někdy v dávné historii, ale že stále, **kontinuálně vzniká a zaniká**. A to platí i pro všechny děje, věci a lidi v něm.

¹²⁷ Význam těchto výrazů je naznačen v textu překladu, ale vzhledem k složitým osudům současné podoby *Liezi* je stále otevřen novým výkladům.

VIII. PODOBENSTVÍ A LITERÁRNÍ HODNOTA KNIHY *LIEZI*

Motto: [Lukáš 8:10] „On řekl: 'Vám je dáno znáti tajemství Božího království, ostatním však jen v podobenstvích, aby hledíce neviděli a slyšíce nechápali.'¹²⁸

Mnohé příběhy z *Liezi*, podobně jako třeba z *Zhuangzi* a mnoha dalších souborů textů, vešly do obecného povědomí Číňanů ve zhuštěné formě **rčení** (chengyu 成語), která charakterizují různé situace lidského života. Chengyu bývají zpravidla historicky či literárně zakotvená v konkrétním příběhu z konkrétní knihy (nebo v jednom příběhu, který se - někdy v různých variantách - vyskytuje ve více knihách. Modelové příběhy samotné, zvané yuyan 寓言 neboli **podobenství**¹²⁹ (ze kterých některá rčení vzešla), můžeme pak chápat jako určitou formu obrazného komentáře ke zkratkovitému vyjádření, které by bez něj bylo nesrozumitelné.

Podobenství je výborným literárním a vypravěčským prostředkem, jak pomocí krátkého příběhu ze života přiblížit obsah abstraktního poznatku, a tak jej pomoci posluchači nejen pochopit, ale i jej využít ve svém vlastním životě a uvažování. Příběhový charakter má společný s **mýtem** (dosl. „vyprávění“) a s **bajkou** (v některých konkrétních případech se podobenství s bajkou překrývají, neboť v některých podobenstvích zvířata, věci, nebo dokonce abstraktní pojmy, jako je „snaha“ nebo „osud“, komunikují po lidském způsobu a vůbec se chovají jako lidé). Společný je také apel na intuitivní chápání čtenáře, resp. posluchače. Na rozdíl od mýtu se tu ovšem častěji uplatňuje racionální uvažování.

Podobenství může myšlenku přiblížit, ale může ji i zatemnit. Svůj účel splní jen tehdy, je-li správně pochopeno.¹³⁰ Je tu tedy otázka, jak má být podobenství chápáno? Jedná se o prvoplánový příběh ze života, nebo je v něm skryto nějaké hluboké poselství? Je třeba jej racionálně analyzovat, nebo se pokusit o intuitivní vhléd, trochu na způsob zenového kóanu? Toto rozhodnutí záleží na každém čtenáři (posluchači) a správné řešení je různé příběh od příběhu.

Své vlastní podrobné vysvětlení, co je to yuyan, jaký je jeho smysl a poslání, předkládá autor 27. kapitoly knihy *Zhuangzi*¹³¹:

¹²⁸ Bible. *Písmo Svaté Starého a Nového zákona*, ekumenický překlad. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR, 1984, str. 830.

¹²⁹ Výraz „yuyan 寓言“ bývá někdy překládán jako „bajka“. Tato volba příliš neodpovídá běžnému užití slova „bajka“ v literární teorii i praxi. Podle odborných příruček **bajka** označuje: „Krátký smyšlený příběh s mravním naučením, veršovaný nebo prozaický, v němž **zvířata či věci jednají jako lidé**.“ (Josef Brukner. Jiří Filip. *Poetický slovník*. Praha: Mladá fronta, 1997, str. 50.) Heslo "bajka": „Odvozeno od slovanského "bajati", "vyprávět". Krátké epické vyprávění prozaické nebo veršované, v němž **zvířata i bytosti neživé myslí a jednají jako lidé**. Bajka má ráz poučný, znázorňuje obecné pravdy ideové i mravní nebo žertovně zobrazuje lidské chyby a zvrácenosti.“ (*Příruční slovník naučný*, díl 1. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1962.) Heslo "bajka": „1) liter. mravoučné satirické nebo ironické **vyprávění, v němž zvířata nebo věci jednají jako lidé**, 2) řídic. smyšlené vyprávění, např. pověst, pohádka, báj ap.; příběh vůbec, 3) nepravdivé nebo skutečnosti neodpovídající sdělení, 4) dějový podklad; fabule (hry).“ (*Slovník spisovného jazyka českého*, díl 1. Praha: Academia, 1989, str. 72.)

Naproti tomu **podobenství** je: „Široce rozvinuté přirovnání; parabola.“ (*Slovník spisovného jazyka českého*, díl 4., str. 187.) Heslo "podobenství" - pouze odkaz na "parabola". Heslo "parabola": „Odvozeno z řec. *parabolé*, tj. srovnání, podobenství. V literárním významu **vypravování, které obrazně naznačuje nějakou myšlenku nebo obecnou pravdu, tající se za vyprávěným příběhem**.“ (*Příruční slovník naučný*, díl 3., str. 517 a 628).

Z uvedených definic je zřejmé, že yuyan v *Liezi* jsou spíše podobenstvími, nikoliv bajkami, neboť v nich většinou nevystupují zvířata ani věci, které by mluvily lidskou řečí a měly další lidské vlastnosti. Jedná se o příběhem obrazně vyjádřené (filosofické) myšlenky.

¹³⁰ Předpokládáme-li, že autor neuvažoval jako evangelista Lukáš, který vkládá Ježíšovi do úst slova uvedená v motto.

¹³¹ Text originálu dle Harbsmeierovy digitalizované edice založené na *Sebraných vysvětleních k Zhuangzi (Zhuangzi jishi 莊子集釋)*. Komentář Guo Qingfan 郭慶藩注. Vydalo Nakladatelství Huazheng 華正出版社. Kapitola

27:1 寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之。親父不爲其子媒。親父譽之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。與己同則應，不與己同則反；同於己爲是之，異於己爲非之。重言十七，所以已言也，是爲耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。

27:1 [Z mých řečí] devět z deseti jsou **podobenství**¹³². Sedm z deseti jsou **slova opakovaná**¹³³ [po významných osobnostech]. Často se [v mých řečech také] objevují **slova vyvážená**¹³⁴, která ze své podstaty uvádějí [vše] v soulad.

Ta **podobenství**, která tvoří **devět z deseti** [mých řečí], používají slov jiných lidí, aby vykládala o [Cestě Tao]. Vlastní otec nebude dělat synovi dohazovače. Je lepší, když jej vychvaluje někdo cizí, než kdyby jej vychvaloval vlastní otec. Nedělám to kvůli sobě, dělám to kvůli ostatním. [Povaha lidí je totiž taková, že] řečem, které jsou shodné s jejich vlastním názorem přitakávají a řeči, které se od jejich názoru liší, odmítají. Ty, co se shodují s jejich vlastním názorem, berou za pravdivé a ty, co se neshodují s jejich názorem, za nepravdivé.

Sedm z deseti mých řečí jsou **slova opakovaná** [po významných osobnostech]. Cituji je proto, abych udělal přítrž cizím argumentům, neboť všichni tito lidé jsou staří a vážení. [Ve skutečnosti, když je někdo] starý, a přece nepochopil, jak je svět uspořádán, neznámá to, že stojí vepředu. Člověk, který není schopen vývoje, neuskutečňuje podstatu svého lidství. Takový člověk jen práchniví.

Vyvážená slova se často objevují a ze své podstaty uvádějí [vše] v soulad. Podle nich lze být bez úmyslů a naplnit přirozený počet svých let.

Podobenství v *Liezi* a v *Zhuangzi* jsou každopádně mnohvrstevnatá, mající více úrovní výkladu. Od „praktických“ až po „esoterické“. Čtenář (původně spíše posluchač) se tu stává součástí příběhu, účastníkem dialogu. Obsah toho, co se říká, chápe podle toho, jaký sám je.

Podobenství, 27 (Yuyan, 27 寓言第二十七). Odstavec první. Překlad a poznámky k textu dle přednášky Tang Jiuchonga 唐久龍, Shifan Daxue 師範大學, Taipei, 2003. Překlad a zvýraznění JB.

¹³² Výraz „yuyan 寓言“, který já překládám jako „podobenství“, jiní překladatelé různě překládají jako „language put into other people’s mouth“ (Giles), „imputed (přisouzená) words“ (Watson), „symbolic talk“ (Ware), „metaphorical language“ (Legge), „иносказательные (alegorické, jinotajné) речи“ (Maljavin). Komentátor Guo Qingfán (viz. edice výše) říká: „Lidé jsou hloupí a nic nechápou. Budou-li poslouchat, jak sám mluvím o Cestě Tao, budou pochybovat, když však se nechám zastoupit jinými postavami, uvěří lidé devíti z deseti mých řečí.“

¹³³ Výraz 重言 (u mě „opakovaná slova“), se čte v závislosti na výkladu prvního znaku zhong4yan2 (a pak může být překládán jako „language based upon weighty authority“ (Giles), „illustrations from valued writers“ (Legge), „речи от лица почтенных людей“ (Maljavin), „zhongyan jsou slova, kterých si lidé váží“ (Guo Qingfán)), nebo se čte jako chong2yan2, pak lze překládat jako „repeated words“ (Watson), „quotations“ (Ware).

¹³⁴ Dle Tang Jiuchonga byla zhi1 卮 (slovo, ze kterého vznikl výraz „vyvážená slova“) zvláštní obřadní nádoba na víno. Ta se zavěšovala na vodorovnou tyč a bylo třeba do ní nalít jen přesné množství alkoholu, jinak se převážila a vylila. Stejně tak se obracela dnem vzhůru, když byla prázdná. Při obřadech se původně pilo přes míru, takže před koncem obřadu byli všichni opilí. Proto se údajně začala používat tato nádoba, do níž se dalo nalít jen přesně stanovené množství alkoholu, jinak se sama od sebe vylila. Slovo zhi1 卮 se pak v rozšířeném významu začalo používat pro významy „vyvážený“, „rovnovážný“, „jsoucí v rovnováze“.

A jsou to také právě podobenství, díky nimž zakotvila kniha *Liezi* v myslích Číňanů (často aniž by si toho byli vědomi). Jinak totiž byla čtena a vykládána poměrně málo, hlavně kvůli pochybnostem o její „pravosti“. Její podobenství, plná fantazie a zázračnosti reálného světa, se však znovu a znovu objevují v různých literárních výběrech a sbírkách.¹³⁵ Některá z podobenství *Liezi* jsou níže přeložena často právě ani ne tak pro nějaký výjimečný myšlenkový obsah, jako pro jejich nezaměnitelný půvab.

Na literárně-historické bázi se podobenstvími v *Liezi* zabývá Chen Puqing 陳蒲清 v kapitole „Podobenství *Liezi*, bohatá na vědeckou fantastiku“ („Fu yu kexue huanxiang de *Liezi* yuyan 富于科學幻想的列子寓言“) své knihy *Dějiny staročínských podobenství (Zhongguo gudai yuyan shi 中國古代寓言史)*. Nejprve se zabývá, jak je u čínských studií o *Liezi* zvykem, otázkou pravosti, či nepravosti textu (viz. kap. „Dějiny textu *Liezi*“ této práce). Poté rozebírá charakteristické rysy podobenství v *Liezi*. Konstatuje, že celkový počet podobenství v knize se blíží stovce.¹³⁶ Pomineme-li ta, která jsou výpůjčkami z jiné starověké literatury, vynikají volnou fantazií a pečlivým vykreslením psychologie postav. Čerpají často z látky starých mytologických příběhů. Jejich častým znakem je i bohatost na „vědeckou“ fantastiku. Zde je třeba jmenovat např. příběhy „Jak Bianque vyměnil srdce“, „Konfucius a hádající se děti“ (označovaný jako „Spor o slunce“) a příběh o umělém (dřevěném) člověku (panáku). Všechna tato podobenství blíže rozebírám na příslušných místech komentovaného překladu *Liezi*.

Ze západních badatelů se k literárním kvalitám textu mimo jiných vyjadřuje slavný překladatel Burton Watson v knize *Early Chinese Literature* (str. 169-170): „(...) *Liezi* se zdá být méně originálním a pronikavým než *Zhuangzi*, zároveň však má v sobě jistou melancholii a jemnost, které se *Zhuangzimu* nedostává (...)“ Lionel Giles má pro *Liezi* ještě oslavnější slova: „Skoro všichni taoističtí autoři mají rádi podobenství a alegorické příběhy, ale nikdo z nich je nedovedl v této literární větvi do takové dokonalosti jako *Liezi*, který coby mistr anekdoty překonává samotného Zhuanga.“¹³⁷

¹³⁵ V Číně takových sbírek různé úrovně vychází nepřeberně. Oblíbená jsou dnes zejména čínsko-anglická vydání, z nichž čerpají jak studenti angličtiny, tak čínštiny (např. *100 Ancient Chinese Fables*. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1995.; *Best Chinese Idioms*. Hong Kong: Hai Feng Publishing Co., 1994.). Dále se tyto příběhy objevují v literárních antologiích typu *Anthology of Chinese Literature*, Stephen Owen (ed.). London: W. W. Norton, 1996; u nás z poslední doby: *Klenoty čínské literatury*, Lucie Olivová (ed.). Praha: Portál, 2006.

¹³⁶ Jejich kompletní soupis viz. Chen Puqing, str. 49 – 50.

¹³⁷ Giles, str. 14.

IX. KOMENTOVANÝ ČESKÝ PŘEKLAD LIEZI (Liezi jie vizhu 列子捷譯注)
Obecná charakteristika kapitol, překlad vybraných pasáží,
poznámky a výklady k myšlenkovému obsahu

Úvodní poznámky

Vybrané pasáže jsem překládal z více komentovaných edic čínského originálu s přihlédnutím k překladům Anguse C. Grahama (*The Book of Lieh-tzú*; zkratka GR) a Lionela Gilese (*Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzú*; zkratka GIL) a dvojice Liang Xiaopeng 梁曉鵬 a Li Jianguo 李建國 (*Liezi 列子*; zkratka LL) do angličtiny, Maljavina (Малявин. *Чжуан-цзы. Ле-цзы*; zkratka MAL) a Pozdnejevové (Позднеева. *Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы*; zkratka POZ) do ruštiny, Yan Jieho a Yan Beiminga (Yan Jie; Yan Beiming. *Liezi yi zhu 列子譯注*, zkratka LZYZ) do moderní čínštiny, výjimečně i Richarda Wilhelma (*Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*; zkratka WIL) do němčiny. Pokud jsem používal ještě další předlohy a překlady jednotlivých kapitol nebo jejich pasáží, je to poznamenáno v úvodu k nim.

Originální čínský text pochází z digitalizované verze Yang Bojunovy edice *Liezi jishi 列子集釋*. V červenci 2010 se tento text nacházel na internetové adrese <http://www.chinapage.com/big5/classic/lie1.htm>. Digitalizovaný text jsem porovnával s klasickým papírovým vydáním *Liezi jishi 列子集釋*. Poznámky a komentáře jsem čerpal z této edice a zejména z velice užitečné edice Yan Jie – Yan Beiming. V některých případech jsem konzultoval i edici Xiao Dengfuovu (*Liezi guzhu jinyi*) a další edice.

Pasáže nejsou řazeny tematicky, jak bývá zvykem u výkladových prací, ale tak, jak v knize za sebou následují. Takto lze získat lepší představu o uspořádání knihy. **Pro odlišení od zbytku textu píše český překlad *Liezi* tímto fontem (Comic).**

Některé pasáže vykládám pomocí citací z různé rané literatury, zejména *Laozi*. Jinou možností přístupu by mohlo být vykládat *Liezi* pouze z něho samého. Vzhledem k velkému množství textových výpůjček (nebo paralelně se objevujících textů?) se mi zdá použitá metoda správnější a vhodnější. Žádný z možných zdrojů pochopení textu originálu předem nezatrachuji ani žádný výrazně neupřednostňuji. Komentáře se zdají jednou vést blíže k pravému smyslu textu, jindy od něj odvádět. Podobně je to i s překlady, studii atd. Je pouze na překladateli vrhnout se po hlavě do tohoto moře slov a významů a podle svých možností v něm plavat a držet se nad vodou smyslu.

I uspořádání textu překladu vychází z toho, jak od 4. století vypadala standardní předávaná edice *Liezi* v rukou čínského čtenáře: název „Liezi“, předmluva/doslov „Liu Xianga“, předmluva/doslov Zhang Zhana a osm kapitol vlastního textu knihy s Zhang Zhanovým komentářem. Předmluvy/doslovy umisťuji před hlavní text, stejně dobře by ale mohly být umístěny za ním.

Liezi

列子

Zhang Zhan 張湛

Liezi xu 列子序
Předmluva k *Liezi*

(text dle komentované edice Yang Bojun. *Liezi jishi*, str. 278-280, další edice předmluvy viz. např. Xiao Dengfu. *Liezi guzhu jinyi*, str. 7-8, Xiao Dengfu. *Liezi tanwei* (kom.), str. 146-147, Yan Lingfeng. *Liezi bianwu*, str. 7-8, Zhuang Wanshou. *Xinyi Liezi duben*, str. 315)

張湛 列子序

湛聞之先父曰：吾先君與劉正輿、傅穎根，皆王氏之甥也，並少游外家。舅始周，始周從兄正宗、輔嗣皆好集文籍，先并得仲宣家書，幾將萬卷。傅氏亦世爲學門。三君總角競(jing4)錄奇書。及長，遭永嘉之亂，與穎根同避難南行，車重各稱力，並(bing4, graf. var. 竝 bing4)有所載。而寇虜(lu)彌盛，前途尙遠。張謂傅曰：「今將不能盡全所載，且共料簡世所希有者，各各保錄，令無遺棄。」穎根於是唯賚其祖玄、父咸子集。先君所錄書中有列子八篇。及至江南，僅有存者。列子唯餘楊朱、說符、目錄三卷。比亂，正輿爲揚州刺史，先來過江，復在其家得四卷。尋從輔嗣女婿趙季子家得六卷。參校有無，始得全備。

其書大略明群有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘壞則無幽不照。此其旨也。然所明往往與佛經相參，大歸同於老莊。屬辭引類特與莊子相似。莊子、慎到、韓非、尸子、淮南子、玄示、旨歸多稱其言，遂注之云爾。

Zhang Zhan

Předmluva k *Liezi*

Já, Zhan, jsem slyšel od svého otce toto: „Můj otec Zhang Yi, Liu Zhengyu a Fu Yinggen byli z matčiny strany synovci Wangových¹³⁸. Od dětství s matčinou rodinou udržovali styky. Matčin bratr se jmenoval Wang Shizhou. Shizhouovi bratřenci

¹³⁸ Rodina Wangových pocházela z okresu Gaoping v Shandongu. Vzhledem k tomu, že její příslušníci po generace vykonávali nejvyšší úřady ve státě, žili Wangovi v Luoyangu a později od roku 190 v Chang'anu.

Zhengzong a Fusi¹³⁹ byli vášnivými sběrateli knih. Nejprve společně získali knihovnu Zhongxuanovy¹⁴⁰ rodiny o bezmála deseti tisících svitcích. I Fuovi byli po generace rodinou vzdělanců.

Všichni tito tři pánové se od nejranějšího mládí předháněli v opisování vzácných knih. Když dospěli, přišly zmatky období Yongjia.¹⁴¹ Můj otec společně s Yinggenem hledali útočiště na jihu. Jejich vozy byly naloženy podle možností, každý si něco vzal. Stále přibývalo lupičů a měli před sebou ještě dlouhou cestu. Můj otec pak řekl Yinggenovi: „Nejsme schopni zachránit všechno, co s sebou máme. Vyberme jen to vzácné. Každý se pak budeme starat o svou část knih a snažit se, aby se už nic neztratilo. Yinggen pak dále vzal už jen spisy svého dědečka Xuana a otce Xiana s názvem *Sebrané filosofické spisy (Ziji)*.

Mezi knihami, které můj otec přepsal, byl i *Liezi* o osmi kapitolách. Když dorazili na jih od Dlouhé řeky, zbylo jim z knih jen málo. Z *Liezi* to byly tři svitky: Yangzhu, O shodách okolností a Obsah¹⁴². Po skončení nepokojů začal Zhengyu vykonávat úřad místodržícího v Yangzhou a jako první se vrátil zpět přes Dlouhou řeku. Z jeho rodiny byly získány čtyři svitky knihy *Liezi*. Nedlouho poté bylo z rodiny Fusiho (Wang Biho) zetě Zhao Jizi získáno šest svitků. Sloučením a redakcí všech těchto textů byla kniha obnovena.

V obecnosti lze říci, že tato kniha osvětluje, že prazákladem všeho jsoucího je nejzazší prázdnota, všechny věci stojí před hrozbou svého zániku a božská moudrost si udržuje neporušenost svou tichostí. Pokud se myšlenky upínají k [materiálním] věcem, samy se tím ničí. Význam stavů vědomí jako je bdění a snění, se neomezuje na jedinou oblast. Neúspěch či úspěch nelze tvořit pomocí síly moudrosti. Sebekultivace je hodnotnější než nemírná štedrost. Následujeme-li přirozenost, můžeme čelit [i] ohni a vodě a vstupovat do nich. Z odstupů nemají věci žádná temná nebo neosvětlená místa. To je podstatou [této knihy]. Její obsah je také často v souladu s buddhistickými písmi. Většina učení v knize obsaženého je povahy Lao-Zhuang. Obsah a citace jsou velice podobné [pasážím z knihy] *Zhuangzi*. *Zhuangzi*, *Shenzi* (jejímž autorem je Shen Dao), *Hanfeizi*, *Huainanzi*, *Xuanshi* a *Zhigui*, všechny tyto texty mnohokrát odkazují na pasáže [z *Liezi*]. Proto jsem k textu knihy sepsal komentář.

¹³⁹ Wang Fusi neboli Wang Bi, 226-249, slavný komentátor *Lunyu*, *Zhouyi* a *Laozi*.

¹⁴⁰ Zhongxuan neboli Wang Can, 177-217, nejvýznamnější z básnické skupiny jian'anských mistrů.

¹⁴¹ V 5. roce éry Yongjia (307-312), čili v roce 311, došlo k pádu dynastie Západních Jinů.

¹⁴² Myslím se tím pravděpodobně Liu Xiangova zpráva Obsah nové knihy *Liezi*.

Liu Xiang 劉向

Obsah nové knihy *Liezi* 列子新書目錄

劉向 列子新書目錄

天瑞第一 黃帝第二 周穆王第三 仲尼第四 一曰極智
湯問第五 力命第六 楊朱第七 一曰達生 說符第八

右新書定箸八章。護左都水使者光祿大夫臣向言：所校中書列子五篇，臣向謹與(歟)長社尉臣參校讎太常書三篇，太史書四篇，臣向書六篇，臣參書二篇，內外書凡二十篇，以校除復重十二篇，定著八篇。中書多，外書少。章亂布在諸篇中。或字誤，以盡爲進，以賢爲形，如此者眾。及在新書有棧。校讎從中書已定，皆以殺青，書可繕寫。列子者，鄭人也，與鄭繆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無爲，及其治身接物，務崇不競，合於六經。而穆王、湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於力命篇，一推分命；楊子之篇，唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。然各有所明，亦有可觀者。孝景皇帝時貴黃老術，此書頗行於世。及後遺落，散在民間，未有傳者。且多寓(偶)言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。謹第錄。臣向昧死上。時掌切。護左都水使者光祿大夫臣向所校列子書錄。永始三年八月壬寅上。

Liu Xiang

Obsah nové knihy *Liezi*

1. Nebeská znamení / Počátek světa - Kosmogonie, 2. Žlutý císař, 3. Zhoušský král Mu, 4. Konfucius neboli též Nejvyšší moudrost, 5. Tangovy otázky, 6. Snaha a osud, 7. Yang Zhu neboli též Dosažení života, 8. Hovory o shodách okolností. Nový text vpravo je uspořádán do osmi kapitol. Dozorce nad údržbou řek a Velký pán zářivé radosti, služebník Vašeho veličenstva Xiang, oznamuje, že [knihy] *Liezi* z císařské knihovny o pěti kapitolách byla uspořádána. Služebník Vaší milosti Xiang společně s Changshewei Canem pokorně shromáždili tři kapitoly z knih Taichangových, čtyři kapitoly z knih Taishiových, šest kapitol přímo od Vašeho služebníka Xianga a dvě kapitoly od služebníka Cana. Tak jsme získali celkem dvacet kapitol z císařské knihovny i zdrojů mimo ni. Dvanáct kapitol jsme vypustili vzhledem ke skutečnosti, že se jednalo o duplikáty. Tak vznikla kompilace o osmi kapitolách.

Kapitoly pocházející z císařské knihovny tvoří většinu obsahu knihy a zbytek menšinu. Pasáže spolu související byly bez ladu a skladu roztroušeny v různých kapitolách. Vyskytovaly se zde také chyby typu znaku jin 進 psaného místo znaku jin 盡 nebo znaku xing 形 psaného místo znaku xian 賢. Takové případy chybných znaků byly četné. V naší edici jsou některé takové chyby opraveny. Poté co byla edice dle

oficiální verze hotova, přistoupilo se k opravám a přepsání celého textu, neboť původně byl text zapsán na oloupané bambusové proužky.

Mistr Lie byl příslušníkem státu Zheng a současníkem zhengského vévody Mua. Byl to člověk, který měl [v sobě] Cestu Tao. Jeho učení bylo založeno na [odkazu] Žlutého císaře a Starého mistra, kterému se také říká taoistická škola. K základům taoistického učení patří uchopení toho podstatného a držení se kořenů, udržování prázdnoty a nezasahování do přirozeného běhu věcí. Dále pak [taoisté] provádějí sebekultivaci a k věcem přistupují [podle jejich specifické povahy]. Dále pak si taoisté cení nezápasení, což ovšem není proti *Šesti kanonickým knihám*. Kapitoly Zhoušský král Mu a Tangovy otázky z knihy *Liezi* však zacházejí příliš daleko a jsou velice podivné. Nepatří mezi promluvy ušlechtilého člověka (junzi). Porovnáme-li obsah kapitoly Liming (Snaha a osud) s kapitolou Yangzhu, kdy jedna zastává myšlenku daného osudu, zatímco druhá hlásá sobectví, nezdá se, že by kniha patřila k učení jediné školy. V obou kapitolách jsou místa pronikavého vhledu do věcí, čili se vyplatí si je přečíst. V dobách císaře Jinga (vládl 157-141 př. n. l.), kdy bylo obecně ceněno studium učení Žlutého císaře a Starého mistra, byla tato kniha velmi oblíbená. Později se postupně poztrácela tu i onde a nebyla dále předávána. Vzhledem k tomu, že je v knize použito mnoho podobenství, připomíná v tomto ohledu knihu Zhuangzi. Proto Nejvyšší astrolog Sima Qian nezařadil do životopisné sekce [*Zápisů historika (Shiji)*] biografii Mistra Lie. Pokorně jsem vše zapsal a pokorně o tom podávám zprávu.

Dozorce nad údržbou řek a Velký pán zářivé radosti, služebník Vašeho veličenstva Xiang, sepsal Obsah nové knihy *Liezi* ve dni renyin osmého měsíce třetího roce vládní éry Yongshi (14 př. n. l.).

1. Tian rui/duan 天瑞 (端)

Nebeská znamení / Počátek světa - Kosmogonie

Název kapitoly je poněkud záhadný. V závislosti na čtení druhého znaku jako rui⁴ 瑞 doslova znamená „znamení nebes“, „nebeská znamení“, při čtení druhého znaku jako duan¹ 端 však znamená „počátek světa“.¹⁴³

¹⁴³ Angus Graham jej překládá jako „Nebeské Dary“ („Heaven's Gifts“), Lionel Giles podle obsahu jako „Kosmogonie“ („Cosmogony“), Позднеева materialisticky jako „Мoc přírody“ („Власть природы“), Малявин jako „Nebeský úděl“ („Небесная доля“). Názor, že znak rui 瑞 z názvu kapitoly je ve skutečnosti zkomolený znak duan 端 se nezakládá na nějakém nálezu textů apod., ale čistě na posouzení samotného obsahu kapitoly, kterou by název „Počátek světa“ neboli „Kosmogonie“ dobře charakterizoval. Tohoto názoru je např. prof. Chen Guying 陳鼓應 (osobní rozhovor). Jak bylo řečeno výše, ve stejném duchu překládá tento název i Lionel Giles („Cosmogony“). Prof. Zhang Heng 張亨 (National Taiwan University) také poukazuje na použití znaku 瑞 v 16. kapitole Wang Chongových *Hovorů o vyvážení* (viz. Wang Chong 王充 *Lunheng 論衡*, juan 16).

Další možnost je, že název souvisí s těmi taoistickými texty, které se jako „znamení Nebes“ začaly objevovat na konci dynastie Západních Hanů a v průběhu Wang Mangova mezivládní (dynastie Xin 新). Tyto texty obvykle pojednávají o určitých „znameních Nebes“ spojených s určitým politickým vývojem a o jejich výkladu. Otázkami s tím spojenými se zabývá např. Jiang Sheng ("Kandai dôkyô kyôten no shûmatsuron ni tsuite" [Eschatologie

Za hlavní téma se obecně pokládá **smíření se s konečností lidského života a s nevyhnutelností smrti**. Z přístupu autora – editora vyplývá, že nemá nic společného s kultem nesmrtnosti, jehož počátky nacházíme již v době předhanské, viz. zájem o „elixír nesmrtnosti“ ze strany Prvního císaře Qinů (Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, oficiálně vládl 246-208 př. n. l.). Z celé knihy *Liezi* naopak vyplývá, že smrt je nutnou součástí světa. Každá věc musí mít svůj protiklad. Existuje-li život, musí být i smrt. Ve skutečnosti je obojí iluzí: jsou to jen dva z projevů proměn životního dechu (qi 氣). Všechno vyšlo z prázdnoty a vše se do prázdnoty zase navrácí.

卷第一天瑞（端）篇 Tian rui/duan (Počátek světa)

1:1:1 子列子居鄭圃¹⁴⁴，四十年人無識者。國君卿大夫視之，猶眾庶也。

Mistr Lie žil v Butianu ve státě Zheng po čtyřicet let nikým nepovšimnut. Vévoda, šlechta a vysocí úředníci na něj pohlíželi jako na obyčejného člověka.

1:1:2 國不足，將嫁於衛。弟子曰：「先生往無反期，弟子敢有所謁；先生將何以教？先生不聞壺丘子林¹⁴⁵之言乎？」

Když přišel hladomor, chystal se přestěhovat¹⁴⁶ do státu Wei¹⁴⁷. Jeho žáci [za ním šli] se slovy: „Odcházíte, pane, a není jasné, kdy se vrátíte zpět. Vaši žáci si dovoluují mít prosbu. Čím nás, pane, ještě poučíte? Cožpak jste, pane, nenaslouchal slovům učitele Huqiu Lina?“

1:1:3 子列子笑曰：「壺子何言哉？雖然，夫子嘗語伯昏瞽人。吾側聞之，試以告女。」

Mistr Lie se zasmál řka: „Copak vůbec mohl Mistr Hu říci?! Ačkoliv, jednou jsem ho slyšel mluvit k Bohun Wurenovi.¹⁴⁸ To, co jsem náhodně zaslechl, se vám pokusím říci.

1:1:4 其言曰：有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。

Jeho slova byla: 'Je rodící, co se samo nezrodilo. Je měnící, co se samo nemění. Nezrozené má schopnost rodit rodící se. Neměnicí se má schopnost měnit proměnlivé.

1:1:5 生者不能不生，化者不能不化。故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。

Rodící se nemůže se nezrodit. Proměnlivé nemůže se neměnit. Proto se trvale rodí a trvale mění. To, co se trvale rodí a trvale mění, nikdy se nepřestává rodit a nikdy se nepřestává měnit.

v taoistických textech hanské dynastie], *Tôhôshûkyô*, 93, 1999, str. 45-56). Problém je, že nic v textu první kapitoly *Liezi* se nezdá naznačovat spojitosti s nějakými konkrétními dobovými politickými otázkami. Tato záležitost je jednou z těch, které nejsou uspokojivě řešitelné bez velmi přesné datace textu.

¹⁴⁴ Stát Zheng 鄭 ležel v období Chunqiu 春秋 (770-476) na území současné provincie Henan 河南 s centrem kolem současného Zhengzhou 鄭州. Jeho trvání je vymezeno vládou Huan Gongu (806-771) na počátku a Sheng Gongu (500-477) na konci. Oblast na východ od Luoyangu byla podmáčená a zarostlá křovinami a bodláčím. V mokřinaté oblasti ležel i Butian 圃田. (LZGZ, str. 2, pozn. 3 Shiwen)

¹⁴⁵ Jeho jméno (ming 名) bylo Lin 林 (LZGZ, str. 4, pozn. 9 Shiwen), zi 子 je patrně honorifikum „Mistr“. Čili správně patrně: Mistr (nebo učitel) Huqiu Lin.

¹⁴⁶ Odejít.

¹⁴⁷ Stát Wei se rozkládal severovýchodně od Zheng, za Žlutou řekou, v prostoru, kde se Žlutá řeka stáčí z východního směru na severovýchodní.

¹⁴⁸ Wuren 瞽人 je patrně přezdívkou znamenající „Neznámý“. Jiné možné čtení je „Maoren“, „Hlupák“. Kromě *Liezi* není znám ze žádného jiného textu.

1:1:6 陰陽爾，四時爾，不生者疑獨，不化¹⁴⁹者往復·往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮·

Takové je jin-jang¹⁵⁰, takové je i čtvero ročních období. Nezrozené stojí samo a nemění se. Neměnné se pohybuje tam a zpět. Trvání toho pohybu tam a zpět nemůže [nikdy] skončit. Stojí samo a jeho cesta se nemůže [nikdy] vyčerpat.¹⁵¹

1:1:7 黃帝書曰：『谷神不死，是謂玄牝·玄牝之門，是謂天地之根·綿綿若存，用之不勤·』

Kniha Žlutého císaře říká: 'Duch údolí [nikdy] neumírá. Nazývá se tajemným lůnem. Otvor tajemného lůna se nazývá kořenem nebes a země. Trvá dál a dál, uživej ho, nikdy se nevyčerpá.'¹⁵²

1:1:8 故生物者不生，化物者不化·

Tak to, co rodí věci, je samo nezrozené, to, co mění věci, je samo neměnné.

1:1:9 自生自化，自形自色，自智自力，自消自息·謂之生化形色智力消息者，非也·」

Samo od sebe rodí, samo od sebe mění, samo od sebe dává tvar a obsah, samo od sebe uděluje moudrost a sílu, samo od sebe přivádí k zániku i udržuje.¹⁵³ Ale nazývat jej zrozeným, proměnlivým, majícím tvar a obsah, přiváděným k úpadku a udržovaným, je chybou.'¹⁵⁴

¹⁴⁹ Existuje možnost překládat dvojici termínů 生 – 化 místo výrazy „rodit / rodit se“ a „měnit / měnit se“ jako „rodit / rodit se“ a „zabíjet, ničit / umírat, zanikat“. Text by pak vypadal následovně: „Je rodící, co se samo nezrodilo. Je zabíjející, co samo nezemře. Nezrozené má schopnost rodit rodící se. Nesmrtelné má schopnost zabíjet smrtelné. Rodící se nemůže se nezrodit. Smrtelné nemůže nezemřít. Proto se [takové věci] stále rodí a stále umírají. Takovou povahu má yin-yang i čtvero ročních období. Nezrozené stojí samo a nezaniká.“ Subjektivně se mi zdá, že tato volba vnáší do překladu více interpretace, než je nutné. Způsob, jakým se v hlavním textu i komentáři používá výrazu 化 hua4, ukazuje spíše na základní význam „změna, proměna“, „způsobovat změnu, měnit“. Hua4 označuje dynamiku změny, vývoj. V pozdější čínštině 生化 sheng1hua4 znamená přímo „rodit se“, „přicházet na svět“.

¹⁵⁰ *Jin-jang* uchopuje protikladovost věcí, je to jediný nerozpojitelný termín, není yinu bez yangu ani yangu bez yinu. Podstatná je idea, že *jin-jang* je koncept pod-řadný zákonu změny. Je to vlastně jeho polární, protikladová manifestace. Yin a yang jsou pouhé protiklady, to, co je uvádí do pohybu, je zákon změny.

¹⁵¹ Chápeme-li ono „nezrozené“ a „neměnné“ jako Cestu Tao, pak je tato závěrečná věta zvláštní. Upomíná trochu na způsob chápání Cesty Tao jako **vize**, nasměrování (jak výraz „dao“ překládá skupina žáků a vykladačů *Daodejingu* kolem Rostislava Fellnera).

¹⁵² Kniha s názvem *Huangdi shu* 黃帝書 (*Kniha Žlutého císaře*) se nedochovala ani neznáme žádný zápis o ní. Citát je však shodný s 6. kapitolou *Laozi M*.

¹⁵³ ZZZ: 皆自爾耳，豈有尸而為之者哉？Všechno to prostě jde samo sebou. Cožpak by [to věci, které] mají formu byly schopny udělat?

¹⁵⁴ Celá pasáž 1:1:9 je gramaticky problematická. Na první pohled vypadá jako kritická poznámka nějakého komentátora, která se omylem dostala do komentovaného textu. Ve svém původním i v tomto překladu se shodují se SJW v názoru, že celá výpověď se nemůže vztahovat ani k „věcem“ (ve smyslu „samy se rodí, samy se mění, samy se tvarují, atd.“, ani k zaměření nejvyššího ontologického principu (SJW: „transcendental being“) směrem na sebe (jak říká SJW: „self-of reflective action“). Celá pasáž 1:1:1 především vymezuje tvořící princip/bytost oproti tvořenému (stvořenému, vytvořenému, wanwu 萬物 - všem věcem). V 1:1:8 se jasně říká, že **věci něco rodí, něco mění**, nikoliv, že se rodí a mění samy od sebe. SJW s vědomím, že sestavitelem textu je Zhang Zhan, má za to, že výklad typu „samy se rodí, samy se mění“ je vyloučený především proto, že Zhang Zhan popíral Guo Xiangovu teorii samoplození. SJW zdůrazňuje **nezáměrnost** činnosti tvořícího principu/bytosti: „Therefore, what the Liezi tries to argue in the ... passage should be regarded as the spontaneous operation of transcendental being (producing and changing) without a partial intent.“ (SJW, str. 185)

V první pasáži se říká, že Mistr Lie je pro veřejnost neznámý učitel žijící ve starověkém státě Zheng. Když nastane v Zheng hladomor, chystá se přestěhovat do státu Wei. Jeho žáci ho prosí, aby jim ještě před odchodem předal moudrost, které se naučil od svého učitele Huqiu Lina. Mistr Lie tedy reprodukuje to, co slyšel vykládat učitele Huqiu Lina zřejmě oblíbenějšímu spolužákovi Bohun Wurenovi.

Mluví o povaze nezrozeného a neměnného, co tu bylo vždycky a co rodí všechny ostatní věci. Samo o sobě je neměnné a dokáže měnit všechny ostatní věci. Všechny ostatní věci jsou naopak zrozené (mají počátek) a proměnlivé. Bytostně proměnlivé jsou dva polární aspekty jevového světa jin a jang (které do sebe navzájem přecházejí) a sled čtvera ročních období.

To „cosí“ je jedinečné, ve své pozici osamocené, ve svém působení nevyčerpatelné. Je to luno, ze kterého vzešly všechny věci včetně nebes a země. Mistr Lie mluví bezpochyby o tom, čemu se jinde říká **Cesta Tao 道**. Nikdy se nezrodilo, stojí samo (du 獨) a nemění se (yi 疑). Ve 25. kap. *Laozi S* se o něm říká totéž: „Stojí samo a nemění se.“ („duli (er) bu gai 獨立(而)不改“). Jeho podstata se nijak nemění, je mu vlastní neustálý pohyb. Tady neplatí představa pohyb = změna. Pohyb tam a zpět, pohyb po kružnici nebo pulzování, je jen zdánlivou změnou. Myšlenka pohybu „tam a zpět“ (wang-fu 往復), příbuzná myšlenka „návrtnosti“ (fu 復, fu-gui 復歸) a zvratu (fan 反), je jedním ze základních principů taoistického uvažování. V *Zhuangzi* má podobu „zhong er fu shi 終而復始“ („končí a znovu začíná“). V *Laozi* je vyjádřena více způsoby: [*Laozi S*, kap. 16] „[Každá věc] se navrácí ke svému kořeni“ (k tomu, z čeho povstala) (ge fu gui qi gen 各復歸其根). O něco dále se tam říká, že právě toto znamená návrat ke svému ming, osudu, určení. K tomu viz. dále komentáře ke kap. „Snaha a osud“. *Laozi S*, kap. 25: „Pohybuje se věčně v kruhu.“ (zhou xing er bu dai 周行而不殆); „Velké znamená vzdalující se, vzdalující se znamená daleké, daleké znamená navracející se.“ (Da yue jin, jin yue yuan, yuan yue fan. 大曰逝, 逝曰遠, 遠曰反。)
Laozi S, kap. 28: „[Mudrc se nakonec] vrací k bezhraničnému.“ (Fan gui yu wuji. 復歸於無極。)
Laozi S, kap. 40: „Návratnost je pohybem tao.“ (Fan zhe dao zhi dong. 反者道之動). O návratnosti viz. dále *Laozi S* 1:2:6.

1:2:1 子列子曰：「昔者聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形，則天地安從生？」

Mistr Lie řekl: „V dávných dobách mudrcové prostřednictvím jin-jang uváděli v soulad nebesa a zemi. Rodí-li se vše, co má tvar, z beztvareho, z čeho se pak zrodila nebesa a země¹⁵⁵?

1:2:2 故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。

Říkám: Byla prvotní jednoduchost, byl prvotní počátek, bylo prvotní zahájení, byla prvotní látka.

1:2:3 太易者，未見氣也；太初者，氣之始也¹⁵⁶；太始者，形之始也；太素者，質之始也。

V prvotní jednoduchosti se ještě neobjevil dech. Prvotní počátek byl počátkem dechu. Prvotní zahájení bylo počátkem tvaru. Prvotní látka byla počátkem vši látkovosti.

Větší potíž je s další větou. SJW v souladu s důrazem na nezáměrnost činnosti vykládá 生(者), 化(者) atd. takto: „Nazývat je **záměrně** rodícím, **záměrně** měnícím, atd. ... je chybné.“ V takovém případě bych tam spíše očekával 生生者.

¹⁵⁵ Tedy: „Z čeho se pak zrodil svět?“

¹⁵⁶ Dech, síla qi 氣, je oživující energií. Prvotní látka (taisu 太素) je podle výkladu 1. kap. *Huainanzi* 淮南子 a 1. kap. *Wenzi* 文子 kořenem (ben 本). Ten je počátkem základu, zakládání (zhi 質).

1:2:4 氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。

Dech, tvar a látkovost byly dokončeny, ale vzájemně od sebe neodděleny. Proto se [tomu] říká „chaos“. „Chaos“ znamená, že všechny věci jsou vzájemně změteny a od sebe neodděleny.

1:2:5 視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。

Díváš se na to a nevidíš to, nasloucháš tomu a neslyšíš to, hmatáš po tom, ale nenahmatáváš to.¹⁵⁷ Proto se to nazývá jednoduchostí.

1:2:6 易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九。九變者，究也；乃復變而爲一。一者，形變之始也。

Jednoduchost byla bez tvaru a ohraničení. Jednoduchost se měnila a stala se jedním. Jedno se měnilo a stalo se sedmerým. Sedmeré se měnilo a stalo se devaterým. Proměna na devateré je poslední [proměnou]. Pak se proměna zvrátila a [devateré] se stalo jedním. Jedno je počátkem proměny tvaru.

1:2:7 清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人；故天地含精，萬物化生。」

Čisté a lehké stoupalo a stalo se nebesy, kalné a těžké klesalo a stalo se zemí. Blahodárně smísený dech [nebes a země] se stal člověkem. Proto nebesa a země obsahují semena¹⁵⁸, díky nimž všechny věci vznikají a zanikají¹⁵⁹.

V druhé pasáži první kapitoly Mistr Lie začíná svůj výklad konstatováním, že dávnověcí mudrcové vysvětlovali pochody ve světě jako výsledek interakce jinu a jangu. Přijímáme-li tvrzení, že všechny věci, co mají tvar, se zrodily z beztvarého (Cesty Tao?), pak zůstává otázka jakým konkrétním postupem vzniká jevový svět. Jednotlivými fázemi toho postupu jsou: **prvotní jednoduchost** (taiyi 太易), **prvotní počátek** (taichu 太初) s počátkem **oživujícího dechu** (qi 氣), **prvotní zahájení** (taishi 太始) s počátkem **tvaru** (xing 形) a **prvotní látka** (taisu 太素), která je počátkem **látkovosti** věcí. Když jsou tyto tři kvality (oživenost, tvarovost a látkovost) dokončeny, stále jsou ještě navzájem změteny, neodděleny, a tomu se říká **chaos** (hunlun 渾淪).

Následující pasáž není příliš jasná. Zdá se, že její smysl by mohl být: chaos, ač v sobě latentně obsahuje kvality oživenosti, tvarovosti a látkovosti, není zrakem, sluchem a hmatem vnímatelný, takže se může také nazývat jednoduchostí (yi 易). Tato jednoduchost ještě nemá konkrétní tvar a vymezení. Její proměnou vzniká **jedno**, z něj **sedmeré** a z něj **devateré**. Tím koloběh proměn končí, a zvrátí se opět v jedno. A toto „jedno“ je počátkem konkretizace tvaru, vznikem smyslově vnímatelného světa. Otevřená zůstává otázka, co znamená výraz „sedmeré“ a „devateré“. Existuje názor, že „sedmeré“ znamená „mnohé“ a „devateré“ „ještě více mnohé“. Číslo devět má každopádně magický význam, znamenající „totalitu“, „dokončenost“. Je to symbol nejvyššího mužského principu, přeneseně i symbol nejvyšší moci, tj. Nebes.

¹⁵⁷ Laozi S, kap. 14.: „Díváš se po tom a nevidíš to. Nazývá se to nejdrobnějším. Nasloucháš tomu a neslyšíš to. Nazývá se to nezvučným. Hmatáš po tom a nenahmatáváš to. Nazývá se to maličkým.“

¹⁵⁸ Tato „semena“, čisté esence věcí, nám mohou připomínat **spermata chrématón**, „semena věčiček“ **Anaxagory z Klazomen** v Malé Asii (asi 500 – 428). „... je obsaženo ve všem slučujícím se mnoho rozmanitého a semena všech věcí, mající rozmanité tvary, barvy a chuti.“ (Karel Svoboda. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 107 – 108). Anaxagorás říká, že věci nevznikají a nezanikají, jen se směšují a rozlučují. Je v nich neomezené množství základních částic (semen – spermat chrématón) a všechno to řídí vnější hybný princip (nús). V Laozi S, kap. 21, najdeme: „(o Tao) ...jsou v něm semena. Ta semena jsou skutečně pravá.“

¹⁵⁹ Dosl. „rodí se a mění (vyvíjejí se?)“. Na tomto místě snad lze hua4 化 překládat jako „zanikat“, „umírat“.

To z „jednoho“, co je čisté, lehké, tedy povahou jangové, stoupá nahoru a stává se nebesy, co je kalné, těžké, povahou jinové, klesá dolů a stává se zemí. Člověk pak povstává blahodárným smísením životního dechu (qi 氣) nebes a země. Všechny věci jsou latentně obsaženy v těchto dvou - jinové a jangové - kvalitě jevového světa. Díky těmto latentním předobrazům mohou (a musejí) vzájemným působením protikladů věci vznikat a proměňovat se.

1:3:1 子列子曰：「天地無全功，聖人無全能，萬物無全用。故天職生覆，地職形載，聖職教化，物職所宜。」

Mistr Lie řekl: „Nebesa ani země nejsou zcela dokonalí, mudrc není všemocný, žádná věc není za všech okolností užitečná. Proto úkolem nebes je rodit a přikrývat, úkolem země je tvarovat a nést, úkolem mudrce je učit a přetvářet, úkolem každé věci být sama sebou.

1:3:2 然則天有所短，地有所長，聖有所否，物有所通。何則？生覆者不能形載，形載者不能教化，教化者不能違所宜，宜定者不出所位。

Tak něco z toho, nač jsou nebesa krátká, země zvládne. Něco z toho, co mudrc nedokáže, věci dokáží. Čím je to způsobeno? To, co rodí a přikrývá nedokáže tvarovat a nést. To, co tvaruje a nese, nedokáže učit a přetvářet. Ten, kdo učí a přetváří, nedokáže přinutit věci jít proti jejich přirozenosti. To, co je pevně samo sebou, neopouští místo jemu náležející.

1:3:3 故天地之道，非陰則陽；聖人之教，非仁則義；萬物之宜，非柔則剛：此皆隨所宜而不能出所位者也。

Proto cesta nebes a země, nemá-li být jinová, pak je jangová. Mudrcovo učení, nemá-li být soucitné, pak musí být spravedlivé. Povaha všech věcí, není-li měkká, pak je tvrdá. Tak všichni následují-li svou přirozenost, nemohou opustit místa jim náležející.

1:3:4 故有生者，有生者；有形者，有形者；有聲者，有聲者；有色者，有色者；有味者，有味者。生之所生者死矣，而生生者皆未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有；聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯；味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈：皆無爲之職也。

Proto: je zrozené a je rodící. Je tvarované a je tvarující. Je zvučící a je ozvučující. Je barevné a je obarvující. Je mající chuti a je ochucující. Co bylo zrozeno, umírá. Ale rodič zrozeného nikdy neskončí. Tvar vytvarovaného je zjevný. Ale tvarovatel vytvarovaného nemá tvar. Zvuk zvučícího je slyšitelný. Ale ozvučovatel zvučícího není slyšet. Barva barevného je zřejmá. Ale barvitel barevného se nikdy neobjevuje. Chuť ochuceného chutná. Ale ochucovatele ochuceného nijak nelze vnímat. To všechno jsou úkoly nezasahování.

1:3:5 能陰能陽，能柔能剛，能短能長，能員能方，能生能死，能暑能涼，能浮能沈，能宮能商，能出能沒，能玄能黃，能甘能苦，能羶能香。

[Cesta Tao je prostřednictvím nezasahování] schopna [posilovat] jin či jang, změkčovat či utvrzovat, zkracovat či prodlužovat, činit kulatým či hranatým, rodit či usmrcovat, zahřívat či ochlazovat, nechat plavat nebo potopit, znít mollově či

durově¹⁶⁰, upřednostnit nebo potlačit, učinit tmavým nebo žlutým, osladit či nechat zhořknout, učinit smrdutým či vonným.

1:3:6 無知也，無能也，而無不知也，而無不能也。』

Nic nezná a ničeho není schopna. A zatím jí nic nezůstane neznámo a nic pro ní není nemožné.¹⁶¹

Každá věc na světě má své specifické vlastnosti a schopnosti a je svým způsobem nezastupitelná a nenahraditelná. Nebesa rodí a přikrývají, což země nedokáže, na druhou stranu však zase země tvaruje a nese, což nesvedou nebesa. Úkolem mudrce je učit a přetvářet. Obecně má být každá věc taková, jaká je její podstata, přirozenost - být sama sebou. Pak nic nedokáže zvrátit její běh, nic ji nedokáže vykolejit, zbavit ji jejího místa ve světě. Tato podstata, přirozenost každé věci, není nic jiného než Cesta Tao samotná. Ona vytváří smyslově vnímatelné vlastnosti, jako je tvar, zvuk, barva, chuť. Je také příčinou vzniku a zániku. Sama však žádnou z těchto kvalit nemá a vznik ani zánik se jí netýká. Cesta Tao ve věcech nevyvíjí žádnou činnost, nezasahuje do běhu věcí, nechává je jen volně plynout podle své vlastní povahy. Nic nedělá, a přitom posiluje jin, nebo jang ve věcech, činí měkkým, tvrdým, krátkým, dlouhým, kulatým, hranatým, živým, mrtvým, teplým, studeným, plovoucím, potopeným, mollovým, durovým, předním, zadním, tmavým, světlým, sladkým, hořkým, smrdutým nebo vonným. I bez vědomostí a schopností pro ni není nic nedosažitelného a nemožného.

Úkolem každé „věci“ (včetně člověka) je vykonávat tu konkrétní funkci, která jí ve světě náleží. Každá věc má „najít sama sebe“, svou přirozenost (ziran 自然, zákon Tao v sobě). Pro věci řídicí se plně svou přirozeností **neexistuje svoboda jako svévole**, žádná možnost jednat správně jen podle vlastní nezávislé vůle. Jednat jen podle své vůle znamená neznat Tao, nedokázat nahlédnout Tao, nebýt v souladu s Tao. Základem životní moudrosti je uvádět svou vůli do souladu s Cestou Tao.

Za povšimnutí stojí, že se tu zdůrazňují dvě významné konfuciánské hodnoty ren 仁 (soucitnost, lidskost, humánnost) a yi 義 (spravedlnost, spravedlivost) jako dva možné obsahy mudrcova učení. Jsou zde chápány jako protiklady vcítění se do situace druhého člověka (a odpuštění?) a spravedlivé posouzení situace (a přiměřený trest?).

Taoistická myšlenka **nezasahování do přirozenosti, do přirozeného běhu věcí** (*wuwei* 無為, ne-dělání) patří mezi nejdůležitější, ale zároveň i nejkontroverznější pojmy a přístupy učení. Ústřední místo má v taoistické teorii vládnutí a správy státu. Vzhledem k tomu, že se věci a děje řídí svou povahou, přirozeností, která je shodná s povahou Cesty Tao, nemáme do nich zasahovat a vnucovat jim svou vůli. Jen tak jejich povahu nepoškodíme, nepokřívíme a věci půjdou samy od sebe správným směrem. Věcí výkladu zůstává, zdali když je něco vnějšího věci svede z jejich cesty, vykolejí je, není to pak právě mudrc, resp. moudrý panovník, který by je měl svým zásahem navrátit zpět?

1:4 子列子適衛，食於道，從者見百歲髑髏，撻蓬而指，顧謂弟子百豐曰：「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養乎？此過歡乎？」

Mistr Lie cestoval do Wei. Když na cestě jedl, uviděl lebku sto let starou. Utrhl stéblo, ukázal na ni a obrací se ke svému žáku Baifengovi řekl: „Jen on a já víme, že není skutečného života ani skutečné smrti. Je opravdu nad čím truchlit? Je opravdu nad čím se radovat?“

¹⁶⁰ Gong 宮 a shang 商 jsou dva z pěti tónů tradiční stupnice.

¹⁶¹ Laozi S, kap. 10: „明白四達，能無知乎？Máš-li chápat všechno ve čtyřech koncích světa, jsi toho schopen bez vědomostí?“

Živý neví, jak to vypadá po smrti, tedy by ani neměl mít důvod truchlit nad zemřelým nebo se nadmíru radovat z toho, že sám žije. Život není hodnotnější než smrt a smrt není o nic horší než život. Obojí je svým způsobem iluze. Jsou to pouhé fáze proměny věci, z nichž není žádná nadřazená ani podřazená.

Stejný příběh najdeme na konci 18. kapitoly *Zhuangzi*. V obou případech je spojen s pasáží (ve dvou poněkud odlišných verzích) o možnostech proměn v čase. Není skutečného života ani skutečné smrti, protože všechno je součástí nekonečného koloběhu přeměn. Existence je nad (dočasným) životem, **nic zcela nemizí, ale přetrvává v proměnách**.

1:5:1 種有幾：(chybné 4 znaky) 得水爲蕘，得水土之際，則爲蛙蟻之衣。生於陵屯，則爲陵舄。陵舄得鬱栖，則爲烏足。烏足之根爲蟻蟻，其葉爲胡蝶。胡蝶胥也，化而爲蟲，生灶下，其狀若脫，其名曰鵠掇。鵠掇千日，化而爲鳥，其名曰乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌。斯彌爲食醯頤輅。食醯頤輅生乎食醯黃輓，食醯黃輓生乎九猷。九猷生乎瞿芮，瞿芮生乎腐蠶。

V semenech [věcí] jsou zárodky. Když se dostanou k vodě, začnou klíčit. Dostanou-li se k vodě na břehu, stávají se mechovou pokrývkou. Na kopcích se stávají jitrocelem. Když se jitrocel dostane k lejnu, stává se pryskyřníkem. Kořen pryskyřníku se stává stínkou, listy se stávají motýly. Motýl se záhy mění v hmyz, zvaný quduo, který žije pod kamny a vypadá jako by se svlékl z kůže. Za tisíc dní se quduo mění v ptáka jménem ganyugu. Slina ptáka ganyugu se stává hmyzem simi, který se stává octomilkou yilu. Ta plodí octomilku huangkuang, která plodí jepici, která plodí komára, který plodí světlušku.

1:5:2 羊肝化爲地皋，馬血之爲轉鄰也，人血之爲野火也。鷓之爲鷓，鷓之爲布穀，布穀久復爲鷓也，鷲之爲蛤也，田鼠之爲鶉也，朽瓜之爲魚也，老韭之爲莧也，老瑜之爲猿也，魚卵之爲蟲。

Ovčí játra se mění v mořenu. Krev koní a krev lidí se stává plamínky nad bažinami. Sokoli se stávají jestřáby, jestřábi se stávají kukačkami, kukačky se za dlouhý čas zase stávají sokoly. Vlaštovky se stávají ústřicemi, krtkové se stávají křepelkami, shnilé melouny se stávají rybami, starý pórek se stává rostlinou, zvanou kohoutí hřebínek, staré ovce se stávají opicemi, rybí jikry se stávají hmyzem.

1:5:3 壹爰之獸自孕而生曰類。河澤之鳥視而生曰鵠。純雌其名大腰，純雄其名稚蜂。思士不妻而感，思女不夫而孕。后稷生乎巨跡，伊尹乎空桑。厥昭生乎濕。醯雞生乎酒。羊奚比乎不筍久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人。人久入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

V Chanyuanu je zvíře zvané lei, které rodí poté, co samo sebe oplodnilo. Jsou říční a bahenní ptáci, kteří rodí poté, co na sebe pohlédli. Nazývají se orlovci. Velké žluté sršně existují jen jako samičky, černé vosičky existují jen jako samečci. Muži ze země Si oplodní ženu beze styku, ženy ze země Si otěhotní beze styku s mužem. Pan Proso (Hou Ji) se narodil z velké šlápoty, Yi Yin z duté moruše. Vážky se rodí z vlhka, octomilky z vína. Rostlina yangxi ve spojení se starým bambusem bez výhonků plodí hmyz qingning. Ten plodí pantera, který plodí koně, který plodí člověka. Člověk se zase

po dlouhé době navrací k zárodkům. Všechny věci vzcházejí ze zárodků a navracejí se k zárodkům.

Jak bylo již výše poznamenáno, najdeme (trochu logičtější a kratší) variantu tohoto textu také v závěru 18. kapitoly *Zhuangzi*. Jedná se o konkrétní popis cyklu přeměn od nejjednodušších organismů po člověka. Zajímavá z pohledu člověka 21. století, odchovaného vzdělávací soustavou založenou mimo jiné na modifikovaném darwinismu, je myšlenka, že člověk vznikl (nebo vzniká?) postupným vývojem (přeměnami) z nejjednodušších tvorů. Čili jakýsi náznak evoluční teorie, nikoliv ovšem vedené úmyslem dokázat zákonitosti evoluce, ale především dokumentovat možnosti proměn v čase. Čím konkrétně se tyto proměny řídí není v textu přímo řečeno. Poté, co „evoluce“ dostoupí do „lidské fáze“, proměny pokračují a po dlouhé době se člověk opět navrací k zárodkům. Čili „zhuangovská evoluce“ nemíří stále jen dopředu a vzhůru, jako kyvadlo dochází úvratě, pak se její průběh láme a vrací se postupně až k zárodkům. Probíhá opětovně ve velkých kruzích. Za povšimnutí jistě stojí, že prvotním životodárným substrátem a první podmínkou vývoje a růstu je **voda**.

K překladu samotnému: po úvodní větě „V semenech (věci) jsou zárodky“ vynechávám na základě komentářů čtyři znaky („Jako žába, která se stává křepelkou“), které se do textu *Liezi* dostaly zřejmě omylem z knihy *Mozi* 墨子. „Mechová pokrývka“ v originále zní „žabí kůže“, což je zřejmě chuské (staročínský jižní stát Chu 楚) označení druhu mechu. Stínka je malý šedivý korýš se sedmi páry nožiček. Z kořene rostliny zvané di4gao1 地皋 neboli mořena srdčitá (*Rubia cordifolia*) se získávalo červené barvivo, takže se jí lidově říkalo di4xue4 地血, zemní krev. Panovalo přesvědčení, že vzniká přeměnou krve vsáklé do země. Jiné vysvětlení pramení ze skutečnosti, že se mořeny používá jako léčivky, která zlepšuje krevní oběh a prokrvení, pročež se také nazývá „čistič krve“. Plamínky nad bažinami se také lidově označovaly jako gui3huo3 鬼火, ohýnky duchů.

O hermafroditickém zvířeti lei 類 se v mytologickém zeměpise *Kanonické knihy hor a moří* (*Shanhajing* 山海經) v oddíle Kanonická kniha jižních hor (Nanshanjing 南山經) říká: „V horách Chanyuanu je nadbytek vody a žádné rostliny a stromy. Nelze tam vystoupit. Žije tam zvíře, které vypadá jako mýval, má dlouhé chlupy, jmenuje se lei. Samo se dokáže rozmnožovat jako samec se samicí.“

Pan Proso (Hou Ji 后稷) je mýtickým předkem národa Zhouů. Naučil jej prý orat půdu a pěstovat obilniny. Jeho matka, žena z klanu Tai, otěhotněla tak, že vstoupila do otisku nohy božského Nejvyššího císaře.

Yi Yin 伊尹 byl vysokým úředníkem na počátku dynastie Shang (asi 16. - 15. stol. př. n. l.). Pověst spojená s jeho narozením se podobá biblické pověsti o Lotově ženě. Říká, že když jeho matka otěhotněla, ve snu se jí zjevilo božstvo, které ji varovalo, že ve chvíli, kdy její kamenné koryto na praní prádla začne přetékat, má utéci a neohlížet se. Druhý den skutečně kamenné koryto přetévalo, a tak se žena dala na útěk. Po deseti mílích se však ohlédla zpět, načež se proměnila v dutou moruši. Když pak dívka z klanu Shen přišla sklízet moruše, našla v dutině stromu chlapečka. A to byl Yi Yin.

Celá pasáž vykazuje v různých edicích *Liezi* množství variantních znaků. Identifikace jednotlivých prvků řetězce proměn (zejména hmyzu, zvířat a rostlin) vychází hlavně z čínských komentářů a je v mnoha případech sporná.

1:6:1 黃帝書曰：「形動不生形而生影，聲動不生聲而生響，無動不生無而生有。」

Kniha Žlutého císaře říká: „Když se tvar dá do pohybu, neplodí tvar, ale stín. Když, se zvuk dá do pohybu, neplodí zvuk, ale ozvěnu. Když se nejsoucí dá do pohybu, neplodí nejsoucí, ale něco jsoucího.“

1:6:2 形，必終者也；天地終乎？與我偕終。終進乎？不知也。道終乎本無始，進乎本不久。

To, co má tvar, musí jednou skončit. Skončí jednou nebesa a země? Skončí stejně jako já. A co konec - skončí někdy? To nevím. Co se konce dao týče - nikdy nezačalo, tak také nikdy neskončí.

1:6:3 有生則復於不生，有形則復於無形。不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也。生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生。而欲恆其生，畫其終，惑於數也。

Žijící se nutně vrací zpět k bezživotí. Co má tvar, se nutně vrací zpět k beztvarosti. Neživé nebylo původně neživé. Beztvaré nebylo původně beztvaré. Žijící musí zákonitě dojít ke svému konci. Konečné nemůže neskončit, stejně tak rodící se se nemůže nezrodit. Tak chtít žít věčně a nikdy neskončit je velká mýlka ve vztahu k našemu údělu.

Toto přímočaré prohlášení reaguje na dobovou honbu za dlouhověkostí, ba nesmrtelností, která je typická pro některé lidové víry a zejména náboženský taoismus. Jasně ukazuje, že názory filosofického taoismu byly odlišné, ba protichůdné a blouznění o nesmrtelnosti měly za pošetilost.

1:6:4 精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。

Duch patří k nebesům, kosti k zemi. Co patří k nebesům, je čisté a rozptýlené, co patří k zemi, je kalné a spleené.

1:6:5 精神離形，各歸其真；故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。

Když se duch oddělí od tvaru, každý se navrácí do svého původního stavu. Proto se tomu říká „gui“ (duch zemřelého). „Gui“ znamená „navracet se“, navrácet se do svého skutečného domova.

Zde je využito falešné etymologie, která uvádí do souvislosti dva znaky se stejnou výslovností gui. Podobně se někdy znak gui ve významu „duch zemřelého (předka)“ uvádí do souvislosti se znakem hui 回, „navracet se“. Podobné téma viz. také pasáž 1:11.

1:6:6 黃帝曰：『精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？』

Žlutý císař řekl: „Až můj duch projde zpět svou branou a kosti se navrátí ke svému kořeni, co ze mě zbyde?“

Život je konečný a nesmrtelnost je omyl. Tak by se dala jednoduše charakterizovat celá pasáž 1:6. Jsoucí, „skutečné“, „reálné“ věci tohoto světa se mají ke svému „nejsoucímu“ původci a rodiči (pohybovateli, hybateli) tak jako stín ke tvaru, který jej tvoří, jako ozvěna ke zvuku. Je to tedy vždy něco druhotného, odvozeného.

Všechny věci, co mají tvar, jsou také konečné. Celý svět je konečný, právě tak jako život člověka. Živé se na vrací do bezživotí, na druhou stranu to, co se má zrodit, se zrodí. Všechno postupuje ve velkých cyklech, které jsou nutné, nevyhnutelné. Nesmrtelnost, život věčný, je velkou

lidskou iluzí. Život je svou povahou konečný. Jenom Cesta Tao, která nikdy nezačala, asi také nikdy neskončí.

Po smrti se jangový duch navrácí k nebesům a jinové tělo k zemi.

1:7:1 人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。

Člověk od narození do smrti prochází čtyřmi velkými proměnami: dětství, mládí, stáří, smrt.

1:7:2 其在嬰孩，氣專志一，和之至也；物不傷焉，德莫加焉。

V dětství je jeho životní síla sjednocena v úplné harmonii. Nic ho nezraňuje a k jeho vnitřní síle není co přidat.

De 德, „vnitřní síla“, v sociálním kontextu „morální síla“, je v nejobecnější rovině projevem Cesty Tao ve věcech a dějích. Slovo „morální“ se u taoistů chápe jako „jsoucí v souladu s tao a mající původ v tao“ (u konfuciánů naproti tomu: „jsoucí v souladu se společenskými principy a ritualizovanými zvyky“). Je to jistá vnitřní síla, zpočátku zřejmě chápaná jako síla magická, resp. odvozená od božstev. Někdy se přirovnává ke „svatosti“ nebo „požehnání“. Tedy k nějaké shůry dané síle, která mimo jiné člověku propůjčuje schopnosti konat činy jiným nedosažitelné. Z našeho západního pohledu se může jednat o kombinaci a souhru různých sil a vlastností (inteligence, energičnost, odvaha, rozhodnost), ale i magické, racionálně nevysvětlitelné síly. Je v ní jisté dědictví šamanismu a jeho schopností manipulace přírodními silami. Důležitý je vztah de 德 a qi 氣, „vnitřní“ a „životní“ síly nebo energie. Je možné, že v ranných dobách byly tyto termíny záměnné. Každopádně však mají obě tyto síly svůj fyzický aspekt.

1:7:3 其在少壯，則血氣飄溢，欲慮充起；物所攻焉，德故衰焉。

V mládí se mu bouří krev a ovládá ho, žádosti a úmysly narůstají. Bojuje se světem, takže jeho vnitřní síla upadá.

1:7:4 其在老耄，則欲慮柔焉；體將休焉，物莫先焉。雖未及嬰孩之全，方於少壯，間矣。

Ve stáří jeho žádosti a úmysly slábnou, jeho tělo hledá klid. Nic se nesnaží předstihnout. Ačkoliv nedosahuje ideální úplnosti dětství, v porovnání s mládím je vyrovnaný.

1:7:5 其在死亡也，則之於息焉，反其極矣。

Ve smrti dosahuje odpočinku. Navrací se k hranicím [svého bytí].

Stejně tak se ve 28. kapitole *Laozi S* říká: „復歸於無極。[Mudrc se nakonec] vrací k bezhraničnému.“ Pasáž o čtyřech proměnách nebo fázích lidského života v duchu *Laozi* považuje dětství s jeho jinovou silou slabého za silově nejharmoničtější období, které je zároveň počátkem vyššího cyklu lidského života. V mládí se člověk začne vzdalovat své přirozenosti, narůstají v něm vnější jangové síly a vnitřní síla upadá. Ve stáří dochází ke zvratu a slábnutí jangových puzení. Člověk se opět přibližuje ideální vyrovnanosti dětství. Smrt pro něj nakonec znamená odpočinek a návrat ke svému kořeni a původu.

1:8 孔子遊於太山，見榮啓期行乎郕之野，鹿裘帶索，鼓琴而歌。孔子問曰：「先生所以樂，何也？」對曰：「吾樂甚多：天生萬物，唯人爲貴。而吾得爲人，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男爲貴；吾既得爲男矣，是二樂也。人生有不見日月、不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是

三樂也·貧者士之常也，死者人之終也，處常得終，當何憂哉？」孔子曰：「善乎！能自寬者也。」

Když Konfucius cestoval po Taishanu, v pustině za městem Cheng uviděl Rong Qijih, jak chodí oblečen do jelení kůže přepásané provazem, brnká na loutnu qin a zpívá si.

Konfucius se ho zeptal: „Z čeho se tak radujete, pane?“ Rong Qiji odpověděl: „Mých radostí je velmi mnoho. Mezi věcmi, co nebesa plodí, jen člověk je skutečně ceněn. A mně je dáno být člověkem. To je první moje radost. Z mužského a ženského pohlaví, muži jsou váženi a ženami se pohrdá. Proto být mužem je cennější. A mně je dáno být mužem. To je druhá moje radost. Mezi lidmi, co se narodí, jsou takoví, co nikdy nevidí slunce ani měsíc, co nikdy neopustí zavinovačku. A já už jsem dosáhl devadesáti let. To je třetí moje radost. Chudoba je věčným údělem mudrce. Smrt znamená pro člověka konec. Žil jsem dlouho a dojdu svého konce. Čeho bych se měl obávat?“

Konfucius řekl: „Obdivuhodné! To je někdo, kdo dokáže být sám se sebou spokojený.“

Prostá fakta obyčejného lidského života přinášejí mudrci větší uspokojení než jinému společensky úspěšnému člověku úsilí mnohých let. Chudoba patří k mudrci, smrt patří k životu. Kdo to chápe, nemá se čeho obávat.

1:9:1 林類年且百歲，底春被裘，拾遺穗於故畦，並歌並進·

Když bylo Lin Leiovi skoro sto let, oblékl si jednou zjara kožešinový kabát a šel na klásky, co za sebou zanechali ženci. Jak chodil poli, prozpěvoval si.

1:9:2 孔子適衛，望之於野·顧謂弟子曰：「彼叟可與言者，試往訊之！」子貢請行·

Konfucius zrovna cestoval do Wei a zdáli jej zahlédl. Obrátil se ke svým žákům se slovy: „S tím starcem bude stát za to si promluvit. Zkuste s ním jít někdo zavést řeč!“ Zigong požádal, aby směl jít.

1:9:3 逆之壟端，面之而歎曰：「先生曾不悔乎，而行歌拾穗？」林類行不留，歌不輟·子貢叩之不已，乃仰而應曰：「吾何悔邪？」

Šel proti Lin Leiovi po mezi, pohlédl mu do tváře a s povzdechem pravil: „Cožpak, pane, necítíte žádnou lítost? Ještě si při sbírání klásků prozpěvujete.“ Lin Lei se ani nezastavil, ani nepřerušil svůj zpěv. Zigong pokračoval ve vyptávání, dokud nezahlédl a neodpověděl: „Čeho mám litovat?“

1:9:4 子貢曰：「先生少不勤行，長不競時，老無妻子，死期將至：亦有何樂而拾穗行歌乎？」

Zigong řekl: „Jako dítě jste nikdy nebyl přičinlivý. Jako muž jste se nikdy nesnažil prosadit. Ve stáří jste bez ženy a potomků a chvíle vaší smrti se blíží. Z čeho pak se tak radujete, že si při sbírání klásků ještě prozpěvujete?“

1:9:5 林類笑曰：「吾之所以爲樂，人皆有之，而反以爲憂·少不勤行，長不競時，故能壽若此·老無妻子，死期將至，故能樂若此·

Lin Lei se zasmál a řekl: „Důvody mé radosti sdílejí všichni lidé. Místo toho ale nad nimi truchlí. Jako dítě jsem nikdy nebyl přičinlivý, jako muž jsem se nikdy nesnažil

prosadit. Proto jsem mohl žít tak dlouho. Ve stáří nemám ženu ani potomky a chvíle mé smrti se blíží. Proto se mohu takhle radovat."

1:9:6 子貢曰：「壽者人之情，死者人之惡。子以死爲樂，何也？」林類曰：「死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼？故吾知其不相若矣。吾又安知營營而求生非惑乎？亦又安知吾今之死不愈昔之生乎？」

Zigong řekl: „Lidé touží po dlouhověkosti a oškliví si smrt. Proč byste měl být rád, že zemřete?“ Lin Lei řekl: „Smrt se má vůči životu jako putování k návratu. Proto, když zemřu tady - jak mohu vědět, že se nenarodím někde jinde? Jak pak vím, že život a smrt nejsou stejné? A jak mohu vědět, že není omylem za každou cenu lpět na životě? Konečně - jak mohu vědět, že nastalá smrt je horší než život?“

1:9:7 子貢聞之，不喻其意，還以告夫子。夫子曰：「吾知其可與言，果然；然彼得之而不盡者也。」

Zigong mu naslouchal, ale nerozuměl. Vrátil se, aby o tom pověděl Mistrovi. Mistr řekl: „Věděl jsem, že bude stát za to si s ním promluvit. A taky že stálo. Je to člověk, který něčeho dosáhl, ale nedosáhl toho v úplnosti.“

Tento příběh je dalším možným odkazem na buddhistické nauky o převtělování. Zmínky o „přerozování“ však můžeme také chápat jen jako určitý nápad, jako jeden z argumentů proti tvrdošíjnému lpění na životě. Není také nijak dále rozvíjen do nějaké „karmické teorie“.

Konfuciánské hodnoty jako soucitnost, pracovitost, společenské uplatnění, rodina, jsou relativní, nemají univerzální platnost. Soucitnost, pracovitost a společenské uplatnění mohou mít za následek zkrácení přirozené délky lidského života. Rodina může být velkým břemenem.

Není důvod ošklivit si smrt. Je nutným uzavřením cyklu, návratem po dlouhém putování. Navíc o ní ve skutečnosti nic nevíme - smrt může být stejná nebo dokonce lepší než život. Je tu i možnost, že po tomto životě přijde nějaký jiný.

1:10 子貢倦於學，告仲尼曰：「願有所息。」仲尼曰：「生無所息。」子貢曰：「然則賜息無所乎？」仲尼曰：「有耳。望其墳，睪如也，宰如也，墳如也，鬲如也，則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎！君子息焉，小人伏焉。」仲尼曰：「賜！汝知之矣。人胥知生之樂，未知生之苦；知老之憊，未知老之佚；知死之惡，未知死之息也。」

Zigong byl unavený studiem a řekl Konfuciovi: „Chtěl bych najít odpočinek.“ „Pro žijící není odpočinku.“ „Pak ho nikdy nenajdu?“ „Najdeš. Těš se na vznešenou zklenutou kupoli své hrobky a věz, kde najdeš odpočinku.“ „Nádherná je smrt! Ušlechtilý člověk v ní nachází odpočinek, obyčejný člověk se jí podřizuje.“ „Pochopils', Zigongu. Všichni lidé chápou radost toho být naživu, ale ne bídu života, trápení stáří, ale ne jeho vyrovnanost, ošklivost smrti, ale ne její spočinutí.“

1:11:1 晏子曰：『善哉，古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉。』死也者，德之徼也。古者謂死人爲歸人。夫言死人爲歸人，則生人爲行人矣。行而不知歸，失家者也。一人失家，一世非之；天下失家，莫知非焉。

Mistr Yan řekl: „Za jak dobrou měli naši dávní předkové smrt! Ušlechtilý v ní nachází odpočinek, nešlechtný se jí podřizuje. Smrt je místem, kde se nám dostává návratu. Staří říkali zemřelým „navrátilci“. Říká-li se, že zemřelý je „navrátilce“, pak je živý poutníkem. Kdo jen putuje a nezná návratu, ztratil domov. Když jednotlivý člověk zatratí domov, všichni jej zavrhnou. Když celé Podnebesí zatracuje domov, nikdo to nezná zavrhnout.

1:11:2 有人去鄉土、離六親、廢家業、遊於四方而不歸者，何人哉？世必謂之爲狂蕩之人矣。又有人鍾賢世，矜巧能、修名譽、誇張於世而不知己者，亦何人哉？世必以爲智謀之士。此二者，胥失者也。而世與一不與一，唯聖人知所與，知所去。」

Kdyby někdo odešel ze svého kraje, opustil svou rodinu, zbavil se svých domácích povinností, cestoval po světě a nevracel se - co by to bylo za člověka? Všichni by ho nutně označili za zpustlíka. Na druhé straně kdyby si někdo hleděl jen sám sebe, stavěl na odiv své schopnosti a dovednosti, dbal o svůj věhlas, chvástl se před ostatními, a přitom sám sebe neznal - co by toto bylo za člověka? Všichni by ho měli za moudrého a rozumného muže. Tito oba dva chybují. Přitom jednomu ostatní přitakávají a jednomu ne. Jen mudrc opravdu ví, komu přitakávat a od koho se držet stranou.

Pochopení pravé povahy života a smrti je nad všechny pochybné hodnoty, které společnost uznává. Život je jako pout', a z pouti je jednou třeba se vrátit. Lidé zatratí toho, kdo by opustil svou rodinu a dlouho se k ní nevracel. Stejně tak by byl hodný zatracení ten, kdo by chtěl žít věčně a nikdy se nevrátit ze života do bezživotí.

1:12 或謂子列子曰：「子奚貴虛？」列子曰：「虛者無貴也。」子列子曰：「非其名也，莫如靜，莫如虛。靜也虛也，得其居矣；取也與也，失其所矣。事之破毀而後有舞仁義者，弗能復也。」

Kdosi se zeptal Mistra Lie: „Proč si ceníte prázdnoty?“ Mistr Lie řekl: „Na prázdnotě není nic, co by se dalo cenit.“ Dále pak Mistr Lie řekl: „Není to jen bezobsažné slovo. Nic se nevyrovná klidu, nic se nevyrovná prázdnotě. Když dosáhnete klidu a prázdnoty, máte kde přebývat. Braním a dáváním to místo ztrácíte. Kdo zničí přirozenou podstatu svého činění a snaží se to pak překroutit v soucit a spravedlivost, nemůže se už vrátit zpátky.“

Prázdnota a klid jsou příbytkem, kterému se nic nevyrovná. Činění jej narušuje. Když se pak navíc v tomto činění odvrátíme od vlastní přirozenosti, nic už nám potom nepomůže ani soucit, ani spravedlivost, které hlásají konfuciáni. Je třeba se držet toho podstatného a neodchylovat se od toho.

Termín „prázdnota“ (xu 虛) je tak trochu záhadou. Z filosofického hlediska nemá v textu *Liezi* ani v jiných raných taoistických textech podstatnějšího místa (význam „prázdnota“ se obvykle vyjadřuje výrazem wu). Mistr Lie je nicméně s tímto termínem od počátku spojován: [*Lüshi chunqiu*, kap. 7] „Mistr Lie si vážil prázdnoty.“ („Liezi gui xu 列子貴虛“). Stejnou větu nacházíme i v knize *Mistr Shi (Shizi 尸子)*. Je vůbec otázkou, zda toto spojení nevzniklo omylem. V *Plánech válčících států (Zhanguo 戰國策)*, kap. 5:48A, se totiž píše: „Mistr Lie si vážil

správnosti.“ („Liezí gui zheng 列子貴正“). Tato „správnost“ snad znamená „přesnost myšlení a vyjádřování“ ve smyslu požadavku zhengming 正名, **nápravy pojmů**, který vyslovilo hned několik raných čínských myslitelů a který byl společný více myšlenkovým proudům. Tento vpravdě filosofický požadavek (filosofii můžeme také chápat jako jistý způsob přesného myšlení) může sloužit za jeden z argumentů ospravedlňujících existenci pojmu „čínská filosofie“.

1:13 粥熊曰：「運轉亡已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈於此，成於此者虧於彼，損盈成虧，隨世隨死，往來相接，間不可省，疇覺之哉？凡一氣不頓進，一形不頓虧；亦不覺其成，亦不覺其虧，亦如人自世至老，貌色智態，亡日不異；皮膚爪髮，隨世隨落，非嬰孩時有停而不易也，間不可覺，俟至後知。」

Yu Xiong řekl: „Kdo je schopen vnímat, jak se nebesa a země potají mění ve věčném koloběhu? Proto, jak zde věci ubývají, jinde rostou, jak se zde završují, jinde jsou v nedostatku. Podle toho, jak věci ubývají, rostou, završují se a jsou v nedostatku, žijí a umírají. Ten pohyb tam a zpět je spojitý, bez mezer. Kdo je schopen to vnímat? Životní síla se nerozvine naráz, ani tělo najednou nezmizí. Nevnímáme však ani její završení, ani jeho zahlazení. Také u člověka od narození až do smrti není dne, kdy by se jeho vzhled, zbarvení, rozum a chování neměnily. Jeho kůže, nehty a vlasy bez přestání rostou a odumírají. Není to tak, že bychom to všechno získali v dětství a pak se to už neměnilo. Nevnímáme žádné mezery a pochopíme to vše až na samém konci.“

Svět je ve stavu neustálého toku, neustálé proměny, která je pozvolná. A to někdy až do té míry, že ji vůbec nevnímáme. Když věci na jedné straně ubývají, jinde rostou, když na jedné straně upadají, jinde se završují. Život nevznikne najednou. Životní síla se pomalu rozvíjí a posiluje, dosahuje svého vrcholu, a potom jí zase pozvolna ubývá. Jde-li život svým přirozeným během, ani smrt nenastává zčistajasna, ani tělo najednou nezmizí.

1:14:1 杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者；又有憂彼之所憂者，因往曉之，

Ve státě Qi byl člověk, který se tak bál, že se nebesa a země zhroutí a jeho tělo nebude mít na čem spočívat, že přestal jíst a spát. A byl jiný člověk, který znepokojen obavami toho druhého jej šel poučit.

1:14:2 曰：「天，積氣耳，亡處亡氣，若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？」其人曰：「天果積氣，日月星宿，不當墜耶？」曉之者曰：「日月星宿，亦積氣中之有光耀者；只使墜，亦不能有所中傷。」

Řekl mu: „Nebesa nejsou než nahromaděný vzduch. Není místa, kde by nebylo vzduchu. Ohýbáš se a protahuješ, nadechuješ a vydechuješ, dnem i nocí se pohybuješ v nebesích. Proč by ses měl bát, že se zhroutí?“ Onen člověk pak namítl: „Jsou-li nebesa skutečně nahromaděným vzduchem, nezřítí se pak slunce, měsíc a hvězdy?“ Ten, co jej poučoval, řekl: „Slunce, měsíc a hvězdy jsou jen září uvnitř nahromaděného vzduchu. I kdyby spadly dolů, nemohly by nikoho zranit.“

1:14:3 其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊，若踏步蹠踏，終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然大喜，曉之者亦舍然大喜。

Ten člověk zase řekl: „Co když země povolí?“ Poučující řekl: „Země není než nahromaděnými hroudami, které naplňují prázdnotu ve všech čtyřech směrech. Není místa, kde by nebylo hrud. Kráčíš, přešlapuješ na místě, zastavuješ se a zase rozcházíš, dnem i nocí se pohybuješ po zemi. Proč by ses měl bát, že povolí?“

Onomu člověku se ulevilo a byl velmi potěšen. Stejně tak ten, který ho poučil.

1:14:4 長廬子聞而笑之曰：「虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？」

Když o tom slyšel mistr Changlu, smál se řka: „Dvojitý oblouk duhy, oblaka a mlha, vítr a déšť, čtyři roční období, to všechno jsou jevy v nebesích z nahromaděného vzduchu. Hory a kopce, řeky a moře, kov a kámen, oheň a dřevo, to všechno jsou součásti země z v nahromaděných kusů. Víme-li, že je něco z nahromaděného vzduchu, víme-li, že je něco z nahromaděných hrud, jak můžeme tvrdit, že se to nerozpadne?“

1:14:5 夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠爲大遠；言其不壞者，亦爲未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚爲不憂哉？

Nebesa a země jsou jen drobnými věcičkami v prázdnotě, přitom mezi ostatními věcmi největší. Jistě jen tak neskončí a jen tak se nevyčerpají. Jistě je těžké ohledně nich něco odhadnout nebo poznat. Co se obav z jejich zániku týče, to je ještě hodně daleko. Ale tvrdit, že nikdy nezaniknou, to také není správné. Nebesa i země nemohou nezaniknout, čili jednou zaniknou. Pokud bychom u toho měli být, proč bychom se toho neměli obávat?“

1:14:6 子列子聞而笑曰：「言天地壞者亦謬，言天地不壞者亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。壞與不壞，吾何容心哉？」

Když o tom slyšel mistr Lie, také se smál řka: „Je stejně chybné říkat, že nebesa a země zaniknou, jako že nezaniknou. Jestli zaniknou, nebo nezaniknou, to já nikdy nemohu vědět. Ačkoliv - obě možnosti tu jsou. Tak jako žijící nevědí nic o smrti, mrtví nevědí nic o životě. Přicházející nezná odcházející, odcházející nezná přicházející. Jestli zaniknou, či nezaniknou nebesa a země - proč bych se s tím měl zatěžovat?“

Mnozí, zejména moderní vykladači, mají tendenci závěrečnou pasáž tohoto příběhu vykládat ve smyslu Zhuangova názoru, že nemá smysl rozlišovat mezi protiklady, tedy i mezi životem a smrtí, neboť obojí je stejné a nemá *a priori* vyšší hodnotu než druhé.

1:15 舜問乎烝曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也。生非汝有。是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。孫子非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所以。天地強陽，氣也；又胡可得而有邪？」

Shun se zeptal ministra řka: „Lze získat a vlastnit Cestu Tao?“ Ten mu odpověděl: „Ani Vaše tělo Vám nepatří, jak byste chtěl vlastnit Cestu Tao?“ Shun řekl: „Když moje tělo není mým vlastnictvím, komu pak patří?“ Ministr odpověděl: „Je to tvar

propůjčený nebesy a zemí. Ani Váš život není vaším vlastnictvím. Je to nebesy a zemí propůjčená rovnováha. Vaše povaha a úděl také nejsou Vaším vlastnictvím. Jsou to nebesy a zemí propůjčená nasměrování. Ani Vaši potomci nejsou Vaším vlastnictvím. Nebesa a země je propůjčují jako když hmyz vylézá z kukly. Proto jdeme a nevíme kam, setrváváme a nevíme kde, jíme a nevíme jak. Silný jang nebes a země, to je životní síla. Jak by bylo možné ji získat a vlastnit?"

Větu „Proto jdeme a nevíme kam, setrváváme a nevíme kde, jíme a nevíme jak (nebo co),“ máme zřejmě chápat jako výsledek nesobeckého pohledu na svět, který se snaží ministr před panovníkem předestřít. Takový je život, když zapomeneme na naše tendence stále něco získávat a vlastnit. Neznamená to, že se potácíme světem jak plevy ve větru, ale že přirozeně reagujeme na měnící se situaci a nespoutáváme svůj život nekonečnými plány a spleťtými úvahami. Nevyřčen zůstává závěr, že máme-li vše dočasně propůjčeno, budeme to jednou muset vrátit. Nic si nelze ponechat věčně.

1:16:1 齊之國氏大富，宋之向氏大貧；自宋之齊，請其術。國氏告之曰：「吾善爲盜。始吾爲盜也。一年而給，二年而足，三年大穰。自此以往，施及州閭。」

Pan Guo ze Qi byl velmi bohatý a pan Xiang ze Song velmi chudý. Pan Xiang se proto vydal ze Song do Qi, aby se pana Guoa vyptal na tajemství jeho úspěchu. Pan Guo mu řekl: „Ovládám dobře zlodějnu. Odpočátku jsem kradl. Už v prvním roce jsem měl co jíst, ve druhém roce jsem měl dostatek, ve třetím roce jsem sklídl velkou úrodu. Od té doby ještě rozdávám sousedům.“

1:16:2 向氏大喜。喻其爲盜之言，而不喻其爲盜之道，遂踰垣鑿室，手目所及，亡不探也。未及時，以贓獲罪，沒其先居之財。

Pan Xiang měl velkou radost. Z řeči Guoa pochopil, že krade, ale nepochopil způsob jeho kradení. Tak začal přelézat zdi a vloupávat se do domů. Na co mu padnul zrak a co bylo v dosahu ruky, všechno pobral. Netrvalo dlouho a byl shledán vinným z přechovávání kradených věcí. Přišel pak o celý svůj dřívější majetek.

1:16:3 向氏以國氏之謬己也，往而怨之。國氏曰：「若爲盜若何？」向氏言其狀。國氏曰：「嘻！若失爲盜之道至此乎？今將告若矣。吾聞天有時，地有利。吾盜天地之時利，雲雨之滂潤，山澤之產育，以生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍。陸盜禽獸，水盜魚鱉，亡非盜也。夫禾稼、土木、禽獸、魚鱉，皆天之所生，豈吾之所有？然吾盜天而亡殃。夫金玉珍寶，穀帛財貨，人之所聚，豈天之所與？若盜之而獲罪，孰怨哉？」

Pan Xiang měl za to, že ho pan Guo podvedl a přišel si k němu stěžovat. „Jak jste kradl?“ zeptal se pan Guo. Pan Xiang to popsal. Pan Guo zvolal: „Jejeje, tak daleko jste sešel ze správné cesty kradení? Vysvětlím vám to. Slyšel jsem, že nebesa mají svá roční období, země má své užitky. Okrádám nebesa a zemi o užitky ročních období, mraky a déšť o jejich přívaly vláhy, hory a mokřiny o jejich plodnost, abych vypěstoval úrodu, rozmnožil zrno, vztyčil stěny, vybudoval svůj dům. Okrádám zemi o ptáky a zvířata, vodu o ryby a želvy. To vše není nic než kradení. Neboť úroda a zrno, jíl a dřevo, ptáci a zvířata, ryby a želvy, to vše plodí nebesa. Jak by mi to mohlo patřit? Okrádám tedy nebesa a doposud jsem se proto nedostal do potíží. Na druhé straně

drahé věci jako je zlato a nefrit, zboží jako obilí a hedvábí shromažďují lidé. Jak by je mohla poskytovat nebesa? Když je pak kradete a jste obviněn, komu to můžete mít za zlé?”

1:16:4 向氏大惑，以爲國氏之重罔己也，過東郭先生問焉。東郭先生曰：「若一身庸非盜乎？盜陰陽之和以成若生，載若形；況外物而非盜哉？誠然，天地萬物不相離也；仞而有之，皆惑也。國氏之盜，公道也，故亡殃；若之盜，私心也，故得罪。有公私者，亦盜也；亡公私者，亦盜也。公公私私，天地之德。知天地之德者，孰爲盜耶？孰爲不盜耶？」

Pan Xiang z toho byl ve velkých rozpacích a domníval se, že ho pan Guo znovu podvedl. Náhodou potkal učitele Dongguoa a zeptal se ho na to. Učitel Dongguo řekl: „Cožpak není samotné vaše tělo ukradeno? Váš život a tělesný tvar byly utvořeny ukradením rovnováhy mezi silami jin a jang. Jak jinak byste získával vnější věci, než že byste je kradl? Ve skutečnosti nejsou nebesa, země a všechny věci od sebe navzájem odděleny. Považovat je za své je vždycky omyl. Způsob kradení pana Guoa je běžný pro každého, a proto uniká trestu. Vy kradete ze sobeckých pohnutek, a proto jste byl obviněn. Ať už z běžných nebo sobeckých pohnutek, stejně se jedná o kradení. I když by nebylo žádných obecných nebo sobeckých pohnutek, zase by se jednalo o kradení. To, co činí obecné obecným a sobecké sobeckým je vnitřní síla nebes a země. Co je kradení a co je nekradení pro člověka, který pochopil vnitřní sílu nebes a země?”

Závěrečné vysvětlení učitele Dongguoa, o kterém tradice říká, že byl v době Válčících států skrytým mudrcem ze státu Qi, vyznívá místy dosti buddhisticky, zejména pasáž „Ve skutečnosti nejsou nebesa, země a všechny věci od sebe navzájem odděleny.“ Ano, podstata všeho, princip chodu všehomíra je jen jeden – Cesta Tao. V tom jsou si věci rovny a stejné. V tom jsou věci sjednoceny. Zároveň se však liší svým tvarem a dalšími vlastnosti (a tedy jsou v tomto smyslu od sebe oddělené).

2. Huangdi 黃帝

Žlutý císař

Krátké příběhy 2. kapitoly mají v obecné rovině společné téma zachování zdraví a **sebekultivace**. Člověk má následovat přirozený běh věcí a přírody a nestavět se proti němu. Počátek prvního příběhu/podobenství opět připomíná buddhistické příběhy, konkrétně příběh duchovního přerodu samotného zakladatele učení Siddhárthy Gautamy.

卷第二 黃帝篇 Huangdi (Žlutý císař)

2:1:1 黃帝即位十有五年，喜天下戴己，養正（生）命，娛耳目，供鼻口，焦然肌色尪癯，昏然五情爽惑。

Patnáct let uplynulo od chvíle, kdy usedl Žlutý císař na trůn. Těšilo ho, že je mu podřízeno celé Podnebesí. Užíval života plnými doušky, bavil své uši a oči, hýčkal svůj nos a ústa, až jeho vysušené tělo ztmavlo a patero otupených smyslů zmrtnělo.

2:1:2 又十有五年，憂天下之不治，竭聰明，進智力，營百姓，焦然肌色尪癯，昏然五情爽惑。

V průběhu dalších patnácti let byl znepokojen špatnou vládou v Podnebesí. Věnoval tedy veškerou svou prozíravost, inteligenci a úsilí vládě lidu. Jeho vysušené tělo však stále tmavlo a patero otupených smyslů se stávalo ještě zmrtnělejšími.

2:1:3 黃帝乃喟然讚曰：「朕之過淫矣。養一己其患如此，治萬物其患如此。」

Žlutý císař pak s těžkým povzdechem řekl: „Jak hluboce jsem se mýlil! Starat se jen sám o sebe je stejně strastiplné jako všemu vládnout.“

2:1:4 於是放萬機，舍宮寢，去直侍，徹鐘懸，減廚膳，退而閒居大庭之館，齋心服形，三月不親政事。

Poté zanechal všech vladařských záležitostí a života v císařském paláci. Propustil služebnictvo, zrušil svůj orchestr zvonů¹⁶², omezil bohatost svých pokrmů a odebral se do ústraní prostého obydlí. Tam pak očisťoval svou mysl a zkázňoval své tělo. Tři měsíce nepřišel do styku se záležitostmi vlády.

2:1:5 晝寢而夢，遊於華胥氏之國。華胥氏之國在弇州之西，台州之北，不知斯齊國幾千萬里；蓋非舟車足力之所及，神游而已。其國無師長，自然而已。其民無嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌。入水不溺，入火不熱。斫撻無傷痛，指撻無瘡癢。乘空如履實，寢虛若處床。雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躓其步，神行而已。

Když za bílého dne usnul, zdál se mu sen, že cestoval do země paní Huaxu.¹⁶³ Země Huaxu leží na západ od oblasti Yanzhou a na sever od oblasti Taizhou, neznámo kolik desítek milionů mil od Říše středu. Nelze se tam dostat lodí, povozem ani pěšky, jen cestou ducha. V té zemi není žádných učitelů ani vládců, řídí se sama od sebe. Lidé tam nemají žádná přání a tužby, žijí podle své přirozenosti. Neznají radovat se ze života a neznají ošklivit si smrt, proto nikdo z nich předčasně neumírá. Neznají stavět sebe před druhé, neznají odcizení od světa, proto pro ně není lásky ani nenávisti. Neznají před něčím ustupovat ani neznají jít s proudem, proto pro ně není prospěchu

¹⁶² „Orchestr zvonů“ je ve skutečnosti jediný perkusní hudební nástroj skládající se z mnoha bronzových zvonů různých velikostí zavěšených na rámech. Tradičně se na něj ve starověké Číně hrálo (spolu s litofony a dalšími hudebními nástroji) na panovnických dvorech.

¹⁶³ Huaxu 華胥 byla matkou Fuxiho 伏羲. O zemi Huaxu se v knize *Yun ji qi qian* 云笈七籤, kap. „Xuanyuan benji 軒轅本紀“, říká, že byla zemí božstev a nesmrtelných. Narodil se tam Fuxi a pocházela odtamtud jeho matka. (*Zhongguo shenhua chuanshuo cidian* 中國神話傳說詞典, str. 166).

ani ztráty. Není nic, co by milovali nebo čeho by si cenili, není nic, čeho by se báli nebo co by záviděli. Ve vodě se neutopí, v ohni se nepopálí. Sekej je, mrskej je, nezraní je to, nebolí je to. Rýpej je, škrábej je, nepoškrábe je to, nezpůsobí jim to bolest. Pohybují se vzduchem jakoby chodili po pevné zemi, spí v prázdnotě jako v posteli. Mraky a mlha jim nebrání ve výhledu, hrom je neohlušuje, krása a ošklivost nevzrušují jejich mysl, hory a strže nebrání jejich krokům, protože oni konají jen cesty ducha.

2:1:6 黃帝既寤，怡然自得，召天老、力牧、太山稽，告之，曰：「朕閒居三月，齋心服形，思有以養身治物之道，弗獲其術。疲而睡，所夢若此。今知至道不可以情求矣。朕知之矣！朕得之矣！而不能以告若矣。」

Když se Žlutý císař probudil, byl potěšen, že našel sám sebe. Povolal k sobě [své ministry a rádce] Tianlaa, Limua a Tai-shan Jiho a řekl jim: „Žil jsem tři měsíce v odloučení, očišťoval jsem svou mysl a zkázňoval své tělo. Uvažoval jsem, zda existuje způsob, jak prostřednictvím sebekultivace vládnout světu, ale nenašel jsem jej. Když jsem pak únavou usnul, zdálo se mi o tom. Ted' vím, že nejvyšší cesty nelze dosáhnout prostřednictvím smyslů. Už to vím! Už jsem toho dosáhl! Ale nedokážu vám o tom povědět.

2:1:7 又二十有八年，天下大治，幾若華胥氏之國，而帝登假。百姓號之，二百餘年不輟。

Následovalo osmadvacet let, kdy bylo Podnebesí spravováno téměř stejně tak dobře, jako země paní Huaxu, a císař zemřel. Lid ho nepřestal oplakávat po více než dvě stě let.

2:2:1 列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀；心如淵泉，形如處女；不俚不愛，仙聖爲之臣；不畏不怒，愿慤爲之使；不施不惠，而物自足；不聚不斂，而已無愆。

Pohoří Guye se rozkládá na ostrovech v deltě Žluté řeky.¹⁶⁴ V oněch horách žije světec, který dýchá vítr, pije rosu a nejí patero obilnin. Jeho mysl je jako čistý pramen, jeho tělo jako tělo panny. Nezná nadržování ani lásku, a přitom nesmrtelní a mudrcové mu slouží jako ministři. Nevyvolává bázeň, nikdy se nezlobí, a přece mu oddaní a čestní slouží za posly. Neobdarovává a není štědrý, a ostatní si vystačí. Neshromažďuje a neuchovává, přesto nikdy nemá nedostatek.

2:2:2 陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐；而土無札傷，人無夭惡，物無疵厲，鬼無靈響焉。

Jin a jang jsou tu vždy ve správném poměru, slunce a měsíc vždy září, čtyři roční období jsou tu vždy pravidelná, vítr a déšť jsou tu vždy v souhlase, plození mlád'at probíhá vždy v pravý čas, sklizeň je tu vždy bohatá. Tu zemi nepustoší nakažlivé

¹⁶⁴ Píše se, že hory Guye by mohly odpovídat pohoří Jiukong západně od Pingyangu v provincii Shanxi. Zároveň se však zdůrazňuje, že se hory Guye objevují výhradně v mýtech knih *Liezi*, *Zhuangzi* a *Shanhaijing* a neměly by být brány za skutečné. Podle našeho příběhu se nacházely na ostrovech vytvořených Žlutou řekou v oblasti, kde se vlévala do moře. I vzhledem ke skutečnosti, že se v průběhu času delta Žluté řeky posouvala, můžeme dnes těžko hory Guye identifikovat s nějakým současným pohořím.

choroby, lidé neumírají předčasně, zvířata nejsou nemocná a duchové nevydávají žádné zlověstné zvuky.

2:3:1 列子師老商氏，友伯高子；進二子之道，乘風而歸。

Učitelem Mistra Lie byl pan Lao Shang a jeho přítelem Mistr Bo Gao. Když už ovládl učení obou mistrů, vrátil se domů na větru.¹⁶⁵

2:3:2 尹生聞之，從列子居，數月不省舍。因問請蘄其術者，十反而十不告。尹生懟而請辭，列子又不命。尹生退。數月，意不已，又往從之。

Když o tom slyšel Yin Sheng, stal se žákem Mistra Lie a žil po jeho boku. Několik měsíců si ani nevzpomněl na domov. Desetkrát, když k tomu byla vhodná chvíle, prosil Mistra Lie o poučení, a desetkrát byl odmítnut. Yin Sheng proto Mistra Lie nenáviděl a požádal jej, aby směl odejít. Mistr Lie proti tomu nic nenamítal. Yin Sheng odešel. Po několika měsících ho stále ještě neopustil jeho původní úmysl a znovu přišel k Mistru Lie, aby se od něj učil.

2:3:3 列子曰：「汝何去來之頻？」尹生曰：「曩章戴有請於子，子不我告，固有憾於子。今復脫然，是以又來。」列子曰：「曩吾以汝爲達，今汝之鄙至此乎？姬！將告汝所學於夫子者矣。自吾之事夫子友若人也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已。五年之後，心庚念是非，口庚言利害，夫子始一解顏而笑。七年之後，從心之所念，庚無是非；從口之所言，庚無利害，夫子始一引吾并席而坐。九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟，亦不知彼之是非利害歟；亦不知夫子之爲我師，若人之爲我友：內外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼。竟不知風乘我邪？我乘風乎？今女居先生之門，曾未浹時，而懟憾者再三。女之片體將氣所不受，汝之一節將地所不載。履虛乘風，其可幾乎？」尹生甚忤，屏息良久，不敢復言。

Mistr Lie se ho zeptal: „Proč pořád odcházíš a zase přicházíš?“ „Nedávno jsem Vás žádal [o odpověď], ale Vy jste mi to neřekl. Proto jsem vůči Vám pocítil zášť. Ted' už je to však pryč, proto jsem se zase vrátil.“ Mistr Lie řekl: „Myslel jsem si o tobě, že jsi chápavý. Ve skutečnosti jsi ale takto ubohý? To snad ne! Řeknu ti, co jsem se naučil od svého učitele. Tři roky poté, co jsem začal sloužit svému učiteli a co jsem se spřátelil s oním člověkem (mistrem Bo Gaoem), se moje mysl neodvažovala uvažovat o správném a nesprávném, má ústa se neodvažovala mluvit o prospěšném a škodlivém. Tu na mě učitel poprvé, a jen úkosem pohlédl. Po pěti letech začala zase má mysl uvažovat o správném a nesprávném a má ústa opět začala hovořit o prospěšném a škodlivém. Tehdy se poprvé učiteli uvolnil výraz v obličeji a on se usmál. Po sedmi letech o čemkoliv zauvažovala má osvobozená mysl, v tom nebylo rozlišení na správné a nesprávné. O čemkoliv promluvila má osvobozená ústa, v tom nebylo rozlišení na prospěšné a škodlivé. A tehdy mě učitel poprvé zavedl k sobě, abych s ním usedl na

¹⁶⁵ O učiteli Mistra Lie Lao Shangovi (Starém Shangovi) nic více nevíme, nezachoval se žádný jeho spis. Mistr Bo Gao byl podle knihy *Guanzi* lékařem na dvoře Žlutého císaře. O schopnosti mistra Lie jezdit nebo létat na větru se dočteme mimo jiné v 1. kapitole *Zhuangzi*.

jednu rohož. Po devíti letech o čemkoliv zauvažovala má nevázaná mysl, o čemkoliv promluvila má nevázaná ústa, nevěděl jsem ani, zda je to ode mne správné, nebo nesprávné, prospěšné nebo škodlivé, stejně jako jsem nevěděl, zda je to pro cizí správné, nebo nesprávné, prospěšné, nebo škodlivé! Nevěděl jsem také, že je pan Lao Shang mým učitelem a mistr Bo Gao mým přítelem. Vnitřní a vnější se slilo v jedno. Pak byly mé oči jako mé uši, mé uši jako můj nos, můj nos jako má ústa, nebyl mezi tím žádný rozdíl. Mysl jsem měl soustředěnou a tělo uvolněné, kosti a svaly zcela propojené. Nevnímal jsem, o co se mé tělo opírá a po čem mé nohy šlapou. Následoval jsem vítr na východ i na západ jako list ze stromu nebo suchá slupka. Nakonec jsem nevěděl - je to vítr, kdo jezdí na mně, anebo já na větru? Ty teď přebýváš v mém domě coby můj žák, ještě ani rok nepřešel a ty jsi každou chvíli nespokojený a plný hněvu. Vzduch nepřijme ani kousek tvého těla, země neponese ani jedinou tvou končetinu. Můžeš tak snad doufat v chůzi prázdnotou a v jízdě na větru?" Yin Sheng byl hluboce zahanben, dlouho zdržoval dech a neodvážil se dál mluvit.

2:4:1 列子問關尹曰：「至人潛行不空，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非智巧果敢之列。姬！魚語女。凡有貌像聲色者，皆物也。物與物何以相遠也？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形，而止乎無所化。夫得是而窮之者，焉得而正焉？彼將處乎不深之度，而藏乎無端之紀，游乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，含其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉？」

Mistr Lie se zeptal Guanyina: „Nejvyšší člověk se prochází pod vodou a neudusí se, kráčí ohněm a nepopálí se, ať už chodí po čemkoliv, netřese se strachy. Mohu se zeptat, jak toho dosahuje?“ Guanyin řekl: „Je to tím, že si uchovává čistou životní sílu. Nemá to nic společného s chytrostí, zručností, rozhodností a odvahou. Kdepak! Něco ti povím. Cokoliv má vnější vzhled, zvuk a barvu, je věcí. Jak se mohou dvě věci od sebe oddálit? A jak se může jedna dostat před druhou? Vždyť je to pouhý tvar a barva. Věci tedy vznikají v beztvarem a končí v neměnném. Co může zastavit toho, kdo toto dokáže uchopit? Nebude překračovat své meze a skryje se ve spleti bez počátku. Poputuje tam, kde všechny věci končí a začínají. Sjednotí svou povahu, bude přestovat svou životní sílu, udržovat si morální sílu, a tak pronikne tím, co vytváří věci. Když jsi právě takový, tvá přirozenost si zachovává úplnost, tvůj duch je bez trhliny. Kudy by do tebe mohly jiné věci vstoupit?“

2:4:2 夫醉者之墜於車也，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦弗知也，墜亦弗知也。死生驚懼不入乎其胸，是故選物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故物莫之能傷也。」

„Jako když opilý spadne z vozu, ačkoliv se třeba zraní, nezemře. Kostí a šlachy má stejné jako ostatní lidé, ale neutrpí takovou škodu jako jiní. Je to proto, že jeho duch je celistvý. Neví, že jede na voze, neví ani že spadnul. Obavy, zda bude či nebude žít mu nevstupují do prsou, proto srazí-li se s něčím, nemá z toho strach. Může-li někdo

dosáhnout takovéto celistvosti z alkoholu, což potom když někdo dosáhne celistvosti z Nebes! Mudrc spočívá v Nebesích, proto mu nic nemůže ublížit.“

Guanyin neboli Strážce průsmyku je častou postavou taoistických podobenství, příběhů a legend. Jmenoval se Yin Xi 尹喜 a byl zhouským úředníkem, správcem průsmyku kdesi na západní hranici Číny. Podle legendy, kterou zaznamenal v *Zápiscích historika (Shiji)* Sima Qian, požádal Starého Mistra (Laozi), aby před odchodem na západ sepsal své učení. Mistr mu vyhověl a sepsal knihu o více než pěti tisících znacích, která později nesla název *Daodejing*. Podle hanské bibliografie existovala i taoistická kniha *Mistr Guanyin (Guanyinzi 關尹子)* o devíti kapitolách, která se nedochovala. Do současnosti dochovaný text *Mistr Guanyin (Guanyinzi 關尹子)* pochází až asi z doby dynastie Tang nebo Pěti dynastií a jedná se o falzifikát.

2:5:1 列禦寇爲伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，鏑矢復沓，方矢復寓。當是時也，猶象人也。

Lie Yukou předváděl Bohun Wurenovi svou lukostřelbu. Natáhl naplno tětivu a na předloktí si postavil misku s vodou. Vystřelil šíp, hned na tětivu nasadil druhý a vystřelil, třetí a vystřelil, všechny šípy jakoby spojené za sebou. Po celou tu dobu se podobal soše.

2:5:2 伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。當與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」

Bohun Wuren řekl: „Toto je střelba při střelbě, nikoliv střelba bez střelby. Když s tebou vystoupím na vysokou horu a nechám tě postavit se na hrozivý útes nad propastí osm set stop hlubokou, budeš pak schopen střílet?“

2:5:3 於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖禦寇而進之。禦寇伏地，汗流至踵。

Nato pak Wuren vystoupil na vysokou horu a postavil se na hrozivý útes nad propastí osm set stop hlubokou. Couval, až mu polovina chodidel přečnívala přes okraj skály nad propast. Pak pokynul Yukouovi, aby k němu přistoupil. Yukou se vrhnul k zemi a pot mu při tom stékal až na paty.

2:5:4 伯昏無人曰：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！」

Bohun Wuren řekl: „Dokonalý člověk nahlíží do modrého nebe nad sebou a poměřuje Žluté prameny pod sebou. Při pohybu sem tam mezi osmi kouty světa se jeho duch ani životní síla nemění. Ted' se bojíš a chceš zavřít oči. Přitom nebezpečí tkví uvnitř tebe samého!“

Analogické podobenství najdeme v *Zhuangzi*, kap. 21. Lie Yukouovo umění lukostřelby, při běžných podmínkách jakkoliv obdivuhodné, se tváří v tvář riziku pádu do propastí sesype jako domeček z karet. Je to umění obyčejné, nikoliv umění dokonalého člověka (zhiren 直人), kterého nikdy nic nevyvede z míry. Právě toto místo v *Zhuangzi* a v *Liezi* mělo vliv na japonské zenové myšlení a přístup k umění lukostřelby. Střílíme-li, máme toho být schopni bez střílení. Střílení střílením je jen nižší úroveň umění, nejvyšší je střílet ne-střílením.

Je zřejmé, že tento koncept má základ v principu jednání (wei) wuwei (er wu buwei) (爲) 無爲 (而無不爲), „**dělat ne-děláním tak, aby nic nezůstalo neuděláno**“. V *Laozi* se tento taoistický imperativ objevuje na více místech : [*Laozi* S, 2. kap.] „Tak mudrc dlí v nekonání...“.

[Laozi S, 3. kap.] „[Moudrý vládce] tím, že koná nekonáním, nic nezůstává nespravováno.“ [Laozi S, 10. kap.] „Milovat lid a vládnout státu – jsi toho schopen bez zasahování?“ Dále se wuwei vyskytuje také ve 43. a 63. kapitole S verze. Pravý význam wuwei je objasněn v 37. kap.: 道常無爲，而無不爲。 „Tao věčně setrvává v nečinění, a přitom nic nezůstává neučiněno.“ Stejně tak se ve 48. kap. říká: 無爲而無不爲。 „Nic nedělá, a přitom nic nezůstane neuděláno.“ Z toho také vidíme, že jediné správné ne-dělání je takové, při němž nic nezůstává neuděláno. V tomto smyslu viz. též *Liezi* 4:15:4 「(…) 聚塊也，積塵也，雖無爲而非理也。」 „Ale být jak hromada hrud nebo halda prachu, je zvrácené (nesprávné), ač je to nedělání.“

2:6:1 范氏有子曰子華，善養私名，舉國服之；有寵於晉君，不仕而居三卿之右。目所偏視，晉國爵之；口所偏肥，晉國黜之。游其庭者侔於朝。子華使其俠客以智鄙相攻，疆弱相凌。雖傷破於前，不用介意。終日夜以此爲戲樂，國殆成俗。

V rodině Fan byl člověk jménem Zihua, který věděl, jak kolem sebe shromáždit různé přísluhovače. Celá země se před ním skláněla. Byl velkým oblíbencem jinského panovníka. Ačkoliv oficiálně nezastával žádný úřad, sedával napravo od Třech ministrů. Kdo mu padnul do oka, toho stát Jin povýšil, vůči komu byl zaujatý, toho stát Jin zbavil jeho místa. Těch, kdo přicházeli do jeho přijímací síně, bylo jako návštěvníků u dvora. Zihua dovolil, aby chytřejší z jeho hostů pronásledovali hloupější a silnější ponižovali slabší. Ani když v jeho přítomnosti došlo ke zranění, nevměšoval se do toho. Tím se bavili celé dny a noci, až se to v zemi stalo téměř zvyklostí.

2:6:2 禾生、子伯，范氏之上客，出行，經垆外，宿於田更商丘開之舍。中夜，禾生、子伯二人相與言子華之名勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。商丘開先窘於飢寒，潛於牖北聽之。因假糧荷畚之子華之門。

Jednou dva významní hosté rodiny Fan, jménem Hesheng a Zibo, vycestovali daleko za hranice města a přenocovali v chýši starého rolníka Shangqiu Kaie. Uprostřed noci si pak vyprávěli o proslulosti a moci pana Zihuaa, který byl schopen [člověka] zničit i zachránit, bohatého nechat zchudnout i chudáka zbohatnout. Chudák Shangqiu Kai, který stále jen hladověl a trpěl chladem, to ve skrytu za dřevěnou okenicí vyslechl. Povzbuzen tím, co slyšel, si vypůjčil něco obilí na cestu, sbalil to do slaměného košíku a vydal se mezi přívržence pana Zihuaa.

2:6:3 子華之門徒皆世族也，縞衣乘軒，緩步闊視。顧見商丘開年老力弱，面目黎黑，衣冠不檢，莫不眦之。既而狎侮欺詒，攬(手必)挨抚，亡所不爲。商丘開常無愠容，而諸客之技單，憊於戲笑。

Všichni Zihuaovi kumpáni byli ze vznešených rodů, oblékali se do bílého hedvábí a jezdili ve vozech. Beze spěchu se procházivali a rozhlíželi po okolí. Když viděli, že Shangqiu Kai je starý a slabý, má tmavý zažloutlý obličej, nepřiměřené šaty i čapku, nebyl mezi nimi nikdo, kdo by jej nebral na lehkou váhu. S lehkou myslí jej pak uráželi a týrali. Vráželi do něj a strkali, tloukli ho po zádech, nebylo nic, před čím by se zastavili. Shangqiu Kai však nedal najevo žádný hněv a nápady všech Zihuaových hostů se postupně vyčerpaly. Unavilo je neustále jej zesměšňovat.

2:6:4 遂與商丘開俱乘高臺，於眾中漫言曰：「有能自投下者賞百金。」眾皆競應。商丘開以為信然，遂先投下，形若飛鳥，揚於地，肌骨無毀。

Vystoupili pak s Shangqiu Kaiem na vysokou terasu a někdo z nich žertem řekl: „Kdo by byl schopen skočit dolů, získá sto zlatých.“ Všichni naoko o překot souhlasili. Shangqiu Kai to vzal vážně a pospíchal, aby se jako první vrhnul dolů. Jeho tělo se lehoučce sneslo dolů jako letící pták, aniž by si cokoliv zlámal.

2:6:5 范氏之黨以為偶然，未詎怪也。因復指河曲之淫隈曰：「彼中有寶珠，泳可得也。」商丘開復從而泳之。既出，果得珠焉。眾昉同疑。子華昉令豫肉食衣帛之次。

Společnost kolem rodiny Fanů to považovala za pouhou náhodu, neviděla v tom nic až zas tak podivného. Proto všichni pokračovali ve své zábavě a ukázali na hlubinu v ohbí řeky se slovy: „Tam dole je vzácná perla, pro kterou se lze potopit.“ Shangqiu Kai se hned pro ni šel potopit. Když se vynořil, skutečně měl perlu. Tehdy poprvé začali mít ostatní pochybnosti. A Zihua mu také poprvé přiřkl přiděl masa a hedvábí.

2:6:6 俄而范氏之藏大火。子華曰：「若能入火取錦者，從所得多少賞若。」商丘開往無難色，入火往還，埃不漫，身不焦。

Brzy na to zachvátil skladiště rodiny Fan velký požár. Zihua řekl: „Pokud by někdo byl schopen vstoupit do ohně a vynést odtamtud mé brokáty, odměnil bych ho podle množství, které by zachránil.“ Shangqiu Kai šel bez obav, vešel do ohně a zase se vrátil zpět. Nepopálil se, dokonce se ani neušpinil od popela a sazí.

2:6:7 范氏之黨以為有道，乃共謝之曰：「吾不知子之有道而誕子，吾不知子之神人而辱子。子其愚我也，子其聾我也，子其盲我也。敢問其道。」商丘開曰：「吾亡道。雖吾之心，亦不知所以。雖然，有一於此，試與子言之。曩子二客之宿吾舍也，聞譽范氏之勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。吾誠之無二心，故不遠而來。及來，以子黨之言皆實也，唯恐誠之之不至，行之之不及，不知形體之所措，利害之所存也。心一而已。物亡迕者，如斯而已。今昉知子黨之誕我，我內藏猜慮，外矜觀聽，追幸昔日之不焦溺也，怛然內熱，惕然震悸矣。水火豈復可近哉？」

Společnost kolem rodiny Fan se domnívala, že vlastní Cestu Tao. Všichni se mu pak společně omlouvali a říkali: „Netušili jsme, že vlastníte Cestu Tao a podváděli jsme Vás. Netušili jsme, že jste světec a uráželi jsme Vás. Musíte nás mít za hlupáky postižené hluchotou a slepotou. Dovolte nám se zeptat se na vaši Cestu.“ Shangqiu Kai řekl: „Já nevlastním žádnou Cestu Tao. Ani já sám nevím, jak se to stalo. Ale něco se vám o tom pokusím povědět. Před nedávnem přenocovali dva z vás v mé chýši. Od nich jsem slyšel chválu moci pana Fana. [Povídali si,] že je schopen kohokoliv zachránit nebo zničit, nechat zbohatnout nebo nechat zchudnout. Celým svým srdcem jsem tomu věřil. Proto jsem vážil cestu až sem a nepřipadala mi dlouhá. Po svém příchodu jsem měl za to, že všechny ty řeči o odměnách jsou skutečné. Nevěděl jsem, kde jsem, neuvažoval jsem o prospěchu a škodě, jediné, čeho jsem se obával bylo, že nedosáhnu toho, v co věřím, že je skutečné a moje jednání bude nedostatečné. Byl jsem dokonale soustředěný na jedinou věc, to je vše. Nic se mi nestavělo do cesty.

Tak to bylo a nic víc. Teprve v této chvíli, když vím, že ty odměny byly podvod, je mi jasné, že teď bych už vnitřně pochyboval, opatrně pozoroval okolí a naslouchal, starostlivě bych hledal šťastný den, abych se nepopálil a neutopil. Hrůza by mě uvnitř spalovala, třásl bych se strachem po celém těle. Cožpak bych se ještě někdy mohl přiblížit k vodě nebo k ohni?¹⁶⁶

2:6:8 自此之後，范氏門徒路遇乞兒馬醫，弗敢辱也，必下車而揖之。

Od té doby, když Zihuaovi kumpáni potkali na cestě žebráka nebo koňského doktora, nedovolili si jej urážet a vždy sestupovali s vozů, aby se mu poklonili se spojenýma rukama.

2:6:9 幸我聞之，以告仲尼。仲尼曰：「汝弗知乎？夫至信之人，可以感物也。動天地，感鬼神，橫六合，而無逆者，豈但履危險，入水火而已哉？商丘開信偽物猶不逆，況彼我皆誠哉？小子識之！」

Zai Wo o tom slyšel a pověděl to Konfuciovi. Konfucius řekl: „To jsi nevěděl? Člověk dokonalé víry je schopen úplného souznění se vším vnějším. Pohne s nebesy a zemí, má vliv na duchy a božstva, obsáhne *šestero harmonií* (šest směrů - nahoru, dolů, na východ, na jih, na západ a na sever) a nic nejde proti němu. Cožpak dokáže pouze vstupovat na nebezpečná místa, jako je voda nebo oheň? Když Shangqiu Kai věřil lžím a přesto nic nešlo proti němu, což teprve, kdyby k němu byli upřímní! Dobře si to zapamatuj, chlapče!“

Příběh o Shang Qiukaiovi vnáší další aspekt do úvah o taoistickém náhledu na správné činění. Je to aspekt **víry**, důvěry jakožto potlačení racionálního uvažování. Víra je jedním z fenoménů, ve kterých racionální rozvažování jde stranou a uvolňuje tím místo – v taoistické verzi - fungování ziran, přirozenosti.

Prostý muž, který věřil v (nadpřirozenou) moc pána jménem Fan Zihua, prošel díky této své víře smrtelnými nebezpečnostmi. Když pak zjistil, že Fan Zihua nevládne žádnou kromobyčejnou mocí a zpětně si uvědomil všechna přestálá rizika, bylo mu jasné, že nic takového by už znovu nezvládl. Jinými slovy, ztráta víry a návrat racionálního uvažování znamenaly i ztrátu schopností přirozeně se přizpůsobit „objektivně nebezpečnému“ prostředí.

Psychologickým podtextem tohoto a dalších příběhů knihy *Liezi* je poznání, že vědomí nebezpečí umocňuje skutečné nebezpečí a je pro člověka často rizikovější než ono reálné ohrožení.

Jiný princip se objevuje v následujícím příběhu Liang Yangovi, který se staral o divoká zvířata a dravé ptáky. Tento princip, známý zejména z *Knihy proměn*, říká, že **když věci dostoupí svého vrcholu, zvrátí se ve svůj opak**.

2:7:1 周宣王之牧正有役人梁騫者，能養野禽獸，委食於園庭之內，雖虎狼鷙鷃之類，無不柔馴者。雄雌在前，孳尾成群，異類雜居，不相搏噬也。

Vrchní správce zvěřince zhouského krále Xuana měl služebníka jménem Liang Yang, který byl zběhlý v chování divokých zvířat a ptáků. Pečoval o ně a krmil je u dvora.

¹⁶⁶ Jiní tuto promluvu překládají jako zpětné hodnocení minulého: „Když teď vím, že ty vaše odměny byly jen podvod, začínám být podezřivavý, opatrně pozoruji a naslouchám a říkám si, že jsem měl velké štěstí, že jsem předtím neuhořel ani se neutopil. Při pomýšlení na to mě polévá horko a strachy se třesu po celém těle. Cožpak bych se teď mohl přiblížit k vodě nebo k ohni?“

Ačkoliv choval zvířata jako jsou tygři, vlci, orli a orlovci, všechna se dala ochočit. Samci a samice se před ním pářili a množili. Různé druhy zvířat žily pospolu, aniž by na sebe útočily a pronásledovaly se.

2:7:2 王慮其術終於其身，令毛丘園傳之。梁鳶曰：「鳶，賤役也，何術以告爾？懼王之謂隱於爾也，且一言我養虎之法。凡順之則喜，逆之則怒，此有血氣者之性也。然喜怒豈妄發哉？皆逆之所犯也。夫食虎者，不敢以生物與之，爲其殺之之怒也；不敢以全物與之，爲其碎之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類，而媚養己者，順也；故其殺之，逆也。然則吾豈敢逆之使怒哉？亦不順之使喜也。夫喜之復也必怒，怒之復也常喜，皆不中也。今吾心無逆順者也，則鳥獸之視吾，猶其儕也。故游吾園者，不思高林曠澤；寢吾庭者，不願深山幽谷，理使然也。」

Král se obával, aby Liang Yangovo umění po jeho smrti nezaniklo, přikázal proto aby ho předal Mao Qiuyuanovi. Liang Yang mu řekl: „Jsem jen ponížený služebník, o jakém umění bych ti měl vykládat? Ale obávám se, že by král řekl, že jej před tebou skrývám. Řeknu ti tedy pár slov o způsobu, jakým chovám tygry. Povahou všech tvorů lačnicích po krvi je těšit se z toho, když se jim nic nestaví do cesty, a zuřit, když se jim něco protiví. Vznikají snad potěšení a hněv náhodně? Zvířata začnou vždy zuřit proto, že jim něco odporuje. Když krmím tygry, neodvážuji se jim dávat živou potravu, protože její zabíjení by je rozzuřilo. Neodvážuji se jim ani dávat celé kusy, protože jejich trhání by je rozzuřilo. Krmím je včas podle toho, jak mají hlad. Víím přesně, co by u nich vzbudilo hněv. Tygři a lidé jsou odlišní. Když se o ně pečuje a krmí se je, vnímají to jako dobré. Když ale mají zabíjet, jako by se jim něco stavělo na odpor. Jak bych se potom já mohl odvážit jim odporovat a podněcovat jejich zuřivost? Také se jim však nepodbízím, abych je potěšil. Protože když radost dostoupí vrcholu, obrací se v hněv, když hněv dostoupí vrcholu, obrací se v radost. V obou případech se jedná o nerovnováhu. Já se jim tedy ani neprotívím, ani nepodřizuji, a ptáci i zvěř mě přijímají jako svého. Proto také když se procházejí v mé zahradě, nemyslí na vysoké lesy a rozsáhlé mokřady, když spí v mém dvoře, nevzpomínají na hluboké hory a skrytá údolí. To je dáno [přirozeným] řádem.

Zachování rovnováhy vlastně znamená mírnění, udržování na bezkonfliktní úrovni. Viz. *Laozi*, kap. 4, (překl. Berta Krebsová): [Tao] „Zmírňuje svou ostrost, pořádá svůj chaos, tlumí svou oslnivou zář, ztotožňuje se se svým prachem.“ a *Laozi*, kap. 9 (překl. Berta Krebsová): „Chceš-li něco podržet do krajnosti plné, lépe, když toho necháš. Chceš-li podržet něco do krajnosti ostré, nadlouho to nezachováš.“ Liang Yang vysvětluje, že díky tomu, že dokáže mírnit radost i hněv divokých zvířat a udržovat je v rovnováze, nedochází ke konfliktním situacím.

2:8 顏回問乎仲尼曰：「吾嘗濟乎觴深之淵矣，津人操舟若神。吾問焉，曰：『操舟可學邪？』曰：『可；能游者可教也，善游者數能。乃若夫沒人，則未嘗見舟而謾操之者也。』吾問焉，而不告。敢問何謂也？」仲尼曰：「噫！吾與若玩其文也久矣，而未達其實，而固且道與？能游者可教也，輕水也；善游者之數能也，忘水也。乃若夫沒人之未嘗見舟也而謾操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也。覆卻萬物方陳乎前

而不得入其舍·惡往而不暇？以瓦摳者巧，以鉤摳者憚，以黃金摳者僇·巧一也，而有所矜，則重外也·凡重外者拙內·」

Yan Hui se zeptal Konfucia: „Jednou jsem přelouval jezero Shangshen. Převozník ovládal loď jako bůh. Zeptal jsem se ho: „Lze se ovládnutí lodi naučit?“ Odpověděl mi: „Ano, kohokoliv, kdo umí plavat, to lze naučit. Dobrý plavec se tomu naučí rychle. A co se týká potapěče, ten i kdyby před tím nikdy neviděl loď, může ji hned řídit.“ Vyptával jsem se ho ještě dál, ale nic jiného mi už neřekl. Mohu se zeptat, co tím myslel?“ Konfucius řekl: „Hm. Dlouho jsem se s tebou bavil tím, co je na povrchu, ale nikdy jsme nepronikli k podstatě. Směřuješ opravdu k pochopení Cesty Tao? Kohokoliv, kdo umí plavat, lze naučit ovládat loď, protože se nebojí vody. Dobrý plavec se tomu naučí rychle, protože už vůbec na vodu nemyslí. Pokud jde o potapěče, mohl by ovládat loď, aniž by kdy předtím nějakou viděl, protože jemu připadá jezero jako kopec, a když se loď převrhne, je to jako by vůz scouval s kopce. Ačkoliv před ním vyvstávají nespočetné možnosti převrnutí nebo scouvání (věcí), žádná z nich nedokáže vstoupit do jeho mysli. Jakpak by nebyl, kamkoliv jde, v klidu a bez obav? Hraj o střepy, a budeš hrát skvěle. Hraj o přezku na opasku, a začneš mít obavy. Hraj o zlato, a budeš úplně zmaten. Tvé hráčské umění je stále stejné, ale je-li co ztratit, soustřeďuješ se na tu vnější možnost ztráty. Kdykoliv se soustředíš na vnějšek, začínáš tím být uvnitř neohrabaný.“

2:9 孔子觀於呂梁，懸水三十仞，流沫三十里，鼃鼃魚鱉之所不能游也，見一丈夫游之·以爲有苦而欲死者也，使弟子并流而承之·數百步而出，被髮行歌，而游於棠行·孔子從而問之，曰：「呂梁懸水三十仞，流沫三十里，鼃鼃魚鱉所不能游，向吾見子道之·以爲有苦而欲死者，使弟子并流將承子·子出而被髮行歌，吾以子爲鬼也·察子，則人也·請問蹈水有道乎？」曰：「亡，吾無道·吾始乎故，長乎性，成乎命，與齋俱入，與汨偕出·從水之道而不爲私焉，此吾所以道之也·」孔子曰：「何謂始乎故，長乎性，成乎命也？」曰：「吾生於陵而安於陵，故也；長於水而安於水，性也；不知吾所以然而然，命也·」

Konfucius hleděl na [vodopád] Lüliang. Voda padala z výšky více než dvou set stop a šířila pěnu na třicet mil. Nebyly v ní schopny plavat ani ryby, želvy a krokodýlové, ale viděl tam plavat člověka. Konfucius se domníval, že je to někdo, kdo se dostal do nesnází a chce zemřít. Poslal proto jednoho ze svých žáků podél proudu, aby jej zachránil. Muž však poté, co uplavoval vzdálenost pár set kroků, sám vylezl z vody, procházel se pod břehem, vlasy zplihlé na ramenou a zpíval si. Konfucius k němu zamířil, aby se ho na to zeptal. Řekl: „Vodopád Lüliang je vysoký přes dvě stě stop a pěnu šíří na třicet mil. Ani ryby, želvy a krokodýlové pod ním nejsou schopny plavat. Já jsem však viděl tebe, jak se tam pohybuješ. Měl jsem za to, že jsi se dostal do nesnází a chceš zemřít. Poslal jsem proto jednoho ze svých žáků podél proudu, aby tě zachránil. Ty jsi však sám vylezl z vody a s vlasy zplihlými na ramena sis prozpěvoval. Myslel jsem si, že jsi duch. Když si tě však teď lépe prohlížím, vidím, že jsi člověk. Mohu se tě zeptat, je nějaká metoda (cesta), jak se pohybovat ve vodě?“ „Ne, já

nemám žádnou metodu (nevlastním žádnou Cestu). Začal jsem s tím, co je mi vrozené, vyrostl jsem s tím, co mám v povaze a dospěl jsem s vírou v předurčení. Vstupuji do víru s proudem, co vede do středu, opouštím jej s proudem, co vede ke kraji. Následuji proudění vody a nesnažím se jí vnutit svůj směr. Tím způsobem se v ní pohybuji." Konfucius řekl: „Co myslíš tím 'Začal jsem s tím, co je mi vrozené, vyrostl jsem s tím, co mám v povaze a dospěl jsem s vírou v předurčení.'?“ Plavec odpověděl: „Narodil jsem se na kopcích a cítím se tedy bezpečně na kopcích. To je pro mě vrozené. Vyrostl jsem u vody a cítím se tedy bezpečně ve vodě. To mám v povaze. Nevím, proč jsem takový, jaký jsem. A to je víra v předurčení.“

Pasáž 2:9 o Konfuciovi a plavci z vodopádu Lüliang se nachází také ve Vnějších kapitolách *Zhuangzi* (17. kap.), v *Shuofan* (kap. Zayan), v přepracované konfuciánské podobě v *Kongzi jiayu* (kap. Zhisi) a v 8. kapitole *Liezi*. Plavec se v této verzi, mnohem méně věrohodně, jak poznamenává Graham (GR, str. 166), zaštiťuje oddaností a poctivostí (zhong xin 忠信) a tím, že když se ocitá uprostřed vodního proudu, neodvažuje se být sobecký (bu gan yong si 不敢用私).

2:10 仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎！有道邪？」曰：「我有道也。五六月，纍垸二而不墜，則失者錙銖；纍三而不墜，則失者十一；纍五而不墜，猶掇之也。吾處也，若槲株駒；吾執臂若槁木之枝。雖天地之大、萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何爲而不得？」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃疑於神。其痾僂丈人之謂乎！」丈人曰：「汝逢衣徒也。亦何知問是乎？脩汝所以，而後載言其上。」

Konfucius byl na cestě do státu Chu. Když vyšel z lesa, uviděl ohnutého hrbáče, jak chytá cikády pomocí prutu tak lehce, jako by je sbíral rukou. Konfucius řekl: „Takové umění! „Máš na to nějakou metodu?“ „Mám metodu. V pátém šestém měsíci stavím na sebe kuličky. Když jsem schopen na sebe postavit dvě aniž by spadly, znamená to, že moc cikád neminu. Postavím-li na sebe tři kuličky aniž spadnou, minu jednu z deseti. Postavím-li na sebe pět kuliček aniž spadnou, chytám cikády prutem jako bych je sbíral rukou. Stojím pevně jako bych byl zakořeněn v zemi, má ruka je jak větev uschlého stromu. Z celé šíře světa a všech věcí v něm vnímám jen cikádí křídla. Neotáčím se a nenakláním, nic bych nevyměnil za cikádí křídla. Jakpak bych je mohl nechytit?“ Konfucius se otočil k žákům se slovy: „Soustřed'te se, a budete rovni bohům. To je smysl slov tohoto hrbatého starce!“ Stařec řekl: „Ty jsi jeden z těch s dlouhými rukávy. Čemu ty můžeš rozumět z toho, na co ses ptal? Napřed to sám zkus, a pak o tom vykládej.“

Část této pasáže se nachází též v 19. kapitole *Zhuangzi*. „Těmi s dlouhými rukávy“ v závěru pasáže se myslí učenci, v době sepsání příběhu nespíše přímo konfuciáni. Hrbáčova poznámka není namířena přímo proti Konfuciovi osobně, ale spíše proti úzce racionálnímu myšlení učenců, kterému chybí prožitek, vnitřní zkušenost.

2:11 海上之人有好漚鳥者，每旦之海上，從漚鳥游，漚鳥之至者百住而不止。其父曰，「吾聞漚鳥皆從汝游，汝取來，吾玩之。」明日之海

上，漚鳥舞而不下也。故曰，至言去言，至爲無爲。齊智之所知，則淺矣。

Byl jeden muž, co žil u moře a miloval racky. Každé ráno scházel k moři, aby se tam mezi nimi procházel. Bez přestání k němu přilétaly stovky racků. Jeho otec mu [jednou] řekl: „Slyšel jsem, že se raci kolem tebe slétají. Přines mi nějaké, abych si s nimi mohl hrát.“ Příštího dne, když muž sešel k moři, raci tančili nad ním a neslétali dolů. Proto se říká: „Nejdokonalejší řečí je mlčení, nejdokonalejší činění je nečinění. Co zná povšechná znalost, je mělké.“

Text před větou „...raci tančili nad ním a neslétali dolů.“ se vyskytuje v poznámkách k jedné z kapitol knihy *Shishuo xinyu* a v poznámkách antologii *Wenxuan*, pokaždé uveden slovy „Zhuangzi řekl:“, jakož i v *Lüshi chunqiu*. Text následující za frází „Proto se říká:“ je také obsažen ve 22. kapitole *Zhuangzi* a opětovně se objevuje v 8. kapitole *Liezi*.

2:12:1 趙襄子率徒十萬狩於中山，藉芳燔林，扇赫百里。有一人從石壁中出，隨煙燼上下。眾謂鬼物。火過，徐行而出，若無所經涉者。襄子怪而留之。徐而察之：形色七竅，人也；氣息音聲，人也。問：「奚道而處石？奚道而入火？」其人曰：「奚物而謂石？奚物而謂火？」襄子曰：「而嚮之所出者，石也；而嚮之所涉者，火也。」其人曰：「不知也。」

Zhao Xiangzi vedl desetitisícovou družinu na lov do Středních hor. Podpálili vysokou trávu, tím zapálili lesy, oheň se rozšířil na sto mil. [Vtom uviděli] člověka, který vyšel ze skalní stěny a pak stoupal a klesal po dýmu a oharcích. Všichni říkali, že je to duch. Když oheň uhasl, klidně vyšel ven, jako by jím vůbec neprocházel. Xiangzi nad tím žasnul a nechal toho člověka zajmout. Pozvolna jej zkoumal: svým vzhledem, barvou a sedmi otvory na hlavě to byl člověk; svým dýcháním a hlasem to také byl člověk. Zeptal se ho tedy: „Jak jsi schopen dlít ve skále? Jak jsi schopen vstupovat do ohně?“ Ten člověk řekl: „Co nazýváš kamenem? Co nazýváš ohněm?“ Xiangzi řekl: „To, z čeho jsi vyšel ven, je skála. To, v čem jsi chodil, je oheň.“ Onen člověk řekl: „To jsem nevěděl.“

Zhao Xiangzi byl ministrem ve státě Jin v závěru období Válčících států. Svůj úřad zastával po 33 let. Honba zvířete za pomoci podpálení lesa byla jedním ze staročínských loveckých postupů, kterým se zároveň cvičila armáda. Proto asi také tak velká družina lovců.

2:12:2 魏文侯聞之，問子夏曰：「彼何人哉？」子夏曰：「以商所聞夫子之言，和者大同於物，物無得傷闕者，游金石，蹈水火，皆可也。」文侯曰：「吾子奚不爲之？」子夏曰：「剗心去智，商未之能。雖然，試語之有暇矣。」文侯曰：「夫子奚不爲之？」子夏曰：「夫子能之而能不爲者也。」文侯大說。

Když o tom slyšel vévoda Wen ze státu Wei, zeptal se Zixiaho: „Co to bylo za člověka?“ Zixia řekl: „Podle toho, co říkal můj učitel (Konfucius), ten, kdo je zcela sjednocen, nachází se ve velkém souladu s věcmi světa. Nic mu nemůže uškodit ani se mu postavit na překážku. Procházet kovem i kamenem, vodou i ohněm, to všechno je

pro něj možné." Vévoda Wen se zeptal: „Proč to neděláš ty, můj učiteli?“ „Já nejsem schopen si vyříznout srdce a zbavit se vědomostí. Ale mohu to spolehlivě vyložit.“ Vévoda Wen se ještě zeptal: „A proč to nedělá učitel (Konfucius)?“ Zixia řekl: „Učitel je schopen to dělat, ale také je schopen to nedělat.“ Vévoda Wen byl jeho odpovědí nadšen.

Vévoda Wen byl zakladatelem staročínského státu Wei (vládl 446-396 př. n. l.). Zixia se vlastním jménem jmenoval Shang (jeho jméno je v překladu vynecháno) a byl žákem Konfuciovým. Srdce bylo v Číně považováno za sídlo mysli, orgán racionálního rozvažování a skladiště vědomostí.

Závěr příběhu vyjadřuje mezi čínskými mysliteli obecné přesvědčení, že ačkoliv mudrc vytrvalým sebepěstováním získává schopnosti jiným nedostupné, nezneužívá jich pro získání pochybného obdivu nebo moci nad ostatními. Magie, ať už pěstovaná za jakýmkoliv účelem, se může lehce obrátit proti svému původci.

Celá tato pasáž se také objevuje v 5. díle knihy *Bowuzhi* autora Zhang Huaa.

2:13:1 有神巫自齊來處於鄭，命曰季咸，知人死生、存亡、禍福、壽夭，期以歲、月、旬、日，如神。鄭人見之，皆避而走。

Byl jeden šaman božských schopností ze státu Qi, který se usadil ve státu Zheng. Jmenoval se Ji Xian. Poznal, zda člověk zemře nebo se narodí, přežije-li, či zahyne, potká-li ho štěstí, či neštěstí, dožije-li se vysokého věku, nebo zemře mladý. Předpovídal datum na rok, měsíc, dekádu a den jako by byl bohem. Jakmile ho lidé z Zheng někde zahlédli, obraceli se před ním na útěk.

2:13:2 列子見之而心醉，而歸以告壺丘子，曰：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝無其文，未既其實，而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉？而以道與世抗，必信矣。夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

Když ho viděl Mistr Lie, jeho mysl byla jak opilá. Vrátil se, aby o něm pověděl svému učiteli Mistru Huqiuovi. Řekl: „Zpočátku jsem se domníval, pane, že Vaše Cesta je nejdokonalejší. Je ale kdosi, jehož Cesta je ještě dokonalejší.“ Mistr Hu řekl: „Doposud jsem tě zasvěcoval jen do vnějších projevů a ještě jsme se nedostali k podstatě. Takže: získal jsi skutečně nějakou Cestu? Máš-li hejno slepic a žádného kohouta, můžeš očekávat vajíčka? Navíc chceš prostřednictvím Cesty soupeřit s ostatními, za každou cenu chceš, aby ti uvěřili. Každý to na tobě vidí a každý tě prohlédne. Zkus ho přivést, ať se podívá na mě.“

2:13:3 明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「禧！子之先生死矣，弗活矣，不可以旬數矣。吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，涕泣沾衿，以告壺子。壺子曰：「向吾示之以地文，罪乎不諛不止，是殆見吾杜德幾也。嘗試與來！」

Následujícího dne přivedl Mistr Lie šamana na návštěvu k Mistru Huovi. Když vyšli ven, šaman řekl Mistru Lie: „Běda! Tvůj učitel je mrtvý muž. Není v něm žádný život. Nepřečká deset dní. Viděl jsem divnou věc. Viděl jsem vlhký popel.“ Mistr Lie se vrátil dovnitř, šaty promočené od slz. Sdělil celou věc Mistrovi Hu. Mistr Hu řekl: „Právě jsem se mu ukázal v uspořádání země jako výhonek, co se nehýbe, a přitom se tlačí vzhůru. Tak ve mě viděl jen přehraženou životaschopnost. Zkus ho přivést znovu.“

2:13:4 明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣，子之先生遇我也，有廖矣。灰然有生矣，吾見杜權矣。」列子入告壺子。壺子曰：「向吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵，此爲杜權。是殆見吾善者幾也。嘗又與來！」

Následujícího dne jej [Mistr Lie] znovu přivedl [Ji Xiana] na návštěvu k Mistrovi Hu. Když vyšli ven, šaman řekl Mistru Lie: „Je to šťastná náhoda, že mě tvůj učitel poznal. Uzdraví se. V popelu jsou známky života. Viděl jsem, že neprůchodnost je narušena.“ Mistr Lie se vrátil dovnitř a pověděl to Mistrovi Hu. Mistr Hu řekl: „Právě jsem se mu ukázal v obraze nebeské lehkosti, do které nepronikají jména ani obsahy věcí a jevů a životní síla se začíná rozvíjet od pat. V tom viděl narušení neprůchodnosti. Pozoroval jen, že se mi daří ovládat svou životní sílu. Zkus ho přivést znovu.“

2:13:5 明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生坐不齋，吾無得而相焉。試齋，將且復相之。」列子入告壺子。壺子曰：「向吾示之以太沖莫朕，是殆見吾衡氣幾也。鯢旋之潘爲淵，止水之潘爲淵，流水之潘爲淵，濫水之潘爲淵，沃水之潘爲淵，洸水之潘爲淵，雍水之潘爲淵，汧水之潘爲淵，肥水之潘爲淵，是爲九淵焉。嘗又與來！」

Následujícího dne [Mistr Lie] znovu přivedl [Ji Xiana] na návštěvu k Mistrovi Hu. Když vyšli ven, šaman řekl Mistru Lie: „Tvůj učitel sedí neklidně, nemám se při jeho pozorování čeho chytit. Ať se uklidní, a já se na něj pak znovu podívám.“ Mistr Lie se vrátil dovnitř a pověděl to Mistru Huovi. Mistr Hu řekl: „Právě jsem se mu ukázal jako úplná prázdnota bez známek čehokoliv. Viděl jen, že je má životní síla v úplné rovnováze. Vymílající víry hloubí tůň, přehražené toky hloubí tůň, tekoucí proudy hloubí tůň, vyvěrající prameny hloubí tůň, stékající vody hloubí tůň, z postranních děr vytékající prameny hloubí tůň, zpětné proudy hloubí tůň, bezodtoké prameny hloubí tůň, vícero potůčků z jediného zdroje hloubí tůň. To je devatero hlubokých tůní. Zkus ho přivést znovu.“

2:13:6 明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之而不及，反以報壺子，曰：「已滅矣，已失矣，吾不及也。」壺子曰：「向吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而猗移，不知其誰何，因以爲茅靡，因以爲波流，故逃也。」

Následujícího dne [Mistr Lie] znovu přivedl [Ji Xiana] na návštěvu k Mistrovi Hu. Ještě než šaman usedl, v náhlém zděšení uprchl. „Utíkej za ním!“ zvolal Mistr Hu. Mistr Lie za ním běžel, ale nedohonil ho. Vrátil se, aby o tom zpravil Mistra Hu řka: „Už je pryč. Už zmizel. Nedohonil jsem ho.“ Mistr Hu řekl: „Ukázal jsem se mu právě v podobě, jakou jsem měl ještě než jsem vzešel ze svých předků (nebo: předka = Cesty Tao). Vedl jsem ho do prázdnoty a následování přirozeného toku věcí. Nevěděli jsme, kdo jsme a co jsme, tak se mu zdálo, že se ohýbá jak stéblo a zmítá jak na vlnách. Proto utekl.“

2:13:7 然後列子自以爲未始學而歸，三年不出，爲其妻爨，食豨如食人，於事無親，雕瑑復朴，塊然獨以其形立；紛然而封戎，壹以是終。

Po tomto došel Mistr Lie k závěru, že se vlastně ještě ani nezačal učit. Vrátil se domů a po tři léta domov neopustil. Vařil pro svou ženu. Krmil prasata jako by krmil lidi. Žádnou věc neupřednostňoval před ostatními. Lesklý řezaný nefrit se vrátil do neobrobeného stavu. Jako hrouda setrval ve svém těle. Uprostřed zmatků a nepokojů byl takto sjednocen až do konce života.

Tato celá pasáž viz. též *Zhuangzi*, kap. 7.

Část pasáže 2:13:5 o hloubení tůní je problematická co se týče výkladu jednotlivých způsobů vzniku hlubokých tůní. Můj překlad vychází z komentářů edic LZYZ (Yan Jie – Yan Beiming) a Zhuang Wanshou, které přebírají i starší výklady jak k *Liezi*, tak k *Zhuangzi*. A. C. Graham si ve svém překladu vypůjčuje čitelnější verzi textu z *Zhuangzi*. V překladu Oldřicha Krále (*Vnitřní kapitoly*, str. 100) zní: „...kde se voda točí, je tůň, tam, kde voda stojí, je tůň, tam, kde je proud, je tůň, devatero jmen má tůň, toto byla tři z nich...“ I Graham poznamenává, že je text plný málo užívaných slov, a tak je překlad místy spekulativní. V pasáži se zřejmě různé pohyby životní síly qi v těle přirovnávají k různým způsobům toku vody. Důsledek různých způsobů toku vody je vždy stejný: hluboká tůň. Příčiny jejího vzniku jsou však odlišné. Stejně tak určitý tělesný stav může mít různé příčiny, k jejichž pochopení je třeba důkladného pozorování. Chybí-li pozorovateli nějaká podstatná podmínka, nemůže poznat příčinu tělesného stavu.

2:14:1 子列子之齊，中道而反，遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：「奚方而反？」曰：「吾驚焉。」「惡乎驚？」「吾食於十漿，而五漿先饋。」伯昏瞀人曰：「若是，則汝何為驚己？」曰：「夫內誠不解，形謀成光，以外鎮人心，使人輕乎貴老，而蠶其所患。夫漿人特為食羹之貨，多餘之贏；其為利也薄，其為權也輕，而猶若是。而況萬乘之主，身勞於國，而智盡於事；彼將任我以事，而效我以功，吾是以驚。」伯昏瞀人曰：「善哉觀乎！汝處己，人將保汝矣。」

Mistr Lie byl na cestě do státu Qi, a v polovině se vrátil zpátky. Potkal Bohun Wurena. Bohun Wuren se zeptal: „Pročpak ses vrátil?“ Mistr Lie odpověděl: „Něco mě polekalo.“ „Co tě polekalo?“ „Jedl jsem u deseti stánků s kaší a v pěti z nich mě obsloužili přednostně.“ Bohun Wuren řekl: „Je-li tomu tak, proč ses polekal?“ Mistr Lie řekl: „Když není mysl stabilizovaná, z těla vyzařuje cosi, co působí navenek a svádí jiné lidi. Kvůli tomu ho ostatní ctí více než lidi starší a urozenější a on se tím dostává do potíží. Jediným cílem stánkaře je prodávat své šťavnaté pokrmy a zvyšovat své tržby. Jeho výdělků jsou skrovné, jeho možnosti omezené. Chová-li se on [ke mně] takto, jak se pak zachová vládce deseti tisíc vozů (panovník státu Qi)? Tělo unavené službou státu a vědomosti vyčerpané vládnutím - takový člověk mě jistě pověří úkoly a bude trvat na dobrých výsledcích. To mě vyděsilo.“ „Skvělý postřeh! Ale i když zůstaneš, budou se k tobě lidé uchýlovat.“

Bohun Wuren se snaží naznačit, že útek není žádné řešení, Mistr Lie musí docílit toho, aby z něj žádné fluidum nevyzařovalo a on zůstal nenápadný jako obyčejný člověk.

2:14:2 無幾何而往，則戶外之屨滿矣。伯昏瞀人北面而立，敦杖蹙之乎頤。立有閒，不言而出。賓者以告列子。列子提履徒跣而走，暨乎門，問曰：「先生既來，曾不廢藥乎？」曰：「已矣。吾固告汝曰，人將保

汝，果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人無汝保也。而焉用之感也？感豫出異。且必有感也，搖而本身，又無謂也。與汝遊者，莫汝告也。彼所小言，盡人毒也。莫覺莫悟，何相孰也。」

Zanedlouho poté přišel Bohun Wuren Mistra Lie navštívit, a uviděl, že přede dveřmi je plno bot návštěvníků. Bohun Wuren se otočil k severu a se zachmuřenou tváří se opřel o hůl. Chvilí postál a pak beze slova odešel. Sluha, co přijímal u dveří hosty, o tom pověděl Mistru Lie. Mistr Lie s botama v rukách utíkal bos a chytil jej u brány. Zeptal se: „Když jste teď přišel, učiteli, ani mi neposkytnete můj lék?“ Bohun Wuren na to: „Dost! Řekl jsem ti snad jasně, že k tobě budou lidé přicházet, a také přicházejí. Není to tak, že ty jsi schopen je přimět, aby přicházeli. Ty nejsi schopen jim v tom zabránit. K čemu je ti ten vliv? Vliv na ostatní a vnitřní rovnováha jsou od základu neslučitelné. A budeš-li mermomocí chtít mít vliv na ostatní, podkopáš tě to - a pro nic. Nikdo z tvých společníků ti to neřekne. Všechny ty jejich povrchní žvásty jsou jen jedem otravujícím mysl. Když nikdo [z nás] neprozře, jak bychom si mohli vzájemně pomoci [v duchovním rozvoji].“

Závěr příběhu napovídá, že žáci Mistra Hu spolu měli diskutovat a vzájemně si pomáhat na své duchovní cestě. Tato pasáž viz. též *Zhuangzi*, kap. 32.

2:15:1 楊朱南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊。至梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：「始以汝為可教，今不可教也。」楊朱不答。至舍，進涪漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前，曰：「向者夫子仰天而歎曰：『始以汝為可教，今不可教。』弟子欲請夫子辭，行不問，是以不敢。今夫子問矣，請問其過。」老子曰：「而睢睢而盱盱，而誰與居？大白若辱，盛德若不足。」楊朱蹙然變容曰：「敬聞命矣。」

Yang Zhu došel na jih do Pei. Když Lao Dan cestoval na západ do státu Qin, vyšel Yang Zhu daleko za město, aby jej zastavil. Potkal ho, když se blížil k Liang. Starý Mistr (Lao Dan) si s tváří obrácenou k nebesům povzdechnul: „Myslel jsem si, že je možné tě něco naučit, ale teď vidím, že jsi nepoučitelný.“ Yang Zhu na to nic neřekl. Když dorazili do hostince, posloužil [Lao Danovi] horkou vodou na umytí, vodou na vypláchnutí úst, ručníkem a hřebenem. Venku si pak sundal boty, po kolenech přilezl k Lao Danovi a povídá: „Před chvílí jste si s tváří obrácenou k nebesům povzdechnul a řekl ‘Myslel jsem si, že je možné tě něco naučit, ale teď vidím, že jsi nepoučitelný.’ Chtěl jsem se Vás zeptat na vysvětlení, ale po cestě na to nebyl čas, tak jsem jsem si netroufal. Teď máte chvílku, chtěl bych se tedy zeptat, proč jste to řekl.“ Starý Mistr řekl: „Nosíš nos nahoru a díváš se kolem nadutě. Kdo s tebou vydrží? Nejvyšší bělost se jeví jako zašpiněná, překypující vnitřní síla je jakoby nedostačující.“ Yang Zhu pokorně odpověděl: „Uctivě poslouchám Váš příkaz.“

Peiye, Pei Ba neboli Pei Ze, bylo město poplatné státu Song. Nacházelo se na území dnešní provincie Jiangsu na východě okresu Pei. Bylo blízko údajnému rodišti Starého Mistra a některé příběhy zmiňují, že v něm Starý Mistr dočasně hostoval nebo se v jeho okolí uchýlil do ústraní. Liang bylo místo na západ od Pei na cestě do státu Qin. Nacházelo se severozápadně od dnešního Kaifengu v provincii Henan. Komentátoři (např. Zhuang Wanshou) poznamenávají, že geografické

zasazení příběhu nesedí a také se dosti různí ve výkladu znaku yao 邀, „zastavit“, „zabránit v cestě“, který vykládají jako „potkat“ nebo i jinými dalšími způsoby. Celý příběh je zřetelné filosofické podobenství, nikoliv zaznamenání historického rozhovoru, na nereálnosti zeměpisného zasazení nesejde. Promluva Starého Mistra po Yang Zhuově otázce doslovně začíná: „Díváš se vzhůru, zíráš přímo se široce otevřenýma očima.“ Její závěr připomíná *Laozi*, kap. 38: „上德不德，是以有德。Nejvyšší vnitřní síla se nejeví jako síla; díky tomu je [skutečnou a platnou] vnitřní silou.“

2:15:2 其往也，舍者迎將家，公執席，妻執巾櫛；舍者避席，煬者避灶。其反也，舍者與之爭席矣。

Když se předtím vydával na cestu, vyprovázel jej hostinský; po návratu jej vítal, nabízel mu sedačku, jeho žena mu přinášela ručník a hřeben. Přenechával mu svou rohož i místo u pece. Když se teď vrátil, popral by se s ním o rohož.

Tato celá pasáž viz. též *Zhuangzi*, kap. 27.

2:16 楊朱過宋，東之於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡；惡者貴而美者賤。楊子問其故。逆旅小子對曰：「其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。」楊子曰：「弟子記之！行賢而去自賢之行，安往而不愛哉？」

Yang Zhu přibyl do státu Song. Ve východní části hlavního města se ubytoval v hostinci. Hostinský měl dvě konkubíny, jednu hezkou a jednu ošklivou. Té ošklivé si vážil a té hezké ne. Mistr Yang se zeptal proč. Mladý hostinský povídá: „Ta hezká si uvědomuje, že je hezká, ale já její krásu nevidím. Ta ošklivá si uvědomuje, že je ošklivá, ale já její ošklivost nechápu.“ Mistr Yang řekl: „To si, žáci, zapamatujte! Kdo má v sobě charisma vnitřní síly a přitom to nedává okázale najevo, je v oblibě všude, kam přijde.“

Tato pasáž viz. též *Zhuangzi*, kap. 20, a *Hanfeizi*, kap. Shuolin 1.

2:17 天下有常勝之道，有不常勝之道。常勝之道曰柔，常不勝之道曰彊。二者亦知，而人未之知。故上古之言：彊，先不己若者；柔，先出於己者。先不己若者，至於若己，則殆矣。先出於己者，亡所殆矣。以此勝一身若徒，以此任天下若徒，謂不勝而自勝，不任而自任也。

V Podnebesí je cesta, skrze kterou se vždy zvítězí a je cesta, skrze kterou se nikdy nezvítězí. Cesta, kterou se vždy zvítězí, se nazývá „slabost“, cesta, kterou se nikdy nezvítězí, se nazývá „síla“. Obojí je lehké poznat, ale lidé je nepoznávají.¹⁶⁷ Proto se v dávných dobách říkalo: „Silnější poráží slabšího a slabší poráží silnějšího.“¹⁶⁸ Ten, kdo

¹⁶⁷ V 70. kap. *Laozi* je podobné vyjádření: „吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。Mým slovům je velmi lehké porozumět, je velmi lehké je naplňovat. V Podnebesí jim ale nikdo není schopen porozumět, nikdo není schopen je naplňovat.“

¹⁶⁸ Toto je jeden ze dvou výkladů daného rčení (Xu Dengfu, A. C. Graham, Pozdnějev, Maljavin). Znak xian 彊 se vykládá jako sheng 勝, „porazit“, „zvítězit nad“. Druhý výklad je v podstatě opačný: „Být silný, to znamená mít za to, že nic ve vnějším světě se mi nevyrovná. Být slabý, to znamená mít za to, že všechny vnější věci mě předčí.“ (LZYZ) nebo „Být silný, to znamená být ve všem před těmi, co se mi nevyrovnají. Být slabý, to znamená nechávat ostatní, aby mě ve všem předhoni.“ (Zhuang Wanshou)

poráží slabší, je v nebezpečí, když narazí na sobě rovného. Ten, kdo poráží silnější, není nikdy v nebezpečí.¹⁶⁹ Tak přemůžeš své tělo a uděláš z něho svého služebníka. Tak přiměješ i celé Podnebesí, aby ti sloužilo. To znamená, že se nebudeš snažit zvítězit, a vítězství přijde samo, nebudeš nikoho nutit ke službě, a sám ti bude sloužit.¹⁷⁰

Bez ohledu na některé interpretační potíže této pasáže její základní smysl je jasný: **co je slabé, má v sobě potenci vítězit nad silným**. Jeho pozice je vždy **bezpečnější** než pozice silného. A konečně - je třeba stále zachovávat **princip nezasahování a přirozeného vývoje událostí** (wuwei 無爲, ziran 自然) s vyloučením vědomé snahy. V tom všem tato pasáž plně souhlasí s učením knihy *Laozi*.

2:18:1 粥子曰：「欲剛，必以柔守之；欲彊，必以弱保之。積於柔必剛，積於弱必彊。觀其所積，以知禍福之鄉。彊勝不若己，至於若己者剛；柔勝出於己者，其力不可量。」

Mistr Yu řekl: „Chceš-li být tvrdým, musíš to udržovat měkkostí. Chceš-li být silným, musíš to chránit slabostí. Když se měkké hromadí, stává se tvrdým. Když se slabé hromadí, stává se silným. Sleduj jejich hromadění a pochopíš, odkud pochází všechna bída i bohatství. Silný, co poráží slabší, když narazí na sobě rovného, setká se s tvrdostí. Slabý, co poráží silnější, má nezměrnou sílu.“

Tato pasáž viz. též *Huainanzi*, kap. 1, a *Wenzi*, kap. 1. Tato slova tam však nejsou přisuzována Mistru Yu.

2:18:2 老聃曰：「兵彊則滅，木彊則折。柔弱生之徒，堅彊者死之徒。」

Lao Dan řekl: „Je-li vojsko silné, zanikne. Je-li strom silný, zlomí se. Měkké a slabé náleží životu, tvrdé a silné náleží smrti.“

Stejný text (v opačném pořádku) viz. *Laozi S*, kap. 76 (故堅強者死之徒，柔弱生之徒。).

2:19:1 狀不必童而智童，智不必童而狀童。聖人取童智而遺童狀，眾人近童狀而疏童智。狀與我童者，近而愛之；狀與我異者，疏而畏之。

Dva tvorové si nemusejí být podobni svým vzhledem a přitom mít shodnou inteligenci, na druhé straně mohou mít rozdílnou inteligenci a vypadat stejně. Mudrc volí vždy shodnou inteligenci a odhlíží od stejného vzhledu, zatímco pro obyčejné lidi je bližší stejný vzhled a je jim cizí shodná inteligence. Uvažují takto: „Co vypadá jako já, je mi blízké a mám to rád. Co se mi nepodobá, tomu se vyhýbám a mám z toho strach.“

2:19:2 有七尺之骸，手足之異，戴髮含齒，倚而趣者，謂之人；而人未必無獸心。雖有獸心，以狀而見親矣。傅翼戴角，分牙布爪，仰飛伏走，

¹⁶⁹ V závislosti na druhém z výkladů v předchozí poznámce Zhuang Wanshou překládá: „Ten, kdo nechává ostatní, aby ho ve všem předhonili, se nikdy nedostává do nebezpečí.“ a LZYZ: „Když mě všechny věci vnějšího světa předčí, tím spíše se neocítám v nebezpečí.“

¹⁷⁰ Graham naproti tomu překládá: „(It) means that you conquer not others but yourself, employ not others but yourself.“

謂之禽獸；而禽獸未必無人心。雖有人心，以狀而見疏矣。庖犧氏、女媧氏、神農氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻：此有非人之狀，而有大聖之德。夏桀、殷紂、魯桓、楚穆，狀貌七竅，皆同於人，而有禽獸之心。而眾人守一狀以求至智，未可幾也。

Výška sedm stop, ruce odlišné od nohou, vlasy na hlavě a v ústech dvě řady zubů, vzpřímená chůze - tomu se říká člověk. To ale neznamená, že člověk nemůže mít zvířeckou mysl. Bez ohledu na to však na něj bude díky jeho vzhledu nahlíženo jako na člověka. Cokoliv má křídla nebo rohy, mezery mezi zuby nebo rozeklané drápy, co vzlétá k nebi nebo se skloněnou hlavou běží - tomu se říká zvíře. To ale neznamená, že zvíře nemůže mít lidskou mysl. Bez ohledu na to však bude kvůli svému vzhledu bráno za zvíře. Pao Xi, Nü Wa, Božský rolník a Potomek Xia měli třeba hadí tělo a lidský obličej, býčí hlavu s tygřím čenichem, čili neměli lidský vzhled. Přesto vládli vnitřní silou velkých mudrců. Král Jie z dynastie Xia, Zhou z dynastie Yin, Huan ze státu Lu, Mu ze státu Chu, ti všichni po stránce vzhledu měli sedm otvorů v hlavě, jak člověk má mít, a přitom jejich mysl byla zvířecká. Hledá-li obyčejný člověk dokonalou inteligenci jen podle vzhledu, nemůže ji najít.

Pao Xi 庖犧, jinak též Fu Xi 伏羲, a Nü Wa 女媧 jsou mýtickými předky lidí, podle některých podání manželé, podle jiných sourozenci. Měli tělo hadí a hlavu lidskou. Nü Wa tvarovala lidi z žlutého bláta a vystavěla nebesa z kamení. Božský rolník (Shennong 神農) je mýtickým tvůrcem zemědělství. Učil také lidi znát byliny a léčit nemoci. Podle některých podání měl tělo lidské a hlavu býčí. Potomci Xia (Xia hou 夏后) byl název kmene, jehož vůdcem byl legendární Yu 禹, který naučil svůj lid chránit se pomocí příkopů před povodněmi. Říká-li se Xia hou, často se tím myslí právě Yu. Všechny tyto čtyři postavy jsou tradiční vzory dokonalé ctnosti a moudrosti.

Jie byl poslední zhýralý panovník dynastie Xia, který trápil svůj lid, byl nakonec vyhnán na jih a zemřel v exilu. Zhou panoval v závěru následující dynastie Shang (Yin), holdoval alkoholu a radovánkám se ženami, taktéž pozbyl trůnu a byl zavražděn. Vévoda Huan byl v době Jar a podzimů jedním z panovníků ve státě Lu. Zavraždil svého bratra vévodu Yina, později upadl do léčky a sám byl také zabit. Král Mu panoval ve Chu v období Jar a podzimů. Aby se mohl stát králem, způsobil smrt svého otce. Všichni tito čtyři jsou tradičními příklady zpustlosti a morálního úpadku.

Jak bylo již řečeno výše, sedm otvorů v hlavě jsou dvě oči, dvě nosní dírky, dvě uši a ústa.

2:19:3 黃帝與炎帝戰於阪泉之野，帥熊、羆、狼、豹、獮、虎爲前驅，鷩、鷦、鷹、鳶爲旗幟，此以力使禽獸者也。堯使夔典樂，擊石拊石，百獸率舞；簫韶九成，鳳皇來儀：此以聲致禽獸者也。然則禽獸之心，奚爲異人？形音與人異，而不知接之之道焉。聖人無所不知，無所不通，故得引而使之焉。

Když Žlutý císař válčil s císařem Yanem v pustině u pramene Ban, vedl do boje medvědy, vlky, pantery, lišky a tygry, zatímco mu orli, sokoli, jestřábi a luňáci sloužili za vlajkonoše. Tak silou přiměl zvířata, aby mu sloužila. Podobně císař Yao pověřil Kuije provozováním hudby. Jak udeřil paličkami do litofonu, všechna zvířata tančila. Když zahrál na fujaru skladbu shao, i fénix sletěl dolů, aby se připojil k tomu obřadu. Tak císař hudbou přilákal zvířata. V čem je pak mysl zvířete odlišná od mysli lidské? Svým vzezřením a hlasem se zvířata liší od člověka a neví se, jak se s nimi dorozumět.

Co se mudrce týče, není nic, co by neznal a čím by neproniknul. Proto je schopen zvířata k sobě přitáhnout a přimět je, aby mu sloužila.

Žlutý císař (Huangdi) je postava stojící na počátku čínské historizované mytologie. Svedl heroickou bitvu s Yandim. Kui je mýtický jednohý poločlověk polozvíře, nejspíše podobný draku. V *Knize historie* (kap. Yao dian) se píše, že Kun byl pověřen císařem Shunem dohledem nad hudbou. Litofoon je starověký hudební nástroj tvořený kamennými destičkami odstupňovaných velikostí, zavěšenými na rámu, na které se hraje pomocí palic. Fujara paoxiao je také starověký hudební dechový nástroj složený z více bambusových trubek. Shao je druh starověké skladby. Fénix (fenghuang) je mytologický pták, jehož přilet je vždy příznivým znamením. Ve výtvarném umění byl symbolem císařovny, zatímco symbolem císaře byl drak.

2:19:4 禽獸之智有自然與人童者，其齊欲攝生，亦不假智於人也：牝牡相偶，母子相親；避平依險，違寒就溫；居則有群，行則有列；小者居內，壯者居外；飲則相攜，食則鳴群。太古之時，則與人同處，與人並行。帝王之時，始驚駭散亂矣。逮於末世，隱伏逃竄，以避患害。

V něčem je zvířecí inteligence shodná s lidskou. Zvířata se snaží chránit si co nejlépe svůj život. Tuto schopnost si nemusejí vypůjčovat od člověka. Samice a samec se spolu páří, matka s potomkem se k sobě mají. Vyhýbají se pláním a vyhledávají nepřístupná místa. Straní se chladu a jdou za teplem. Žijí ve stádech a pohybují se uspořádaně. Nedospělí jedinci se drží uprostřed stáda a dospělí silní jedinci vně. Vedou se vzájemně k vodě a najdou-li potravu, zavolají ostatní. V hlubokém dávnověku žili lidé a zvířata pohromadě a chodili bok po boku. Když přišla doba císařů a králů, začali mít ze sebe lidé a zvířata vzájemně strach a ve zmatku se rozptýlili. No a dnes se zvířata schovávají a utíkají před člověkem, aby se zachránili.

2:19:5 今東方介氏之國，其國人數數解六畜之語者，蓋偏知之所得。太古神聖之人，備知萬物情態，悉解異類音聲。會而聚之，訓而受之，同於人民。故先(民)會鬼神魑魅，次達八方人民，末聚禽獸蟲蛾。言血氣之類心智不殊遠也。神聖知其如此，故其所教訓者，無所遺逸焉。

Ale ještě i dnes na východě v zemi klanu Jie mnoho lidí rozumí hlasům šestera domácích zvířat. Toho je ještě naše jednostranné poznání schopno dosáhnout. Božští mudrcové hlubokého dávnověku znali dokonale povahu každé věci. Dokázali tak zcela vyložit hlas jakéhokoliv z různých druhů zvířat. Svolávali je a ona se shromažďovala, učili je a ona učení přijímala stejně jako lidé. Proto se třeba nejprve scházeli s duchy, božstvy a lidožravými horskými démony, pak obešli národy osmi stran světa a nakonec pak kolem sebe shromáždili zvířata a hmyz. To znamená, že mezi různými zástupci těch, kterým v žilách koluje krev, není velký rozdíl ve vědomí a inteligenci. Božští mudrcové to věděli a proto ze svého vyučování nevyklučovali žádného tvora.

2:20 宋有狙公者，愛狙；養之成群，能解狙之意；狙亦得公之心。損其家口，充狙之欲。俄而匱焉，將限其食。恐眾狙之不馴於己也，先誑之曰：「與若茅，朝三而暮四，足乎？」眾狙皆起而怒。俄而曰：「與若茅，朝四而暮三，足乎？」眾狙皆伏而喜。物之以能鄙相籠，皆猶此

也。聖人以智籠群愚，亦猶狙公之以智籠眾狙也。名實不虧，使其喜怒哉！

Ve státě Song byl jeden chovatel opic. Měl opice tak rád, že jich choval celou tlupu. Rozuměl jim a ony ho také byly schopny chápat. Ubíral dokonce stravu své vlastní rodině, aby uspokojil opice. Když však přišel hladomor a jídla byl nedostatek, chystal se snížit příděly i opicím. Protože se obával, že mu to u opic jen tak neprojde, nejprve jim naoko povídá: „Když vám dám večer tři žaludy a ráno čtyři, bude vám to stačit?“ Všechny opice hněvivě vyskočily. Potom povídá: „A co když vám dám večer čtyři žaludy a ráno tři, bude vám to stačit?“ Všechny opice si zase lehly a byly spokojené. Kdo je chytřejší, dokáže takto zavřít hloupějšího do klece. Mudrc je díky své inteligenci schopen zavřít do klece zástupy hlupáků stejně tak, jako svede chovatel zavřít do klece tlupu opic. Aniž by ve skutečnosti o cokoliv přišel, dokáže je stejně tak potěšit jako rozhněvat.

Toto podobenství v odlišné verzi viz. *Zhuangzi*, kap. 2.

2:21 紀涿子爲周宣王養鬥雞，十日而問：「雞可鬥已乎？」曰：「未也；方虛驕而恃氣。」十日又問。曰：「未也；猶應影嚮。」十日又問。曰：「未也；猶疾視而盛氣。」十日又問。曰：「幾矣。雞雖有鳴者，已無變矣。望之似木雞矣。其德全矣。異雞無敢應者，反走耳。」

Mistr Jisheng začal pro krále Xuana ze státu Zhou cvičit kohouta pro zápasení. Po deseti dnech se ho král ptal: „Může už kohout zápasit?“ Mistr odpověděl: „Ještě ne. I o samotě se útočně natřásá a durdí.“ Po deseti dnech se ho na to král znovu zeptal. Mistr odpověděl: „Ještě ne. Pořád ho ještě vzrušují i stíny a ozvěny.“ Když se zeptal po dalších deseti dnech, mistr odpověděl: „Už skoro ano. I když kohout zakokrhá, s naším to ani nehne. Dívá se na protivníka jako by byl ze dřeva. Jeho vnitřní síla je úplná. Jiný kohout si na ně netroufne a uteče.“

Toto podobenství viz. též *Zhuangzi*, kap. 19.

2:22 惠盎見宋康王。康王蹠足警效，疾言曰：「寡人之所說者，勇有力也，不說爲仁義者也。客將何以教寡人？」惠盎對曰：「臣有道於此，使人雖勇，刺之不入；雖有力，擊之弗中。大王獨無意邪？」宋王曰：「善；此寡人之所欲聞也。」惠盎曰：「夫刺之不入，擊之不中，此猶辱也。臣有道於此，使人雖有勇，弗敢刺；雖有力，弗敢擊。夫弗敢，非無其志也。臣有道於此，使人本無其志也。夫無其志也，未有愛利之心也。臣有道於此，使天下丈夫女子莫不驩然皆欲愛利之。此其賢於勇有力也，四累之上也。大王獨無意邪？」宋王曰：「此寡人之所欲得也。」惠盎對曰：「孔墨是已。孔丘墨翟無地而爲君，無官而爲長；天下丈夫女子莫不延頸舉踵而願安利之。今大王，萬乘之主也；誠有其志，則四境之內皆得其利矣。其賢於孔墨也遠矣。」宋王無以應。惠盎趨而出。宋王謂左右曰：「辯矣，客之以說服寡人也！」

Hui Ang přišel navštívit songského krále Kanga. Král Kang si dupnul, opovržlivě odkašlal a drsně zahalekal: „Já chci slyšet leda o odvaze a síle, nemám v oblibě ty, kdo žvástají

o soucitu a spravedlivosti. O čem mě chcete, hoste, poučit?" Hui Ang odpověděl: „Mám takové učení, co způsobí, že sebeodvážnější člověk, který by vás chtěl bodnout, chybí, sebevětší silák, který by vás chtěl udeřit, mine. Nezajímalo by vás to snad, velký králi?" Songský král řekl: „Výborně, to chci slyšet." Hui Ang pokračoval: „I když jde bodnutí i rána mimo, pořád to je ještě pohana. Já mám však takové učení, co působí, že si sebeodvážnější lidé netroufají napadat jiné zbraní a lidé sebesilnější si netroufají jiné bít. Ale netroufat si, to ještě není skutečná svobodná vůle. Já mám [dokonce] takové učení, co působí, že lidé na něco takového vůbec nepomyslí. Že lidé nemyslí na to, jak vám uškodit, ještě neznamená, že vás mají v lásce a chtějí vám prospívat. Já mám však takové učení, které má všechny muže, ženy i děti v Podnebesí k tomu, aby nikdo z nich nebyl nešťastný a všichni aby si přáli vás mít v lásce a prospívat vám. To je něco lepšího než odvaha a síla, lepšího než co jsem předtím vyjmenoval. Nezajímalo by vás to snad, velký králi?" Songský král řekl: „To bych chtěl znát." Hui Ang řekl: „Je to učení Konfucia a učení Mo Diho. Kong Qiu ani Mo Di neměli žádnou zemi a přesto byli vládci, nezastávali žádnou úřední pozici a přesto se jimi dodnes ostatní řídí. V Podnebesí by se nenašel muž ani žena, kteří by nenatahovali krk a nestavěli se na špičky, jen aby viděli, zda jsou v bezpečí a vede se jim dobře. Vy jste, velký králi, pánem deseti tisíc vozů. Kdybyste upřímně přijal jejich cíle za své, prospělo by to všem v celé zemi. Tím byste daleko předčil i Konfucia a Mo Diho." Songský král neměl, jak by na to odpověděl. Hui Ang se pak spěšně vzdalil. Songský král řekl ke svým rádcům po levici a po pravici: „To je řečnické umění! Host mě dokázal pomocí své výřečnosti porazit!"

Tento příběh viz. též *Lüshi chunqiu*, kap. Shunshuo 15, *Huainanzi*, kap. 12 a *Wenzi*, kap. 5.

Hui Ang, někdy též označovaný jako Hui Meng, byl myslitel období Válčících států. Pocházel ze státu Song. Král Kang vládl ve státě Song v době Válčících států. Na trůn se dostal díky tomu, že zavraždil předchozího panovníka. Později na jeho moc zaútočil stát Qi a zničil jej. Král zemřel ve státě Wei. Konfucius je v tomto příběhu jmenován společně se svým myšlenkovým rivalem Mo Dim. Nemyslí se tím snad, že by byla jejich učení shodná, ale to, že se obě zakládala na morálce, uspořádání společenských vztahů k všeobecnému prospěchu. Konfucius se odkazoval k idealizované tradici, rituálům dávných moudrých panovníků a k etickým principům soucitu, spravedlivosti, důvěryhodnosti, rodinným hodnotám (synovská/dceřinná oddanost vůči rodičům, ritualizované vztahy mezi příbuznými) a oddanosti nadřazeným, zejména panovníkovi. Panovník má být v ideálním případě úhelným kamenem společnosti a garantem jejího chodu. Mo Di naproti tomu chtěl nahradit rituál principem všeobjímající lásky bez stavovských i rodinných rozdílů. Byl velkým odpůrcem útočných válek a veškerého plýtvání.

3. Zhou Mu wang 周穆王

Zhouský král Mu

Stejně jako předchozí kapitola, začíná i tato příběhem titulní postavy, zde zhouského panovníka krále Mua (Zhou Mu wang 周穆王). Na jeho dvůr přichází mocný mág ze země na dalekém západě, schopný procházet ohněm i vodou, prorážet kov i kámen, převracet hory, obracet tok řek, létat vzduchem a proměňovat věci...

卷第三 周穆王篇 Zhouský král Mu

3:1:1 周穆王時，西極之國有化人來，入水火，貫金石；反山川，移城邑；乘虛不墜，觸實不礙。千變萬化，不可窮極。既已變物之形，又且易人之慮。

V dobách zhouského krále Mua přišel z daleké říše na západě mág. Vstupoval do vody i do ohně, procházel kovem i kamenem. Obracel hory a řeky, přemísťoval obce a města. Putoval v prázdnotě, aniž by se zřítíl. Pevné předměty pro něj nepředstavovaly překážku. Nebylo konce tisícům přeměn a desetitisícům proměn [které působil]. A on nejenže dokázal proměňovat tvary věcí, ale uměl i změnit lidské myšlenky.

3:1:2 穆王敬之若神，事之若君。推路寢以居之，引三牲以進之，選女樂以娛之。

Král Mu jej ctil jako boha a sloužil mu jako vládci. Dal mu k dispozici sítě a komnaty královského paláce, předložil mu trojí maso obětních zvířat¹⁷¹ a vybral dívky, aby jej rozptylovaly hudbou.

3:1:3 化人以爲王之宮室卑陋而不可處，王之廚饌腥蠅而不可饗，王之嬪御臃惡而不可親。

Mágovi se však zdálo, že králův palác a jeho komnaty jsou příliš sprosté a nuzné k žití, pokrmy královny kuchyně příliš tuhé a páchnoucí, aby je jedl, a dívky z králových komnat příliš ošklivé a nepříjemné, aby se nimi stýkal.

3:1:4 穆王乃爲之改築。土木之功，赭堊之色，無遺巧焉。五府爲虛，而臺始成。

Král Mu pro něj tedy vystavěl palác, který vynikal zednickým i tesařským uměním a zářil okrem a bělí. Až když se vyprázdnilo patero královských pokladnic¹⁷², byla stavba hotova.

3:1:5 其高千仞，臨終南之上，號曰中天之臺。簡鄭衛之處子娥媯靡曼者，施芳澤，正娥眉，設笄珥，衣阿錫，曳齊紈。粉白黛黑，珮玉環。雜芷若以滿之，奏承雲、六瑩、九韶、晨露以樂之。月月獻玉衣，旦旦薦玉食。

¹⁷¹ Skopové, hovězí a vepřové maso zvířat zvláště chovaných pro obětní rituály.

¹⁷² Podle *Zhouských rituálů* (Zhouli 周禮) je královských pokladen (státních pokladen) pět, každá pokladna je určena pro jinou sféru správy státu (Xinyi Liezi duben, str. 81, pozn. 12).

[Palác] se tyčil na sedm tisíc stop vysoko, shlížel [na vrcholky pohoří] Zhongnan a nazvali jej Terasa prostředních nebes (VAR: Věž protínající nebesa). Vybrali pro něj nejjemnější krásky z Zheng a Wei, natřeli je vonnými mastmi, upravili jim řasy a obočí, ozdobili [jim vlasy] jehlicemi a [uši] náušnicemi z perel a nefritu, oděli je v tenká roucha obroubená hedvábím z Qi, napudrovali jim tváře a podmalovali oči, přepásali je pásem s nefritovými přívěsky. Kam vkročily, šířila se kolem nich [libá] vůně bylin. Pro jeho pobavení [se hrály skladby] „Nesení oblak“, „Šest klenotů“, „Tanec devíti krásků“ a „Ranní rosa“. Co měsíc dostával [mág] nádherné oblečení a denně vybraná jídla.

3:1:6 化人猶不舍然，不得已而臨之。

Mág [s tím vším] nebyl [zvláště] spokojen, ale [dost dobře] nemohl bydlení [v onom paláci] odmítnout.

3:1:7 居亡幾何，謁王同游。王執化人之祛，騰而上者，中天迺止。

Nedlouho poté, co se tam nastěhoval, pozval krále na společný výlet. Král se chytil mágova rukávu a vznesli se [společně] do povětří. Zastavili se až uprostřed nebes.

3:1:8 暨及化人之宮。化人之宮構以金銀，絡以珠玉；出雲雨之上，而不知下之據，望之若屯雲焉。

Doletěli do mágova paláce ze zlata a stříbra, zdobeného perlami a nefritem. Nacházel se nad oblaky a dešťovými [mraky] a nebylo jasné, co jej podepírá (VAR: nebylo vidět, na čem spočívá). Z dálky vyhlížel jako kupa mračen.

3:1:9 耳目所觀聽，鼻口所納嘗，皆非人間之有。王實以為清都、紫微、鈞天、廣樂，帝之所居。王俯而視之，其宮樹若累塊積蘇焉。

Nic z toho, co slyšely uši, viděly oči, cítil nos a chutnala ústa, nebylo ve světě lidí známé. Král měl za to, že ve skutečnosti [vidí] božský příbytek Čistá metropole Purpurové hvězdy a [slyší] nebeskou hudbu. Když král shlédl dolů, jeho vlastní palác a zahrady mu připadaly jako kupy hrud a roští.

3:1:10 王自以居數十年不思其國也。¹⁷³ 化人復謁王同游，所及之處，仰不見日月，俯不見河海。光影所照，王目眩不能得視；音響所來，王耳亂不能得聽。百骸六藏，悸而不凝。意迷精喪，請化人求還。化人移之，王若殞虛焉。

Králi se zdálo, že [v nebeském paláci] prožil desítky let a ani si při tom nevzpomněl na svou zem.¹⁷⁴ Mág pak znovu pozval krále na společný výlet. Když dorazili na místo, nad sebou neviděli slunce ani měsíc, pod sebou neviděli řeky ani moře. Záře byla tak oslnivá, že oslepovala královy oči a on nic neviděl. Zaplavovaly je zvuky tak, že ohlušovaly královy uši a on nic neslyšel. Tělo mu vypovědělo službu, myšlenky se divoce honily a odvaha vyprchala. Požádal mága o návrat. Mág do něj strčil a král jako by proletěl prázdnotou.

3:1:11 既寤，所坐猶嚮者之處，侍御猶嚮者之人。視其前，則酒未清，肴未晞。王問所從來。左右曰：「王默存耳。」

¹⁷³ Konec pasáže v *Xinyi Liezi duben*.

¹⁷⁴ Jiný výklad LL, str. 65: „He felt he would be happy to stay there and forget all about his own kingdom.“ Podobně GIL, str. 60: „The King would gladly have stayed in this place for decade after decade, without a thought for his own country.“

Když znovu nabyl vědomí, seděl opět ve svém paláci a jeho sluhové stáli po jeho boku. Díval se před sebe: [ohřáté] víno ještě nevychladlo, maso [na podnosech] ještě neoschlo. Král se ptal, odkud že to přišel. Jeho rádci po levé a pravé straně odpověděli: „Jen jste zde seděl v zadumání.“

3:1:12 由此穆王自失者三月而復·更問化人·化人曰：「吾與王神遊也，形奚動哉？且曩之所居，奚異王之宮？曩之所游，奚異王之圃？王閒恆有，疑暫亡·變化之極，徐疾之間，可盡模哉？」

Od [této příhody] nebyl král ve své kůži a trvalo to tři měsíce než se dal opět dohromady. Znovu se pak [na ten zážitek] zeptal [onoho] mága. Ten mu odpověděl: „Podnikl jsem s Vámi, králi, cestu ducha. Proč by mělo tělo někam cestovat? A proč by místo, kde jste přebýval, mělo být odlišné od vašeho paláce? Proč by mělo být místo, kam jste cestoval, odlišné od vašich zahrad? Jste obklopen věcmi trvalými a pochybujete o tom, co je dočasné a pomíjivé. Jste však také schopen postihnout rychlost, s jakou se někdy věci dokáží měnit?“

3:1:13 王大悅·不恤國事，不樂臣妾，肆意遠游·命駕八駿之乘，右服驪騮而左綠耳，右驂赤驥而左白義，主車則造父爲御，泰丙爲右；次車之乘，右服渠黃而左踰輪，左驂盜驪而右山子，柏夭主車，參百爲御，奔戎爲右·

Král [tím] byl nadšen. Přestal se starat o záležitosti státu, nebavili ho jeho ministři ani konkubíny a jeho myšlenky se obíraly jen dalekými cestami. Přikázal, aby bylo zapřaženo jeho osm ušlechtilých koní do dvou spřežení. V prvním spřežení [běželi] uvnitř Kaštanový Černohřivák napravo a Zelené Uši nalevo, vně pak Červený šlechtic napravo a Bílá úlitba nalevo. Vozatajem a velitelem byl Zaofu a jeho pomocníkem Taibing. Do druhého spřežení pak uvnitř zapřáhli Velkého Žlutáka napravo a Sprintera nalevo, vně nalevo Černého Lupiče a napravo Syna Hor. Velitelem tu byl Bo Yao, vozatajem Shenbai a pomocníkem Benrong.

3:1:14 馳驅千里，至於巨蒐氏之國·巨蒐氏乃獻白鵠之血以飲王，具牛馬之漚以洗王之足，及二乘之人·已飲而行，遂宿於崑崙之阿，赤水之陽·

Projeli tryskem na tisíc mil, až dojeli do říše kmene Jusou. Lidé z kmene Jusou nabídli králi k pití krev bílé labutě a kravské a kobyly mléko k umytí nohou. Totéž nabídli všem příslušníkům osádky obou vozů. Když dopili, pokračovali dále, až našli místo k přenocování v oblasti pohoří Kunlun na sever od Červené řeky.

3:1:15 別日升於崑崙之丘，以觀黃帝之宮；而封之以詒後世·

Následujícího dne vystoupili na vrchol Kunlunu, aby si prohlédli palác Žlutého císaře. Na paměť budoucím generacím zde vztyčili mohylu.

3:1:16 遂賓於西王母，觴於瑤池之上·西王母爲王謠，王和之，其辭哀焉·西觀日之所入·一日行萬里·王乃歎曰：「於乎！予一人不盈於德而諧於樂·後世其追數吾過乎！」

Poté navštívili Královnu matku západu, která je pohostila u Nefritového jezera. Královna matka západu zpívala králi balady, a on jí odpovídal. Jeho odpovědi byly smutné. Dívali se k západu, kde slunce zacházelo po své každodenní pouti dlouhé

deset tisíc mil. Král si pak povzdechl se slovy: „Ach jo! Já, král, jsem nenalézal naplnění ve vnitřní síle a uspokojovala mě jen slast. Cožpak mě nebudou příští generace kritizovat pro mé chyby?“

3:1:17 穆王幾神人哉！能窮當身之樂，猶百年乃徂，世以爲登假焉。

Jakpak bychom krále Mua mohli mít za božského člověka? Užil si všech slastí života, ale ve sto letech přece zemřel. Lidé pozdějších generací se domnívali, že [coby nesmrtelný] vystoupil na nebesa.

Graham zřejmě správně vidí v příbězích Žlutého císaře a krále Mua paralely.¹⁷⁵ Oba totiž obsahují prvek duchovní, možná mystické zkušenosti vládce, v obou případech zakoušené ve snu. Důsledky, které z této zkušenosti každý z nich vyvodí, jsou ale zcela rozdílné. Žlutý císař uvede vládu do skoro tak ideálního stavu, jako v zemi Huaxu 華胥, zatímco král Mu rezignuje na své povinnosti vládce a cestuje po dalekých krajích¹⁷⁶. Postoj autora je jednoznačný: Žlutý císař jednal správně, král Mu do smrti chyboval. Ani „taoistický“ postoj není v tomto směru nikterak anarchistický.

Sen je významným motivem taoistických příběhů – podobenství. S ním je spojeno vědomí iluzornosti, **neskutečnosti „reálného“ světa**, v němž žijeme. Nejčastěji uváděným příkladem je sen mistra Zhuanga o tom, že je motýlem.¹⁷⁷ Po procitnutí ze sna Zhuang není schopen rozhodnout, zda reálná je „tato“ skutečnost bdění, anebo „ona“ skutečnost snová. Žije **skutečně** ve snu, anebo v bdění? Taoističtí myslitelé přistupují (pokud o nich mluví a pokud je vůbec rozlišují) k oběma skutečnostem stejně: obě jsou součástí našeho bytí v tomto světě a je třeba je brát takové, jaké jsou.

Následující část 3:2 patří k těm místům *Liezi*, která silně připomínají buddhistické učení a ohledně kterých existuje nemálo spekulací o přímých či nepřímých **buddhistických vlivech**.

Laochengzi (老成子) studoval magii u mistra Yin Wena (尹文), ale ten mu po tři roky nic neřekl. Chystal se tedy k odchodu. Mistr Yin Wen ho požádal, aby ještě posečkal a vyprávěl mu o tom, co mu prý sdělil Laozi před odchodem na západ...

3:2:1 老成子學幻於尹文先生，三年不告。老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室。屏左右而與之言曰：「昔老聃之徂西也，顧而告予曰：『有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。』吾與汝亦幻也，奚須學哉？」

Laochengzi studoval kouzelnictví u pana Yin Wena. Ten mu tři roky nic neřekl. Laochengzi se pak otázal, jaké udělal chyby a požádal, aby směl odejít. Pan Yin Wen se mu poklonil se sepjatýma rukama a pokynul mu, aby vstoupil do domu. Poslal pryč své služebníky a pověděl mu: „Když Lao Dan odjížděl na západ, otočil se na mě a pověděl mi: ‘Dech všeho živého a vzhled všeho, co má tvar, je iluze. To, co tvořící

¹⁷⁵ GR, str. 60-61.

¹⁷⁶ Laozi S, kap. 47: „Kdo nejdále vychází (cestuje), [zpravidla] nejméně poznává.“ Čili: skutečné poznání není ve vnějším světě, a tak poznáváním vnějšího světa není možné dosáhnout **skutečného poznání**. Abychom dosáhli skutečného poznání, nemusíme se pohnout ze svého místa. Laozi S, kap. 47: „Aniž bychom vyšli z domu, poznáváme Podnebesí.“ Ale, jak se ukazuje v příběhu krále Mua, samotná duchovní cesta ještě není hotovým řešením. Záleží hlavně na tom, jak člověk duchovní zkušenost a poznání dokáže zužitkovat. K nepotřebnosti cestování viz. i Laozi S, kap. 80.

¹⁷⁷ Zhuangzi, kap. 2.

vytváří, a to co jin-jang mění, se nazývá žijícím a umírajícím. To, co prošlo mnohými proměnami a změnilo svůj tvar, se proto nazývá změněné a má se za magické mámení. Umění toho, co věci tvoří, je zázračné, jeho činy hluboké, proto dlouho trvají a dlouho zanikají. Umění toho, kdo pracuje s tvary (mága), je očividné, to, co dělá, povrchní, proto výsledky jeho práce zanikají tak rychle, jak vznikají. Až když si uvědomíš, že iluze a proměny magie se neliší od zrození a smrti, budeš se moci učit magii. Ty a já jsme také iluzemi. Co je tu tedy ke studování? "

Velmi hluboká a zajímavá pasáž, která, zdá se nemá nic společného s učením Laozi, ačkoliv na něj odkazuje, ale velmi připomíná buddhistické učení o *máje*, závoji, který halí všechny dharmy viditelného světa do pláštiku reálnosti a zakrývá nejvyšší pravdu spočívající v tom, že to vše je ve skutečnosti prázdné. Cílem jakékoliv lidské činnosti je pak (podle různých buddhistických škol) nahlédnout, že tomu tak skutečně je, odhalit pláštík reality a uvidět za ním prázdnotu dharem. Obyčejný mág je schopen měnit tvary věcí nebo vytvářet iluzi změn tvarů věcí, ale nedostane-li se za tuto úroveň, nedělá nic mimořádného. Jeho umění je mělké a povrchní. Jen mág, který si uvědomuje, že iluze, kterou vytváří, ve skutečnosti proměňuje zase jen iluzi, že její pomíjivost je vlastně shodná s pomíjivostí námi vnímaného světa vůbec, teprve zvládá vysokou magii neboli disponuje vysokou mírou chápání světa. Je-li všechno iluze, pak jediné, co musíme pochopit, je právě jen tento fakt. Veškeré další poznávání je nadbytečné.

3:2:2 老成子歸，用尹文先生之言，深思三月；遂能存亡自在，翻校四時；冬起雷，夏造冰。飛者走，走者飛。終身不著其術，故世莫傳焉。

Laochengzi se vrátil domů a užíval ve svém každodenním životě poučení pana Yin Wena. Poté, co o něm uvažoval do hloubky po dobu třech měsíců, byl schopen podle libosti zmizet nebo se zase objevit, měnit čtyři roční období, v zimě vyvolávat bouřku, v létě dělat led, létající proměňoval v běhající, běhající v létající. Nikomu své umění neodhalil, takže je nikdo nemohl předávat v dalších generacích.

Nelze si nepovšimnout, že způsob argumentace Mistra Yin Wena, a zejména její závěr, silně připomíná buddhistické texty a jde dál než ostatní taoistická podobenství o iluzornosti světa.

3:3 Třetí pasáž volně navazuje na druhou a aplikuje její závěry na výklad idealizovaných dějin čínské říše. Dějiny vidí dávné panovníky jako výjimečně inteligentní a odvážné jedince, kteří ale ve skutečnosti možná spíše disponovali nějakou vnitřní silou, charizmatem, kterým byli schopni působit na celou říši, aniž by si to kdo uvědomoval.

3:4 Velkým „taoistickým“ tématem, založeným Mistrem Zhuangem, je otázka **bdění a snění**. Zdá se Zhuangovi, že je motýlem, nebo motýlovi, že je Zhuang? Jak odlišit toto od onoho? Určitý návod podává *Liezi* v této pasáži. Podle ní se stav bdělosti (té „skutečné“ reality?) projevuje osmerým způsobem: ději, činy, zisky, ztrátami, smutkem, štěstím, narozením a smrtí. Všech osm těchto „projevů reality“ se týká **těla**. Naopak **sny se týkají ducha**. Šestero druhů snů zahrnuje sny normální, které se ničím zvláštním nevyznačují, sny z překvapení, sny z přemýšlení, sny vyvolané vzpomínkami, sny z nadšení a sny ze strachu. Pro sny je typické, že mívají nějakou příčinu, která spočívá v tom, že náš duch se s něčím setká:

3:4:2, část (...) 陰氣壯，則夢涉大水而恐懼；陽氣壯，則夢涉大火而燔爇；陰陽俱壯，則夢生殺。甚飽則夢與，甚饑則夢取。

是以以浮虛爲疾者，則夢揚；以沈實爲疾者，則夢溺。藉帶而寢則夢蛇，飛鳥銜髮則夢飛。將陰夢火，將疾夢食。夢飲酒者憂，夢歌舞者哭。

(...) když je jin silný, sníš pak o brodění ve velkých vodách a děsí tě to. Když je jang silný, sníš o procházení velkými ohni a pečes se. Když jin i jang jsou oba silné, sníš o plození a zabíjení. Když jsi přesycený, sníš o rozdávání. Když hladovíš, sníš o přijímání. Proto ten, kdo trpí závratí, sní o plachtění (vzduchem). Ten, kdo trpí strachem z hloubek, sní o tonutí. Když usneš na svém opasku, zdá se ti o hadech. Když se letící pták dotkne tvých vlasů, sníš o létání. Když se setmí, sníš o ohni. Když trpíš nedostatkem, sníš o jídle. Snící o pití vína jsou plni obav. Snícím o zpívání a tancování je do pláče.

3:4:3 子列子曰：「神遇爲夢，形接爲事。故晝想夜夢，神形所遇。故神凝者想夢自消。信覺不語，信夢不達；物化之往來者也。古之真人，其覺自忘，其寢不夢；幾虛語哉？」

Mistr Lie řekl: „Duch na něco narazí, a je z toho sen. Když se s něčím setká tělo, je to reálná skutečnost. Proto ve dne přemýšlíme a v noci sníme - podle toho, nač tělo či duch narazí. Proto u toho, kdo se dokáže soustředit, myšlení a snění samo od sebe zmizí. O čem ti, kdo nevěří vjemům, nemluví, a co ti, kdo věří snům nechápou, je to, jak se věci mění. Neříká se náhodou, že opravdoví lidé dávných dob při bdění zapomínali, že bdí, a při spánku nesnili.“

Pasáž 3:5 vysvětluje povahu a chování lidí na základě vlivů prostředí. Jedná se o jakýsi mytologicko-geografický výklad. V jižním koutě dalekého západu je země, o níž se ani neví, s čím přesně sousedí a které se říká Země Gumang. Jinová s jangovou životní silou tam na sebe nereagují, takže se nestřídají období chladu a tepla (GR: „... so there is no distinction between cold and heat.“). Slunce ani měsíc tam nesvítí, takže se nestřídá noc a den (není rozdíl mezi dnem a nocí). Lidé tam nejedí ani se neoblékají. Většinou spí. Probudí se jen jednou za padesát dní. Co tito lidé vidí ve spánku, považují za reálné, co vidí při bdění, to mají za neskutečné.

Protikladem k tomu je Království středu (Říše středu), Čína, kde všechno probíhá normálně tak, jak to známe z naší běžné zkušenosti se světem. Lidé jsou tam chytří i hloupí, co všechno dělají a říkají se ani nedá vypovědět. Doby, kdy jsou vzhůru a bdělí, se střídají s časem na spánek. To, co dělají, když jsou vzhůru, mají za reálné, a co vidí ve snech, za neskutečné.

Pro srovnání je tu ještě třetí země v severním cípu dalekého východu (Mandžusko?, Mongolsko?, Sibiř?). Říká se jí Fuluo. Je tam takové horko, že obiloviny tam ani nemohou pořádně růst. Lidé jsou odkázáni na byliny, kořínky a ovoce, a ani neznají, jak se na ohni připravuje pokrm. Jsou drsní a divocí, utiskují slabé, cení si vítězství a nemají v úctě správnost (yi 意, to, co je správné). Cválají z místa na místo a málokdy odpočívají. Jsou stále vzhůru a nikdy nespí.

3:6 Jedno z nejkrásnějších podobenství knihy *Liezi* je také založeno na poměru mezi „bdělým životem“ a „životem ve snu“. Vypráví o boháči Yinovi z Zhou a jeho starém otroku. Pán na otroka nakládal obrovské množství práce a úkolů, dřel ho více než ostatní, takže když šel večer spát, hned po celodenní únavě usnul. Zdálo se mu pak každou noc, že je svrchovaným vládcem země a užívá veškerých privilegií a radovánek s tím spojených.

3:6:3 人有慰喻其勲者。役夫曰：「人生百年，晝夜各分。吾晝爲僕虜，苦則苦矣；夜爲人君，其樂無比。何所怨哉？」

Když ho litovali, jak tvrdě musí pracovat, otrok říkával: „Lidský život trvá sto let, a tato doba je rozdělena mezi bdění a snění. Ve dne jsem nevolníkem a můj život je opravdu hořký. Když ale pak přijde noc, stávám se pánem ostatních, z čehož mám potěšení s ničím nesrovnatelné. Proč bych si měl naříkat?“

Jeho pán byl po celodenním shonu také velmi unaven. Jemu se však zase každé noci zdálo, že je bídným otrokem, kterého každý prohání a bije pro sebemenší chybičku. Do rozbřesku se mu nedostávalo úlevy. Svěřil se s tím přítelem, který ho poučil, že takové snění je přímým důsledkem jeho jednání ve dne. Nadřazenou pozici přece nemůže mít v „této bdělé“ a zároveň i v „oné snové“ skutečnosti. Z toho také vyplývá, že čím vyšší nároky má v „této“ skutečnosti na ostatní, o to větší nároky budou kladeny v „oné“ skutečnosti na něho. Pan Yin se zařídil podle přítelovy rady a snížil služebníkům jejich pracovní zátěž. Následně se pak jeho problémy obrátily k lepšímu.¹⁷⁸

4. Zhongni 仲尼

Konfucius

Osoba nejslavnějšího čínského mudrce a „učitele národa“ se často objevuje v taoistických příbězích. Někdy se jeho myšlenky zlehčují a jeho osobnosti se autor vysmívá, jindy je zas Konfucius sám přímým mluvčím taoistických myšlenek.

卷第四 仲尼篇 Zhongni (Konfucius)

Příběh 4:1 je rafinovanou kombinací obojího výše popsaného přístupu. Konfucius nejprve navrhuje vlastní „dřívější“ myšlenky a potom hlásá myšlenky „nové“, taoistické.

Konfucius byl bez úřadu. Jednou k němu přišel jeho žák Zi Gong a všiml si, že vypadá ustaraně...

4:1:1 仲尼閒居，子貢入侍，而有憂色。子貢不敢問，出告顏回。

Konfucius byl sám doma. Když k němu přišel Zi Gong, aby mu posloužil, vypadal Konfucius zasmušile. Zi Gong neměl odvalu se na cokoliv zeptat, vyšel tedy ven a pověděl o tom Yan Huiovi.

4:1:2 顏回援琴而歌。孔子聞之，果召回入，問曰：「若奚獨樂？」回曰：「夫子奚獨憂？」孔子曰：「先言爾志。」曰：「吾昔聞之夫子曰：『樂天知命故不憂』，回所以樂也。」孔子愀然有聞曰：「有是言哉？汝之意失矣。此吾昔日之言爾，請以今言爲正也。汝徒知樂天知命之無憂，未知樂天知命有憂之大也。」

Yan Hui přinesl qin, [začal na něj hrát] a [k tomu] zpíval. Když to Konfucius uslyšel, zavolal si Yan Huie, aby se ho zeptal: „Z čeho se tak raduješ?“ Yan Hui na to: „Proč vy jste tak zasmušilý?“ Konfucius řekl: „Napřed mi pověz o příčině tvé [radosti].“ „Slyšel jsem vás říkat: ‘Raduj se z nebes, znej své určení, a můžeš být bez starosti.’ A proto se raduji.“ Konfucius zesinal a řekl: „Něco takového padlo? Nepochopil jsi správně smysl takového výroku. To bylo něco, co jsem řekl tehdy [v konkrétní situaci].“

¹⁷⁸ Tento příběh viz. též *Zhuangzi*, kap. 2.

Pohovořme si o témže dnes. Ty víš jen to, že můžeš být bez starosti, když se budeš radovat z nebes a znát své určení, ale nevíš o velkých obavách, které plynou z radování se z nebes a znalosti určení.

4:1:3 今告若其實：修一身，任窮達，知去來之非我，亡變亂於心慮，爾之所謂樂天知命之無憂也。曩吾修詩書，正禮樂，將以治天下，遺來世；非但修一身，治魯國而已。而魯之君臣日失其序，仁義益衰，情性益薄。此道不行一國與當年，其如天下與來世矣？吾始知詩書、禮樂無救於治亂，而未知所以革之之方。此樂天知命者之所憂。

Ted' ti řeknu, jak tomu je doopravdy. To, čemu se říká 'Radovat se z nebes, znát své určení, a být bez starostí' znamená kultivovat sám sebe, smířit se s předurčením a zůstat vnitřně klidný, ať už dochází k jakýmkoliv změnám. Když jsem kdysi pořádal *Knihu písní, Knihu dokumentů, Zápisy o obřadech a Knihu hudby*, chtěl jsem jejich prostřednictvím dát do pořádku Podnebesí a do budoucna přenést [tento stav] do celého světa. Neuvažoval jsem o sebekultivaci, jen o správě státu Lu. Ale ve státě Lu byl řád činnosti panovníka a jeho úředníků porušen, soucitnost a spravedlivost se oslabily, lidství upadlo. Moje učení se ukázalo pro tuto dobu jako nepoužitelné - jak by se mohlo do budoucna přenést do celého světa? Uvědomil jsem si, že *Kniha písní, Kniha dokumentů, Zápisy o obřadech a Kniha hudby* nevyřeší zmatky ve vládě. Ale nevěděl jsem, čím je nahradit. To je přesně to, o co se má ten, kdo se raduje z nebes a zná předurčení, starat.¹⁷⁹

4:1:4 (část) 雖然，吾得之矣。夫樂而知者，非古人之所謂樂知也。無樂無知，是真樂真知；故無所不樂，無所不知，無所不憂，無所不為。

Posléze jsem na to přišel. Čemu já se dnes raduji, že vím, je něco jiného, než z čeho se radovali jakožto z vědění naši předkové. Neradování se a nevědění, to je skutečné radování se a skutečné vědění. Pak není nic, nad čím bychom se neradovali, nic, co bychom nevěděli, nic, o co bychom se nestarali, nic, co bychom neudělali."

Následující příběh 4:2 také staví Konfucia po bok taoistům, ale hlavně se mluví o údajně přímém žákovi Starého Mistra (Laozi) jménem Gengsangzi 亢倉子. O něm se proslýchalo, že se umí dívat ušima a poslouchat očima. Když se o tom dozvěděl vévoda z Lu, pozval jej k sobě a požádal o poučení. Gengsangzi řekl, že pověsti jsou falešné: on se totiž umí dívat bez očí a poslouchat bez uší. To vévodu ještě více zaujalo. Gengsangzi to vysvětlil následovně:

4:2:3 (část) 「我體合於心，心合於氣，氣合於神，神合於無。(…) „Mé tělo je v souladu s myslí, mysl je v souladu s životní energií, životní energie je v souladu s duchem a duch je v souladu s prázdnotou (var.: nebytím)."

Díky tomu vnímá všechno na světě a nepotřebuje k tomu žádné smyslové orgány. „Je to prostě přirozená vědomost." (其自知而已矣)

V pasáži 4:3 se ptají Konfucia, kdo je to mudrc. Sám o sobě to Konfucius říci nemůže, o Třech kráľích (三王) dávnověku, Pěti císařích (五帝) a Třech veličenstvech (三皇) pochybuje. Když na něj naléhají, nakonec říká:

¹⁷⁹ Nebo: "Proto je ten, kdo se raduje z nebes a zná své předurčení, smutný."

4:3 (část) 「西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。丘疑其爲聖，弗知真爲聖歟？真不聖歟？」

„Mezi lidmi na Západě je mudrc, který nevládne, a přitom není zmatek, nemluví, a přitom v něj mají všichni přirozeně důvěru, nic nemění, a přitom všechno funguje samo od sebe. Je tak neuchopitelný, že ho lidé nejsou schopni pojmenovat. Mám za to, že je to mudrc. Ale nevím: je to mudrc, není to mudrc?“

Obvykle se má za to, že mudrcem z této pasáže je míněn Laozi. Ale existují i názory, že je to narážka na Buddhu, křesťanští misionáři v něm dokonce neváhali vidět Ježíše Krista.

O Mistru Lie se v pasáži 4:7 říká, že měl původě rád cestování. Když se ho učitel Huzi ptal, co že se mu na cestování líbí, řekl, že to, že nic nezůstává stejné, všechno se stále mění. Huzi ho pak kárá slovy:

4:7:2, část (...) 凡所見，亦恆見其變。玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。」

„ (...) Všechno viděné vidíme vždycky [jen] jako měnící se. Bavíš se tím, že [vnější] věci nikdy nezůstávají stejné, a přitom nevíš, že ty sám nikdy nezůstáváš stejný. Zabýváš se vnějším cestováním, ale nevíš, jak provádět vnitřní vhled (introspekci, meditaci, kontemplaci). Vnější cestováním hledáme to, co nám schází [ve světě] věcí, vnitřním vhledem volíme soběstačnost¹⁸⁰. Vystačit si sám se sebou, je nejdokonalejším způsobem cestování. Hledat to, co nám schází [ve vnějším světě] věcí, je nedokonalým způsobem cestování.“

Od této rozmluvy již Mistr Lie nikdy necestoval.

4:10 目將眇者，先睹秋毫；耳將聾者，先聞蚋飛；口將爽者，先辨淄澠；鼻將窒者，先覺焦朽；體將僵者，先亟奔佚，心將迷者，先識是非；故物不至者則不反。

Dříve než oko otupí, je schopno rozlišit špičičku chloupku. Dříve než ucho přestane vnímat¹⁸¹, je schopno zachytit zvuk komářích křídel. Dříve než se chuť zkaží, je schopna odlišit vodu ze řeky Zi od vody ze řeky Sheng.¹⁸² Dříve než se chřípí ucpe, je schopno odlišit spáleninu od shniloty. Dříve než tělo ztuhne, je schopno maximálního vypětí. Dříve než začne mysl bloudit, je schopna poznat pravdu od nepravdy. Proto věci, které nedojdou své hranice, se nezvratí.

V této pasáži se opět dokazuje stejný poznatek, jaký je vyčten na více místech knihy: **zvrát věcí není nutný**. Vyplyvá z toho zejména, že dobré věci se nemusejí zvrátit ve svůj opak, tj. ve zlo, v nepříznivý vývoj, když nejsou dovedeny do úplného konce. Daří-li se člověku „držet je na uzdě“, udržovat je na nekonfliktní úrovni, ke zvratu nedochází. K tomu je třeba velké životní moudrosti.

¹⁸⁰ Tozn. vystačit sám se svou vlastní myslí. Nebýt závislý na vnějších vjemech a zkušenostech. Dále se jasně tento způsob staví nad ten druhý.

¹⁸¹ Dosl. „než ohluchne“.

¹⁸² Obě řeky se nacházejí v dnešním Shandongu.

Příběh 4:12 je o tom, že skuteční Mistři (a mudrcové) nestaví své mistrovství na odiv. Hrabě Gongyi 公儀伯, známý svou silou, byl pozván ke zhouskému králi Xuanovi 周宣王. Král si ho prohlédl a shledal jej malým a slabým. Pochybovačně se ho tedy zeptal, jakou že má sílu. Dostal odpověď, že Gongyi je schopen zlomit nohu lučnímu koníkovi a propíchnout křídlo cikádě. Král na to, že jeho nejsilnější mužové jsou schopni servat kůži z nosorožce a smýkat za ocas devíti buvoly, a přece je nepovažuje za silné. Jak to tedy, že je Gongyi věhlasný svou silou?

Hrabě Gongyi pak vypráví o svém učiteli Shangqiuzi 商丘子:

4:12:3, část (...) 臣之師有商丘子者，力無敵於天下，而六親不知；以未嘗用其力故也。臣以死事之。

„ (...) Mým učitelem byl Mistr Shangqiu, jemuž se v Podnebesí silou nikdo nevyrovnal. Přitom [ani] jeho rodina o [jeho síle] neměla tušení, protože jí nikdy nepoužil. Sloužil jsem mu do roztrhání těla.¹⁸³

4:12:4 乃告臣曰：『人欲見其所不見，視人所不窺；欲得其所不得，修人所不為。故學視者先見輿薪，學聽者先聞撞鐘。夫有易於內者無難於外，於外無難，故名不出其一家。』

Potom mi řekl: „Chce-li člověk vidět, co ostatní lidé nevidí, musí si všimnout toho, co přehlížejí. Chce-li člověk získat, co ostatní získat nejsou schopni, musí se cvičit v tom, co ostatní nedělají. Proto, kdo se chce učit dívat, musí začít s pozorováním vozu naloženého palivovým dřívím. Kdo se chce naučit poslouchat, musí začít nasloucháním [bití] zvonu. Pro koho to [už] bude lehké zevnitř, zvenku se nesetká s obtížemi. Když se zvenku nesetká s obtížemi, jeho věhlas neopustí kruh rodiny.“

4:12:5 今臣之名聞於諸侯，是臣違師之教，顯臣之能者也。然則臣之名不以負其力者也，以能用其力者也；不猶愈於負其力者乎？」

„To, že je teď mé jméno známo mezi vévody, je tím, že jsem nedbal Mistrova ponaučení a dal své schopnosti na odiv. Ale i tak jsem známý ne pro pýchu na svou sílu, ale pro schopnost používat jí. Není to lepší, než být pyšný na svou sílu?“

Pasáž 4:13 pojednává o paradoxech staročínského myslitele Gongsun Longa 公孫龍¹⁸⁴. Diskutujícími postavami jsou údajný Gongsun Longův žák a obdivovatel a zároveň syn weiského vévody Mou z Zhongshanu (中山公子牟) a Yuezheng Ziyu 樂正子輿¹⁸⁵. Ziyuho žáci se Mouovi posmívali pro jeho obdiv ke Gongsun Longovi. Když se Mou ptal jejich učitele na důvod, dostalo se mu odpovědi:

4:13:2, část 「公孫龍之爲人也，行無師，學無友，佞給而不中，漫衍而無家，好怪而妄言。欲惑人之心，屈人之口，與韓檀等肆之。」

Tenhle Gongsun Long postupuje (jen tak) bez učitele, studuje bez protějšku.¹⁸⁶ Má hbitý jazyk, ale je nevyvážený. Jeho myšlení je bezuzdné a nehlásí se k žádné škole.

¹⁸³ Nebo: "[Vzdoroval] jsem v jeho službách (nebezpečí) smrti.", „Nebál jsem se v jeho službách postavit se smrti.“

¹⁸⁴ Gongsun Long 公孫龍 je známou osobností doby Válčících států. Pocházel ze státu Zhao a žil někdy mezi lety 325 a 250 př. n. l. Žil na dvoře šlechtice jménem Pingyuan 平原. Mezi jeho proslulé zachované rozpravy patří např. „Bílý kůň není kůň“ („Bai ma fei ma 白馬非馬“).

¹⁸⁵ LZY: Yuezheng 樂正 je dvojslabičné příjmení (fuxing 複姓). O této osobě jinak není nic dalšího známo.

¹⁸⁶ Bez přítele, se kterým by o problémech diskutoval.

Má zálibu v nevšedním a rád se pouští do slovních pŕetek. Rád mate druhé a touží je předčit v umění rétorickém. Cvičí se v tom s takovými lidmi jako je Han Tan.

Han Tan 韓檀 byl Gongsun Longovým současníkem a žil také na Pingyuanově dvoře.

Stačí jen trochu oslabit Ziyuho slova a máme před sebou výstižnou charakteristiku neotaoisty, vyznavače myšlenkového proudu „učení o tajemném“ (xuanxue 玄學). Některé Gongsun Longovy popisované vlastnosti byly typické i pro mnoho raných taoistů (neúcta k oficiálním autoritám, lhostejnost k zařazení se do nějakého proudu, záliba v nevšedním uvažování a argumentech). Proč je v knize *Liezi* Gongsun Long popisován právě tímto způsobem, vyjde najevo z Mouových výkladů jeho „paradoxů“.

Gongsun Longova charakteristika Moua přirozeně pobouřila a chtěl slyšet další vysvětlení a důkaz. Dostal následující odpověď:

4:13:3, část 「吾笑龍之詒孔穿，言『善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬；前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。』孔穿駭之。龍曰：『此未其妙者。逢蒙之弟子曰鴻超，怒其妻而怖之。引烏號之弓，綦衛之箭，射其目。矢來注眸子而眶不暈，矢隧地而塵不揚。』是豈智者之言與？」

„Směji se tomu, jak Gongsun Long udělal blázna z Kong Chuana, když mu vykládal: ‘Dobrý lukostřelec dokáže napojit hrot šípu vzadu na konec šípu vepředu. Střílí-li pak jeden [šíp] za druhým tak, že se vždy ten vzadu drží toho vepředu, všechny šípy se spojí dohromady. Když pak první šíp zasáhne cíl, žádný z nich se nezlomí a nespadne a konec posledního šípu stále ještě spočívá na tětivě. Vypadají pak jako jeden jediný šíp.’

Kong Chuan tím byl překvapen. Gongsun Long dále pokračoval: ‘Tohle ještě není to nejpodivuhodnější. Peng Mengův žák jménem Hong Chao se jednou rozzlobil na manželku a chtěl ji vystrašit. Natáhl velký luk jménem Vraní krákání, [přiložil] šíp qiwei [na tětívu]¹⁸⁷ a vystřelil na její oko. Špička šípu se dotkla panenky, aniž by přiměla oko mrknout, a šíp spadnul na zem, aniž by zvířil prach.’ Jsou toto slova moudrého muže?”

Mou na obranu svého vzoru a idolu vysvětluje oba případy. V prvním případě se hrot zadního šípu dotýká konce předního šípu proto, že jsou všechny výstřely naprosto stejné.¹⁸⁸ Ve druhém případě se hrot dotkne panenky a oko ani nemrkne proto, že se přesně v ten okamžik vyčerpá dynamická síla šípu.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Podle Yan Jieho komentáře šíp „qiwei綦衛“ bylo označení prvotřídních šípů, které se vyráběly v Qiyuanu ve státě Wei (sever dnešního Henanu). Byla to tedy jakási značka šípu.

¹⁸⁸ Vzhledem, že k tomu, že po vypuštění šípu z tětivy je třeba k založení dalšího šípu nějaký časový úsek, ať sebekrátkší, poznamenává správně Graham, že každý další šíp by musel být vystřelen o něco rychleji než předchozí. Tato obtíž se ale nebere do úvahy. (GR, str. 89, pozn. 1).

¹⁸⁹ Zde nemůžeme než si povzdechnout nad princovou fyzikální představivostí. Dynamická energie šípu se nemůže – vzhledem k váze šípu a zemské přitažlivosti – vyčerpát za více méně vodorovného letu **ve vzduchu**. Aby se dynamická síla zcela vyčerpala přesně v ten okamžik, kdy se šíp dotkne panenky oka Hong Chaovy manželky, musela by nebohá

Vzápětí Ziyu cituje další věhlasné Gongsun Longovy paradoxy, které prý pronesl před weiským králem:

4:13:4, část 有意不心 · 有指不至 · 有物不盡 · 有影不移 · 髮引千鈞 · 白馬非馬 · 孤犢未嘗有母 ·

Mít představu [věci] neznamená [věc] postihnout.¹⁹⁰ Ukázat na něco neznamená k něčemu dojít.¹⁹¹ Chápat něco jako „věc“ neznamená chápat to celé.¹⁹² Stín se nehýbe. Vlasek unese váhu tisíce junů.¹⁹³ Bílý kůň není kůň. Osiřelé tele nikdy nemělo matku.

Mou mu poskytuje tato jejich vysvětlení:

4:13:4, část (...) 夫無意則心同 · 無指則皆至 · 盡物者常有 · 影不移者, 說在改也 · 髮引千鈞, 勢至等也 · 白馬非馬, 形名離也 · 孤犢未嘗有母, 非孤犢也 · „ (...) Bez představ je mysl ve shodě [s onou věcí].¹⁹⁴ Bez ukazování dojdeš ke všemu. Kdo chápe věci v jejich celku, existuje věčně. Tím, že se „stín nepohybuje“ se myslí, že je neustále zaměňován.¹⁹⁵ Tím, že „vlasek unese zátěž tisíce junů“ se myslí [ta situace, kdy je] tah a tlak v rovnováze. Tím, že „bílý kůň není kůň“ se myslí, že tvar a [jeho] pojmenování jsou vzdálené. Tím, že „osiřelé tele nikdy nemělo matku“ se myslí, [že když mělo tele matku,] nebylo to osiřelé tele.“

Ziyu na Mouovo vysvětlování reaguje slovy, že by Gongsun Longovým žvástům věřil, i kdyby je vypouštěl jiným tělním otvorem než ústy.

Podstatné a zajímavé na celém výkladu jsou první tři věty Mouovy interpretace Gongsun Longových paradoxů. V této interpretaci se o žádné paradoxy nejedná, alespoň ne logické paradoxy. Jedná se o formulaci postoje mudrce ke skutečnosti. Graham píše: „Zatímco jsou poslední čtyři paradoxy jednotlivými logickými hádankami, první tři se zdají patřit k sobě a zdají se být mystickými prohlášeními namířenými proti logice.“¹⁹⁶ Nedomnívám se, že by tyto věty byly namířeny zvláště proti logice, ale jistě jsou namířeny proti pojmovému myšlení jako takovému. Místo toho doporučují myšlení celostní (jak jsem jej na začátku označil s nadsázkou jako „syntetické“).

žena ležet s obličejem přitisknutým k zemi a čekat až šíp dojde po zemi k jejímu oku nebo by musela být zavěšena ve vzduchu ve výšce, kde by se při výstřelu kolmému k základně, na níž stojí střelec, zcela vyčerpala dynamická energie šípů. V prvním případě by však zřejmě u běžného šípů nedošlo k plochému dopadu a klouzání po zemi, neboť by se šíp – vzhledem ke křivce letu – zabodl do země. Šíp by musel mít zvláštním způsobem upravené těžiště nebo být vystřelen těsně při zemi.

¹⁹⁰ Tj. „to, že mám myšlenku na nějakou věc (pojem nějaké věci), nepostihuje tu věc samu“.

¹⁹¹ Tj. „to, že na něco ukážu neznamená, že bych už byl u té věci (že bych měl tu věc, že bych ji uchopil)“. Zdá se, že je tu jinými slovy vyjádřeno totéž, co v první větě. Neboť pojmy, pojmenování, jsou ukazateli na věci.

¹⁹² Tj. tím, že si věc vymezím jako „nějakou věc“, „vnější objekt“, ještě nemám tu věc uchopenu, ještě nevím, co je to.

¹⁹³ Starověká čínská váhová jednotka. 1 jun鈞 = 30 jin斤 = cca 15 kg. Tisíc junů je tedy zhruba patnáct tisíc kilogramů.

¹⁹⁴ Tj. asi: „uchopím-li věc bez prostřednictví pojmů, uchopuji přímo onu věc“, ale pokud bych ji pouze pojmenoval, mám pojmenování, ale nemám tu věc. Wuyi無意 a wuzhi無指 v následující větě je možné chápat podle vzoru wuwei „neděláním“, „nezasahování“ jako „nepředstavování (si)“, „netvoření pojmů“ a „neukazování“ (tj. také „netvoření pojmů“). Nepoužiji-li tedy jako prostředníka pojem, může být mysl v jednotě s vnější věcí a chápat ji v jejím celku.

¹⁹⁵ Prochází neustálou záměnou, proměnou, tedy není to ten samý stín. Tento paradox a jeho vysvětlení se objevuje i v mohistickém kánonu, ale v porušeném stavu. V 33. kap. *Zhuangzi* čteme tuto jeho variantu: „Stín letícího ptáka se nikdy nepohybuje.“

¹⁹⁶ GR, str. 89, pozn. 2.

Poslední část této kapitoly, 4:15, se zdá být shrnutím myšlenkových závěrů zde učiněných, jejich rozšířením a zobecněním. Úvodní formulace možná navazuje na předchozí příběh 4:14, ve kterém se vypráví o Yaově dobrovolném odstoupení trůnu ve prospěch Shuna.

4:15:1 關尹喜曰：「在己無居，形物其箸。其動若水，其靜若鏡，其應若響。」

Guanyin s potěšením řekl: „Je-li v tobě prázdnota pevně [zakořeněná], věci mající tvar se samy projeví. V pohybu jsi jako voda, v klidu jako zrcadlo, odpovídáš jako ozvěna.

4:15:2 故其道若物者也。物自違道，道不違物。善若道者，亦不用耳，亦不用目，亦不用力，亦不用心。欲若道而用視聽形智以求之，弗當矣。

Proto tvá cesta je jako cesta ostatních věcí [světa]. Věci samy jdou proti cestě, cesta [nikdy] nejde proti věcem. Ten, kdo dokáže být jako cesta, nepoužívá uši, nepoužívá oči, nepoužívá sílu, nepoužívá mysl. Ten, kdo touží být jako cesta a hledá ji pomocí zraku, sluchu, těla a intelektu, na ni nenarazí.

4:15:3 瞻之在前，忽焉在後；用之，彌滿六虛，廢之，莫知其所。

Pozoruj ji před sebou, a najednou je za tebou. Rozšiřuj ji (dosl. používej ji), a zaplní prázdnotu do všech šesti světových stran. Odhod' ji, a nikdy nezjistíš, kde se nachází.

4:15:4 亦非有心者所能得遠，亦非無心者所能得近。唯默而得之，而性成之者得之。知而亡情，能而不為，真知真能也。發無知，何能情？發不能，何能為？聚塊也，積塵也，雖無為而非理也。」

Není to tak, že přítomnost vědomí od ní odvádí a nepřítomnost vědomí k ní přivádí blíže. Jen skrze mlčení ji lze získat. Ti, kdo ji nechávají samu od sebe růst, ji získávají. Vědět, a přitom se nepoddávat vášním, být schopen dělat, a přitom nedělat, to je pravé vědění a pravá schopnost. Rozšiřujeme-li nevědění, jak se může objevit vášně? Rozšiřujeme-li neschopnost [činit], jak se může objevit [nadbytečná] činnost? Ale být jak hromada hrud nebo halda prachu, je zvrácené, ač je to nečinění.“

5. Tang wen 湯問

Tangovy otázky

Všechny věci světa jsou ve svém pohybu navzájem závislé a nacházejí se ve stavu rovnováhy. Jsou nevyčerpatelné, povaha každé z nich je různá, lidé se nesmějí domnívat, že všemu rozumějí (a že vše je tak, jak si myslí) a tvrdohlavě trvat na svém názoru.

„Tangovy otázky“ jsou poukazem na **omezenost běžných lidských poznatků a znalostí**. Probíhá v nich diskuze o nekonečnu, o nezměrnosti vesmíru a o tom, že můžeme poznat jen zanedbatelnou část z toho obrovského celku. Proto si naše běžné vědomosti nemohou dělat nárok na absolutní platnost.

Dalším tématem je **relativita soudů**. Cokoliv je větší než něco jiného a menší než něco dalšího, podobné něčemu, když si všímáš podobností, a nepodobné, když si všímáš rozdílů.

Věc je dobrá podle jedněch kritérií a špatná podle jiných. „V některých částech *Zhuangzi* (např. kap. 17) je to základní argument proti analytickému myšlení.“¹⁹⁷

Maljavin poznamenává, že motiv „Tangových otázek“ podle literárních svědectví existoval v nedochované dlouhé verzi *Zhuangzi*. (MAL, str. 424)

卷第五 湯問篇 Tang wen (Tangovy otázky)

5:1:1 殷湯¹⁹⁸ 問於夏革¹⁹⁹ 曰：「古初有物乎？」夏革曰：「古初無物，今惡得物？後之人將謂今之無物，可乎？」

Yinský císař Tang se zeptal Jiho ze Xia: „Byly na prvopočátku věci?“ Ji ze Xia řekl: „Kdyby nebylo na prvopočátku věcí, odkud by se vzaly dnes? Mohli by ti, co přijdou po nás tvrdit, že dnes nic nebylo?“

5:1:2 殷湯曰：「然則物無先後乎？」夏革曰：「物之終始，初無極已。始或爲終，終或爲始，惡知其紀？然自物之外，自事之先，朕所不知也。」

Yinský císař Tang řekl: „Znamená to tedy, že věci nemají žádné ‘před’ ani ‘potom’?“ Ji ze Xia odpověděl: „Vznik a zánik věcí je od počátku bez hranic. Vznik jedné je zánikem jiné, zánik druhé je vznikem další. Jak bychom mohli proniknout do těchto složitostí? Co je vně věcí, co bylo před ději, to nevím.“

5:1:3 殷湯曰：「然則上下八方有極盡乎？」革曰：「不知也。」湯固問。革曰：「無則無極，有則有²⁰⁰盡；朕何以知之？然無極之外復無無極，無盡之中復無無盡。無極復無無極，無盡復無無盡。朕以是知其無極無盡也，而不知其有極有盡也。」

Yinský císař Tang řekl: „Je tedy v osmi směrech nebes a země²⁰¹ něco ohraničeného a vyčerpatelného? Ji řekl: „Nevím.“ Tang trval na otázce. Ji řekl: „Prázdnota nemá hranice, jsoucí věci jsou nevyčerpatelné. Jak to vím?²⁰² Není nic neohraničeného za tím, co je neohraničené, nic nevyčerpatelného uvnitř toho, co je nevyčerpatelné. Není žádné hranice a není také nic neohraničeného. Není žádné vyčerpání a není také nic nevyčerpatelného. Proto vím, že jsou neohraničené a nevyčerpatelné.“²⁰³

¹⁹⁷ GR, str. 93.

¹⁹⁸ Yinský císař Tang 殷湯, označovaný též jako Cheng Tang, Tang Wu, Tian Yi nebo Shang Tang. Příjmením se jmenoval Zi, jménem Lü. Původně byl náčelníkem shangských kmenů, později založil silný stát a dynastii Shang. Vládl asi 1765 – 1759 př. n. l.

¹⁹⁹ Ji ze Xia 夏革 byl Tangovým ministrem.

²⁰⁰ Zde má podle komentářů význam wu 無.

²⁰¹ Tento výklad viz. LZYZ, str. 135.

²⁰² Graham i Maljavin se domnívají, že na tomto místě chybí část textu, která podávala důkaz nekonečnosti. K tomuto chybějícímu textu odkazuje podle nich Zhang Zhan, když píše: „Když se to nazývá ‘nicota’, jak může být nějaké ‘vně’? Když se to nazývá ‘prázdnota’, jak může být něco uvnitř?“ Dialektik Hui Shi (asi 4. stol. př. n. l.) píše: „Absolutně velké nemá žádný vnějšek. Nazývá se to ‘největší’. Absolutně malé nemá žádný vnitřek. Nazývá se to ‘nejmenší’. Graham dospívá k závěru, že znění ztraceného textu by mohlo být: „Kde nic není, není ani žádná hranice. Hranice jsou jen tam, kde jsou věci k ohraničení. Na druhé straně, není žádný důvod vyčerpání, když se vezmou části z věcí, neboť věc, jakkoliv malá, není prázdnotou, a proto v sobě něco má. Prázdny prostor je bez hranic, věci jsou nevyčerpatelné.“ (GR, str. 95.)

²⁰³ Dodejme, že protiklady wu 無 a you 有 je možné chápat také jako „bytí“ a „nebytí“, což možná zní dobře našemu západnímu smyslu pro ontologičnost. Nicméně obojí je v této pasáži spojeno s představou prostorovosti, čili „toho, co v prostoru není“ a „toho, co v prostoru je“. Výrazy „prázdnota“ a „jsoucí věci“ snad lépe odpovídají konkrétnosti originálu. MAL, str. 336: „Что отсутствует – то беспредельно, а что присутствует – имеет предел.“

5:1:6 (...) 大小相含，無窮極也。含萬物者，亦如含天地。含萬物也故不窮，含天地也故無極。朕亦焉知天地之表不有大天地者乎？亦吾所不知也。

(...) velké a malé se navzájem obsahuje²⁰⁴, bez konce a hranic. To, co obsahuje všechny věci, je shodné s tím, co obsahuje nebesa a zemi. Tím, že obsahuje všechny věci, nikdy neskončí; tím, že obsahuje nebesa a zemi, nemá hranic. Ale jak mám vědět, jestli za nebesy a zemí nejsou ještě větší nebesa a větší země? To je další věc, co nevím.

Dále následuje několik mytologických příběhů, z nichž nejzajímavější jsou asi první dva:

5:1:7 然則天地亦物也。物有不足，故昔者女媧氏練五色石以補其闕；斷鼇之足以立四極。

Z toho vyplývá, že nebesa a země také patří mezi věci. A věci mají vady. Proto v dávnověku Nügua (Nüwa) tavila kameny patera barev a ucpávala jimi trhliny. Usekla [také] nohy obří želv a podepřela jimi čtyři rohy světa.

5:1:8 其後共工氏與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，折天柱，絕地維；故天傾西北，日月辰星就焉；地不滿東南，故百川水潦歸焉。」

Pak když Gonggong bojoval s Zhuanxum o vládu, v hněvu udeřil proti hoře Buzhou a zlomil jeden ze sloupů, co podepírají nebesa, přetrhl jedno z vláken, co drží zemi. Proto se nebesa naklánějí na severozápad a i slunce, měsíc a hvězdy se pohybují tím směrem. Země nenaplňuje jihovýchod, a proto tam směřují řeky a přívaly vod.

V dalším hovoru se mluví o hluboké propasti, která se nazývá Guixu 歸墟 (Návrat do prázdnoty), do níž se vlévají všechna vodstva světa a do níž proudí i Mléčná dráha. Nachází se tam i Patero hor, na nichž mezi věžemi ze zlata a nefritu, vzácnými zvířaty a ptáky, perlovými a granátovými stromy s lahodnými plody dlouhověkosti žijí nesmrtelní mudrcové (xian sheng 仙聖). Je jich tam tolik, že je není možné spočítat a poletují vzduchem mezi vrcholky hor ve dne i v noci. Patero hor ale nespočívalo na žádném pevném základě a pohybovalo se s přílivem a odlivem. To nesmrtelné obtěžovalo a stěžovali si u (nebeského) císaře (帝). Ten se obával, aby hory neodpluly na daleký západ a nesmrtelní mudrcové nepřišli o příbytek.

5:1:12,část 乃命禹彊使巨鼇十五舉首而戴之。迭爲三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。

Přikázal pak Yuqiangovi²⁰⁵, aby vyrobil patnáct obrovských želv, které by nesly hory na vztyčených hlavách. Želvy se střídaly ve třech hlídkách po šedesáti tisících letech. Poprvé pak Patero hor stálo pevně a nehýbalo se.

Pak se ale stalo to, že do oblasti Patera hor přišel obr z království Dračího hraběte (龍伯之國) a na jeden záběr pochytil šest želv. Odněs si je pak na zádech do své země, aby mohl jejich krunýře používat k věštění. Dvě z hor pak ztratily oporu a odpluly na daleký sever, kde se potopily do moře. Nebeského císaře to velmi rozčílilo a za trest zmenšil území království Dračího knížete a výšku tamních obyvatel.

²⁰⁴ Nebo GR, str. 96: „(...) všechno obsahuje něco menšího a je obsaženo v něčem větším (...).“

²⁰⁵ Yuqiang 禹彊 bylo božstvo severu s lidským obličejem a ptačím tělem.

Dále se hovoří o říších skřítků, o zvláštních stromech a hmyzu. Dalšími podivuhodnými tvory mytologického zeměpisu jsou ryba Kun 鯀 (Jikra) a pták Peng 鵬, dobře známé z 1. kapitoly *Zhuangzi*:

5:1:20 終北之北有溟海者，天池也，有魚焉，其廣數千里，其長稱焉，其名爲鯀。有鳥焉，其名爲鵬，翼若垂天之雲，其體稱焉。

Severně od nejzazšího severu je temné moře. Je to Nebeské jezero. V tom moři je ryba několik tisíc mil široká a ještě mnohem delší. Jmenuje se Jikra. Existuje také pták jménem Peng s křídly jako mračny visícími na obloze a tělem úměrným jejich velikosti.

Pak ale na březích řeky Yangzi žije prý droboulinký hmyz, který v hejnech usedá na řasy kolem komářích očí. Sedá tam prý jeden vedle druhého jako na bidýlku, a když odlétá, komár si ho ani nevšimne. Člověk je obyčejnými smysly nemůže pozorovat, jen duševním zrakem v hluboké meditaci. To pak jsou velcí jako hora.

Ji ze Xia pak uzavírá rozhovor slovy:

5:1:25 雖然，形氣異也，性鈞已，無相易已。生皆全已，分皆足已。吾何以識其巨細？何以識其修短？何以識其同異哉？」

Ačkoliv tvarem a energií jsou věci rozdílné, povahou jsou si rovny. Nemohou [však] vzájemně zaujímat své místo. Jsou zrozeny hotové a je jim přiděleno vše, co potřebují. Jak mám vědět, jestli jsou velké, nebo malé? Jak mám vědět, jestli jsou dlouhé, nebo krátké? Jak mám vědět, jestli jsou stejné, nebo rozdílné?"

5:2:1 太形王屋二山，方七百里，高萬仞；本在冀州之南，河陽之北。Pohoří Taihang a pohoří Wangwu jsou rozlehlá na sedm set mil a nesmírně vysoká²⁰⁶. Původně ležela jižně od Jizhou a severně od Heyangu.

5:2:2 北山愚公者，年且九十，面山而居。懲山北之塞，出入之迂也，Starý blázen od Severní hory, téměř již devadesátiletý, žil naproti těmto horám. Trápilo ho, že hory, které stály v cestě na sever, je nutné zdlouhavě objíždět.

5:2:3 聚室而謀，曰：吾與汝畢力平險，指通豫南，達于漢陰，可乎？」雜然相許。

Shromáždil rodinu a navrhl: „Co kdybychom společně vynaložili síly a srovnali [hory] se zemí tak, aby byla přímá cesta do Yunanu a dolů na jižní břeh řeky Han?“ Všichni vespolek souhlasili.

5:2:4 其妻獻疑曰：「以君之力，曾不能損魁父之丘。如太形王屋何？且焉置土石？」雜曰：「投諸渤海之尾，隱土之北。」

Jeho žena [ale] zapochybovala: „Svojí silou, pane, nejste schopni srovnat se zemí ani krtinu. No a což potom Taihang a Wangwu? Navíc, kam dáte hlínu a kamení?“ Všichni řekli: „Nasypeme je na konec Bohaiského zálivu severně od Yintu.“

5:2:5 遂率子孫荷擔者三夫，叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。鄰人京城氏之孀妻有遺男，始齠，跳往助之。

²⁰⁶ Ren 仞 = 7 stop. Wan 萬, běžně „deset tisíc“, tu má význam „nesmírně“, „velmi mnoho“.

Vedl pak syna a vnuka a ve třech společně pracovali. Rozbíjeli kameny a kopali zemi, kterou pak v pytlích přenášeli na konec Bohaiského zálivu. Synek vdovy po sousedovi Jingchengovi, kterému se právě prořezávaly druhé zuby, jim přispěchal pomáhat.

5:2:6 寒暑易節，始一反焉。河曲智叟笑而止之，曰：「甚矣！汝之不惠！以殘年餘力，曾不能毀山之一毛；其如土石何？」北山愚公長息曰：「汝心之固，固不可徹；曾不若孀妻弱子。雖我之死，有子存焉。子又生孫，孫又生子；子又有子，子又有孫；子子孫孫，無窮匱也；而山不加增，何苦而不平？」河曲智叟亡以應。

Nevrátili se domů, dokud teplé období nevystřídala chladna. Moudrý stařec od Říčního ohbí se jim smál a zastavil Starého blázna se slovy: „Opravdu nejste moc chytrý! S těmi silami, co vám ve stáří ještě zůstaly, nejste schopni přeložit jediné horské stébélko, natožpak [obracet] hlínu a kamení!“ Starý blázen od Severní hory si dlouze povzdechnul řka: „Vaše mysl je příliš zkostnatělá. Zkostnatělost vám neumožňuje chápat. Nevyrovnáte se ani tomu děcku od sousedovy vdovy. Ačkoliv já už tu třeba nebudu, zůstane po mně syn. Syn bude mít syny, ti budou mít zase syny a ti synové budou mít opět syny. Generace po generaci bez konce. A hory přitom ani maličko nepovyrostou. Proč by se nedaly srovnat se zemí?“ Moudrý stařec na to nenašel odpověď.

5:2:7 操蛇之神聞之，懼其不已也，告之於帝。帝感其誠，命夸蛾氏二子負二山，一厓朔東，一厓雍南。

Božstvo, co nosí hady v rukách, o tom slyšelo a obávalo se, že od svého úmyslu neupustí. Pověděla o tom tedy [Nebeskému] Císaři. Císař byl pohnut opravdovostí [Starého blázna] a přikázal dvěma synům Kuaovým, aby přenesli obě pohoří na zádech. Jedny pak aby umístili na východ od Shuofangu a jedny na jih od Yongzhou.

5:2:8 自此，冀之南、漢之陰無隴斷焉。

Od té doby jižně od Jizhou a severně od Heyangu nic nestojí v cestě.²⁰⁷

5:3:1 夸父不量力，欲追日影，逐之於隅谷之際。

Kuafu²⁰⁸, který se neohlížel na vynaloženou sílu, chtěl dohonit slunce [na jeho nebeské pouti]. Hnal se za ním až na pokraj údolí Yu²⁰⁹.

5:3:2 欲得飲，赴飲河渭。河渭不足，將走北飲大澤。未至，道渴而死。

[Když pak dostal žízeň] a chtěl se napít, spěchal ke Žluté řece a k řece Wei. Žlutá řeka a řeka Wei však nestačily [na uhašení jeho žízně], zamířil proto na sever, aby se napil z Velkých jezer. Nestačil tam však dorazit, po cestě zemřel žízní.

5:3:3 棄其杖，尸膏肉所浸，生鄧林。鄧林彌廣數千里焉。

²⁰⁷ Tohoto podobenství využil Mao Zedong 毛澤東 ve své závěrečné řeči na VII. sjezdu KSS Číny v červnu 1945. Imperialismus a feudalismus přirovnal k pohořím Taihang a Wangwu a prohlásil, že když se celý čínský národ spojí pod vedením komunistické strany, je schopen tato dvě pohoří srovnat se zemí. (Viz. Mao Zedong. *Vybrané spisy*, sv. 4)

²⁰⁸ Kuafu 夸父, též zvaný Bofu 博父, je mytologická postava, která se objevuje na několika místech *Shanhaijingu*. Bývá popisován buď jako božské zvíře, nebo jako člověk se čtyřmi hady, párem v uších coby náušnicemi a párem v rukou.

²⁰⁹ Yugu 隅谷, jinak též Yuyuan 隅淵, je mýtické údolí, kam zachází slunce na noc.

Hůl, kterou odhodil, do sebe nasákla tuk a maso z jeho mrtvého těla a vyrostl z ní les Deng. Les Deng se rozrůstal, až pokryl [území] o několika tisících mil.

Část 5:5, stejně tak jako mnoho dalších míst v *Liezi*, je převážně mytologickým zeměpisem, podobným popisům *Shanghajingu*. Mluví se o pusté rovné zemi na severu, v jejímž středu se nachází hora ve tvaru nádoby se zužujícím se hrdlem, zvaná Amfora (Hu ling 壺領). Na jejím vrcholu je nevelký kruhový otvor, nazývaný Jeskyně dostatku (Zi xue 滋穴). Z otvoru vytéká vonný potok, jménem Božské zřídlo (Shen fen 神瀆), který se větví ve čtyři toky, jež stékají s hory a zavlažují všechny kouty země.

S úvodním konstatováním pustoty země, co se zvířat a rostlin týče, poněkud kontrastuje idylický popis života tamního obyvatelstva. Nejsou tam prý žádné epidemie. Lidé jsou ochotní a milí, nikdy se nehádají a nebojují, nejsou hrdí a závistiví. Staří a mladí jsou si rovni.²¹⁰ Ženy a muži žijí ve volných svazcích. Nic nesázejí ani nesejí, nemusejí se také oblékat, neboť podnebí je teplé. Žijí kolem sta let a netrpí žádnými nemocemi. Množí se svobodně, radují se ze života a užívají ho plnými doušky. Neznají stárnutí, smutky a muka. Milují hudbu a celé dny si prozpěvují. Mají-li hlad nebo žízeň, pijí z Božského pramene. V něm se také koupou a myjí si vlasy. Jejich pokožka je pak hladká a vláčná a po deset dní je neopouští vůně.

Požitkářský zhouský král Mu (周穆王) strávil na cestách po této zemi tři roky, a když se vrátil domů, stýskalo se mu po oné zemi tak, že odmítal jídlo i styk se souložnicemi a trvalo několik měsíců, než se jeho stav zlepšil. Později Guan Zhong 管仲 přesvědčoval qiského vévodu Huana (齊桓公), aby s ním cestoval do oné země. Od cesty vévodu odvrátil jeho rádce Xi Peng 隰朋, který se obával, že by se panovník z oné krásné barbarské země už nechtěl vrátit.

I další část je fantastickým popisem cizích zemí a zvláštních, pro lidi Země středu podivných mravů a zvyků. V královstvích na jihu si lidé stříhají vlasy a chodí nazí, na severu zase si ovazují hlavu látkou a chodí oblečení v kožešinách.

V zemi Chemu 輒沐 prvorozeného syna rozsekají a snědí; zlepšuje to prý matčinu plodnost. Když zemře starý otec, odnesou matku na zádech a zanechají ji svému osudu s tím, že není dobré žít s manželkou ducha.

V zemi Yanren 炎人 když zemře otec, synové mají povinnost zbavit před pohřbením jeho kosti masa.

V zemi Yiqu 儀渠 mají zas jiný pohřební rituál. Postaví hranici z palivového dříví a na ní mrtvolu spálí. Když pak kouř stoupá do výše, říkají, že zemřelý vzestoupil do nebe.

Výčet podivných zvyků je uzavřen zajímavým konstatováním:

5:6:5 此上以爲政，下以爲俗，而未足爲異也。

Tyto [činnosti] vyplývají z oficiálních nařízení a vycházejí ze zvyklostí.²¹¹ Není důvod je mít za podivné.

Část 5:7 je známý příběh o Konfuciovi, dvou dětech a **sporu o slunce**:

5:7 孔子東游，見兩小兒辯鬥。問其故。一兒曰：「我以日始出時去人近，而日中時遠也。一兒以日初出遠，而日中時近也。」一兒曰：「日初出大如車蓋；及日中，則如盤盂；此不爲遠者小而近者大乎？」一兒曰：「日初出滄滄涼涼；及其日中如探湯；此不爲近者熱而遠者涼乎？」孔子不能決也。兩小兒笑曰：「孰爲汝多知乎？」

²¹⁰ Takový stav by konfucíán asi těžko považoval za ideální. Ale ani další popis země není v souladu s učením Konfuciovým.

²¹¹ Nebo: Jsou [v souladu] s oficiálními nařízeními a považovány za zvyklost.

Když Mistr Kong cestoval na východ, uviděl dvě hádající se děti. Zeptal se jich na důvod jejich sporu. Jedno z dětí mu řeklo: "Myslím si, že když slunce vychází, je nám nejbližší, a když je poledne, je daleko." Druhé dítě mělo za to, že "slunce je při východu daleko, kdežto v poledne blízko."

První dítě řeklo: "Úplně na začátku, když slunce vychází, je velké jak kolo od vozu, kdežto v poledne je jak talířek nebo miska. Cožpak to, co je daleko, není malé, kdežto to, co je blízko, velké?"

Druhé dítě povídalo: "Úplně na začátku, když slunce vychází, je vzduch chladný, ale v poledne je horký jako když ponoříš ruku do vařící vody. Cožpak nebude [slunce spíše] zblízka horké a zdálky studené?" Mistr Kong nemohl [v té věci] rozhodnout. Děti se mu smály a říkaly: "Kdo říká, že toho hodně znáš?"

Část 5:8 začíná slovy: „Udržování rovnováhy je nejvyšším principem [zacházení s] Podnebesím. (均，天下之至理也)“ Je to rada, která směřuje nejspíše na panovníka, protože ten je zodpovědný za správu země, celého Podnebesí. V tomto ohledu se taoisté zřejmě inspirovali, jak také poznamenává A. C. Graham, u mohistů. Z mohistického kánonu také pochází dvě věty z této pasáže 5:8:2. Po stanovení teoretického základu pokračuje pasáž podobenstvím o rybáři jménem Zhan He, který byl schopen s využitím nepatrných prostředků chytit v prudkém proudu obrovskou rybu. Bylo to proto, že dokázal udržet tah a tlak v rovnováze. Když se chuský král divil tomuto jeho umění, vyprávěl mu Zhan He, že jeho podstatu se naučil od lukostřelce, který s použitím stejně nepatrných prostředků střílel dravce vysoko v oblacích. Svůj výklad uzavřel slovy: „Když bude Vaše Veličenstvo schopno stejně vládnout zemi, udrží se Podnebesí v jeho ruce. V čem by pak mohl být problém?“ (大王治國誠能若此，則天下可運於一握，將亦奚事哉?)“

Často citovaný je i následující příběh o staročínském lékaři Bian Queovi 扁鵲 a jeho dvou pacientech:

5:9:1 魯公扈趙齊嬰二人有疾，同請扁鵲求治。扁鵲治之，既同愈。謂公扈齊嬰曰：「汝曩之所疾，自外而干府藏者，固藥石之所已。今有偕生之疾，與體偕長；今爲汝攻之，何如？」二人曰：「願先聞其驗。」扁鵲謂公扈曰：「汝志彊而氣弱，故足於謀而寡於斷。齊嬰志弱而氣彊，故少於慮而傷於專。若換汝之心，則均於善矣。」

Gong Hu ze státu Lu a Qi Ying ze státu Zhao byli oba nemocní a společně požádali Bian Quea, aby je vyléčil. Bian Que je léčil a oba se zotavili.

Pak jim řekl: „Nemoci, kterými jste trpěli, napadly vaše orgány zvenčí, proto je bylo možno léčit bylinami a akupunkturou. Ale máte v sobě ještě nemoci, se kterými jste se již narodili a které rostly s růstem těla. Chcete je ode mne vyléčit?“

Oba řekli: „Napřed nám vysvětlete, v čem se projevují.“ Bian Que oslovil Gong Hua řka: „Vaše úmysly jsou velké, ale životní síly se nedostává, proto jste schopen mnohé věci naplánovat, ale nikoliv je provést. Qi Yingovy úmysly jsou malé, přitom životní síly má mnoho, proto se mu nedostává rozvahy a trpí jednostranností. Když vyměním vaše srdce, bude tím dosaženo kýžené rovnováhy [mezi vašimi úmysly a silou vykonat je].“

5:9:2 扁鵲遂飲二人毒酒，迷死三日，剖胸探心，易而置之；投以神藥，既悟如初。

Pak podal Bian Que oběma mužům víno s uspávacím prostředkem a oni na tři dny ztratili vědomí. Otevřel jim prsa, vyndal jejich srdce, vyměnil je, pak dal každé do těla [toho druhého] a použil zázračného léku. Když se jim navrátilo vědomí, bylo jim tak dobře, jako předtím.

5:9:3 二人辭歸。於是公扈反齊嬰之室，而有其妻子；妻子弗識。齊嬰亦反公扈之室，有其妻子；妻子亦弗識。二室因相與訟，求辨於扁鵲。扁鵲辨其所由，訟乃已。

Oba muži se vypravili zpět domů. Gong Hu šel do Qi Yingova domu a měl za své jeho ženu a děti. Ti ho ale nepoznali. Qi Ying šel do Gong Huaova domu a měl za své jeho ženu a děti. Ale ani jeho žena a děti nepoznali. Obě rodiny se vzájemně zažalovaly u soudu a žádaly po Bian Queovi vysvětlení. Bian Que okolnosti případu vysvětlil a žalující pak byli uspokojeni.

Komentáře říkají, že Bian Que 扁鵲 (Graham ve svém překladu přepisuje jeho jméno jako Pien Qiao) žil v období Válčících států (475-221). Příjmením se jmenoval Qin, jménem Yuren. Byl odborníkem ve všech tehdejších medicínských oborech.

Jak z příběhu vyplývá, měli staří Číňané za to, že lidská povaha (a inteligence) má původ v centru myšlení – v srdci. Pokud bychom tedy chtěli uvedený příběh převést do našeho prostředí, měnil by Bian Que oběma pacientům mozek.

Chen Puqing považuje tento příběh za vědeckofantastický. Faktem je, že v něm najdeme jak prvky vědecké, tak prvky fantastické. Jako příklad vědeckého myšlení můžeme chápat uvědomění si spojení mezi lidskou povahou a centrem myšlení. Dále tu máme doklad o znalosti používání celkových anestetik.²¹² Svědectví o léčení bylinami a akupunkturou máme ve staré literatuře více. Není pochyb o tom, že staročínské lékařství bylo přinejmenším na takové úrovni jako např. lékařství staroegyptské a že evropské lékařství srovnatelné úrovně nedosáhlo do doby raného novověku, v některých oblastech za ním zaostává dodnes. Na druhé straně vzájemná výměna orgánů dvou pacientů by byla asi i v dnešní době značným problémem.

Následující tři části (5:10, 11, 12) popisují „cestu“ význačných hudebníků – hráčů na qin 琴 a zpěvačky, ale také druhé strany, která je k ocenění jejich umění nutná – skvělého posluchače, který dokáže v hudbě rozlišit hráčovy nejskrytější myšlenky. Umění skutečného hudebníka dokáže prý dokonce měnit běh přírody. Z jara udělá podzim a z podzimu jaro. Zmiňuje se dokonce hudba qingjiao 清角 mistra Kuanga 夔曠, která způsobila tříletá sucha a Zou Yanova 鄒衍 dechová skladba, která oteplila podnebí země na dálném severu.

Vynález robota, umělého člověka, pronásledoval čínskou mysl zřejmě od starověku. Jak jinak by se v čínské a další východní literatuře mohlo objevovat tolik popisů důmyslných strojů, které napodobovaly lidskou bytost nejen v jejich pohybech a činnostech, ale i v mluvě a myšlení. Jedním

²¹² Z dynastie Han se nám takových dokladů zachovalo více. Příkladem je pasáž z kapitoly „Fangji zhuan“ *Kroniky Pozdních Hanů (Hou Han shu)*. Je tam zaznamenáno, že koncem vlády dynastie Han lékař Hua Tuo použil celkovou anestézi tak, že podal pacientovi „vařící omamnou polévku“ a potom provedl operaci jeho střev a žaludku. „Při vnitřních onemocněních, nepomůže-li akupunktura a byliny, podáme nejprve pacientovi anestetikum, po jehož pozření usne a nic necítí. Potom můžeme provést chirurgický zákrok (vnitřní operaci) a vše uvést do náležitého řádu. Po čtyřech až pěti dnech se pacientův stav zlepší a po měsíci se zcela uzdraví.“

z takových popisů je i část 5:13 knihy *Liezi*. Vypráví o mistru jménem Yan 偃, který byl představen zhouskému králi Muovi (周穆王) během jeho návratu z cesty na západ:

5:13:2 越日偃師謁見王·王薦之，曰：「若與偕來者何人邪？」對曰：「臣之所造能倡者·」穆王驚視之，趣步俯仰，信人也·巧夫鎖其頤，則歌合律；捧其手，則舞應節·千變萬化，惟意所適·王以爲實人也，與盛姬內御並觀之·

Následujícího dne požádal mistr Yan o audienci u krále. Král ho přijal a zeptal se: „Kdo je ten člověk, co přišel s tebou?“ Mistr odpověděl: „Je to něco, co jsem vyrobil a co umí různé kousky.“ Král se na to překvapeně díval; kráčelo to a dívalo se to nahoru a dolů, nepochybně to byl člověk. Když se umělec dotkl jeho líce, pěkně to zazpívalo, když strčil do jeho ruky, zatancovalo to v rytmu. Dělal to nespočetné kousky, cokoliv, o co by kdo požádal. Král si myslel, že je to skutečný člověk a díval se na to se svou oblíbenou Sheng Zhi a dalšími konkubínami.

5:13:3 技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾·王大怒，立欲誅偃師·偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傅會革、木、膠、漆、白、黑、丹、青之所爲·王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃，外則筋骨、支節、皮毛、齒髮，皆假物也，而無不畢具者·合會復如初見·王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步·穆王始悅而歎曰：「人之巧乃可與造化者同功乎？」

Když bylo představení u konce, předvádějící mrkl a zakýval prstem na konkubíny po králově levici a pravici. Král se velice rozhněval a chtěl nechat mistra Yana na místě popravit.

Mistr Yan ve strachu jedním máchnutím otevřel předvádějícího a rozbil ho na kousky, aby je mohl ukázat králi. Byly všechny vyrobeny z kůže, dřeva, lepidla a laku, natřené na bílo, černo, červeno a modro. Král si to vše prohlížel zblízka; uvnitř játra, žlučník, srdce, plíce, slezinu, ledviny, střeva a žaludek, venku svaly, kosti, šlachy, klouby, kůži, zuby a vlasy. To vše bylo umělé, ale kompletní. Když se to všechno zase dalo dohromady, byla věc taková jako předtím. Král vyndal jeho srdce, a ústa nemohla mluvit; vyndal jeho játra, a oči neviděly; vyndal jeho ledviny, a nohy nemohly chodit. Král byl konečně spokojen a obdivně zvolal: „Je tedy možné, aby lidský um dosáhl téhož, co Ten, který plodí a mění!“

Za příběhem o umělém člověku následuje ještě jakási krátká poznámka, že když se o tomto vynálezu dozvěděli Ban Shu 班輸 (Gongshu Ban z Lu), vynálezce Oblačného žebříku 雲梯²¹³, a Mo Di 墨翟, vynálezce létacího draka 飛鳶, neodvážili se do konce života zmiňovat o svých úspěších.

Jak bylo již výše podrobně řečeno (Viz. kap. „Kritika Liezi...“ v rámci oddílu V), tento příběh původně pochází z indické sbírky *Džátak* a do čínštiny byl podle Grahama přeložen v roce 285.²¹⁴

²¹³ Zřejmě zařízení pro zteč hradeb obléhaného města.

²¹⁴ GR, str. 112, pozn. Graham odkazuje ve své poznámce na francouzský překlad onoho buddhistického textu v: E. Chavannes. *Cinq Cents Contes et Apologues*, sv. 3, str. 170 – 172.

Následující dva příběhy (5:14 a 5:15) jsou dalším svědectvím o dokonalém mistrovství, v prvním případě lukostřelby, ve druhém vozatajství. Dva lukostřelci, učitel a jeho žák, když oba dosáhli nejvyššího mistrovství, nejsou schopni se navzájem zabít a nezbyvá jim, než uzavřít pokrevní přísahu, že své umění nikomu dalšímu již nepředají.

V druhém příběhu se žák předtím, než je mu něco sděleno o vozatajství, musí nejprve naučit chodit na kůlech, aby si byl naprosto jistý v chůzi. Pak následuje výklad o tom, že dobrý vozataj musí být v úplně jednotě s koňmi, vozem a jízdou samotnou. Pak už nerozlišuje příkrost nebo rovnost povrchu, po kterém vůz jede.

V podobenství 5:16 se vypráví, že když Hei Luan ze státu Wei (魏 黑 卯) zabil Qiu Bingzhang (丘 邴 章), nemohl jeho syn Laidan (來 丹) otcovu smrt pomstít. Hei Luan byl totiž vyhlášený silák a bojovník, Laidan zase, ač energický, byl vychrtlý a slabý. Když si zoufal příteli nad utrpenou pohanou, poradil mu ten, že jakýsi Kong Zhou (孔 周) ze státu Wei (衛) vlastní zázračné meče, které jsou v jejich rodě předávány z generace na generaci.

Laidan se tedy vypravil požádat Kong Zhoua o jeden z nich. Dříve mu však nabídl svou ženu a děti jako otroky. Kong Zhou nabídku odmítl a řekl, že má tři meče, ale žádný z nich nemůže nikoho zabít. První je neviditelný, nazývá se Nádoba světla (含 光) a jeho sek nepříteli neublíží. Druhý se nazývá Přijímač stínů (承 影), obrysy jeho tvarů lze spatřit jen navečer. Seknutí jím zní syčivě, ale nepříteli také neublíží. Třetí meč se nazývá Zakalený nocí (宵 練). Ve dne je vidět jeho stín, ale ne jeho odlesk, v noci je vidět jeho odlesk, ale ne jeho stín. Při sekání vydává zvuk podobný trhání. Zasažený nepřítel cítí bolest, ale rány se za čepelí ihned zacelují.

Laidan požádal o třetí z mečů a po sedmidenním půstu s majitelem se vrátil domů, aby zabil Hei Luana. Když k němu přišel, ležel Hei Luan opilý pod oknem. Třikrát jej přesekl od krku po pás. Domníval se, že je nepřítel mrtev a odcházel. V bráně potkal jeho syna a i po něm třikrát seknul. Když viděl, že mu meč nijak neublížil, odešel v roztrpčení a beznaději domů.

Na druhý den si Hei Luan i jeho syn stěžovali na citelné bolesti. Tu si syn vzpomněl na Laidanovo podivné mávání rukama a došlo mu, že v něm je asi příčina.²¹⁵

Závěrečný příběh kapitoly „Tangovy otázky“ obsahuje už jen zápis o dvou podivuhodnostech, se kterými se setkal zhouský král Mu na výpravě proti západním kmenům Rong. Byl to nůž (meč), schopný řezat (sekat) nefrit, a ohnivzdorné šaty. Okolnosti výskytu těchto podivuhodných věcí v *Liezi* a jejich ohlasu ve starověkém čínském světě byly výše podrobně popsány ve spojení s argumenty pro pozdní dataci textu (Viz. kap. „Kritika *Liezi*...“ v rámci oddílu V). Komentátor Zhang Zhan má za to, že autor *Liezi* se prostřednictvím tohoto závěrečného příběhu snaží dokázat, že když nůž řezající nefrit a ohnivzdorné šaty nejsou žádným výmyslem, je pravdivý i zbytek této kapitoly.²¹⁶

²¹⁵ Některé prvky tohoto příběhu jsou poněkud nejasné a nedávají dobrý smysl. Proč Laidan zkoušel někoho zabít mečem, o němž věděl, že nikoho zabít nemůže? Bylo mu přece o všech třech mečích hned na počátku řečeno, že „žádný z nich nemůže nikoho zabít“ (皆不能殺人). Přesto očekával, že Hei Luan zemře, a byl zklamán, když se tak nestalo...

²¹⁶ GR, str. 117.

6. Li Ming 力命

Snaha a osud

Obecně by se dala tato kapitola charakterizovat slovy: člověk plánuje, ale Nebesa uskutečňují. Člověk nemůže ovládat přírodu, ale musí se pouze řídit jejími zákony. O dobru a zlu, společenské nadřazenosti a podřízenosti, bohatství a chudobě, rozhoduje předurčení, nic s tím nezmůže lidské úsilí.

Znak li 力 z názvu kapitoly znamená „vědomou snahu“. Ming 命 (nebo také tian ming 天命) se překládá jako „předurčení“ nebo „osud“. ²¹⁷ Význam toho slova však spíše znamená „rozhodnutí“ nezávislé na naší vůli.

Taoisté používají výrazu ming jako pouhé metafory, místo něj by mohlo být na stejných místech textu „ziran 自然“, „samo od sebe“, „přirozeně“, „přirozeným vývojem situace“. Uvědomíme-li si toto rovnítko, je pro nás mnohem pochopitelnější, že zdánlivě fatalistický přístup v příbězích kapitoly „Snaha a osud“, může být ve skutečnosti pozitivní a přínosný. Je to opět z *Laozi* známé „činění nečiněním“, wei wuwei.

Jde o to podpořit v člověku spontaneitu a zatlačit do pozadí, anebo nejlépe úplně zrušit tzv. svobodné rozhodování, tj. **vědomou volbu**. „(...) *Liezi* přímo odmítá vědomou volbu; radí nám rozvinout v sobě schopnost reagovat bez zvažování možností. (...) měli bychom se cvičit v tom, abychom nechali naše činy být 'samy sebou', 'předurčenými' místo vnucenými vědomou snahou (...)“²¹⁸ Výsledky činů nelze naplánovat, neboť jsou mimo naši vůli a zavisejí na celkové situaci, nejen na našem vlastním činění. Tak, jak se ukazuje na mnoha místech následujících příběhů, mnozí lidé, kteří jsou chváleni za svou správnou volbu, ve skutečnosti neměli žádnou jinou možnost. To neznamená, že bychom nikdy neměli možnost volby: ta možnost tu většinou je, ale děláme chybu, myslíme-li si, že ta či ona vědomá volba přinese takový a takový výsledek. Nejlépe by bylo, kdybychom si nevybírali vůbec. „Skutečný taoista vyprazdňuje svou mysl od všech subjektivních principů, pozoruje s dokonalým soustředěním vnější situaci a reaguje na ni bez zvažování možností.“²¹⁹

Shrneme-li si tedy základní východiska následující kapitoly: 1) **veškerá snaha je slabá proti přirozenému vývoji situace**; 2) **nejlépe je zdržet se vědomého rozhodování** a jednat jako loutka v rukou principu ming 命 – ziran 自然.

卷第六 力命篇 Li Ming (Snaha a osud)

6:1:1 力謂命曰：「若之功奚若我哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭、窮達，貴賤、貧富，我力之所能也。」

Snaha řekla Osudu: „Jak by mohl být tvůj vliv tak velký, jako můj?“ Osud řekl: „A jaký vliv na věci máš, že ho chceš srovnávat s mým?“ Snaha řekla: „Dlouhý, nebo krátký život, neúspěch, či úspěch, vysoké, či nízké postavení, chudoba, či bohatství, to všechno je v mé moci.“

²¹⁷ Jeho vliv na život člověka se pak označuje jako „štěstí“, „šťastný osud“, nebo „neštěstí“, „nešťastný osud“, „smůla“. Zásadně tu neplatí úsloví „každý svého štěstí strůjcem“. V *Liezi* štěstí a neštěstí je zcela nezávislé na lidské vůli.

²¹⁸ GR, str. 119.

²¹⁹ GR, str. 120.

6:1:2 命曰：「彭祖之智不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才不出眾人之下，而壽十八。仲尼之德不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恆專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，柰何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」

Osud řekl: "Peng Zu²²⁰ nebyl moudřejší než Yao a Shun, a přitom se dožil osmi set let. Yan Yuan²²¹ nezaostával svým talentem za ostatními, a přitom se dožil [pouhých] osmnácti. Konfuciova morální síla nebyla nižší než úředních panovníků, a přitom se dostal do nesnází v Chen a Cai.²²² Jednání yinského císaře Zhoua nebylo lepší než jeho třech ministrů²²³, a přitom [to byl] on [kdo] seděl na trůně. Ji Zha neměl žádný úřad ve Wu²²⁴, zatímco Tian Heng se stal samovládce v Qi²²⁵. Yi a Qi zemřeli hladu v horách Shouyang²²⁶, zatímco rodina Ji zbohatla více než Zhan Qin²²⁷. Pokud tohle je v tvé moci, proč tedy dáváš jednomu dlouhý život a druhému krátký, proč mudrce pronásleduješ neúspěchem a zloducha obdaříš úspěchem, proč ponižuješ schopné a vyzdvihuješ hlupáky, proč ožebračuješ dobré a obohacuješ zlé?"

6:1:3 力曰：「若如若言，我固無功於物，而物若此邪，此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，柰何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」

Snaha řekla: „Pokud je to tak, jak říkáš, pak jistě nemám na věci vliv. Jsi to pak snad ty, kdo nutí věci být takovými?“ Osud odpověděl: „Když říkáme, že je něco předurčeno, jak by mohl být někdo, kdo k tomu nutí? Když je něco přímé, postrčím to

²²⁰ Peng Zu彭祖 je všude označován jako čínský Metuzalém. Více viz. Yan Jie, str. 152, pozn. 1.

²²¹ Yan Yuan 顏淵 byl oblíbeným žákem Konfuciovým.

²²² Tato historka je zachycena ve 47. kap. *Zápisků historika* (Sima Qian 司馬遷. *Shiji* 史記, „Kongzi shijia 孔子世家“). V roce 491 byl prý Konfucius na cestě do státu Chu楚. Chu totiž předtím vyslalo posla, aby Konfucia pozval. Když se o tom doslechli vysocí úředníci států Chen 陳 a Cai 蔡, mezi kterými Konfucius projížděl, uvědomili si, že přítomnost takového mudrce na chuském dvoře by pro ně mohla znamenat nebezpečí a nechali Konfucia s doprovodem obklíčit vojskem na území mezi oběma státy. Drželi je tam mnoho dní. Stát Chen i stát Cai ležely na území dnešního Henanu.

²²³ Mají se na mysli vikomt z Wei (Weizi 微子), vikomt z Ji (Jizi 箕子) a Bi Gan 比干. Všichni tři byli rádcí posledního panovníka shangské dynastie Zhoua (Shang Zhouwang 商紂王, trad. vládl 1154 - 1122). Všichni tři těžce nesli úpadek státu a snažili se odvrátit panovníka od jeho zpustlého života. Od však nedbal jejich rad. Vikomt z Wei pak byl nucen odejít do exilu. Po pádu Shangů dostal od zhouského panovníka v léno stát Song宋. Vikomt z Ji byl Zhouem vězněn. Bi Gan byl odsouzen k smrti vytržením srdce z těla.

²²⁴ Ji Zha 季札 se jinak také jmenoval Gong zi Zha 公子札. Několikrát mu byl nabízen trůn ve státě Wu 吳, ale pokaždé odmítl, neboť by přijetím poškodil svého staršího bratra.

²²⁵ Tian Heng 田恆 se jinak jmenoval Chen Chengzi 陳成子. Byl ministrem vévody Jiana ve státě Qi (Qi Jiangong 齊簡公, vládl 484 - 481 př. n. l.). Vévodu zavraždil a jeho rodina ovládla politickou scénu v zemi. Tento vývoj vyvrcholil v roce 386 př. n. l., kdy pro sebe rodina uchvátla qiský trůn.

²²⁶ Bo Yi 伯夷 a Shu Qi 叔齊 byli dva bratři, kteří žili za vlády posledního shangského panovníka. Oba odmítli léno - Shu Qi protože byl mladší, Bo Yi protože otec označil za dědice Shu Qiho. Když pak došlo k pádu shangské dynastie, oba svorně odmítli uznat autoritu nastupující dynastie Zhou, odešli na horu Shouyang (Shouyang shan 首陽山 [v souč. prov. Shanxi]) a zemřeli tam vyhladověním.

²²⁷ Rodina Ji 季 byla po generace nejmocnějším rodem ve státě Lu 魯 a zmocnila se mnoha výsad panovníka. Zhan Qin 展禽, lépe známý jako Liuxia Hui 柳下惠, byl úředníkem ve státě Lu v době před Konfuciem. Byl znám svou poctivostí a čestností.

dopředu, když je něco ohnuté, nechám to tak.²²⁸ Dlouhověkost i časná smrt, neúspěch i úspěch, povýšení i ponížení, bohatství i chudoba, to všechno přichází samo od sebe. Jak já bych o tom mohl něco vědět? Jak já bych o tom mohl něco vědět?"

Jistě nikoliv náhodou si právě tuto pasáž vybral Fung Yu-lan pro charakterizaci myšlení knihy *Liezi* ve svých *Dějínách čínské filosofie*.²²⁹ Zapadá totiž dobře do jeho schématu „filosofie materialismu a mechanismu“.²³⁰

„Snahu“ chápe jako lidskou snahu a „osud“ jako „osud stanovený Nebesy“. „Změna podmínek všech věcí probíhá zcela sama od sebe, aniž by lidská snaha nebo dokonce Nebeský osud mohly svévolně měnit jejich směr. Navíc je nevyhnutelné, že se tyto mění se podmínky mění právě tak, jak se mění.“²³¹ Faktem je, že podobné pasáže, jako je tato, zní materialistovi velmi blízce.

V následujícím příběhu 6:2 se chudý a neúspěšný Beigongzi 北宮子 ohrazuje před svým bohatým a úspěšným vrstevníkem Ximenziem 西門子, že je jím urážlivě přehlížen a ponižován. Myslí si snad Ximenzi, že je nějak nadřazenější?

Ximenzi na to odpovídá, že neví, jak to je, ale skutečnost je taková, že cokoli oba podniknou, jemu se zdaří, a Beigongziovi nikoliv. Neukazuje to snad, v kom něco je, a v kom nic? Beigongzi na to neuměl odpovědět.

Na cestě domů však potkal pana Dongguoa 東郭, který ho vyzval, aby se vrátili společně zpět k Ximenziovi a věc vyjasnili. Tam Ximenziovi řekl:

6:2:2, část 「汝之言厚薄不過言才德之差，吾之言厚薄異於是矣。夫北宮子厚於德，薄於命，汝厚於命，薄於德。汝之達，非智得也；北宮子之窮，非愚失也。皆天也，非人也。而汝以命厚自矜，北宮子以德厚自愧。皆不識夫固然之理矣。」

„Když říkáte, že v někom něco je a v jiném je toho méně, máte tím na mysli rozdíl v nadání. Rozdíl, který mám já na mysli, spočívá v něčem jiném. Beigongzi má v sobě hojnost vnitřní síly, ale pronásleduje ho smůla²³². Vy zas máte více štěstí než vnitřní síly. Váš úspěch nespočívá ve vaší moudrosti, stejně jako Beigongziho neúspěch nespočívá v jeho hlouposti. To obojí je dáno Nebesy, nikoliv člověkem. A přitom vy jste namyšlený, protože máte více štěstí, a Beigongzi se cítí zahanbený, ač má víc morální síly. Ani jeden z vás nechápe princip, že **všechno musí být takové, jaké je.**“

6:3 Guan Yi 管夷²³³ a Bao Shuya 鮑叔牙 žili ve státě Qi 齊 a byli to blízcí přátelé. Každý z nich sloužil jednomu ze synů vévody z Qi: Guan Yi synovi jménem Jiu 糾, Bao Shuya synovi jménem Xiaobai 小白. Mezi oběma bratry byly spory o nástupnictví na trůn, které vyvrcholily odchodem Jiua do státu Lu 魯 a Xiaobaie do státu Ju 莒. Jiua následoval i Guan Yi a jistý Shao Hu 召忽, Xiaobaie Bao Shuya.

²²⁸ Smysl je asi: když něco neklade odpor, užívám svého vlivu, naopak když jde něco proti, klade odpor, neprotivím se jeho vůli.

²²⁹ Tam také na str. 191 – 192 viz. kompletní překlad této pasáže.

²³⁰ Fung Yu-lan, II, str. 191.

²³¹ Fung Yu-lan, II, str. 193.

²³² Dosl. "nedostává se mu osudu".

²³³ Guan Yiwu 管夷吾, lépe známý jako Guan Zhong 管仲 (+ 645 př. Kr.), byl známý rádce qiského vévody Huana (Qi Huan gong 齊桓公, vládl 685 – 643).

Pak nastalo v Qi povstání a země se ocitla bez panovníka. Vévodovi synové spolu začali válčit o trůn. V průběhu bojů Guan Yi vystřelil šípem po Xiaobaiovi a trefil ho do spony opasku. Xiaobai válku vyhrál a donutil šlechtu v Lu, aby jeho bratra popravila. Shao Hu spáchal raději sebevraždu, než by přežil svého pána, a Guan Yi byl uvězněn.

Tehdy Bao Shuya apeloval na Xiaobaie, který se mezi tím stal vévodou Huanem (Huan gong 桓公), aby Guan Yiho nechal propustit z vězení a pověřil ho správou státu, jen tak že se stane hegemone. Vévoda se nakonec nechal přesvědčit, místo zamýšlené popravy Guan Yiho propustil, přijal ho s veškerými poctami a pověřil jej správou státních záležitostí. Dal mu jméno Zhongfu 仲父. Později se díky němu stal hegemone.

6:3:6 此世稱管鮑善交者，小白善用能者。然實無善交，實無用能也。實無善交實無用能者，非更有善交，更有善用能也。召忽非能死，不得不死；鮑叔非能舉賢，不得不舉；小白非能用讎，不得不用。

Svět pak velebil Guan Yiho a Bao Shuya pro jejich umění vybírat si spojence, Xiaobaie pro umění zaměstnávat schopné [lidi]. Ale ve skutečnosti se nejednalo o žádné umění výběru ani umění zaměstnávání schopných lidí. Ani to není tak, že by byl někdo schopnější ve vybírání spojenců nebo v zaměstnávání schopných lidí. Není to tak, že by Shao Hu byl schopen zemřít; on prostě nemohl nezemřít. Není to tak, že by Bao Shuya byl schopen jmenovat schopného člověka; on ho prostě nemohl nejmenovat. Není to tak, že by Xiaobai byl schopen zaměstnat nepřítele; on ho prostě nemohl nezaměstnat.

Když později Guan Yi vážně onemocněl, vévoda se ho přišel dotázat, koho má v případě jeho smrti dosadit na jeho místo. Vévoda měl na mysli Guan Yiho nejlepšího přítele Bao Shuya. Guan Yi ale tuto volbu nedoporučil, neboť Bao Shuya se prý příliš nekompromisně drží svých vysokých morálních standardů. Místo něj doporučil Xi Penga 隰朋. Ten je prý zahanben, že není tak dobrý jako Žlutý císař a soucítí s těmi, co nejsou tak dobří jako on sám. Nezájímají ho drobné nedostatky ve státě, stejně jako ho nezájímají drobné nedostatky v jeho rodině.

6:3:8 以德分人謂之聖人，以財分人謂之賢人。以賢臨人，未有得人者也；以賢下人者，未有不得人者也。

Ten, kdo se o svou vnitřní sílu dělí s ostatními, se nazývá mudrcem. Ten, kdo se o svůj majetek dělí s ostatními, se nazývá dobrodincem. Ten, kdo se pro svou dobrotinnost dívá na ostatní svrchu, si lidi nikdy nezíská. Ten, kdo sebe bez ohledu na svou dobrotinnost staví pod ostatní, nikdy nebude mít potíže získat si lidi.

6:3:10 然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始。厚薄之去來，弗由我也。

Nebylo to tak, že by Guan Yi [záměrně] opominul Bao Shuya; on ho prostě nemohl neopominout. Nebylo to tak, že by [záměrně] upřednostnil Xi Penga; on ho prostě nemohl neupřednostnit. Když někoho na počátku upřednostňujeme, můžeme skončit

jeho opomíjením; když někoho na konci opomíjíme, možná jsme začínali jeho upřednostňováním. Cesty upřednostňování a opomíjení nezávisí na nás samotných.²³⁴

6:4 鄧析操兩可之說，設無窮之辭，當子產執政，作竹刑。鄭國用之，數難子產之治。子產屈之。子產執而戮之，俄而誅之。然則子產非能用竹刑，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產非能誅鄧析，不得不誅也。

Deng Xi²³⁵ pronášel dvojsmyslná tvrzení a nikdy nevyčerpал argumenty na jejich podporu. Když Zichan zastával úřad prvního ministra [ve státě Zheng], sepsal [Deng Xi] *Zákoník na bambusových proužcích*. Stát Zheng se jím potom řídil. Přiváděl pak často Zichana do potíží při správě státu. Zichan ho ale respektoval. Pak [náhle] nechal [Deng Xiho] uvěznit a bez prodlení popravil.

Nebylo to tak, že by se Zichan mohl řídit *Zákoníkem na bambusových proužcích*; prostě se jím nemohl neřídit. Nebylo to tak, že by Deng Xi mohl přimět Zichana, aby respektoval [jeho zákoník]; prostě ho nemohl nerespektovat. Nebylo to tak, že by Zichan mohl nechat [svévolně] popravil Deng Xiho; prostě ho nemohl nepopravil.²³⁶

6:5:1 可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罰也；可以死而不死，天罰也。可以生，可以死，得生得死，有矣；不可以生，不可以死，或死或生，有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也。智之所無奈何。

Žít, když je čas žít, je nebeské požehnání. Zemřít, když je čas zemřít, je také nebeské požehnání. Nežít, když je čas žít, je nebeský trest. Nezemřít, když je čas zemřít, to je také nebeský trest. Jsou tací, kterým se dostane života, když je čas žít, a smrti, když je čas zemřít. Ale jsou i tací, kteří zemřou, když je čas žít, anebo žijí, když je čas zemřít. Ale život ani smrt není v rukách našich ani nikoho jiného²³⁷. To vše je dáno osudem. Moudrost s tím nic nenadělá.

Toto je snad nejzazší možný výraz **fatalismu**, do kterého příliš nezapadá ani ono rovnítko, kladené mezi ming 命 a ziran 自然. Těžko se přistupuje na myšlenku, že tohle je skutečně „ziran“, „přirozené“, co vyplývá z univerzálního zákona, na nějž nemáme žádný vliv. V této souvislosti Fung Yu-lan velmi případně připomíná kapitolu 5 *Laozi*.²³⁸ Biblicky řečeno, co je od Nebes, vůbec nemusí být příjemné.

Je třeba poznamenat, že otázka fatalismu je velmi blízká **otázce svobody**, resp. nesvobody. Fatalismus, stejně jako **poznání lidské nesvobody**, uvědomění si nesvobodné povahy lidského údělu, vyplývá z důsledného promyšlení ideje „absolutního zákona“, Cesty Tao. Ať už postupujeme odkudkoliv, vždy se dostaneme pouze k Němu. „Osud“, „předurčení“, „úděl“ je tedy

²³⁴ Tato pasáž viz též. Fung Yu-lan, II, str. 193.

²³⁵ Deng Xi 鄧析 (+501 př. Kr.) byl vysokým úředníkem ve státě Zheng 鄭. Bývá řazen ke „škole právníků“ (fajia 法家) a „škole jmen“ (mingjia 名家). Sestavil *Zákoník na bambusových proužcích* (*Zhuxing 竹刑*). V *Zuozhuanu 左傳* se zachoval zápis o jeho popravě, ale nemohl jej nechat popravil Zichan 子產, neboť ten zemřel v roce 522 př. Kr.

²³⁶ Tato pasáž viz. též Fung Yu-lan, II, str. 193 - 194.

²³⁷ Ve smyslu: "ničeho vnějšího".

²³⁸ *Laozi*, 5. kap., část: „天地不仁，以萬物爲芻狗。Nebesa a země nejsou milosrdné. Všechny věci jsou pro ně slaměnými obětními psy.“

fungování Tao v konkrétním případě. Jak bylo řečeno, „moudrost s tím nic nenadělá“. Racionální uvažování nemá prostředky pro pochopení fungování Cesty Tao. To ale neznamená, že je zcela nepoznatelná. K jejímu poznávání je však třeba používat adekvátních prostředků, které jsou asi všechny mimo pole běžné racionality. Na místo rozumového rozvažování pak musí nastoupit techniky intuitivního vhledu či meditace.²³⁹ I když se jedinci podaří zákon Tao nahlédnout, stále ještě nemá žádnou možnost ho nějak změnit. Pouze se může podle něj zařadit. Nebo pak dokonce musí? Právě toto je nejvyšší moudrost, vyplývající z mechanisticky chápaných vztahů v trojúhelníku člověk – svět – Tao?

6:7:1 生非貴之所能存，身非愛之所能厚；生亦非賤之所能夭，身亦非輕之所能薄。故貴之或不生，賤之或不死；愛之或不厚，輕之或不薄。此似反也，非反也；此自生自死，自厚自薄。

Život není něco, co by se dalo uchovat tím, že si toho budeme cenit. Tělo není něco, čemu by bylo možné prospět tím, že v tom budeme mít zálibu. Život také není něco, čemu by bylo možné přivodit záhubu tím, že si toho neceníme. Tělo také není něco, co by bylo možné oslabit tím, že ho budeme mít za nedůležité.

Proto z těch, co si cenili života, někteří [už] nežijí. Z těch, co brali život lehce, někteří [stále ještě] nezemřeli. Z těch, kdo měli zálibu ve vlastním těle, někteří mu neprospěli. Z těch, kdo měli tělo za nedůležité, někteří ho nijak neoslabili. Zdá se, že by to mělo být naopak, ale není to naopak. Je to tak, že život a smrt, zesílení a oslabení, přicházejí sami od sebe.

6:7:2 或貴之而生，或賤之而死；或愛之而厚，或輕之而薄。此似順也，非順也；此亦自生自死，自厚自薄。

Někteří, kteří si cení života, žijí. Někteří, kteří jej berou na lehkou váhu, umírají. Někteří, kteří v něm mají zálibu, mu prospívají. Někteří, kteří ho mají za nedůležitý, ho oslabují. Zdá se, že takto je to správně, ale není to správně. Je to tak, že život a smrt, zesílení a oslabení, přicházejí sami od sebe.

V následujícím příběhu 6:9 se Yang Bu ptá svého bratra Yang Zhua, jak to, že dva ve všem si podobní lidé, umírají ve zcela jinou dobu, dostává se jim různého společenského uplatnění a poct, ostatní se k nim chovají různě.

6:9:2, část 楊子曰：「古之人有言，吾嘗識之，將以告若。不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所為，隨所不為。日去日來，孰能知其故？皆命也夫。信命者，亡壽夭；信理者，亡是非；信心者，亡逆順；信性者，亡安危。

Yang Zhu řekl: „Lidé starověku měli přísloví, které mám vždy na paměti a které ti teď povím: ‘Cokoliv je nějak, a my nevíme proč, je osud.’ Jednoho dne se něco kdovíproč stane, ať už něco děláme, nebo neděláme. Jednou přijde, jednou odejde - kdovíproč. To všechno je osud. Pro toho, kdo věří v osud, není dlouhého a krátkého života. Pro

²³⁹ S náznaky těchto technik se setkáváme v *Laozi a Zhuangzi*, do šířky i hloubky byly pak rozpracovány v pozdější taoistické literatuře, ale jinak existují i mimo taoismus v jiných myšlenkových směrech po celém světě a ve všech kulturách.

toho, kdo věří v řád [světa], není mezi čím rozhodovat.²⁴⁰ Pro toho, kdo věří ve svou mysl, není nic špatného ani dobrého. Pro toho, kdo věří ve svou podstatu, není nic, co by ho chránilo nebo ohrožovalo.(...)“

Následuje přiložená pasáž, začínající citátem z jakési „knihy Žlutého císaře“ (Huangdi zhi shu 黃帝之書), o které není nic známo. Jinde v *Liezi* se objevují citáty z *Knihy Žlutého císaře* (Huangdi shu 黃帝書), které dnes všechny nacházíme v *Laozi*.²⁴¹

6:9:3 黃帝之書云：『至人居若死，動若械。』亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以動，亦不知所以不動。亦不以眾人之觀易其情貌，亦不謂眾人之不觀不易其情貌。獨往獨來，獨出獨入，孰能礙之？」

Kniha Žlutého císaře říká: „Když dokonalý člověk spočívá v klidu, je to jako by byl mrtvý. Když se pohybuje, je jak stroj.“ Prostě neví, proč je v klidu nebo proč není v klidu, neví, proč se pohybuje nebo proč se nepohybuje. Jeho pocity ani vzezření se nemění proto, že ho lidé pozorují, nepřestávají se měnit proto, že ho lidé nepozorují. Odchází sám i přichází sám, vychází sám i vchází sám. Co by mu mohlo stát v cestě?“

6:11:2, část 隨時動，隨時止，智不能知也。信命者於彼我無二心。

Rozum nemůže vědět, kdy konat a kdy přestat.²⁴² Ten, kdo věří v osud, neuvažuje o jiných [věcech] jinak než o sobě.

6:11:3 故曰：死生自命也，貧窮自時也。(…)當死不懼，在窮不戚，知命安時也。

Proto se říká: Smrt a život záleží na osudu, chudoba a bohatství záleží na časech.²⁴³ (...) Čelit smrti beze strachu, žít bez žalosti, to znamená znát [svůj] osud a přijímat, co doba přináší.

6:13 魏人有東門吳者，其子死而不憂。其相室曰：「公之愛子，天下無有。今子死不憂，何也？」東門吳曰：「吾常無子，無子之時不憂。今子死，乃與嚮無子同，臣奚憂焉？」

Mezi lidmi ve Wei byl jeden takový, co se jmenoval Wu od Východní brány. Tomu když zemřel syn, nehořekoval pro něj. Správce domu²⁴⁴ mu povídá: „V Podnebesí nebylo nikoho, kdo by tak miloval syna jako vy, pane. Jak to, že teď, když váš syn zemřel, pro něj nehořekujete?“ Wu od Východní brány odpověděl: „Dříve [než se narodil] jsem

²⁴⁰ MAL, str. 358: „(...) pro toho, kdo věří v přirozený zákon všech událostí, není ani pravdy, ani lži; (...)“

²⁴¹ „Nemáme důvod mít za jisté, že *Kniha Žlutého císaře* kdy existovala. Tři ze čtyřech pasáží, které jsou jí připsány, se nacházejí současně i v jiných knihách (*Daodejing*, *Huainanzi*...), z nichž se žádná nezmiňuje, že její slova disponují autoritou tohoto velmi starobylého dokumentu.“ (Graham. „The Date and Composition of Liehtzyy,“ str. 169.)

²⁴² Dosl. „kdy se pohybovat a kdy se zastavit.“

²⁴³ Nebo jiný výklad: "(...) chudoba a bohatství - všechno má svůj čas."

²⁴⁴ Tento výklad viz. Yan Jie, str. 163, pozn. 2 k horní pasáži (v mém číslování 6:13). Jinak se výraz 相室 vykládá také jako „manželka“.

syna neměl. Když jsem neměl syna, nehořekoval jsem. Ted' syn zemřel, je to tedy stejné, jako když jsem syna neměl. Proč bych měl tedy hořekovat?"

7. Yang Zhu 楊朱

V úvodu ke knize *The Book of Lieh-tzú* A. C. Graham píše, že kapitola „Yang Zhu“ asi není mylně vloženým textem, jak se domnívají někteří odborníci, ale zřejmě je svědectvím taoisty o jeho hedonistickém období. V rozporu s tím však v úvodu ke kapitole samotné konstatuje, že „je natolik nepodobná zbytku *Liezi*, že musí být prací z jiné ruky, i když patrně ze stejného období (3.–4. stol.). Její poselství je jednoduché: život je krátký a jedinými dobrými důvody pro žití jsou hudba, ženy, pěkné šaty a dobré jídlo.“²⁴⁵ Vysvětlení je prosté: autor, nebo spíše pořadatel *Liezi* použil již dříve existující hedonistický text a rozšířil jej o další pasáže. Konkrétně má Graham za to, že se jedná (kromě krátkých vložek) o pět pasáží, které se střídají s posledními pěti pasážemi původními.²⁴⁶ První tři z posledních pěti původních pasáží mají pocházet přímo z prvotního zdroje a týkat se historického Yang Zhua.

Julian Ščucký nepovažuje kapitolu „Yang Zhu“ za Lie Yukouovo původní učení, kterému je místy přímo protikladná.²⁴⁷ Opačného názoru byl konfuciánský učenec Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200), který Lie Yukoua považoval za žáka Yang Zhuova.

Za cizorodou v *Liezi* považoval kapitolu „Yang Zhu“ i Lionel Giles, pročez ji ve svém výboru *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzú* vynechal a ve stejné edici a stejném roce (*Wisdom of the East*, 1912) vyšla tato kapitola odděleně v překladu Antona Forkeho (*Yang Chu's Garden of Pleasure*). Většina současných badatelů (mezi nimi např. prof. Chen Guying...) se domnívá, že kapitola „Yang Zhu“ byla do *Liezi* mylně vložena, nejspíše na základě knihovnické chyby.

Já беру existenci „Yang Zhu“ v *Liezi* jako určitý fakt, který není možné jen tak pominout. Odlišnost obsahu této kapitoly od zbytku textu je zřejmá, ale její umístění v *Liezi* není zcela nepatřičné. Kniha *Liezi* jednou existuje jako jistý celek, z něhož nelze jen tak vyškrtnout jakoukoliv jeho část. Navíc je třeba kapitolu chápat v kontextu historické osobnosti Yang Zhuovy, která tu a tam z textu prosvítá. Konečně mějme na mysli osobu autora – editora, který měl možná vážné důvody, proč vedle sebe stavět na první pohled tak odlišná učení.

Historický Yang Zhu žil kolem roku 350 př. n. l. Vytvořil učení pro ty, kteří se nechtěli zapojit do dobového kolotoče služby státu, boje o moc, bohatství, intrik a úpadku. Žádná Yang Zhuova kniha se do současnosti nedochovala, ale kusá svědectví starověké literatury dávají tušit, že dával úplnou přednost své osobě a tělu před vším vnějším. Cokoliv vnějšího lze totiž podle něj nahradit, kdežto tělo je nenahraditelné. Nesmí tedy dojít ani k jeho sebemenšímu poškození, ani vlásek by se neměl ztratit, i když by to mělo zachránit říši.

Myšlení tohoto typu bylo pochopitelně neúnosné pro konfuciánskou morálku, jakož i mohistické etické uvažování, které je shodně označovaly za bezcharakterní egoismus.²⁴⁸

²⁴⁵ GR, str. 135.

²⁴⁶ GR, str. 136. Graham ve svém překladu tyto vložené pasáže označuje kurzívou.

²⁴⁷ Ščucký, str. 286. Hedonismus zahrnují přinejmenším úvodní příběhy z kapitoly „Žlutý císař“ a z kap. „Zhoušský král Mu“.

²⁴⁸ „Yang Zhu can be dated only vaguely to about 350 B.C., for most of the last two thousand years has been judged by a single reference in Meng Tzu: ‚Yang Tzu was in favour of ‚every man for himself‘ [wei wo]; if he could have benefited the world by plucking one hair of his body he would have not done it. Mo Tzu loved everybody; if he could have benefited the world by wearing himself smooth from the crown to the heels he would have done it. (Meng Tzu 7:26)“ A. C. Graham. „The Right and Selfishness: Yangism, Later Mohism, Chuang Tzu,“ str. 73 – 84. In: Donald J.

7:2:1 楊朱曰：「百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，迫然而自得亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。」

Yang Zhu řekl: „Sto let je nejzazší hranicí dlouhověkosti. Přitom sta let se nedožije ani jeden z tisíce. I kdyby někdo takový byl, dětství a staroba zaberou skoro polovinu této doby. To, co ztratí spánkem a plýtváním času ve dne, zase zabere polovinu ze zbylého času. Bolest, nemoc, smutek a hořkost, úpadek a ztráta, obavy a strach, zaberou opět polovinu ze zbytku. Sečteme-li chvíle pohody a spokojenosti zbylých asi deseti let, nedá to dohromady ani hodinu. (...)“

7:2:2 則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。

„Proč tedy člověk žije? Kde má najít radost? Žije pro dobré jídlo, zpěv a krásné ženy. (...)“

7:3:3 十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後？」

„ (...) Někdo zemře v deseti, někdo ve sto letech. Zemřou soucitní mudrcové, zemřou i zlí hlupáci. Za života byli jako Yao a Shun, po smrti z nich nezbydou než shnilé kosti. Za života byli jako Jie a Zhou, po smrti z nich nezbydou než shnilé kosti.²⁴⁹ Shnilé kosti jsou všechny stejné - kdo je od sebe odliší? Užívej života, dokud jej máš. Co je platné starat se, co bude po smrti?“

7:4 楊朱曰：「伯夷非亡欲，矜清之郵，以放餓死。展季非亡情，矜貞之郵，以放寡宗。清貞之誤善之若此！」

Yang Zhu řekl: „Není to tak, že by Bo Yi byl prost žádostí. Chvástl se svou čistotou tak, že kvůli tomu zemřel hladu. Není to tak, že by Zhan Ji²⁵⁰ byl prost citů. Chvástl se svou čestností tak, že oslabil svůj rod. Až tak daleko může zajít přehnaná čistota a čestnost!“

V dalším podobenství, 7:5, Yang Zhu dává příklad Yuan Xiana 原憲, který zchudnul ve státě Lu 魯, a Zigonga 子貢, který zbohatl ve Wei 衛. Toto obojí je přivedlo do nesnází. Nejsou-li tedy ani bohatství ani chudoba dobré, jaká je tedy správná cesta?

Munro (ed.) *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan, 1985. [Mengzi 3:9, překlad Legge]: „The words of the Yang Chu and Mo Ti fill the country. If you listen to people's discourses through it, you will find that they have adopted the views either Yang or Mo. Now, Yang's principle is – „each one for himself,“ which does not acknowledge the claims of the sovereign.“ James Legge. *The Chinese Classics, II. The Works of Mencius*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, str. 282.

²⁴⁹ Dva příklady bájných panovníků a kulturních hrdinů v kontrastu ke dvěma zlým zpustlíkům. Jie 桀 byl posledním panovníkem dynastie Xia a Zhou 紂 posledním panovníkem Shangů (Yinů).

²⁵⁰ Zhan Qin 展禽. Viz. pasáž 6:1:2 a příslušné poznámky.

7:5, část 「可在樂生，可在逸身。故善樂生者不寡，善逸身者不殖。」

„Nachází se v radostném životě, oprostění se [od starostí a pout]. Ti, kdo umějí žít radostně, nejsou chudí, ti, kdo se umějí oprostít [od starostí a pout], nezbohatnou.“

7:6 楊朱曰：「古語有之：『生相憐，死相捐。』此語至矣。相憐之道，非唯情也；勤能使逸，飢能使飽，寒能使溫，窮能使達也。相捐之道，非不相哀也；不含珠玉，不服文錦，不陳犧牲，不設明器也。」

Yang Zhu řekl: „Existuje staré přísloví ‘Soucítit s živými, opouštět²⁵¹ mrtvé.’ Toto přísloví je velmi trefné. Ale cesta soucitu není [jen vůči někomu něco] cítit. Znamená to: když se někdo dře, umět mu ulehčit; když je někdo hladový, nakrmit ho; když je někomu zima, zahřát ho; když je někdo v nouzi, pomoci mu jí překonat. Cesta opuštění mrtvých není nepocítovat smutek. Znamená to: nevkładat do úst mrtvého perly a nefrit; neoblékat jej do vzorovaných brokátů; nepokładat obětiny; nepřipravovat pohřební nádoby.“

V rozhovoru mezi Guan Zhongem a mistrem Yanem (7:7) se probírají dvě témata: **yang sheng 養生**, **pěstování života**, a na minulou pasáž navazující vysvětlení k **postoji vůči zemřelým**.

7:7:1 晏平仲問養生於管夷吾。管夷吾曰：「肆之而已，勿壅勿闕。」

Yan Pingzhong se dotázal Guan Yiwua na ‘pěstování života’. Guan Yiwu řekl: „Jednoduše žít bez zábran. Nic nepotlačovat, ničemu nebránit.“

Když je Guan Zhong (Guan Yiwu 管夷吾) žádán, aby svou odpověď upřesnil, říká, že ničemu, co chtějí jednotlivé smysly vnímat, se nemá bránit v přístupu k nim. Stejně je to i s tělem jako celkem, kterému se nemají upírat požitky dobrého jídla a pěkného oblékání, a s myslí, jejíž žádosti mají být plně uspokojeny. Všechna omezení a zákazy se označují jako „krutí utlačovatelé“ (fei nü zhi zhu 廢虐之主). Jen ten, kdo se od nich dokáže oprostít, „pěstuje život“. Kdo to nedokáže, i kdyby žil tisíc let, nepěstuje život.

Stojí za zmínku, že termín „yang sheng 養生“ pochází zřejmě původně z konfuciánství, kde ale vždy znamenal „plnit si synovskou povinnost podporováním rodičů“. Graham poznamenává, že od 4. stol. př. n. l. převzala tento termín řada individualistů, kteří odvozovali své myšlení od učení historického Yang Zhua, a dala mu význam „naplňování osobních potřeb bez poškození zdraví a života“.²⁵²

Guan Zhong poté, co vyložil smysl pěstování života, žádá mistra Yana, aby pohovořil o pochovávání mrtvých (song se 送死²⁵³). Mistr napřed říká, že není podstatné, co s mrtvým uděláme. Když je znovu tázán, říká:

²⁵¹ Dosl. „odhazovat jako nepotřebné“.

²⁵² GR, str. 143, pozn. 1.

²⁵³ I „song se 送死“ je původně konfuciánský termín, který znamenal „pohřbit své rodiče, jak se patří.“

7:7:4, část 『 既死，豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衰衣繡裳而納諸石槨亦可，唯所遇焉。』

„Když už jsem mrtvý - co se mnou? Můžete mě spálit, můžete mě potopit do vody, můžete mě zakopat, můžete mě nechat venku na vzduchu, můžete mě hodit do jámy zabaleného do slaměné rohože, můžete mě obléct do dračí kazajky a vyšivané suknice a položit mě do kamenné rakve. To ponechávám náhodě.“

Dlouhý příběh 7:8 vypráví o třech bratřech: úspěšném prvním ministru státu Zheng 鄭 Zi Chanovi 子產, jeho mladším bratru a opilci Gongsun Chaovi 公孫朝 a druhém mladším bratru a sukničkáři Gongsun Muovi 公孫穆.

Jak bylo řečeno, Gongsun Chao si liboval v pití a Gongsun Mu v krásných ženách (7:8:1, část: „朝好酒，穆好色“). Chao měl rád alkohol a Mu měl rád sex.“). Jejich starší a vážený bratr to těžce nesl a rozhodl se na radu svého přítele Deng Xiho 鄧析 za nimi zajít a promluvit jim do duše. Vysvětloval jim pak, že znalosti a předvídatost jsou tím, co člověka odlišuje od zvířat, a to by také každého mělo vést ke správnému chování a povinnostem. Oni však jen hledí ukojit své vášně a chtíč.

Bratři mu na jeho mravoučné kázání odpovídají, že pro takový způsob života se rozhodli už dávno a vědomě. Život je totiž příliš vzácný a smrt příliš blízká (7:8:6, část: 生之難遇而死之易及) než aby ztráceli čas správným chováním a povinnostmi, které je odvádějí od **přirozených žádostí**. Přejí si vychutnat radosti života do dna (7:8:6, část: 爲欲盡一生之歡). Jediné neštěstí, které by je mohlo potkat, je příliš slabý žaludek pro pití bez zábran a nedostatečná potence pro plné ukojení chtíče (7:8:6, část: 唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色). Z jejich hlediska jsou politováníhodné spíše život a politická dráha jejich bratra Zi Chana. Jeho způsob vlády nad ostatními může prý být úspěšný jen dočasně, neboť není ve skutečném souladu s myslí lidí. Ale jejich způsob vládnutí sobě může být rozšířen na celé Podnebesí, až cesta vládce a poddaného dojde ke svému konci (以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣.) Toto místo se zdá být prohlášením určitého anarchistického programu, v němž ovšem konec státu není cílem, o který všichni vědomě usilují, ale přirozeným vyústěním obecného stylu života. Jeho realističnost je přirozeně dost problematická.

Další část, 7:10, se týká otázky **nesmrtelnosti**, která v pozdějším vývoji taoistických myšlenek měla značnou důležitost. Kapitola „Yang Zhu“ se k ní ale staví zcela vyhraněným způsobem:

7:10:1 孟孫陽問楊朱曰：「有人於此，貴生愛身，以蘄不死，可乎？」曰：「理無不死。」「以蘄久生，可乎？」曰：「理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚爲？五情好惡，古猶今也；四體安危，古猶今也；世事苦樂，古猶今也；變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎？」

Meng Sunyang²⁵⁴ se zeptal Yang Zhua: „Řekněte, že by byl někdo takový, kdo by si cenil života a měl zálibu ve svém těle. [Mohl by si] vyprosít nesmrtelnost?“ Ten odpověděl: „Řád světa neobsahuje nic takového jako nesmrtelnost.“ „A mohl by si vyprosít dlouhověkost?“ Yang Zhu řekl: „Řád světa neobsahuje nic takového jako

²⁵⁴ Komentář říká pouze, že Meng Sunyang byl Yang Zhuovým žákem.

dlouhověkost. Život si lze uchovat tím, že si jej neceníme.²⁵⁵ Vlastnímu tělu můžeme prospět, když v něm nemáme zálibu.²⁵⁶ Navíc - k čemu je dlouhověkost? Patero citů, věci oblíbené a neoblíbené, byly dřív stejné, jako jsou dnes. Čtvero končetin, bezpečí a nebezpečí, jsou dnes stejné, jako byly dříve. Radostné a hořké věci na světě jsou dnes stejné, jako byly dříve. Střídání dobré vlády a zmatků je dnes stejné, jako bylo dříve. Už jsme to [všechno] slyšeli, už jsme to viděli, už jsme to zažili. Sto let stačí na to, aby se toho člověk přesytil, nač pak ještě usilovat o hořkost²⁵⁷ dlouhověkosti?"

7:10:2 孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生；則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然，既生，則廢而任之，究其所欲，以俟於死。將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？」

Meng Sunyang řekl: „Je-li tomu tak, je rychlý zánik lepší než dlouhověkost. Dosáhnout svého se pak dá nalehnutím na ostří zbraně, skokem do vřící vody nebo ohně.“ Yang Zhu řekl: „Nikoliv. Když žiješ, sám se stáhni a nech život jít svým vlastním během. Uspokoj své tužby a čekej na smrt. Když se blíží smrt, sám se stáhni a nech smrt konat. Nic neovlivňuj, všechno nech jít svým vlastním během. Proč bys měl něco zpomalovat nebo urychlovat?“

V pasáži 7:11 se objevuje motiv nejčastěji spojovaný s „historickým“ Yang Zhuem, totiž jeho prohlášení, že by neobětoval ani vlas, aby tím prospěl světu. Na základě tohoto výroku je Yang Zhu od starověku označován za krajního egoistu. (Viz. úvod ke kapitole.)

V podobenství v *Liezi* se Qinzi 禽子 ptá Yang Zhua, zda by obětoval vlas na pomoc světu. Yang Zhu rozumně odpovídá, že obětování vlasu jistě nijak světu nepomůže. „Ale, co kdyby,“ trvá na svém Qinzi. Yang Zhu mlčí.

Yang Zhuův žák Meng Sunyang 孟孫陽 pak na podobenství Qinovi ukazuje, že obětování jednoho vlasu nikoho zdánlivě nepoškodí, ale kdybychom měli obětovat končetinu jako protiváhu za získání království, věc by se jevila jinak.

8. Shuo fu 說符

Hovory o shodách okolností

Osmá kapitola současného *Liezi* je nejrůznorodější částí celé knihy. Více než polovina z ní je převzata ze známých předhanských zdrojů a předpokládá se (Graham i další), že ze zbylé poloviny značná část pochází z knih dnes neznámých. Šcucký překládá název kapitoly jako „Řeči o shodách“, Graham jako „Vysvětlování spojitostí“ („Explaining Conjunctions“), Pozdnějevová „O předvídání“. Všechny zde sebrané texty spojuje jedno téma: **náhodná shoda okolností**.

Její poselství je zřejmé: neexistuje žádné univerzálně správné jednání, žádný za všech okolností použitelný model. Jednání se musí vždy řídit podle aktuální situace, a to bez vědomé volby mezi různými možnostmi. Máme soustředěně nazírat vývoj událostí a v závislosti na něm

²⁵⁵ Nebo: "Život si nemůžeme uchovat tím, že si ho budeme cenit."

²⁵⁶ Shodná věta viz. 6:7:1.

²⁵⁷ Nebo: "námahu".

podvědomě řídit své činy. „Jestli máme být aktivními nebo pasivními záleží na vnějších věcech, ne na nás.“²⁵⁸

Tento princip ilustruje úvodní pasáž:

8:1:1 子列子學於壺丘子林。壺丘子林曰：「子知持後，則可言持身矣。」列子曰：「願聞持後。」曰：「顧²⁵⁹若影，則知之。」列子顧而觀影：形枉則影曲，形直則影正。

Mistr Lie studoval u Huqiuzi Lina. Huqiuzi Lin řekl: „Až budeš vědět, jak se držet v pozadí²⁶⁰, budu ti moci povědět o tom, jak vládnout sám sebou.“ Mistr Lie řekl: „Rád bych si poslechl, jak se držet v pozadí.“ [Učitel] odpověděl: „Pozorně sleduj svůj stín, pak to pochopíš.“ Mistr Lie se ohlédl a pozoroval svůj stín: když se ohnul, byl stín zahnutý, když se napřímil, byl stín rovný.

8:1:2 然則枉直隨形而不在影，屈申任物而不在我。此之謂持後而處先。

Tedy to, je-li [stín] zahnutý, nebo přímý, spočívá ve tvaru [který jej vrhá], nikoliv na stínu. Zisk a ztráta²⁶¹ záleží tedy na [momentálním stavu] věcí, nikoliv na nás. Proto to nazývám „držet se v pozadí, a přitom se nacházet vepředu“.

Jeden z více příběhů v *Liezi* o lukostřelectví (8:4) nepochází původně z čistě taoistického zdroje (*Lüshi chungju*, kap. „Shen ji“), ale jeho atmosféra dobře odpovídá stylu taoistických poučení, z nichž později čerpaly slavné chanové příběhy. Sestavitel *Liezi* si této podobnosti zřejmě povšiml a dal nám možnost příběh interpretovat v taoistickém kontextu.

8:4:1 列子學射，中矣，請於關尹子。尹子曰：「子知子之所以中者乎？」對曰：「弗知也。」關尹子曰：「未可。」退而習之。三年，又以報關尹子。尹子曰：「子知子之所以中乎？」列子曰：「知之矣。」關尹子曰：「可矣；守而勿失也。」

Když se Mistr Lie učil lukostřelbě, a už se dokázat strefit do středu terče, pozval Mistra Guanyina, [aby se šel podívat]. Mistr Guanyin řekl: „Víte, pane, proč se strefujete do středu terče?“ [Mistr Lie] odpověděl: „Nevím.“ Mistr Guanyin řekl: „Ještě to není ono.“ [Mistr Lie] se vrátil zpět ke cvičení. Po třech letech dal zase Mistru Guanyinovi vědět. Mistr Guanyin řekl: „Víte, pane, proč se strefujete do středu terče?“ Mistr Lie řekl: „Už to vím.“ Mistr Guanyin řekl: „Tak teď už je to ono. Držte se toho a neztrat'te to.“

8:4:2 非獨射也，爲國與身亦皆如之。故聖人不察存亡而察其所以然。」

²⁵⁸ GR, str. 158 úvod a pasáž 8:1. Můžeme to také chápat jako poukaz na nepotřebnost svobodné vůle, která je současnému člověku v lůně západní kultury tolik drahá. Řídím-li se principem ziran, je vývojem věcí dáno, jak se budu chovat. Pak se mohu na tento vývoj věcí dívat jako na osud.

²⁵⁹ 顧 gu „ohlédnout se“, „dívat se kolem“, ale také „pozorně se dívat“

²⁶⁰ Grahamova interpretace je: „držet se toho zadního (toho v pozadí)“ („to keep to the rear“). GR str. 158.

²⁶¹ Tento výklad viz. LZYZ, str. 203. GR, str. 158, překládá: „jestli máme být aktivní nebo pasivní“.

Neplatí to jen pro lukostřelbu. Se státem a s vlastní osobou je to stejné. Proto mudrc nezkoumá přetrvání a zánik, ale jejich příčiny²⁶²."

Taoistickému způsobu myšlení neodpovídá „hledání příčin“ ve smyslu racionální analýzy věci. Ale příběh lze také chápat jako ukázkou získání nesdělitelné vědomosti o chodu světa, o nahlédnutí fungování zákona tao ve věcech. Mistr Guanyin se přece neptá Mistra Lie, cože je tou příčinou, pro kterou se strefuje do terče. Ví, že je tato příčina nesdělitelná. On se jen ptá, zdali ji už Mistr Lie nahlédl, tj. jestli už pokročil na tuto úroveň pochopení věci.

Konstatování, že na stejném principu funguje i stát a lidská osobnost, není věci na závadu. Na tomto principu totiž fungují všechny věci světa. A zájem o stát a jeho správu je ranému taoismu vlastní.

8:6:1 宋人有爲其君以玉爲楮葉者，三年而成。鋒殺莖柯，毫芒繁澤，亂之楮葉中而不可別也。此人遂以巧食宋國。

Ve státě Song byl člověk, který z nefritu vyrobil pro svého panovníka list papírovníku²⁶³. Práce mu trvala tři roky. List měl tak [věrné] vroubkování okraje, takový stonek a žilkování a byl tak živě vyvedený, že když se zamíchal mezi listy pravého papírovníku, byl od ostatních k nerozeznání. Tomu člověku pak v Song vyneslo jeho mistrovství státní důchod.

8:6:2 子列子聞之，曰：「使天地之生物，三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。故聖人恃道化而不恃智巧。」

Když to slyšel Mistr Lie, řekl: „Kdyby nebesům a zemi, co plodí živé tvory, trvalo tři roky vytvoření jednoho lístku, pak by vše, co má listy, bylo holé. Proto se mudrc opírá o Cestu Tao a proměny a neopírá se o chytrost a mistrovství.“



List *Broussonetia kazinoki* („papírovníku“)

Následuje několik příběhů, které názorně ilustrují myšlenku, že se člověk musí pružně přizpůsobovat měnící se situaci a nedržet se tvrdošíjně neměnných principů, ať už jsou jakékoliv.

²⁶² Tj. „to, čím jsou způsobeny“, „to, z čeho vznikají“, „to, z čeho pramení“.

²⁶³ 楮 zhu, Ošanin, č. znaku 1635: „бумажное дерево“ (*Broussonetia kazinoki*). Graham překládá jako „moruše“ (mulberry). Ačkoliv *Broussonetia* patří do řádu morušovitých, od moruše se odlišuje rodem. Z jejího lýka se vyrábí jemný papír. Nemá český název, označení jsem odvodil od jejího praktického využití.

První z příběhů, 8:7, je o Mistru Lie v době, kdy přišel do nesnází a jeho rodina hladověla. Návštěvník se o tom zmínil prvnímu ministru ve státě Zheng, který vzápětí poslal Mistru Lie dar v podobě potravin. Mistr Lie ale dar s díky odmítl. Když pak jeho žena hořekovala nad jejich bídnou situací a odmítnutým darem, řekl jí Mistr Lie, že když ministr věří slovům jiných, ač ho osobně nezná, stejně tak by ho mohl na radu jiných zničit. Příběh končí dovětkem, že ministr byl nakonec při nepokojích zabit.

Druhý příběh, 8:8, je o dvou sousedech, z nichž každý měl po dvou synech. Synové prvního ze sousedů pana Shi 施 se uplatnili ve státech Qi 齊 a Chu 楚, jeden jako učitel vévody, druhý jako stratég. Rodina pak velmi zbohatla.

Synové pana Menga 孟 ze sousedství se zabývali stejnými profesemi jako synové pana Shi. Pan Meng, který záviděl rodině pana Shi, se vyptal na způsob, jakým dosáhli svého bohatství. První z jeho synů se pak vypravil do státu Qin 秦 a nabízel panovníkovi své služby jako učitel. Král, který se zabýval jen válčením, usoudil, že učitel morálky by jeho státu mohl uškodit. Nechal jej tedy vykastrovat a vyhnat. Druhý syn šel do státu Wei 衛 a nabízel se jako vojenský stratég. Vévoda si řekl, že válka by byla pro jeho stát zničující a zároveň že nemůže nechat tohoto člověka jen tak odejít, neboť by ho mohl zaměstnat jiný stát a on by mu mohl způsobit vážné potíže. Nechal mu tedy useknout nohy a poslal jej zpátky.

Když pak otec a synové z rodiny Meng naříkali a obviňovali pana Shi, ten jim řekl:

8:8:5, část 「凡得時者昌，失時者亡。子道與吾同，而功與吾異，失時者也，非行之謬也。且天下理無常是，事無常非。先日所用，今或棄之；今之所棄，後或用之。此用與不用，無定是非也。」

„Vždycky je to tak, že ten, kdo postihne správnou dobu, vzkvétá, a ten, kdo mine správnou dobu, zaniká. Vaše metoda byla stejná jako naše, ale výsledek byl odlišný. Bylo to proto, že jste natrefili na špatnou dobu, ne proto, že byste si jinak počínali nesprávně. Neboť žádný ze zákonů Podnebesí není vždy platný, nic není vždy nesprávné. Co jsme včera použili, toho je dnes možná nutné se zbavit. Čeho se dnes zbavujeme, později možná použijeme. V rozhodnutích, zda něco použít, či ne, není žádné pevně dané 'ano' ani 'ne'. (...)“

Příběh 8:10, který pojednává o potírání zlodějů ve státě Jin 晉, má vysloveně konfuciánský závěr. Zhao Wenzhi 趙文子 tam radí jinskému vévodovi:

8:10:4, část 且君若欲無盜，若莫舉賢而任之；使教明於上，化行於下，民有恥心，則何盜之爲？」

„Pokud chcete potříit zloděje, nejlepší bude, když tím pověříte někoho schopného. Ten bude poučovat všechny nad sebou a přetvářet všechny pod sebou. Budou-li mít lidé v sobě smysl pro stud, proč by se z nich měli stávat zloději?“

Naproti tomu v *Laozi*, kap. 3 čteme: „不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；„Neupřednostňujte schopné, a lidé se nebudou svářit; nenechte si těžko dostupného zboží, a lidé nebudou krást;“

V příběhu 8:12 je Konfucius mluvčím taoistických myšlenek, obdobných výroků v *Laozi*:

8:12, část 夫知言之謂者：不以言言也。

Jen ten, kdo chápe smysl slov, mluví beze slov.

8:12, část 故至言去言，至爲無爲。

Proto dokonalá mluva se obejde beze slov, dokonalé činění je nečinění.

V příběhu 8:16 je oslavovanou figurou prostý sběrač palivového dříví, který ale má jednu výjimečnou schopnost: dokáže rozeznat koně nejvyšších kvalit. Byl doporučen qinskému vévodovi Muovi (秦穆公), který ho pak vyslal hledat výjimečné koně.

Když se muž vrátil, ptal se vévoda, jakého koně objevil. „Žlutou klisnu.“ Když vévoda pro koně poslal, ukázalo se, že to je černý hřebec.

Vévoda znechuceně předvolal svého poddaného Bolea 伯樂, který mu muže doporučil. Bole byl nadšen: „Až tak je dobrý!“ Pak vévodovi vysvětlil, že onen sběrač paliva předčí tisíc odborníků na koně, protože vnímá už jen podstatu koně, a nikoliv jeho barvu a ostatní vnější znaky. Když koně přivedli, ukázalo se, že je to výtečný kůň.²⁶⁴

8:19 孫叔敖疾，將死，戒其子曰：「王亟封我矣，吾不受也。爲我死，王則封汝。汝必無受利²⁶⁵地！楚越之間有寢丘者，此地不利而名甚惡。楚人鬼而越人禱，可長有者唯此也。」孫叔敖死，王果以美地封其子。子辭而不受；請寢丘，與之，至今不失。

Když Sun Shu'ao onemocněl a byl blízko smrti, nabádal svého syna slovy: „Král mi několikrát nabízel léno, ale já ho nepřijal. Až zemřu, král ti bude nabízet léno. Nesmíš přijmout žádné výhodné území. Mezi Chu a Yue je Hřbitovní kopec. To místo není nijak výhodné a jméno nezní dobře. Chuští se bojí duchů a lidé z Yue věří na [zlověstná] znamení. To místo se dá dlouho udržet ve vlastnictví.“

Když Sun Shu'ao zemřel, král chtěl pak darovat jeho synovi v léno pěkné území. Syn zdvořile odmítl a požádal o Hřbitovní kopec. Dostal ho a dosud o něj [jeho rodina] nepřišla.

Krátký příběh o Yang Zhuovi, jeho bratru Yang Buovi a psovi ukazuje, že *Liezi* nepostádá lehce srozumitelný humor:

8:26 楊朱之弟曰布，衣素衣而出。天雨，解素衣，衣緇衣而反。其狗不知，迎而吠之。楊布怒，將扑之。楊朱曰：「子無扑矣！子亦猶是也。嚮者使汝狗白而往，黑而來，豈能無怪哉？」

Yang Zhuův mladší bratr, jménem Bu, si jednou oblékl bílou halenu a šel ven. Když pak přišlo, svlékl si bílou halenu a oblékl si místo ní černou. Jeho pes ho nepoznal, a tak když mu běžel v ústrety, na něj štěkal. Yang Bu se rozčílil, a chystal se jej bít. Yang

²⁶⁴ Viz. též *Zhuangzi*, kap. 1.

²⁶⁵ LZY: „úrodná půda“. GR: „strategicky významné území“.

Zhu řekl: „Nebij ho! Ty a ten pes [ve skutečnosti] uvažujete stejně. Kdyby tvůj pes odběhl bílý a vrátil se černý, nepřekvapilo by tě to?“

Příběh 8:28 vypráví o tom, že byl jednou jeden muž, který o sobě vykládal, že zná způsob, jak se stát nesmrtelným (不死之道). Když však pro něj vládce státu Yan (燕君) poslal, aby jej tomuto umění naučil, muž zemřel dříve, než k němu posel dorazil. Vládce se rozzlobil a chtěl nechat posla popravit. Jeho rádce mu to ale rozmluvil říka, že není pro člověka nic tak naléhavého, jako uchování vlastního života, a přece onen člověk zemřel. Jak by tedy mohl jeho pána učinit nesmrtelným?

Když mistr Fu 富子 slyšel o jiném člověku, který také litoval skonu „učitele nesmrtelnosti“, smál se mu se slovy:

8:28:2, část 「夫所欲學不死，其人已死而猶恨之，是不知所以爲學。」 “Když se chci učit nesmrtelnosti, přičemž ten člověk [od kterého se chci nesmrtelnosti učit] zemře, a já jsem kvůli tomu sklíčený, znamená to, že nevím, co se chci učit.”

Mistr Hu 胡子 s Fuem nesouhlasil:

[8:28:3, části] 「(...) 凡人有術不能行者有矣，能行而無其術者亦有矣。(…) 死者奚爲不能言生術哉？」 “(...) Mezi lidmi, kteří znají nějaké umění, jsou takoví, kteří ho nedokážou sami používat. Jsou taky lidé, kteří žádné umění neznají, a přitom jsou schopni jej vykonávat. (...) proč by ten, kdo zemřel, nebyl [dříve] schopen vykládat o umění života?”

Tento příběh je tedy vlastně o **rozporu mezi teorií a praxí**, resp. rozporu mezi teoretickými znalostmi a schopností aplikovat tyto poznatky v praxi. Stejnou praktickou činnost je jiný člověk mnohdy schopen vykonávat i zcela bez jakékoliv teorie. Jsou věci, které děláme přirozeně sami od sebe, ač jiní lidé se jim musí pracně učit. A naopak, my se třeba musíme učit to, co je pro jiné samozřejmostí.

8:29 邯鄲之民以正月之旦獻鳩於簡子，簡子大悅，厚賞之。客問其故。簡子曰：「正旦放生，示有恩也。」客曰：「民知君之欲放之，故競而捕之，死者眾矣。君如欲生之，不若禁民勿捕。捕而放之，恩過不相補矣。」簡子曰：「然。」

Lidé z Handanu [měli ve zvyku] vždy prvního dne prvního měsíce v roce darovat ráno [svému pánu] Jianziho holubice. Jianziho to těšilo a bohatě je odměňoval. Jeden host se ho zeptal na příčinu [tohoto zvyku]. Jianzi řekl: „Prvního dne ráno pouštíme živé na svobodu. Je to projev milosrdenství.“ Host řekl: „Když lidé vědí, že je vy, pane, toužíte pouštět na svobodu, tak mezi sebou soupeří v jejich chytání. Mnoho [holubic] pak zemře. Jestli toužíte jim darovat život, pak by bylo lepší, kdybyste zakázal lidem je chytat. Protože chytat je a pak je zase pouštět, se v milosrdenství ani zdaleka nevyrovná tomu, když je [vůbec] nechytáte.“ Jianzi řekl: „Je to tak.“

V příběhu 8:30 bychom mohli s trochou nadsázky vidět zárodek ekologického myšlení, nebo alespoň jistého popření anthropocentrismu, který je dnešním Číňanům možná ještě dražší než nám. Bylo tomu tak i ve starověku?

8:30:1 齊田氏祖於庭，食客千人。中坐有獻魚雁者，田氏視之，乃歎曰：「天之於民厚矣！殖五穀，生魚鳥以爲之用。」

Pan Tian ze státu Qi [se chystal na cesty a před odjezdem] na svém dvoře uspořádal obětní hostinu. Hostil na ní na tisíc lidí. Když pan Tian viděl, jak se na čestné místo servírují ryby a husy, se spokojeným povzdechem řekl: „Jak jsou nebesa k lidem štědrá! Nechají vzcházet pateru obilnin, plodí pro potřeby člověka ryby a ptáky.“

8:30:2 眾客和之如響。鮑氏之子年十二，預於次，進曰：「不如君言。天地萬物與我並生，類也。類無貴賤，徒以小大智力而相制，迭相食；非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋嚼膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人、虎狼生肉者哉？」

Všichni hosté mu sborem přitakávali. Dvanáctiletý synek pana Baa, který se také účastnil oslavy a seděl mezi hosty, však vystoupil dopředu a řekl: „Není to tak, jak, pane, říkáte. Všechny věci na světě se rodí stejným způsobem jako my. [Mezi tím, co se zrodilo stejným způsobem] není nic cennějšího a nic méně cenného. Prostě podle toho, jak je kdo chytrý nebo silný, má nad druhým převahu. V závislosti na tom jsou si také navzájem potravou. Není to tak, že by byl jeden zplozen pro druhého. Znamená snad to, že si lidé vybírají sousta k snědku a jedí je, že je Nebesa od počátku zplodila pro ně? Krom toho, komáři a moskyti nás koušou a sají naši krev, tygři a vlci požírají naše maso. Je to snad tak, že Nebesa od počátku zplodila člověka pro komáry a moskyty, jeho maso [připravila pro] tygry a vlky?“

Poslední dvě podobenství kapitoly „Shuo fu“, která dále uvádím, mají jedno společné: **psychologický přístup** k postavám příběhu. Zdůrazňují psychickou podmíněnost lidského chování a jednání. Na svět nenahlížíme objektivně, ale pod vlivem různých dojmů a pocitů. Když se příliš soustředíme na nějaký cíl, nevidíme nic než ten cíl a nevědomě míříme do problémů.

8:34 人有亡鈇者，意其鄰之子，視其行步，竊鈇也；顏色，竊鈇也；言語，竊鈇也；動作態度，無爲而不竊鈇也。俄而扣其谷而得其鈇，他日復見其鄰人之子，動作態度無似竊鈇者。

Byl jeden člověk, který ztratil sekyru. Měl v podezření sousedovic syna. Když pozoroval jeho chůzi: ukradl sekyru! Výraz jeho obličeje: ukradl sekyru! Způsob mluvy: ukradl sekyru! Jeho pohyby a chování, všechno nasvědčovalo tomu, že ukradl sekyru.

Brzy poté onen člověk kopal na dolíku a našel tu svou ztracenou sekyru. Dalšího dne uviděl znovu sousedovic syna. Nic v jeho pohybech a chování nenasvědčovalo, že by ukradl sekyru.

8:36 昔齊人有欲金者，清旦衣冠而之市。適鬻金者之所，因攫其金而去。吏捕得之，問曰：「人皆在焉，子攫人之金何？」對曰：「取金之時，不見人，徒見金。」

Byl jednou jeden člověk ze Qi, který toužil po zlatě. Za rozbřesku se tedy oblékl a vydal se na tržiště. Přistoupil ke stánku obchodníka se zlatem, popadl jeho zlato a odcházel. Strážní ho chytili a ptali se ho: „Jak můžeš vzít cizí zlato, když jsou všude kolem lidé?“ Onen člověk odpověděl: „Když jsem bral zlato, žádné lidi jsem neviděl. Viděl jsem jen zlato.“

X. ZÁVĚR

Ačkoliv dle tradice náboženského taoismu sepsal knihu *Liezi* neboli *Opravdovou nejzáslužnější kanonickou knihu pronikající Prázdností* Mistr Lie Yukou neboli Opravdový nejzáslužnější člověk pronikající Prázdností v 5. stol. př. n. l., na základě dostupných historických údajů a literárních zmínek nejenže nelze potvrdit historicitu této osoby, ale analýzy dochovaného textu poměrně přesvědčivě ukazují, že byl tento text pravděpodobně úmyslně zfalšován někdy koncem 3. nebo ve 4. století n. l. To ovšem neznamená, že tato kniha není významným dokladem raného taoistického myšlení. Ačkoliv svojí formou připomíná spíše *Zhuangzi*, obsahově a terminologicky má blíže k *Laozi*. Vzhledem k tomu, že při jejím sepsování byly použity různorodé prameny, působí místy rozstříštěným dojmem. Při hlubším zkoumání však zjišťujeme, že je velmi koherentním celkem, který i názory zdánlivě protichůdné uvádí na společného jmenovatele a interpretuje je povětšinou v duchu raného taoismu. Velké téma přijímání zániku a smrti jako přirozené a nezrušitelné součásti běhu světa staví knihu *Liezi* ideově proti xianismu a náboženskému taoismu, jehož se ironií osudu v kanonizované podobě stala součástí. V textu jsou ovšem patrné i další vlivy konfuciánské, moistické, školy jmen a výrazné prvky buddhistické, což nás nutí označení „taoistický text“ dávat do úvozovek. Podobné texty se často označují jako „zajia 雜家“ neboli eklektické (resp. nezařaditelné pod nějakou úzce vymezenou hlavičku). Zde však musíme znovu upozornit na skutečně převážně raně taoistický výklad jak myšlenek konfuciánských, tak třeba např. hedonistického učení Yang Zhuova, který činí zařazení *Liezi* pod hlavičku zajia přehnaným.

Co se týče názorových změn a posunů v mé práci na *Liezi* za posledních necelých deset let, hypotézu raného původu dochovaného textu z doby Válčících států považuji v současné době za těžko udržitelnou, ačkoliv v Číně má několik významných zastánců z řad odborníků publikujících ve sborníku *Daojia wenhua yanjiu*. Jak lingvistické rozbory, tak i doklady o pozdních výpůjčkách a reáliích spolu se zřetelnými odkazy na buddhistické myšlení přesvědčivě ukazují, že kniha jako celek byla sepsána později než za Hanů, jistě ne v době Válčících států. To ovšem neznamená, že neobsahuje velmi starý, jinde nedochovaný materiál. Vzhledem k celkové koherenci myšlenkového světa textu se také nejedná o nějakou náhodně sestavenou antologii. Nejspíše je dobovou reakcí na proměny taoistického myšlení a návratem k jeho kořenům a k myšlení kolem knihy *Laozi*. Další rovinou jejího výkladu je její propojení s prvním, Zhang Zhanovým komentářem. Na ten v této fázi poukazuji jen příležitostně, protože smysl hlavního textu posouvá dále směrem k filosofii xuanxue.

Liezi je filosoficky textem velmi přínosným, protože nabízí řešení několika zásadních otázek, se kterými se filosofie, ale především každý jednotlivý člověk osobně potýká znovu a znovu, zejména otázky konečnosti života a naší smrtelnosti, kterou často máme tendenci chápat jako katastrofu nebo alespoň příčinu velkých obav. *Liezi* z různých úhlů ukazuje, že tyto obavy nejsou opodstatněné, neboť smrt je přirozenou protiváhou života a její místo je nezastupitelné. Strach ze smrti není opodstatněný, protože o povaze stavu po smrti vlastně nic nevíme. Mudrc přijímá smrt s klidem, neboť přichází-li po životě smrt, znamená to, že vše funguje tak, jak má.

XI. BIBLIOGRAFIE

Tato bibliografie není vyčerpávajícím shrnutím veškeré literatury ke studovanému tématu, ale pouze souhrnem knih a článků, které jsem přímo používal při psaní této práce. V textu práce se vyskytují ještě další bibliografické odkazy na knihy a články, které jsem přímo při psaní nepoužíval a v této bibliografii je tedy neuvádím. V takovém případě jsem v textu nebo v poznámce pod čarou uvedl pokud možno vyčerpávající bibliografické údaje. Není zde také uvedena většina běžně používaných slovníků a bibliografických příruček.

Bibliografie je rozdělena do pěti sekcí: I. Komentovaný originál *Liezi*, II. Překlady *Liezi* do západních jazyků, III. Články a studie přímo se vztahující k *Liezi*, IV. Čínské myšlení, V. Západní myšlení. Nerozlišuje mezi pracemi věnujícími se výhradně kapitole Yang Zhu a pracemi o zbytku knihy *Liezi*.

Některé bibliografické údaje bohužel nejsou úplné, neboť ve zdrojovém textu byly takto neúplně uvedeny a přesnější údaj se mi přes veškerou snahu nepodařilo dohledat. V některých případech údaje chybí i v samotné knize nebo článku. Pak je v bibliografii označuji následujícím způsobem:

- a. n. autor neznámý/neuveden
- n. n. název neznámý/neuveden
- m. n. místo vydání neznámé/neuvedeno
- v. n. vydavatel neznámý/neuveden
- r. n. rok vydání neznámý/neuveden
- č. n. číslo časopisu neznámé/neuvedeno
- str. n. strana neznámá/neuvedena

I. Komentovaný originál *Liezi*

Xiao Dengfu 蕭登福. *Liezi guzhu jinyi 列子古注今譯* (*Liezi* se starými komentáři a překladem do moderní čínštiny). Taibei: Wenjin chubanshe, 1991.

Yan Jie 嚴捷; Yan Beiming 嚴北溟. *Liezi yi zhu 列子譯注* (*Liezi* - překlad a poznámky). Taibei: Wenjin chubanshe, 1988.

Yang Bojun 楊伯峻. *Liezi jishi 列子集釋* (Sebraná vysvětlení k *Liezi*). Beijing: Zhonghua shuju, 1991. (Taiwanské vydání - Taibei: Huazheng shuju, 1987.)

_____ *Liezi jishi 列子集釋*, digitalizovaná verze.

Zhuang Wanshou 莊萬壽. *Xinyi Liezi duben 新譯列子讀本*. (Čítanka *Liezi* s novým překladem) Taibei: Sanmin shuju, 2002 (1. vyd. 1979).

II. Překlady *Liezi* do západních jazyků

Forke, Anton. *Yang Chu's Garden of Pleasure*. London: John Murray, 1912. Překlad 7. kapitoly *Liezi* „Yang Zhu“ s obsáhlým úvodem Hugh Cranmera-Bynga. Vyšlo v edici „Wisdom of the East“.

Giles, Lionel. *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzŭ*. New York: E. P. Dutton and Company, 1912. Rozsáhlý výbor z *Liezi*. Vynechává kapitolu „Yang Zhu“.

Graham, Angus C. *The Book of Lieh-tzŭ*. New York: Columbia University Press, 1990. 1. vyd. London: John Murray, 1960. Zatím zřejmě nejlepší překlad do angličtiny. Předmluva a úvody ke všem jednotlivým kapitolám.

Liang Xiaopeng 梁曉鵬 a Li Jianguo 李健國. *Liezi 列子*. Beijing: Zhonghua shuju, 2005. Trojjazyčné vydání klasický čínský text – moderní čínský překlad – překlad do angličtiny s obsáhlou úvodní studií.

Малявин, В. В. (Maljavin, V. V.) *Чжуан-цзы. Ле-цзы. (Zhuangzi. Liezi.)* Москва: Издательство «Мысль», 1995.

Позднеева, Л. Д. (Pozdnějevová, L. D.) *Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. (Ateisté, materialisté, dialektikové staré Číny. Yang Zhu, Liezi, Zhuangzi.)* Москва: Наука, 1967.

Wilhelm, Richard. *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. (Liezi: Skutečná kniha o prvopočátku) Jena: E. Diederichs, 1911. Nejvýznamnější německý překlad. Vyšel v mnoha vydáních (např. 1968, 1972, 1981).

Wieger, Leo. *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time*, z franc. do angl. přel. Edward Chalmers Werner. Hsien-hsien: Hsien-hsien Press, 1927. Obsahuje přeložené části I. (str. 157 - 158, str. 164-165, str. 166 - 167) a 5. (str. 252) kapitoly *Liezi* a jejich výklad.

III. Články a studie přímo se vztahující k *Liezi*

Balfour, Frederic H. „Dr. Legge on Lieh-tsz,“ *China Review*, XIII, str. 283 - 284. Kritika Leggeho chápání Mistra Lie tak, jak se objevuje v *Zhuangzi*.

_____ „The 'Naturalistic' Philosophy of China,“ *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, XV, 1880, str. 311 - 316.

Beran, Jan. „Základní studie o *Liezi* v kontextu raného čínského myšlení,“ diplomová práce. FFUK ÚDV, Praha 2001.

_____ překlad sedmi příběhů z *Liezi*. In: *Klenoty čínské literatury*, Lucie Olivová (ed.). Praha: Portál, 2006, str. 51 - 55.

Bodde, Derk. „Lieh-tzu and the Doves: A Problem of Dating.“ *Essays on Chinese Civilization*, edited and introduced by Charles Le Blanc and Dorothy Borel. Princeton: Princeton University Press, 1981, str. 409 – 415.

Čarnogurská, Marina. „Original Ontological Roots of Ancient Chinese Philosophy,“ *Asian Philosophy*, 3, 1998, str. 203 – 213. Mimo jiné obsahuje překlad části kosmogonické a kosmologické pasáže *Liezi* (1:2:2 – 1:2:7).

Dschi, Hiän-lin. „Lieh tzu and buddhist sutras; a note on the author of Lie-tzu and the date of its composition,“ *Studia Serica*, 1, 1950, str. 18 - 32.

Forke, Anton. „The Chinese Sophists,“ *Journal of China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1, 1901-1902, str. 1-100. Vynikající článek o tzv. sofistech z předhanské školy jmen, zejména Dengxizioví, Yinwenzioví a Gongsun Longovi. Obsahuje překlad pasáže 4. kap. *Liezi*.

Fung Yu-lan. „Materialism and Mechanism in the Lieh-tzŭ,“ *A History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1953, sv. 2., str. 190-194.

_____ „Hedonism in the ‚Yang Chu Chapter‘ of the Lieh-tzŭ.“ *A History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1953, sv. 2., str. 195 - 204.

Graham, Angus C. „The Date and Composition of Lieh-tzyy“, *Asia Mayor (new series)*, 8, 2 (1960-61), str. 139-198. Zásadní lingvistická a historická analýza textu.

Hu Jiacong 胡家聰. „Liezi Tian rui zhong tian - di - ren yiti de changsheng changhua lun - jian lun Liezi xuexi Jixia huanglao zhi xiandao 列子天瑞中天地人一體的常生常化論-兼論列子學係稷下黃老之先導,“ (Teorie jednotného věčného plození a věčné proměny nebes, země a člověka v kapitole Nebeská znamení knihy *Liezi* a zároveň pojednání o tom, že škola Liezi byla předchůdkyní školy huanglao v akademii Jixia) *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 15, Shenghuo - dushu - xinzhi sanlian shudian, str. 151 - 162.

Chan, Wing-tsit. „Negative Taoism in the Lieh Tzu and the ‚Yang Chu Chapter‘,“ *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973, str. 309 - 313.

Chen Guangzhong 陳廣忠. „Wei Zhang Zhan bianwu - «Liezi» fei weishu kao zhi yi 為張湛辯誣-列子非偽書考之一,“ (Oprava Zhang Zhanových omylů – První studie o tom, že *Liezi* není falzifikátem) *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 10, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1996, str. 267 - 277.

_____ „«Liezi» san bian 列子三辨,“ (Tři pojednání o *Liezi*) tamtéž, str. 278 - 288.

_____ „Cong gu ciyu kan «Liezi» fei wei 從古詞語看列子非偽,“ (Ze starých výrazů poznáváme, že *Liezi* není falzifikátem) tamtéž, str. 289 - 299.

Chen Guying 陳鼓應. „Lun «Laozi» wan chu shuo zai kaozheng fangfa shang changjian de miuwu yijian lun «Liezi» fei weishu 論老子晚初說在考證方法上常見的謬誤-兼論列子非偽書,“ (Pojednání o pozdním vzniku *Laozi* s poukazem na časté chyby ve výzkumu a zároveň pojednání o tom, že *Liezi* není falzifikátem) *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 4, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1994, str. 411 - 418.

Chen Puqing 陳蒲清. „Fu yu kexue huanxiang de Liezi yuyan 富于科學幻想的列子寓言,“ (Podobenství *Liezi*, bohatá na vědeckou fantastiku) *Zhongguo gudai yuyan shi* 中國古代寓言史 (Dějiny staročínských podobenství) Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe, 1983.

Ян Хин-шун. (Jan Chin-šun) „Материалы по истории материализма в Китае. Сочинение «Лецзы»,“ *Современная китайская литература по общественным наукам*, 7, 1954, str. 168 - 180.

Liezi zhuzi suoyin 列子逐字索引. *A Concordance to the Liezi*, The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series No. 25. Hong Kong: The Commercial Press, r.n.

Lyall, Leonard E. „Yang Chu Chapter of Lieh-tzu,“ *T'ien Hsia Monthly*, 9, 1939, str. n.

Ma Da 馬達. *Liezi zhenwei kaobian* 列子真偽考辨. (Studie o pravosti či nepravosti *Liezi*) Beijing: Beijing chubanshe, 2000.

- Milčinski, Maja 瑪亞. „Cong Liezi de sheng si guan tan qi 從列子的生死觀談起,“ (Diskuze započatá od názoru Liezi na život a na smrt) *Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究* 15, Shenghuo - dushu - xinzhi sanlian shudian, str. 163 - 170.
- Mineki, Kitahara 北原峰樹. *Resshi Chô Tan chû sakuin 列子張湛注索引* (Konkordance k Zhang Zhanovu komentáři k *Liezi*). Kita-Kyûshu: Chûgoku Shoten, 1988.
- Петров, А. (Petrov, A.) „Ян Чжу – вольнодумец древнего Китая“, *Советское востоковедение*, 1, 1940, str. 174-211.
- Sellmann, James D. „Lie-c' (Liezi).“ Ian P. McGreal (ed.). *Velké postavy východního myšlení. Slovník myslitelů*. M.n.: Prostor, 1998, str. 103-107.
- Seo, June Won 徐峻源 (Xu Junyuan). *The Liezi 列子. The Vision of the World Interpreted by Forged Text*, disertační práce. London: University of London, School of Oriental and African Studies, Study of Religions Department, August 2000.
- Střeleček, Jaromír. „Jang Ču, čínský filosof životní harmonie,“ *Nový orient*, 1, 1963, str. 13-14.
- Щуцкий, Юлиан Константинович. (Ščucký, Julian Kostantinovič.), „Основные проблемы в истории текста Лецзы,“ *Записки коллегии востоковедов*, sv. 3, 1928, str. 279-288.
- Wang Bo 王博. „Lun Yang Zhu zhi xue 論楊朱之學,“ *Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究* 15, Shenghuo - dushu - xinzhi sanlian shudian, str. 140 - 150.
- Xiao Dengfu 蕭登福. *Liezi tanwei 列子探微* (Podrobná zkoumání *Liezi*) Taipei: Wenjin chubanshe, 1990.
- Xin Guanjie 辛冠杰. „Liezi pingshu 列子評述,“ *Zhongguo zhhexueshi yanjiu 中國哲學史研究* 3, 1986, str. 38 – 47; 4, 1986, str. 3 – 13.
- Xu Kangsheng 許抗生. „Liezi kaobian 列子考辨“ (Výzkumy o *Liezi*), *Daojia wenhua yanjiu 道家文化研究* 1, Shanghai guji chubanshe, str. 344 - 358.
- Yan Lingfeng 嚴靈峯. *Liezi bianwu ji qi zhongxin sixiang 列子辯誣及其中心思想* (Vyvrácení omylů vztahujících se k *Liezi* a jeho ústřední myšlenky). Taipei: Shibao wenhua chubanshe, 1984.
- Yoshio, Yamaguchi 山口義男. *Resshi sakuin 列子索引* (Konkordance k *Liezi*). Nishinomia: Mukogawa Joshi Daigaku Chûgoku Bungaku Kenkyûshitsu, 1960.
- Zhang Xincheng 長心澂. „Zi bu, dao jia 子部-道家“ (Oddíl Mistři, taoistická škola). *Weishu tongkao 偽書通考* (Zevrubná studie falzifikátů), xia ce. M.n.: Shangwu yinshuguan, r.n., str. 699-712.
- Zhuang Wanshou 莊萬壽. „Liezi xinzheng. Liezi yu huanglao xuepai sixiang de guanxi 列子新証。列子與黃老學派思想的關係,“ *Daojia shilun 道家史論*, str. 141 - 168. Taipei: Wanjuanlou tushu youxian gongsi, 2000.

_____, „*Liezi jiaozheng* 列子校正,“ *Daojia shilun* 道家史論, str. 169 - 194. Taipei: Wanjuanlou tushu youxian gongsi, 2000.

_____, „*Liezi zhuzhe: Zhang Zhan ji qi Liezi zhu zhi yanjiu* 列子注者: 張湛及其列子注之研究,“ *Daojia shilun* 道家史論, str. 195 - 228. Taipei: Wanjuanlou tushu youxian gongsi, 2000.

Zhuge Huang. (Filologický rozbor *Liezi*, čínsky, název neznám) série 漢文大系, sv. 13. Tokio: v.n., 1912.

IV. Čínské myšlení

Beran, Jan. „Velké jedno rodí vodu. Staročínská vodní kosmogonie,“ *Filosofický časopis*, roč. 52, č. 1/2004, str. 5 - 13.

_____, „Taoistické myšlení v Číně před dynastií Chan,“ *Čínske odpovede*, Marina Čarnogurská (ed.). Bratislava: Kalligram, 2006, str. 76 - 119.

Blakney, R. B. *The Way of Life – Lao Tzu*. New York: The New American Library, 1955.

Boltz, Judith M. *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: University of California, 1987.

Bondy, Egon. *Čínská filosofie*. Praha: Vokno, 1993.

Cihai. Zhexue fence. (Slovník *Moře slov*. Svazek filosofický.) Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1982.

Cordier, Henri (ed.) *Bibliotheca sinica. Dictionnaire bibliographique*. Paris: v.n., 1904-24. (Pětisvazkové bibliografické dílo, které svého času shrnovalo veškerou západní literaturu o *Liezi*).

Creel, Herrlee G. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970. Soubor článků různého zaměření, které dříve vyšly jinde. Taoismu se týkají především: What is Taoism? (str. 1-24), The Great Clod (25-36), On Two Aspects in Early Taoism (37-47), On the Origin of Wu-wei (48-78).

Daojiao da cidian (Velký slovník taoistického náboženství) Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe, 1990.

de Barry, Wm. Theodore (ed.). *Sources of Chinese Tradition* (Zdroje čínské tradice), díl I. New York - London: Columbia University Press, r.n.

Fischer-Schreiber, Ingrid. *The Shambhala Dictionary of Taoism*, do angl. přel. Werner Wünsche. Boston: Shambhala, 1996.

Forke, Alfred. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg: v.n., 1927.

Fung Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*, uspořádal Derk Bodde. New York: The Macmillan Company, 1948.

_____, *A History of Chinese Philosophy*, 2 sv., přeložil Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1952-53.

- Girardot, N. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Graham, Angus C. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court, 1989.
- Gu Zhengkun. *Lao Zi: The Book of Tao and Teh*, originál, transkripce a překl. do angl. Peking: Peking University Press, 1995.
- Guo Qingfan 郭慶藩. *Zhuangzi jishi 莊子集釋* (Sebraná vysvětlení k Zhuangzi). Huazheng chubanshe, d.n.
- Harbsmeier, Christoph. *Science and Civilisation in China, vol. VII:1, Language and Logic in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Henricks, Robert G. *Lao-tzu Te-tao ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books, 1989.
- Chinese Mythology. An Encyclopedia of Myths and Legend*. London: Derek Walters, 1992.
- Kaltenmark, Max. *Lao-tzu and Taoism*, do angl. přel. Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Kirkland, Russell J. „The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology,“ *Journal of Chinese Religion*, 25, 1997, str. 57-82.
- Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Král, Oldřich. *Mistr Čuang. Vnitřní kapitoly*. Praha: Odeon, 1992.
- _____ *Tao – texty staré Číny*. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- _____ *Kniha mlčení – texty staré Číny*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- _____ Sřteleček, Jaromír. *Úvod do čínské filosofie. Historie a texty I*. Praha: Universita Karlova, 1971.
- Krebsová, Berta. *Lao-c'. Tao te t'ing*. Praha: GharmaGaia, 1997.
- Laozi. *Daodejing*, poznámkami opatřil Huang Piaomin. Chang'an: Shaanxi renmin chubanshe, 1995.
- _____ (Lao Tzu). *Tao Te Ching*, přel. a úvod napsal D. C. Lau. London: Penguin Books, 1968.
- Legge, James. *The Sacred Books of China. The Texts of Tâoism.* (Posvátné knihy Číny. Texty taoismu) (Part I: The Tâo Teh King; The Writings of Kwang-ze (Book I-XVII). Part II: The Writings of Kwang-ze (Books XVIII-XXXIII); The Thâi-shang Tractate of Actions and Their Retributions). The Sacred Books of the East, sv. XXXIV-XL, F. Max Müller (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Lexikon východní moudrosti. Buddhismus, hinduismus, taoismus, zen*. Olomouc: Votobia, 1996.
- Liu Yiching (Liu I-ch'ing). *Shih-shuo Hsin-yü. A New Account of Tales of the World*, do angl. přel. Richard B. Mather. Minneapolis: University of Minnesota Press, r.n.

Loewe, Michael a Shaughnessy, Edward L., ed. *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B. C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lunyu 論語 (Hovory), poznámkami opatřil Lai Kehong. Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe, 1995.

Lynn, John Richard. *The Classic of the Way and Virtue. A New Translation of the Daode jing of Laozi as Interpreted by Wang Bi.* New York: Columbia University Press, 1999.

Waley, Athur. *The Way and Its Power.* London: George Allen & Unwin LTD, 1942.

_____ *Three Ways of Thought in Ancient China.* London: n.n., 1939.

Wang Bi. *Wang Bi jijiaoshi 王弼集校釋*, interpunkce a výklad Lou Yulie 樓宇烈. Taipei: Huazheng shuju, 1987.

Wang Chong (Wang Čchung). *Kritická pojednání (Lun cheng)*, přel. Timoteus Pokora. Praha: Academia, 1971.

Watson, Burton. *Early Chinese Literature.* New York and London: Columbia University Press, 1962.

Werner, E. T. C. *A Dictionary of Chinese Mythology.* New York: The Julian Press, 1961.

Wilhelm, Richard. „On the Sources of Chinese Taoism,“ (O zdrojích čínského taoismu) *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, XLV, 1914, str. 1-12.

Yuan Ke 遠珂. *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian 中國神話傳說詞典*. (Slovník čínských mýtů a legend) Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1985.

V. Západní myšlení

Díogenés Laertios. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, editor Dušan Machovec. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995.

Eliade, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze.* Praha: Argo, 1997. Překlad z franc. orig. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.*

_____ *Dějiny náboženského myšlení I.,II.* Praha: OIKOYMENH, 1995.

_____ „Šamanismus. Mystické zkušenosti přírodních národů,“ *Encyklopedie mystiky* 1. díl. Praha: Argo, 2000.

Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní.* Bratislava: Kalligram, 2003.

Lévi-Strauss, Claude. *Myšlení přírodních národů*, přel. Jiří Pechar. Liberec: Dauphin, 1996.

Machovec, Dušan. *Dějiny antické filosofie.* Jinočany: H&H, 1993.

Machovec, Milan. *Indoevropané v pravlasti.* Praha: Akropolis, 2000.

Svoboda, Karel. *Zlomky předsókratovských myslitelů.* Praha: Nakladatelství ČSAV, 1962.

Whitehead, Alfred N. *Dobrodružství idejí.* Praha: Oikoymenh, 2000.