

Ediční řada Trivium,
řídí Karel Thein



FILOZOFICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY
V PRAZE

**ČÍNSKÉ
MYŠLENÍ
ZEVNITŘ**
Čítanka
tradičních komentářů
ke *Knize Zhuāngzi*
David Machek

Recenzovali

Mgr. et Mgr. Dušan Vávra, Ph.D.

doc. Mgr. Lukáš Zádrapa, Ph.D.

© David Machek, 2016

© Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2016

Všechna práva vyhrazena

ISBN 978-80-7308-657-2

Obsah

Úvod: Vidět stromy, tušit les	9
<i>Knih</i> <i>Zhuāngzǐ</i> 莊子 a její recepce	25
Komentátoři	38
Guō Xiàng 郭象	38
Chéng Xuányīng 成玄英	50
Lín Xīyì 林希逸	59
Wáng Fūzhī 王夫之	66
Předmluvy komentátorů	74
Čítanka tradičních komentářů ke <i>Knize Zhuāngzǐ</i>	91
„Svobodné toulání“ (<i>Xiāoyáoóu</i> 逍遙遊)	91
„Pojednání o kladení věcí na roveň“ (<i>Qíwùlùn</i> 齊物論)	128
„Zásady vyživování životní síly“ (<i>Yǎngshēngzhǔ</i> 養生主)	183
Heslář	229
Bibliografie	249
Rejstřík	000
Resumé/Summary	000

Poděkování

Největší dík za pomoc a iniciativu při přípravě této práce patří prof. Olze Lomové, která mě od počátku povzbuzovala v práci a sama celý text v různých fázích opakovaně pročetla a poskytla cenné připomínky k celkové koncepci práce i k překladu jednotlivých pasáží. Nejzásadnějším přínosem byla její ochota uvést mě do řemesla překládání staročínských textů a její trpělivost při mém překladatelském klopýtání. Zvláštní vděk zasluhuje i její neochvějná důvěra, že text podobného ražení má smysl a že jej jeho autor je schopen dovést ke zdárnému konci.

Dále chci poděkovat oběma recenzentům rukopisu, Lukáši Zádrapovi a Dušanu Vávrovi. Oba rukopis důkladně pročetli a podrobili konstruktivní kritice, která se zásadním způsobem otiskla do jeho konečné formy. Zejména Lukáš se své role zhostil se svědomitostí a důsledností přesahující vklad, který se od recenzenta odborného textu běžně očekává, a pomohl odstranit celou řadu závažných nedostatků a chyb, zejména pokud jde o lexikální a gramatické nepřesnosti překladu mnoha obtížných míst.

Děk patří i mému příteli a kolegovi, sinologu Janu Vihanovi, který stál u zrodu práce a rovněž nabídl množství cenných připomínek a podnětů. Honzovi rovněž vděčím za to, že mě k sinologii dnes již před mnoha lety přivedl, a dodnes je mi důležitým zdrojem inspirace.

Konečně bych rád poděkoval z celého srdce své ženě Markétě, která mi nejen s neobyčejnou obětavostí a svědomitostí pomáhala s přípravou finální verze rukopisu, ale po dlouhou dobu poskytovala citové, rodinné a intelektuální zázemí, bez něhož by tato práce nikdy nemohla být dovedena do své závěrečné podoby.

Na rovině institucionální podpory jsem zavázán Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, která podpořila práci na tomto textu velkorysým projektovým stipendiem, a Mezinárodnímu sinologickému centru Chiang Ching-kuovy nadace při Karlově univerzitě, které podpořilo vydání publikace.

Úvod: Vidět stromy, tušit les

嘗一臠肉，知一鑊之味；懸羽與炭，而知燥濕之氣；以小明大。見一葉落，而知歲之將暮；睹瓶中之冰，而知天下之寒；以近論遠。

Když ochutnáš kousek masa, budeš vědět, jak chutná celý kotlík; když dáš proti sobě na váhu pírkó a dřevěné uhlí, budeš vědět, jaká je vlhkost vzduchu – to znamená na základě malého rozumět velkému. Když uvidíš jeden padající list, budeš vědět, že rok se chýlí ke konci; když uvidíš, že ve džbánu je led, budeš vědět, jaká vládne zima – to znamená na základě blízkého rozumět vzdálenému. (Kniha prince z Huáinánu, kapitola „Hora vysvětlení“)

Cíle práce

Když tato práce začala před pěti lety vznikat, bylo mým cílem nabídnout učební text v podobě čítanky, která předkládá anotovaný překlad vybraných tradičních čínských komentářů k jednomu z nejdůležitějších textů starověku, *Knize Zhuāngzi* 莊子, jehož nejstarší vrstvy podle převládajícího názoru vznikly ve čtvrtém století př. n. l. Zamýšlenou cílovou skupinou byli zejména studenti čínského jazyka, myšlení a literatury s obecným přehledem o čínské kultuře a základní znalostí klasické čínštiny. Hlavní motivací bylo představit studentům tradiční komentář jako žánrový útvar, který zasluhuje pozornost zejména díky své ambivalentní pozici mezi primárním a sekundárním textem: na jednu stranu mi šlo o to, představit komentáře nikoli jako suchopárné a nepůvodní přežvykování již napsaných textů, ale jako mnohdy velice originální a živé filosofické projekty, které si zasluhují být čteny jako primární texty; na druhé straně jsem chtěl ukázat, že komentáře, jako všechny sekundární texty, nabízejí jistou interpretaci, která je zpravidla motivována a zatížena více či méně nesamozřejmými nebo tendenčními cíli a předpoklady, které jsou interpretovanému textu a jeho době cizí. Vedle představení žánru komentáře měla čítanka přispět k porozumění *Knize Zhuāngzi*, která je jedním ze základních a také nejobtížnějších textů čínského myšlení, a zároveň pomoci s četbou originálních staročínských textů obecně.

Této funkci by měla napomoci zejména snaha o co nejpřiléhavější a nejdoslovnější překlad textů.

Již v raných fázích práce na tomto projektu se však ukázalo, že má-li práce splnit tento účel, musí nabídnout více než jen čítanku s holými překlady textů. Tento přesah spočívá zejména v potřebě zrekonstruovat dějinný a společenský kontext, v jakém jednotliví komentátoři psali, zvyšlovnit interpretační a filosofické předpoklady, na jakých své výklady zakládali, a obnažit konkrétní filosofické otázky, o nichž mezi sebou napříč staletími diskutovali. Snaha vyhovět této potřebě mě však zároveň přivedla k názoru, že takto pojatá čítanka může, za cenu určitého úsilí, nabídnout nejen seznámení s žánrem komentáře, ale i uvedení do čínského myšlení jako takového, které by oslovilo širší než jen úzce sinologické publikum. Vzhledem k důvodům, které se pokusím představit dále v textu, se zaměření na žánr komentáře ukázalo pro tento cíl obzvlášť vhodné. Dosažení širšího cíle má napomoci výkladový materiál k překladům, který jde nad rámec běžné čítanky.

Pohled zevnitř

Je nasadě, že uvedení do čínského myšlení, které tato čítanka chce nabídnout, nemůže mít ambici postihnout čínské myšlení v celé šíři jeho postav, kontextů a proměn. Toho ostatně v současné době není naléhavě třeba: zájemcům o úvod do čínského myšlení byly v nedávné době poskytnuty hned dvě kvalitní přehledové publikace v češtině, jejichž cílem je zachytit hlavní témata a přístupy čínského myšlení v diachronní perspektivě.¹ Specifické možnosti čítanky coby obecného úvodu se však ukazují právě v těch ohledech, v nichž spočívají slabiny úvodů přehledového typu.

Tento kontrast lze vyjádřit pomocí podvojnosti vnitřku a vnějšku. Obecně platí, že čím větší odstup od věci máme, tedy čím víc je nám tato věc vnější, tím víc jsme schopni utvořit si představu o jejím celkovém tvaru; zároveň však vzniká nebezpečí, že tato vnějškovost zkoumanou věc umrtví po způsobu entomologa, který

1 Král (2006) a Cheng (2006).

si prohlíží vypreparovaného motýla, a že se odstup, který měl umožňovat objektivitu, stane příčinou odcizení a nepochopení. V případech přehledů myšlení se sázka na vnějškovost ukazuje v upřednostnění celku před jednotlivostmi a tezí či nauk před procesy a diskusemi, které k těmto tezím vedou. Důraz spíše na celek a výsledky než na jednotlivosti a procesy slouží potřebě schematizace a kategorizace, které jsou vynuceny velkým rozsahem materiálu: díla a postavy je třeba onálepkovat jak synchronně (například jako „taoistický“), tak diachronně (například jako „mingský“ či „raně středověký“), aby bylo možno zachytit jejich vztah k celku, a teprve prostřednictvím zřetele k celku jejich vztah mezi sebou navzájem. Čtenář tak na jednu stranu získává povědomí o základních tématech a jednotlivých fázích vývoje myšlení, na druhou stranu však myšlení samotné, tedy dynamika intelektuálních diskusí v různých kontextech, většinou není zachyceno ve své živosti a plastičnosti. Můžeme říci, že přehled je získáván na úkor vhledu.

Oproti tomu tato čítanka vědomě volí perspektivu vnitřku, usiluje tedy o zprostředkování vhledu na úkor poskytnutí přehledu. Kontrast mezi těmito dvěma přístupy výstižně zachycuje čínský vzdělanec Qián Zhōngshū 錢鐘書 (1910–1998), když porovnává tradiční a moderní přístup k literární kritice:

旧文艺传统里若干复杂问题，新的批评家也许并非不属注意，而是根本没想到它们一度存在过。他的眼界空旷，没有枝节零乱的障碍物来扰乱视线；比起他的高瞻远瞩来，旧的批评家未免见树不见林了。不过，无独有偶，另一个偏差是见林而不见树。

Zřejmě tomu není tak, že by moderním kritikům nestálo za to věnovat pozornost všemožným problémům ve staré literárně-umělecké tradici, ale vůbec je nenapadlo, že kdy existovaly. Jejich zorný úhel je široký, nejsou žádné titěrné překážky, které jim narušují pohled. Ve srovnání s jejich nadhledem a oproštěností staří kritici viděli stromy, ale neviděli les. Ovšem každý líc má svůj rub – jiným nedostatkem je pro les nevidět stromy.²

Vyjádřeno pomocí analogie s lesem a stromy, tato čítanka si klade

² „Zhongguo shi yu zhongguo hua“ 中國詩與中國畫, in *Qi zhui ji* 七綴集 (1985), s. 7, Shanghai chubanshe.

za cíl pomoci čtenářům spatřit některé jednotlivé stromy v lese čínského myšlení, nikoli obhlížet les v jeho celistvosti: chce představit jednotlivé výklady úzce vymezených pasáží z jednoho konkrétního textu. To ovšem neznamená, že by jí zkušenost lesa zůstávala uzamčena. Naopak, je třeba si uvědomit, že stromy můžeme zblízka vidět právě jen když v lese jsme, a naopak, když les jako takový vidíme, nikdy v lese vlastně nejsme: vidíme ho zvenčí, ale necítíme jeho vůni, jsme schopni ho popsat, ale neslyšíme jeho šum. Právě v tomto smyslu může čtení komentářů zprostředkovat zkušenost vnitřní povahy čínského myšlení, aniž by tuto povahu vždy bylo schopno plně uchopit a analyzovat, a to ani ne tak kvůli omezením metody, ale kvůli neuchopitelnosti předmětu zkoumání jako takového.

Uchopíme-li pevně předmět zkoumání v jeho celistvosti, je pravděpodobné, že to, co uchopujeme, je už jen vnějškový konstrukt; a naopak, chceme-li před svým zrakem uchovat předmět zkoumání v jeho původní, živé, rozmanité a neredukovatelné podobě, nikdy nemůžeme získat potřebný odstup k jeho pevnému uchopení. Perspektiva vhledu a perspektiva přehledu tak vzájemně mohou kompenzovat své slabiny. Ve své funkci uvedení do myšlení proto tato publikace nemůže nahradit vnějškovou perspektivu v její nezastupitelné funkci přehledové, ale může nabídnout její jistý korektiv, alternativu či obohacení, a to zejména tehdy, když se o dostupné přehledy myšlení může opřít a na potřebných místech k nim odkázat. Navíc se odvažují tvrdit, že v případě čínského myšlení jsou nebezpečí přehledové perspektivy větší než například v případě přehledu moderního západního myšlení, a že potřeba pohledu zevnitř vyvstává obzvláště naléhavě. Následující část této úvodní studie se pokusí uvést několik důvodů, proč tomu tak je. Uvedení těchto důvodů je zároveň pokusem představit několik základních povahových rysů čínského myšlení. Jejich společným jmenovatelem je něco, co označuji jako „zemitost myšlení“, která se blíže ukazuje v důrazu na konkrétnost, kontinuitu a kontextuálnost. Všechny tyto vlastnosti zároveň naznačují, proč může seznámení s žánrem komentáře nabídnout „pohled zevnitř“.

Zemitost jako základní rys čínského myšlení

Zemitostí myšlení rozumím úzké sepětí mezi texty a skutečností. Touto skutečností se myslí jak stav vnějšího světa, politické a společenské poměry doby přítomné či dob minulých, tak stav vnitřního světa autora, jeho osobní životní situace, jeho ambice či zklamání. Situace světa a situace autora spolu úzce souvisí a text lze často chápat jako svědectví o této souvislosti. Předpoklad, že text je ve staré Číně chápán spíše jako jakési prodloužení skutečnosti než na skutečnosti nezávislý svébytný svět, je často zmiňován v souvislosti s čínskou literaturou, zejména poezií.³ Starý čínský text skutečnost nekonstruuje, ale strukturuje a vykládá pomocí analogií a přirovnání, zvnějšíku nepopisuje, ale vyjadřuje její vnitřní povahu. Texty, které jsou konvenčně chápány jako filosofické, sice mají jinou motivaci a jiné žánrové náležitosti než například právě poezie, ale vyrůstají ze stejného chápání jazyka a vztahu autora k textu i ke skutečnosti jako texty v úzkém slova smyslu literární. Na rozdíl od poezie se zemitost těchto textů neukazuje ve snaze o vystižení náhlého hnutí myslí básníka prostřednictvím promyšleného popisu konkrétních jevů ve vnějším světě, ale například v tom, že se vztahují k aktuálním společenským poměrům, a zároveň na tyto poměry často chtějí aktivně působit.

Zemitost jako konkrétnost

Jedním z nejvýraznějších aspektů zemitosti myšlení je tíhnutí ke konkrétnosti ve způsobu myšlení a vyjádření. Myšlenka je často rozvíjena v konkrétní situaci a za konkrétním účelem, například v rozhovoru filosofa s vládcem, jehož se snaží přesvědčit. To neznamená, že by čínské myšlení nebylo schopno myslet abstraktním způsobem; abstraktnější úvahy však nikdy neztrácejí ze zřetele souvislost s konkrétnem. Vazba na konkrétno je typická i pro způsob vyjádření a projevuje se zejména v častém užití analogií a při-

³ Viz např. Owen 1992 („Introduction“); Lomová, Olga (1999) *Poselství krajiny*, Praha: DharmaGaia: 25-29, ale i Cheng (2006: 24-26) („Myšlení v téže rovině s realitou“).

rovnání, kdy jsou obecné abstraktní myšlenky vykládány pomocí souvislosti s konkrétním přírodním či společenským jevem. Příkladem je výklad principů „vyživování životní síly“ pomocí analogie se zásadami pro bourání dobytčete, který nacházíme ve třetí kapitole *Knihy Zhuāngzǐ*. Tento způsob myšlení a vyjádření se opírá o předpoklad, že jednotlivé jevy jsou vždy více či méně přímým projevem obecného řádu věcí, a že tedy pozornost upřená na jednotlivé může vést k porozumění obecnému. Tato souvislost rovněž vede k tomu, že i když existuje soubor pojmů, které lze označit za technické instrumentarium čínského myšlení, tyto pojmy nevytvářejí uzavřený filosofický jazyk a jsou mnohdy, byť ne vždy, používány i a široce srozumitelnými výrazy běžného jazyka.

Čítanka komentářů tedy může být vhodným uvedením už proto, že sama uplatňuje předpoklad, že zaměření na jednotlivé může vést k pochopení obecného. Jak se pokusím nastínit dále, jednotlivé komentáře totiž představují určité typy či reprezentativní příklady různých aspektů, které jsou pro pochopení textů důležité: například charakteristika toho kterého historického období, společenské postavení autora, jeho motivace pro psaní textu, pojetí významu „filosofické školy“ a její příslušnosti k ní, žánrové odlišnosti v pojetí komentáře a filosofického textu obecně a další.

Ve vztahu ke konkrétnosti je čítanka vhodným uvedením i z toho důvodu, že problematizuje některá schematická vymezení, kterým se přehledové projekty jen těžko vyhnou. V první řadě jde o vymezení disciplíny „čínské filosofie“ nebo opatrněji „čínského myšlení“. Potíž tkví v tom, že ty čínské texty, které jsou běžně zahrnovány do přehledů čínské filosofie, nevznikaly se záměrem být filosofickým textem v tom smyslu, jaký toto slovo mělo ve starém Řecku, kde označovalo text vycházející ze sókratovsko-platónské tradice „dialektiky“. Vzniká tedy problém, podle čeho určit, které z čínských textů jsou „filosofické“ a které ne. Tento problém se naplno ukazuje právě na komentářích ke *Knize Zhuāngzǐ*, v nichž komentátoři za účelem výkladu často odkazují k textům, které bychom za filosofické neoznačili (jde zejména o poezii a texty náboženské), a samotné jejich výklady často připomínají spíše filologické nebo literárně-kritické rozborů než filosofická pojednání. Jiným příkladem

problematického vymezení je dělení textů do různých „filosofických škol“, jako je konfucianství či taoismus. Pohled na komentáře ukazuje, že hranice mezi těmito školami byla často neostrá a propustná a že smysl těchto vymezení se odlišoval podle doby a často i podle jednotlivého autora.

Zemitost jako kontextuálnost

S konkrétností čínského myšlení úzce souvisí jeho kontextuálnost nebo vztahovost. Slovy Anne Cheng „čínské texty se objasňují, jakmile víme, na co reagují a komu odpovídají. Nemohou tedy tvořit uzavřené systémy, protože jejich smysl vzniká ve spleti vztahů, které je tvoří“ (Cheng 2006: 23). Stejně jako v případě konkrétnosti, i zde charakter myšlení odráží jeden z jeho hlavních předpokladů: totiž že povaha věcí spočívá v jejich vztahu k věcem jiným, neboť všechny věci jsou různými aspekty jednoho a téhož energetického kontinua. Tato vztahovost se ukazuje i v jazyce, například ve stylistickém postupu zvaném paralelismus, kdy přesný smysl slov v jednom určitém verši vyvstává teprve skrze jejich vztah ke sloům na odpovídajících pozicích ve verši paralelním. Jiným projevem tohoto rysu je vysoká míra intertextuality ve starých čínských textech. Tato intertextualita je často implicitní, neboť se předpokládá, že čtenář je dobře obeznámen s texty, ke kterým se odkazuje.

Jednou ze silných stránek čítanky coby uvedení do čínského myšlení je právě důraz na kontextualitu. Na jednu stranu je totiž zřejmé, k čemu se komentáře vztahují, tedy k textu *Knihy Zhuāngzǐ*, na druhou stranu se doprovodné výkladové materiály snaží objasnit proměňující se osobní, společenský a myšlenkový kontext, v jakém komentátoři své výklady psali. Pouze ve světle tohoto výkladu je možné nahlédnout původnost a význam myšlenek, které vznikají v interakci starověkého textu s jeho pozdějšími interpretacemi. Zvláštní význam mají v tomto ohledu předmluvy ke komentářům, které mají často povahu jakéhosi osobního vyznání a zároveň představují výkladová východiska, k nimž se komentátor hlásí. Předmluvy všech čtyř vybraných komentátorů jsou zde přeloženy v úplnosti a okomentovány.

Zemitost jako kontinuita

Posledním ze tří uvedených aspektů zemitosti myšlení je jeho kontinuita. Tento rys je v obecných charakteristikách často zmiňován a často je vztahován ke známému Konfuciovu výroku, že celé jeho učení spočívá v tom, že „předává [tradiční učení], aniž by vytvořil cokoli nového“ (*chuán ér bù zuò* 傳而不作). Přesvědčení, že vše podstatné již bylo příkladným způsobem vyjádřeno ve starověkých textech a úkolem vzdělance v pozdějších dobách je tyto texty v souladu s jejich původním významem aktualizovat a uplatnit na problémy jeho doby, bylo velice silné. O tom ostatně svědčí i fakt, že velká část významných děl čínského myšlení vznikala ve formě komentáře ke starověkým textům. Tato kontinuita implikuje přesvědčení o jednotě tradice a myšlení a i za tímto přesvědčením lze vysledovat obecný předpoklad ohledně povahy skutečnosti: všechny věci jsou v jistém smyslu jedním, protože jsou rozrůzněním jedné a téže energie.

Vidíme tedy, že dva výše zmíněné rysy zemitosti myšlení, tedy konkrétnost a kontextuálnost, implikují mnohost a proměnlivost; naproti tomu kontinuita implikuje jednotu a stálost. Tyto protiklady jsou však komplementární: čím větší je přesvědčení o jednotě myšlení a předávání tradice, tím větší roli hraje kontext, v němž je tato stará tradice vždy nově promyšlena. Je však třeba zdůraznit, že jednotlivé komentáře nepřidávají vždy jen jakési vyjasnění či vylepšení starého, jako když na staré kolo postupně namontováváme nové doplňky nebo vyměňujeme staré komponenty za novější. Spíše jde o to, že s každým dalším komentářem se aktualizuje celá tradice nanovo ve světle jedinečné osobní a dějinné situace jejího autora, jako by tradice poskytovala materiál, ze kterého si můžeme zkonstruovat vždy nové kolo. Z perspektivy této úvahy se některé názory často pronášené v souvislosti s kontinuitou čínského myšlení jeví jako zavádějící. Například Anne Cheng se domnívá, že čínská tradice je „spíše kumulativní než dialektická“ (Cheng 2006: 21). Tato citanka však ukazuje, že pozdější komentáře rozhodně nejsou jen sumou komentářů předchozích, obohacenou o několik nových po-

střehů. Naopak, hybnou silou komentátorů často bylo odmítnout a vyvrátit některé z dřívějších výkladů, nebo se dokonce vyjádřit kriticky k samotnému vykládanému textu. Podobně problematické je spojovat tradicionalismus s interpretační pokorou. Uvidíme, že ambice vyložit správně starý text je mnohdy spojena s jakýmsi druhem intelektuální pýchy a soutěživosti, kdy se komentátor snaží ukázat, že on je po dlouhých staletích nepochopení tím, kdo odhaluje skutečný význam starověkého textu.

Tyto a podobné zavádějící soudy o povaze čínského myšlení jsou často důsledkem implicitní či explicitní tendence uvádět do čínského myšlení prostřednictvím srovnání s myšlením západním. Domnívám se, že ke srovnávací perspektivě svádí samo úsilí o uvedení do čínského myšlení prostřednictvím přehledu. Je-li vymezena „čínská filosofie“ jako protipól „západní filosofie“, vzniká pnutí buď ukázat, že obě tyto filosofie jsou ve svých tématech a předpokladech v podstatě stejné (to je případ celé řady čínských intelektuálů píšících ve druhé půli 20. století), nebo že jsou naopak protikladné, případně komplementární. Druhé východisko je základem většiny přehledových úvodů do čínské filosofie vzniklých v průběhu posledních zhruba padesáti let (viz bibliografie) a patří sem i dvě nedávno vyšlé publikace v češtině (Král 2006; Cheng 2006). Je třeba říci, že srovnávací tendence je pro západního autora i jeho čtenáře přirozená, často přínosná a v určité míře v podstatě nevyhnutelná, jak je ostatně patrné i z tohoto úvodu. Zároveň je však třeba mít se na pozoru před tlakem k redukci a schematičnosti, které s sebou každé srovnání nese. Nejde přitom jen o čínskou stranu polarity, ale i (a možná, že zejména) onu „západní“. Kdybychom se zamysleli nad otázkou zemitosti západního myšlení, došli bychom možná k závěru, že staré řecké myšlení je rovněž nadáno určitou mírou zemitosti, o čemž by svědčil právě například význam komentátorské tradice, na rozdíl třeba od myšlení novověkého. Vzhledem k záměru představit čínské myšlení zevnitř, tedy z perspektivy, která neposkytuje dostatečný odstup pro srovnání s jinou tradicí, budou zde nabízené výklady ve srovnávacím ohledu zdrženlivé.

Základní charakteristika *Knihy Zhuāngzǐ*

Text zvaný *Kniha Zhuāngzǐ* je jednou z nejvýznamnějších textových kompilací z období Válčících států (403–221 př. n. l.),⁴ zpravidla označovaného za dobu největšího myšlenkového kvasu v čínských dějinách. *Kniha Zhuāngzǐ* je tradičně považována za jeden ze dvou základních textů filosofického taoismu (*dàojiā* 道家), společně s *Knihou Lǎozǐ*.

Taoistický pohled na svět byl v pozdější tradici chápán jako jistý protipól k pohledu konfuciánskému: zatímco jádrem konfuciánského světonázoru byl systém hodnot vyjadřující ideální fungování jednotlivce ve společnosti, zejména ve vztahu k vlastní rodině a ve vztahu k vládci, taoisté byli chápáni jako ti, kteří hájí alternativní životní projekt, zřikají se úředního postu a rozhodují se pro život v ústraní, spočívající v oproštění se od malicherných problémů života ve společnosti a přimknutí se k přirozenému řádu věcí. *Kniha Zhuāngzǐ* byla v očích velké části čínských vzdělanců – ať už právem, nebo neprávem – chápána jako text, který paradigmaticky formuloval projekt života v ústraní včetně jeho filosofického ukotvení. Jak ovšem bude patrné z některých zde uvedených komentářů, tato podvojnost nekoresponduje se dvěma jasně vymezenými a vzájemně se vylučujícími myšlenkovými proudy, ale spíše vytyčuje dva póly jedné a téže hodnotové osy.

Vedle toho, že *Kniha Zhuāngzǐ* byla v tradici chápána jako ztělesnění určitého typu myšlení, byla také chápána jako ztělesnění určitého způsobu psaní. Lze tvrdit, že žádný jiný filosofický text – snad kromě Konfuciových *Hovorů* – neměl tak výrazný vliv na čínskou literární tradici jako *Kniha Zhuāngzǐ*. Působila zejména svou bohatou obrazností, neobvyklým užíváním slov a nekonvenčními kompozičními postupy. Tento literární rozměr knihy úzce souvisí s rozměrem filosofickým: v očích čínských vzdělanců autor textu zacházel s jazykem svobodně, protože byl sám svobodný. Dovolil si využívat jazyka jako nástroje podle svých potřeb, protože si o jazyce myslel, že je pouhou lidskou konvencí a nikoli nositelem

4 Podrobnosti k historii textu uvádím v následující části čítanky *Kniha Zhuāngzǐ* a její recepcce.

hodnot, před nimiž je třeba se sklonit. Úzká souvislost mezi těmito dvěma aspekty tradičního čínského hodnocení Zhuānga se jasně ukazuje v jeho nejstarší dochované biografii pořízené historikem Simā Qiānem (ca 145–86 př. n. l.). Překlad této biografie uvádíme v následující části čítanky.

Volba čtyř komentářů

Vliv *Knihy Zhuāngzi* na pozdější tradici se ukazuje na velkém počtu komentářů, které jí byly věnovány; odhaduje se, že tento počet dosahuje pěti set. Nabízí se tedy otázka, proč se tato čítanka omezuje na představení pouhých čtyř z nich. Důvodem je právě snaha představit komentáře s důrazem na jejich vnitřní koherentnost a na jejich původnost, tedy nikoli jen jako fragmentární glosy. Proto je třeba sledovat komentář na delším úseku a představit jednotlivé komentátorské projekty v jejich širších souvislostech. Takovýto prostor lze pochopitelně věnovat jen omezenému počtu komentářů. Aby bylo možné jednotlivé komentáře srovnat, jsou vztaženy vždy k témuž úseku komentovaného textu. Za tímto účelem byly vybrány celkem čtyři pasáže z prvních tří kapitol *Knihy Zhuāngzi*. Vesměs jde o texty myšlenkově i stylisticky hutné, na nichž se může tvořivost komentátorů plně projevit.

Malý počet sledovaných komentářů není na škodu ani širšímu cíli čítanky. Tyto čtyři komentáře byly totiž vybrány tak, aby společně odrážely co nejširší škálu možných parametrů a rysů výkladové tradice. Mezi ně patří společenský status komentátora, jeho osobní motivace k pořízení daného komentáře a jeho hodnotový a hodnotící vztah ke komentovanému textu a jeho autorovi; to úzce souvisí s ideologickým zařazením textu *Knihy Zhuāngzi* ve vztahu k tomu, k jakému myšlenkovému proudu řadí komentátor sám sebe; dále lze sledovat míru, v jaké se komentátoři snaží držet buď co nejtěsněji u komentovaného textu, nebo se od něj naopak vzdálit a použít jej jen jako odrazový můstek ke své vlastní filosofické syntéze; jednotlivé komentáře dále reprezentují různá historická období, a mohou tak posloužit k získání představy o vývoji myšlení.

Čtyři představené komentáře lze označit za komentáře „interpretativní“. V čínštině tento pojem nemá jednoznačný ekvivalent,

ale patří sem komentáře označované jako *zhù* 注 („komentář“), *jiě* 解 („analytická interpretace“) nebo *tōng* 通 („syntetizující interpretace“), ale i další. Všechny zde představené komentáře přistupují k interpretaci *Knihy Zhuāngzǐ* na základě své vlastní originální představy ohledně smyslu textu, přičemž tato představa komentovaný text přesahuje a zdaleka není samozřejmá. Pojem interpretativního komentáře zde vymezujeme ve vztahu ke komentáři čistě filologickému. Tyto dva typy komentářů vycházejí ze dvou různých strategií výkladu kanonických konfuciánských textů vytvořených za dynastie Hàn 漢 (206 př. n. l.–220 n. l.): výkladů významu delších úseků textu, tzv. *zhāngjù* 章句 (dosl. „po kapitolách a po větách“), a filologických glos k jednotlivým slovům, tzv. *xùngǔ* 訓詁, které poskytovaly lingvistický a historický výklad jednotlivých slov či slovních spojení. Je ovšem třeba říci, že hranice mezi oběma typy komentářů není nijak ostrá a že i interpretativní komentáře často glosují význam jednotlivých spojení. Nepovažoval jsem proto za nutné v zájmu získání úplnější představy o žánru komentáře zařazovat do výboru i nějaký čistě filologicky orientovaný komentář.

Autorem nejstaršího komentáře v tomto výboru je Guō Xiàng 郭象 (ca 250–312 n. l.), který je zároveň editorem jediné dnes dochované verze *Knihy Zhuāngzǐ*. Tento komentář reprezentuje myšlenkový kvas raného středověku (Období roztržitésti), kdy byly texty filosofického taoismu nově promyšleny a interpretovány tak, aby byly kompatibilní s konfucianstvím ve smyslu všeobjímající politické ideologie. Text *Knihy Zhuāngzǐ* byl čten filosoficky vynalézavě, nicméně podle mnoha pozdějších interpretů také svévolně a účelově, a stal se v podstatě prostředkem pro vybudování Guō Xiàngovy originální filosofické teorie pojímající skutečnost jako čistou spontaneitu jednotlivých věcí, které nezávisejí na ničem vnějším a jsou „samy od sebe tak“ (*zìrán* 自然). Tento komentář je jedním z hlavních děl myšlenkového proudu zvaného „učení o tajemném“ (*xuānxué* 玄學), někdy též označovaného problematicky jako neotaoismus. Vliv tohoto komentáře na čtení *Knihy Zhuāngzǐ* zůstává až do dnešní doby velice silný.

Druhý nejstarší z vybraných komentářů, jehož autorem je taoistický mnich Chéng Xuányīng 成玄英 (7. stol.), má formu

vysvětlujícího komentáře ke Guō Xiàngovu komentáři. Tento podkomentář věrně odráží myšlenkový kontext vrcholného středověku (dynastie Táng 唐), kdy taoismus (jako filosofie, ale i jako náboženství) soupeřil o vliv s buddhismem, nyní již pevně etablovaným v čínském kulturním a politickém prostředí. Buddhistický vliv se silně promítá do Chéngova výkladu, v němž se buddhistické technické pojmy stávají přirozeným prostředkem pro výklad Guō Xiàngova komentáře a jeho prostřednictvím pro aktualizovanou reinterpretaci *Knihy Zhuāngzǐ*. Občas se komentátor emancipuje od Guō Xiàngova komentáře a nabízí velmi originální, zpravidla mysticky zabarvenou interpretaci některých obtížných míst.

Třetím sledovaným komentátorem je songský neokonfuciánský literát Lín Xiyì 林希逸 (1193–ca 1270), který sepsal komentáře ke *Knize Zhuāngzǐ* v situaci, kdy byl zbaven úřední funkce a odešel do ústraní. Rozhodnutím přistupovat k výkladu *Knihy Zhuāngzǐ* spíše z osobní situace a kvůli potěšení, které její čtení skýtá, než za účelem vytvoření monumentální filosofické interpretace, komentátor předjímá a ztělesňuje dobový přístup k výkladu *Knihy Zhuāngzǐ*. Jednou z motivací jeho komentáře je „smýt z *Knihy Zhuāngzǐ* ošklivosti Guō Xiàngova komentáře“. Lín se totiž domnívá, že Guō se nesnažil o skutečné pochopení textu, zejména pokud jde o jeho myšlenkovou proměnlivost a stylistickou genialitu, a udělal z něj nástroj pro formulaci své vlastní ideologie. Hlavním prostředkem tohoto „obrození“ *Knihy Zhuāngzǐ* je velká míra pozornosti, kterou Lín věnuje literárnímu stylu a vnitřnímu členění textu, což je charakteristické pro komentáře z doby Sòng obecně. Totéž lze říci o přesvědčení, že učení *Knihy Zhuāngzǐ* je plně kompatibilní s učením klasických konfuciánských knih, jen toto učení podává barvitějším a expresivnějším jazykem, který je blízký buddhistickým textům.

Čtvrtá a nejmladší ze zde uvedených interpretací byla vytvořena neokonfuciánským filosofem Wáng Fūzhiem 王夫之 (1619–1692), který, podobně jako Lín Xiyì, píše komentář v ústraní, kam se jako mingský loajalista uchýlil po nástupu mandžuské dynastie Qīng 清 (1644–1912). Na rozdíl od Lín Xiyìho však Wáng kvůli exilu nehledá v *Knize Zhuāngzǐ* útěchu či ospravedlnění, naopak Zhuāngzǐa kritizuje jako vychytralou a politicky nezodpovědnou osobu. Na druhou

stranu si jí však vysoce cení jako pronikavého filosofického textu, s nímž souzní zejména v důsledném rozvedení monistické myšlenky, že všechny věci, včetně lidské mysli, jsou tvořeny energií (*qi* 氣), a z této perspektivy Wáng nabízí celou řadu filosoficky originálních výkladů. Toto napětí je charakteristickým rysem obou Wángových komentářů ke *Knize Zhuāngzi*, „Analytické interpretace“ (*Zhuāngzi jiě* 莊子解), která zůstává blíže textu, i „Syntetizující interpretace“ (*Zhuāngzi tōng* 莊子通), jež má podobu souvislých esejů volně přiřazených k jednotlivým kapitolám *Knihy Zhuāngzi*.

Struktura čítanky a některé metodologické zásady

Kromě úvodní studie a hlavní části má čítanka pět dalších doplňkových částí. Cílem části „*Knihy Zhuāngzi* a její recepce“ je poskytnout základní přehled o otázkách vztahujících se k původu textu a o nejdůležitějších komentářích *Knihy Zhuāngzi* v průběhu čínských dějin až do moderní doby. V části „Komentátoři“ se snažím představit jednotlivé komentátory v jejich dějinné situaci a myšlenkovém kontextu, které určují jejich motivaci k sepsání komentáře a předpoklady, které se do ní promítají. Následuje oddíl „Předmluvy“, který nabízí komentované překlady předmluv, jimiž komentátoři uvozují své edice. V závěru připojuji analytický „Heslář“, který se snaží reagovat na potřebu systematizovat přístup k překládání technických filosofických pojmů, jejichž významy se u různých komentátorů v různých dobových kontextech často podstatně mění, a zároveň přispět k vytváření ustálené české terminologie. Heslář je následován komentovaným bibliografickým přehledem, který chce jednak poskytnout poměrně široký přehled literatury ke *Knize Zhuāngzi* (jeho tradiční a moderní edice i sekundární literatura jak k textu samotnému, tak k jeho komentářům), jednak seznámit s dostupnou literaturou uvádějící do čínského myšlení.

Hlavní část čítanky tvoří překlad komentářů, až na drobné výjimky nekrácených, k vybraným částem z prvních tří kapitol *Knihy Zhuāngzi*. Tento překlad je doplněn mým výkladem, jehož jedním cílem je ukázat, že přes úzkou vazbu na komentovaný text komentáře nejsou fragmentární a nudné, ale často vykazují pozoruhodnou vnitřní soustředěnost a originalitu; druhým cílem je nasměrovat pozornost čtenáře

k obecnějším tématům a problémům čínského myšlení, které se v komentářích zrcadlí. Překlad samotného textu *Knihy Zhuāngzǐ* je místy doplněn krátkými výklady či poznámkami k jednotlivým spojením či znakům, které jsou buď nejednoznačné, nebo mnohoznačné, aniž by tuto ambivalenci bylo v překladu možné vždy uspokojivě zachytit.

Při překladu *Knihy Zhuāngzǐ* i komentářů jsem se snažil zejména o to, aby čítanka byla pomocníkem při studiu klasické čínštiny, tedy aby bylo v co nejvyšší míře možné sledovat, jak byl překlad z originálního textu zkonstruován. Překlad je maximálně doslovný a v mezích možností, které připouštějí rozdíly mezi klasickou čínštinou a češtinou, se snaží zachovávat i syntaktickou stavbu. V případech, kde by úsilí o doslovnost vedlo k zatemnění sdělení originálu, překládám volněji, a tam, kde to má smysl, uvádím v kulaté závorce doslovný překlad. Úsilí o co nejpřiléhavější překlad místy vede k určité těžkopádnosti českého překladu. Je však třeba podotknout, že tato těžkopádnost v některých případech věrně odráží těžkopádnost a šroubovanost čínského originálu (často tomu tak bývá u Wáng Fūzhīho). V ostatních případech je to zkrátka nutná daň za snahu o to, být co nejbližší originálnímu textu.

Vzhledem k této snaze se ukázalo nezbytným pořídit, vedle překladu komentářů, i vlastní překlad relevantních pasáží z *Knihy Zhuāngzǐ*. Existující překlad Oldřicha Krále, jakkoli čtivý a elegantní, se ukázal pro účely čítanky jako nevhodný, protože se v některých pasážích odchyluje od významu originálního textu natolik, že neuvažuje smysluplné propojení s komentáři. Jak známo, každý překlad je zároveň výklad. Nebylo proto možné, abych do překladu *Knihy Zhuāngzǐ* nevkládal svoji vlastní interpretaci. Protože to však není cílem této čítanky, snažil jsem se vlastní interpretační vklad co možná nejvíc omezit a udržet text otevřený pro výklad komentátorů.

Technické poznámky a konvence

Text *Knihy Zhuāngzǐ* je uveden podle edice *Zhuāngzǐ jǐshì* 莊子集釋 vydané nakladatelstvím Zhōnghuá Shūjú 中華書局 v roce 1978. Tato edice zahrnuje i komentář Guō Xiàngǔv a Chéng Xuānyīngǔv. Ostatní komentáře uvádíme podle jejich moderních edic (viz oddíl 1

v bibliografické části). Grafická podoba originálního čínského textu (zejména interpunkce a způsob vyznačení citací) vždy zachovává zpracování v té které edici.

Pro přepis výslovnosti znaků používáme čínskou transkripci *pīnyīn* 拼音 s tónovými značkami, s výjimkou bibliografických údajů, které ponecháváme bez značek. Pouze v ojedinělých případech, kdy již daná slova byla do češtiny ve značné míře asimilována (např. „taoismus“), je uvádíme v transkripci české. V případě, kdy v překladu textu uvádíme v závorce vedle transkripce daného slova i čínský znak, znamená to, že jde o technický pojem; v případě, kdy uvádíme pouze transkripci, znamená to, že závorka má pouze pomoci s orientací v překladu.

Kniha Zhuāngzǐ a její recepce

Zhuāng Zhōu a *Kniha Zhuāngzǐ*

Badatelé se dnes shodují na tom, že text zvaný *Kniha Zhuāngzǐ* 莊子 je myšlenkově i stylisticky rozrůzněnou kompilací textů vytvořených několika různými autory v období Válcíicích států (*Zhànguó* 戰國) v průběhu čtvrtého a třetího století př. n. l.). Až do nedávné doby převládal názor, že autorem prvních sedmi kapitol textu – na rozdíl od kapitol dalších – je jedna a táž osoba a že jde zřejmě o jistého Zhuāng Zhōua (nebo též Zhuāngzǐa). Důvody k zásadním pochybnostem o tomto názoru předložila Klein (2010). Nejstarším a v podstatě jediným dochovaným zdrojem informací o Zhuāng Zhōuově životě a knize, za jejíhož autora byl většinou ve staré Číně považován, je jeho biografie v šedesáté třetí kapitole Simǎ Qiǎnově 司馬遷 (ca 145–86 př. n. l.) *Knize vrchních písařů* (*Shìjì* 史記), kterou uvádíme v úplnosti v neuveřejněném překladu Timotea Pokory s několika drobnými úpravami:

莊子者蒙人也。名周。嘗為湊國吏。與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父，盜跖，胠篋，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。畏累虛，亢桑子之屬皆空語。無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝剝儒墨。雖當世宿學，不能子解免也。其言泔洋，自恣以適己。故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之。許以為相。莊周笑謂楚使者曰：千金重利，卿相尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚豈可得乎？當是之時，雖欲為孤豚豈可得乎？子去。無污我。我寧遊戲污瀆之中自快。無為有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。

Zhuāngzǐ pocházel z Méngu. Jeho jméno bylo Zhōu. Byl kdysi malým úředníkem v Zahradě lakových stromů v Méngu a současníkem králů Huie z Liángu a Xuāna z Qí. Při studiu nenechal nic bez prozkoumání, základem však pro něho byly Lǎoziový výroky. Proto ve svých spisech o více než sto tisíce slovech uplatňoval většinou „přenesenou řeč“ (*yù'án*). Napsal spisy „Rybář“, „Lupič Zhe“ a „Vylupování pokladnic“ s cílem ponižovat Konfuciovy přívržence a objasňovat Lǎoziový metodu. Zhuāngzǐova „Hora Cikcak“ a „Mistr Gēngsāng“ – to jsou jen samé prázdné výroky postrádající reálný základ. Byl ovšem vynikajícím stylistou a vyznal se v roz-

boru slov, svými narážkami a přirovnáními zdůrazňoval fakta a zobecňoval pocity, útočil na konfuciánce a přívržence Mòzïa. Ani vynikající učenci jeho doby se nedokázali vyprostit z jeho argumentů. Jeho řeč byla jako záplava volně se šířící vůkol a vyhovující jeho vlastním záměrům, a proto nemohla být použita jako nástroj nikým jiným, počínaje králem, přes vévody až po významné muže. Když se král Wěi z Chū dozvěděl o Zhuāng Zhōuově moudrosti, vyslal k němu posla s bohatými dary a nabídkou, že jej ustanoví kancléřem. Zhūang Zhōu se zasmál a řekl chuskému poslovi: Tisíc kusů zlata – to už je veliký zisk. Stát se kancléřem – to je úctyhodné postavení. Ale cožpak jste nikdy neviděl dobytče obětované při obětech na předměstí? Krmí ho několik let, a pak ho pokryjí hedvábnou čabakou a vedou k hlavnímu chrámu předků. V takovém okamžiku si může sebevíc přát, aby se zase stalo opuštěným telátkem, ale již mu to není nic platné! Pane, rychle zmizte! Neposkrvňujte mne! Raději se budu sám sobě pro radost toulat blátem, než bych si dal nasadit uzdu od toho, komu patří stát. Po celý život nebudu nikomu sloužit, abych si mohl s potěšením užívat podle své vůle.

Ačkoli je tato biografie poměrně stručná, podává hutný a sugestivní popis, pod jehož vlivem byl text v pozdější tradici čten. Tento popis je však zároveň významně ovlivněn dobovým kontextem, v němž Simā Qiān psal. Například tvrzení, že Zhuāngzǐ vycházel z Lǎozia, pravděpodobně odráží klasifikaci škol čínského myšlení (či přesněji nauk o správné správě společnosti), kterou vytvořil Simā Qiānův otec Simā Tán 司馬談 – právě zde se poprvé objevuje označení „taoismus“ (*dàojiā* 道家).⁵ Jedním ze dvou nejdůležitějších rysů Simā Qiānova popisu je portrét Zhuāngzǐa jako člověka, který se povzneseně zřiká politické funkce a ze své vlastní vůle žije v ústraní. Motiv podvojnosti mezi úřední službou a životem v ústraní jako základní alternativou smysluplného životního projektu se objevuje již v Konfuciových *Hovorech* (*Lúnyǔ* 論語). Za dynastie Hàn 漢 (206 př. n. l. až 220 n. l.) se však konfuciánství a státní služba stávají v podstatě synonymy, a život v ústraní tak často vyjadřuje příklon k alternativním, tedy ne-konfuciánským hodnotám. Pokud tedy Simā Qiān chápe Zhuāngzǐa jako následovníka Lǎozia, přirozeně klade důraz na jeho rozhodnutí žít v ústraní.

5 *Shiji* 130, 3288–92.

Druhým významným rysem tohoto autoritativního výkladu je, že Zhuāngziiova jedinečnost a originalita se zhmotňuje v jazyce a stylu, jakým je text psán. Podle Sīmā Qiānova výkladu je nespoutanost Zhuāngova projevu přímým projevem jeho osobnostních kvalit. Tato úzká provázanost mezi textem a autorem je založena na předpokladu, že autorem celého textu *Zhuāngzi*, který měl Sīmā Qiān k dispozici, je historická osoba Zhuāng Zhōu. Ačkoli byl tento předpoklad poprvé zpochybněn již za dynastie Sòng 宋 (960–1279) a v současnosti se s ním v akademickém prostředí až na několik výjimek nikdo neztotožňuje, v tradici po dlouhou dobu převládal a v běžném povědomí a populární literatuře jeho vliv přetrvává dodnes.

Data života historické osoby Zhuāng Zhōu 莊周 jsou předmětem mnoha diskusí,⁶ ale většina badatelů se shoduje na tom, že žil ve čtvrtém století př. n. l. Tento údaj lze s velkou pravděpodobností upřesnit na období mezi lety 370 a 300.⁷ *Kniha Zhuāngzi*, kterou dnes máme k dispozici, je edicí filozofa Guō Xiànga 郭象 (ca 252–312), který žil o šest století později než Zhuāng Zhōu. Má celkem třicet tři kapitol, které jsou členěny do tří oddílů či částí (*piān* 篇): *Vnitřní* (*nèi* 內), *Vnější* (*wài* 外) a *Různé* (*zá* 雜). Z bibliografické kapitoly „*Yìwén zhì*“ 藝文志 v *Kronice dynastie Hàn* (*Hàn shū* 漢書) se však dovídáme, že *Kniha Zhuāngzi* má kapitol padesát dva. Raně tangský filolog Lù Démíng 陸德明 (ca 550–630) v předmluvě ke svému komentáři rovněž hovoří o textu čítajícím padesát dva kapitol a označuje je za edici komentátorů Sīmā Biāoa 司馬彪 a Mèng Shì 孟氏 z počátku dynastie Jìn 晉 (265–316). Zároveň tvrdí, že už v této podobě byl text dělen do zmíněných oddílů, a navíc zahrnoval tři kapitoly „vysvětlující“. Od Lù Démínga se rovněž dovídáme, že jiní dva raně jinští komentátoři, Cui Zhuàn 崔譔 a Xiàng Xiù 向秀, pracovali s textem, který měl kapitol jen dvacet sedm, přičemž šlo zřejmě o redukovanou verzi původního textu. Guō Xiàngova verze, která má třicet tři kapitol, je tak velmi pravděpodobně založena na původním ne-

6 Různé pozice ohledně otázky datace Zhuāngova života shrnuje Ren Jiyu (1961), viz oddíl 4b v bibliografické části.

7 Přistupujeme zde na velmi podrobnou a přesvědčivou analýzu Davida Chaie (2008).

redukovaném textu. Důvody, které Guō Xiànga vedly k vypuštění devatenácti kapitol, nám nejsou známy, a stejně tak nevíme, zda šlo skutečně o krácení textu, nebo jen o změnu v jeho členění.

Pokud jde o samotné rozdělení do tří oddílů, velmi pravděpodobně nejde o Guō Xiàngovu invenci, jak dnes stále celá řada badatelů tvrdí. Dokladem je Lù Démíngova glosa k Cui Zhuànovu komentáři, že hanský historik Bān Gù 班固 (32–92) již k rozdělení do tří oddílů odkazoval. Z toho lze usuzovat, že toto členění bylo známé již v prvním století n. l., kdy Bān Gù žil. Ohledně autorství tohoto členění existují dvě teorie, přičemž obě jej kladou do období Západních Hàn. Buď jím byl Liú Ān 劉安, princ z Huáinánu 淮南, patron a jeden z autorů textu *Huáinánzi* 淮南子,⁸ nebo dvorní archivář, kompilátor a editor Liú Xiàng 劉向. Oba zároven mohou být autory názvů jednotlivých kapitol, což je však pravděpodobnější v Liú Xiàngově případě, neboť jeho editorská práce běžně zahrnovala uspořádávání textů a pojmenovávání oddílů, do kterých je rozčleňoval. Vedle toho stále zůstává ve hře možnost, že autorem dělení a názvů kapitol je sám Zhuāng Zhōu, tato varianta je však z různých důvodů považována za nejméně pravděpodobnou.

S dělením do tří oddílů je spjata otázka autorství samotného textu. Pochybnosti ohledně autenticity některých kapitol se poprvé začínají objevovat za dynastie Táng 唐 (618–907), v době dynastie Sòng 宋 (960–1279) už jde o obecně diskutovaný a otevřený problém. Songský básník Sū Shì 蘇軾 například tvrdil, že většina *Vnějších a Různých kapitol* jsou pozdější podvrhy, zatímco komentátor Lín Xiyì 林希逸 o sto let později stále zastával tradiční názor, že celý text dochovaný v Guō Xiàngově edici je Zhuāngziovým výtvozem. V průběhu dynastie Míng 明 (1368–1644) už převládá názor, že autenticita autorství je jistá pouze u všech *Vnitřních kapitol*, zatímco zbytek textu byl velmi pravděpodobně napsán později různými autory. V západní sinologii byl tento pohled nejvíce rozpracován ve studiích Anguse Grahama (1986) a Liu Xiaogana (1994). Zejména Grahamova studie byla průkopnická a i relativně

8 Tento názor zastává Zhang Hengshou (1983), viz oddíl 4b v bibliografické části; Roth (1991), Guan Feng (1961).

dlouho po svém vzniku si uchovává značný vliv a podporu (viz např. McCraw 2010).

Graham tvrdí, že autentické jádro Zhuāngziova myšlení tvoří sedm *Vnitřních kapitol* plus pět kapitol *Vnějších* (XVII–XXII), které považuje za výtvar nejblížešých Zhuāngziových žáků pocházející rovněž ze čtvrtého století př. n. l. Další vrstvu tvoří kapitoly VIII–XI a zřejmě i poslední kapitola XXXIII, za jejichž autory Graham označuje tzv. „primitivisty“, zastánce radikálního návratu k necivilizovanému způsobu života. Vznik těchto kapitol Graham zařazuje na konec třetího století př. n. l. Autorství kapitol XII–XVI pak přisuzuje tzv. „synkretistům“, které spojuje se školou Liú Āna, prince z Huáinánu (viz výše). Tuto tezi šířeji diskutuje i podporuje Roth (1991) a vznik těchto kapitol datuje až do období kolem roku 130 př. n. l. Čtvrtou vrstvu pak tvoří kapitoly XXVIII–XXXI napsané tzv. „individualisty“, následníky filosofa Yáng Zhūa 楊朱 (4. stol. př. n. l.), které zřejmě pocházejí rovněž z doby kolem konce třetího století př. n. l. Zbývající kapitoly ponechává Graham bez zařazení.

Široce sdílený předpoklad o relativní homogenitě *Vnitřních kapitol*, stejně jako předpoklad, že jejich autorem je Zhuāng Zhōu, zpochybnila ve svém průlomovém článku Esther Klein (2010). Na základě důkladné rekonstrukce textových pramenů z doby dynastie Hàn přesvědčivě dokazuje, že *Vnitřní kapitoly* byly zkompileovány relativně pozdě, což mimo jiné vysvětluje, proč nejsou explicitně zmíněny v Sīmā Qiānově výše citované biografii.

Recepce *Knihy Zhuāngzi* v předmoderní době

Následující přehled má zprostředkovat základní představu o tom, jak byla *Knihy Zhuāngzi* čtena od dynastie Hàn do dynastie Qīng. Uvádí základní předpoklady, s jakými interpreti k textu přistupovali, nejdůležitější komentátory a jejich díla. Vzhledem k tomu, že dochované komentáře ke *Knize Zhuāngzi* se počítají v řádu stovek (úplný Yán Línfēngův /1974/ přehled uvádí číslo kolem pěti set), není tento úvod v žádném případě vyčerpávající. Významným pramenem následujícího shrnutí byl přehled Guān Fēngův (1961), dále jsme přihlíželi k čítance Christopa Harbsmeiera (1991–1992), studii

Annette Specht (1998) a stručnému představení jednotlivých komentátorů v anglické edici *Knihy Zhuāngzǐ* od Brooka Ziporyna (2009).⁹

Hàn

漢

(206 př. n. l.–220 n. l.)

Dynastie Hàn se vyznačuje úsilím o úplnou centralizaci a všezahrnující jednotné vysvětlení světa, které se má zároveň stát preskriptivní normou. Tato snaha jde ruku v ruce s vytvořením oficiálního kánonu konfuciánských textů, které jsou nově editovány a interpretovány podle potřeb vznikající státní ideologie, již mají podpořit. Během této doby byl text *Zhuāngzǐ* nepochybně čten, ale nebyl v centru pozornosti. Dnes víme o dvou komentářích z hanské doby. Prvním je pojednání již zmíněného prince z Huáinánu, jehož fragmenty jsou dochovány v literární antologii *Wénxuǎn* 文選. Druhým je nedochovaný komentář historika Bān Gù, o němž se dozvídáme z raně jinského komentáře Cui Zhuànova. Do jaké míry měly tyto komentáře vliv na pozdější interprety, je těžké posoudit, zdá se však, že nebyl nijak zásadní.

Období roztržičnosti¹⁰

(220–581)

Po pádu dynastie Hàn učenci usilují o nové, kosmologickými spekulacemi nezátížené čtení konfuciánských textů. Výrazem tohoto úsilí je upření pozornosti na taoistické *Knihy Lǎozǐ* a *Zhuāngzǐ*. Ty jsou nyní ceněny pro svoji metafyzickou, transcendentní dimenzi, která proniká k „tajnému“ (*xuán* 玄) základu reality. Zejména třetí a čtvrté století lze označit za dobu, kdy se vzdělanci obraceli ke *Knize Zhuāngzǐ* se zájmem vůbec kdy nejintenzivnějším. Během období Západních Jín vzniká Guō Xiàngǔv komentář *Zhuāngzǐ zhù* 莊子注 [Komentář ke *Knize Zhuāngzǐ*], který dodnes určuje základní interpretační diskurs *Knihy Zhuāngzǐ*, jež jednotliví interpreti buď

9 Viz oddíl 2b v bibliografické části.

10 Souhrnné označení pro období Tří říší (Sān guó 三國 220–280), Východních a Západních Jín (Xī Dōng Jīn 西東晉 265–420) a Severních a jižních dynastií (Nán Běi cháo 南北朝 420–581)

přijímají, nebo se vůči němu vymezují. Guō Xiàngův komentář je velmi ambiciózní interpretační projekt, jehož prostřednictvím Guō Xiàng usiluje o skloubení konfucianismu a taoismu, či přesněji morálky a spontaneity. Výsledkem je koherentní a sevřené filosofické dílo, které je přes svou poplatnost dobovému politickému kontextu velmi originálním pokusem o nezávislou reflexi celé řady závažných filosofických otázek.

Pod vlivem Guō Xiàngova komentáře se však často zapomíná na to, že jeho vzniku předcházelo téměř sto let usilovné komentátorské práce jiných, jejichž komentáře měly značný vliv po celé Období roztržitésti a bez nichž by Guō svoje dílo zřejmě nikdy neuskutečnil. Tyto komentáře se ve své původní podobě nedochovaly a o jejich existenci a významu se dozvídáme zejména z Lù Démíngovy edice, která uvádí komentáře jednoho každého z nich přinejmenším ve stejné míře jako Guō Xiànga.¹¹ Mezi tyto raně jinské komentátory patří (v pravděpodobném chronologickém pořadí) Cui Zhuàn 崔譔, Xiàng Xiù 向秀 a Simà Biāo 司馬彪. Guō Xiàngův komentář se považuje za dopracování, doplnění či přepracování komentáře Xiàng Xiùova 向秀 (ca 227–272). Otázkou jejich vztahu se zvláště zabývám v medailonu ke Guō Xiàngovi.

Druhým nevlivnějším komentářem z Období roztržitésti je interpretace první kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ* od buddhistického mnicha a učence Zhī Dàolína 支道林 (311–366). Z tohoto výkladu, nazvaného *Pojednání o svobodě* (*Xiāoyáo lùn* 逍遙論), se prostřednictvím pozdějších komentátorů dochovaly jen fragmenty. Překlad nejdůležitějšího z nich pro jeho význam připojujeme k ostatním čtyřem komentářům k první kapitole. Autor zde nastiňuje základní smysl svobody (*xiāoyáo* 逍遙), kterou nechápe na rozdíl od Guō Xiànga jako přirozený a výchozí stav všech věcí, ale výlučně jako ideální stav v mysli mudrce. Toto čtení je nepochybně ovlivněno buddhismem, ale podle mnoha pozdějších interpretů pronikl Zhī Dàolín k podstatě Zhuāngova sdělení blíže než Guō Xiàng, který do textu promítal politické motivace. Guān Fèng (1961) tvrdí, že ačkoli je Zhī Dàolínova interpretace věrnější než Guō Xiàngova, zůstal jeho

11 Pro přesnou statistiku viz David Chai (2008).

komentář v Guō Xiàngově stínu, protože tolik nevyhovoval soudobým potřebám vládnoucích elit. Demiéville (1973) poukazuje na to, že to byl paradoxně buddhistický učenec, kdo proti Guō Xiàngovi navrhl čtení, které nabízelo mnohem věrnější výklad klasického čínského textu.

Suí a Táng

隋·唐

(581–960)

Zhī Dàolínův zájem o *Knihu Zhuāngzǐ* předznamenává buddhisticky ovlivněné interpretace vzniklé za dynastie Táng. Buddhismus se od šestého století stává dominantním myšlenkovým proudem a úzce se prolíná s taoismem. Na počátku vlády dynastie Táng se taoismus těší přízni císařského dvora a sílí snaha reinterpretovat knihy filosofického taoismu tak, aby mohly konkurovat pracovatnosti buddhistické teorie i praxe. V tomto kontextu vzniká kolem poloviny sedmého století komentář taoistického mistra Chéng Xuányíng 成玄英 pod titulem *Nánhuā zhēnjīng zhùshū* 南華真經注疏 [Vysvětlující komentář ke *Kanonické knize*¹² z *jihu*¹³]. Text má formu vysvětlujícího textu ke Guō Xiàngovu komentáři. Chéng Guō Xiàngovy výklady doplňuje a konkretizuje, přičemž je také rozvíjí ve dvou aspektech, z nichž je patrný vliv buddhismu: v důrazu na mysl a důrazu na postupnou vnitřní sebekultivaci. Vztahu Chéng Xuányíngova komentáře ke Guō Xiàngovi a k buddhismu se blíže věnuji v medailonu o Chéng Xuányíngovi.

Dalším velmi důležitým komentářem je Lù Démíngovo 陸德明 (556–627) dílo *Zhuāngzǐ yīnyì* 莊子音義 [Vztah významu a výslovnosti v *Knize Zhuāngzǐ*]. Komentář, který má podobu fonologických glos soustřeďujících se na vztah mezi významem znaků a jejich výslovností, je cenný mimo jiné důležitou předmluvou a citacemi velkého množství jinak ztracených textů. Zajímavým faktem je, že

12 Spojení *zhēnjīng* 真經 se používá pro označení spisů, které byly zařazeny do oficiálního taoistického kánonu textů.

13 *Knihy z Nánhuā* 南華 (neboli *Knihy z jihu*) bylo velmi rozšířeným označením pro *Knihu Zhuāngzǐ*. Zakládá se na Zhuāngziově údajném původu z jižně položeného státu Sòng 宋.

Lù zařazuje svůj komentář ke *Knize Zhuāngzǐ* do souboru komentářů ke klasickým konfuciánským textům *Jīngdiǎn shìwén* 經典釋文 [Vysvětlení textu kanonických děl], což lze vnímat jako významné uznání autority této knihy. Studium tohoto komentáře nám dává nahlédnout do alternativního způsobu komentování, který má spíše podobu přísného filologického rozboru jednotlivých slov a vět než snahu o postižení celkového filosofického záměru. Právě tento způsob komentování *Knihy Zhuāngzǐ*, nepochybně podněcený rozvojem jazykovědy v souvislosti s překládáním buddhistických sůter, za dynastie Táng převládá.

Sòng a Yuán

宋·元

(960–1368)

Dynastie Sòng je po Období roztržičnosti dobou druhého rozkvětu studií *Knihy Zhuāngzǐ*. Hlavní tendencí je návrat od čistě filologických glos k výkladům významu textu. Komentátoři se obracejí zpět ke Guō Xiàngovi a Zhī Dàolínovi, přičemž významná část z nich se staví ke Guō Xiàngovi kriticky, zatímco Zhī Dàolín je uznáván a rozvíjen. Ve srovnání se staršími komentáři se nyní interpretace nesou v osobnějším tónu, jsou psány odlehčenějším jazykem, postrádají myšlenkovou sevřenost a často je jejich sepisování vnímáno jako veskrze příjemná volnočasová aktivita. To odpovídá zájmům a ideálům nové společenské elity, tzv. džentry, jejíž příslušníci bývají označováni jako „literáti“. Komentáře a výklady v odlehčené formě subjektivních poznámek či rozhovoru s přáteli jsou pro literární zájmy literátů charakteristické. Jedním z výrazných projevů nového přístupu ke komentování textu jsou tzv. „hovory o poezii“ (*shīhuà* 詩話), jimž se podobá i styl songských komentářů ke *Knize Zhuāngzǐ*. S tím úzce souvisí objevení *Knihy Zhuāngzǐ* jako promyšleného literárního textu, obdiv k jeho stylu a zájem o formu, jakou jeho autor své myšlenky sděluje.

Pokud jde o vnímání *Knihy Zhuāngzǐ* v rámci dějin myšlení, vyznačuje se toto období synkretismem. Na jedné straně existuje významná tendence chápat autora (příp. autory) *Knihy Zhuāngzǐ* jako myslitele, který se ve svých postojích zásadně neodli-

šuje od konfucianů, jen tyto postoje vyjadřuje neortodoxní formou. Nejvýznamnějším zastáncem tohoto přístupu byl básník a politik Sū Shi 蘇軾 (1073–1101), který tvrdil, že Zhuāngzǐ „byl na povrchu proti Konfuciovi, ve skrytu byl ale na jeho straně“ (*yáng jǐ ér yīn zhù* 陽擠而陰助).¹⁴ Na druhé straně je rovněž běžné vykládat *Knihu Zhuāngzǐ* podle buddhismu, zejména buddhismu čchanového. Komentátoři přitom často poukazují na stylovou podobnost mezi *Knihou Zhuāngzǐ* a buddhistickými koány (*gōng'àn* 公案), rozhovory mistra s žákem, které vedou k náhlému probuzení (*wù* 悟) a nahlédnutí prázdné povahy skutečnosti.

Zřejmě nejvlivnějším komentářem této doby je Lín Xiyìho 林希逸 (1193–ca 1270) *Zhuāngzǐ kōuyì* 莊子口義 [Kniha Mistra Zhuānga vykládaná spatra].¹⁵ Lín se považuje za pokračovatele neokonfuciánské školy a je přesvědčen o ideové kompatibilitě své školy a *Knihy Zhuāngzǐ*. Zároveň neustále odkazuje k buddhistickým sútrám, pomocí nichž vykládá text jak po literární, tak po filosofické stránce. Komentář je myšlenkově roztěkaný a nesleduje jednu určitou filosofickou linii. Jeho základní přínos je v celkovém přístupu k textu: Lín svůj komentář chápe jako osobní dialog s knihou, která je mu blízká v jeho životní situaci nedobrovolného odchodu do ústraní, a vědomě se tímto přístupem vymezuje proti Guō Xiàngovi, který *Knihu Zhuāngzǐ* v jeho očích překroutil v zájmu vlastního filosofického projektu. Lín Xiyìho komentář měl zásadní vliv na interpretace *Knihy Zhuāngzǐ* až do dynastie Qīng. Z ostatních komentářů stojí za zmínku například ortodoxně taoistický Chū Bóxiù'ǒu 褚伯秀 (1230–1278) komentář *Nánhuā zhēnjīng yīhǎi zuānwēi* 南華真經義海纂微 [Pořádání těžko uchopitelného v moři významů *Kanonické knihy z jihu*] či Luó Miāndào'ǒu 羅勉道 pozdně yuanský *Nánhuā zhēnjīng xúnběn* 南華真經循本 [Hledání podstaty *Kanonické knihy z jihu*], jehož cílem je oprostít se od novějších interpretací a vykládat *Knihu Zhuāngzǐ* na základě komentářů z doby před Guō Xiāngem.

14 Pro celou citaci a odkaz viz medailon k Lín Xiyìmu.

15 *Kōuyì* je označení pro ústní zkoušku z výkladu klasických textů, které se od dynastie Táng podrobovali uchazeči o úřednický post. Volbou tohoto pojmu chce Lín zřejmě naznačit, že jeho komentář je spíše živou a bezprostřední reflexí než vytříbeným a formálně svázaným textem.

Míng

明

(1368–1644)

Za dynastie Míng *Knihy Zhuāngzi* zůstává předmětem zájmu mnoha vykladačů, přičemž i nadále převažují interpretativní, filosoficky zaměřené komentáře. Ve zvýšené míře začínají vznikat kompilace dřívějších komentářů. Nejvýznamnější z nich je Jiāo Hóngǔ 焦竑 (1540–1620) *Zhuāngzi yì* 莊子翼 [Pomocník při čtení *Knihy Zhuāngzi*],¹⁶ obsahující výběr z několika desítek jinde nedochovaných komentářů, k nimž Jiāo Hóng přidává vlastní synkretický komentář. Vzniká několik buddhisticky založených interpretací, mezi nejdůležitější patří *Zhuāngzi jiě* 莊子解 [Interpretace *Knihy Zhuāngzi*] od Lǐ Zhì 李贄 (1527–1602), non-konformního kritika ortodoxního (zhūxiōvského) neokonfucianismu, nebo *Zhuāngzi nèipiān zhù* 莊子內篇注 [Komentář k *Vnitřním kapitolám Knihy Zhuāngzi*] od Shì Déqīng 釋德清 (1546–1623), buddhistického mnicha, který do komentáře promítl svůj zájem o chanový buddhismus a zároveň se *Knihu Zhuāngzi* snažil důsledně vykládat jako komentář ke *Knize Láozi*. Z doby pozdních Míngů pochází velmi originální komentář od Fāng Yìzhìho 方以智 (1611–1671), vědecky všestranného ducha a buddhistického mnicha v jedné osobě, nazvaný *Yàodì páo Zhuāng* 藥地炮莊 [Mnich z Yàodì pečce Zhuāng].

Qīng

清

(1644–1911)

Dynastie Qīng je zlatým věkem filologických a jazykovědných studií, což se promítá i do komentářů ke *Knize Zhuāngzi*, které se často orientují na čistě filologické glosy typu *xùngǔ* 訓詁, případně oba přístupy, filologický i interpretativní, kombinují. Výrazným rysem všech komentářů tohoto období je snaha o objektivní, osobně nezaujatý výklad textu, zpravidla podepřený jazykovou či stylistickou analýzou. S úsilím o přísný a metodologicky podložený výklad

¹⁶ Překládáme volně. Základní význam slova *yì* je „křídlo“. Zde je použito v odvozeném významu „usnadňovat“, „pomáhat“ (jako křídlo pomáhá v letu).

souvisí přehodnocování synkretismu, který byl převládajícím interpretačním východiskem za dynastií Sòng a Míng. Interpreti jsou si více vědomi některých myšlenkových odlišností mezi *Knihou Zhuāngzǐ* a texty konfuciánskými a buddhistickými, a tak se někteří snaží číst *Knihu Zhuāngzǐ* prostřednictvím jí samé, tj. svůj výklad zakládají na rozboru jazyka a stylu; jiní zas naopak s vědomým záměrem vykládají text prostřednictvím koncepcí jemu vnějších. Dále také pokračuje úsilí o vytváření kompendií dřívějších komentářů a nově se prosazuje tendence sestavovat kritické edice, což jsou přístupy charakteristické pro dobu Qīng obecně.

Mezi nejvýznamnější komentátory qingské doby patří Wáng Fūzhī 王夫之 (1619–1692), Lín Yún míng 林雲銘 (ca 1628–1697), Xuān Yīng 宣穎 (předmluva datována 1725) a Guō Qīngfān 郭慶藩 (1844–1897). Ortodoxní konfucián Wáng Fūzhī je autorem dvou typově odlišných interpretací: *Zhuāngzǐ jiě* 莊子解 [Analytické interpretace *Knihy Zhuāngzǐ*] a *Zhuāngzǐ tōng* 莊子通 [Syntetizující interpretace *Knihy Zhuāngzǐ*]. Zatímco první z nich je podrobný, textově založený interpretativní komentář obsahující celou řadu filologických glos, druhá představuje spíše soubor filosofických esejí, které jsou sice členěny podle jednotlivých kapitol *Knihy Zhuāngzǐ*, ale jsou samostatnými texty bez těsné vazby na komentovaný text. Wáng Fūzhī otevřeně označuje *Knihu Zhuāngzǐ* jako text, který se ve svém pohledu na svět od konfucianismu podstatně liší, ale zároveň jej vyzdvihuje jako zásadní filosofické dílo, kterým má pro Wána smysl zabývat se ne proto, že je konfucián, ale proto, že je filosof. Lín Yún míngův komentář *Zhuāngzǐ yīn* 莊子因 [Přiblížení se ke *Knize Zhuāngzǐ*] a Xuān Yīngův komentář *Nánhuājīng jiě* 南華經解 [Interpretace *Kanonické knihy z jihu*] sdílejí pozornost k literárnímu stylu a k vnitřní provázanosti textu. Zvláště Xuān Yīng nabízí celou řadu velmi originálních postřehů ohledně smyslu návaznosti jednotlivých pasáží a obrazů.

Guō Qīngfānův obsáhlý kompilační a filologicky důkladný komentář *Zhuāngzǐ jíshì* 莊子集釋 [Sebrané výklady ke *Knize Zhuāngzǐ*] je významný mj. tím, že z něj vychází v současnosti zřejmě nejautoritativnější edice *Knihy Zhuāngzǐ*, vydaná nakladatelstvím *Zhōnghuá shūjù* 中華書局. Vychází z ní i tato čítanka. Je však třeba poznamenat, že tato edice je, navzdory dojmu, který může budít, poměrně selek-

tivní. Na jedné straně totiž uvádí kompletní komentáře Guō Xiànga a Chéng Xuányīnga, na druhé straně kompiluje některé komentáře z dynastie Qīng, ovšem velice důležité interpretace z doby Sòng a Míng, které se proti Guō Xiàngovu výkladu vymezují, prakticky vůbec nejsou zastoupeny.

Komentátoři

郭象

Guō Xiàng

Guō Xiàng (ca 252–312 n. l.) je editorem dnes dochované verze *Knihy Zhuāngzǐ* a zároveň autorem nejvlivnějšího komentáře k této knize. Tento význam lze však do značné míry přičítat filosofickému vlivu jeho výkladů než skutečnosti, že by byl komentářem nejstarším nebo nabízel nejuvěrnější výklad původního textu. Můžeme tvrdit, že právě pod vlivem Guō Xiàngova výkladu byla celá řada dřívějších komentářů, zejména z doby Východních Hanů, zapomenuta. Jedním z důvodů může být právě to, že ačkoli tyto výklady obsahují celou řadu přesných a neocenitelných glos k jednotlivým pasážím, nenabízejí koherentní filosofický rámec pro výklad textu jako celku. Právě to je Guō Xiàngovým cílem, neboť prostřednictvím výkladu *Knihy Zhuāngzǐ* realizuje ambiciózní filosofický projekt syntézy spontaneity a morálky.

Zdroje

Oproti ostatním komentátorům je Guō Xiàngovi věnováno poměrně velké množství sekundární literatury (viz oddíl 2a v bibliografické části) v západních jazycích. Z jazykového hlediska stojí za zmínku zejména studie dánské badatelky Birthe Arendrup, která nabízí překlad kompletního komentáře k první kapitole *Knihy Zhuāngzǐ*. K tomuto překladu jsem často přihlížel. Ve výkladu filosofických aspektů jsem vycházel z knihy Brooka Ziporyna, relativně nedávné a jediné anglicky psané monografie o Guō Xiàngovi, která se jej snaží představit jako originálního myslitele. Dále jsem přihlížel ke studiím Su Xinwua a Livie Knaul. Český čtenář může čerpat z nepublikované diplomové práce Dušana Vávry, která představuje užitečnou studii o Guō Xiàngově komentáři v kontextu uvažování o vývoji komentáře jako žánru. Dále lze odkázat ke krátkému, leč výstižnému shrnutí v dějinách filosofie v Cheng (2006: 320–324). I tyto výklady jsou zde zohledněny.

Biografie

O Guō Xiàngově životě se dovídáme z jeho biografie v *Kronice dynastie Jín* (*Jìn shū* 晉書): „Osobním jménem se jmenoval Zixuān, od mládí byl nadaný, měl zálibu v [knihách] *Lǎozǐ* a *Zhūāngzǐ* a byl schopný ve vedení filosofických (dosl. „čistých“) rozprav“ (郭象字子玄，少有才理，好老莊，能清言)。Ačkoli po určitou dobu zastával poměrně významnou funkci ve státní správě, „povětšinou žil v ústraní a obšťastňoval se filosofickými texty“ (常閑居，以文論自娛)。Biografie se dále zmiňuje o vztahu Guō Xiàngova a Xiàng Xiùova komentáře. Guō Xiàng je totiž tradičně považován pouze za editora původního komentáře, jehož autorem má být Xiàng Xiù 向秀 (ca 230–280), jeden ze Sedmi mudrců Bambusového háje (*Zhúlín qīxián* 竹林七賢)。V kronice se píše: „Těch, kteří v dřívějších dobách vykládali *Knihu Zhuāngzǐ*, bylo několik desítek, nikdo však nebyl schopen proniknout k jejímu hlavnímu smyslu. Výklad, který Xiàng Xiù vytvořil nezávisle na starých komentářích, byl dokonalý a novátorský, oproštěný a povznesený. Před smrtí nedokončil pouze dvě kapitoly, „Podzimní záplavy“ a „Dokonalou radost“ (先是注莊子者數十家，莫能究其旨統。向秀於舊注外而為解義，妙演奇致，大暢玄風，惟秋水、至樂二篇未竟而秀卒)。Za autora komentáře k těmto dvěma kapitolám je považován právě Guō Xiàng, kterého však text výslovně označuje za plagiátora: „[Guō] Xiàngův charakter byl chabý, pozdějším generacím Xiùův výklad nepředal, ale pokradmu jej vydával za svůj komentář“ (象為人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以為己注)。Kromě komentáře ke zmíněným kapitolám se podle kroniky jeho přínos omezuje na to, že „pokud jde o všechny ostatní kapitoly, zřejmě jen doplnil interpunkci a toť vše“ (其餘眾篇或點定文句而已)。Novější studie věnované Guō Xiàngovi ukazují, že jeho vklad byl pravděpodobně významnější. Zdá se, že Guō Xiàng navázal na Xiàng Xiùa v záměru vypracovat pozici, která by umožnila synkrezi hanského konfucianismu a filosofického taoismu, ale byl filosoficky radikálnější a přetavil Xiàng Xiùovy myšlenky do koherentního celku.

Kontext: „učení o temném“

Guō Xiàng je považován za jednoho z čelních představitelů *xuán-xué* 玄學 neboli „učení o temném“.¹⁷ *Xuánxué*, často též označované

nepřesně jako neotaoismus, je intelektuální proud, který dominoval čínskému myšlení v první části Období roztržitého a uchoval si významný vliv po celé období středověku. Živnou půdu nachází v intelektuálním vakuu, které vzniká po pádu dynastie Hàn 漢 (220 n. l.), jejíž vláda byla úzce spjata s prosazováním všeobjímajícího světového konfucianské ideologie. Selhání hanského projektu naléhavě vedlo intelektuální elitu k přehodnocení konfucianismu v jeho institucionalizované a kodifikované podobě. Nedochází tedy k radikálnímu odmítnutí textů považovaných za konfucianské: Konfucius je stále považován za největšího z mudrců a *Kniha proměn*, jeden z textů konfucianského kánonu, se dostává do popředí zájmu. Vzniká však nárok na radikálně nová čtení konfucianských textů, která vznikají pod vlivem nově sílícího zájmu o texty filosofického taoismu (*Lǎozǐ*, *Zhuāngzǐ*). Právě prostřednictvím komentářů ke třem zmíněným textům – *Kniha Lǎozǐ*, *Kniha Zhuāngzǐ* a *Kniha proměn* – označovaným též jako „tři [knihy] o neproniknutelném“ (*sānxuán* 三玄) – si autoři slibují nalézt transcendentní základ skutečnosti, ke kterému různými cestami směřují jak konfuciáni, tak taoisté.

Guō Xiàngǔv filosofický projekt: snaha o smíření přirozenosti a lidských norem

Právě Guō Xiàngǔ lze označit za filosofa, který v tomto úsilí dospěl nejdále. Na své cestě se však musel vypořádat se skutečností, že *Kniha Zhuāngzǐ*, na jejímž komentáři celý svůj projekt uskutečnil, je často tvrdohlavě anti-moralistická, konfucianským mudrcům se otevřeně vsmívá a programově odmítá svazovat přirozenost, která je věcem dána nebesy, veškerými lidskými (zejména pak morálními) normami. Tato tendence je nejsilnější v několika prvních kapitolách z *Vnějších kapitol*. Příkladem může být pasáž z kapitoly „Kůň má kopyta“ (*Mǎtí* 馬蹄):

Kůň má kopyta, kterými našlapuje na jinovatce nebo na sněhu, má srst, která ho chrání před větrem a chladem, spásá trávu, pije vodu, zvedá nohy a cválá po stepi – to vše je pravá přirozenost koně. I kdyby měl nejhonosnější paláce s prostornými komnatami, nebyly by mu k ničemu. Až přišel Bólè 伯樂 a prohlásil: „Já

17 Viz rovněž heslo *xuán* v glosáři.

umím zacházet s koňmi.“ Opálil jim hřívý, ořezal kopyta, ryl jim do kůže a cejchoval je; na hlavu jim nasadil chomout, za nohy je přikoval ke sloupům koníren; a tak z každé desítky dva až tři uhynuli. Držel je o hladu a žízni, nutil je do klusu či cvalu, jeho drezúra jim přinášela jen samou trýzeň, jak je škrtily ozdobné oštěže, jak je poháněl strach z jezdeckého bičíku. Víc než polovina koní uhynula.¹⁸

Zdálo by se, že smysl pasáže je v kontextu dané kapitoly jednoznačný: lidské záměry jsou v rozporu s přirozeností koní a způsobují jim utrpení. Guō Xiàng však rozvíjí interpretaci úplně jiným směrem:

馬之真性，非辭鞍而惡乘，但無羨于榮華。

Pokud jde o opravdovou přirozenost koní, není tomu tak, že by odmítali sedlo a ošklivili si, když na nich někdo jezdí. Pouze netouží po [povrchním] luxusu a nádheře.

夫善禦者，將以盡其能也。盡能在於自任，而乃走做驅步，求其過能之用，故有不堪而多死焉。

Ten, kdo je dobrý ve vozatajství, beze zbytku využije jejich schopnosti. Beze zbytku využít jejich schopnosti spočívá v tom, nechat je, aby se uplatnili podle svého. Když však z koně, který běhá, udělá toho, který běží tryskem a bude usilovat o využití, které přesahuje jeho schopnosti, někteří to nesnesou a mnoho jich zemře.

若乃任駑驥之力，適遲疾之分，雖則足跡接乎八荒之表，而馬之性全矣。

Když je však nechá, aby se uplatnili každý podle své síly, byli v souladu se svými [vrozenými] odlišnostmi co do rychlosti, pak i když otisky jejich kopyt dospějí až do naprosté pustiny (dosl. „vnější oblasti osmi pustin“), jejich koňská přirozenost zůstane bezpečně uchována.

而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞無為之風，遂云行不如臥；何其往而不反哉！斯失乎莊子之旨遠矣。

Ale když se pomýlenci doslechnou o ponechání koní jejich přirozenosti, řeknou, že to znamená pustit je a neseslat. Když se doslechnou o [jednání ve] stylu nezasahování, řeknou, že ležet [v nečinnosti] je lepší než jednat. Jak mohou jen

¹⁸ *Zhuangzi jishi* (dále jen ZZJS) (IX: 330); Král (2006: 151). Uvádíme zde drobně modifikovaný překlad Oldřicha Krále.

tak jít vpřed a ani se neohlédnout? Tito lidé se hrubě (*yuǎn*) mýlí ohledně Zhuāngovy základní intence.

Guō Xiàngova strategie spočívá v tom, že mění otázku: problém s osedláváním koní není v tom, zda je osedlávat či nikoli, ale ve schopnosti osedlávat je způsobem, který je v souladu s jejich přirozeností. „Být osedlán“ je součástí přirozenosti koně, stejně jako „být pomalý“ nebo „být rychlý“. Tato interpretace dokonce implicitně říká, že když nebude kůň osedlán, nebude moci „být v souladu se svým údělem“ (*shìfèn* 適分). To, co je podle většinové interpretace původního Zhuāngova textu v rozporu, na sobě v Guō Xiàngově reinterpretaci závisí: přirozenost člověka (jezdit na koni) a přirozenost koně (být osedláván) jsou přirozeně v souladu a doplňují se, aniž by o to záměrně usilovaly. Tuto strategii uplatňuje Guō na obecné rovině vztahu spontaneity a morálky. Morální normy jsou v souladu s přirozeností člověka, ba dokonce lidská přirozenost tyto normy sama vyžaduje. Normy samy ovšem nejsou ničím vnějším, co by bylo této přirozenosti vnější, ale spíše něčím, co z přirozenosti samé vyrůstá. Pouze je třeba vědět, že stejně jako pomalého koně nelze nutit do trysku, od obyčejného člověka nesmíme očekávat stejnou úroveň porozumění jako od mudrce (viz závěr Guō Xiàngovy předmluvy).

Vztah k Wáng Bimū

Ve své snaze smířit přirozenost věcí s morálními normami navazuje Guō Xiàng na úsilí dřívějších myslitelů *xuánxué*, zejména pak na Wáng Bihō 王弼 (226–249). Základní Wáng Bihō tezí, nejzřejměji rozpracovanou v jeho komentáři ke *Knize Lǎozǐ*, je radikální transcendence *dào* 道 („povahy skutečnosti“) coby základu všech věcí. *Dào* není jakýmsi prapůvodním materiálem, ze kterého se postupně formují jednotlivé věci, ale je samo naprosto jiné, ne-věcné povahy. Wáng se tuto radikální odlišnost snaží vyjádřit tím, že *dào* vykládá jako „to, co zde není“ (*wú* 無), zatímco vše, co z něj vzchází, označuje jako „to, co zde je“ (*yǒu* 有).¹⁹ Jinými artikulacemi tohoto

19 Překlad *wú* a *yǒu* jako „to, co zde je“ a „to, co zde není“ se drží překladu v Cheng (2006: 313). Tento překlad považujeme za přesnější než standardní variantu „byti“ a „nebyti“. Podle Wáng Bihō totiž nejde o dvě různé

vztahu je tradiční rozlišení mezi „kořenem“ (*běn* 本) a „větvi“ (*mò* 末) neboli mezi původním, podstatným a nezjevným na straně jedné a odvozeným, druhotným a zjevným na straně druhé, či Wángova původní a techničtější distinkce mezi „konstitucí“ (*tǐ* 體) a jejími „funkčními projevy“ (*yòng* 用). V interpretaci vztahu mezi póly těchto rozlišení však Wáng kolísá: zatímco ty z jeho výkladů, které se opírají více o distinkci mezi konstitucí a funkčním projevem, předpokládají spíše neoddělitelnost bytí a nebytí, kde se nebytí vždy musí projevovat v konkrétních jsouncích a zároveň v nich dosahuje naplnění, jinde deklaruje, že je třeba „vyzdvihnout kořen a odstranit větev“ (*chóng běn xī mò* 崇本息末). Vzhledem k tomu, že tato polarizace v sobě zahrnuje i polarizaci mezi spontaneitou a morálkou, zůstává artikulace vztahu mezi nimi nejednoznačná. Máme všechny normy, které vznikají až druhotně ve sféře jsooucích věcí, odhodit a vrátit se k původní spontaneitě, nebo je naopak máme respektovat, protože jsou přece jen emanací původního základu?

„Byt sám od sebe tak“

Guō Xiàng prosazuje jasné řešení: žádný transcendentní základ mimo jsooucí věci samé neexistuje a všechny věci jsou „samy od sebe tak“ (*zìrán* 自然). Zatímco Wáng Bì vyhradil tento pojem pro „to, co zde není“ (viz komentář ke *Knize Lǎozǐ*, kapitola 25), tedy pro transcendentní základ skutečnosti, pro Guō Xiànga představuje základní určení každého aspektu skutečnosti. Vše, co existuje, je způsobeno samo sebou a nezávisí na ničem vnějším mimo sebe: ani na transcendentním základu, ani na ostatních jednotlivých věcech.

Klíčovým důsledkem tohoto výkladu je, že morální normy se stávají výrazem spontaneity: věci z povahy skutečnosti nemohou podléhat ničemu vnějšmu, a pokud existují nějaké normy, musí vycházet z věcí samých. Realizace propojení spontaneity a morálky se zajímavě ukazuje na Guō Xiàngově obrazu vztahu částí a celku. Ten je nejvýrazněji artikulován v následujícím komentáři ze začátku šesté kapitoly „Učit se od velkého základu“ (*Dàzōngshī* 大宗

podstaty, ale spíše o dvě různé perspektivy popisu skutečnosti: absence jednotlivých jsooucnů a přítomnosti jednotlivých jsooucnů.

師). Komentář uvádíme v úplnosti. Před samotnou úvahou o částech a celku Guō Xiàng ve zkratce shrnuje svoji filosofii:

知天人之所為者，皆自然也；則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。Rozumět tomu, jak jedná nebe a jak jednají lidé, [znamená rozumět], že vše je samo od sebe tak; když se [člověk] ve svém nitru nebude ničím svazovat a ve vztahu k vnějšku bude v mimoděčném souladu s věcmi, neuchopitelným způsobem (*xuán* 玄) se ztotožní s veškerenstvím a poddá se mu, nebude nic, co by nebylo dokonalé.

Na obecné rovině je zde vyjádřeno, co bylo aplikováno na pasáž s koňmi: jak nebesa, tak lidé vždy jednají spontánně. Pokud se každá část celku veškerenstva bude uplatňovat v souladu se svou přirozeností, není třeba se obávat, že by došlo k chybě. Guō Xiàng vykládá mimoděčnou harmonii částí na příkladu lidského těla:

人之生也，形雖七尺而五常必具。故雖區區之身，乃舉天地以奉之。

Když člověk žije, i když má [jeho] tělo jen sedm stop, pět prvků²⁰ je vždy kompletních. A tak, i když je to jen malinkaté tělo, obdařuje jej celé nebe i země.

故天地萬物，凡所有之，不可一日而相無也；一物不具，則生者無由得主；一理不至，則天年無緣得終。

Proto veškerenstvo věcí mezi nebem a zemí, vše, co existuje, se nemůže vzájemně postrádat být na jeden jediný den. Pokud by v celku scházela být jen jedna jediná věc, pak by životní síla neměla odkud získat svůj zdroj; pokud by struktura bytí jen jedné jediné věci nebyla dokonalá, nebylo by jak dovršit přirozený věk.

然身之所有者，知或不知也；理之所存者，為或不為也。

Ale něco z toho, co v těle existuje, naše vědomí ani nevnímá. Něco z toho, co je přítomno ve strukturách, se nerealizuje naším záměrným jednáním.

20 Význam tohoto spojení zde není jednoznačný. V úvahou připadají dvě možnosti (*Hanyu Da Cidian*). Buď se jedná o pět prvků či elementů, tj. kov, dřevo, voda, oheň a země; nebo jde o pětici konfuciánských ctností, tj. smysl pro lidskost, smysl pro správné, etiku, moudrost a důvěryhodnost. První význam je původnější a druhý vznikl za dynastie Hàn pod vlivem korelativního myšlení (morální ctnosti odpovídají jednotlivým přírodním prvkům). V daném kontextu vyhovuje spíše první význam, neboť zde není implikována mravní dokonalost, ale spíše úplnost ve smyslu vhodného mísení přírodních elementů.

故知之所知者寡而身之所有者眾，為之所為者少而理之所存者博，在上者莫能器之而求其備焉。

Toho, co vědomí vnímá, je pomálu, ale toho, co v těle existuje, je bezpočet; toho, co záměrné jednání provádí, je málo, ale toho, co struktury uchovávají, je hojně. Ten, kdo by to řídil, by nebyl schopen udělat z nich své nástroje a přitom zajistit fungování celku.

若夫知之盛也，知人之所為者有分，故任而不強也。知人之所知者有極，故用而不蕩也。

Pokud jde o toho, kdo má dokonalé vědění, tak chápe, že to, co lidé dělají, podléhá údělu (*yǒu fèn*), proto je nechává být a do ničeho je nenutí. Chápe, že to, co lidé poznávají, má mez, proto jim dává uplatnění, aniž by je vyváděl z rovnováhy.

故所知不以無涯自困，則一體之中，知與不知，闇相與會而俱全矣，斯以其所知養所不知者也。

A proto když tím, co si uvědomujeme (*zhī* 知), nebudeme sami sebe uvádět do těžkostí kvůli „bezmeznu“,²¹ pak v našem těle bude vědomé a nevědomé mimoděčně spojeno a společně budou vytvářet jeden celek. Toto znamená, že na základě toho, co si uvědomujeme, vyžívujeme to, co si neuvědomujeme.

Chéng Xuányīng Guō Xiàngǔv výklad konkretizuje na příkladu:

知之所不知者，謂目能知色，不能知聲，即以聲為所不知也。即而目為手足而視，腳為耳鼻而行，雖復無心相為，而濟彼之功成矣。

„To, co vědomí nevnímá“ znamená, že oči jsou schopny vnímat barvy, ale nejsou schopny vnímat zvuky, tj. zvuky jsou tím, co nevnímá. A tak když oči hledí v zájmu rukou a nohou nebo nohy šlapou v zájmu uší a nosu, i když jednájí ve vzájemném zájmu zcela bezděčně, pomáhají jedno druhému zdárně naplňovat svoji funkci.

Tento argument názorně vykládá myšlenku, že každá část celku závisí ve své přirozené funkci na celku, který ji přesahuje a zároveň jí ukládá určitou normu, a celek naproti tomu závisí na spontaneitě jednotlivých částí, s níž každá bezděčně koná své dílo. Každá část

21 Narážka na začátek třetí kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*, kde jsou „vědomí“ či „psychika“ (*zhī* 知) chápány v protikladu k „tělesné síle“ (*shēng* 生).

těla tak může existovat jen jako část celku, ale zároveň mu přispívá svojí funkcí, která není ničím jiným než vyjádřením jejího údělu a omezení. Celek bude fungovat právě tehdy, když si každá část bude hledět svého a bude vykonávat pouze tu funkci, která je jí přidělena. Pokud se bude snažit tento úděl na základě svého poznání překročit, ohrozí tak celek. Jak je pak ale možné, že soukolí celé skutečnosti tvořené bezpočtem nejrůznějších věcí a dějů se nezadrže? Guō Xiàngova odpověď zní, že to je zkratka přirozený a mimoděčný důsledek toho, že každá věc – stejně tak mimoděčně – funguje v souladu se svojí individuální přirozeností. Spontaneita celku je jen výrazem spontaneity jednotlivých věcí a základem spontaneity věcí je, že mají svůj daný úděl.

Důsledky: determinismus a odmítnutí kauzality

Přirozenými důsledky této koncepce skutečnosti jsou determinismus, skepse k poznání a radikální odmítnutí kauzality. Všechny tyto důsledky se zřetelně ukazují v komentářích, které jsou uvedeny v hlavní části. Zde jen stručně nastíním jejich dosah a vzájemnou souvislost. Hovoříme-li o determinismu, je třeba jasně říci, že se nejedná o determinismus kauzální, kdy by každá událost byla určena svojí pozicí v řetězci příčin a důsledků. Guō Xiànga lze označit za deterministu na základě jeho přesvědčení, že každá věc má svůj specifický daný úděl (*fēn* 分), který je vlastně vyjádřením její rozdílnosti (*fēn*) od ostatních věcí. V rámci tohoto údělu má však každá věc naprostou svobodu v tom smyslu, že její přirozené sklony vždy budou uspokojeny. V ideálním případě budou všechny věci spokojené, protože nikdy nebudou marně usilovat o to, co tento úděl překračuje, a to jednoduše proto, že nebudou mít vědomí ničeho, co leží za hranicemi jejich světa. Ovšem ani v rámci tohoto světa nebudou mít vědomé záměry (*xīn* 心 – tento pojem má u Guō Xiànga jednoznačně záporné konotace), neboť soulad jejich přirozeností s jejich přirozenými prostředními vždy bude mimoděčně determinovat všechna jejich tíhnutí.

Právě uvědomování si nebo poznání (*zhī* 知), záměry (*xīn* 心) a záměrné jednání (*wéi* 為) jsou pro Guō Xiànga symptomy nesouladu s řádem skutečnosti. To lze opět dobře ilustrovat na příkladu fungování tělesných funkcí. V ideálním stavu si jednotlivé části svého

těla neuvědomujeme, protože fungují a nebolí. Guō Xiàng tento stav spojuje se Zhuāngovým motivem „zapomenutí“ (*wàng* 忘) a přenáší jej na společnost, která je v ideálním případě spravována tak, že každý sám sebe zapomíná. V kapitole „Pohyb nebe“ (*Tiānyùn* 天運) autor *Knihy Zhuāngzi* říká:

使親忘我易，兼忘天下難，兼忘天下易，使天下兼忘我難。

Je snazší, aby rodiče zapomněli na nás, své děti, než abychom my všichni zapomněli na celé podnebesí. Je snazší, aby všichni zapomněli na celé podnebesí, než aby celé podnebesí zapomnělo na sebe samé.²²

Guō Xiàng komentuje:

夫至仁者，百節皆適，則總日不自識也。聖人在上，非有為也，恣之使各自得而已耳。

Pokud jde o dokonalý smysl pro lidskost, [je to jako když] jsou všechny klouby v pořádku na svých místech, a tak o sobě celé dny nevědí. Když mudrc vládne, není to tak, že by záměrně jednal, [ale] prostě věci jen ničím nesusazuje [a tak] způsobuje, že každá dosahuje svého.

自得其為，則眾務自適，群生自足，天下安得不各自忘我哉！

Když každý ve svém počínání dosáhne svého, pak budou všechny snahy samy od sebe naplněny a všechny živé bytosti samy od sebe dosáhnou uspokojení. Jak by pak každý na světě sám od sebe nezapomněl na své já?!

Zapomenutí není ničím jiným než výrazem souladu se skutečností a naplňování daného údělu, zatímco uvědomování si je nejen známkou nesouladu, ale i neschopnosti dostat svým povinností. Zatímco zapomenutí Guō spojuje s mimoděčností, uvědomování si je vždy provázeno sledováním určitého vědomě zkonstruovaného záměru (*xīn* 心): Guō příznačně často užívá *xīnzhī* 心知 jako jedno slovo. Jeho kritický postoj k „vědomí“ či „poznání“ (*zhī* 知) se však nevztahuje jen k odmítání záměrnosti, ale i k odmítání příčinnosti. Tato dvojí kritika se dobře slučuje s ambivalencí pojmu *zhī*: zatímco

22 ZZJS (XIV: 498); Král (2006: 202). Uvádíme zde překlad Oldřicha Krále.

to, co nás přivádí k uvědomování si sebe sama, jsou záměry, to, na čem se zakládá naše poznání, jsou příčiny; poznat věc znamená popsat, čím je způsobena a co sama způsobuje.

Jak už víme, Guō Xiàng trvá na tom, že každá věc je v každém jednotlivém momentu „sama od sebe tak“. To jinými slovy znamená, že věci nejsou určovány žádnými příčinami, a to nejen vnějšími příčinami, ale ani příčinami, které by vycházely z jejich vlastní neměnné podstaty. Proto Guō v komentáři k pasáži, kde *Knihy Zhuāngzi* hovoří o „tom, kdo dělá věci věcmi“ (*wùwùzhě* 物物者),²³ tvrdí:

既明物物者無物，又明物之不能自物，則物之者誰乎哉！皆忽然而自爾也。

[Pokud] se nyní ukázalo, že ani není věci, která by dělala věci věcmi, ani že se věci samy nemohou dělat věcmi, kdo je pak tedy (*zāi*) tím, kdo je dělá věcmi? Všechny jsou náhle samy od sebe tak (*ziěr*).

Koncept příčinnosti je pouhou dezinterpretací skutečnosti založenou na mylném upření pozornosti na vnější projevy věcí, doslova „stopy“ (*jī* 跡), které Guō chápe v opozici k „temnotě“ (*míng* 冥). Tuto distinkci je třeba chápat jako alternativu k Wáng Bìho distinkci mezi konstitucí a funkčními projevy. Zde však nejde o vztah původní podstaty a vnějších jevů, které z ní vycházejí, ale spíše dvou různých aspektů skutečnosti, které existují v úzké vazbě na náš přístup k ní. Ti, kteří usilují o poznání, zůstanou vězet ve sféře stop, zatímco mudrc, který s věcmi „mimoděčně splývá“ (*míng* 冥), tak existuje v temnotě (*míng* 冥), jež je poznání nedostupná.²⁴

S důrazem na pojem temnoty úzce souvisí další klíčový koncept, totiž „proměňování se po svém“ (*dúhuà* 獨化). Odmítneme-li radikálně jakoukoli formu kauzality, musíme se pochopitelně vypořádat s otázkou, jak vůbec svět drží pohromadě, jak spolu jednotlivé věci souvisí a jak se udržuje kontinuita mezi nimi. Jak máme vyložit očividný fakt, že něco může vzniknout z něčeho jiného, pokud odmítáme vztah příčiny a následku? Koncept proměňování se po svém je pokusem podat na tuto otázku odpověď, zároveň je však

23 Má stejný význam jako *zàowùzhě* 造物者 (dosl. „ten, kdo tvoří věci“, „tvořivá síla“).

24 Pro komentář k pojmu *míng* 冥 viz Heslář.

konceptem nejkomplicovanějším a nejméně jasným. Pro jeho smysl se zdá být určující jeho vnitřní paradoxnost. To, co se proměňuje, tak činí po svém vlastním, svébytném způsobu, jako se například housenka proměňuje v motýla. V této proměně uskutečňuje svoji spontaneitu a potvrzuje svoji jedinečnost. Zároveň však prostřednictvím proměny přestává být tím, čím je, a stává se něčím jiným: housenka již není housenkou, ale stává se motýlem. Každá věc se tak překračuje ze sebe samé, naplněním své přirozenosti se stává věcí jinou. V hlavní části nabízíme překlad a komentář klíčových pasáží, které tento pojem blíže objasňují. Tam uvidíme, že Guō Xiàng nepopírá zřejmou skutečnost, že jednotlivé věci po sobě následují (*yīn* 因). Tato následnost však není nic jiného, než jak se nám navenek – ve formě stop – jeví vnitřní, tedy temný princip fungování věcí. Tyto souvislosti jsou reálné; ovšem princip proměňování věcí vychází z jejich vnitřního samovolného pohybu, ke kterému nelze pojmově proniknout. Proměňování není skokem od příčiny k následku, kdy jedna věc končí a jiná začíná, ale kontinuálním přetavováním, kdy věci samy sebe naplňují tak, že se stávají něčím jiným.

Pozdější vývoj: Guō Xiàng a buddhismus

V pozdějším vývoji čínského myšlení sehrál Guō Xiàngův výklad skutečnosti významnou roli zejména v asimilaci buddhismu v čínském intelektuálním prostředí, a to ve dvojitým smyslu. V širším smyslu vytvořil, spolu s dalšími texty „učení o temném“, filosofický kontext, v němž buddhistická filosofie pro čínské myšlení vůbec mohla být srozumitelná. Hlavní myšlenka buddhistické filosofie, totiž že skutečnost je ve své podstatě prázdná, dávala smysl z perspektivy ontologické otázky po povaze skutečnosti, která byla do čínského myšlení vnesena právě „učením o temném“. V užším smyslu se Guō Xiàngova filosofie podílela na vytvoření předpokladů pro vznik specificky čínské větve buddhismu, totiž buddhismu čchanového. Některé ze základních východisek této školy, jako jsou skepse k možnosti dojít probuzení skrze vědomé záměry a pojmově založené poznání nebo teze o prosté „takovosti“ skutečnosti, byly předznamenány Guō Xiàngovými myšlenkami o spontaneitě skutečnosti a nemožnosti proniknout k ní pojmy a reflexí.

Chéng Xuányīngův (7. stol.) komentář ke *Knize Zhuāngzǐ* byl napsán jako doplňující komentář, resp. podkomentář ke komentáři Guō Xiàngovu, a dodnes jsou oba komentáře často čteny jako jeden celek. Chéngovým záměrem je jednak vyložit Guō Xiàngův komentář tam, kde se mu nezdá dostatečně srozumitelný, ale také doplnit jej ve vysvětlení pasáží, které Guō vykládá jen letmo nebo vůbec ne. Chéngovi se často daří vyjasnit některé Guō Xiàngovy abstraktní výklady pomocí konkrétních příkladů či poukazem na souvislost s jinými pasážemi z *Knihy Zhuāngzǐ*. Oproti Guō Xiàngovi Chéng Xuányīng věnuje více pozornosti věcným souvislostem a historickému kontextu. Když *Knihy Zhuāngzǐ* hovoří o konkrétním druhu rostliny či živočicha, Chéng se snaží zrekonstruovat, proč autor použil právě ten který druh a jak tato volba přispívá k rétorické a filosofické síle dané pasáže. Stejně tak se snaží o historické zařazení a identifikaci většiny postav, které *Knihy Zhuāngzǐ* zmiňuje, a to často i v případech, kde jsou pravděpodobně smyšlené. Tento silně zemité aspekt komentáře je vyvážen celou řadou dosti komplikovaných a abstraktních úvah, které jsou navíc podány exaltovanou dikcí a vytříbeným, často přísně paralelním a rytmičtým stylem. Přestože jde o podkomentář, Chéng Xuányīngovy výklady se od Guō Xiānga mnohdy emancipují a přinášejí originální postřehy, které jsou založeny ve filosofickém rámci vrcholně středověkého myšlení.

Zdroje

Obecně lze říci, že čím pozdější období, z něhož komentář pochází, tím méně sekundární literatury je o nich k dispozici. O Chéng Xuányīngovi bylo dosud napsáno mnohem méně než o Guō Xiàngovi, přesto jsou mu věnovány dvě monografie (viz oddíl 2a v bibliografické části) z nedávné doby, jedna v angličtině (Shi Yu) a jedna v čínštině (Zhōu Yáqīng). V následujícím výkladu vycházím převážně ze Zhōu Yáqīngovy práce, která se na rozdíl od Shi Yuho čistě historicky orientované a místy nepřesvědčivé studie pokouší o sro-

zumitelnou rekonstrukci filosofického přínosu Chéng Xuányīngova komentátorského díla jako celku.

Biografie

O Chéng Xuányīngově životě nemáme mnoho detailních informací. Jeho biografie v *Nové kronice dynastie Táng* (*Xīn Táng shū* 新唐書) v kapitole „Yìwén zhì“ 藝文志 nás seznamuje pouze se základními životními milníky:

玄英，字子實，陝州人，隱居東海。貞觀五年，召至京師，加號西華法師。永徽中，流鄆州。(…)唯老子注，莊子疏著錄。

Xuányīng, zdvořilostním jménem Zīshí, pocházel se Xiázhōu²⁵ a žil v ústraní v Dōnghǎi.²⁶ V pátém roce éry *zhēnguān* [tedy v roce 631] byl povolán do hlavního města a získal titul „Mistr ze Xīhuā“. ²⁷ Uprostřed éry *yǒnghuī* [tedy mezi lety 650 a 655] byl poslán do vyhnanství do Yùzhōu. (...) Napsal pouze *Komentář ke Knize Láozi* a *Podkomentář ke Knize Zhuāngzi*.

Data jeho narození a úmrtí, stejně jako důvod vyhnanství, neznáme. Můžeme však s jistotou tvrdit, že komentáře Chéng napsal právě ve vyhnanství, tedy po polovině sedmého století.

Buddhismus a taoismus v dobovém kontextu

V této době vrcholí rozmach taoismu, který se těší velké podpoře císařského dvora, a začíná se prosazovat proti buddhismu, který je však stále ještě vlivnější. Byl to právě buddhismus, který v pátém a šestém století dominoval čínské intelektuální scéně, diferencoval se do mnoha různých, typicky čínských škol (mezi nejznámější patří *Huāyán* 華嚴 či *Tiāntái* 天台), a pevně se etabloval v čínské kultuře. Taoismus, jenž zejména v první fázi pronikání buddhismu poskytl filosofický rámec, ve kterém se buddhismus mohl přeložit do čínského prostředí a asimilovat se v něm, se nyní nově rozvíjí právě ve světle buddhistických nauk. S nástupem dynastie Táng taoismus

25 Na území dnešní provincie Hénán 河南.

26 V dnešním Jiāngxī 江西.

27 *Xīhuā* je podle taoistické tradice místem, kde přebývají nesmrtelné ženy.

získává nové sebevědomí za významného přispění císaře Tàizōnga (626–649 n. l.) 太宗, který se na základě shody jména vládnoucího rodu Li 李 s Lǎoziovým údajným příjmením prohlašuje za jeho vzdáleného potomka. Stát podporuje a organizuje studium taoistických textů a Chéngovo angažmá v hlavním městě je zřejmě součástí tohoto projektu. Buddhisté se cítí ohroženi a snaží se taoismus znevážit, což se děje zejména formou veřejných diskusí. Buddhisté při nich zpravidla mají navrch, neboť taoističtí mistři nedokážou účinně vyvrátit logicky disciplinovanou argumentaci buddhistů, která se opírá o propracovaný filosofický rámec a pojmový aparát. V očích buddhistů je dobový náboženský taoismus snůškou pověr, které se snaží vyvrátit. Nejčastějším terčem kritiky se přitom stává taoistická víra v nesmrtelné (*xiān* 仙), kterou se jim daří přesvědčivě zpochybnit jako naivní pověru, která navíc prozrazuje pomýlené lpění na životě. Neschopnost účinně odpovědět na tyto výzvy vedla taoistické mistry k intenzivnímu obrácení pozornosti k základním textům filosofického taoismu (*Kniha Lǎozí* a *Kniha Zhuāngzǐ*), jejichž novým promyšlením usilují o vytvoření pojmového a ideového rámce, který by mohl buddhismu úspěšně konkurovat. Jsou však zpravidla hluboce přesvědčeni o tom, že taoismus a buddhismus se liší pouze ve způsobu sdělení, podstata jejich pohledu na svět je však stejná.

Chéngovy myšlenkové zdroje: „učení o temném“ a buddhismus

Chéng Xuányīngovo dílo je krystalickým příkladem tohoto přístupu. Chéng je taoistou, který vykládá klasické taoistické texty a výslovně navazuje na interpretace těchto textů vytvořené v rámci školy „učení o temném“ (*xuánxué* 玄學), přičemž ve velké míře využívá její terminologii, nejčastěji distinkci *tǐ yòng* 體用, tedy „konstituční základ“ a „funkční projev“, a *wú yǒu* 無有, tedy „to, co zde není“ a „to, co zde je“. Jeho čtení *Knihy Zhuāngzǐ* přísně vzato nelze označit za buddhistické, protože se výslovně nehlásí k žádnému ze základních předpokladů buddhismu, jako jsou karmanový zákon či přesvědčení, že existence je bytostně spojena s utrpením. Přesto se buddhistická inspirace do jeho výkladů silně promítá, neboť Chéng si bere z buddhismu celou řadu propracovaných

pojmu a konceptů, kterými usiluje o přesvědčivou a pro své současníky přitažlivou reinterpetaci klasických taoistických textů. Tyto pojmy pocházejí zejména z oblasti, která byla v buddhismu oproti taoistickým textům nejpropracovanější: teorie mysli a vnímání. Typickým rysem Chéng Xuányīngova komentáře je soustředění na mysl a snaha vyložit taoistický proces sebekultivace pomocí pojmů buddhistické psychologie. Dosažení toho, co je samo od sebe tak (*zìrán* 自然), je například popsáno jako „ztělesnění prázdnoty“ (*tǐ kōng* 體空), nedokonalost „záměrného jednání“ (*yǒuwéi* 有為) je vykládána jako „špinění se [pozemským] prachem“ (*rǎn chén* 染塵), apod. Lze však tvrdit, že ačkoli je Chéngův komentář zhusta prostoupen buddhistickou terminologií, komentátor ji vědomě používá jako nástroje, který má lépe podložit taoistické myšlenky psychologicko interpretací. V následujících odstavcích se pokusím tento vztah stručně představit.

„Naprostá temnota“

Úhelným pojmem Chéngových výkladů je *chóngxuán* 重玄, tedy „naprostá (dosl. dvojnásobná) temnota“. Spojení pochází z první kapitoly *Knihy Lǎozǐ*, která učí neuchopitelnost povahy skutečnosti (*dào* 道). Klíčová pasáž, ve které Chéng jasně vykládá naprostou temnotu, je komentář k pasáži z šesté kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*:

玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。

Neproniknutelná temnota se to dozvěděla z prázdnoty, prázdnota se to dozvěděla z pochybnosti.²⁸

Chéng Xuányīng vykládá:

參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。

Sān znamená „trojí“. *Lǎo* znamená „ustříhnutí“. Napoprvé ustříhne „to, co je“, napodruhé ustříhne „to, co není“ a napotřetí ustříhne „to, co je“ i „to, co není“. Proto se tomu říká „trojí ustříhnutí“.

28 ZZJS (VI: 256); Král (2006: 121).

夫玄冥之境，雖妙未極，故至於三絕，方造玄冥也。

Pokud jde o sféru neproniknutelné temnoty, i když je podivuhodná, nedospívá k nejzazší mezi; proto [teprve] když se dospěje k trojímu ustříhnutí, teprve pak se dojde k neproniknutelné temnotě.

Chéng zde pracuje, stejně jako na mnoha jiných místech, s tzv. „čtyřmi větami“ (*sìjù* 四句), argumentační figurou pocházející z indické filosofie a hojně užívanou v buddhistické argumentaci. Její využití je spojené s prolamováním omezených konceptů mysli a postupem k probuzení. Ony čtyři věty jsou: 1. určité tvrzení (= A), 2. (negace A), 3. (A i negace A), 4. negace (A i negace A). Fáze neproniknutelné temnoty odpovídá poslednímu, čtvrtému kroku.²⁹ Chéng však postupuje dále:

夫道超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅。雖夫三絕，未窮其妙，而三絕之外，道之根本，而（所）謂重玄之域，眾妙之門，意亦難得而差言之矣。

Povaha skutečnosti (*dào* 道) překračuje tyto čtyři věty a nezná chyby, pojmy a řeč se přetrhávají, úmysly a vědomí ustávají a hynou. Ani toto trojí ustříhnutí však neproniká k její dokonalosti, neboť kořen povahy skutečnosti a hájemství toho, čemu říkáme sféra naprosté temnoty, brána všech tajuplností, je mimo [dosah] trojího ustříhnutí. [Pravý] smysl je těžko uchopitelný a hovoříme o něm jen přibližně.

Čtyři věty nestačí k zachycení povahy skutečnosti, protože pravá skutečnost překračuje veškerou konceptualizaci. Chéng Xuánying však, jak se zdá, synonymně s *chóngxuán* používá i několik dalších pojmů, vždy podle toho, na jaký z jejích aspektů chce poukázat: „cesta středu“ (*zhōngdào* 中道), „to, co je samo od sebe tak“ (*zìrán* 自然), ale i „svoboda“ (*xiāoyáo* 逍遙).³⁰ Zejména z posledního pojmu je patrné, že naprostá neuchopitelnost je rovněž stavem mysli. Totéž implikuje opakovaně vyslovované přesvědčení, že ve sféře naprosté neuchopitelnosti jsou distinkce mezi vnitřním a vnějším či subjektivním a objektivním neopodstatněné. A je to právě vnitřní, žitý aspekt neuchopitelné prázdnoty, na který se Chéng zejména soustředí. Tato tendence jde tak daleko, že

29 I když jde jen o trojí, nikoli čtveré ustřížení. První ustřížení je už totiž na úrovni druhé věty, tj. negace A.

30 Zhou Yaqing, s. ix.

v komentáři ke kapitole „Zéyáng“ 則陽 neváhá „to, co zde je“ a „to, co zde není“ označit pouze za mentální stavy. V *Knize Zhuāngzǐ* čteme:

有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。

V existenci jmen a v existenci plnosti je byt věcí. Neexistence jmen, neexistence plnosti narůstá v tom prázdnu mezi věcmi.³¹

Chéng Xuányīng komentuje:

夫情苟滯於有，則所在皆物也。情苟尚無，則所在皆虛也，是知有無在心，不在乎境。Pokud svými náklonnostmi (*qíng* 情) uvízneme v „tom, co je“, pak se budeme nacházet ve [sféře] věcí.³² Pokud budeme mít náklonnost k „tomu, co zde není“, pak se budeme nacházet ve [sféře] prázdnoty. Proto víme, že [rozlišení na] „to, co je“ a „to, co není“ závisí na [stavu] myslí, nikoli na vnějším světě.³³

Ulpívavá činnost myslí a pravá povaha skutečnosti

Je to právě zaslepená mysl, která způsobuje existenci nejrůznějších „světů“ (*jìng* 境): světa barev, světa zvuků či světa objektů, k nimž cítí náklonnost či zášť a na nichž následně ulpívá a nechává se jimi svažovat. V následujícím komentáři ke známé pasáži z druhé kapitoly *Knihy Láozi* („Všichni na světě vědí, že to, co dělá krásné krásným, je ošklivost“ 天下皆知美之為美，斯惡矣) Chéng Xuányīng tvrdí, že populární náhled na vztah krásy a ošklivosti se zakládá na ulpívání na věcech a hodnotách, které jim přisuzujeme, a neschopnosti nahlédnout, že i ony jsou ve skutečnosti pouze prázdnými formami:

言一切蒼生，莫不耽滯諸塵，妄執美惡。違其心者，遂其憎嫌，名之為惡；順其意者，必生愛染，名之為美。不知諸法即有即空，美惡即空，何憎何愛！

Tím se říká, že [pokud jde] o všechny obyčejné lidi, není mezi nimi nikdo, kdo by neuváznuv v prachu [smyslových vjemů]³⁴ a zaslepeně neulpíval na [rozlišení na]

31 ZJS (XXV: 916); Král (2006: 336). Uvádíme interpretativní překlad Oldřicha Krále. *Shí* 實 a *míng* 名 jako různé aspekty věci odkazují k jejich „hmatatelné skutečnosti“ a k jejich „jménu“.

32 Volíme zde volnější překlad. Dosl. „to, kde budou, budou věci“.

33 K významu pojmu *jìng* 境 viz Heslář.

34 *Zhūchén* 諸塵, dosl. „různé druhy prachu“. Prach je v buddhistické terminologii technickým pojmem pro objekty smyslového vnímání (barvy, zvuky, chutě, vůně, tvary).

krásné a ošklivé. To, co jim není po chuti, v nich vyvolá zášť a nevoli a označí to za něco ošklivého. To, co je v souladu s jejich úmysly, dá nutně vzniknout [jejich] náklonnosti k nečistému a označí to za něco krásného. Neuvědomují si, že všechny *dharmy*³⁵ jsou svojí podstatou prázdné,³⁶ a tak i krásné a ošklivé je prázdné. Cožpak [je to hodno] zášti, cožpak [je to hodno] náklonnosti?!

Nahlédnutí pravé povahy skutečnosti, zde artikulované v čistě buddhistických pojmech, však pro Chéng Xuányīnga znamená dosažení skutečné oproštěnosti ve smyslu Zhuāngovy „svobody“ (*xiāoyáo* 逍遙). Nahlédnutí prázdnoty skutečnosti Chéng vnímá jako prolomení toho, o čem Zhuāngzi ve druhé kapitole hovoří jako o „dohotovené myslí“ (*chéngxīn* 成心), tedy myslí, která se upnula na určitý cíl a ztratila schopnost pružně a nezaújatě reagovat na vnější podněty. Toto prolomení se zakládá na náhledu, že veškeré distinkce jako „toto“ a „tamto“ (*cǐbǐ* 此彼) či „to, co je správné“ a „to, co je nesprávné“ (*shì fēi* 是非) jsou pravé skutečnosti cizí. Takové nahlédnutí se projeví jako jednání, které plyne v souladu s přirozenou povahou věcí, a je tak ideálním způsobem vlády nad světem. V sedmé kapitole *Knihy Zhuāngzi* čteme:

厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而游無何有之鄉，以處曠垠之野。

Omrzí-li mne to zde, posadím se na ptáka snadné volnosti, poletím za šestero konců světa, projdu osadou Ničehožnic a usadím se tam za humny v lukách Nicoty bezmezné.³⁷

Chéng Xuányīngův výklad:

夫聖人馭世，恬淡無為，大順物情，有同造化。若其息用歸本，厭離世間，則乘深遠之大道，凌虛空而滅跡；超六合以放任，遊無有以逍遙；凝神智於射山，處清虛於曠野。如是，則何天下之可為哉！蓋無為者也。

Mudrc řídí svět jako vůz, je oproštěný a nezasahuje, velkoryse je v souladu s přirozenou podstatou věcí a je do určité míry (*yǒu*) totožným s tvořivou si-

35 *Dharma, fǎ* 法, zde zřejmě ve významu „jsoucno“ (*A dictionary of Chinese Buddhist terms*: 267: „Dharma is described as that which has entity and bears its own attributes.”)

36 Opět technický pojem. *Jí yǒu jí kōng* 即有即空 – „vše jsoucí je prázdné právě už jako jsoucí“ (tedy nikoli teprve v důsledku nějaké dodatečné redukce).

37 ZZJS (VII: 293); Král (2006: 135). Překlad O. Krále.

lou. Když si chce odpočinout od světa jevů a vrátit se k podstatě,³⁸ je přesycen obyčejným světem a chce se od něj odpoutat, osedlá si hlubokou a vzdálenou povahu skutečnosti, vystoupá k prázdnotě a nechá zmizet své stopy. Překročí celý vesmír a cele se oprostí, toulá se jak tím, co je, tak tím, co není, a je svobodný. Soustředí svého ducha a poznání na hoře Shè,³⁹ přebývá v čistém prázdnu v širé pustině. Když je to tak, jak by mohl zasahovat ve světě? Je zřejmě tím, kdo nezasahuje.

Z komentáře je patrné, že Chéng Xuányīng, stejně jako Guō Xiàng, chápe mudrce zároveň jako vládce, který svoje správcovství nad věcmi nevykonává ničím jiným než svým souladem s nimi. Je však zajímavé sledovat, jak zde Chéng pracuje s distinkcí převzatou z „učení o temném“ mezi podstatou (*běn* 本) a jejími vnějšími fenomenálními projevy, dosl. jejím uplatněním (*yòng* 用). Tuto distinkci Chéng Xuányīng užívá k odlišení obyčejného, přízemního světa, světa jsoucích věcí, od sféry prázdnoty a skutečné svobody. Víme, že Guō Xiàng v kritické reakci na Wáng Bìho tvrdil, že mezi základem a jeho vnějšími projevy není skutečný rozdíl, protože základ není nic jiného než veškeré projevy. Toto přesvědčení se u Guō Xiànga přirozeně promítá do teze, že i jednotlivé věci jsou *xiāoyáo*, jsou svobodné. V kontrastu s tím můžeme u Chéng Xuányīnga pozorovat tendenci k jistému transcendentalismu: stejně jako existuje ostrý rozdíl mezi myslí svázanou iluzemi a myslí probuzenou, musí existovat neredukovatelný rozdíl mezi zasahováním a nezasahováním, svobodou a spoutaností, a s ohledem na to, že je to právě stav mysli, která určuje její „svět“ (*jìng* 境), i rozdíl mezi sférou iluzorních forem a sférou prázdnoty. Svobodný může být pouze mudrc, který nahlédl pravou povahu skutečnosti.

Je však třeba poznamenat, že tyto distinkce neustavují dualismus dvou různých světů: svět forem není nic jiného než svět prázdnoty. Svět jevů, ve kterém mudrc vykonává správu věcí, není ve své podstatě jiný než svět prázdnoty. Dokonalý stav mysli spo-

38 Chéng zde pracuje s variací na distinkci mezi *tǐ* 體, konstitucí či podstatou, a *yòng* 用 neboli jejím vnějším, fenomenálním projevem. Viz text níže.

39 Odkaz k ZZJS (I: 28).

čívá právě v tom, jak je patrné z výše uvedené citace, že mudrc dokáže uplatnit vnitřní zkušenost sféry prázdnoty, kterou Chéng interpretuje jako zkušenost nezasahování, i ve světě jevů. Tedy ve světě, který vzniká jako korelát myslí, jež se zatím nedokázala oprostít. A i když je mudrc činný ve světě jevů, nečiní mu problém uchovat si zkušenost prázdnoty. Tento ideál je v hutné podobě vyjádřen v komentáři k Zhuāngziově glose z druhé kapitoly: „to je ten, který se toulá mimo prach světa“⁴⁰ (遊乎塵垢之外者矣). Chéng Xuánying komentuje:

和光同塵，處染不染，故雖在囂俗之中，而心自遊於塵垢之外者也。

Splývá se světským prachem,⁴¹ dlí v nečistotě, ale zůstává čistý, a proto i když je vprostřed světské vřavy, jeho mysl se přirozeně toulá mimo prach světa.

Vztah k pozdějším komentářům

Svým zájmem o činnost myslí a jejím výkladem, který je silně ovlivněn buddhistickým učením, Chéng předznamenává celou řadu komentářů následujících několika století. Uvidíme, že zatímco Chéng Xuánying vnímal přesvědčení o blízkosti *Knihy Zhuāngzi* a buddhismu stále jako nesamozřejmý úhel pohledu, který je třeba prokázat, někteří pozdější interpreti měli tendenci brát toto přesvědčení jako neproblematický předpoklad. V čem naopak většina komentátorů z doby dynastie Sòng na Chénga nenavazuje, je již zmíněný transcendentálníismus a silný mysticko-náboženský náboj jeho výkladu. Místo toho se bude prosazovat výrazně odlehčenější a zemitější pohled. Tento posun je mimo jiné patrný na stylu komentářů: Chéng Xuányingův rytmizovaný, vytříbený a technicky často komplikovaný jazyk bude vystřídán jazykem hovorovějším a přímočařejším.

40 ZZJS (II: 97).

41 Výrazy *héguāng* a *tóngchén* se objevují ve čtvrté kapitole *Knihy Lǎozí* (和其光，同其塵). Význam tohoto spojení v *Knize Lǎozí* je diskutován, v pozdějším jazyce se však užívá jako čtyřslabičné spojení pro popis člověka vyšších mravních kvalit, který se však nesnaží jít proti proudu.

林希逸

Lín Xiyì

Lín Xiyì (1193–ca 1270) se zapsal do dějin čínské literatury jako autor nejvýznamnějšího komentáře ke *Knize Zhuāngzi* z doby dynastie Sòng 宋 (960–1279). Lze jej označit za průkopníka jejího nového výkladu, který zásadním způsobem určil, jak na tento text později nahlížela nejen většina komentátorů za následující dynastie Míng 明 (1368–1644), ale ještě i celá řada interpretů v začátcích dynastie Qīng 清 (1644–1912). O významu Lín Xiyiho komentáře svědčí rovněž to, že byl, v neposlední řadě díky hojným odkazům k čchanovému buddhismu, primárním komentářem, jehož prostřednictvím byla *Knihou Zhuāngzi* uvedena do Japonska a díky němuž zde dosáhla značné popularity. Lín Xiyiho komentář v celé řadě svých rysů odráží ducha songské doby. Patří mezi ně zejména osobní a odlehčený přístup k textu spojený s vychutnáváním jeho literárních kvalit a stylu, stejně jako hovorový a neformální jazyk komentáře. Na myšlenkové rovině se silně prosazuje předpoklad, v této době běžný, že Konfucius, Zhuāngzi a buddhismus (zejména pak buddhismus čchanový) v základu sdílejí stejný pohled na skutečnost a že blízkost čchanu a *Knihy Zhuāngzi* je obzvláště patrná ve stylu a výstavbě textu, tedy ve způsobu, jakým se obrací ke čtenáři a chtějí na něj zapůsobit.

Zdroje

Kromě četby samotného Lín Xiyiho komentáře jsem v tomto medailonu vycházel z úvodní studie jediné čínské moderní edice tohoto komentáře (*Zhuangzi juanzhai kouyi*, viz oddíl 1 v bibliografické části). Tato studie poskytuje spolehlivé nastínění kontextu, ve kterém komentář vznikl, stejně jako zhodnocení jeho hlavních přínosů a nedostatků. Pokud je mi známo, jedná se o jedinou existující studii věnovanou speciálně Lín Xiyimu. V oddílu 2a bibliografické části u Lín Xiyiho uvádím dva další články, které se zabývají jeho komentářem k první kapitole *Knihy Zhuāngzi*: jeden z nich se zaměřuje na srovnání s komentářem Guō Xiàngovým, druhý se jím zabývá v kontextu interpretace první kapitoly jako celku.

Biografie

O Lín Xiyiho životě není známo o mnoho více než v případě předchozích dvou komentátorů.⁴² Byl typickým představitelem vrstvy tzv. literátů, tedy adeptů či úspěšných absolventů úřednických zkoušek, které umožňovaly, avšak nezaručovaly, získání funkce ve státní správě. V roce 1235 absolvoval palácové zkoušky a poté dlouhou dobu zastával nejrůznější úřední funkce, zejména na prefekturální úrovni. Ke konci života strávil sedm let v ústraní, kdy zřejmě napsal i komentář ke *Knize Zhuāngzi*. Jak bylo u literátů jeho doby zvykem, měl mnohostranné literární zájmy a byl plodným autorem. Vedle komentářů ke klasickým spisům (*Letopisy*, *Knihy proměn*) psal i básně žánru *shī* 詩. Jako filosof byl žákem jistého Chén Zāo 陳藻, pokračovatele Chéng Yího 程頤 (1033–1107) neokonfuciánské větve. Chén Zāo přejal některé interpretační principy školy bratří Chéngů, kteří více než na suchý výklad typu *xùngǔ* 訓詁⁴³ kladli ve svých komentářích důraz na porozumění celkovému sdělení a základní myšlence textu, zároveň si však všímal i literárního stylu textu a jeho celkového uspořádání. Lín Xiyiho ovlivnil i svojí tendencí nacházet společné body mezi vlastním učením a buddhismem. Jednou mu údajně řekl: „Buddhistické knihy se nejlépe hodí k potvrzení mých vlastních knih“ (*fóshū zuìhǎo zhèng wú shū* 佛書最好證吾書).⁴⁴

Komentář v kontextu doby

Lín Xiyiho komentář lze v celé řadě ohledů považovat za typický produkt songského intelektuálního prostředí. Lín sám sebe opakovane označuje jako pokračovatele linie „učení o řádu“ (*lǐxué* 理學), jedné ze tří hlavních větví neokonfucianismu (vedle „učení o myslí“ /*xīn xué* 心學/, a „učení o energii“ /*qì xué* 氣學/), ovšem to pro něj není v rozporu s přesvědčením, že Zhuāngziho myšlenky jsou v neokonfuciánském kontextu srozumitelné, a mohou být převedeny do jeho pojmové struktury. Základní intence Lín Xiyiho výkladu tedy není

42 Tento biografický nástin vychází z úvodu k moderní edici Lín Xiyiho komentáře (viz oddíl 1 v bibliografické části), dále jen „Lín Xiyi“. Odkazy k pramenům tamtéž.

43 K tomu viz Úvod.

44 Lín Xiyi: ii.

polemická (jak je tomu například u Wáng Fūzhiho), ale syntetizující. Snaží se ukázat, jakými prostředky Zhuāngzǐ vyjadřoval svůj pohled na svět, tento pohled je však podle něj platný a inspirativní i pro neokonfuciány na sklonku dynastie Sòng. Předpoklad této blízkosti není Línovou vlastní invencí, ale široce přijímanou tezí opakovaně vyjadřovanou dobovými intelektuálními autoritami. Například významný politik a literát Wáng Ānshí 王安石 (1021–1086) tvrdil, že „Zhuāngzǐ je ve svých názorech nepochybně následovníkem dvou [konfuciánských] mudrců [Yáo a Shùn]“ (*Zhuāngzǐ yòng qí xīn yì èr shèngrén zhī tú yǐ* 莊子用其心亦二聖人之徒矣) nebo „není tomu tak, že by Zhuāngzǐ nepronikl k etiketě, hudbě, smyslu pro správné a smyslu pro lidské“ (*Zhuāngzǐ fēi bù dá yǔ lìlè rényì* 莊子非不達於禮樂仁義).⁴⁵ Podobné přesvědčení vyjadřuje i významný songský básník Sū Shì 蘇軾 (1073–1101) v souvislosti s úvahou o Zhuāngzǐovu způsobu vyjadřování:

余以為莊子，蓋助孔子者，要不可以為法耳！夫莊子之言，皆實予而文不予，陽擠而陰助之，其正言蓋無幾。

Domnívám se, že Zhuāngzǐ nejspíš pomáhal Konfuciovi, pouze si jej nemohl vzít za vzor. Zhuāngzǐ se totiž vyjadřuje tak, že ve skutečnosti souhlasí, ale slovy nesouhlasí, na povrchu jej odmítá, ale ve skrytu jej podporuje. Jen zcela výjimečně se vyjadřuje zpříma.⁴⁶

Podobný vztah byl často spatřován i mezi buddhismem a konfuciánstvím. Dobrým příkladem dobového synkretismu, který se silně promítá i do Lín Xíyiho komentáře, je následující pasáž od songského buddhistického mnicha Zhìyuána 智圓 (976–1022):

夫儒釋者，言異而理貫也，莫不化民，俾遷善遠惡也。儒者，飾身之教，故謂之外典也；釋者，修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣。生民，豈越於身心哉？非二教，何以化之乎！嘻！儒乎，釋乎，其共為表裡乎！

Pokud jde o konfuciánství a buddhismus, jejich učení se liší, ale jejich principy jsou propojené: obě učení přetvářejí lid, způsobují, že směřuje k dobrému

45 *Wang Anshi quan ji* 王安石全集, Taipei: Heluo chubanshe, sv. 43: 143.

46 *Zhuāngzǐ cí táng jì* 莊子祠堂記 (In *Sushi wenji* 蘇軾文集, Beijing: Zhonghua shuju 1996, sv. 11: 347).

a vzdaluje se od zlého. Konfuciánství učí, jak zdobit tělo, proto se mu říká „učení vnějšíku“. Buddhismus učí, jak kultivovat mysl, proto se mu říká „učení vnitřku“. Tělo a mysl znamená rozlišení na to, co je uvnitř, a na to, co je vně. Cožpak jsou lidské bytosti něco víc než tělo a mysl? Když ne těmito dvěma učením, čím jiným je přetvářet? Och! Ó konfuciánství, ó buddhismus! Cožpak společně [netvoří] líc a rub?⁴⁷

Je však třeba podotknout, že Lín Xīyihovo synkretismus se v zásadních rysech odlišuje jak od Guō Xiàngovy snahy skloubit spontaneitu s morálkou, tak i od Chéng Xuányīngova úsilí o prohloubení taoistického textu prostřednictvím buddhistických teorií. Tyto odlišnosti pramení z různosti chápání smyslu celého jejich komentátorského úsilí a pojetí komentovaného textu.

Motivace komentátora a specifické rysy komentáře

Guō Xiàng i Chéng Xuányīng vnímali své komentáře v první řadě jako filosofické projekty, se vši vážností, která je s takovou ambicí spojena. Oba své komentáře chápali jako vyjádření své vlastní filosofie, která na sebe brala podobu náročného úkolu: prokázat něco ve své době nesamozřejmého. Guō Xiàng chtěl ukázat, že ideál osvětleného konfuciánského vládce je slučitelný, ba dokonce v celé řadě ohledů totožný s ideálem oproštěného mudrce Zhuāngova typu. Chéng Xuányīng stál před úkolem dodat vážnost klasickým taoistickým textům, které se dostaly do stínu kvůli rozmachu buddhismu. Tyto ambice se promítají do stylu a jazyka jejich komentářů, které jsou plně poměrně komplikovaných argumentů psaných technickým jazykem. Naproti tomu v Lín Xīyihovo komentáři za častokrát pronikavými glosami k jednotlivým pasážím jen těžko nacházíme sevřenou myšlenkovou linii, podle které by autor postupoval a na základě které bychom mohli jasně uchopit jednotlivé filosofické záměry, s jakým k textu přistupuje. Tato odlišnost je však důsledkem vědomého rozhodnutí, kterým se komentátor vymezuje vůči dominantní komentátorské tradici ztělesněné Guō Xiàngem. S Lín Xīyihovo motivací napsat komentář ke *Knize Zhuāngzi*

47 *Xián jū piān* 閑居篇, kap. 19.

se seznamujeme prostřednictvím Lín Jingdéovy⁴⁸ 林經得 předmluvy k jeho komentáři, kdy mu prý Lín řekl:

余嘗欲為南華老仙洗去向郭之陋，而逐食轉移，未有閉戶著書之日，憂患廢退以來，隨以此舒憂娛老，今書幸成矣。

Chtěl jsem ze Starého nesmrtelného z Nánhuā smýt Xiàng [Xiūovy] a Guō [Xiàngovy] ošklivosti, ale protože [jsem se musel], honě se za obživou, stále otáčet, neměl jsem doposud dne, kdy bych odešel do ústraní a věnoval se psaní (dosl. „zavřel za sebou dveře a psal knihy“). Od té doby, co žiji ve smutku [v důsledku svého] propuštění, tak prostřednictvím tohoto [psaní] zaháním chmury a obveseluji se ve stáří, a nyní jsem knihu se štěstím dokončil.⁴⁹

Vedle kritického vztahu k dřívější komentátorské tradici, která byla pro songskou dobu typická, se zároveň dozvídáme, že sepsání komentáře pojímal Lín jako svůj osobní úkol a přání, službu, kterou chtěl Zhuāngzimu prokázat, a že k tomuto úkolu přistupoval jako k radostné či útěšné kratochvíli bytostně spojené s životem v ústraní. Útěšnost *Knihy Zhuāngzi* spočívá právě v tom, že jde o radostnou oslavu života v ústraní, tedy takového způsobu života, do něhož se komentátor dostal nedobrovolně a musí se s ním smířit. Tento osobní přístup spojený s potěšením z textu byl za dynastie Sòng rozšířený. Jedním z jeho výrazů je i Sū Shiho často citovaný výrok:

吾昔有見於中，口不能言，今見莊子，得吾心矣。

Když jsem cosi dříve zahlédl ve svém nitru, nedokázal jsem to vyjádřit slovy. Když jsem nyní viděl *Knihu Zhuāngzi*, našel jsem v ní své vlastní myšlenky.⁵⁰

Kritika Guō Xiānga

V Lín Xiyiho případě je však třeba chápat tento přístup jako naplnění kritiky Guō Xiānga a nabídnutí alternativního pohledu na text. Zatímco Lín se domnívá, že Guō *Knihu Zhuāngzi* v podstatě využil a založil si na ní svou vlastní filosofii, on, Lín Xiyi, ji čte jako text

48 Editor Lín Xiyiho komentáře.

49 Lín Xiyi: iv.

50 Viz pozn. č. 46.

svého přítele, kterému se snaží porozumět ze své osobní perspektivy. Tato snaha však není spojena s ambicí prosadit vlastní filosofický projekt. Že se Zhuāngzǐ díval na svět stejnými očima jako on, neokonfucián songské doby, Lín nevnímá jako smělý předpoklad, který by měl obhajovat, ale jako samozřejmost, která přirozeně vyplývá z toho, že Zhuāngzǐ je spřízněná duše, jejímuž textu Lín Xìyì z pozice svého světonázoru velmi dobře rozumí.

Tento obecný postoj je patrný na formě komentáře, který je psán živým, hovorovým jazykem, a není zatížen náročnějšími teoretickými úvahami. Je zřejmé, že Línovi velmi záleželo na tom, aby byl jeho text srozumitelný čtenáři v jeho době. Nesmíme totiž zapomínat na to, že prostřednictvím touhy „smýt Xiàngovy a Guōovy ošklivosti“ Lín Xìyì usiloval o naplnění své, nikoli čistě filosofické, ale obecně komentátorské ambice, totiž „znovuoživit [Knihu] Zhuāngzǐ“ (*shǐ Zhuāngzǐ fù shēng* 使莊子復生).⁵¹ Četné odkazy na jiné, zejména buddhistické texty mají sloužit k tomu, aby čtenář vnímal text jako aktuální výpověď, která vybízí k dialogu, jenž může plně čerpat z pestrosti filosofických škol songské doby.

Jednota myšlení a stylu

Významnou součástí úsilí o toto znovuoživení je pozornost věnovaná způsobu, jakým se *Knihu Zhuāngzǐ* vyjadřuje, zájem o literární styl a vnitřní provázanost textu. Toto zaujetí se zdá být obzvláště případné, právě pokud jde o *Knihu Zhuāngzǐ*, která je nejen filosofickým dílem, ale rovněž plnohodnotným literárním textem, uplatňujícím originální způsob vyprávění a svébytnou práci s jazykem. Z tohoto pohledu se Línova kritika jeho předchůdců, kteří se upínali na doktrinální aspekt díla či na historické a filologické poznámky a opomíjeli přitom způsob vyjádření, jeví jako hluboce oprávněná. Je však třeba poznamenat, že Lín nebyl prvním, kdo o tento způsob pohledu projevil zájem. Sám byl totiž zřejmě pod vlivem Sū Shìova obdivu k Zhuāngovu literárnímu stylu. Ve svém komentáři se snaží tento pohled důsledně uplatňovat, což nakonec přináší výsledky i na rovině filosofického čtení. Často se mu totiž daří některá místa,

51 Viz závěr Lín Xiyiho „Předmluvy“.

kteřá byla předmětem mnoha sporů, vyjasnit s odkazem na to, že zvolený způsob vyjádření je motivován čistě stylisticky a nenese v sobě zvláštní filosofickou intenci. Jako příklad lze uvést jeho komentář k pasáži z druhé kapitoly nazvané „Pojednání o kladení věcí na roveň“ (*Qíwùlùn* 齊物論):

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。

Skutečnost (*dào* 道) nikdy neměla hranice, řeč nikdy neoznačovala nic stálého, to kvůli tomuto [z kontextu: kvůli nadměrnému lpění na věcech] vznikla vymezení. Zde prosím jsou: nalevo a napravo, co je v souladu se vztahy ve společnosti, co je správné, rozdíly, distinkce, soupeření a boj. Tomu se říká osm motivačních sil.⁵²

Lín Xiyiho komentář k této pasáži:

八德之名，只是物我對立之意，卻鼓舞其文，做出四句。（...）看此等文字，既就字義上略擺撥得伶俐便自好，若道倫又如何，義又如何，分又如何，辯又如何，爭又如何，競又如何，便非莊子之意矣。

Označení „osm motivačních sil“ má jen význam podvojnosti mezi já a věcmi, [Zhuāngzǐ] roztancovává text a vytváří čtyři věty. (...) Když čte někdo tento nebo podobný text tak, že jde po významu jednotlivých znaků, něco si přibližně (*lüè*) a chytře (*línglì*) zkonstruuje (*bǎibō*), jak se mu zlíbí, a hned je spokojený se sebou samým, když vykládá, jak se to má se „vztahy ve společnosti“, jak se to má s „tím, co je správné“, jak se to má s „rozdíly“, jak se to má s „distinkcemi“, jak se to má se „soupeřením“, jak se to má s „bojem“. To ale zkrátka není to, oč Zhuāngziovi šlo.⁵³

V kontrastu k tomu Lín formuluje správný přístup k textu:

看得他文字破，不被他鼓舞處籠罩了，方是讀得莊子好。

Když někdo do jeho textu skutečně pronikl (*kānpò*), nenechá se lapit do sítě těch míst, kde se roztančila jeho představivost. Teprve pak Zhuāngovi dobře porozumí.⁵⁴

52 ZZJS (II: 83); Král (2006: 74; překlad modifikován).

53 Lín Xiyi: 43.

54 Tamtéž.

Disciplinovaná pozornost ke způsobu vyjadřování jde ruku v ruce s názorem, že autor (či autoři) *Knihy Zhuāngzi* je mistrem svého jazyka. To, proč byl Lín Xiyì Zhuāngem fascinován, nebyla pouze jeho myšlenková síla a argumentační brilantnost. Naopak, jak implikuje následující citace z „Předmluvy“, tento aspekt byl pro komentátora spíše podružný:

蓋莊子之書，非特言理微妙，而其文獨精絕，所以度越諸子。

Obecně vzato je kniha nejen (*fěitè*) dokonale jemná ve výkladu řádu věcí, ale její literární styl je jedinečný, úchvatný a nedostižný, což je to, čím překonává ostatní autory.⁵⁵

Hodnota *Knihy Zhuāngzi* tedy pro Lín Xiyiho spočívá nejen v doktríně, kterou předkládá, ale rovněž ve způsobu, jakým hovoří. V jeho očích je cílem textu strhnout čtenáře svojí expresivní silou, neboť *Knihy Zhuāngzi* podle Lín Xiyiho je, stejně jako buddhistické texty, jako „opojné zvuky a krásné barvy“.⁵⁶ Literární jedinečnost je však vnímána nikoli jako forma, která existuje do značné míry nezávisle na obsahu, který zprostředkovává, ale jako bezprostřední výraz či ztělesnění myšlenkového ducha textu. Tento předpoklad se výrazně otiskuje do komentářů následujících několika staletí.

王夫之

Wáng Fūzhī

Wáng Fūzhīho 王夫之 (1619–1692), nebo též Wáng Chuānshāna 王船山 (podle názvu místa, kde pobýval v ústraní), lze označit, spolu se Zhū Xīm 朱熹 (1130–1200) a Wáng Yángmíngem 王陽明 (1472–1529), za jednoho z nejvýznamnějších představitelů myšlenkové tradice označované v západní literatuře jako neokonfucianismus. Jeho dílo je silně ovlivněno dobovou politickou situací, kdy byla čínská dynastie Míng v roce 1644 vystřídána mandžuskou dynastií Qíng. Zejména v mládí se Wáng výrazně politicky angažoval proti

55 Viz Lín Xiyiho „Předmluvu“.

56 Tamtéž.

Mandžuum a snažil se přispět k záchraně mingské dynastie. Po mandžuském ovládnutí Číny odešel do ústraní a plně se věnoval studiu, jeho myšlení však bylo odporem k „barbarům“ významně utvářeno. To se projevilo zejména v rozhodnutí obrátit se ke kořenům čínské kultury a provést radikální reinterpretaci klasických textů konfucianismu a kritiku dosavadní filosofické tradice. Kromě komentářů klasických kanonických spisů (zejména *Knihy proměn*, *Knihy písni* a *Letopisů*) a filosofických děl (např. komentář k Zhāng Zàiovu 張載 *Správnému zasvěcení* 正蒙) je Wáng Fūzhī autorem hned dvou komentářů ke *Knize Zhuāngzi: Analytické interpretace* (*Zhuāngzi jiě* 莊子解) a *Syntetizující interpretace* (*Zhuāngzi tōng* 莊子通). Wáng Fūzhīho výklad je zřejmě filosoficky nejsystematičtější a nejpromyšlenější existující výklad *Knihy Zhuāngzi*; zároveň může vyvolat odmítavé reakce svojí silnou ideovou zaujatostí: při svém výkladu Wáng Fūzhī ani na vteřinu nezapomíná na to, že je a chce být konfucianem, a *Knihu Zhuāngzi* z této pozice často velice dogmaticky hodnotí.

Zdroje

Ačkoli po sobě Wáng Fūzhī zanechal rozsáhlé a vlivné dílo, v západních jazycích je mu věnováno poměrně málo studií (viz oddíl 2a v bibliografické části).⁵⁷ Následující výklad vychází z velmi dobrého a zároveň stručného výkladu v Cheng (2006: 543–553) a je doplněn na základě monografií od Alison Black (1989) a Iana McMorrana (1992). Pokud jde o literaturu věnovanou specificky Wáng Fūzhīho komentářům ke *Knize Zhuāngzi*, není situace o nic lepší. Mimo krátké předmluvy k moderní edici *Analytické interpretace* jsem se mohl opřít pouze o dosud nepublikovanou disertaci Mingran Tana (2010), která věnuje Wáng Fūzhīho vztahu ke *Knize Zhuāngzi* jednu kapitolu, a přeložené fragmenty ve výboru od Ziporyna (2009). Vzhledem k vzornému, často šroubovanému a do tradice silně vrostlému způsobu vyjadřování, který je Wángovi vlastní, se nad celou řadou překladatelských řešení jeho textu i přes značné úsilí nepřestává vznášet otazník.

57 Kromě prací, které zde zmiňujeme, je o Wáng Fūzhīm k dispozici velké množství publikací v čínštině. Jak je však u čínských odborných studií zvykem, jsou kolísavé kvality, a pro účely této úvodní studie nebylo v našich silách systematicky oddělit zmo od plev.

Důraz na „energií“

Ve svém učení Wáng Fūzhī nejvýrazněji navazuje na dílo songského filosofa Zhāng Zàie 張載 (1020-1078). Zhāng Zài vyzdvihl pojem energie (*qì* 氣) jako sjednocující a základní princip dění a odmítl jakýkoli transcendentní základ mimo proměňování energie samé. Wáng Fūzhī tuto tezi v jejím základu přijal: „Všechno uvnitř prázdného prostoru není nic než energie. Když se shromáždí, stane se viditelnou. Pak lidé říkají, že tu něco je (*yǒu* 有). Když se rozptýlí, přestane být viditelnou. Lidé pak říkají, že tu nic není (*wú* 無)“ (Cheng 2006: 546). Wáng tuto teorii rozpracoval svébytným způsobem, když se ostře vymezil nejen proti taoismu a buddhismu, ale i proti dřívějším neokonfuciánům, zejména Zhū Xīmu. Na rozdíl od Zhū Xīho, který chápal Nejvyšší počátek (*tài jí* 太極) generující řád věcí (*lǐ* 理) jako podmínku existence jednotlivých věcí, trvá Wáng na tom, že řád a energie nejsou myslitelné odděleně: „Ve skutečnosti je řád obsažen v energii, takže není energie, jež by nebyla řádem. Energie je obsažena v prostoru, takže není prostoru, jenž by nebyl energií. Pronikají se navzájem v jednotě, není mezi nimi duality“ (Cheng 2006: 548). Jinými slovy, neexistuje nic kromě jednotlivých, vždy již jsoucích věcí, a tudíž neexistují ani samostatné principy, ani Láoziiovo „to, co zde není“ (*wú* 無) či buddhistická prázdnota. V souladu s myšlenkou pronikání řádu a energie Wáng reinterpretuje pojem řádu věcí (*lǐ* 理). Nejde podle něj o samostatně subsistující entitu, ale spíše „dynamiku“ (*shì* 勢) konkrétní situace (Cheng 2006: 547).

Toto pojetí, často označované jako monistické (a zejména v marxisticky orientovaných interpretacích, které Wáng Fūzhiho z pochopitelných důvodů vyzdvihují, též jako materialistické), nám však dává jen velmi předběžný a neúplný obraz Wáng Fūzhiho myšlení, jehož propracovanost lze uchopit v jisté ambivalenci: na jednu stranu Wáng tvrdí, že všechny věci jsou jen a jen krátkodobá zhuštnění jedné a téže energie do konkrétní podoby. Na druhou stranu ale klade velký důraz na zásadní odlišnost mezi způsobem bytí člověka a ostatních věcí. Pro člověka je typické cílené úsilí, prostřednictvím něhož chce utvářet a kultivovat ostatní věci, protože ty tuto schopnost nemají. Tato tendence je podle Wáng Fūzhiho plně legitimní a dokonce náležitá, neboť člověk je podle jeho názoru ve své

podstatě dokonalejší než nebesa, resp. přírodní procesy (*tiān* 天). Člověk tak má prostřednictvím kultivace konfuciánských ctností usilovat o dokonalost, aby následně mohl zdokonalovat svět v těch aspektech, které nebesa zanedbala nebo na které jednoduše nestačí. Je-li však přitom vše tvořeno jedinou substancí, ale zároveň existuje ve struktuře světa výrazná dualita mezi člověkem a nebesy, nezbyvá než hledat základ této duality v této substancí samotné. Tak tomu u Wánge skutečně je: *qi* je pro něj podvojností *yīn* 陰 a *yáng* 陽. Ačkoli určení toho, co přesně pro něj *yīn* a *yáng* představují, je obtížné, protože sám Wáng tento vztah vyjadřuje v různých kontextech různým způsobem, lze říci, že jejich podvojnost není pouze funkční (ve smyslu protikladných určení jako světlé – temné, tvrdé – poddajné apod., které by utvářely vlastnosti věcí v konkrétním okamžiku), ale substanciální: *yīn* a *yáng* jsou dvě bytostně odlišné věci, které nelze redukovat jen na dva póly či dva způsoby popisu.⁵⁸

„Expresivní“ pojetí

Substanciálně této odlišnosti je na kosmologické rovině vyjádřena tím, že *yáng* je přiřazen k nebi a *yīn* je přiřazen k zemi.⁵⁹ Jejich vztah je pak blíže artikulován tak, že nebesa (*yáng*) jsou tím, co se uskutečňuje prostřednictvím země (*yīn*). Země, chápaná jako cosi pasivního a poddajného, přirozeně propůjčuje svoji látku aktivitě nebes. Z tohoto důvodu se v literatuře hovoří o tom, že zatímco Zhū Xiho model skutečnosti je generativní (Nejvyšší počátek generuje principy a ty pak generují jednotlivé věci a *yīn* a *yang* jsou funkční momenty energie, která je de facto podřízena řádu), Wáng Fūzhiho pojetí je expresivní: skutečnost má podobu procesu, ve kterém neexistuje vznik, ale pouze proměna, prostřednictvím které se *yáng* realizuje na substrátu *yīn*.

Tento popis úzce souvisí s Wánovou reinterpretací vztahu dvou významných kategorií čínské metafyziky, totiž „konstitučním základem“

58 Tento a následující výklad vychází především z Black 1989 (zejména kapitola 2: 53–107), kde lze také nalézt odkazy na primární texty.

59 Význam tohoto „přiřazení“ zde ponecháme takto vágní, protože se zde otevírá další rovina Wánova myšlení, jejíž výklad jde za rámec tohoto úvodu. Zhruba jde o to, že páry „*yáng* 陽 a *yīn* 陰“, „*tiān* 天 a *dì* 地“ a „*qián* 乾 a *kūn* 坤“ (první dva trigramy *Knihy proměň*) jsou vyjádřením téhož vztahu na třech různých rovinách: „materiál“ (*cái* 材), „pozice“ (*wèi* 位) a „síla“ (*dé* 德).

dem“ (*tǐ* 體), který Wáng spojuje s *yīnem*, a jeho „funkčním projevem“ (*yòng* 用), který spojuje s *yángem*. Rozlišení samo se poprvé objevuje u Wáng Biho 王弼 (226–249), který v komentáři k jedenácté kapitole *Knihy Láozi* vykládá „to, co zde není“ (*wú* 無), ze kterého se rodí vše jsoucí, jako konstituční základ, a jednotlivé jsoucí věci jako funkční projev tohoto základu. Tato distinkce zažívá svoji renesanci právě v neokonfucianismu, kde byla vždy více či méně podřazena určitá priorita či předchůdnost konstitučního základu a odvozenost funkčního projevu. Vzhledem k tomu, že ve Wáng Fūzhiho myšlení je kladen důraz na neustálou proměnu (*huà*), není těžké pochopit, proč kladl větší důraz na *yòng* než na *tǐ*. S odmítnutím podstat, které by byly nezávislé na energii, potřeboval nutně oslabit význam konstitučního základu. Místo toho akcentuje materiálnější a původnější význam slova *tǐ*, tedy „tělo“, a proti Wáng Bimu poukazuje na to, že je to naopak právě „funkční projev“, který ve srovnání s tělem není na první pohled zjevný a který má tendenci se skrývat a proměňovat.

Tato interpretace úzce souvisí s pojetím lidského vnímání a poznání. Poznání/vnímání/psychiku (*zhī* 知) totiž Wáng spojuje právě s aspektem yangovým (kterému odpovídá funkční projev a nebesa). *Zhī* je prchavým a tvořivým pohybem nebes (proměnou), který se vždy musí uskutečňovat na nějakém substrátu, neboť každé poznání musí mít svůj předmět, na nějž míří a s nímž pracuje. Oba aspekty však spolu úzce souvisí a vzájemně na sebe působí, stejně jako *yīn* a *yáng*. Je to právě proces artikulace myšlenky v pojmech (*yáng*), kdy se myšlenka (*yīn*) teprve rodí. Myšlenka není hotový objekt, který je nezávislý na procesu myšlení, tak jako proces myšlení nemůže být bez myšlenky, kterou teprve utváří. Je to právě konkrétnost barev a bezprostřednost pohybu ruky, která drží štětec (*yīn*), ze kterých se tvořivá představitost malíře (*yáng*) napájí. Prostřednictvím tvůrčího procesu exprese (*yáng*, tedy proměňování) se teprve vytváří to, co se vlastně vyjadřuje (*yīn*, tedy to, co se proměňuje).

Toto proměňování je však ve Wángově pojetí aktivitou ducha (*shén* 神). Duch propůjčuje *qì* klíčové funkční charakteristiky, takže teprve pak vlastně můžeme hovořit o existenci jednotlivých věcí. Duch je podmínkou interakce mezi *yīnem* a *yángem* a zároveň je touto interakcí samotnou. Vše je jen transformující se *qì*,

tato transformace má však bytostně psychickou povahu. Pokud si uvědomíme, že podvojnost *yáng/yīn*, resp. nebe/země, je rozšířena o ducha, který je spojen právě s člověkem, není pak překvapivé, že lidské poznání a jednání je v tomto světle pro Wáng Fūzhiho něčím více než jen jednou z mnoha instancí vztahu mezi *yīnem* a *yánge*m. Naše představení Wángových značně komplikovaných analýz ducha zde však bohužel musí zůstat schematické. Můžeme pouze říci, že právě dokonalost lidského poznání a na něm založeného jednání je pro Wáng Fūzhiho nakonec tím, co vlastně drží pohromadě nebe a zemi. Člověk je pozemské stvoření, ale protože je nadán nebeským duchem, může způsobovat, že nebesa se budou adekvátním způsobem vyjadřovat v zemi, země se náležitě nechá tvarovat nebesy, a potenciál všech věcí bude naplněn. Právě v tomto bodě se Wáng plně hlásí ke konfuciánskému důrazu na morálku a kultivaci: člověk musí usilovat o své zdokonalování, protože v něm – prostřednictvím jeho ducha – přímo běží o existenci světa.

Dva Wángovy komentáře

Propracovanost Wáng Fūzhiovy filosofie se přímo promítá i do obou jeho komentářů ke *Knize Zhuāngzi*. Tento vliv je však výrazně patrnější v *Syntetizující interpretaci*, zatímco v *Analytické interpretaci* jej často jen tušíme. Oba komentáře se ve svém zaměření a cílech liší. *Syntetizující interpretace* je souborem esejů věnovaných jednotlivým kapitolám *Knihy Zhuāngzi*. Každý esej je samostatným filosofickým pojednáním, které se zabývá jedním nebo více obecnějšími tématy souvisejícími s danou kapitolou. Tato pojednání jsou psána hutným a komplikovaným jazykem, který vyhovuje Wáng Fūzhiho sevřené argumentační linii. Spojení s textem *Zhuāngzi* je často poměrně volné. Wáng čte *Knihu Zhuāngzi* jako dílo, které jej inspiruje k promýšlení vlastních filosofických problémů. *Analytická interpretace* se blíží spíše podobě komentáře jako blízkého čtení textu. Na začátku komentáře ke každé kapitole Wáng nabízí, po způsobu *Syntetizující interpretace*, úvodní úvahu, kde nastiňuje problémy, které v ní považuje za klíčové. V dalších komentářích však postupuje po kratších úsecích, více se drží textu a rovněž poskytuje mnohdy cenné glosy k významu či výslovnosti jednotlivých slov.

Dvojznačné hodnocení *Knihy Zhuāngzǐ*

Pro Wáng Fūzhiho čtení *Knihy Zhuāngzǐ* je typická distance, kterou k textu zaujímá. Tento rys Wáng Fūzhiho komentář významně odlišuje od komentářů ostatních. Zatímco Guō Xiàng vyložil *Knihu Zhuāngzǐ* k obrazu svému a Chéng Xuányīng s Lín Xiyim ji chápali jako text, který je v podstatě kompatibilní s jejich filosofickým přesvědčením, Wáng Fūzhi v předmluvě k *Syntetizující interpretaci* otevřeně vyjadřuje obavu, že by se ve svém odchodu do ústraní mohl podobat Zhuāngzǐovi, což by podle něj byla velká ostuda. Tato hodnotová distance je však založena na tom, že Wáng je ve svém přístupu ke *Knize Zhuāngzǐ* hluboce osobní. Prostřednictvím svého výkladu chce obhájit své jednání v dané historické situaci a upevnit se ve své víře v konfuciánské hodnoty. Na základě tohoto postoje do svých výkladů často promítá výrazné hodnotící soudy založené ani ne tak na argumentaci samotné *Knihy Zhuāngzǐ*, jako spíše na morálním hodnocení postavy jejich domnělého autora. Wáng Fūzhi Zhuāngzǐho obdivuje pro jeho schopnost vyhnout se v neklidných dobách Válčících států osobní pohromě. Toho však podle Wána dosáhl pouze za cenu toho, že se na základě svého učení odmítl pevně identifikovat s jakýmkoli ideovým stanoviskem a poukázal na podmíněnost všech hodnotících rozlišení. Z perspektivy tohoto výkladu Wáng Fūzhi zaujímá k Zhuāngzǐovi kritickou pozici a obviňuje jej z používání „technik“ (*shù 術*) a nedostatku morální zásadovosti, neboť podle něj raději odešel do ústraní místo toho, aby převzal politickou odpovědnost.

Toto dvojznačné hodnocení se promítá i do Wána Fūzhiho přístupu ke *Knize Zhuāngzǐ* jako filosofickému textu. Z komentářů je patrné, že Wáng považuje *Knihu Zhuāngzǐ* za filosoficky jedinečný text, který byl podle něj v minulosti předmětem mnoha dezinterpretací. Nejkritičtěji se vymezuje vůči jeho buddhistickým čtením, rovněž však odmítá interpretace, které se ze Zhuāngzǐa snažily udělat konfuciána. To je plně v souladu s Wána Fūzhiho hodnocením. Na jednu stranu si Zhuānga považoval, a proto odmítal interpretace buddhistů, které nesnášel, na druhé straně si však od něj udržoval odstup, a proto odmítal jeho přiřazení ke konfuciánství, s nímž se naopak sám ztotožňoval. Se Zhuāngzǐem Wáng plně souhlasil

v jeho nároku prodlévat ve středu mezi dvěma krajnostmi, a tak pěstovat souladnost energie a uchovávat vnitřní integritu. Ztotožňoval se rovněž s jeho pohledem na skutečnost jako proměňující se energii, ve které dokonalost přináležejí duchu (*shén* 神) dokonalého vládce. Zásadně se s ním však rozcházel v představě, že nebesa nedosahují dokonalosti lidského ducha, a proto jim člověk musí pomáhat svým záměrným úsilím. Zdá se, že podle *Knihy Zhuāngzǐ* – a Wáng Fūzhī v ní tuto pozici nacházel – je naopak přirozený běh světa dokonalý a jakékoli úsilí, které se jej snaží „zlepšovat“, se s ním dostává do rozporu.

Předmluvy komentátorů

郭象 莊子序

Guō Xiàng: „Předmluva ke *Knize Zhuāngzi*“

V předmluvě Guō Xiàng formuluje svoji základní interpretační perspektivu: Zhuāngzi sám nebyl dokonalým mudrcem, ale jeho text je dokonalým svědectvím dokonalé moudrosti. Toto napětí je základním motivem celé předmluvy. Hned na začátku je vyjádřeno paradoxem, že i když bylo Zhuāngovo učení trefné, kvůli své odpoutanosti od reality nemělo praktickou (rozuměj: politickou) hodnotu. Mudrc je však pro Guō Xiānga bytostně vládcem, byť vládně prostřednictvím nezasahování. Hned po úvodním hodnocení Zhuāngziho učení proto Guō přechází k popisu mudrce, který má nad Zhuāngziem samotným navrch. Citací z Konfucia dává Guō Xiàng nepřímou najevo, že popis mudrce je popisem Konfucia. Zatímco mudrc coby vládce působí v obyčejném světě a rozmlouvá se skutečnými lidmi, Zhuāngzi jako ten, kdo nedospěl k tomuto ideálu, se uchýlil do světa transcendentního a své partnery si musel vymyslet. V pochopení a vylčení ideálu mudrce je však jeho text nepřekonatelný. Podle Guō Xiānga totiž porozuměl základní souvislosti mezi spontaneitou, tedy tím, že vše existuje samo od sebe, a morálními (tedy konfuciánskými) hodnotami. Tyto hodnoty totiž vznikají z „nebeské záře“ a nebesa jsou jen jiné označení pro to, co je samo od sebe tak. V závěru předmluvy popisuje Guō Xiàng Zhuāngův text takřka jako přírodní sílu, která má schopnost pohnout i těmi, kteří jsou morálnímu ideálu značně vzdáleni.

夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。

Zhuāngzi byl někým, o kom lze říct, že porozuměl podstatě [všech věcí], a proto své bláznivé učení nikdy neskrýval. I když jeho učení nikdo nerozuměl, přesto bylo obzvlášť náležité.

夫應而非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行。

Je-li však učení náležité, ale nikdo mu nerozumí, ačkoli je trefné, nemá uplatnění; pokud není v souladu s věcmi a událostmi, třebaže je vznešené, nelze ho provádět.

與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。

[Mezi Zhuāngziem] a tím, kdo je klidný a nepohnutý, jedná teprve tehdy, když není vyhnutí, určitě musí být rozdíl, a o takovém lze říci, že porozuměl nezáměrnosti (*wúxīn* 無心).

夫心無為，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。

Když má mysl, která nezasahuje (*wúwéi* 無為), pak reaguje v souladu s vnějšími podněty a jeho reakce přichází ve správný čas a „ve svých výrocih je obezřetný“.⁶⁰

故與化為體，流萬代而冥物，豈會設對獨邁而遊談乎方外哉！

A tak tvoří [jedno] tělo s proměnami, plyne s desetitisíci generací a mimoděčně splývá s věcmi. Cožpak by si vytvářel [fiktivní] partnery [v dialogu],⁶¹ osaměle si cosi konstruoval a vedl diskuse jakoby z jiného světa?⁶²

此其所以不經而為百家之冠也。

To je důvod, proč není kanonickým [konfuciánským] textem, i když je nejlepším filosofickým textem.

然莊子雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。

Ale i když to Zhuāngzi sám neztělesňuje, to, jakým způsobem o tom hovoří, je dokonalé. Pronikl k základnímu spojení nebe a země, vyjádřil přirozenost všech věcí, došel k [zákonitosti] proměňování smrti a života a jasně nahlédl způsob, jak být uvnitř mudrcem a navenek vládcem;⁶³ pochopil jak to, že tvůrce věcí v sobě nemá nic věčného, tak to, že existence věcí se vytváří sama od sebe.⁶⁴

60 Citace z Konfuciových *Hovorů* 10.1.

61 邁 čteme jako výpůjčku za 構.

62 Rozdíl mezi Konfuciem, který putuje v obyčejném (dosl. vnitřním) světě, a Zhuāngzi, který putuje ve světě transcendentním (dosl. vnějším), je vyjádřen v šesté kapitole *Knihy Zhuāngzi* (ZZJS VI: 267; Král 2006: 124).

63 Tento ideál konfuciánského mudrce byl poprvé formulován právě v závěrečné kapitole *Knihy Zhuāngzi* „Podnebesí“.

64 Tato formulace působí rozporně: Pokud se věci vytvářejí samy od sebe, proč hovořit o tvůrci věcí? Tento rozpor se řeší ve světle Guō Xiàngova tvrzení, že tvůrce věcí není žádná nezávislá síla mimo věci samotné. Guō Xiàng jinými slovy říká, že má-li smysl hovořit o tvůrci věcí, musíme jej chápat jako samovolně působící sílu v nitru věcí samých.

其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅；泰然遺放，放而不傲。

Jeho řeč je nezměrná, její smysl je neuchopitelný a tajemný. Dochází k nejzazší povaze skutečnosti, jeho souladnost se vším je jemná a půvab vznešený. Je klidný a uvolněný, leč nikoli arogantní.

故曰不知義之所適，猖狂妄行而蹈其大方；含哺而熙乎澹泊，鼓腹而遊乎混芒。

Proto říká: „Ti lidé tam nevědí, co je spravedlivost, chovají se jako prostáčkové, bez rozumu, a přece kráčejí jistými kroky po veliké cestě⁶⁵... Nasytili se a bylo jim dobře, spokojeně si poklepali na břicha a toulali se dál.“⁶⁶

至仁極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎已能，忠信發乎天光。

Dokonalá lidskost sahá až tam, kde nerozlišujeme na příbuzné a nepřibuzné, synovská oddanost a laskavost dojdou naplnění, když se obojí zapomene, rituály a hudba se obrodí, když skončí schopnosti, loajalita a důvěra vyvstanou z nebeské záře.

用其光則其樸自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。

Za pomoci této záře se původní prostota sama uskuteční, a tak se budou věci obdařené duchem, každá po svém způsobu, proměňovat ve světě neproniknutelné temnoty, pramen bude hluboký, a to, co z něj pramení, věčné.

故其長波之所蕩，高風之所扇，暢乎物宜，適乎民願。

A tak bude to, co je houpáno jeho věčnými vlnami a ovíváno jeho vznešeným větrem, dávat průchod přirozenosti věcí a vyhovovat tužbám lidí.

弘其鄙，解其懸，灑落之功未加而矜夸所以散，故觀其書超然自以為己當，經崑崙，涉太虛，而游惚恍之庭矣。

[Mistr Zhuāng] pozvedá jejich mrzkost, rozvazuje jejich zavěšené (visící) [mysli], a aniž by je nechal (dosl. vynaložil takové techniky *jiā gōng* 加功) popadat na zem, rozptyluje [tou knihou jejich] pýchu. A proto čteme-li jeho knihu, cítíme se povzneseni a cítíme, že udeřil hřebík na hlavičku (*yīdāng*), putujeme na Kunlun,⁶⁷ brodíme se Velkou prázdnotou a touláme se ve Dvoře nezřetelnosti.

65 Citace z kapitoly „Horský strom“ (ZZJS XX: 671–672; Král 2006: 257), překlad O. Krále.

66 Citace z kapitoly „Kůň má kopyta“ (ZZJS IX: 341; Král 2006:153), překlad O. Krále.

67 Tedy místo, kde podle taoistické tradice přebývají nesmrtelní.

雖復貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，彷彿其音影，猶足曠然有忘形自得之懷，况探其遠情而玩永年者乎。

[Kdokoliv], i kdyby to byl člověk hrabivý nebo muž, který se nemůže dočkat kariérního postupu, pokud aspoň na chvíli zakusí vůni, která se z té [knihy] line, ochutná z jejího překypujícího proudu a bude se procházet v odlesku její hudby, postačí to, aby zapomněl na své tělo a byl šťasten. Což teprve ten, kdo do hloubky prozkoumal její podstatu [poukazující k tomu, co je] vzdálené,⁶⁸ a nesmrtelnost je mu jen pro smích?

遂綿邈清遐，去離塵埃，而返冥極者也。

[Ten pak] se oprostí a prostoupí jej klid, vzdálí se prachu [přízemních starostí] a vrátí se k nebi (dosl. „k temnému okraji“).

成玄英 莊子序

Chéng Xuányīng: „Předmluva ke *Knize Zhuāngzǐ*“

V Chéng Xuányīngově předmluvě se objevuje několik zajímavých aspektů, které zasluhují stručný komentář. Hned z úvodu předmluvy je patrné, že Chéng Xuányīng se hlásí ke Guō Xiàngově interpretaci. Na rozdíl od něj se však neztotožňuje s Guō Xiàngovým názorem na Zhuāngzǐho podřadnost vůči Konfuciovi. Naopak je z jeho slov zřejmé, že jak samotného Zhuāngzǐho, tak i text *Knihy Zhuāngzǐ* chápe jako vyjádření dokonalé moudrosti, která nejen proniká k samotným neuchopitelným principům, ale sama je ztělesňuje. Dalším významným motivem Chéng Xuányīngova výkladu je často zmiňované rozlišení na řád věcí (*lǐ* 理) a jeho vnější, fenomenální projevy (*shì* 事). Toto rozlišení Chéng uplatňuje jako kritérium pro vyjádření základní rozdílnosti v tematickém zaměření *Vnitřních a Vnějších kapitol*: zatímco první podle něj objasňují základní principy, druhé objasňují mnohost jejich projevů. Za pozornost rovněž stojí Chéng Xuányīngův pokus rekonstruovat smysl řazení *Vnitřních kapitol*. Implicitně zde pracuje s předpokladem, že *Knihy Zhuāngzǐ* je jakýmsi průvodcem po postupné cestě dosažení svrchované moud-

68 Guō Xiàng zde pracuje s protikladem vůně/odlesku, která zasáhne každého, a skutečné podstaty, která je přístupna pouze některým.

rosti či probuzení. V závěru Chéng Xuányīng formuluje názor, že dřívější výklady textu *Knihy Zhuāngzǐ* jsou v jistém smyslu dokonalé. Tato interpretační pokora souvisí s tím, že Chéng sám píše podkomentář, v němž si skromně klade za cíl jeden z těchto dokonalých dřívějších komentářů, totiž komentář Guō Xiàngǔv, učinit přístupnějším a aktualizovat jeho význam. Zároveň však tvrdí, že dřívější komentáře lze, stejně jako text *Knihy Zhuāngzǐ*, učinit předmětem kritické interpretace, což sám činí.

夫莊子者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，暢無為之恬淡，明獨化之窅冥，鉗健九流，括囊百氏，諒區中之至教，實象外之微言者也。

Vždyť *Knihy Zhuāngzǐ* je to, co umožňuje vyložit hluboký základ povahy skutečnosti (*dào* 道) a mravní síly (*dé* 德), vylíčit tajemný smysl dvojité neproniknutelnosti,⁶⁹ vyzdvihnout oproštěnost nezasahování, objasnit neuchopitelnost proměňování se po svém (*dúhà* 獨化), rozvrhnout všechny filosofické směry a zahrnout pod sebe ostatní autory. Je to opravdu nejdokonalejší učení na lidském světě, skutečně to jsou subtilní slova přesahující [sféru] jevů.⁷⁰

其人姓周，字子休，生宋國睢陽蒙縣，師長桑公子，受號南華仙人。當戰國之初，降衰周之末，嘆蒼生之業薄，傷道德之陵夷，乃慷慨發憤，爰著斯論。其言大而博，其旨深而遠，非下士之所聞，豈淺識之能究！

Jeho osobní jméno bylo Zhōu, zdvořilostní jméno Zìxiū. Narodil se ve státě Sòng, v okrese Méng [v oblasti] Suìyáng, jeho učitelem byl Zhāng Sānggōng a dostal přezdívkou Nesmrtelný z Jihu. Působil na začátku doby Válčících států, na konci vrcholícího úpadku dynastie Zhōu. Vzdychal si nad povrchností obyčejných lidí, rmoutil se nad pošlapáváním mravů (*dàodé*), a tak ve své lítosti a rozhořčení napsal toto pojednání. Jeho učení je rozmáchlé a erudované, jeho smysl hluboký a dalekosáhlý. Není to nic, co znají podradní učenci; cožpak by k tomu mohl proniknout někdo s plytkým věděním?

69 Koncept „dvojité neproniknutelnosti“ Chéng Xuányīng využívá v průběhu svého komentáře jako interpretačního nástroje. Jako filosofický pojem vzniká v reflexi na závěr první kapitoly *Lǎozǐ* 老子, která hovoří o „povaze skutečnosti“ (*dào* 道): „Neproniknutelné a ještě jednou neproniknutelné, je branou všech tajemství“ (玄之又玄，眾妙之門).

70 Spojení *shí xiàng wài* 實象外 lze číst dvěma způsoby: buď (實象)外 = „mimo sféru konkrétních jevů“, nebo 實(象外) = „skutečně mimo sféru jevů“. S přihlédnutím k předchozí větě, kde je *liàng* 諒 užito adverbálně, dáváme přednost druhému čtení.

所言子者，是有德之嘉號，古人稱師曰子。亦言子是書名，非但三篇之總名，亦是百家之通題。所言內篇者，內以待外立名，篇以編簡為義。

Zi je pochvalné označení pro člověka s mravní silou, lidé dávných časů tak oslovovali svého učitele. *Zi* je zároveň označení pro knihu, není to pouze souhrnný název pro [tyto] tři kapitoly, ale běžné označení děl různých filosofů (*báijiā*). Pokud jde o označení *Vnitřní kapitoly*, název *Vnitřní* stojí v protikladu k *Vnější*. *Piān* („kapitola“) znamená svazek bambusových úštěpků.

古者殺青為簡，以韋為編；編簡成篇，猶今連紙成卷也。故元愷云：大事書之於策，小事簡牘而已。

Lidé ve starých dobách vysušili čerstvý bambus na ohni a vytvořili tak bambusové úštěpky, které svázali pomocí kožených řemínků; svázáním úštěpků vznikl svazek, stejně jako dnes vzniká svitek spojením papírů. Proto Yuán Kǎi říká: Když je to něco důležitého, ať se to sváže, když je to něco menší důležitosti, ať je to prostě jen na [jednotlivém] úštěpku nebo dřevěné destičce.

內則談於理本，外則語其事跡。事雖彰著，非理不通；理既幽微，非事莫顯；欲先明妙理，故前標內篇。

Vnitřní [kapitoly] hovoří o základu řádu věcí, *Vnější [kapitoly]* o jeho faktických projevech. I když jsou fakta zjevná, bez řádu věcí bychom je nepochopili; a vzhledem k tomu, že řád věcí je [sám o sobě] neviditelný, bez faktických projevů by nám nebyl patrný. Nejprve chce vysvětlit subtilní řád věcí, proto nejdříve zařazuje *Vnitřní kapitoly*.

內篇理深，故每於文外別立篇目，郭象仍於題下即注解之，逍遙、齊物質類是也。自外以去，則取篇首二字為其題目，駢拇、馬蹄之類是也。

Řád skutečnosti [vysvětlovaný ve] *Vnitřních kapitolách* je hluboký, proto [Zhuāngzǐ] pro každou kapitolu mimo samotný text zvláště vytvořil její titul a Guō Xiàng pod tento název přidal komentář, aby jej vysvětlil. To jsou kapitoly jako „Svobodné [toulání]“ či „[Pojednání] o kladení věcí naroveň“. Počínaje *Vnějšími kapitolami* je jejich název vytvořen z prvních dvou znaků začátku kapitoly. To jsou kapitoly jako „Srůsty prstů“ či „Kůň má kopyta“.

所言逍遙遊者，古今解釋不同。今汎舉紘綱，略為三釋。所言三者：

Pokud jde o význam [názu kapitoly] *Xiāoyáoyóu* („Svobodné toulání“), byl v různých dobách vysvětlován různě. Když se pokusíme o shrnutí do hlavních bodů, jsou zhruba tři druhy vysvětlení. Jedná se o tyto tři [výklady]:

第一，顧桐柏云：逍者，銷也；遙者，遠也。銷盡有為累，遠見無為理。以斯而遊，故曰逍遙。

Za první, Gù Tóngbǎi⁷¹ říká: „*Xiāo* znamená ‚rozpustit‘, *yáo* znamená ‚v dálce‘. Beze zbytku rozpustit újmu, kterou si způsobujeme zasahováním, a v dálce spatřit princip nezasahování.“ Takovýmto způsobem se toulat, tomu říká „svoboda“.

第二，支道林云：物物而不物於物，故逍然不我待；玄感不疾而速，故遙然莫所不為。以斯而遊天下，故曰逍遙游。

Za druhé, Zhī Dàolín⁷² říká: „Dělá věci věcmi, ale sám není věcmi zvěčňován‘, proto po způsobu *xiāo* nezávisí na svém já. Tím, jak je vnímavý k tajemným podnětům, je rychlý, aniž by byl prudký, a proto po způsobu *yáo* není nic, čeho by nedosáhl.“ Takto se toulat světem, tomu se říká svobodné toulání.

第三，穆夜云：逍遙者，蓋是放狂自得之名。至德內充，無時不適；忘懷應物，何往不通！以斯而遊天下，故曰逍遙游。

Za třetí, Mù Yè⁷³ říká: „*Xiāoyáo* (svoboda) je zřejmě označení pro nevázanost a spokojenost. Když dokonalá vnitřní síla naplní nitro, není chvíle, kdy by nedošel [ke svému cíli]. Když zapomene na své myšlenky, a tak reaguje na věci, kamkoli půjde, dojde tam.“ Takto se toulat světem, tomu se říká svobodné toulání.

內篇明於理本，外篇語其事跡，雜篇雜明於理事。內篇雖明理本，不無事跡；外篇雖明事跡，甚有妙理；但立教分篇，據多論耳。

Vnitřní kapitoly vysvětlují řád věcí, *Vnější kapitoly* hovoří o jeho faktických projevech, *Různé kapitoly* vysvětlují jak řád, tak projevy. I když *Vnitřní kapitoly* vysvětlují základ řádu věcí, není to tak, že by zde nebyly faktické projevy; i když *Vnější kapitoly* vysvětlují faktické projevy, do velké míry v nich je subtilní řád. Ale jak formuluje (*li*) své učení, člení ho do kapitol prostě podle toho, o čem [daná kapitola] pojednává převážně.

71 Zřejmě jeden z dřívějších komentátorů. V historických pramenech je zmiňován právě jen v souvislosti s touto předmluvou.

72 Významný buddhistický mnich a učelec, autor vlivného komentáře k první kapitole *Knihy Zhuāngzǐ*. Žil v letech 314–366 n. l. Pro překlad části jeho komentáře viz níže kapitolu „Svobodné toulání“. Obtížně přeložitelná citace z *Knihy Zhuāngzǐ* („dělá věci věcmi, ale sám není věcmi zvěčňován“; ZZJS XX: 668; Král 2006: 256) je Zhī Dàolínem dáována do spojitosti se Zhuāngovou myšlenkou nezávisení na svém já: nestát se jednou z věcí, které závisí na věcech ostatních, znamená být oproštěn od svého já.

73 Jeden z dřívějších komentátorů, o němž dnes nemáme bližší informace.

所以逍遙建初者，言達道之士，智德明敏，所造皆適，遇物逍遙，故以逍遙命物。夫無待聖人，照機若鏡，既明權實之二智，故能大齊於萬境，故以齊物次之。

Staví [kapitolu] „Svobodné [toulání]“ na začátek, aby vložil, že muži, kteří plně porozuměli povaze skutečnosti, mají jasnou a bystrou sílu moudrosti, a až se pustí do čehokoli, vždy jednají přiměřeně. V tom, jak se střetávají s věcmi, jsou svobodní, a s touto svobodou věcem rozkazují. Mudrci, kteří na ničem nezávisí, odrážejí nebeskou hybnou sílu jako zrcadlo, a jsou-li osvíceni jak moudrostí ohledně věcí v čase, tak i moudrostí ohledně věcí neměnných,⁷⁴ mohou provést velké kladení [věcí] naroveň napříč všemi světy. Proto následuje [kapitola] „[Po]jednání] o kladení věcí naroveň“.

既指馬天地，混同庶物，心靈凝澹，可以攝衛養生，故以養生主次之。既善惡兩忘，境智俱妙，隨變任化，可以處涉人間，故以人間世次之。

A když ukáže, že [jeden] kůň jsou [všechny věci mezi] nebem a zemí,⁷⁵ veškeré věci smíchá coby stejné a jeho mysl bude zhuštěná a oproštěná, bude moci chránit a vyživovat životní sílu. Proto následuje [kapitola] „Zásady vyživování životní síly“. Když pak zapomene na obojí, dobré i zlé, svět (*jing* 境), v němž se ocitne, stejně jako jeho způsob nahlížení (*zhi* 智), dosáhnou tajemné dokonalosti. On pak bude v souladu s proměnami a bude moci přebývat a chodit mezi lidmi. Proto následuje [kapitola] „Ve světě lidí“.

內德圓滿，故能支離其德，外以接物，既而隨物昇降，內外冥契，故以德充符次之。止水流鑑，接物無心，忘德忘形，契外會內之機，可以匠成庶品，故以大宗師次之。[Když] je vnitřní síla plná, může se od ní odloučit a přicházet do styku s věcmi mimo sebe. Když pak jedná, nebo se zdržuje jednání podle toho, jak se věci mají, jeho vnitřní [tužby] a vnější [situace] do sebe zapadají (*qi*), aniž by věděl jak (*ming*). Proto následuje [kapitola] „Projevy plnosti vnitřní síly“. Jako se stojatá voda stává proměnlivým zrcadlem, [mudrc] se stýká s věcmi bez jakýchkoli úmyslů, zapomíná svoji sílu i své tělo a na základě mechanismu mimoděčné shody

74 *Quán zhì* 權智 a *shí zhì* 實智 jsou buddhistické termíny označující dva druhy psychologických zdatností vztahující se k různým vrstvám skutečnosti: k pomíjivému světu forem a k prázdnotě, která je jedinou skutečností. Toto dělení nacházíme ve škole Tiāntái (viz *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*: 27).

75 Volíme volný překlad. Nezvyklý obrat odkazuje k Zhuāngziově reflexi Gōngsūn Lóngových 公孫龍 logických paradoxů ve druhé kapitole (ZZS II: 66; Král 2006: 71). „Lépe nežli na totožném vykládat netotožnost totožného, je vykládat na netotožném netotožnost totožného. Lépe vykládat pomocí ne-koně, že kůň není kůň, nežli to samé dokazovat pomocí koně. Nebe a země jsou jediná totožnost, deset tisíc věcí jsou jeden kůň“ (překlad O. Král).

vnitřních [tužeb] a vnější [situace] může po způsobu truhláře zdokonalovat veškerenstvo věcí.⁷⁶ Proto následuje [kapitola] „Učit se od velkého základu“.

古之真聖，知天知人，與造化同功，即寂即應，既而驅馭群品，故以應帝王次之。駢拇以下，皆以篇首二字為題，既無別義，今不復次篇也。

Opravdoví mudrci dávných časů chápali, co je nebeské, chápali, co je lidské, měli stejné zásluhy jako ten, kdo tvoří proměny,⁷⁷ tu byli v klidu, tu reagovali, a tak měli pod kontrolou veškerenstvo věcí. Proto následuje [kapitola] „Pravý císař a král“. Počínaje [kapitolou] „Srůsty prstů“ je název vytvořen z prvních dvou znaků kapitoly, a protože už v nich není žádný zvláštní smysl, nebudeme už další kapitoly vypočítávat.

而自古高士，晉漢逸人，皆莫不耽翫，為之義訓；雖注述無可間然，並有美辭，咸能索隱。

Všichni, od mužů dávných časů povznesených nad přízemní věci až po poustevníky dynastií Jin a Hàn, [*Knihu Zhuāngzǐ*] se zalíbením studovali a vykládali její smysl. Ačkoli do komentářů nelze nic přidat, a navíc jsou krásně zformulované, lze je podrobit podrobnějšímu zkoumání.

玄英不揆庸昧，少而習焉，研精覃思三十矣。依子玄所注三十篇，輒為疏解，總三十卷。Já, Xuányīng, sám nevalných schopností a omezeného vhledu, jsem se z nich v mládí učil a na třicet jsem jich do hloubky důkladně promyslel. Na základě Zixuānova⁷⁸ komentáře ke třiceti kapitolám jsem vytvořil podkomentář, který celkem čítá třicet kapitol.

雖復詞情疏拙，亦頗有心跡指歸；不敢貽厥後人，聊自記其遺忘耳。

I když jsou moje formulace ve své povaze těžkopádné, snad trochu vystihují základní poselství textu jak pro myšlení, tak pro jednání. Neodvážuji se odkázat

76 Začátek věty je těžko srozumitelný. Zdá se však, že mudrc je přirovnáván k vodě. Voda může být zrcadlem, je-li stojatá. Stojatost vody má paralelu ve vnitřním klidu mudrce. Důsledkem její stojatosti je pak paradoxně její proměnlivost: odráží mraky, které však jsou v neustálém pohybu, a tak se mění i její obsahy. Proměnlivost obsahu má paralelu v přizpůsobivosti mudrce vnějším okolnostem. Dospíváme tím k důsledku, že vnímavost a přizpůsobivost mudrce je podmíněna jeho vnitřním klidem. Další významnou paralelou je absence úmyslu: mudrc reaguje na situaci se stejnou mimoděčností, s jakou voda odráží mraky. Tato mimoděčnost úzce souvisí s jeho vnitřním klidem.

77 Pro komentář k pojmu *zàowùzhě* 造物者 viz Heslář, heslo *huà* 化.

78 Guō Xiàngovo zdvořilostní jméno.

[komentář] pozdějším generacím, jen tak si jej píšu sám pro sebe, abych zapomněl [na světské starosti].

林希逸 莊子齋口義原序

Lín Xiyi: „Předmluva k Yānzhāiovu⁷⁹ hovorovému komentáři ke *Knize Zhuāngzi*“

Lín Xiyiho předmluva je živě napsaným esejem, který hovoří o obecných problémech interpretace *Knihy Zhuāngzi*, a představuje základní úběžníky Línova interpretačního přístupu. Nejvýznamnější z nich jsou dva. První je předpoklad, že *Knihy Zhuāngzi* jak svým stylem, tak i obsahem sdělení stojí v jedné řadě s buddhistickými texty. Zásady pro její interpretaci se tedy z velké části překrývají se zásadami pro interpretaci buddhistických textů. Druhým je důraz na literární styl *Knihy Zhuāngzi*, bez jehož pochopení nelze podle Lín Xiyiho dospět k podstatě jejího sdělení. Pozornost k těmto dvěma aspektům podle něj zakládá oprávněnost jeho nároku *Knihu Zhuāngzi* „obrodit“ a nově ji představit čtenářům své doby.

莊子，宋人也，名周，字子休，生睢陽蒙縣在戰國之初與孟子同時，隱遁而放言者也。Mistr Zhuāng byl člověkem ze státu Sòng, osobním jménem Zhōu, zdvořilostním jménem Xiziū. Narodil se ve Suiyāngu v okrese Méng na počátku [období] Válčících států, byl současníkem Mencia,⁸⁰ odešel do ústraní a přestal se vyjadřovat k světským věcem.

所著之書名以莊子，自分為三。內篇七，外篇十五，雜篇十一。雖其分別次序如此，而所謂寓言，重言，卮言三者通一書皆然也。外篇雜篇則即其篇首而名之，內篇則立為名字，各有意義。其文比之外篇雜篇為尤精而立言之意則無彼此之異。

Knize, kterou sepsal, dal jméno *Knihy Zhuāngzi* a sám ji rozdělil do tří [částí]: na sedm *Vnitřních kapitol*, patnáct *Vnějších kapitol* a jedenáct *Různých kapitol*. I když [knihu] dělí v takovémto pořadí, to, čemu říká řeč přenesená (*yùán*), řeč citovaná (*chóngyán*, dosl. „opakovaná“) a řeč oproštěná (*zhīyán*, dosl. „řeč

79 Lín Xiyiho přezdívka podle názvu jeho pracovny.

80 Zdůraznění Zhuāngovy spřízněnosti s Menciem na úkor spřízněnosti s Láoziem je plně v duchu jeho intence vykládat *Knihu Zhuāngzi* jako zcela kompatibilní s konfuciánským učením.

z poháru na víno“), je v rámci celé knihy stále stejné.⁸¹ *Vnější a Různé kapitoly* pojmenoval podle toho, jak začíná text kapitol, pro *Vnitřní kapitoly* název [zvlášť] vytvořil: každý má svůj zvláštní smysl. Literární styl *Vnitřních kapitol* je ve srovnání s *Vnějšími a Různými* kapitolami zvlášť propracovaný, ale v tom, co učí, není mezi nimi rozdíl.

陳同甫曰：＜天下不可以無此人，亦不可以無此書，而後足以當君子之論＞。若莊子者，其書雖為不經，實天下所不可無者。郭子玄謂其不經而為百家之冠。此語甚公。Chén Tóngfú⁸² řekl: „Teprve tehdy, když není možné, aby svět toho kterého člověka nebo tu kterou knihu postrádal, stojí ušlechtilému muži za to, aby o nich diskutoval.“ I když se *Knih* *Zhuāngzi* vymyká běžné skutečnosti (*bùjīng*),⁸³ je skutečně něčím, co svět nemůže postrádat. Guō Zixuán⁸⁴ o ní říká, že i když se vymyká běžné skutečnosti (nebo: „i když není konfuciánským kanonickým textem“), dalece přesahuje všechny ostatní. Tento výrok je nanejvýš oprávněný.

然此書不可不讀，亦最難讀。東坡一生文字只從此悟入，大藏經五百四十函皆自此中紬繹出。左丘明、司馬子長諸人筆力未易敵此，是豈可不讀！

Ale i když není možné tuto knihu nestudovat, je zároveň na studium nejtěžší. Do celoživotního [Sū] Dōngpōova⁸⁵ díla lze proniknout pouze jejím prostřednictvím, všech pět set čtyřicet svazků velkého buddhistického kánonu vyložíme odsud. Ani Zuō Qǐmíng a Sīmǎ Qǐān⁸⁶ se jí nemohou snadno vyrovnat svým literárním uměním. Cožpak by bylo možné ji nestudovat?

81 Toto rozlišení jednotlivých druhů promluvy či řeči pochází ze začátku kapitoly „Přenesená řeč“ (*Yúyán* 寓言). Přenesenou řečí se rozumí vystižení podstaty určité věci či jevu skrze popis jiné věci či jevu, jako je například ve třetí kapitole správné vedení života vystiženo skrze dovednost řezníka při ovládání jeho nože. Citacemi se rozumí výroky (většinou fiktivní) vložené do úst moudrým mužům minulosti, nejčastěji Konfuciovi. „Řeč z poháru na víno“ zřejmě značí přirozeně plynoucí a bujný jazyk, který jako by se volně rozléval. Srv. Sīmǎ Qǐānovu biografii Zhuāngzi, kde je jeho řeč rovněž přirovnávána k záplavě. Tento obraz je v pozdější tradici běžný.

82 Songský literát žijící zřejmě v letech 1143–1194.

83 Spojení *bùjīng* 不經 může obecně i v tomto kontextu znamenat jak „vymkat se běžné skutečnosti“, tak „nebýt konfuciánským kanonickým textem“.

84 Tedy Guō Xiàng 郭象

85 Velký songský básník Sū Shì 蘇軾 (1073–1101).

86 Tedy slavní starověcí autoři historické prózy.

然謂之難者何也？伊川曰：佛書如淫聲美色，易以惑人。蓋以其語震動而見易搖也。況此書所言仁義性命之類，字義皆與吾書不同，一難也；

Proč však o tom říkáme, že je to těžké? Yichuan⁸⁷ řekl: „Buddhistické knihy jsou jako opojné zvuky a krásné barvy, snadno uvedou člověka do bludu.“ Zřejmě [tím má na mysli], že jejich výklady [člověka] rozechvějí a pohled na ně je snadno rozkolísá. Což teprve to, jak tyto knihy učí o [konfuciánských pojmech] jako smysl pro lidskost (*rén* 仁), smysl pro správné (*yì* 義), přirozenost (*xìng* 性) a úděl (*mìng* 命): významy [těchto] slov [tak, jak se vyskytují v *Knize Zhuāngzǐ*] jsou vždy jiné než v našich [konfuciánských] knihách. To je první obtíž.

其義欲與吾夫子爭衡，故其言多過當，二難也；鄙略中下人，如佛書所謂為最上乘者說，故其言每每過高，三難也；

Ve svých výkladech se chce měřit s naším učitelem [Konfuciem], proto jsou jeho výroky často přehnané. To je druhá obtíž. Dívá se svrchu na obyčejné lidi, jako by hovořil z pozice toho, co buddhistické knihy označují jako „nejvyšší vůz“,⁸⁸ proto jsou jeho výroky často příliš povznesené. To je třetí obtíž.

又其筆端鼓舞變化，皆不可以尋常文字蹊徑求之，四難也；況語脈機鋒，多如禪家頓宗所謂劍刃上事，吾儒書中未嘗有此，五難也。

Navíc jeho štětec tančí, je v neustálém pohybu a [smysl textu] nemůžeme hledat stejnými cestami jako u běžných textů. To je čtvrtá obtíž. A což teprve struktura výkladu, plná zvrátů, které vedou k náhlým vhlédům (*jífēng*), jako to, čemu se v čchanovém buddhismu říká „nejvyšší metoda ostří meče“, což je něco, co se v našich konfuciánských knihách nikdy nevyskytuje.⁸⁹ To je pátá obtíž.

是必精於語孟中庸大學等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，具此眼目而後知其言義一一有所歸著，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也。若此眼未明，強生意見，非以異端邪說鄙之，必為其所恐動，或資以誕放，或流而空虛，則伊川淫聲美色之喻，誠不可不懼。

87 Yichuan je přezdívka významného songského filosofa Chéng Yího 程頤 (1033–1107). Viz též Línův medailon.

88 Označení pro máhájánový buddhismus.

89 *Jífēng* 機鋒 je zároveň označením žánru v literatuře čchanového buddhismu. Jde o dialogy mistra s žákem, které se vyznačují rychlým sledem krátkých otázek a odpovědí, jenž přivádí k náhlému prolomení mentálních konceptů a nahlédnutí skutečné povahy věcí. „Nejvyšší metoda ostří meče“ je jednou z čchanových metod, která má vést k rozseknutí zauzlené mysli.

Proto je třeba být subtilnější než při čtení knih jako *Hovory, Kniha Mèngzǐ, Učení o středu a Velké učení*,⁹⁰ předvídavě (*sùdìng* 素定) pozorovat členění, být obeznamen s tepnami a žilami textu a rozumět čchanovým metodám. Teprve když si osvojíme tento způsob pohledu, porozumíme, že smysl jednotlivých výroků má vždy jednotný směr,⁹¹ nikdy nepřestává být nespoutaný, nikdy neztrácí hravost, ale v podstatě toho, co sděluje, se nikdy neliší od [konfuciánských] mudrců. Když [čtenáři] tento způsob pohledu ještě nebudou mít vytříbený, budou [text] za každou cenu kritizovat: když jej nebudou snižovat na základě toho, že je to [údajně] heretické učení, tak kvůli tomu, že jsou jím zaskočeni, někteří jeho nespoutaností, jiní jeho fiktivností. Proto je skutečně třeba být ostražitý před [obsahem] Yichuānova přirovnání k opojným zvukům a krásným barvám.

希逸少嘗有關於樂軒，因樂軒而聞艾軒之說，文字血脈稍知梗概，又頗嘗涉獵佛書，而後悟其縱橫變化之機，自謂於此書稍有所得，實前人所未盡究者。

V mládí jsem se cosi dozvěděl od Lè Xuāna, díky Lè Xuānovi jsem se obeznámil s Ài Xuānovým učením,⁹² zhruba jsem se dozvěděl to podstatné o tepnách a žilách textů, k tomu jsem se na základní úrovni seznámil s buddhistickými spisy, a teprve potom jsem náhle získal vhléd do složitého a proměnlivého mechanismu fungování textu *Knihy Zhuāngzǐ*, a mohu o sobě říci, že jsem se v této knize dobral něčeho, co mí předchůdci skutečně dosud nevybádali.

最後乃得呂吉甫、王元澤諸家解說，雖比郭象稍為分章析句，而大旨不明，因王呂之言愈使人有疑於莊子。若以管見推之，則此書自可獨行天地之間，初無得罪於聖門者。使莊子復生，謂之千載而下子云可也，非敢進之作者，聊與諸同志者共之。

Nakonec jsem se ještě dostal k interpretacím autorů Lù Jífúho a Wáng Yuánzěa.⁹³ I když ve srovnání s Guō Xiāngem více analyzovali strukturu textu, hlavní smysl neobjasnili, a v důsledku toho jejich výklady způsobily, že lidé o *Knize Zhuāngzǐ* ještě víc pochybovali. Pokud ji budeme vykládat pomocí mého skromně nedokonalého vhledu, bude se moci tato kniha sama šířit mezi nebem a zemí, aniž

90 Jde o takzvané *Čtyři knihy* (*sishū* 四書), o něž filosof Zhū Xī 朱熹 (1130–1200) rozšířil tradiční konfuciánský kánon sestávající z pěti knih.

91 Dosl. „něco, k čemu se vrací (*guī* 歸) a lne (*zhuó* 著)“.

92 Méně známí songští představitelé tzv. „učení o řádu“ (*lǐxué* 理學), jedné ze tří hlavních větví neokonfucianismu (vedle „učení o myslí“ *xīnxué* 心學 a „učení o energii“ *qìxué* 氣學).

93 Songští literáti, autoři komentářů ke *Knize Zhuāngzǐ*. Jejich interpretace později zůstaly ve stínu Lín Xiyiho komentáře.

by kdy v nejmenším urazila ty, kteří [dospěli] k „bráně mudrce“.⁹⁴ Znovuobrodit *Knihu Zhuangzi*, tomu říkám vrátit se o tisíc let zpět k Ziyúnovi: není to tak, že bych (*gǎn*) se chtěl tímto dílem prosadit u dvora, ale prostě jej chci sdílet s těmi, kteří smýšlejí stejně.⁹⁵

王夫之 莊子通 敘

Wáng Fūzhī: „Výklad k Syntetizující interpretaci *Knihy Zhuāngzǐ*“

Následující text je předmluvou k jednomu ze dvou Wáng Fūzhího děl věnovaných výkladu *Knihy Zhuāngzǐ* („analytické interpretaci“ *jiě* 解 a „syntetizující interpretaci“ *tōng* 通). Rámcem následující předmluvy je metodologická a zároveň existenciální otázka: jak může coby ortodoxní konfucián vykládat taoistický text a jakou v něm může nalézt hodnotu? V úvodní větě Wáng nastiňuje svoji životní situaci, v jaké k interpretaci textu přistupuje. Stejně jako u Lín Xiyiho je to situace odchodu do ústraní, která je sugestivně vykreslena pojmy se zřejmou vazbou na *Knihu Zhuāngzǐ*. Kontext Wáng Fūzhího odchodu do ústraní je však na rozdíl od Lín Xiyiho bytostně politický. Wáng jako mingský lojalista se stáhl z vysoké politiky v reakci na vpád mandžuské dynastie Qīng 清 (1644–1912). Zpočátku svůj odchod chápal pouze jako dočasnou nutnost a aktivně podporoval snahy o restauraci mingské dynastie. Postupem času však s trpkostí na tuto naději rezignoval a svoji práci zasvětil redakci a interpretaci klasických konfuciánských spisů, které chtěl uchránit před „barbarskou“ dynastií.

Ve druhé větě se dozvídáme, že interpretace textu úzce souvisí s Wángovým osobním morálním dilematem: není to ostuda, že ode-

94 Spojení „brána mudrců“ (*shèngmén* 聖門) odkazuje k hanskému filosofovi Yáng Xióngovi 揚雄, (53 př. n. l.–18 n. l.) neboli Ziyúnovi 子云, k jehož dědictví se zde komentátor hlásí. Ten ve svém spise *Modelové učení* (*Fǎ yán* 法言) rozlišuje bránu zvířat, ke které vedou pudy, bránu lidí, ke které vedou konfuciánské ctnosti, a bránu mudrce, ke které vede poznání (*dúzhì* 獨智). Zároveň je však *shèngmén* také označením pro Konfuciovy následovníky. I tento význam zde zřejmě hraje určitou roli, neboť Lín Xiyi sám sebe považoval za přívržence Konfuciova učení a četl *Knihu Zhuāngzǐ* jako alternativní cestu ke konfuciánským ideálům. Odkazem k Yáng Xióngovi se chce autor zřejmě vymezit vůči Guó Xiàngovi, jehož interpretace měla významné politické ambice.

95 Slovo *gǎn* 敢 je zde zřejmě použito v méně častém významu skromného označení sebe sama („já nehodný“), podobně jako výše *guǎnjiàn* 管見 („podle mého omezeného názoru“).

šel do ústraní, stejně jako Zhuāngzǐ? Nezachoval se tak zbaběle a nezradil své ideály? Touto otázkou zároveň Wáng naznačuje, co si o Zhuāngovi myslí: je to zbabělec, který si v politicky neklidné době zachránil kůži odchodem do ústraní. Na druhou stranu je však z komentáře patrné, že si Wáng Fūzhī Zhuānga vážil pro jeho filosofické vhledy, s nimiž se mnohdy ztotožňoval. Hlavním tématem předmluvy je tedy snaha vyrovnat se s tímto rozporem.

Jeho řešení Wáng nachází v aplikaci Zhuāngziovy myšlenkové figury „chození obojí cestou“ (*liǎngxíng* 兩行) na možnosti interpretace samotného textu *Zhuāngzǐ*. Ten lze podle Wáng Fūzhího číst jak z perspektivy ztotožnění se s Zhuāngem a odmítnutí konfuciánských hodnot, tak z perspektivy určitého zdržení se soudu vůči tomuto textu, které Wáng legitimizuje tím, že právě určité zaujetí pozice mezi dvěma extrémy a příklon ke středu patří mezi Zhuāngziovy metody. Jinými slovy, Wángův alternativní přístup spočívá v tom, že čte *Knihu Zhuāngzǐ* s využitím Zhuāngziových metod, a právě díky využití těchto metod je schopen text věrně vyložit, aniž by sám sebe zavazoval k celkovému pohledu na svět, který tento text vyjadřuje. V závěru výkladu Wáng na základě této pozice dospívá k obecnému hodnocení textu. V jeho očích je hodnotný tím, že v některých svých aspektech přivádí k pochopení správné cesty konfuciánských osvěcovaných vládců; tato kvalita přitom podle Wána – a podobně je tomu u Guō Xiānga – není podmíněna tím, zda Zhuāngzǐ jako autor textu sám tohoto ideálu skutečně dosáhl. Za pozornost stojí, že na tomto místě Wáng rozlišuje mezi hodnocením textu samotného a hodnocením osobnosti jeho autora. Z jednotlivých komentářů však bude patrné, že velice často na toto rozlišení zapomíná, a text tendenčně interpretuje a následně hodnotí ve světle hodnocení morálních postojů jeho domnělého autora.

己未春，避兵楂林山中，麀麀之室也，衆賴不喧，枯坐得以自念：

Na jaře roku ji-wèi [1679] jsem se uchýlil před válkou do Hlohových hor. [Mé] obydlí je prosté, nedoléhá do něj světská vřava,⁹⁶ sedím v nečinnosti a mohu si sám pro sebe přemýšlet.

⁹⁶ Dosl. „množství píšťal nehlučí“. Volná variace na motiv lidských, zemských a nebeských píšťal ze začátku druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*.

念予以不能言之心，行乎不相涉之世，浮沈其側者五年，弗獲已，所以應之者，薄似莊生之術，得無大疚媿？

Přemýšlím, že se s myšlenkami, které nemohu [veřejně] vyslovit, pohybuji ve světě, se kterým nemám nic společného, povlávám v něm už pět let, ničeho jsem nedosáhl, a to, na základě čeho reaguji na tuto [situaci], se trochu podobá metodám pana Zhuānga. Cožpak bych mohl necítit velkou hanbu?

然而予固非莊生之徒。

Já však rozhodně nejsem následovníkem pana Zhuānga.

有所不可兩行，不容不出乎此，因而通之，可以與心理不背。

I když je cosi nepřipustného v „chození obojí cestou“,⁹⁷ nelze jinak než vycházet [odtud], a tím způsobem knihu pochopit a dosáhnout toho (kě), že nebude v rozporu s mým přesvědčením.

顏淵、蘧伯玉、葉公之行，叔山無趾、哀駘它之貌，凡以通吾心。心苟為求仁之心，又奚不可。

Skutky Yán Yuāna, Jù Bóyùa, a prince Yè, vzhled Shūshāna Bezprstce a [ohyzdy] Āi Tāitā, tomu všemu dokonale rozumím.⁹⁸ Pokud je [moje] mysl skutečně myslí, která usiluje o smysl pro lidskost, proč by to nebylo možné?

或曰：莊生處七雄之世，是以云然。

Kdosi řekl: Pan Zhuāng žil v době Válčících států, proto mluví takovým způsobem.⁹⁹

97 *Liǎngxíng* 兩行 je klíčový Zhuāngův koncept z druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzi* (*Qíwùlùn* 齊物論). Jit obojí cestou znamená získat nadhled nad soupeřícími perspektivami (správné a nesprávné, přípustné a nepřipustné) a přijmout obě zároveň v jejich podmíněnosti.

98 Yán Yuān, Jù Bóyù, a princ Yè jsou postavy ze čtvrté kapitoly *Knihy Zhuāngzi*, které spojuje odhodlanost k účasti v politické misi. Shūshān Bezprstec a Āi Tāitā jsou zas postavy z kapitoly páté, jejímž jednotlivým tématem je relativní podružnost těla pro dosažení duchovního ideálu. Tyto postavy zároveň ztělesňují lhostejný postoj k veřejné službě, a jsou tak v kontrastu s postavami ze čtvrté kapitoly textu. Tento kontrast zřejmě vyjadřuje rozpor mezi politickou angažovaností a odchodem do ústraní, s nímž se Wáng snaží vyrovnat.

99 Dosl. „sedmi silných“. „Takovým způsobem“ podle komentátora znamená, že se přidržoval zlatého středu a vyhýbal se extrémním či kategorickým tvrzením, která jej v jeho době mohla stát život.

雖然，為莊生者，猶可不爾，以予通之，尤合轍焉。

I tak pan Zhuāng stejně mohl být jinačí, a podle toho, jak tomu rozumím já, by to do sebe ještě lépe zapadlo.

予之為大癩、無脈，予之居才不才之間，知我者謂我心憂，不知我者謂我何求，孰為知我者哉！

Když budu Vředovec nebo Bezpyskáč,¹⁰⁰ když se budu zdržovat „mezi hodnotou a nehodnotou“¹⁰¹ nebo tam, kde „ti, kteří mně rozumějí, říkají, že jsem smutný, ti, kteří mně nerozumějí, říkají: o co mu jde?“¹⁰² kdo mi bude rozumět?

謂予以莊生之術，祈免于羿之彀中，予亦無容自解，而無能見壺子於天壤之示也久矣。Kdyby někdo řekl, že se za použití metod pana Zhuānga snažím vyhnout tomu, abych „byl na dostřel [bájného lukostřelce] Yia“¹⁰³ neměl bych se jak obhájit. Bylo by již dlouho tomu, co nejsem schopen pohlédnout na mistra Hú, jak se mi „ukázal jako nebe a země“.¹⁰⁴

凡莊生之說，皆可因以通君子之道，類如此。故不問莊生之能及此與否，而可以成其一說。

Pokud jde o Zhuāngovo učení obecně, může dovést k porozumění správného jednání (*dào* 道) ušlechtilých mužů, [neboť patří do] stejné kategorie. Proto je možné završit výklad jeho [knihy], aniž bychom se ptali, zda pan Zhuāng k tomuto [ideálu sám] mohl dospět, nebo nikoli.

是岁伏日，南嶽賣薑翁自敘

Tohoto roku na vrcholu léta:

Vlastní výklad Starce od Jižního převisu, co prodává zázvor.

100 Opět jde o postavy z páté kapitoly *Knihy Zhuāngzi*. Překlady podle O. Krále.

101 ZZJS XX; Král (2006:256).

102 Citace z básně „Shū lí“ 黍離 z *Knihy písní*.

103 ZZJS V; Král (2006:110).

104 ZZJS VII; Král (2006:137). Anekdota o mistrovi Hú, který si pohrával se šamanem a při každé příležitosti se mu ukázal v jiné podobě. Když se mu nakonec ukázal jako „ten, kdo ještě neopustil lůno své matky“ (O. Král), šaman vyděšeně utekl.

**Čítanka tradičních komentářů
ke *Knize Zhuāngzǐ***

Poznámka autora: V následující pasáži předkládám čtenáři komentáře k vybraným pasážím z prvních tří kapitol *Knihy Zhuāngzǐ*. Po krátkém úvodu ke každé kapitole následuje tučně vysázený text *Knihy Zhuāngzǐ* s překladem a poznámkami k překladu. Text je rozdělen do krátkých, očíslovaných úseků. Následují jednotlivé komentáře, vždy v chronologickém pořadí. Jednotliví komentátoři komentovali text po různě dlouhých úsecích, příslušná část textu z *Knihy Zhuāngzǐ*, k němuž se ten který komentář vztahuje, je vyjádřena číslem odkazujícím ke komentovanému textu. Komentáře jsou doplněny mými poznámkami, jejichž cílem je poukázat na specifika a originalitu jednotlivých komentářů ve vztahu ke komentářům jiným či ozřejmit jednotlivé interpretace v dobovém kontextu.

I. „Svobodné toulání“ (*Xiāoyáoóu* 逍遙遊)

Hlavní téma

Uvádíme překlad komentářů přibližně k první čtvrtině kapitoly (ZZJS: 1–9). Základním tématem, které v různých variacích prostupuje celou kapitolu, je vztah velkých a malých věcí, které představují dvě různé poznávací perspektivy či dva různé způsoby bytí ve světě. Velké věci jsou zde reprezentovány především bájným ptákem péngem, jehož rozměry a životní cyklus přesahují meze lidského chápání; malé věci jsou zastoupeny holoubětem a cikádou, které se pohybují v jasně vymezeném výseku skutečnosti. Často bývá tato kapitola vnímána jako jakýsi kosmologický úvod k celé knize – obecně zamyšlení nad povahou světa a jeho uspořádáním. V souladu s předpokladem, v čínské literární tradici široce přijímaným, že první kapitola je hutným shrnutím celého díla, věnovali komentátoři této kapitole obzvláštní pozornost. Svá základní východiska, která budou dále rozvíjet při výkladech dalších kapitol *Knihy Zhuāngzǐ*, proto formulují na interpretaci symbolického významu malých a velkých bytostí, stejně jako jejich vzájemného vztahu.

Různé přístupy

Jednotlivé interpretace se mezi sebou výrazně různí, což je důsledkem právě interpretačně otevřeného a obrazně bohatého stylu textu. Guó

Xiàng vnímá kontrast malého a velkého jako koncentrované vyjádření odlišností mezi přirozenostmi jednotlivých věcí a jejich životních přístupů, které však ve své hodnotě a oprávněnosti stojí na roveň. Lín Xiyì se naopak domnívá, že tyto perspektivy si rovny nejsou, protože perspektiva ptáka pénga je metaforickým vyjádřením ideálního stavu myslí mudrce, zatímco perspektiva malých zvířat představuje omezenost obyčejných lidí. Zároveň zde dochází k posunu chápání symbolického významu velkého a malého, který je naznačen už u Chéng Xuányīng: pozdější komentátoři na rozdíl od Guō Xiànga vnímají malá a velká zvířata čistě v psychologickém významu jako obrazná vyjádření stavu myslí. Je tomu tak i u Wáng Fūzhīho, který se však interpretační tradici vymyká tím, že velké nechápe jako dobré, ideální či autentické, ale naopak jako upadlé a odvozené. Tento argument ze *Syntetizující interpretace*, který zároveň nabízí i velice originální zamyšlení nad smyslem podvojnosti či dualismu obecně, zařazujeme na konec výboru z této kapitoly. Kromě čtyř sledovaných komentářů přidáváme v úvodu i zloemek komentáře buddhistického mistra Zhī Dào lín 支道林 (314–366), jehož výklad významně ovlivnil celou řadu pozdějších interpretů.

Komentovaný text z *Knihy Zhuāngzǐ*

1

北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。

V temném severním moři žije ryba, jmenuje se kün. Kün je tak velký, že nikdo ani netuší, kolik tisíc lí má.

Poznámky k překladu

冥

Znak *míng* sdružuje několik různých, leč souvisejících významů: „temný“, „noc“, „moře“. Z kontextu je patrné, že se zde jedná o moře, ovšem moře temné, severní a lidským poznáním neobsáhnutelné a neproniknutelné, neboť je ještě větší a hlubší než obrovská ryba, která v něm žije. Guō Xiàng bude své chápání skutečnosti jako poznáním nepostihnutelné a samovolně fungující „temnoty“ opírat mimo jiné právě o užití tohoto znaku na samém začátku knihy.

里

Do češtiny se *lǐ* někdy překládá volně jako „míle“. Odpovídá vzdálenosti asi půl kilometru.

2

化而為鳥，其名為鵬。

Promění se a stane se z něj pták jménem péng.

3

鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。

Péngův hřbet [je tak veliký, že nikdo] neví, kolik tisíc *lǐ* měří. Energicky se rozletí a jeho křídla jsou jako mraky, které visí z nebe.

Poznámky k překladu

背

Znak *bèi*, který je zde použit ve významu „hřbet“, má rovněž význam „rub“ či „odvrácená strana“. Obraznost této pasáže implicitně pracuje se spojitostí mezi oběma významy: péngův hřbet se nedá změřit, protože je bytostně něčím, co je obrácené směrem k nebesům a tedy nepřístupné lidskému pohledu.

怒

Znak *nù* nese nejčastěji význam „nahněvat se“, vedle toho se ale používá i adverbialně pro vyjádření síly, prudkosti a energičnosti, nejčastěji pro popis přírodních dějů, např. ve spojení *xiānhuā nùfàng* 鮮華怒放 „květiny ženou do květů“. V kontextu popisu vzletu ptáka pénga jako přírodního děje se význam hněvu jako jedné z lidských emocí příliš nehodí a nehodí se ani z pohledu metaforického čtení, neboť má-li péng vystihovat stav mysli, pak jde spíše o radost a oprostěnost než o hněv. Souvislost mezi (lidským) hněvem a energičností některých přírodních dějů zde však je implicitně přítomna a ukazuje se zřetelně na motivu dechu, s nímž bude autor v textu dále pracovat. V tradičním čínském myšlení byly emoce vykládány jako příliš prudká vzdušná „dech“ (*qì* 氣). Tento lidský dech, odpovědný za emoce, je však součástí „energie“ neboli „dechu světa“ (*qì* 氣),

který je odpovědný mimo jiné za přírodní či atmosférické jevy. Energičnost, s níž se pták péng nadechne před svým vzletnutím, může připomínat člověka, který se zprudka nadechne v návalu hněvu.

4

是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。

Je to takový pták, že když se moře pohne, chystá se přemístit do Jižního oceánu. Jižní oceán je nebeský rybník.

5

齊諧者，志怪者也。諧之言曰：鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。

Zábavné historky ze státu Qi zaznamenávají podivuhodné a nezvyklé příběhy. V těchto Zábavných historkách se vypráví: Když se péng stěhuje do Jižního oceánu, vzdouvá vodu [do výšky] tři tisíc li, přidrží se větrného víru a tak vystoupá až [do výšky] devadesát tisíc li, vzdaluje se, nesen větrem šestého měsíce.

Poznámka k překladu

六月息

Význam spojení *liùyuè xī* je nejednoznačný a interpretační tradice nabízí tři možnosti čtení. První dvě čtení se shodují v tom, že *liùyuè* chápou ve významu „šest měsíců“. Toto čtení se opírá o symbolickou podvojnost ptáka a ryby, která podle velké části vykladačů vyjadřuje polaritu yinového a yangového principu, tmy a světla, a tedy i zimy a léta jako dvou hlavních ročních období střídajících se po půl roce. Rozdíl mezi zastánčí tohoto čtení je v tom, že zatímco někteří z nich, jako například Guō Xiàng, čtou *xī* jako sloveso „zastavit“ (tedy „vzdaluje se a zastaví až po šesti měsících“), jiní jej čtou ve významu „dech“, případně též „vítr“, neboť z logiky obraznosti této pasáže vyplývá, že péngův dech, tedy energie, která mu umožňuje letět, je právě vítr (tedy „odchází za pomocí dechu/větru, který trvá šest měsíců“). Třetí čtení, zastávané například mingským komentátorem mnichem Déqīngem 德清, se od obou předchozích odlišuje v tom, že *liùyuè* je chápáno ve významu „šestý měsíc“. Déqīng uvádí,

že šestý měsíc v zhouském kalendáři odpovídá čtvrtému letnímu měsíci, kdy vrcholí yangová energie, která se projevuje prudkým větrem a bouřkami. Z hlediska úzké návaznosti na obraz vichřice, o níž se péng opírá, dáváme v překladu přednost tomuto čtení.

6

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。

Těkavý opar (dosl. „divoké koně“), **[zvířený] prach** – to síla, která rodí věci, do nich fouká svým dechem.

Poznámky k překladu

野馬

Překládáme podle komentáře Cuī Zhuànova, který chápe výrazy *yěmǎ* 野馬 („divoké koně“) i *chén'āi* 塵埃 („prach“) jako opisné pojmenování pro „opar mezi nebem a zemí“ (*tiāndì jiān qì* 天地間氣), přičemž obraz koní vykresluje jeho rychlost či těkavost a obraz prachu jeho hustotu či dusnost. Komentátoři se do jisté míry odlišují v názoru, zda *yěmǎ* a *chén'āi* odkazují k jedné stejné či dvěma různým věcem, v zásadě jsou však zajedno v tom, že jde o popis jevů, které vznikají ve vzduchu v průběhu péngova letu.

生物

Výklady tohoto spojení se štěpí do dvou těžko slučitelných alternativ. V mírné převaze jsou ti, kteří čtou *shēng wù* ve významu „živé věci“ (Guō Xiàng, Chéng Xuányīng, Lín Xīyì a další). Podle alternativního výkladu má toto spojení význam 生物者, tedy „ten, kdo rodí věci“ (Luó Miǎndào, Lín Yúnmíng, Xuān Yīng). Gramatický kontext umožňuje obojí čtení: *xiāng* 相 může vyjadřovat reciproční vztah, ale může jít jen o marker přechodnosti slovesa. Rozhodujeme se zde pro druhé čtení, zejména proto, že dává podle našeho názoru lepší smysl ve spojení se slovem *xī* 息.

息

Slovo *xī* zde přímo navazuje na předcházející větu, z níž je zřejmé, že jde o dech péngův, nikoli o dech jednotlivých věcí, byť mezi nimi

nemůžeme z logiky obrazu vytyčit ostrou hranici. Péng je obrazem specifické konfigurace nebes, tedy síly, která dává věcem život. V této souvislosti můžeme připomenout, jak to činí qingský komentátor Xuān Yīng, kosmologický výklad ze začátku druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*, který začíná větou „velká hromada vydechuje energii“ (*dà kuài yī qì* 大塊噫氣). Jakmile je hrouda vyrušena z relativního klidu, dech nabírá na intenzitě, fouká do jednotlivých věcí, které se tak stávají píšťalami a propukají v kvílení a řev. Nabízí se zde paralela s péngovým „energickým nádechem“, jímž začíná bouřka. I obraz pénga je spojen s motivem „foukání“ (*chuī* 吹). Tato souvislost silně implikuje, že péng vyjadřuje tvořivou sílu, která v excitovaném stavu generuje velké množství energie, jíž na věci působí.

7

天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。

Je vůbec azur skutečnou barvou nebe? Nebo [se nám tak jen jeví proto, že] je tak daleko a že se k jeho hranicím nemáme jak dostat? Když se péng dívá [seshora] dolů, je to pro něj stejné.

8

且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。

Pokud se totiž voda nenasbírá v dostatečné tloušťce, nebude mít dost síly na to, aby unesla velkou loď. Když vyliješ šálek vody do spodního rohu v místnosti, tak rostlinka hořčice tam bude [plavat jako] loď, ale když tam položíš [sám] šálek, tak bude [jako] přilepený, protože bude voda mělká a loď velká. [A podobně,] když se vítr nenasbírá v dostatečné tloušťce, nebude mít dost síly na to, aby unesl velká křídla.

9

故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風；背負青天而莫之夭闕者而後乃今將圖南。

Proto teprve když bude [pták péng] devadesát tisíc *li* vysoko, bude mít vítr pod sebou a teprve potom se o něj opře. Hřbetem obrácen k azurovému nebi, nic už mu nebrání, teprve potom začne pomýšlet na [cestu na] jih.

Poznámky k překladu

而後乃今

Spojení *érhòu nǎijīn* v sobě spojuje dva samostatné výrazy, *érhòu* („teprve potom“) a *nǎijīn* („a pak“), které oba vyjadřují následnost. Jejich spojením chce autor zdůraznit úzké sepětí mezi vnějšími povětrnostními vlivy a péngovým letem.

培風

Péi ve svém původním významu znamená „navrstvit (hlínu)“ či „nakupit (hlínu)“, odtud „rozhojňovat“, „nastrádat“ či „kultivovat (lidský charakter)“. Ve spojení se slovem „vítr“ (*fēng* 風) se nabízí význam „nastrádat vítr“, který zapadá do smyslu obrazu s vodou a větrem, které se musí nasbírat v dostatečné tloušťce, aby unesly ten který předmět. Potíž je však v tom, že pták péng vystupuje v této větě jako podmět, musel by to tedy být on, kdo nastrádá vítr. Proto někteří komentátoři vykládají *péi* jako *píng* 馮 – „opřít se o“, tedy „teprve potom se opře o vítr“.

10

蝸與學鳩笑之曰：我決起而飛，搶榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？

Cikáda s hrdličkou se mu smáli: „My se jen tak rozletíme a narazíme na jilm nebo santál. Občas nedoletíme [tam, kam jsme původně chtěli,] a prostě spadneme k zemi – k čemu jít až do výšky devadesáti tisíc *li* a pouštět se na jih?“

11

適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。

Když jde někdo kus za město a stráví tam dobu tří jídel, vrátí se s břichem stále plným. Když jde někdo sto *li* daleko, musí si naloupat dost rýže na to, aby mohl přenocovat. A když jde někdo tisíc *li* daleko, musí mít zrní na tři měsíce.

12

之二蟲又何知！

Jenže co o tom vědí tato dvě zvířata?

Poznámka k překladu

蟲

V užším významu znamená „červ“, v širším – a běžnějším významu – se používá pro neutrální označení zvířat obecně.

Souhrnné komentáře k celé kapitole

1. Guó Xiàng

夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！

I když se velké a malé liší, když jsou vloženy do oblasti, ve které dosahují svého (*zidě* 自得), pak [všechny] věci uplatňují svoji přirozenost (*rènxìng* 任性), jejich úsilí odpovídá jejich schopnostem, každá se shoduje se svým údělem, a co do své svobody na tom jsou stejně. Cožpak by byl možný rozdíl mezi tím, kdo je lepší a kdo horší?

Poznámka k překladu

逍遙¹⁰⁵

Poprvé se objevuje v *Písniích z Chu* (*Chüci* 楚辭) ve významu „chodit dokola, kroužit“. V klasickém jazyce se toto slovo zpravidla užívá jako nedělitelný dvouslabičný morfém. Někteří komentátoři jej však za účelem filosofického výkladu dělí na dvě nezávislé jednotky (*xiāo* a *yáo*) a připisují jim různé, někdy dokonce opačné významy. Například Wáng Fūzhī chápe *xiāo* ve významu „blízký“ a spojuje jej s malými věcmi, zatímco *yáo* chápe jako „vzdálený“ a spojuje ho s velkým péngem. V *Knize Zhuāngzi* se slovo objevuje na samém konci první kapitoly v pasáži o velkém neužitečném stromu, a to v paralelní pozici se slovem *pánghuáng*, které má rovněž význam „chodit v kruhu, přešlapovat“ (彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下).¹⁰⁶ Přešlapování na místě spojené s rozpaky vydat se definitivně jedním

¹⁰⁵ V nejstarších textech se vyskytuje zejména ve variantě *xiāoyáo* 逍搖.

¹⁰⁶ ZZJS (I: 40).

určitým směrem se promítá do odvozeného významu „být oproštěný, bezstarostný“, v jakém se *xiāoyáo* většinou v klasické čínštině používá. Vnitřní oproštěnost souvisí s možností nepřipoutat se k jedné určité cestě a bezcílně se toulat. Jako ekvivalent pro *xiāoyáo* vyhrazuji v tomto výboru pojem „svoboda“ či „být svobodný“. K tomuto rozhodnutí vedou dva důvody. Jednak je *xiāoyáo* v *Knize Zhuangzi* klíčovým pojmem, a proto je vhodné pro něj vyhradit základní filosofický termín s bohatými implikacemi. Zároveň má slovo „svoboda“ tu výhodu, že jeho přesný význam závisí na konkrétní interpretaci, stejně jako význam pojmu *xiāoyáo*.¹⁰⁷

2. Zhī Dàolín

Pojednání o svobodě [podle *Knihy Zhuāngzǐ*]¹⁰⁸ 逍遙論

Zhī Dàolín 支道林 (314–366) komentář byl první významnou kritickou reakcí na Guō Xiāngovu interpretaci.¹⁰⁹ Základní tezí Zhīova výkladu, v němž silně rezonuje jeho buddhistické přesvědčení, je svoboda vnímaná jako stav mysli mudrce. Zatímco Guō Xiāng chápe svobodu jako faktický a přirozený stav věcí, a to jak velkých, tak i malých, Zhī Dàolín ji naopak vykládá jako ideál, který je vloženo pomocí kontrastu s bytostnou nedokonalostí a jednostranností jak malých (lpění na vlastním já), tak i velkých věcí (neschopnost přizpůsobit se a být v souladu). Ideálem je mudrc, kterému je vlastní *jak* přizpůsobivost malého, jež nachází uspokojení v tom, co právě má, *stejně jako* oproštěnost a radost velkého, které se nenechá svazovat konvencemi a prachem světa.

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。

[Pojem] svobody vysvětluje mysl dokonalého člověka. Pan Zhuāng vykládá základní princip skutečnosti (*dàdào* 大道) tak, že jeho smysl vkládá do [obrazu

107 Pro další poznámky k pojmu *xiāoyáo* viz Heslář.

108 ZZJŠ: 1.

109 Pro základní výklad k Zhī Dàolínovi viz Anne Cheng (2006: 342–343).

ptáka] pénga a hrdličky. Cesta, na níž péng žije svůj život, je širá a pustá, a proto se nedokáže přizpůsobit tomu, co je vně jeho těla. Hrdlička se s poukazem na to, co je blízké, vysmívá tomu, co je daleké, a má [proto] pýchu uvnitř své mysli. Dokonalý člověk si zapřahá pravou povahu nebes (*tiānzhèng* 天正) a stoupá do výšin, toulá se v bezmeznu, aniž by ho něco svazovalo.

物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則遙然靡不適。此所以為逍遙也。

Když „zachází s věcmi jako s věcmi, ale věcmi [samotnými] s ním není zacházeno jako s věcí“,¹¹⁰ tak si nevytváří žádnou [představu svého] já, plně po způsobu *yáo* (tj. velkých věcí). Když tajuplně přijímá podněty a nejedná záměrně, je rychlý, aniž by byl prudký, tak není nic, čemu by se nepřizpůsobil, plně po způsobu *xiǎo* (tj. malých věcí). To je způsob, jak se stává svobodným.

若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？

Pokud jde o jeho tužby, shodují se s tím, co mu stačí k uspokojení, nalézá dostatečné uspokojení v tom, co mu stačí k uspokojení, a v [této] radosti (*kuàirán*) je nebesky opravdový, stejně jako když se hladový rázem nasytí, jako když se žíznivý rázem napojí: Cožpak by mohl zapomenout na bohatá obětní jídla ve prospěch suchého obilí, cožpak by mohl odmítnout jakostní víno ve prospěch kvašeného nápoje z rýže?¹¹¹ Není-li to [na základě] naprosté spokojenosti, na základě čeho [jiného] by byl svobodný?

3. Lín Xiyì

逍遙遊者此篇所立之名也。內篇有七，皆以三字名之。遊者，心有天遊也。言游自在也。論語之門人形容夫子只一樂字。三百篇之形容人物如南有樛木，如南山有臺。曰樂只君子亦止一樂字。此之所謂逍遙遊既詩與論語所謂樂也。一部之書以一樂字為首。看這老子胸中如何？若就此見得有些滋味則可以讀芡苡矣。芡苡一詩形容胸中之樂併一樂字亦不說。此詩法之妙譬如七層塔上又一層也。

110 Citace z ZZJS (XX: 668); Král (2006: 256).

111 Zřejmě ve smyslu „pokud dosáhne skutečného vhledu, cožpak bude stále nalézat uspokojení v podřadných věcech?“

Xiāoyóuyóu („Svobodné toulání“) je název vytvořený pro tuto kapitolu. Vnitřních kapitol je sedm a všechny jsou pojmenovány třemi slovy. „Toulání“ znamená v myslí se toulat nebesy. „Být svobodný“ má smysl oproštěnosti a nezávislosti (*yōuyóu zìzài*). [Konfuciovi] žáci v *Lúnyū* popisují svého mistra jediným slovem: „radost“. [Stejně tak] *Tři sta skladeb*¹¹² vyjadřuje [podstatu] člověka v básních jako „Na jihu jsou stromy s pokroucenými větvemi“ nebo „Na jižní hoře je věž“, když praví „ušlechtilý muž – to je radost“. Také je zde pouze jedno slovo: „radost“. To, čemu se zde říká svobodné toulání, je to, čemu se v *Knize písní* a *Lúnyū* říká radost. Celá *Knih*a [*Zhuāngzǐ*] tak začíná slovem „radost“. A podívejme se, na co myslí Lǎozí, [který učí, že o povaze skutečnosti nelze přímo hovořit]. Pokud nám bude připadat, že na tomto přístupu něco je, můžeme si přečíst [báseň] „Jitrocel“.¹¹³ Celá báseň „Jitrocel“ popisuje radost v nitru a slovo „radost“ také ani jednou nevyšloví.¹¹⁴ Důmyslnost této básnické metody *Knihy písní* lze přirovnat k tomu, když na sedmipatrovou pagodu přidáme ještě jedno patro.

{Toulání jako stav myslí}

Lín v tomto výkladu zřetelně navazuje na Zhī Dào línovu buddhistickou interpretaci. Toulání je stavem myslí a bližším určením tohoto stavu myslí je radost. Posun k myslí nepochybně souvisí i s proměnou čínského myšlení v období středověku, kdy zkušenost s buddhismem obrátila pozornost čínských filosofů k zájmu o psychologické výklady. Jak uvidíme dále, důraz na motiv radosti je u Lín Xiýiho podnícen mimo jiné snahou o explicitní vymezení se vůči Guō Xiàngovu čtení. Za pozornost zde stojí způsob, jakým se Lín snaží podepřít svůj výklad odkazy ke *Knize písní*. Nejprve odkazuje k těm básním, kde se toto slovo ve spojení s postavou ušlechtilého muže explicitně objevuje, aby následně mohl odrazit námitku, že samo slovo se v textu *Zhuāngzǐ* nevyskytuje, poukazem na jinou báseň z *Knihy písní*, která radost rovněž explicitně nezmiňuje, ale o radosti podle Lín Xiýiho v podstatě hovoří. Za touto strategií lze vytušit Lín Xiýiho implicitní předpoklad, že *Knih*a *Zhu-*

112 Alternativní označení pro *Shījīng* 詩經, *Knihu písní*, jeden z textů klasického konfuciánského kánonu.

113 Další báseň z *Knihy písní*.

114 Souvislost se zmínkou o Lǎozí není z komentáře úplně jasná, ale zřejmě jde o to, že skutečná radost je slovy neuchopitelná, stejně jako nelze hovořit o povaze skutečnosti. Právě proto ji báseň „Jitrocel“ explicitně nezmiňuje.

āngzǐ se neobrací ke čtenáři jako filosofický text, který usiluje o přímé a zřetelné pojmenování, ale jako literární text, který hovoří spíše nepřímou a v narážkách. Dále se zde uplatňuje předpoklad, že *Knihy Zhuāngzǐ* hovoří jinými slovy o tomtéž jako konfuciánské knihy, a proto je legitimní vykládat ji skrze odkazy k těmto knihám. Jinde uvidíme, že u něj platí totéž i pro vztah ke spisům buddhistickým.

4. Wáng Fūzhi: *Analytická interpretace*

寓形於兩間，遊而已矣。無小無大，無不自得而止。其行也無所圖，其反也無息，無待也。無待者：不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。過者，向於消也，過而忘也；遙者，引而遠也，不局於心知之靈。故物論可齊，生主可養，形可忘而德充，世可入而害遠，帝王可應而天下治，皆合於大宗一忘生死，無不可遊也，無非遊也。

Když zabudlí svůj tvar/tělo někde mezi [malým a velkým], bude se toulat, a toť vše. Nebude, co by považoval za malé či velké, nebude, kde by musel zastavit, aniž by dosáhl svého (*zìdé* 自得). Když někam jde, nemá, co by plánoval, když se odněkud vrátí, nemá, kde by odpočíval; to znamená na ničem nezáviset (*wú dài* 無待). Ten, kdo na ničem nezávisí, ten nezávisí [ani] na věcech, aby prosadil sám sebe, nezávisí [ani] na veřejné službě, aby dosáhl záslužných výsledků, nezávisí [ani] na zdárném naplnění svých plánů, aby si zajistil jméno.¹¹⁵ *Xiāo* znamená směřovat k vymizení/zmenšení/splynutí a zapomínat na věci hned, jakmile pomínou. *Yáo* znamená natáhnout se do dálky a nebyť omezen vědomou (*xīnzhī* 心知) duší (*líng* 靈). A pak „věci a mínění“ bude možné „postavit si na roveň“,¹¹⁶ „základ životní síly“ bude možné „vyživovat“, bude možné zapomenout na tělo/tvar, a tak „rozhojnit vnitřní sílu“, bude možné se pohroužit do světa, a přitom si nezpůsobit újmu, „vládcům“ bude možné „odpovídat“ a říše bude dobře spravována. Vše se dostane do souladu s velkým základem a [rozdíl mezi] životem a smrtí bude zapomenut. Nebude, proč by nebylo možné se toulat, nebude, kdo by se svobodně netoulal.

115 Variace na koncept „tři věci, které neztrouchniví“ (*sān bùxiū* 三不朽), neboli činů, které zajistí člověku nesmrtelnost, formulovaných ministrem státu Lú 魯 Shūsùn Bàoem 叔孫豹 v *Komentáři pana Zuò* (*Zuòzhuàn* 左傳): „Nejvýše je vykonání ctnostných skutků, po něm následuje získání záslužných výsledků, po něm následuje vytvoření učení. I když uplyne dlouhá doba, nezničí je to. Tomu se říká věci, které netrouchniví“ (大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。).

116 Wáng Fūzhi zde odkazuje k názvům jednotlivých kapitol *Knihy Zhuāngzǐ*, čímž podtrhuje shrnující charakter této glosy.

{Velké a malé jako stavy mysli}

Wáng Fūzhího poloha je blízka Lín Xiyimu i Zhī Dàolínovi ve své základní perspektivě, kdy jej více než velké a malé věci zajímá způsob bytí mudrce, o němž v tomto komentáři hovoří. Velké a malé tedy chápe spíše jako perspektivy v mysli než jako bytostná určení reálných věcí. Dokladem je jeho interpretace spojení *wú xiǎo wú dà* 無小無大, kde nehovoří o reálné neexistenci velkých a malých věcí, ale o absenci těchto perspektiv v mysli mudrce. Tezí, že věci jsou jednostranné a vždy na něčem závisí, Wáng dává za pravdu Zhī Dàolínovi, který chápal malé a velké jako výrazy různých krajností, jichž je třeba se vyvarovat.

{Xiāoyáo jako nástroj filosofických úvah}

Dále si lze všimnout, jak komentátoři v závislosti na svých interpretačních cílech pracují se slovem *xiāoyáo*. Guō Xiàng je chápe jako nedělitelné, neboť to je v souladu s jeho filosofickou intencí. Velké i malé věci jsou ve své svobodě stejné, tedy malé není *xiāo* a velké není *yáo*, ale obojí je ve stejné míře *xiāoyáo*, tedy svobodné. Wáng Fūzhí i Zhī Dàolín naopak slovo dělí, protože se jim to hodí pro podložení jejich teze o bytostné jednostrannosti věcí. Věci podle nich nikdy nemohou být *xiāoyáo*, neboť svoboda je v rozporu s jejich nedokonalostí a omezeností.

5. Wáng Fūzhí: Syntetizující interpretace

多寡，長短，輕重，大小，皆非耦也。

Hodně a málo, dlouhé a krátké, lehké a těžké, velké a malé, nic z toho není protikladným párem.

兼乎寡則多，兼乎短則長，兼乎輕則重，兼乎小則大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而畫一小大之區，吾不知其所從生。

Když se přidá k málu, vznikne hodně, když se přidá ke krátkému, vznikne dlouhé, když se přidá k lehkému, vznikne těžké, když se přidá k malému, vznikne velké. Proto to nejsou protikladné páry. Když už existuje velké, je i malé, když už existuje malé, lze z toho udělat velké. Ovšem pokud by se mezi nimi měl vytyčit [kvalitativní] rozdíl, nevím, odkud by se měl vzít.

{Velké je jen nastrádáním malého}

Wáng Fūzhiho interpretace se zakládá na tezi, že velké a malé nejsou dvě různé podstaty, ale je mezi nimi pouze rozdíl stupně. Tato teze se dobře slučuje s Wáng Fūzhiho vlastní filosofickou pozicí. Odmítnutí podstatné podvojnosti velkého a malého lze chápat jako uplatnění jeho názoru, že skutečnost není ničím jiným než kontinuem proměňující se energie *qi*. Na základě této monistické teze musí být každá dualita, včetně duality malého a velkého, čistě iluzorní.

然則大何不可使小，而困乎大？小何不可使大，而困於小？無區可畫，困亦奚生！

Ale proč nelze způsobit, že se velké zmenší, a proto se dostává do těžkostí kvůli své velikosti? Proč nelze způsobit, že se malé zvětší, a proto se dostává do těžkostí kvůli své malosti? Pokud nelze vytyčit [kvalitativní] rozdíl, kde by se braly tyto těžkosti?

Wáng si klade řečnickou námitku. Pokud je mezi malým a velkým pouze rozdíl stupně, jak je možné, že se malé a velké věci nedokážou zvětšit, resp. zmenšit, tak, aby se vyhnuly obtížím, do kterých se dostávají díky své momentální malosti či velikosti?

夫大非不能小；不能小者，勢使之然也。小非不能大；不能大者，情使之然也

Není tomu totiž tak, že by se velké [ze své podstaty] nemohlo stát malým: to, že se nemůže stát malým, je způsobeno dynamikou [vnější] situace (*shì* 勢). Není tomu tak, že by se malé [v dané situaci] nemohlo stát velkým: to, že se nemůže stát velkým, je způsobeno [jeho vnitřní] podstatou (*qíng* 情).

{Protiklad „vnější situace“ a „vnitřní podstaty“}

Wáng zde zavádí dvojici pojmů, jimiž odpovídá na výše položenou otázku. *Shì* 勢 znamená povahu situace, dynamické rozvržení sil v daném okamžiku, zatímco *qíng* 情 je bytostná povaha či podstata určité věci. Pojmy jsou v kontrastu: zatímco daná situace je vzhledem k věci, která se v ní octne, vnější, jejich vlastní podstata je věcem vždy vnitřní. Vztaženo k rozlišení na velké a malé to znamená, že velké věci jsou velkými nikoli ze své podstaty, ale na základě vnější situace; naproti tomu malé věci jsou malé nikoli na základě vnější

situace, ale samy o sobě. Tato úvaha je jen rozšířením úvodní teze, podle níž je velké jen odvozeninou malého.

天下有勢，「扶搖」之風是已。我心有勢，「垂天」之翼是已。

Dynamika situace, která existuje ve [vnějším] světě, to je právě onen „větrný vír“. Dynamika situace, která existuje v naší mysli, to není nic jiného než křídla, která „visí z oblohy“.

Wáng dále rozpracovává význam pojmu *shì* 勢 prostřednictvím aplikace na obraz velkého pénga, přičemž rozlišuje *shì* ve smyslu vnější síly ve světě a *shì* ve smyslu vnitřního stavu mysli. Aplikace této distinkce na vítr a péngova křídla implikuje, že dynamika jako taková získává svoji sílu právě v setkání stavu mysli s vnějšími okolnostmi. Za pozornost stojí, že i Wáng Fūzhī, podobně jako Lín Xìyì, čte obraz pénga jako metaforický popis stavu mysli.

夫勢之「厚」也生于「積」：「扶搖」之風，生物之吹息也；「垂天」之翼，一翻之輕羽也。然則雖成乎勢，大之居然小也固然。

„Tloušťka“ dynamiky dané situace vzniká z „nasbírání se“: „větrný vír“ je „síla, která rodí věci, do nich fouká svým dechem“. Křídla, která „visí z oblohy“, jsou [ve své podstatě] jen lehounká peříčka z normálních křídel. Ačkoli díky dynamice dané situace dosahují takové podoby, velkými se stávají díky vnějším okolnostem (*jūrán*); ve své původní podstatě (*gùrán*) jsou [však] malé.

Komentátor se vrací k úvodní tezi o nedualitě velkého a malého a aplikuje ji na distinkci mezi dynamikou situace a podstatou. Dynamika situace je rysem velkých věcí, ovšem situace získává svoji dynamiku právě na základě nashromáždění malého. Větrná smršť je nashromážděním dechu malých bytostí, velká křídla jsou ve své podstatě jen nashromádaná malá peříčka.

勢者，矜而已矣。矜者，目奪於成形而已矣。目奪於成形，而心怙其已然，然後困於大者，其患倍於困小。

Dynamika situace, to je zkrátka pýcha. Pýcha znamená jednoduše nechat se unést (*mù dúo*) tím, co bylo dosaženo (dosl. „dohotoveným tvarem“). Když se necháme

unést tím, co bylo dosaženo a mysl na tom lpí, tak těžkosti velikosti budou mnohásobně horší než těžkosti malosti.

{Pýcha velkého}

Wáng dále specifikuje pojem dynamiky situace ve smyslu stavu mysli. Vykládá ji jako pýchu, která spočívá ve lpění na dosažených cílech, a ztrácí tak přízpůsobivost ve vztahu k proměnlivým okolnostem.

何也？心怙其已然，則均，而困於小者，無成形以奪其目也。

Proč je tomu tak? V tom, že mysl lpí na tom, jak věci jsou, jsou na tom [malé a velké] stejně, ale malé ve svých těžkostech není pyšné [tedy nenechává se unést tím, co bylo dosaženo].

為勢所驅，不「九萬里」而巳；亦嘗過「枋榆」矣，而失其「枋榆」。「扶搖」之風，不可以翔「枋榆」；

Puzen dynamikou situace, [péng] nezastaví, dokud [neurazí] „devadesát tisíc //“. Určitě kdysi míjel „křoví“, ale minul jej. Není možné, aby se ve „větrném víru“ vznasel do „křoví“.

{Výhody malého}

Malé na rozdíl od velkého není puzeno pýchou, a proto nachází svoji spokojenost v křoví, jehož může bez zvláštního úsilí dosáhnout.

「冷然」之風，不可以遊鄉國；章甫之美，不可以適於越；

Na „vznešeném“ větru nelze doputovat do „vesnice či okresu“¹¹⁷ s krásou obřadních čepic nelze jít do státu Yüe.¹¹⁸

{Velký péng jako obraz odcizení od přirozené podstaty}

Wáng Fūzhī svoji pozici rozvíjí do extrémního tvrzení: potíže velkého spočívají v tom, že nedokáže existovat po způsobu malých věcí, tj. v souladu se svojí původní podstatou. Velký péng se podle

117 ZZJS (I: 16,15); Král (2006: 55).

118 Odkaz k historce o člověku ze státu Sòng, který šel prodávat obřadní čepice do státu Yüe, kde o ně nebyl zájem (ZZJS I: 31; Král 2006: 57).

Wánga své podstatě odcizuje, neboť ji nechává zmizet pod nánosy pýchy. Tento krok vzdáleně připomíná Guō Xiàngovu strategii, když argumentoval ve prospěch péngovy omezenosti. Guō Xiàng byl však přitom motivován snahou prokázat symetrii mezi velkým a malým: velké není o nic svobodnější než malé. Wáng Fūzhī chce naopak prokázat asymetrii, ovšem asymetrii takovou, kdy se péng stává nikoli obrazem osvobození od malosti, ale obrazem odcizení od přirozené podstaty, která je svojí povahou malá. Tento názor vlastně celou dosavadní interpretační tradici staví na hlavu.

勢之困尤甚於情。情有炯明，而勢善迷，其不甚乎！

Těžkosti spojené s dynamikou situace jsou mnohem vážnější než [těžkosti spojené] s podstatou. Podstata má jasné světlo, zatímco dynamika situace ráda bloudí. Jak by to nebylo vážnější?

然則「乘天地之正」者，不警於天地之勢也；「御六氣之辨」者，不警於六氣之勢也，必然矣。

Ale ten, kdo „si osedlá pravidelný běh nebe a země“,¹¹⁹ ten se nedostane do nebezpečí v dynamikách situací nebe a země; ten, kdo „si zapřáhne šest podob energie“,¹²⁰ ten se nedostane do nebezpečí v dynamikách situací těchto šesti podob. Tak to bude nutně.

Wáng odlišuje perspektivu velkých věcí od perspektivy dokonalého vládce. Mudrc není pouhým navrstvením malého, a proto není v zajetí dynamiky situace a pýchy.

無大則「無功」，無大則「無名」；而又惡乎小！

Nebude-li velké, „nebude výsledků“, nebude-li velké, „nebude jména“.¹²¹ A což teprve pokud jde o malé!

Podle Wánga je lpění na výsledcích a jménu (slávě) důsledkem pýchy, která je charakteristickým rysem velkého. Mudrc se od nich

119 ZZJS (I: 17); Král (2006: 56).

120 Tamtéž.

121 Tamtéž.

dokáže osvobodit, protože není v zajetí velikosti, tedy není pod vlivem dynamiky situace. Tím spíše se dokáže osvobodit od malého, které není spojeno s pýchou.

雖然，其孰能之哉？知兼乎寡，而後多不諱寡也。知兼乎短，而後長不辭短也。知兼乎輕，而後重不略輕也。知兼乎小，而後大不忘小也。

I když je to tak, jak je možné, že to dokáže? Rozumí [principu] přidávání k málu, a teprve pak se pro mnohé nevyhýbá málu. Rozumí [principu] přidávání ke krátkému, a teprve pak pro dlouhé neodmítá krátké. Rozumí [principu] přidávání k lehkému, a teprve pak pro těžké nepohrdá lehkým. Rozumí [principu] přidávání k malému, a teprve pak pro velké nezapomíná na malé.

不忘小，乃可以忘小；忘小忘大，而「有不忘者存」，陶鑄焉，斯為堯舜矣。

Když nezapomene na malé, teprve pak bude možné zapomenout na malé. Pokud jde o toho, kdo zapomene na malé i velké, ale „uchová si v sobě to, co se nezapomíná“,¹²² pak ti, kdo si z něj budou brát příklad, budou Yáo a Shùn.¹²³

To, co činí mudrce mudrcem, je podle Wáng Fūzhiho nahlédnutí jednoty skutečnosti, v níž není místo pro podvojnost. Na základě tohoto nahlédnutí se mudrc neodcizuje své podstatě a je schopen dosáhnout onoho pravého zapomnění.

Podrobné komentáře k jednotlivým pasážím

1. Guō Xiàng

1-2

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說。自不害其弘旨，皆可略之耳。

O skutečné existenci pénga i kūna nic bližšího nevím. Ale Zhuāngziova hlavní myšlenka spočívá ve svobodě, oproštěnosti (*yóufàng*) a dosahování svého (*zidé* 自得),

122 ZZJS (XXI: 709); Král (2006: 271). „I když zapomenoš většinu z toho, co jsem kdysi byl, pořád ze mne zůstane a bude žít něco, co se nezapomíná.“

123 Legendární vládcové dávnověku, ztělesnitelé tradičních konfuciánských ctností.

které spočívá v (*ér*) nezáměrném jednání (*wúwéi*). Proto [Zhuāngzǐ] dospívá až ke krajnostem malého a velkého, aby tím objasnil, jak se přirozenost a úděl [vzájemně] shodují. Vzdělanci dokonalého vhledu přísluší usilovat o [pochopení] hlavního sdělení (*huiguī*) a odhodit to, do čeho [Zhuāngzǐ] sdělení vkládá, a proto mu nestojí za to každou jednotlivou pasáž ohýbat a podávat vysvětlení. Pokud to neuškodí celkovému smyslu, lze vše ostatní prostě (*ér*) vynechat.

{Text jako zachycení skutečnosti}

Vyjádřená nejistota ohledně skutečné existence kūna a pénga zvyšlovňuje základní předpoklady, v jejichž světle komentátor chápal komentovaný text, a prozrazuje, jak rozuměl svému úkolu komentátora. Guō Xiàng vycházel z předpokladu, že text je zachycením skutečnosti a nikoli fikcí, a on by měl usilovat o výklad toho, jak text skutečnost přímo odráží. Předpoklad, že text je věrným zachycením či vyjádřením skutečnosti, je v čínské literatuře velice silný. Jak je však patrné z Lín Xiyiho komentáře, i zde docházelo k vývoji, neboť Lín již neváhá pénga a kūna označit za záměrnou fikci (viz níže).

{Předpoklad myšlenkové soudržnosti textu}

Dále je z komentáře patrné, že Guō Xiàng předpokládá myšlenkovou jednotu *Knihy Zhuāngzǐ*. Domnívá se, že jednotlivé obrazy v textu ilustrují hlavní, jasně uchopitelnou doktrínu, jejímuž vyjádření je vše podřízeno.

{Shoda přirozenosti a údělu}

Na filosofické rovině zde Guō Xiàng formuluje myšlenku „shody přirozenosti a údělu“ (*xìng fèn zhī shì* 性分之適), která je jen jiným vyjádřením jeho základního přesvědčení, že se vše děje samo od sebe. Svět je zařízen tak, že osud či úděl jednotlivých věcí nijak neomezuje jejich přirozené sklony. Naopak: ocitají se vždy v takových okolnostech a takových podmínkách, které umožňují plný rozvoj jejich přirozeného potenciálu a odpovídající naplnění jejich přirozených sklonů. Tato shoda zároveň zajišťuje, že se vztah věcí k jejich okolí uskutečňuje spontánně a nevědomě. Jak dále uvidíme, jakýkoli vědomý záměr či tužba jsou pro Guō Xiānga vždy symptomem nesouladu.

3-4

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。

Nic než temné moře nepohne jeho tělem, nic než [vítř, který má] devadesát tisíc [li], neunesse jeho křídla. Cožpak by [ale] měl zálibu v něčem extravagantním? Jde zkrátka o to, že velké věci se nutně (bi) samy od sebe rodí na velkých místech a velká místa zároveň nutně sama od sebe rodí tyto velké věci. Řád věcí (li 理) je dán (gù) sám od sebe (ziran 自然), není třeba se obávat, že by došlo k chybě. Proč bychom si s tím měli lámat hlavu?

{Pták péng jako součást přírodního řádu}

Guō Xiàng dále rozvíjí své deterministické pojetí svobody jako souladu vnitřní přirozenosti a vnějšího prostředí. Daleký let obřího pénga podle tohoto výkladu není důsledkem jeho záliby v něčem, co by se vymykalo řádu, ale je výrazem jeho původní přirozenosti a vnějších přírodních jevů, s nimiž je tato přirozenost v úzkém vztahu. Tato shoda není náhodná, ale je výrazem samovolného řádu skutečnosti, který působí nezávisle na jakémkoli vědomém úsilí. Pro obsáhlejší výklad k pojmem li 理 – „řád skutečnosti“ a ziran 自然 – „být sám od sebe tak“ viz Heslář.

5

夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉！此皆不得不然，非樂然也。

Protože má [péng] velká křídla, je pro něj těžké vzlít. Proto se [musí nejprve] přidržet větrného víru, a teprve potom se může vznést, a [když dosáhne] devadesáti tisíc li, potom to stačí na to, aby se sám udržel. Když má takováto křídla, cožpak se může jen tak (xuérán) zvednout, [uletět] několik rěn¹²⁴ a zamířit dolů? Takto [se pohybuje] z nutnosti, není to tak, že by z toho měl radost.

{Péngova svoboda je důsledkem nutnosti, nikoli příčinou radosti}

Ve snaze prokázat symetrii malého a velkého Guō poukazuje na péngovu podmíněnost. I když je péng veliký, pokud jde o to, že jeho let závisí na vnějších okolnostech, nijak se neliší od malých ptáků.

124 Odpovídá délce přibližně jednoho a půl metru.

Stejným způsobem je motivována teze, že péngovo toulání není výsledkem jeho vnitřního naladění („není to tak, že by z toho měl radost“), ale je cele determinováno přírodními zákonitostmi („takto se pohybuje z nutnosti“), úplně stejně jako omezenost malých.

6

此皆鵬之所馮以飛者耳。野馬者，遊氣也。

Všechno toto jsou zkrátka věci, o které se péng při svém letu opírá. *Yè mǎ* („divoké koně“, resp. „těkavý opar“) znamená proudící vzduch.

7

今觀天之蒼蒼，竟未知便是天之正色邪，天之為遠而無極邪。鵬之自上以視地，亦若人之自地視天。

Když vidíme azurovou modř nebe, tak vlastně nikdy nevíme, zda je to jeho pravá barva, nebo [se nám tak jen jeví] ve své vzdálenosti a bezhraničnosti. Když se péng dívá seshora na zem, tak je to stejné, jako když se lidé ze země dívají na nebe.

8

此皆明鵬之所以高飛者，翼大故耳。夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎外生之主而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。

Zde se vysvětluje, že to, proč pták péng letí vysoko, je prostě jen proto, že má velká křídla. Když věci, které jsou svojí přirozenou povahou (*zhì* 質) malé, nepotřebují (*bùdài*) záviset na tom, co je velké, pak to, na čem závisejí věci, které jsou svojí kvalitou velké, nemůže (*bùdě*) být malé. Proto jsou v řádu věcí (*lǐ* 理) dokonalá vymezení, věci mají pevně danou mez, každá stačí na to, aby dělala, co jí náleží, a vše stejnou měrou dosahuje cíle. Když se však [někdo] ztrácí ve věcech, které jsou mu vnější, a nežije tím, čím má, jeho jednání není adekvátní jeho síle a jeho činnost není v rovnováze s jeho pravou podstatou (*qíng* 情), pak i když bude mít „křídla, která visí z nebe“, bude v koncích, a i když se „jen tak vznese a poleť“, nevyhne se těžkostem.

Meze jako podmínka svobody a naplnění

Dříve Guō Xiàng ukazoval, že omezenost je nikoli překážkou, ale podmínkou svobody, zde říká jinými slovy totéž: svoboda jde ruku

v ruce s omezeními, která plynou z té které přirozenosti. Pokud vše funguje podle přirozenosti, což je jen jiné vyjádření pro to, že žádná věc nepřekračuje meze a schopnosti dané touto přirozeností, tak každá věc dosáhne naplnění svých tužeb, a v tomto smyslu je svobodná. Pokud však tyto meze svévolně překročí, nutně to povede k těžkostem, protože mnohé tužby zůstanou neuspokojeny. Dále Guō Xiàng opět odmítá, že by věci ve svém přirozeném stavu jednaly podle subjektivních hodnocení či zálib, neboť tyto záliby by se mohly dostávat do rozporu s nutností, a taková tendence je z podstaty nepřirozená. Pro dnešního čtenáře zde svoboda poněkud neintuitivně není spojována s radostí, která implikuje vědomost a záměry, ale s nutností, která je výrazem jednoty řádu skutečnosti. Rovina toho, co je, a toho, co by být mělo, u Guō Xiànga splývá: když budou věci žít v souladu se svým vnitřním principem, bude to *zhì dāng* 至當, „nanejvýš odpovídající“, ve smyslu, že jejich přirozené sklony budou vždy naplněny, a zároveň „nanejvýš náležité“ v morálním smyslu, protože pak se každá věc bude zodpovědně spolupodílet na řádném chodu světa.

Za povšimnutí stojí asymetrie mezi *bù dài dà* 不待大 a *bù dé xiǎo* 不得小 ve druhé větě.¹²⁵ Guō tím chce nenápadně zdůraznit omezenost velkého („nemůže záviset na něčem malém“) za cenu toho, že zdůrazní relativní svobodu malého („nepotřebuje záviset na něčem velkém“). Skrytou motivací této asymetrie je tak paradoxně posílit symetrii mezi velkým a malým.

9–10

夫所以乃今將圖南者，非其好高而慕遠也，風不積則天闕不通故耳。此大鵬之逍遙也。

To, že teprve nyní chce zamířit na jih, není kvůli tomu, že by měl zálibu ve výšce a toužil po vzdáleném, ale prostě proto, že se vítr [předtím] nenasbíral, a to mu bránilo v cestě. V tom spočívá svoboda velkého pénga.

11

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。

125 Viz Lian Xinda (2009: 237).

Pokud je jejich přirozenost uspokojena, pak ani (*sui*) velký péng nemá proč sám sebe považovat za něco víc než malého ptáka; malí ptáci mu [zas] nezávidí „nebeský rybník“, [protože] jejich přání jsou bohatě uspokojena. Proto ačkoli se malé a velké liší, co do své svobody jsou na tom stejně.

12

所適彌遠，則聚糧彌多，故其翼彌大，則積氣彌厚也。

Čím dále se jde, tím víc obilí se shromažďuje. A [stejně] tak, čím jsou křídla větší, tím mocnější vzduch se musí nasbírat.

2. Chén Xuányīng

1

溟，猶海也，取其溟溟無涯，故謂之溟。東方朔十洲記云：溟海無風而洪波百丈。巨海之內，有此大魚，欲明物性自然，故標為章首。玄中記云：東方有大魚焉，行者一日過魚頭，七日過魚尾；產三日，碧海為之變紅。故知大物生於大處，豈獨北溟而已。

Míng („temný“/„moře“) je synonymem pro moře, [Zhuāngzǐ] si [jako jeho hlavní vlastnost] vybírá temnotu a bezmeznost, a proto jej označuje jako moře (něco temného). Dōng Fāngshuò¹²⁶ v *Zápisech o desíti ostrovech [kde žijí nesmrtelní]* říká: „V temném moři vlny i bez větru dosahují sta *zhàngǔ*.“¹²⁷ „[To, že] v obrovském moři existuje tato velká ryba, má objasnit, že přirozenost věcí je sama od sebe tak, a proto [autor] zařadil [tento obraz] do čela kapitoly.“ V *Zápisech z tajemné [říše nesmrtelných]* se říká: „Na východě existuje velká ryba, ten, kdo půjde jeden den, mine její hlavu, [kdo půjde] sedm dní, mine její ocas.“ Když [ryba] rodí třetím dnem, smaragdové moře z toho zrudne.¹²⁸ A tak víme, že velké věci se [obecně] rodí na velkých místech: proč by to [platilo] jen o severním moři?

2

夫四序風馳，三光電卷，是以負山岳而捨故，揚舟壑以趨新，故化魚為鳥，欲明變化之大理。

126 Básník žijící za dynastie Západních Hán.

127 Jeden *zhàng* 丈 odpovídá zhruba 3,3 metru. Sám o sobě implikuje velké rozměry.

128 Logika obrazu spočívá v tom, že zrudnutí moře je způsobeno uvolněním krve při porodu ryby. Obraz má zdůraznit její velikost: je tak velká, že její krev obarví celý oceán.

Čtyři roční období [z péngovy perspektivy] uhánějí jako vítr, slunce, měsíc a hvězdy (dosl. „trojí záře“) se střídají jako blesk, a tak se zády otáčejí k horám a opouští staré, zvedá „lod“ z rokle¹²⁹ a spěchá k novému. Velkou rybu nechává proměnit v ptáka, aby objasnil obecný princip proměny.

3

魚論其大，以表頭尾難知；鳥言其背，亦示修短叵測。故下文云未有知其修者也。鼓怒翅翼，奮迅毛衣，既欲搏風，方將擊水。遂乃斷絕雲氣，背負青天，騰翥翱翔，凌摩霄漢，垂陰布彰，若天涯之降行雲也。

U velké ryby pojednává o její velikosti, což vyjadřuje tím, že [délku od] hlavy k ocasu je těžké poznat; u ptáka hovoří o jeho hřbetě a rovněž ukazuje, že jeho délku je těžké změřit. Proto se níže v textu říká, že není nikdo, kdo by znal jeho délku. Prudce zabuší křídly, pln energie roztáhne péra, a když se už už chystá vznést ve větrném víru, tak začíná tlouct [křídly] do vody. Nato prorazí oblaka, hřbetem je obrácen k modrému nebi, kroužením se vznese nahoru, vystoupá k nebesům, když má [křídla] svěšená, je potměnlý, když je rozvine, tak září, jako když se na obzoru pohybují plynoucí mraky.

4

運，轉也。是，指斥也。即此鵬鳥，其形重大，若不海中運轉，無以自致 高昇，皆不得不然，非樂然也。且形既遷革，情亦隨變。昔日為魚，涵泳北海；今時作鳥，騰翥南冥；雖復昇沈性殊，逍遙一也。亦猶死生聚散，所遇斯適，千變萬化，未始非吾。所以化魚為鳥，自北徂南者，鳥是凌虛之物，南即啟明之方；魚乃滯溺之蟲，北蓋幽冥之地；欲表向明背暗，捨滯求進，故舉南北鳥魚以示為道之逕耳。而大海洪川，原夫造化，非人所作，故曰天池也。

Yùn znamená „otočit se“. *Shì* je [ve funkci] ukazatele. Vzhledem k tomu, že péngovo tělo je těžké a velké, tak když se neotočí v moři, nebude moci sám pouze na základě svého úsilí vystoupat do výšky; tak tomu je z nutnosti (*bùdébù rán*), není to tak, že by z toho měl radost (*fēi lè rán yě*). Když se ale jeho tělo jednou už přemístilo, jeho podstata (*qíng* 情) se spolu s tím také změní. Včera byl velkou rybou, která plavala ponořená v severním moři. Dnes se stal ptákem, který se vznáší k Jižnímu oceánu. I když je jejich přirozenost různá, pokud jde o [pro-

129 Odkaz na topos uschování lodi mezi skalami z šesté kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*: „Schováš lodici mezi skalami, schováš síť do mokřin, a řekneš si, že je máš dobře zajištěné, ale o půlnoci přijde hromotluk, naloží si je na záda a zmizí s nimi. Jenom slepý by neviděl, oč tu běží“ (ZZJS VI: 243; Král 2006: 119; překlad O. Krále).

tiklad] stoupání a noření, co do své svobody jsou na tom stejně. Stejně tak smrt a narození [pro ně nejsou než] zhuštění a rozpad, na co narazí, tomu se přizpůsobí, na tisíckrát a deset tisíckrát se proměňují, ale nikdy nezačnou popírat své já. Důvod toho, že se velká ryba mění v ptáka a putuje od severu k jihu, [je ten, že zatímco] pták je věc,¹³⁰ která stoupá k prázdnotě, a jih je strana, z níž vzchází světlo, ryba je tvor, který zůstává ponořený, a sever je zemí odlehlou a temnou; [Zhuāngzǐ] chce vyjádřit, že směřuje k jasu a obrací se zády k temnotě; opouští to, v čem vězel, a hledá cestu vpřed. A tak zmiňuje jih, sever, ptáka a rybu, aby názorně ukázal, jak dospět k povaze skutečnosti (*dào* 道). Pokud jde o velká moře a mohutné řeky, pocházejí od toho, kdo tvoří proměny; nejsou něčím, co vytvořil člověk, a proto se tomu říká „nebeský rybník“.

{Proměna ryby v ptáka jako obrazný výklad cesty k probuzení}

Tento výklad je velice zajímavou a názornou ukázkou základního napětí Chéng Xuányingova komentáře, které má podobu oscilace mezi úsilím podpořit a dovysvětlit Guō Xiàngovo čtení na straně jedné a úsilím naplnit vlastní interpretační projekt, který je i přes mnohé styčné body s Guō Xiàngovým výkladem v některých ohledech v rozporu, na straně druhé. V této pasáži se Chéng Xuánying ke Guō Xiàngovi jednoznačně hlásí, když říká, že „i když je jejich přirozenost různá [...] co do své svobody jsou na tom stejně“. Od Guō Xiānga se ovšem výrazně emancipuje tím, že myšlenku stejné míry svobody nevztahuje k malému stejně jako k velkému, ale k velké rybě stejně jako k velkému ptákovi. Na základě toho, že se velké tímto způsobem proměňuje, pak o velkém hovoří jako o tom, co zakouší smrt jen jako zhuštění a rozpad, tedy jako přirozený proces. To je však perspektiva, která zpravidla přísluší mudrci. Vidíme tedy, že Chéng má na rozdíl od Guō Xiānga tendenci chápat Zhuāngzǐovy metafory jako výklad stavů mysli. Právě na základě tohoto předpokladu může Chéng chápat proměnu ryby v ptáka jako metaforický výklad pro směřování mysli od temnoty k jasu. Volba těchto motivů je zřetelně ovlivněna buddhistickým pojetím cesty k probuzení, která vede přes oproštění od lpění na věcech k osvícení

130 I pták spadá v čínském vidění do kategorie „věci“ (*wù* 物). Toto zařazení je však třeba vnímat v kontextu toho, že tato kategorie je ve staré Číně konstruována šířeji, než je náš pojem „věci“ (viz Heslář).

a nahlédnutí bytostné prázdnoty všech věcí. V zacházení s motivy temnoty a jasu se Chéng dokonce dostává do přímé opozice ke Guō Xiàngovi, který naopak temnotu spojoval s řádem skutečnosti a spontaneitou, s níž mudrc s tímto řádem splývá.

Dalším výrazným odklonem od Guō Xiàngovy linie je zmínka o „tom, kdo tvoří proměny“ (*zàohuàzhě* 造化者). Některé z konotací tohoto výrazu, který se v *Knize Zhuāngzi* objevuje opakovaně, jsou v napětí s Guō Xiàngovým výkladem skutečnosti jako samovolného sebeuskutečňování věcí z nich samých, nezávisle na jakékoli síle, jež by jim byla vnější. Vedle obecnějších, doktrinálních důvodů vede Chéng k tomuto čtení výraz „nebeský rybník“, který na rozdíl od výrazu *míng* 冥 („moře“) implikuje cosi záměrně vytvořeného.

5

姓齊，名諧，人姓名也。亦言書名也，齊國有此俳諧之書也。誌，記也。擊，打也。搏，鬥也。扶搖，旋風也。齊諧所著之書，多記怪異之事，莊子引以為證，明己所說不虛。大鵬既將適南冥，不可決然而起，所以舉擊兩翅，動蕩三千，踉蹌而行，方能離水。然後繚戾婉轉，鼓怒徘徊，風氣相扶，搖動而上。塗經久萬，時隔半年，從容志滿，方言憩止。適足而已，豈措情乎哉！

Qí je příjmení, *Xié* je osobní jméno, *Qí Xié* je jméno člověka. [Někter] také tvrdí, že je to název knihy a že ve státě *Qí* [prý] měli takovouto knížku žertů. *Zhì* znamená „zaznamenávat“. *Jí* znamená „tlouct“. *Tuán* znamená „zápasit“. *Fú yáo* znamená „větrný vír, hurikán“. To, o čem se píše v knize *Qí Xié*, jsou z velké části záznamy anomálních a zvláštních věcí a událostí. *Zhuāngzi* ji cituje, aby podal důkaz a ukázal, že to, co říká, není smyšlené. Když se velký *péng* chystá jít do Jižního oceánu, nemůže vzlétnout jen tak. Proto se pozvedá [tak, že] tluče oběma křídly, vzdouvá [vlny] do [výšky] tří tisíc [*lǐ*], ztěžka se dere vzhůru, a teprve tak je schopen odpoutat se od vody. Potom krouží pln síly, mocně buší křídly a létá sem a tam; ale když se opře o vítr, zachvěje se a stoupá. Na cestě uběhne devadesát tisíc [*lǐ*], v čase uplyne půl roku, a když se [*péng*] cítí volně a jeho záměry jsou naplněny, teprve pak přijde ke slovu odpočinek. Dojde uspokojení a toť vše, cožpak by se do něčeho nutil?

6

爾雅云：邑外曰郊，郊外曰牧，牧外曰野。此言青春之時，陽氣發動，遙望藪澤之中，猶如奔馬，故謂之野馬也。揚土曰塵，塵之細者曰埃。天地之間，生物氣息更相

吹動以舉於鵬者也。夫四生雜沓，萬物參差，形性不同，資待宜異。故鵬鼓垂天之翼，托風氣以逍遙；蜩張決起之翅搶榆枋而自得。斯皆率性而動，稟之造化，非有情於遐邇，豈措意於驕矜！體斯趣者，於何而語夸企乎！

Slovník *Ěryā* říká: Tomu, co je za městem (*yì*), se říká předměstí (*jiāo*), tomu, co je za předměstím, se říká pastviny (*mù*), tomu, co je za pastvinami, se říká divočina (*yě*). Smysl textu je, že v době jara, když je na vzestupu yangová energie, se při pohledu z dálky na bažiny zdá, jako by tam byli pádící koně – proto se říká „divoké koně“. Zvířené hlíně se říká *chén* („prach“), jemnému prachu se říká *āi* („prach“). Mezi nebem a zemí do sebe živé věci střídavě foukají svým dechem, tak jak jsou péngem nadzdvihávány. Roční období se na sebe kupí, desetitisíce věcí jsou vedle sebe, každá jiná, odlišné v tvaru i přirozenosti, a tomu odpovídá (*yí* 宜), že se liší i v tom, oč se opírají. Proto péng tluče křídly, která visí z oblohy, svěřuje se větru, a tak je svobodný; cikáda roztahuje křídla, [kterými může] jen tak [vzlétnout], a dosáhne svého, když narazí na křoví. Oba se pohybují podle své přirozenosti, která jim byla dána tím, kdo tvoří proměny. Není tomu tak, že by jim záleželo na vzdáleném či blízkém; cožpak by se chlubil? [Prostě jen] ztělesňují své sklony (*qū*). Proč bychom zde hovořili o přehnaných ambicích?

7

仰視圓穹，甚為逍遙，碧空高遠，算數無窮，蒼蒼茫味，豈天正色！然鵬處中天，人居下地，而鵬之俯視，不異人之仰觀。人既不辨天之正色，鵬亦詎知地之遠近！自勝取足，適至南冥，鵬之圖度，止在於是矣。

Pohlédneme vzhůru a vidíme kulaté nebe, jak se táhne do nekonečna, vysokou a dalekou smaragdovou prázdnotu, které se nelze dopočítat. Je bezedná modř její pravá barva? Péng se nachází na nebi, [zatímco] lidé dlí dole na zemi, a když péng shlíží dolů, neliší se to od toho, jako když lidé vzhlížejí nahoru. Když lidé nerozliší pravou barvu nebe, jak by mohl péng vědět, je-li země blízko, nebo daleko? Vystačí si sám se sebou, bere si jen to, co mu stačí ke spokojenosti, a dorazí až do Jižního oceánu. Péngovy propočty spočívají pouze v tomto.

8

且者假借，是聊略之辭。夫者開發，在語之端緒。積，聚也。厚，深也。杯，小器也。坳，污陷也，謂堂庭坳陷之地也。芥，草也。膠，黏也。此起譬也。夫翻覆一杯之水於坳污堂地之間，將草葉為舟，則浮汎靡滯；若還用杯為舟，理必不可。何者？水淺舟大，則黏地不行故也。是以大舟必須深水，小芥不待洪流，苟其大小得宜，則物皆逍遙。

Qiě je slovo pro podmínku. *Fú* uvozuje, [používá se] na začátku promluvy. *Jí* („nashbírat se“) znamená „nashromáždit“. *Hòu* („tloušťka“) znamená „hloubka“. *Bēi* („šálek“) je malá nádoba. *Aò* znamená „kanál“ neboli místo v místnosti, kam stéká všechna voda. *Jiè* („hořčice“) je druh byliny. *Jiāo* znamená „přilepit se“. Toto je začátek přirovnání. Když vylijeme šálek vody do stružky v hlavní síni a vezme list trávy jako loďku, bude se vznášet, nebude drhnout a neuvízne; když ale uděláme loď ze šálku, řád věci to nepřipustí. Proč? [Protože] když je voda mělká a loď velká, přilepí se k zemi a zůstane stát. Proto velká loď nutně potřebuje hlubokou vodu a rostlinka hořčice nepotřebuje mohutný proud. Když věci získají, co je pro ně důležité ve vztahu k jejich relativní velikosti, tak budou svobodné.

9

此合喻也。夫水不深厚，則大舟不可載浮；風不崇高，大翼無由凌霄漢。是以小鳥半朝，決起榆枋之上；大鵬九萬，飄風鼓扇其下也。

Zde se přirovnání završuje. Když voda není hluboká, velká loď nemůže být nadnášena. Když vítr není mohutný, velká křídla nemají jak vystoupat k nebesům. Proto malý pták za půl rána vyfrkne do křoví a velký péng [poletí] devadesát tisíc [lí], vznášeje se ve větru a ovívaje vše pod sebou.

培，重也。夭，折也。闕，塞也。初賴扶搖，故能昇翥；重積風吹，然後飛行。既而上負青天，下乘風脊，一凌霄漢，六月方止。網羅不逮，畢弋無侵，折塞之禍於何而至！良由資待合宜，自致得所，逍遙南海，不亦宜乎！

Péi („navrstvit“) znamená „zmohutnět“. *Yāo* („bránit“) znamená „dojít záhuby“. *È* („bránit“) znamená „ucpat“. Zpočátku se opírá o větrný vír, a tak stoupá. Když zmohutní foukání větru, teprve tehdy se rozletí. Potom na zádech nese modré nebe nad sebou, osedlává si hřbet větru pod sebou, naráz vystoupá k nebesům a zastaví teprve po šesti měsících. Sítě ho nechytí, šípy ho nezasáhnou, jak by ho mohlo postihnout neštěstí, že by ho někdo zahubil nebo mu zahradil cestu? V plné míře (*liáng*) dostává vše, co potřebuje, podle toho (*yóu*), co je pro něho vhodné; sám od sebe nachází své místo, svobodně [doputuje] k Jižnímu moři, cožpak to není, jak to má být?

10

蜩，蟬也，生七八月，紫青色，一名蜩螗。鸞鳴，鶻鳴也，即今之班鳩是也。決，卒疾之貌。（檜）〔搶〕，集也，亦突也。枋，檀木也。控，投也，引也，窮也。奚，何也。之，適也。蜩鳴聞鶻鳥之弘大，資風水以高飛，故嗤彼形大而劬，欣我小質而逸

豫。且騰躍不過數仞，突榆檀而栖集；時困不到前林，投地息而更起，逍遙適性，樂在其中。何須時經六月，途遙九萬，跋涉辛苦，南適胡為！以小笑大，夸企自息而不適者，未之有也。

Tiáo znamená „cikáda“, žije v sedmém a osmém měsíci, má modrofialovou barvu, jeden z jejích názvů je *diāoliáo*. *Yùjiū* znamená „holubice“, to, co se dnes označuje jako „hrdlička kropenatá“. *Xuè* („jen tak“) zachycuje náhlost a prudkost. *Qiāng* („narazit“) znamená „dočasně se uchýlit“, rovněž též „narazit na něco“. *Fāng* znamená „santálový strom“. *Kòng* znamená „vrhnout se dolů“, „natáhnout se“, „dostat se do úzkých“. *Xī* znamená „proč“. *Zhī* znamená „jít“. Když cikáda a hrdlička slyší, že je pták péng tak obrovský, že se opírá o vodu a vítr, aby [mohl] letět do výšky, vysmívají se tomu, jak se lopotí se svým velkým tělem, a libují si: jsme malí, [ale] máme pohodu. Popoetí si a poposkočí si ne více než několik *rèn*,¹³¹ narazí na křoví a zahnízdí. Občas se dostanou do úzkých a nedorazí do lesa před sebou, vrhnou se k zemi, odpočinou si a zase se zvednou, svobodně a v souladu se svojí přirozeností. V tom je radost. Proč by to mělo trvat šest měsíců a cesta by měla být daleká devadesát tisíc [*lǐ*], proč by se měli protloukat nesnáze, nač by se stěhovali na jih? Ještě se nevyskytl takový, který by se z [pozice] malého nevysmíval velkému, vychloubal se tím, jak si sám odpočine, a přitom by sám nebyl svobodný.

11

適，往也。莽蒼，郊野之色，遙望之不甚分明也。果然，飽貌也。往於郊野，來去三食，路既非遙，腹猶充飽。百里之行，路程稍遠，春搗糧食，為一宿之借。適於千里之途，路既迢遙，聚積三月之糧，方充往來之食。故郭注云：所適彌遠，則聚糧彌多，故其翼彌大，則積氣彌厚者也。

Shì znamená „jít“. *Mángcāng* („kus za město“) je vzhled krajiny za městem – to, co vidíme nepříliš jasně na obzoru. *Guōrán* („s břichem stále plným“) zachycuje sytost. Když se jde kousek za město s tím, že zpáteční cesta zabere dobu tří jídel, tak vzhledem k tomu, že cesta není daleká, bude mít břicho stále dostatečně plné. Když se jde sto *lǐ*, je to o něco delší cesta, a zásoby je třeba nachystat tak, aby vystačily na přenocování. A když někdo vyrazí na cestu dalekou tisíc *lǐ*, což je cesta předaleká, bude mít dost jídla na zpáteční cestu teprve tehdy, když si nashromáždí zrní, [co vystačí na] tři měsíce. Proto Guōūv komentář říká: „Čím dále se jde, tím více obilí se shromažďuje, a [stejně tak], čím jsou křídla větší, tím mocnější vzduch se musí nasbírat.“

131 Odpovídá asi jednomu a půl metru.

12

郭注云，二蟲，鵬蝸也。對大於小，所以均異趣也。且大鵬搏風九萬，小鳥決起槍枋，隨復遠近不同，適性均也。咸不知道里之遠近，各取足而自勝，天機自張，不知所以。既無意於高卑，豈有情於優劣！適遙之致，其在茲乎！

Guōuǒv komentář říká: „Èr chóng („dvě zvířata“) označuje pénga a cikádu. Postavit malé a velké proti sobě, to je to, čím postavíme na roveň různé sklony.“ Velký péng se vznese na větru, který má devadesát tisíc [lǐ], malí ptáci se jen tak zvednou [a letí] do křoví. Ačkoli co do vzdálenosti jsou na tom různě, jsou si na roveň v tom, že jsou v souladu se svojí přirozeností. Nikdo z nich neví, jak je cesta dlouhá, každý si vybírá tak, aby měl dostatek a vystačil si sám, přirozený mechanismus se natahuje sám od sebe a oni nevědí, čím to. Pokud nevidí smysl ve vznešenosti či nízkosti, cožpak by si zakládali na tom, zda jsou lepší či horší? Pokud jde o dosažení svobody, spočívá, řekl bych (qí) v tomto!

3. Lín Xiyì

1-4

此段只是形容胸中廣大之樂，卻設此譬喻其意，蓋謂人之所見者小，故有世俗紛紛之爭。若知天地之外有如許世界，自視其身雖太倉一粒不足以喻之。戴晉人所謂蝸角鸞觸亦此意也。

Tento odstavec nepopisuje nic než přeširokou radost v nitru a vytváří toto přirovnání, jehož smysl je zřejmě říci, že to, co lidé vidí, je [v řádu] malého, a proto existují mnohé a spletité spory přizemního světa. Kdyby si [lidé] uvědomili, že za nebem a zemí je takovýto svět, pohlíželi by sami na sebe [jako na tak zanedbatelné], že ani [obraz] jednoho zrnka ve veliké sýpce by to nestačil vyjádřit. Mohli bychom také použít rčení lidí [ze státu] Jin: „šnečímí růžky trkat jako fénix“ – to má stejný význam.

{Svoboda spočívá v překonávání omezení, nikoli v jejich přijetí}

Lín Xiyì dále rozvíjí své metaforické čtení. Let velkého ptáka chápe jako vyjádření radostného stavu mysli, zatímco malé vykládá jako vyjádření omezené lidské perspektivy a nedostatku nadhledu. V opozici ke Guō Xiàngovi je tedy zastáncem asymetrického čtení: skutečně svobodné je pouze velké, protože pouze velké má v nitru velkou radost, která je podstatou svobodného toulání. Pro Guō Xiànga jasně daný úděl, a tedy omezenost prostředí i omezenost

perspektivy svobodu nejen nevylučují, ale naopak ji podmiňují: svoboda je shoda s údělem. Naproti tomu pro Lín Xiyiho omezenost malého implikuje neschopnost oprostít se od přízemních hodnot a problémů. V důsledku toho malé věci nemají v nitru radost, a nejsou proto schopny svobodného toulání. Ve světle této odlišnosti je třeba připomenout Línovo předsevzetí „smýt z knihy *Zhuāngzǐ* ošklivost Xiàng [Xiàduovy] a Guō [Xiàngovy]“ (viz Lín Xiyiho medailon). Lín Xiyi tvrdil, že Guō Xiàng překročil Zhuānga na základě netriviální filosofické úvahy, která byla vtělena do příliš technického jazyka, nevěnovala dostatečnou pozornost literárním kvalitám textu a v podstatě odporovala nejen liteře, ale i duchu *Knihy Zhuāngzǐ*. Proti Guō Xiàngovu výkladu, kde je svoboda podmíněna omezeními a nutností, staví Lín do značné míry jednodušší a intuitivnější pojetí, kde svoboda naopak spočívá v radosti založené na překonávání omezení, nikoli na jejich přijetí.

5-7

北溟，北海也。鯤鵬之名亦寓言耳。或以陰陽論之，皆是強生節目。鳥之飛也必以氣。下一怒字便自奇特。海運者，海動也。今海濼之俚歌猶有六月海動之語。海動必有大風。水湧沸自海底而起，聲聞數里。言必有此大風而後可以南徙也。南冥亦海也。莊子又以天池訓之。

Běi míng znamená „severní moře“. Jména kūn a péng jsou určitě přenesenou řečí. Někteří je vykládají pomocí [pojmů] *yīn* a *yáng*, ti to ale zbytečně komplikují. Ptákův let se nutně [děje] za pomoci vzduchu/energie (*qì*). Použití slova *nù* („energicky“, „nahněvaně“) je samo o sobě originální a vynikající. *Hǎi yùn* znamená, že se moře pohne. Dnes se v lidových písních z pobřežních oblastí rovněž zpívá „v šestém měsíci se moře pohne“. Aby se mohlo moře pohnout, nutně musí přijít velký vítr. Voda se s kypěním vzedme ode dna a její zvuk je slyšet několik *lǐ* [daleko]. Říká se tím, že se k jihu může přesunout teprve tehdy, když se zvedne tento velký vítr. *Nán míng* také znamená „moře“. Zhuāngzǐ jej navíc vykládá jako „nebeský rybník“.

{Péng jako přírodní děj}

Lín se zde snaží zrekonstruovat vnitřní logiku obrazu. Pohyb moře je spojen s proměnou ryby kūna v ptáka pénga, zároveň je však tento pohyb důsledkem velkého větru, o nějž se péngův let již opírá.

Poukaz na současnost pohybu moře a foukání větru pomáhá chápat obraz proměny jako vynalézavé metaforické vylíčení přírodního děje na vrcholu léta.

齊諧書名也。其所志述皆怪異非常之事，如今山海經之書。然此書亦未必有。莊子既撰此說又引此書以自證。此又是其戲劇處。

Qí Xie je název knihy. To, co zaznamenává a líčí, jsou zvláštní a neobyčejné události a věci, tak jako dnešní *Knihy hor a jezer*. Ovšem tato kniha naproti tomu vůbec nemusela existovat. Zhuāngzǐ si to tady vymyslel a ještě k tomu cituje ze smyšlené knihy, aby sám sebe doložil. Je to jen další z jeho teatrálních míst.

Knihy Zhuāngzǐ jako fiktivní, obrazný a působivý text

Lín Xīyì na rozdíl od Chén Xuányīnga předpokládá, že Zhuāngzǐ neodkazuje ke skutečné knize, ale že zmínka o ní je jen součástí fiktivního diskursu, který cíleně vytváří. Tento předpoklad poukazuje k základní pozici, z níž Lín Xīyì ke *Knize Zhuāngzǐ* přistupuje. Domnívá se, že se Zhuāngzǐ nesnaží ani tak o věrný popis přírodních dějů a zákonitostí, ale spíše o literárně živý a poeticky působivý sled obrazů, jimiž usiluje o prolomení konvenčních pohledů a obrácení pozornosti k nebeské perspektivě ztělesněné ptákem pēngem.

搏，飛翔也。扶搖，風勢也。三千九萬即形容其高遠也。去以六月息者，此鳥之往來必歇住半年方可動也。野馬塵埃三句，此是他文字最奇處。前後說多不通。野馬，遊絲也，水汽也，子美所謂落花遊絲白日靜是也，言此野馬自何而得。皆世間之生物以其氣息自相吹噓，故虛空之中有此物也。此三句本要形容下句卻先安頓於此。

Tuán znamená „kroužit“. *Fúyáo* znamená „síla větru“. [Výraz] „tři tisíce a devadesát tisíc“ popisuje, jak vysoko a daleko [letí]. *Qū yī liúyuè xī* („nesen větrem šestého měsíce“) znamená, že než se pták vydá na cestu, musí si půl roku odpočinout, a teprve pak se může pohnout. Tři věty s divokými koňmi a prachem je nejpodivuhodnější místo v jeho textu a dřívější ani pozdější vykladači mu z velké části nerozumí. *Yěmǎ* („těkavý opar“, dosl. „divoké koně“): poletující pavučinky a vodní páry, to, čemu Zīmèi (Dù Fǔ 杜甫) říká „padající květy a poletující pavučinky, slunce se zklidnilo“. To vysvětluje, odkud se vzal [výraz] „těkavý opar“ (dosl. „divoké koně“). Všechny živé věci na světě do sebe samy od sebe vzájemně dují svým dechem, a tím ve vzduchu vznikají tyto jevy. Hlavní smysl těchto tří vět je ilustrovat věty další, nejprve se však zastaví u tohoto.

{Úzké propojení literárního stylu a myšlenkového sdělení}

Obdiv k literárním kvalitám Zhuāngova textu se u Lín Xiýiho pojí se snahou o rekonstrukci vnitřní logiky obrazů a častými odkazy k jiným literárním dílům, zde například k jednomu z nejznámějších čínských básníků Dú Fūovi 杜甫 (712–770). Stejně jako velká část jiných komentátorů za dynastií Sòng 宋 a Míng 明, Lín Xiýi chápe specifickou poetiku textu a jeho stylistický svéráz jako klíč k porozumění jeho filosofického sdělení. Tento postoj je třeba vnímat rovněž jako projev jeho vymezení se vůči Guō Xiàngovi, konkrétně vůči jeho tezi, že jednotlivým obrazům není třeba věnovat zvláštní pozornost, pokud jsme pochopili zásadní myšlenku, kterou mají ilustrovat.

謂人之仰視乎天見其蒼蒼然豈其正色？特吾目力既窮，其上無所極止，故但見濛濛然爾。鵬之飛也既至於天上則其下視人間不知相去幾千萬里。其野馬塵埃相吹之息亦必如此濛濛然，猶人之在下視天上也。此數句只是形容鵬飛之高，如此下得來，多少奇特。若如從前之說以鵬為大，野馬塵埃為細，與前句不相接，後句不相關，如何見其筆力？

Říká se tu: když člověk vzhledne k nebi a uvidí, jak je modré, cožpak [uvidí] jeho pravou barvu? Protože je síla našich očí ohraničená, ale to, co je nad nimi, je bez hranic, vidíme jen rozmlíženě. Když se tedy péng ve svém letu dostane na nebe, tak při pohledu dolů mezi lidmi nebude vědět, kolik desítek tisíc *li* jej od nich dělí. Těkáví opar, prach a dech živých bytostí je [pro něj] nutně stejně rozmlížený, jako když se lidé, kteří jsou dole, dívají na nebe. Těchto několik vět pouze popisuje, jak vysoko péng letí; když se to [ale] napíše takhle, jak je to neotřelé a jedinečné! Kdybychom následovali dřívější výklady a pénga považovali za něco velkého, zatímco opar a prach za něco malého, pak by po sobě jdoucí věty na sebe nenavazovaly. Jak by se pak projevila síla jeho literárního stylu?

{Péng jako obraz povznesenosti nad pozemské víření}

Lín zde svoji interpretaci profiluje jako alternativní, není ovšem zcela jasné, kdo je autorem výkladu, proti němuž se vymezuje. Na rozdíl od Guō Xiànga a Chéng Xuányinga však chápe obraz divokých koní a zvířeného prachu nikoli jako popis atmosférického jevu blízkého bouřce, tedy pénga samotného, ale jako obraz vzdáleného pozemského víření, který se péngovi naskýtá, když shlíží z nebeských výšin. Toto čtení je v souladu s jeho celkovým interpre-

tačným rámcem, v němž chce zdůraznit kontrast mezi povznesenou perspektivou mudrce, vykreslenou ptákem péngem, a omezeností mrzkého světa lidí.

{Zájem o „podivuhodné“}

Z předchozích komentářů je dobře patrný jeden z nejvýznamnějších rysů Lín Xiyiho komentáře, a to je zájem o vše, co je nějakým způsobem nezvyklé, zvláštní, podivuhodné, neotřelé. Slovo, kterým Lín tyto významy často vyjadřuje, je *qí* 奇, a je to právě tato kvalita, kterou Lín Xiyì na *Knize Zhuāngzi* nejvíce oceňuje, stejně jako řada jiných komentátorů jeho doby. Vůbec nejčastěji ji nachází ve stylistické vynalézavosti textu: když text například hovoří o tom, že se péng „rozzlobí“, Lín Xiyì tento obrat s nadšením glosuje. Je třeba poznamenat, že toto spojení muselo působit nezvykle pro většinu čtenářů; avšak Lín Xiyì je prvním, kdo tuto nezvyklost povýšil na kvalitu samu o sobě.

8-9

水之積也不厚，為下句風之喻也。坳堂，堂上坳深處也，其水既微，但能浮一芥而已，以杯盞之類置其間則膠住矣。鵬在天上，去地下九萬里，風自溪谷而起，而後蓬蓬然周遍四海，鵬既在上，則此風在下。培，厚也。九萬里之風乃可謂之厚風，如此厚風方能負載鵬翼。背負青天，言飛之高也。莫之夭闕，無障礙也。圖南，自北海而謀南徙也。圖，謀也。

„Pokud se voda nenasbírá v dostatečné tloušťce“ je názorným vysvětlením následující věty s větrem. *Aò táng* („spodní roh v místnosti“): „hluboké místo ve spodním rohu v místnosti“. Když je v ní vody nepatrně, dokáže nadnášet jednu rostlinku hořčice, a toť vše; kdybychom tam umístili nějaký šálek, tak by se přilepil. Péng je na nebi, od země jej dělí devadesát tisíc *lǐ*, vítr se zvedá z bystřiny v údolí, a teprve potom se spěšně rozšíří mezi čtyři moře. Když je nyní péng nahoře, tento vítr je pod [ním]. *Péi* („navrstvit“) znamená „získat tloušťku“. O větru, který má devadesát tisíc *lǐ*, lze říci, že má tloušťku; a teprve takovýto vítr je schopen unést péngova křídla. *Bèi fù qīng tiān* („hřbetem obrácen k azurovému nebi“) vyjadřuje, že letí vysoko. *Mò zhī yāo è* („nic už mu nebrání“) znamená „nemá překážky“. *Tú nán* („pomyslet na [cestu na] jih“) znamená, že se plánuje přesunout ze severního moře na jih. *Tú* („pomyslet na“) znamená „plánovat“.

10

蝸，蟬也。鶯鳩，學飛之小鳩也。鶯或作鸞，音預，亦小鳥而已，兩字皆通。決起者，奮起而飛也。搶，突也。奮起而飛，欲突至於榆枋之上，不過丈尺之高，有時猶不能至，又投諸地。控，投也，言我所飛不過如此，且有不能，彼乃欲藉九萬里之風而南徙於天池。奚以，奚用也。此意調淺見之人局量狹小，不知世界之大也。

Tiáo znamená „cikáda“. *Yùjiū* znamená „mládě holubice, které se učí létat“. *鶯* se někdy píše jako *鸞*, výslovnost je *yù*; je to také prostě malý pták, oba znaky lze zaměnit. *Xuè qǐ* („jen tak se rozletět“) znamená „prudce vzlétnout“. *Qiāng* znamená „narazit“. Prudce vzlétnou, mají v úmyslu dorazit do křoví, ne výš než několik palců. Někdy se jim ani to nepodaří, a tak se pro změnu vrhnou k zemi. *Kòng* znamená „vrhnout se k zemi“. Říkají [tím]: naše létání nepřesahuje takovou [schopnost], přičemž někdy se nám [ani] to nepodaří. Tamten se však chce opírat o devadesátitísícový vítr a přesunout se na jih k nebeskému rybníku. *Xíyǐ* znamená „k čemu to je?“. Smyslem tohoto je říci, že povrchní lidé mají úzký rozhled (dosl. „kapacita lidí s povrchními pohledy je úzká“). Neuvědomují si, jak je svět velký.

{Omezenost malého}

Zde již Lín Xiyì explicitně vykládá malá zvířata jako analogii k mentální malosti obyčejných lidí. Na rozdíl od Guō Xiànga nepřikládá malému stejnou svobodu jako velkému. Naopak, malé chápe jako obraz vnitřní spoutanosti, která vzniká v důsledku intelektuální omezenosti.

11

莽蒼者，一望之地。我欲適之，一往一來，不過三飯，而腹猶果然。果，實也，食未盡消也，言其近也。將為百里之往，則必隔宿春搗糴米而去，非可三餐而已。為千里之行，則須三月聚糴矣。此三句以人之行有遠有近，則所食亦有多有少，亦如人見有大小，則所志趣亦有遠近。又為鵬與蝸鳩之喻也。

Mángcāng („kus za město“) znamená krajinu na obzoru. Když máme v úmyslu tam jít na otočku, neuplyne ani doba tří jídel a břicho budeme mít stále syté. *Guō* znamená „plný“, jídlo stále není zcela stráveno. To vyjadřuje, že je to blízko. Když máme v úmyslu [podniknout] cestu dlouhou sto *lǐ*, je třeba odejít se zrním a rýží nachystanými na cestu s přenocováním (dosl. „ob-noc“). Není to tak, že by to byla jen doba tří jídel. Když podnikneme pochod dlouhý tisíc *lǐ*, bude třeba shromážďovat obilí na tři měsíce. V těchto třech větách [se ukazuje], že stejně

jako se na základě toho, zda se jde daleko nebo blízko, jí hodně nebo málo, tak [na základě toho], zda jsou náhledy lidí malé nebo velké, jejich záměry a sklony [směřují ke] vzdálenému nebo k blízkému. To je opět [totéž jako] přirovnání s péngem v kontrastu k cikádě a hrdličce.

12

二蟲者，螭鳩也，言彼何足以知此，故曰又何知。

Èr chóng („dvě zvířata“) znamená cikádu a hrdličku. Chce tím říci: jak by tamti stačili na to, aby tohoto [pénga] pochopili? Proto říká „jenže co o tom vědí“?

{„Dvě zvířata“ jako cikáda a hrdlička}

Lín Xīyih o interpretaci výrazu („dvě zvířata“) jasně vyjadřuje jeho nesouhlas s Guō Xiàngovým výkladem. Línův výklad obecně dává přednost přirozenějšímu a méně doktrinálnímu čtení textu, nepřekvapuje tedy, že se přiklání k této interpretaci.

4. Wáng Fūzhi

1–4

其為魚也大，其為鳥也大，雖化而不改其大，大之量定也。意南冥而後徙，有扶搖而後搏，得天池而後息，非是莫容也。此遊於大者也；遙也，而未能適也。

Jako ryba je to velké, jako pták je to také velké. I když se přemění, nezmění svoji velikost, míra velikosti je daná. Vydává se na cestu, až když pomyslí na Jižní oceán; začne stoupat vzhůru, až když se udělá větrný vír; odpočívá, až když nalezne nebeský rybník. Nikam jinam by se nevešel. Toto je toulání velkého: je *yáo*, a nemůže být *xíāo*.¹³²

{Velké a malé stejně nedokonalé}

Wáng, podobně jako Guō Xiàng, podřizuje pénga nutnosti, která se projevuje jako jeho závislost na prostředí. Rovněž se na tomto místě zdá, že se staví spolu s Guō Xiàngem na stranu symetrického čtení: toulání ve velkém je odsouzeno k tomu, existovat pouze po způsobu *yáo*, a i kdyby chtělo, nemůže přejít do modu *xíāo*. Tato

132 Srv. s Wáng Fūzhiho prvním komentářem k této kapitole, kde definuje *xíāo* jako „směřovat k vymizení/zmenšení/splynutí“ a *yáo* jako „natáhnout se do dálky“.

symetrie má však zcela jiný význam než u Guō Xiànga. Zatímco Guō zdůrazňuje jistou dokonalost v mezích, která je stejnou měrou vlastní malému i velkému, Wáng naopak poukazuje na to, že velké i malé jsou stejné právě ve své podmíněnosti a nedokonalosti. Velké neumí být malé a naopak.

5-9

水淺而舟大，則不足以遊，大為小所礙。風積厚而鵬乃培之，大之所待者大也。兩言而後乃今見其必有待也。負青天而莫之天闕，可謂逍遙；而苟非九萬里之上，厚風以負之，則亦杯之膠於坳庭也，抑且何待以逍遙耶？

Když je voda mělká a loď velká, nestačí to na to, aby mohla volně plout: velké je brzděno malým. Když vítr nasbírá tloušťku a péng se potom o něj opře, [to je případ toho, kdy] velké závisí na velkém. Dvakrát se říká „teprve tehdy“, z toho je patrné, že za všech okolností na něčem závisí. „Hřbetem obrácen k azurovému nebi, nic už mu nebrání“ – to lze nazvat svobodou. Ale pokud není devadesát tisíc // nahoře a neopírá se o mocný vítr, je také [jako] šálek přilepený v dolním rohu místnosti. Na co je tedy záhodno spoléhat, aby byl [člověk skutečně] svobodný?

{Různá chápání vztahu mezi závislostí a svobodou}

Podobně jako Guō Xiàng, také Wáng zdůrazňuje závislost věcí na vnějších okolnostech. Zatímco toto je pro Guō Xiànga příznakem jejich dokonalosti, Wáng v tom vidí spíše nedokonalost.

10

此遊於小者也； 過也，而未能遙也。

Toto je toulání malého – je *xiǎo*, ale nedokáže být *yáo*.¹³³

11-12

螭與鸞鳴之笑，知之不及也。而適莽蒼者，計盡於三月；稱長久者，壽止於彭祖；則所謂大知大年亦有涯矣。故但言小知之何知，小年之可悲，而不許久萬里之飛、五百歲八千歲之春秋為無涯之遠大。然則三飧而返，腹猶果然，亦未嘗不可笑三月聚糧之徒勞也。小者笑大，大者悲小，皆未適於逍遙者也。

To, že se cikáda a hrdlička [péngovi] vysmívají, [je dáno tím,] že jejich poznání [k němu] nedosahuje. Plány toho, kdo chodí jen kousek za město, končí u tří

133 K významu *xiǎo* a *yáo* viz výše Wáng Fūzhiho úvodní pasáž k této kapitole.

měsíců. To, o čem se říká, že trvá věčně, je dlouhověkost, která se zastaví u [báje-
ného kmeta] Péngzua. A tedy i to, čemu se říká velké poznání a dlouhý věk,
určitě má hranice. A tak si jenom říkáme, co asi tak [může] vědět malé poznání
a jak je krátký věk politováníhodný, ale [přitom] není možné, aby bylo létání
do [vzdálenosti] devadesát tisíc *li* neomezeně daleké nebo rok trvající pět set či
osm tisíc let neomezeně dlouhý. Když se někdo vrátí po třech jídlech s břichem
stále plným, klidně se může smát námaze [spojené s] cestou, na niž je třeba na-
shromáždit obilí na tři měsíce. Malé se vysmívá velkému, velké lituje malé a nikdo
z nich dosud nedošel ke svobodě.

{Závislost věcí v kontrastu k nezávislosti mudrce}

Wáng Fūzhī se drží svého výkladu o bytostné nedokonalosti malého
a velkého. Tato interpretace se v mnoha ohledech nijak radikálně
neliší od Guō Xiàngova čtení. To je patrné zejména z Guō Xiàngova
komentáře k další části kapitoly, kde se pojednává o dokonalém
člověku/mudrci/vládcí. I když je svoboda věcí v jistém smyslu
dokonalá, je podmíněná: to v Guōově výkladu kontrastuje s nepod-
míněnou, resp. nezávislou (*wú dài* 無待) svobodou mudrce.

II. „Pojednání o kladení věcí na roveň“ (*Qíwùlùn* 齊物論)

Odmítnutí dualismu a bytostná proměnlivost skutečnosti

Druhá kapitola *Knihy Zhuāngzi* se vždy těšila velkému zájmu západ-
ních čtenářů, a to zejména těch filosoficky smýšlejících. Na rozdíl
od kapitoly první, která hovoří převážně mytologickým a metafo-
rickým jazykem, se totiž druhá kapitola z velké části nese v duchu
pojmově technického a argumentačně založeného eseje. Dvě hlavní
témata, která dávají kapitole její jednotu, jsou odmítnutí dual-
ismu a proměnlivá povaha skutečnosti. Dualismem, proti němuž
se autor staví, je přesvědčení o objektivní platnosti protikladných
určení a hodnot (typicky „je to tak“ vs. „není to tak“, „správné“ vs.
„nesprávné“). Tyto protiklady lze podle autora vizualizovat jako
protilehlé, a tedy vzájemně podmíněné body na jednom a téže
kruhu, které společně odkazují ke sdílenému středu tohoto kruhu.
Mysl mudrce prodlévá podle Zhuāngzīa právě v tomto středu, a je
tedy schopna udržet si nadhled nad dílčími (a tedy vždy více či méně

extrémními) pohledy a nepřipoutávat se k věcem. K této oproštěnosti vede i nahlédnutí proměnlivosti všech věcí. Tuto proměnlivost je však třeba chápat v radikálnějším smyslu než konvenční moudrost, že „vše pomíjí“ nebo „každý jednou zemře“: vzhledem k tomu, že věci nemají stálou podstatu, je otázka, zda vůbec mohou pomíjet; a vzhledem k vzájemné podmíněnosti a symetričnosti života a smrti je otázka, zda smrt není jen jinou podobou života a život není jen jistou formou smrti. Hlavním zřetelem, vzhledem k němuž jsou tato dvě ústřední témata pojednávána, jsou důsledky, které má proměnlivá a nepodvojná povaha skutečnosti pro možnosti lidského poznání a jazyka vzhledem k jejímu adekvátnímu uchopení.

Specifika čínských komentářů

V tomto ohledu někteří západní interpreti vykládají Zhuāngzīa jako relativistu, skeptika či antiracionalistu. Uvidíme, že tyto kategorie byly čínské interpretační tradici cizí, což ovšem neznamená, že by jednotliví komentátoři neměli více či méně vyhraněnou výkladovou linii textu. Tato pluralita je patrná už na několika různých, zásadně odlišných výkladech názvu kapitoly, včetně různých čtení slova *qí* 齊 („klást na roveň“). Komentátoři se shodují v tom, že toto slovo implikuje jednotu a překonání podvojnosti. Ovšem jejich interpretace se liší v tom, jaká přesně je povaha této jednoty: Jde o ztotožnění, nivelizaci všech rozdílů? Nebo snad protiklad jednoty a podvojnosti máme chápat jako rozdíl pravé skutečnosti a pouhé iluze? Nebo znamená „kladení na roveň“ pouze jakési vzájemné usouvzažnění rozdílností, bez snahy o jejich překonání?

Vybrané pasáže

Tento výbor nabízí komentáře k první a poslední části kapitoly. Tématem první části je „zapomínání já“, tedy vnitřní proměna člověka, který se odpoutal od podvojnosti a dosáhl pravého poznání, a v návaznosti na to, jako širší zdůvodnění ryzosti takového poznání, výklad skutečnosti, k níž se takové poznání vztahuje. Skutečnost je zde vyložena jako interakce energie (*qi* 氣), vydechované prvopočáteční „hroudou“, s jednotlivými věcmi, které jsou chápány jako duté předměty – píšťaly – jimiž tato energie proudí a vydává zvuk.

Poslední část kapitoly obsahuje dvě klíčové pasáže: rozhovor stínu s „polostímem“ a Zhuāngův sen o tom, že je motýl. Tématem obou těchto pasáží je nepodmíněná a neuchopitelná povaha skutečnosti.

Úvodní úvahy (vztahující se k celé kapitole):

1. Guō Xiàng

夫自是而非彼，美己而惡人，物莫不皆然。然，故是非雖異而彼我均也。

Myslet si, že sám mám pravdu a druhý že se mýlí, myslet si, že sám jsem krásný a jiní že jsou oškliví: mezi věcmi není žádná, která by si toto nemyslela. Protože si to myslí, tak i když se to, co považují za správné a nesprávné, od sebe liší, druhý a já jsou si na roveň.

{Protikladnost jako výraz totožnosti}

Guō Xiàng nastiňuje svoji vůdčí myšlenku pro interpretaci této kapitoly. Tím, že každý dává za pravdu sám sobě a nesouhlasí s ostatními, se tyto soudy navzájem neutralizují, a všechny budou mít stejnou, tedy relativní platnost. Jde vlastně o variaci na koncept stejnosti (svobody) v rozdílnosti (prostředí) z první kapitoly. Stejně jako se svoboda věcí realizuje různými způsoby v různých prostředích, ale její míra je u všech stejná, jsou já a druhý protikladnými perspektivami, ale v tom, jak na sobě vzájemně závisí, jsou stejné. Guō zde implicitně tvrdí, že mimo jednotlivé perspektivy nelze založit žádné kritérium pravdivosti, k němuž bychom se mohli odkázat a případný spor rozsoudit. V tomto smyslu lze jeho pozici chápat jako silný relativismus.

2. Lin Xiyì

物論者，人物之論也，猶言衆論也。齊者，一也。欲合衆論而為一也。戰國之世，學問不同，更相是非，故莊子以為不若是非兩忘而歸之自然。此其立名之意也。

Wù lùn [v názvu kapitoly] znamená „soudy o lidech a věcech“, jako kdyby se řeklo „všechny možné soudy“. *Qí* („postavit na roveň“) [v názvu kapitoly] znamená „sjednotit“. Chce spojit do jednoho celku (*hé* 合) všechny možné soudy a učinit je jedním. V době Válčících států existovala různá učení, která si vzájemně stále víc odporovala, proto se Zhuāngzi domníval, že není nad to zapomenout obojí,

správné i nesprávné, a navrátit se k tomu, co je přirozené (*zìrán* 自然).¹³⁴ To je smyslem názvu [kapitoly].

{Různé výklady názvu kapitoly}

Komentátoři se odlišují ve výkladu názvu kapitoly. Zatímco Guō vykládá *lùn* jako „pojednání“ a čte [*qí wù*] [*lùn*] („pojednání o stavění věcí na roveň“), Lín a Wáng chápou *lùn* ve smyslu „soud“ a čtou [*qí*] [*wù lùn*] („stavět na roveň soudy o věcech“). Viz také heslo *lùn* 論 v Hesláři.

{Různá pojetí jednoty: „postavit na roveň“, „sjednotit“, „spojit do jednoho celku“}

Znak pro slovo *qí* 齊 zobrazuje vyrovnané klasy obilí. Základní význam je uvést do pořádku, vyrovnat na jednu úroveň. Lín vykládá *qí* jako „sjednotit“ (*yì*); to nutně neimplikuje ztotožnění, neboť slovo *hé*, jímž Lín dále zpřesňuje svůj výklad, neznamená nivelizaci, ale spíše spojení v jeden celek, který uvnitř sebe nevylučuje rozdílnost.

{*Zìrán* 自然}

Za pozornost stojí, že Lín používá pojem *zìrán* 自然, který je významnou součástí Guō Xiàngova filosofického slovníku, proti němuž se chce Lín vymezit. To lze vysvětlit poukazem na to, že slovo *zìrán* za dynastie Sòng již nebylo pouze technickým filosofickým pojmem s významem „být sám od sebe tak“ jako u Guō Xiànga, ale jeho význam se rozvolnil a rozšířil, posunul směrem k dnešním významům jako „přirozený“ či „nenucený“. S ohledem na tento posun volíme v překladu variantu, která by v případě starších textů byla problematická.

3. Wáng Fúzhì: *Analytická interpretace*

當時之為論者夥矣，而尤盛者儒墨也：相競於是非而不相下，唯知有己，而立彼以為耦，疲役而不知歸。其始也，要以言道，亦莫非道也。其既也，論興而氣激，激于氣以引其知，汜濫而不止，則勿論其當於道與否，而要為物論。

Těch, co tou dobou pojednávali o věcech, bylo jako máku, a ti, kterým se ob-

134 Pro zdůvodnění tohoto překladu viz komentář pod textem.

zvláště dařilo, byli konfuciáni a mohisté: společně soupeřili o to, co je správné a nesprávné a vzájemně si neustoupili. Znali pouze sebe a druhé ustanovili za oponenta, vyčerpaně otročili, a nevěděli, k čemu se navrátit. Na začátku bylo třeba učit o povaze skutečnosti (*dào* 道), a tak [v jejich učeních] byla [řeč] pouze o povaze skutečnosti. Zanedlouho vznikly soudy a energie se rozdráždila; když je rozdráždění v energii, táhne to s sebou vědomí, je to jako povodeň, která se nezastaví. Pak už se neposuzuje, zda to odpovídá či neodpovídá cestě povaze skutečnosti, ale za důležité se považuje posuzovat věci.

物論者，形開而接物以相構者也，弗能齊也。使以道齊之，則又入其中而與相刃。唯任其不齊，而聽其自己；知其所自興，知其所自息，皆假生人之氣相吹而巧為變；則見其不足與辨，而包含於未始有之中，以聽化聲之風濟而反於虛，則無不齊矣。

Když někdo věci posuzuje, [jeho] tělo se rozevírá, stýká se s věcmi a zaklesne se do nich, a tak není schopen postavit je na roveň. Když je někdo bude chtít postavit na roveň na základě povahy skutečnosti, zase se dostane mezi ně a pořeže se. [Je třeba] pouze nechat je napospas jejich nesrovnalostem a poslouchat, jak se samy od sebe zastaví; vědět, že to, odkud vznikají, a to, kde spočinou, [podléhá] vynalézavému proměňování se v závislosti na tom, jak do sebe živí lidé foukají svým dechem. Pak pochopíme, že [podobné] disputece nestojí za to, protože [všechny věci] jsou obsaženy ve středu, kde ještě nezačalo [nic] existovat. Když pak budeme naslouchat tomu, jak se vítr, [který vyvolává] „měnění se zvuky“,¹³⁵ utiší a vrátí se k prázdnotě, nebude nic, co by si nestálo na roveň.

故以天為照，以懷為藏，以兩行為機，以成純為合，而去彼之所謂明，以用吾真知之明；因之而生者，因之而已，不與之同，不與之異，唯用是適；則無言可也，雖有言以曼衍窮年，無不可也。不立一我之量，不生相對之耦，而惡有不齊之物論乎？此莊生之所以凌轅百家而冒其外者也。

Proto z „nebes uděláme [způsob] nahlížení“, ze svého „nitra uděláme skladiště“, z „jednání dvojmo“ uděláme způsob fungování a uvedeme vše do jednoho celku na základě „dovršené prostoty“.¹³⁶ Zbavíme se toho, o čem druzí říkají, že je to jasné, a budeme využívat bystrost našeho opravdového poznání. Budeme se ro-

135 Jde o pojem z druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*, který označuje názory a doktríny různých filosofických škol. Tímto výrazem chce autor říci, že tyto názory v sobě nemají nic stálého a spolehlivého, protože se zakládají na jazyku, jenž proniká pouze k vnějšíkové, neautentické vrstvě skutečnosti.

136 Všechny zde uvedené citace pocházejí z druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*.

dit tak, že to budeme následovat, budeme končit tak, že to budeme následovat, nebudeme s tím totožní, nebudeme s tím rozdílní, jen se přizpůsobíme tomu, co je použitelné. Potom bude přípustné o ničem nehovořit, ale i když budeme hovořit jako záplava, nebude to nepřípustné. [Když] nebudeme [věci] poměřovat na základě jednoho jediného já a nebudeme vytvářet [jeho] oponenta, cožpak potom budou existovat soudy a věci, které by si nestály na roveň? To je to, čím pan Zhuāng přelstil ostatní autory a vyniknul za jejich hranice.

{Význam „energie“ ve Wángově interpretaci}

Pojem energie (*qì* 氣) má v systému Wáng Fūzhiho myšlení klíčové místo a zaujímá jej i v rámci tohoto výkladu. Ten je třeba číst v kontextu pasáže, která v *Knize Zhuāngzi* bezprostředně následuje. Tato pasáž hovoří o větru, resp. energii, která fouká do věcí nejrůznějších tvarů, a věci se tak stávají píšťalami. V závislosti na různém tvaru věcí pak energie, jež skrz ně proudí, vydává různé zvuky. V *Knize Zhuāngzi* čteme: „Veliká hrouda vydechuje energii, její jméno je vítr“ (ZZJS II: 45). Wáng chápe zvuky vydávané větrem z perspektivy Zhuāngova výrazu „proměnlivé zvuky“ (*huàshēng* 化聲), který poukazuje k bytostné nestálosti a neukotvenosti poznání zprostředkovaného jazykem. Ovšem proměňování se – a to je předpoklad, který je v čínském myšlení široce sdílen – je základní zákonitostí skutečnosti. Je-li tomu tak, pak pro Wanga ani zvuky nemohou být něčím nepřírozeným a uměle vytvořeným. Pokud je však *qì*, která je vyvolává, rozdrážděná, jsou podle něj vznikající zvuky neharmonické: jsou to soudy, které si vzájemně protiřečí. Podle komentátora autor učí, že je třeba ponechat tyto kakofonie jim samým, nesytit je svojí rozdrážděností a počkat, až se zastaví samy od sebe.

Důležitým předpokladem této úvahy je, že rozdrážděná energie se svou původní podstatou neliší od energie harmonické. Proto je podle Wáng Fūzhiho možné vrátit se k prázdnotě – „do středu, kde ještě nezačalo [nic] existovat“. Tuto interpretaci můžeme vnímat v souladu s Wáng Fūzhiho komentářem k první kapitole ze *Syntetizujícího komentáře*. Tam Wáng přisuzoval velkému péngovi pýchu a velikost zároveň chápal jako nebezpečnou odvozeninu malého. I v tomto případě jsou neharmonické zvuky rozdrážděné energie způsobeny pouze dočasnou změnou její základní intenzity, nikoli

trvalou proměnou její podstaty. Rozdrážděná energie je jako velký péng, harmonická energie je jako malé věci, které se drží své původní podstaty.

Podle Wáng Fūzhího *Zhuāngzǐ* nabízí v průběhu kapitoly hned několik metod k dosažení prázdného stavu myslí. V *Zhuāngzǐ*ově kritice lidského ulpívání na umělých distinkcích, stejně jako v metodách určených k překonání tohoto ulpívání, Wáng Fūzhí spatřoval hlavní přínos učení *Knihy Zhuāngzǐ*. Domnělá *Zhuāngzǐ*ova lstivost, která je zde předmětem chvály, se však ve Wáng Fūzhího esejí ze *Syntetizující interpretace* (viz konec této kapitoly) stává hlavním terčem kritiky. *Zhuāngzǐ*ova zásluha podle Wánga spočívá v tom, že byl schopen odhalit povrchnost soudobých intelektuálních diskusí a pojmenovat základní předpoklady, na nichž se zakládají. Sám ovšem podle Wáng Fūzhího zůstal v zajetí svých triků a metod, a proto zůstává ideálu mudrce vzdálen.

Komentovaný text z *Knihy Zhuāngzǐ*

První část:

1

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。

Ziqí od Jižních hradeb klečel opřen o stoleček a s pohledem k nebi pomalu vydechoval, v jakémsi vytržení, jako by ztratil druhého do páru.

Poznámky k překladu:

坐

Ve slovesném užití se znak *zuò* většinou překládá jako „sedět“, ve svém původním a nejstarším významu však označuje polohu v kleku se zadkem na patách.

喪耦

Původní význam znaku *ou* je „orat v páru“, kdy jsou dva lidé zapřaženi za jednou tyčí, která je spojena s pluhem. Z toho se později vyvinula celá řada odvozených významů jako „nejbližší člověk“,

„manželka“, slovesně pak „setkat se“ nebo „ladit spolu“. *Sàng* znamená ztratit a většina komentátorů čte tento obrat z perspektivy spojení „ztratil jsem své já“ (*wú sàng wǒ*), které v textu bezprostředně následuje. Svě vlastní já lze chápat ve smyslu svého nejbližšího přítele a výraz „ztratit“ lze chápat ve významu „zapomenout“ (*wàng 忘*), což je pojem, který se v *Knize Žhuāngzǐ* opakovaně objevuje v souvislosti s odpoutáváním se od já. Jedna z významových vrstev slova *ǒu*, která se však v tomto většinovém výkladu poněkud oslabuje, souvisí s odmítáním dualismu. *ǒu* totiž často znamená i „podvojnost“ či „protikladný pár“. Typickými příklady takových protikladných párů je rozlišení na „to, co tak je“ (*shì 是*) a „to, co tak není“ (*fēi 非*) nebo „já“ (*wǒ 我*) a „ten druhý“ (*bǐ 彼*). Mezi „podvojností“ a „já“ jakožto dvěma významy slova *ǒu* však existuje spojitost: dualistické vnímání světa závisí právě na tom, že jsme přesvědčeni o existenci svého já, jež je odlišné od vnějšího světa a vytváří protikladný pár ve smyslu rozlišení na „vnější“ a „vnitřní“. Proto například Chéng Xuányíng a Lín Xiyì tvrdí (viz níže), že protikladným párem, od něhož se Ziqí ve svém vnímání oprošťuje, jsou právě „já“ a „věci“, tedy svět vnitřní a svět vnější.

2

顏成子游立侍乎前曰：何居乎？形固可使如槁木而心固可使如死灰乎？

[Rodovým jménem] Yán, [osobním jménem] Chéng, [zdvořilostním jménem] Ziyóu stál úslužně před ním: „Co je s vámi? Je skutečně možné způsobit, že je tělo jako suchý strom? Je skutečně možné způsobit, že je mysl jako vyhaslý popel?“

3

今之隱几者，非昔之隱几者也。

Ten, kdo tu nyní provádí dechové cvičení (dosl. „kdo se tu opírá o stoleček), není tím, kdo jej tu prováděl před chvílí.

nebo

To, jakým způsobem nyní provádíte dechové cvičení (dosl. „opíráte se o stoleček“) [vy], není ten způsob, jakým prováděli dechové cvičení [jiní, které jsem viděl] dříve.

Poznámka k překladu:

今昔

V interpretační tradici se etablovaly dva dosti odlišné výklady této věty. První je doslovnější a zároveň filosofičtější, zatímco druhý je méně doslovný a konvenčnější. Podle prvního čtení text na tomto místě jinými slovy popisuje motiv „ztracení“ či „zapomínání“ svého já: Ziqí se díky dechovému cvičení dostává do stavu, v němž ztrácí povědomí o připoutanosti ke svému tělu a identitě, a stává se tedy někým jiným. Není tedy stejnou osobou, jakou byl před tímto cvičením. Podle druhého čtení zde „dříve“ odkazuje k jiným lidem, které jeho žák dosud vídal v podobné situaci, jde tedy o rozdíl mezi různými lidmi provádějícími toto cvičení.

4

子綦曰：偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？

Ziqí řekl: „Yāne, to je dobrá otázka. Nyní jsem ztratil sám sebe, chápeš?“

5

汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而不聞天籟夫！

Už jsi slyšel, [jak hrají] píšťaly lidí, ale ještě jsi neslyšel, [jak hrají] píšťaly země. Až uslyšíš, [jak hrají] píšťaly země, ještě nebudeš slyšet, [jak hrají] píšťaly nebe.

6

子游曰，敢問其方。子綦曰，夫大塊噫氣，其名為風。

Ziyóu řekl: Mohu se zeptat, v čem to spočívá? Ziqí řekl: Velká hrouda vydechuje energii, té se říká vítr.

7

是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥（一）乎？

Kéž by tento [vítr] nevznikal, protože když vznikne, veškerenstvo děr energicky křičí – cožpak neslyšíš ten hukot?

Poznámka k překladu:

怒

Pro komentář k překladu slova *nù* viz poznámku k tomuto slovu u překladu první kapitoly. I v tomto kontextu rezonuje dvojnásobnost *nù* jako emocionální reakce a *nù* jako energického přírodního děje.

8

山林之畏佳

Vějířovitý pohyb horských lesů,

9

大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似楸，似圈，似白，似洼者，似污者

díry a dutiny v obřích stromech (dosl. stromech širokých tak, že by je neobejmulo sto lidí) jsou jako nos, jako ústa, jako uši, jako otvory v trámech, jako ohrádky, jako hmoždíře, jako prohlubně, jako prolákliny

10

激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者

burácí, sviští, láteří, dýchají, volají, lkají, hučí, úpí

11

前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和

nejdřív se ozývá uááá, potom následuje ach. Když je to vánek, vzniká malý souzvuk, když je to víchř, vzniká velký souzvuk

12

厲風濟則眾竅為虛

Když se vichřice zastaví, všechny díry se vyprázdní.

13

而獨不見之調調，之（刁刁）〔刀刀〕（二乎）？

Cožpak nevidíš to jemné chvění větví a listů?

Poznámka k překladu:

調調刁刁

Tiáotiáo i *diāodiāo* jsou reduplikované zvukomalebné výrazy vyjadřující komhání či chvění, přičemž *diāodiāo* má zřejmě o něco užší a specifitější význam chvění trávy či listů. V překladu vycházím z komentáře Hú Wényīngova 胡文英, který vykládá *tiáotiáo* jako chvění větví, zatímco *diāodiāo* jako chvění listů.

14

子游曰：地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。子綦曰：夫吹萬不同，而使其自己也。

Ziyóu řekl: Píšťaly země, to není nic než ty bezpočetné díry. Píšťaly člověka, to není nic než bambusové Panovy flétny. Mohu se zeptat na píšťaly nebes? Ziqí řekl: Když [energie] fouká do veškerého množství děr různého tvaru, způsobí, že to ony samy [vydávají zvuk]

15

咸其自取，怒者其誰邪！

a každá si vybere to své. Kdo je ale tím, kdo do nich vlévá energii?

Druhá část:

16

罔兩問景曰：曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？

Polostín se ptal stínu: „Předtím jste se pohyboval, teď stojíte; dříve jste byl v klidu, teď se zvedáte. Cožpak nemáte nic, čím byste se řídil?“

Poznámka k překladu:

罔兩

Používáme překlad Oldřicha Krále „polostín“. Jde o částečný, nezřetelný stín, který vzniká za obrysem plného, ostrého stínu. V rámci této úvahy má představovat cosi naprosto nesvébytného a odvozeného, neboť jeho existence je závislá na stínu, který už sám závisí na předmětu, který tento stín vrhá.

17

景曰：吾有待而然者邪？

Stín řekl: Cožpak je to se mnou tak, jak to je, protože na něčem závisím?

18

吾所待又有待而然者邪？

Cožpak je to se mnou tak, jak to je, protože to, na čem závisím, zase závisí na něčem jiném?

19

吾待蛇蚺蝮翼邪？

Cožpak závisím na věcech tak, jako had [při svém proměňování] závisí na šupinách na břiše a cikáda [ve své proměně] závisí na svých křídlech?

Poznámka k překladu:

Had, cikáda a motýl (viz dále) jsou živočichové, kteří se díky svému složitému životnímu cyklu stali bohatým inspiračním zdrojem čínské literatury. Čínští autoři v jejich schopnosti bytostné proměny – had svléká kůži, cikáda vylézá ze země na povrch a stejně jako motýl přitom z kukly rozvine velká a jemná křídla – spatřovali vyjádření proměnlivé a přitom pravidelné povahy skutečnosti.

20

惡識所以然！惡識所以不然！

Jak bych mohl poznat, proč to tak je? Jak bych mohl poznat, proč to tak není?

21

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！

Zdalo se jednou Zhuāng Zhōuovi, že je motýl, živoučký motýl, který je sám od sebe spokojený a dělá si, co chce...

22

不知周也。

...nevěděl, že je Zhōu.

23

俄然覺，則蓬蓬然周也。

Když se náhle probudí, polekaně [si uvědomí, že je] Zhōu!

24

不知周之為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？

Neví: Je Zhōu motýlem, nebo se motýlu zdá o tom, že je Zhōu?

25

周與蝴蝶，則必有分矣。

Zhōu a motýl, přece tu musí být nějaký rozdíl!

26

此之謂物化。

Tomu se říká proměnlivost věcí.

Podrobné komentáře k jednotlivým pasážím

1. Guō Xiàng

1

同天人，均彼我，故外無與為歡，而嗒焉解體，若失其配匹。

Ztotožňuje nebesa a člověka, klade na roveň druhého a já; proto ve vnějším světě není nic, z čeho by se radoval, je všecek duchem nepřítomný, jako by ztratil druhého do páru.

{„Ztotožnění“ vs. „sjednocení“}

Použití slova „ztotožnit“ (*tōng* 同) je zcela v linii Guō Xiàngovy koncepce a je možné jej vnímat v kontrastu k Lín Xiyimu sjednocení (*yī* 一) či spojení do jednoho celku (*hé* 合). I ve druhé kapitole se tak rýsuje pokračování základní neshody Línova a Guōova výkladu, jejímž nejvýraznějším projevem v první kapitole bylo Línovo odmítnutí symetrického výkladu vztahu mezi velkým a malým. Toto pokračování můžeme vnímat jako doklad vnitřní koherence obou výkladů. Zatímco symetrický model přirozeně směřuje ke ztotožnění, asymetrie si žádá spíše uspořádání do celku.

{Ztotožnění člověka a nebes}

Za pozornost rovněž stojí předmět tohoto ztotožnění, totiž nebesa a člověk. I v tomto případě Guō Xiàng jen z jiné stránky rozvíjí svoji dřívější interpretaci: nebeské odpovídá velké perspektivě péng-a, zatímco lidské je bližší perspektivě cikády. Pokud je malé i velké na stejné úrovni, je jen logické prohlásit totéž i o lidském a nebeském. Na rozdíl od nivelizace malého a velkého má však takto formulovaná teze daleko závažnější implikace. Lze za ní jasně vtušit Guō Xiàngovu hlavní filosofickou motivaci, totiž skloubení morálních norem (tj. člověka) se spontaneitou a přirozeným údělem (tj. s nebesy). Zároveň je třeba podotknout, že Guō Xiàngova glosa v tomto případě souvisí s komentovaným textem jen volně. Není snadné nahlédnout, jak by oproštění dosažené v meditaci mělo implikovat spíše spojení nebeského a lidského než oproštění se od lidského a směřování k nebeskému.

2

死灰槁木，取其寂寞無情耳。夫任自然而忘是非者，其體中獨任天真而已，又何所有哉！故止若立枯木，動若運槁枝，坐若死灰，行若游塵，動止之容，吾所不能一也。其於無心而自得，吾所不能二也。

[Pokud jde o] „vyhaslý popel“ a „suchý strom“, bere si je [jako příměr] pro klid a nepřítomnost emocí (*wúqíng* 無情). Ten, kdo se odevzdá tomu, co je samo od sebe tak, a zapomene na [rozlišení na] správné a nesprávné, ten se ve svém nitru pouze odevzdá opravdovosti nebes, a toť vše. Co by v něm ještě bylo navíc? Proto když je v klidu, jako by stál suchý strom, když se hýbe, jako by se pohybovaly suché větve, když nic nedělá (dosl. „když klečí“), jako by vyhasl popel, když jedná (dosl. „když kráčí“), jako by poletoval prach. To, jak vypadá, když je v klidu a to, jak vypadá, když se hýbe, nemůžeme považovat za něco stejného; pokud však jde o to, že nemá záměry (*wúxīn* 無心) a [přítom] dosahuje svého (*zìdé* 自得), nemůžeme to považovat za něco rozdílného.

{Nemá záměry a přitom dosahuje svého}

Guō Xiàng se snaží udržet myšlenku stejnosti v různosti a rozvinout ji ve stylisticky působivém a myšlenkově vynalézavém výkladu. Aby mohl tuto paradoxní myšlenkovou figuru ve své interpretaci uplat-

nit, pokouší se do obrazu naprosté nehybnosti („vyhaslý popel“, „suché větve“) vnést protiklad pohybu a klidu. V závěrečné větě pak myšlenku stejnosti v různosti vyjadřuje v paradoxním spojení absence záměrů a dosahování svého, kde absence záměrů odpovídá stejnosti (či anonymitě) a dosahování záměrů odpovídá různosti (či individualitě).

3

子游常見隱几者，而未見若子綦也。

Ziyóu již viděl lidi, kteří prováděli dechové cvičení (dosl. „opírali se o stolek“), ale nikdy neviděl nikoho, kdo [by to dělal] jako Ziqí.

4

吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。

Wú sàng wǒ („ztratil jsem sám sebe“) znamená „zapomněl jsem sám sebe“. Když jsem zapomněl i sebe, která věc by mi stála za zapamatování?¹³⁷ A tak zapomíná na vnitřek (tj. sám na sebe) i na vnějšek (tj. na věci ve světě), a teprve pak vše získává ve vytržení.

{„Ztratit znamená zapomenout“}

Guō Xiàng vykládá „ztratit“ (*sàng* 喪) jako „zapomenout“ (*wàng* 忘). Tento nenápadný posun, kterým Guō šikovně podepírá oprávněnost celkového rámce svého výkladu, rozhodně není samozřejmý. Vyložit ztrácení jako zapomínání je výrazný interpretační krok, neboť zatímco zapomínání je akt ryze mimoděčný, *sàng* znamená nejen „ztratit“, tedy skutečně něco čistě mimoděčného, ale v kauzativním významu rovněž „způsobit, že se něco ztratí“, tedy „zničit“, „záměrně odvrhnout“. Nabízí se tedy otázka, do jaké míry je proces ztrácení já skutečně něčím, co se musí stát pouze samo od sebe, nebo zda je zároveň podmíněn volným úsilím. Je zřejmé, že Guō Xiàng jde s rozhodností první cestou, neboť tento výklad lépe odpovídá obecným motivacím jeho interpretace.

137 *Shí* 識 se v některých případech užívalo jako výpůjčka za *zhi* 志. Domnívám se, že je to tento případ.

5

籟，簫也。夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲。聲雖萬殊，而所稟之度一也，然則優劣無所錯其間矣。況之風物，異音同是，而咸自取焉，則天地之籟見矣。

Lài („píšťaly“) znamená „varhánky“. [Jednotlivé] píšťaly ve varhánkách si nestojí na roveň, každá vydává jiný tón, a proto existuje bezpočet různých zvuků: krátkých, dlouhých, vysokých, nízkých. I když jsou zvuky různé, podrobují se stejnému měřítku. Jak by se mezi ně mohlo vloudit [hodnocení na] lepší a horší? Což teprve věci [jimiž proudí] vítr: [vytváří] různé tóny, ale je to stále on, a každá věc si z něj bere sebe sama. Tím se vyjevuje (*xiàn* 見) význam spojení „píšťaly nebe“ a „píšťaly země“.

{Myšlenka stejnosti v různosti vyjádřená obrazem různých píšťal na jedněch varhánkách}

Podle Guō Xiànga je mnohost zvuků výrazem jejich vzájemné harmonie. Tuto interpretaci komentátor podepírá tím, že vykládá „píšťaly“ jako „varhánky“. Argument se zakládá na tom, že se jedny varhánky, které vydávají určitou melodii, skládají z několika různých píšťal, které vydávají různé tóny. Žádné tóny nemohou být o nic horší než jiné, protože všechny se podílejí stejnou měrou na téže melodii. Podobně ani jedna určitá věc nemůže být horší než jiná, protože všechny hrají specifickou a nenahraditelnou roli v harmonii světa. V průběhu následujících stránek bude Guō Xiàng rozvíjet, místy až mechanicky, stále stejnou myšlenku z různých úhlů a Chéng Xuānyīng jej bude barvitě parafrázovat a doplňovat.

6

言風唯無作，作則萬竅皆怒動而為聲也。

Říká se zde: kéž by tento vítr nevznikal, protože když vznikne, veškerenstvo děr se energicky uvede do chodu a vydávají zvuky.

7

大風之所扇動也。

To, co víchř rozhýbává jako vějíř.

8

此略舉眾竅之所似。

Zde pro představu uvádí, čemu se různé díry podobají.

9

此略舉（異）〔眾〕（八）竅之聲殊。

Zde pro představu uvádí odlišné zvuky, které různé díry vydávají.

10

夫聲之宮商雖千變萬化，唱和大小，莫不稱其所受而各當其分。

I když se tóny proměňují na tisícero způsobů, velké zvuky si ozvěnou odpovídají s malými, není mezi nimi žádný, který by neodpovídal tomu, co je mu dáno, a každý je v souladu se svým údělem.

11

濟，止也。烈風作則眾竅實，及其止則眾竅虛。虛實雖異，其於各得則同。

Jì („zastavit se“) znamená „přestat“. Když vznikne vichřice, tak se díry naplní, a když se zastaví, tak se díry vyprázdní. I když jsou prázdnota a plnost odlišnými [stav]y, pokud jde o to, že vše dosáhne [svého], je to totéž.

12

調調（刁刁）〔刀刀〕，動搖貌也。言物聲既異，而形之動搖亦又不同也。動雖不同，其得齊一耳，豈調調獨是而（刁刁）〔刀刀〕獨非乎！

Tiáotiáo diāodiāo zachycuje vnější podobu chvění. Hovoří se zde o tom, že stejně jako jsou zvuky věcí různé, tak se i [věci] různého tvaru chvějí různě. I když jsou jejich pohyby různé, mohou si stát na roveň. Cožpak by chvění větví bylo jediné správné a chvění listů jediné špatné?

13

此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。〔以天言之〕（一）所以明 其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。

Toto jsou píšťaly nebes. Jak by totiž nebeské píšťaly mohly být nějaká [extra] věc mimo [píšťaly nebes a píšťaly lidské]? Když se věci, které v sobě mají díry po způsobu fléten, setkávají s věcmi, které jsou živé [a svým dechem do těchto děr foukají], vzájemně si odpovídají a společně vytvářejí jeden nebeský [řád]. Když zde nic není, tak zde nic není, a nemůže z toho vzniknout něco, co by tu bylo. A když

něco, co by zde bylo, ještě nevzniklo, tak nemůže dát ničemu vzniknout. Kdo je však tím, kdo dává vzniknout živému? [Živé věci] vznikají samy od sebe, aniž by věděly jak. Vznikají samy od sebe, není to tak, že by jim dávalo vzniknout vědomí sebe sama (wō).¹³⁸ A pokud vědomí sebe sama nemůže dát vzniknout věcem a věci také nemohou dát vzniknout vědomí sebe sama, plyne z toho, že vědomí sebe sama vzniká samo od sebe. Být sám sebou sám od sebe, tomu se říká „přirozeně“ (tiānrán 天然). Je to tak přirozeně, není to záměrně vytvořené, a to je důvod, proč tomu říká „nebesa“ (tiān). Tím pojmem objasňuje, že nebesy myslí to, co je samo od sebe tak (zìrán 自然), cožpak by tím měl na mysli to azurové [nad námi]? Zřejmě se tím říká, že nebeské píšťaly zaměstnávají věci tak, že je nechávají být samy sebou. Vždyť pokud by nebesa neexistovala sama od sebe, cožpak by mohlo něco existovat? A proto jsou „nebesa“ souhrnným označením pro veškerenstvo věcí, není nic, co by k nim nenáleželo: kdo by měl jednotlivé věci zaměstnávat? Proto každá věc vzniká sama od sebe a není nic, co by z toho vzházelo. Tomu se říká přirozená povaha skutečnosti.

{„To, co je“ a „to, co není“ jako dech a díry}
Komentátor zde do výkladu promítá své vlastní chápání vztahu mezi „tím, co není“ (wú 無) a „tím, co je“ (yǒu 有). Diskuse o vztahu mezi těmito dvěma aspekty skutečnosti byly významným, ne-li nejdůležitějším tématem raně středověkého myšlení (viz medailon). Na základě vylučovací úvahy dochází komentátor k tomu, že ani jeden z těchto stavů nemůže být původním základem skutečnosti, a tudíž věci musejí vznikat samy od sebe. Dále se domnívá, že „to, co není“ odkazuje k dírá, protože ty jsou prázdné. Motiv „toho, co není“ ve spojitosti s prázdnotou jako konstitutivní vlastností některých věcí byl Guō Xiàngovi dobře známý z *Knihy Lǎozǐ* (např. podstata džbánu je určena tím, že je uvnitř prázdný). „To, co je“ zase odkazuje k živým věcem, tedy k věcem, které mají „dech“ (qì 氣) a jsou schopny do píšťal foukat. Stejně jako „to, co je“ ani „to, co není“ nemohou být samy o sobě příčinou věcí, ani díry, ani živé bytosti nemohou samy o sobě vydávat zvuky. Tyto zvuky totiž vznikají te-

138 Wō 我 by zde bylo možné číst i jako „my lidé“, tedy „není tomu tak, že bychom jim dávali vzniknout my“. Tato varianta sice zní přirozeněji, ale nahlíženo v širším kontextu nezapadá plně do smyslu dané pasáže, což se mimo jiné ukazuje jasně i na použití tohoto pojmu v bezprostředně následujícím komentáři Chéng Xuānyīngově.

prve v setkání dechu a díry. Stejně jako lze zvuk uchopit jako setkání dechu a díry, „nebesa“ lze uchopit jako setkání „toho, co je“ s „tím, co není“. Vztah této komplikované úvahy ke komentovanému textu se zdá být poměrně volný. Až na odmítnutí nebeských píšťal jako samostatné entity komentátor nenabízí výklad trojího druhu píšťal v jejich vzájemném vztahu. Jeho dělení na neživé věci, které v sobě mají díry, a živé bytosti, které do nich dýchají, se s touto trojností nekryje. Díry v sobě totiž mají jak píšťaly země, tak píšťaly lidské.

{Ani příčiny, ani důsledky}

Za zvláštní pozornost stojí spojení „každá věc vzniká sama od sebe a není nic, co by z toho vzcházelo“ (*wù gè zìshēng ér wú suǒ chū yān* 物各自生而無所出焉), kde se tvrdí, že důraz na spontánní fungování skutečnosti zahrnuje nejen odmítnutí příčinnosti, tedy předpokladu, že by věci byly ve svém vzniku závislé na příčinách, které jim jsou vnější a které jim předcházejí, ale i odmítnutí toho, že by mohly ve svých činnostech vytvářet nějaké důsledky pro ostatní věci.

14

物皆自得之耳，誰主怒之使然哉！此重明天籟也。

Všechny věci toho dosahují samy od sebe – kdo by měl řídit, že se naplní energií a budou takové? To znovu vysvětluje „nebeské píšťaly“.

15

罔兩，景外之微陰也。

Wǎngliǎng: „nezřetelný stín za obrysem [plného] stínu“.

16

言天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故，而責其所以哉？

Hovoří se zde o tom, že přirozený mechanismus [věcí] je sám od sebe a ve svém klidu i pohybu na ničem nezávisí. [Nic] na ničem nezávisí a [každá věc] po svém získává naplnění. Kdo by znal příčinu a pídil se po tom, čím [to tak je]?

{Nezávisení jako řád skutečnosti}

Opět se zde objevuje jeden ze základních pojmů Guō Xiàngovy filosofie – *wú dài* 無待, tedy „na ničem nezáviset“. Tento pojem se poprvé

objeví v první kapitole jako charakteristický rys duchovní dokonalosti. Mudrc se svojí nezávislostí radikálně odlišuje od věcí, které jsou sice svobodné, ale tato svoboda je vždy jen jistou formou závislosti na jejich vnějším prostředí. V této části komentáře se však zdá, že Guō Xiàng chápe nezávisení jako nejobecnější řád skutečnosti: věci nejsou určovány vnějšími příčinami, ale jsou vždy samy od sebe tak, jak jsou. Z této perspektivy to tedy vypadá tak, že nezávisení je vlastní nejen mudrci, ale všem věcem bez rozdílu. Každá věc má v každém okamžiku svůj nebeský mechanismus (*tiānji* 天機), díky kterému je zcela soběstačná, a není určována ničím mimo sebe samu. Teze o odmítnutí příčinnosti, kterou Guō Xiàng předkládá v následujících pasážích, úzce souvisí s jeho skepsí vůči poznání, má-li toto poznání být poznáním příčin.

17

若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。

Když se budeme pítit po tom, na čem [věci] závisejí, a hledat to, z čeho vycházejí, tak naše hledání a pídění nebude mít mezí, až se nakonec dostaneme k nezávisení, a princip proměňování se po svém tak bude objasněn.

{Splývání ontologické a epistemologické perspektivy}

Guō Xiàng argumentuje nekonečným regresem. To nám opět připomíná, že jeho koncepce je z pohledu západního myšlení orientována nejen ontologicky, ale i epistemologicky. K principu nezávisení Guō Xiàng dochází s poukazem na nekonečné řetězení vztahů závislosti, jež přesahuje schopnost našeho poznání. Z pohledu západní filosofie se tak může zdát, že Guō směšuje ontologickou a epistemologickou perspektivu a z reflexe na meze poznání de facto dedukuje ontologický princip, který vtěluje do myšlenky „proměňování se po svém“. Ta bude objasněna níže.

18

若待蛇蚺蝮翼，則無特操之所由，未為難識也。今所以不識，正由不待斯類而獨化故耳。

Kdyby byl [stín] závislý tak, jako had na šupinách a cikáda na křídlech, pak by důvod toho, že „se ničím neřídí“, nebylo těžké rozeznat. Ale to, proč jej nezná, je právě proto, že nezávisí na [věcech tohoto] druhu, a proměňuje se po svém.

{Proměňování se po svém a nemožnost poznat}

Guō Xiàng dále vyjasňuje klíčový pojem své filosofie, tedy „proměňování se po svém“. Argument je opět rozvíjen na základě možnosti poznání, kdy šikovně využívá komentovaného textu, který má podobu otázek. Kdyby stín ve svých proměnách skutečně závisel na jednotlivých věcech, jejichž stínem je, stejně jako had a cikáda ve svých proměnách závisejí na šupinách a na křídlech, neptal by se, na čem závisí, protože by to věděl. Protože to však neví, vyplývá z toho, že na těchto vnějších věcech záviset nemůže, a musí se proměňovat sám ze sebe. Tato úvaha vede k paradoxnímu důsledku, že to, co nemůžeme poznat, nejsou vnější příčiny, které nás ovlivňují, ale právě ten způsob proměňování, který sami ztělesňujeme, onen nebeský mechanismus, tajemný řád skutečnosti, jež si nevědomky neseme ve svém nitru. Vždy se proměňujeme po svém, ale to vždy znamená, že sami sebe nemůžeme poznat.

19

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形影俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理者，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。

Na světě jsou tací, kteří říkají, že nezřetelný stín za obrysem [plného] stínu závisí na stínu, stín závisí na tvaru a tvar závisí na tvořivé síle. Pak se však můžeme ptát: tato tvořivá síla existuje, či neexistuje? Neexistuje? Jak potom může tvořit věci? Existuje? Pak nestačí na to, aby z mnohých tvarů nadělala věci. Proto je jasné, že mnohé tvary se stávají věcmi samy od sebe, a pouze pak je možné hovořit o tvoření věcí. Proto co se týče sféry existujících věcí, i když je to jen nezřetelný stín za obrysem [plného] stínu, není mezi nimi žádná, která by se v tajemné temnotě neproměňovala po svém. Proto tvoření věcí nemá pána, nýbrž každá věc se vytváří sama; každá věc se vytváří sama a není v ní nic, na čem by závisela. To je správný pořádek (*zhèng*) nebe a země. Proto se druhý a já následují, tvar a stín se společně rodí, a i když se tajemně spojují v jednom celku, není to tak, že by [na sobě] závisely. Ten, kdo pochopí tento řád věcí, umožní, aby se každá z desetitisíce věcí vracela ke zdroji, který má ve svém nitru, a nezávisela na vnějším,

aby ve vztahu k vnějšímu nic neodmítala a ve vztahu k vnitřku nebyla na nic pyšná. Proto „tak, jako se všechno v podnebesí rodí, aniž ví odkud, tak také podnebesí nabývá svých vlastností, aniž ví odkud“.¹³⁹

{Odmítnutí vnější tvořivé síly}

Tento komentář lze číst jako hutné shrnutí základních tezí Guō Xiàngova myšlení. Na začátku Guō odmítá myšlenku tvořivé síly, která by byla vnější vůči věcem samotným. Pozorujeme snahu o to, aby byl argument logicky strukturovaný, ale odmítnutí možnosti existence stvořitele pouze s poukazem na to, že by nestačil vytvářet veškerenstvo věcí, nemusí dnešnímu čtenáři připadat příliš přesvědčivé. Možným předpokladem tohoto argumentu je antropomorfovaná představa této tvořivé síly: jeden člověk, byť dokonalý, by takové množství úkolů nemohl zvládnout. Motivem k odmítnutí vnější tvořivé síly je ústřední teze, že každá věc, včetně něčeho tak odvozeného, jako je polostín, je zcela nezávislá a svébytná.

{Temnota jako ryzí povaha skutečnosti}

Podle Guō Xiànga se samopohyb věcí odehrává ve sféře „tajemné temnoty“ (*xuán míng*). Motivace pro tento výklad je zřejmá: opaky tajemnosti a temnoty, totiž uchopitelnost a jasnost, implikují možnost poznání. Poznání však neznamená nic jiného než převedení tohoto samopohybu na vztah příčin a závislostí. To však Guō Xiàng odmítá. Z této perspektivy tedy není tajemná temnota jen vyjádřením omezenosti našeho poznání, ale je nutná v silnějším, ontologickém smyslu. Není jen pouhým příznakem nedostatečnosti našich poznávacích schopností, ale stává se výrazem neproniknutelné jednoty skutečnosti. Pokud však nic na ničem nezávisí, jak si tuto jednotu vůbec představit?

{Harmonie místo příčinnosti}

Vodítko poskytuje pasáž, která uvádí různé typy vztahů mezi věcmi: „Proto se druhý a já následují, tvar a stín se společně rodí, a i když se tajemně spojují v jednom celku, není to tak, že by [na sobě] závisely.“ Guō odmítá závisení, uvádí ale tři jiné typy vztahů, na jejichž

139 ZZJS (VIII: 321), Král (2006: 146–147). Překlad podle O. Krále.

základě si můžeme představit uspořádanost světa. Jde o „následování“ (*yīn*), „společné vznikání“ (*jù shēng*) a „spoluúčast na celku“ (*hè*). Představují tyto relace jen jakousi měkkou variantu závisení? Guō Xiàng zřejmě chce, abychom rozdíl mezi nimi a závisením chápali mnohem ostřeji. V komentáři, který následuje, Guō definuje „následování“ jako „společné vznikání“, ale nikoli „závisení“.¹⁴⁰ Má-li být následování společným vznikáním, nemůže mít význam časové následnosti. Spíše jde o to, že každý tvar je vždy následován stínem, jakmile je tvar, je i stín, vždy jsou společně. Není tomu tak, že by tvar byl *příčinou* stínu; pokud by tomu tak bylo, nemohly by vznikat *společně*. Synchronicita vylučuje kauzalitu. Synchronicita se neuskutečňuje prostřednictvím bezprostředního zapříčiňování jednotlivých věcí mezi sebou, ale prostřednictvím harmonie celku, na němž jedna každá věc svým svébytným způsobem participuje. Přesvědčivý výklad této myšlenky představuje Guō Xiàngův komentář na začátku šesté kapitoly, který pracuje s motivem fungování organismu. Ten bude jako celek fungovat právě tehdy, když každý orgán bude dělat pouze to, co je mu vlastní, aniž by o tom jakkoli přemýšlel nebo se ohlížel na orgány ostatní.¹⁴¹

今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！故任而不助，則本末內外，暢然俱得，泯然無跡。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。雖欲推而齊之，然其所尚已存於胸中，何夷之得有哉！

Když tedy nezřetelný stín za obrysem [plného] stínu následuje stín, což je totéž, jako říci, že vznikají společně, ale vzájemně na sobě nezávisí, [pak] i když se desetitisíce věcí sdružují a společně se dovršují v [přirozeném řádu] nebes, každá se ukazuje po svém způsobu, jedna vedle druhé. Proto když nezřetelný stín za okrajem [plného] stínu není to, co je řízeno stínem, stín není to, co je způsobeno tvarem, a tvar není to, co [vzniká] proměnou z toho, co není, pak

140 Lukáš Zádřava v poznámkách k dřívější verzi rukopisu navrhl, že by „následování“ (*yīn*) snad mohlo vyjadřovat jakousi kauzalitu horizontální, kde si jednotlivé věci, mezi nimiž existuje tento vztah, stojí na roveň, zatímco „závisení“ (*dài*) kauzalitu vertikální, kdy jedna věc logicky předchází jinou (např. vztah stínu a polostínu). Toto rozlišení, zdá se, celkem zapadá do Guō Xiàngova výkladu.

141 Tato pasáž je přeložena v medailonu ke Guō Xiàngovi.

[to, zda se věci] proměňují či neproměňují, jsou tak či nejsou tak, poslouchají jedna druhou nebo se řídí samy sebou, to vše je samo od sebe tak. Cožpak bychom mohli vědět, proč to tak je? Proto když [věci necháme, aby se] uplatnily a nepomáháme [jim], pak kořen i větve, vnitřek i vnějšek bez překážek společně dosáhnou naplnění, v dokonalé shodě a beze stop. Když se však pídíme po těchto blízkých příčinách a zapomínáme na to, že [věci] jsou samy od sebe tak, odvozujeme jejich původ z něčeho, co je jim vnější, a ztrácíme [ze zřetele, že] svého pána mají uvnitř [sebe], tak vznikají náklonnosti. I kdybychom je [později] chtěli odmítnout a postavit [věci] sobě na roveň, tak náklonnosti již přebývají v našem nitru. Jak by bylo možné dosáhnout jejich vykořenění?

{Náklonnosti a příčinnost}

Guō Xiàng v tomto komentáři spojuje tezi o kauzalitě se vznikem nežádoucích náklonností v mysli. Tím, že je každá věc sama od sebe tak, má každá stejnou hodnotu, neboť se stejným způsobem podílí na spontánním fungování celku světa. Ten, kdo si tuto základní rovnost všech věcí uvědomí, nebude jednu z nich vyzdvihovat na úkor ostatních. Tato úvaha je známá již z Guō Xiàngova komentáře k úvodní kapitole *Knihy Zhuāngzǐ*.

20

自快得意，悅豫而行。

Byl veselý a šťastný, radostně si létal.

21

方其夢為蝴蝶而不知周，則與殊死不異也。然所在無不適志，則當生而係生者，必當死而戀死矣。由此觀之，知夫在生而哀死者誤也。

Když se mu zrovna zdá sen, v němž je motýlem, a neví [nic o tom, že existuje] Zhōu, tak se to v ničem neliší od nejhlubší smrti. Ať se nachází v jakékoli situaci, vždy si dělá, co chce; když má žít, lne k životu, když bude muset zemřít, bude cítit náklonnost ke smrti. Když se na to podíváme z této perspektivy, pochopíme, že zelet smrti, když jsme naživu, je pomýlené.

{Bdění a sen jako život a smrt?}

Tento komentář implikuje, že i vztah mezi bděním a snem, který je strukturně stejný jako vztah mezi životem a smrtí (když jsme

po smrti, nevíme o tom, kým jsme byli za života), je možné číst jako příklad proměňování se po svém způsobu (*dúhuà* 獨化). Probudit se ze sna je totéž, jako když si had svlékne kůži nebo když housenka zemře, aby se stala motýlem. Jde o úplnou proměnu věcí zvnitřku jich samých, kdy jsou oba stavy, mezi nimiž se přechází, od sebe ostře odděleny a oba jsou plně autonomní. Ani ve smrti, ani za života nevidíme za jejich hranice, a tak ve smrti netoužíme po životě a za života netoužíme po smrti.

Guō Xiàngova úvaha z velké části spočívá na předpokladu symetrie mezi stavem snu a stavem bdění (zde se nabízí otázka, zda je smysl této symetrie stejný jako v případě velkého a malého), kterou – i s ohledem k textu *Knihy Zhuāngzǐ* – nemusíme nutně přijmout. Čtenář může pochybovat o tom, zda právě procitnutí není strukturně od snu odlišné právě tím, že umožňuje tuto reflexi na povahu snu, a zda tedy mezi bděním a snem není jakási asymetrie a zároveň i kontinuita: při probuzení se přímo vztahují ke zkušenosti snu, jež mi tedy není skrytá ve stejném smyslu, v jakém je mi skrytá moje smrt.

22

自周而言，故稱覺耳，未必非夢。

Hovoří z [perspektivy] Zhōua, a proto to nazývá probuzením. Ale ne nutně [tím] popírá sen.

{Pravdivost snu}

Guō Xiàng zde tvrdí, že smysluplnost rozlišení mezi sněním a bděním je závislá na předpokladu, že máme „ve skutečnosti“ (tedy ve stavu bdění) jednu určitou identitu. Když Zhōu zakouší zkušenost probuzení, implicitně tím předpokládá, že je Zhōu a nikoli motýl. Vzhledem k Zhuāngzǐově myšlence o ztotožnění všech věcí a perspektiv, tak jak ji Guō Xiàng vykládá, je však tento předpoklad identity arbitrární. Pokud je Zhōu motýlem – a on jím pravděpodobně je, stejně jako je Zhōuem – pak se nutně nemusí jednat o zkušenost probuzení, ale o zkušenost upadnutí do snu motýla, kterému se zdá o tom, že je Zhōu.

23

今之不知蝴蝶，無異於夢之不知周也，而各適一時之志，則無以明蝴蝶之不夢為周矣。世有假寢而夢經百年者，則無以明今之百年非假寢之夢者也。

To, že nyní neví nic o motýlovi, se neliší od toho, že ve snu nevěděl nic o Zhōuovi. Když oba dělají, co v dané chvíli chtějí, pak není čím prokázat, že se motýlovi nezdá o tom, že je Zhōuem. Když jsou na světě tací, kteří si na chvíli zdřímnou, a zdá se jim sen o tom, že prožili sto let, pak nemáme jak prokázat, že nynějších sto let není snem toho, kdo si na chvíli zdřímnu.

{Sen a bdění jako „velké“ a „malé“?}

Epistemologický relativismus je nutným důsledkem Guō Xiàngovy pozice. Pokud je všechno v každém okamžiku samo od sebe tak, všechno má v daném okamžiku svoji pravdu, která je absolutně platná, a nelze tak založit vnější objektivní kritérium, vzhledem k němuž by se pravdivost jednotlivých perspektiv mohla posuzovat. Nejsilnějším vyjádřením tohoto relativismu je symetričnost mezi zkušeností Zhōua a motýla: když se zdá Zhōuovi o tom, že je motýlem, není ve skutečnosti motýlem, kterému se zdá o tom, že je Zhōu? Tento symetrický výklad je třeba vnímat v návaznosti na Guō Xiàngovu symetrickou interpretaci vztahu mezi malým a velkým z první kapitoly. Guō Xiàng tento krok explicitně nečiní, ale ve svých výkladech de facto dosazuje sen na místo velkého (sen o prožití sto let) a bdění na místo malého (kratičké zdřímnutí). Můžeme tedy pozorovat, že Guō Xiàngův způsob interpretace spočívá ve snaze vyložit jednotlivé pasáže z *Knihy Zhuāngzǐ* tak, aby zapadly do jednotného rámce: stávají se variacemi na též hlavní motiv. Příběh o Zhōuovi a motýlovi je v tomto smyslu pro Guō Xiānga velice příhodný, protože nepochybně implikuje jistou symetrii.

24

夫覺夢之分，無異於死生之辯也。今所以自喻適志，由其分定，非由無分也。

Rozdíl mezi bděním a snem se neliší od rozlišení mezi smrtí a životem. A tak to, že byl „sám se sebou spokojený a dělal, co se mu líbilo“, je na základě toho, že tento rozdíl (*fēn*) / jeho úděl (*fēn*) je daný, nikoli na základě toho, že by rozdíl neexistoval / úděl neměl.

{Rozdílnost jako výraz údělu}

Guō Xiàng zde vynalézavě spojuje dvě linie úvah. Toto spojení je založeno na dvojnárodnosti slova *fēn/fèn* 分, které znamená jak „rozdíl“, tak „úděl“ či „osud“. To, že si motýl může dělat, co chce, je podmíněno tím, že jeho poznání nijak nepřekračuje horizont toho, čím v danou dobu je. To je dáno ostrým rozdílem (*fēn*), který jej dělí od jiných možných horizontů. Bezstarostnost toho, kdo sní, existuje díky tomu, že sen se s bděním nijak nemísí a nevyvolává otázky, které by sen přesahovaly, a spícího tak rušily. Jinými slovy, bezstarostnost je podmíněna jasným údělem (*fèn*), který nám je v daném okamžiku dán. I v této interpretaci nacházíme opět další vyjádření ideje svobody (*xiāoyáo*) z první kapitoly: i tam se tvrdilo, že věci jsou svobodné na základě souladu se svým údělem. Zatímco v první kapitole stál v popředí spíše aspekt prostorový, zde úvaha vychází z reflexe na běh času, který je chápán jako bytostně nespojitý. Rozdíl mezi dvěma okamžiky času není o nic menší než rozdíl mezi přirozeností pénga a cikády nebo přirozeností motýla a Zhōua. Zároveň tento rozdíl v daném okamžiku zakládá náš úděl, jenž zajišťuje spokojenou svobodu nevědomosti.

25

夫時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變豈異於此，而勞心於其間哉！方為此則不知彼，夢為蝴蝶是也。取之於人，則一生之中，今不知後，麗姬是也。而愚者竊竊然自以為知生之可樂，死之可苦，未聞物化之謂也。

Čas se ani na chvíli nezastaví, přítomnost se nedaří uchovat, a proto sen včerejšího dne dnes zahyne (dosl. „promění se“). Cožpak je proměna života a smrti něco jiného a [má cenu] v tom vyčerpávat svoji mysl? Když je zrovna tímto, pak neví o tamtom: to je [případ toho,] když je ve snu motýlem. Když [tento motiv] aplikujeme (*qǔ*) na lidskou [zkušenost], pak v celém [lidském] životě [člověk] v přítomném okamžiku neví, co bude potom: to je případ konkubíny Lì.¹⁴² Ale pošetilí lidé sami sebe pokradmu považují [za ty, kdo] vědí, že život je radostný a smrt je hořká. Tomu se říká nikdy neslyšet o tom, [co znamená] proměnlivost věcí.

142 ZZJS (II: 103); Král (2006: 77).

2. Chén Xuányīng

1

楚昭王之庶弟，楚莊王之司馬，字子綦。古人淳質，多以居處為號，居於南郭，故號南郭，亦猶市南宜僚、東郭順子之類。其人懷道抱德，虛心忘淡，故莊子羨其清高而託為論首。隱，憑也。噓，嘆也。荅焉，解釋貌。耦，匹也，（為）〔謂〕身與神為匹，物與我〔為〕耦也。子綦憑几坐忘，凝神遐想，仰天而歎，妙悟自然，離形去智，荅焉墜體，身心俱遣，物我（無）〔兼〕忘，故若喪其匹耦也。

[Ziqí z jížhǎnǐo pǐndmèstǐ] je mladší bratr krále Zhaōa ze státu Chǔ a maršál krále Zhuānga ze státu Chǔ, zdvořilostním jménem Ziqí. Ve starých dobách byli lidé prostí a brali si příjmy podle místa, kde žili; on žil u jižních hradeb, proto měl přezdívkou „z jižního předměstí“, podobně jako Shinán Yíliáo (tedy „Yíliáo z místa na jih od tržiště“) a Dōngguō Shùnzǐ (tedy „Shùnzǐ od Východních hradeb“). Byl člověkem, který žil v souladu s povahou skutečnosti (*dào* 道) a choval v sobě vnitřní sílu (*dé* 德), oprostil svoji mysl od všech tíhnutí (*xū xīn* 虛心, dosl. „vyprázdnil mysl“) a našel klid v odpoutání se od všeho (*wàng dàn* 忘淡, dosl. „zapomněl a byl klidný“). Proto jej Zhuāngzǐ obdivoval pro jeho neposkvrněnost a povznesenost a vložil jej do čela kapitoly. *Yīn* znamená „opírat se“. *Xū* znamená „dlouze vydechnout“. *Dá yān* („v jakémisi vytržení“) znamená „vypadat jako duchem nepřítomný“. *Où* („svůj protějšek“) znamená „druhý do páru“. Tím se říká, že tělo (*shēn* 身) a duch (*shén* 神) vytvářejí pár, já a věci vytvářejí podvojnost. Ziqí se opírá o stoleček a klečí, [tak, že dosahuje] úplného zapomnění (*zuò wàng* 坐忘), soustředí ducha a vzdaluje se myšlenkám (nebo: „myslí na vzdálené“),¹⁴³ vzhledne k nebi a dlouze vzdychne: jako by kouzlem náhle pochopil [princip toho, co je] samo od sebe tak (*zìrán*), odloučil se od těla a zbavil se intelektu, odhodil svoji osobnost i mysl, zapomněl na já i na věci. Proto je, jako by „ztratil svůj protějšek“.

{„Sedět a zapomenout“}

Chéngǔv výklad se zde snaží popsat v buddhistickém duchu překonání dualistického pohledu prostřednictvím meditace, tedy *zuò wàng* 坐忘, dosl. „sedět a zapomenout“.

143 Gramaticky lze číst obojím způsobem, tj. jako sloveso + předmět nebo jako adverbialní určení + sloveso.

2

姓顏，名偃，字子游。居，安處也。方欲請益，故起而立侍。如何安處，神識凝寂，頓異從來，遂使形將槁木而不殊，心與死灰而無別。必有妙術，請示所由。

Jeho rodové jméno bylo Yán, osobní jméno Yǎn, zdvořilostní jméno Zīyóu. *Jū* znamená „prodlévat“. Právě chce požádat o další ponaučení, a proto vstává a úslužně čeká. A v jakém stavu prodlévá [Zīqí]? Jeho duch a čivy jsou soustředěné a klidné, najednou je jiný než obvykle, až se nakonec jeho tělo neliší od suchého stromu a mysl se neodlišuje od vyhaslého popela. Nutně v tom musí být geniální technika: [Zīyóu] prosí, aby mu ukázal, na čem se zakládá.

3

子游昔見坐忘，未盡玄妙；今逢隱几，實異曩時。怪其寂泊無情，故發驚疑之旨。

Zīyóu v minulosti již viděl [lidi, jak] sedí až do úplného zapomnění, ale nebylo to tak tajuplně dokonalé; nyní se setkal s takovým dechovým cvičením (dosl. „opíráním se o stolek“), [které] se skutečně liší od toho, co viděl dříve. Podivuje se nad tím, že [Zīqí] je tak klidný a beze všech emocí, a dává najevo úžas a pochybnost.

4

而，猶汝也。喪，猶忘也。許其所問，故言不亦善乎。而子綦境智兩忘，物我雙絕，子游不悟，而以驚疑，故示隱几之能，汝頗知不。

Èr je synonymum pro „ty“. *Sàng* („ztratit“) je synonymum pro „zapomenout“. Chválí jeho otázku, a proto říká „to je dobrá otázka“. Zīqí zapomněl na obojí, na vnější svět (*jìng* 境) i na [svůj] intelekt (*zhì* 智),¹⁴⁴ odstříhнул se od obojího, od já i od věcí. Zīyóu nedospěl k probuzení, a proto je zaskočený. Proto mu [Zīqí] vysvětluje dovednost [toho správného] dechového cvičení (dosl. „opírání se o stolek“) a ptá se, jestli tomu rozumí.

5

籟，簫也，長一尺二寸，十六管，象鳳翅，舜作也。夫簫管參差，所受各足，況之風物，咸稟自然。

Lài („píšťaly“) znamená „varhánky“. Jsou dlouhé jednu stopu a dva palce, mají šestnáct trubek, podobají se křídlům fénixe a vytvořil je [bájný vládce] Shùn. [Jednotlivé] píšťaly na varhánkách si nestojí na roveň, [ale] každá stačí na to, co je jí dáno. Což teprve věci [, jimiž proudí] vítr: každá se podrobuje přirozenosti.

144 Ohledně významu pojmů *jìng* a *zhì* viz heslo *jìng* v Hesláři a rovněž pozn. č. 22 v medailonech.

6

是者，指此風也。作，起也。言此大風唯當不起，若其動作，則萬殊之穴皆鼓怒嗚叫也。寥寥，長風之聲。

Shì („tento“) znamená „tento vítr“. *Zuò* („vzniknout“) znamená „zvednout se“. Hovoří se zde o tom, že je lepší, aby se tento víchř nezvedal. Když propukne, veškeré různé dutiny se z plných sil rozkřičí. *Lùlù* („hukot“) je zvuk víchřice.

7

畏佳，扇動之貌。而寥寥清吹，擊蕩山林，遂使樹木枝條，畏佳扇動。世皆共睹，汝獨不聞之邪？下文云。

Wēijiā je podoba vějířovitého pohybu. [Vítř] rozechvívá svými nárazy horské lesy, a tak způsobuje, že stromy a větve se pohybují jako vějíř. Celý svět to vidí, cožpak jen ty to neslyšíš? Hovoří se [o tom] v textu níže.

8

竅穴，樹孔也。枅，柱頭木也，今之斗（木杝）是也。圈，畜獸闌也。木既百圈，穴亦奇眾，故或似人之口鼻，或似獸之闌圈，或似人之耳孔，或似舍之枅（木杝），或注曲而擁腫，或污下而不平。形勢無窮，略陳此八事。亦（由）〔猶〕（六）世間萬物，種類不同，或醜或妍，蓋稟之造化。

Qiàoxué („díry a dutiny“) jsou díry ve stromech. *Jī* („otvory ve trámech“) znamená hlavicí sloupu, to, čemu se dnes říká „křížení trámů“. *Juàn* („ohrádky“) znamená oplocení domácího zvířectva. Když jsou stromy tak obrovské, dutiny v nich jsou rovněž neobyčejně početné, a proto některé z nich připomínají lidská ústa a nos, jiné ohrádky pro dobytek, jiné lidské uši, jiné otvory v trámech na domech, jiné jsou nepravidelné jako prohlubně, jiné jsou nerovné jako prolákliny. Jejich možných podob je nepočítaně, pro představu uvádí těchto osm případů. Analogicky k tomu je na světě nespočet věcí nestejných druhů, některé jsou ošklivé, jiné krásné, ale všechny jsou podrobeny síle, která vytváří proměny (*zàohuà* 造化).

9

激者，如水湍激聲也。謫者，如箭鏃頭孔聲〔也〕（九）。叱者，咄聲也。吸者，如呼吸聲也。叫者，如叫呼聲也。譔者，哭聲也。突者，深也，若深谷然。咬者，哀切聲也。略舉樹穴，即有八種；風吹木竅，還作八聲。亦（由）〔猶〕人稟分不同，種種差異，率性而動，莫不均齊。假令小大夭壽，未足以相傾。

Jī je jako zvuk burácející vody. *Hè* je jako zvuk letícího šípu. *Chì* je jako zvuk klení a láteření. *Xī* je jako zvuk dýchání. *Jiào* je jako zvuk volání. *Háo* je jako zvuk

hlasitého naříkání. *Yǎo* znamená hluboký, jako z hlubokého údolí. *Jiǎo* je pronikavě smutný zvuk. Pro představu uvedl dutiny ve stromech, a tomu odpovídá osm druhů [zvuku]. Když vítr fouká do děr ve stromech, obratem vytváří osmero zvuků. Analogicky k tomu i úděl lidí je nestejný, liší se jeden od druhého, ale v tom, že jednájí podle své přirozenosti, si všichni stojí na roveň. Je-li jeden z nich malý, zatímco jiný velký, jeden zemře předčasně, zatímco jiný se dožije vysokého věku, není to důvod k tomu, aby se vzájemně považovali za lepšího nebo horšího.

10

冷，小風也。飄，大風也。于喁，皆是風吹樹動前後相隨之聲也。故冷〔冷〕清風，和聲即小；暴疾飄風，和聲即大；各稱所受，曾無勝劣，以況萬物稟氣自然。

Líng („vánek“) znamená malý vítr. *Piāo* („vichřice“) znamená velký vítr. *Yú* („uááá“) a *yóng* („ach“) jsou po sobě následující zvuky, které vydávají stromy pohybující se pod náporu větru. Když je vítr lehký, je ozvěna malá; když je to vichřice, je ozvěna velká. Každý zvuk odpovídá tomu, co je mu dáno a nikdy nic [nerozděluje] na lepší a horší. Oč více to platí o přirozeném ustrojení každé jednotlivé věci?!

11

厲，大也，烈也。濟，止也。言大風止則眾竅虛，及其動則眾竅實。虛實雖異，各得則同耳。況四序盈虛，二儀生殺，既無心於亭毒，豈有意於虔劉！

Lì („vichřice“) znamená velký a prudký [vítr]. *Jì* („zastavit se“) znamená „přestat“. Hovoří se zde o tom, že když se velký vítr zastaví, všechny díry se vyprázdní, a když se zase rozhybe, všechny díry se zase naplní. I když jsou prázdnota a plnost odlišnými [stavy], pokud jde o to, že vše dosáhne [svého], je to zkrátka totéž. Což teprve rozkvět a chřadnutí, [které přinášejí] čtyři roční období, život a záhubu, [které přinášejí] nebe a země (dosl. „dva principy“): i když záměrně neusilují o to, aby věci živila a rozhojňovaly, cožpak by je schválně chtěly drancovat a hubit?

12

而，汝也。調調〔刁刁〕〔刀刀〕，動搖之貌也。言物形既異，動亦不同，雖有調〔刁〕〔刀〕之殊，而終無是非之異。況盈虛聚散，生死窮通，物理自然，不得不爾，豈有是非臧否於其間哉！

Ēr znamená „ty“. *Tiáotiáo diāodiāo* zachycuje vnější podobu chvění. Hovoří se zde o tom, že když věci mají různý tvar, pohybují se různým způsobem. I když

je rozdíl mezi chvěním větví a chvěním listů, není mezi nimi vposledku rozdíl v tom, že by jedno bylo správné a jedno špatné. Což teprve pokud jde o to, jak se věci naplňují a vyprazdňují, shlukují a rozpadají, rodí a umírají, zakoušejí nesnáze a dosahují úspěchu: to je přirozený řád věcí, je to tak, ať chceme nebo ne. Cožpak by v něm bylo místo pro [rozlišení na to], co je správné a co je špatné, na to, co je dobré a co je zlé?

13

夫天者，萬物之總名，自然之別稱，豈蒼蒼之謂哉！故夫天籟者，豈別有一物邪？即比竹眾竅接乎有生之類是爾。尋夫生生者誰乎，蓋無物也。故外不待乎物，內不資乎我，塊然而生，獨化者也。是以郭注云，自己而然，則謂之天然。故以天然言之者，所以明其自然也。而言吹萬不同。且風唯一體，竅則萬殊，雖復大小不同，而各稱所受，咸率自知，豈賴他哉！此天籟也。故知春生夏長，目視耳聽，近取諸身，遠託諸物，皆不知其所以，悉莫辨其所然。使其自己，當分各足，率性而動，不由心智，所謂亭之毒之，此天籟之大意者也。

„Nebesa“ je souhrnné označení pro veškerenstvo věcí a jiný název pro to, co je samo od sebe tak (*zírán* 自然). Cožpak by se tím myslelo to azurové [nad námi]? Pokud jde o nebeské píšťaly, cožpak by to byla nějaká [extra] věc mimo [píšťaly nebeské a píšťaly lidské]? Je to zkratka to, jak se setkávají živé [dýchající] věci s neživými dírami coby flétnami. Hledáte, kdo je ten, kdo dává živým věcem vzniknout? Není to zřejmě žádná věc. Ve vztahu k vnějšku nezávisí na věcech, ve vztahu ke svému nitru nezávisí na vědomí sebe sama (*wǒ* 我), vznikají samy od sebe, aniž by věděly jak, což znamená, že se proměňují po svém (*dúhuà* 獨化). Proto Guōūv komentář říká: „Být sám sebou sám od sebe, tomu se říká ‚přirozeně‘ (*tiānrán*).“ Používá pojmu „přirozeně“, aby vysvětlil, že jsou samy od sebe tak. [V *Knize Zhuāngzi*] se také říká „když [energie] fouká do veškerého množství děr různého tvaru“. Vítr je totiž jeden, zatímco díry jsou mnohé, ale i když se liší ve své velikosti, každá se hodí ke svému účelu, všechny následují své vlastní poznání, aniž by závisely na ostatních. To jsou „píšťaly nebes“. A tak vědí, že na jaře se věci rodí a v létě rostou, že oči vidí a uši slyší, jedno vychází z jejich těla a druhé se rozprostírá k věcem, ani u jednoho si neuvědomují, proč to tak je, a nikdy nediskutují o tom, že to tak je. Způsobují, že jsou samy sebou, berou na sebe svůj úděl a každá je spokojená, jednají tak, že následují svou přirozenost, a nikoli tak, že by se nechávaly vést svými vědomými úmysly a rozumem (*xīnzhì* 心智), tak jak se [v *Knize Lǎozǐ*] říká „bují a dozrávají“. To je hlavní myšlenka spojení „píšťaly nebes“.

14

自取，（由）〔猶〕自得也。言風竅不同，形聲乃異，至於各自取足，未始不齊，而怒動為聲，誰使之然也！欲明群生糾紛，萬象參差，分內自取，未嘗不足，或飛或走，誰使其然，故知鼓之怒之，莫知其宰。此則重明天籟之義者也。

„Vybrat si to své“ je synonymum pro „dosáhnout svého“. Hovoří o tom, že díry, do kterých fouká vítr, jsou nestejně, jejich tvary i zvuky, které vydávají, jsou různé, ale pokud jde o to, že každá z nich si spokojeně vybere to své, vždy si stojí na roveň. Pokud však jde o to, že se naplní energií a vydávají zvuky, kdo způsobuje, že to tak je? Chce tím vysvětlit, že živé věci jsou mnohé a různé, jejich podoby jsou nepřeborné, mají svůj úděl a vybírají si to své, aniž by kdy byly nespokojené. Některé létají, jiné běhají, ale kdo způsobuje, že to tak je? Víme totiž, že je někdo podněcuje a naplňuje energií, ale nikdo neví, odkud se to bere. Zde se znovu vysvětluje smysl „nebeských píšťal“.

15

罔兩，景外之微陰也。曩，昔也，向也。特，獨也。莊子寓言以暢玄理，故寄景與罔兩，明於獨化之義。而罔兩問景云：汝向行今止，昔坐今起。然則子行止坐起，制在於形，惟於隨逐於他，都無獨立志操者，何耶？

Wǎngliǎng („polostín“) znamená „nezřetelný stín za obrysem [plného] stínu“. *Nǎng* znamená „dříve, předtím“. *Tè* má význam [adverbia] *dú*. *Zhuāngzǐ* [užívá] přenesenou řeč (*yùyán* 寓言), aby pomocí [ní] pronikl k tajuplnému řádu skutečnosti (*xuán lǐ* 玄理). Proto [tento řád] vyjadřuje pomocí stínu a jeho nezřetelného okraje a objasňuje smysl proměňování se po svém (*dú huà* 獨化). Polostín se ptá stínu řka: Předtím jsi byl v pohybu, teď stojíš, dříve jsi byl v klidu, teď ses zvedl. Je-li tomu tak, pak je tvůj klid i pohyb řízen tvarem, pouze se za ním ženeš a nikdy to neděláš nezávisle, tak, že by ses držel svého záměru. Proč je to tak?

16

夫物之形質，咸稟自然，事似有因，理在無待。而形影非遠，尚有天機，故曰萬類參差無非獨化者也。

Tvar a kvalita věcí jsou vždy dány samy od sebe. [Ačkoli] se podle vnějších projevů věcí (*shì* 事) zdá, že mají příčiny, řád věcí (*lǐ* 理) spočívá v nezávisení. Ale není to tak, že by si tvar a stín byly vzdálené. Je tu nebeský mechanismus, a proto se [níže v *Guō Xiāngově* komentáři] říká: „Mezi neuspořádanou mnohostí desetitísíců druhů není žádný, který by se neproměňoval po svém.“

{Příčinnost je pouze vnějším projevem věcí, nikoli jejich vnitřní povahou}

V této glose se Chéng snaží podepřít Guō Xiàngovo odmítání příčinnosti. Šikovně k tomu využívá distinkci na „vnější projev“ či „jev“ (*shì* 事) a „řád věcí“ (*lǐ* 理). Toto rozlišení, které pracuje s dvojicí tradičních pojmů v čínském myšlení, se prosadilo zejména v první fázi asimilace buddhismu v Číně (cca 2.–4. stol. n. l.) a hrálo významnou úlohu i v pozdějším vývoji čínského myšlení. Jeho smyslem je rozlišení na jednotlivé podmíněné a pomíjivé jevy na straně jedné a nepodmíněnou nejvyšší skutečnost, resp. prázdnotu, na straně druhé. Chéng Xuányīng chce říci, že ačkoli se zdá, že mezi jednotlivými věcmi a jevy existují kauzální spojení, ve své podstatě vzniká každá jednotlivá věc sama od sebe, a právě tím je v souladu s řádem skutečnosti.

17

影之所待，既是形也。若使影待於形，形待造物，請問造物復何待乎？斯則對待無窮，卒乎無待也。

To, na čem závisí stín, je tvar. Pokud by stín závisel na tvaru a tvar by závisel na tvořivé síle (*zàowù* 造物), pak se lze ptát, na čem zas závisí tvořivá síla? Vztah závislosti by neměl konce, až by skončil u nezávisení.

{„Ten, kdo tvoří věci“}

Chéng parafrázuje Guō Xiàngův argument nekonečného regresu a zapracovává do něj Zhuāngzǐův pojem *zàowù* (*zhě*) 造物(者), „tvořivé síly“ nebo „toho, kdo vytváří věci“. Jde o méně častou variantu spojení *zàohuà* (*zhě*) 造化(者), tedy „ten, kdo tvoří proměny“.¹⁴⁵ Obě spojení se objevují například v šesté kapitole *Knihy Zhuāngzǐ*, konkrétně v pasáži, kde je existence stvořitele věcí uvedena jako argument pro nutnost smířit se s osudem: „Je to velkolepé! Co z vás asi učiní stvořitel proměn příště? Kam vás vyšle? Udělá z vás játra krysy? Nebo snad krovky nějakého brouka? [...] Beru nebe i zemi jako převelikou tavicí pec. Stvořitele proměn vidím jako velkého kováře, stojícího u ní. A tak půjdu ochotně, kamkoli budu vyslán.“

145 Viz dále výklad u hesla *huà* v Hesláři.

Pokojný uléhám ke spánku, s radostným výkřikem se opět probudím.¹⁴⁶

18

昔諸講人及郭生注意，皆云蛇蚺是腹下齟齬。蝟翼者是蝟翅也。言蛇待蚺而行，蝟待翼而飛，影待形而有也，何不不然乎。若使待翼而飛，待足而走，飛禽走獸，其類無窮，何勞獨舉蛇蚺，頗引為譬？即今解蚺者，蛇蛻皮也，蝟翼者，蝟甲也。言蛇蛻舊皮，蝟新出甲，不知所以，莫辯其然，獨化而生，蓋無待也。而蛇調二蟲，猶蛻皮甲，稱異諸物，所以引之。故外篇云，吾待蛇蚺蝟甲耶，是知形影之義，與蚺甲無異者也。

Dřívější vykladači i komentář pana Guōa si všimají, že hadí šupiny jsou zoubky vespod břicha a že křídla cikád jsou cikádí letky. Říká se tím, že hadi se plazí tak, že závisí na šupinách, cikády letají tak, že závisí na křídlech, a stín existuje tak, že závisí na tvaru. Proč to tak není? Pokud by [šlo o to, že] létání závisí na křídlech a běh na nohou, proč by se [autor] namáhal uvádět právě hadí šupiny a užívat je jako přirovnání, když létajícího ptačtva a běžající zvěře je nekonečné množství druhů? Podle naší interpretace jsou šupiny svlečená hadí kůže a cikádí křídla jsou cikádí skořápka. Smysl toho je, že had si svléká starou kůži a cikáda vystupuje ze své skořápky, nevědí, čím to tak je, a nikdo nediskutuje o tom, že to tak je. Rodí se tím, že se po svém proměňují, a zřejmě to na ničem nezávisí. Oba tvorové, had i cikáda, se svlékají, mezi věcmi jsou proslulé svou neobvyklostí, a proto je [Zhuāngzǐ] uvádí. Proto se ve *Vnějších kapitolách* říká „závisím na hadích šupinách a cikádí skořápce“,¹⁴⁷ a tak víme, že [vztah mezi] tvarem a stínem se neliší od svlečené kůže a skořápky.

19

夫待與不待，然與不然，天機自張，莫知其宰，豈措情於尋責而思慮於心識者乎！[To, zda věci] na něčem závisejí nebo nezávisejí, zda jsou tak nebo nejsou tak, [je určeno tím, že] přirozený mechanismus se sám od sebe natahuje, a nikdo neví, kdo to řídí. Cožpak by stály o to, po tom pátrat, a lámat si takovými myšlenkami hlavu?

146 ZZJS (VI: 262), Král (2006: 123). Překlad O. Krále.

147 V dochované edici *Knihy Zhuāngzǐ ve Vnějších kapitolách* tuto citaci nenacházíme. Pokud nejde o chybu, Chéng Xuányīng musí odkazovat k textu, který dnes neznáme.

20

栩栩，忻暢貌也。喻，曉也。夫生滅交謝，寒暑遞遷，蓋天地之常，萬物之理也。而莊生暉明鏡以照燭，汎上善以遨遊，故能托夢覺於死生，寄自他於物化。是以夢為蝴蝶，栩栩而適其心；覺乃庄周，蘧蘧而暢其志者也。

Xǔxǔ znamená vypadat radostně. *Yù* znamená chápat. Zrození a zánik přichází a odchází, zima a léto se střídají, to je stálá zákonitost (*cháng*) nebe a země, řád desetitisíce věcí. Pan Zhuāng nastavil [skutečnosti] jasné zrcadlo a tím ji učinil [nad slunce] jasnější, vznášel se na vlnách nejvyššího dobra, a tak se toulal v dálce. Proto mohl přirovnat snění a probuzení ke smrti a zrození a na vztahu sebe sama k něčemu jinému vyjádřit proměnlivost věcí. A tak je ve snu motýlem, má radost a dělá si, co chce (*shì xīn*, dosl. „dává vyhovět svým úmyslům“); když se probudí, je Zhuāng Zhōuem, cítí se spokojeně a dává volný průchod svým záměrům.

{Text výrazem osobnosti autora}

Chéng Xuányīng zde velmi vytríbeným a vznosným jazykem vykresluje obraz Zhuāngzīa jako mudrce povzneseného nad prach světa. Setkáváme se zde s předpokladem, v tradičním čínském pojetí běžným, že síla a legitimita textu se opírá o osobnost jeho autora. Právě díky své povznesenosti si Zhuāngzī mohl dovolit svá velkolepá přirovnání. Z Chéng Xuányīngova komentáře implicitně vyplývá, že na rozdíl od Guō Xiànga a Wáng Fūzhího chápal Zhuāngzīa jako ztělesnění skutečného mudrce.

21

方為蝴蝶，曉了分明，快意適情，悅豫之甚，只言是蝶，不識庄周。死不知生，其義亦爾。

Když je zrovna motýlem, všemu jasně rozumí, má radost a dělá si, co se mu líbí. Je na vrcholu blaha, je tu pouze motýl, nezná Zhuāng Zhōua. Když [po] smrti nevíme o životě, je to totéž.

22

蘧蘧，驚動之貌也。俄頃之間，夢罷而覺，驚怪思省，方是莊周。故注云，自周而言，故稱覺耳，未必非夢。

Qúqú znamená vypadat polekaně. Sen v okamžiku skončí a [Zhōu] se probudí. Žasne a přemýšlí, právě je Zhuāng Zhōuem. Proto [Guō Xiàngǔ] komentář říká:

„Hovoří z [perspektivy] Zhōua, a proto to nazývá probuzením. Ale ne nutně tím popírá sen.“

23

昔夢為蝶，甚有暢情；今作莊周，亦言適志。是以覺夢既無的當，莊蝶豈辯真虛者哉！
Dříve se mu zdálo, že je motýlem, který byl nanejvýš spokojený; nyní je Zhuāng Zhōuem, o němž také říká, že si dělá, co chce. A tak když si nyní není jistý, zda sní, či zda bdí, cožpak [je možné] rozlišit, zda je Zhuāng pravda a motýl iluze?

24

既覺既夢，有蝶有莊，乃曰浮虛，亦不無崖分也。
Tu bdí, tu sní, tu je motýl, tu je Zhuāng. I když někdo řekne, že je to iluze, určitě [však] není bez omezení.

{Rozdílnost jako výraz prázdnoty}

Chéng Xuányingovo užití pojmu „iluze“ stojí za povšimnutí. Proměnlivost zkušenosti a perspektiv pro Chénga neimplikuje ani tak úděl, jako spíše iluzornost. Zatímco úděl znamená stvrzení skutečnosti, přiznání její tíhy, iluzornost obsahu všech zkušeností naopak značí její lehkost, ba prázdnotu. Jakkoli na první pohled Chéng Xuánying jen parafrázuje Guō Xiānga, ve skutečnosti na rozdíl od něj chápe příběh Zhōua a motýla jako příběh dokládající prázdnotu všech jevů. Přiznává-li, že mezi jednotlivými jevy a zkušenostmi nepochybně jsou jasně dané meze, pak to však tento výklad jen dokládá: všechny hranice jsou iluzorní, protože prázdnota žádná reálná ohraničení nepřipouští.

25

夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂。是以周蝶覺夢，俄頃之間，後不知前，此不知彼。何為當生慮死，妄起憂悲！故知生死往來，物理之變化也。
Stále nové a nové jsou proměny, věci za sebou plynou jedna za druhou, jak je to [vyjádřeno] tím přirovnáním o „prstu, který zemdlí“:¹⁴⁸ takto na sebe navazují. A tak je mezi Zhōuem a motýlem, bdělostí a sněním jen malý okamžik, pozdější neví o dřívějším, toto neví o tamtom. Proč s obavami myslet na smrt, když jsme

148 „Prsty, jež připravovaly zátop, zemdlí, plamen se přenáší; a neví, kdy se vyčerpá“ (ZZJS III: 129; Král 2006: 89; překlad O. Krále).

naživu, v pomýlenosti dávat vzejít trápení a smutku? Proto víme, že koloběh narození a smrti je změna [vycházející z] řádu věcí.

3. Lín Xiyi

1-4

隱几者，憑几也。嗒然者，無心之貌也。喪其耦者，人皆以物我對立，此忘之也。槁木者，無生意也；死灰，心不起也。今之隱几者，言今日先生之隱几非若前此見人之隱几也。有我則有物，喪我，無我也，無我則無物矣。汝知之乎者，言汝知此理乎？吾即我也，不曰我喪我，而曰吾喪我，言人身中纔有一毫私心未化，則吾我之間亦有分別矣。吾喪我三字下得極好！洞山曰渠今不是我我今正是渠。便是此等關竅。

Yin ji znamená „opírat se o stolek“. *Tārán* („v jakémsi vytržení“) znamená, že vypadá, jako by neměl žádné záměry (*wúxīn* 無心). *Sàng qí ǒu* („ztratit vše, co k němu patřilo“) znamená, že všichni lidé staví já a věci do protikladu vůči sobě, on však tuto [podvojnost] zapomněl. „[Tělo jako] suchý strom“ znamená, že se nerodí žádné myšlenky. „[Mysl jako] vyhaslý popel“ znamená, že nevznikají žádné záměry. „To, jakým způsobem nyní provádíte dechové cvičení“ vyjadřuje, že [to, jak vypadal] dnes učitel, když prováděl dechové cvičení, bylo něco jiného, než to, co viděl, když dříve prováděli dechové cvičení jiní. Když existuje já, existují věci; když ztratíme já, žádné já nebude existovat; když nebude existovat žádné já, nebudou existovat věci. „Chápeš“ znamená „rozumíš tomuto principu?“ Já (*wú*) je totéž jako já (*wǒ*). Neříká [však] já (*wǒ*) jsem zapomněl já (*wǒ*), ale já (*wú*) jsem zapomněl já (*wǒ*). Tím chce říci, že když je v člověku stále špetka sobeckých myšlenek, která se dosud nepřeměnila, pak mezi já (*wú*) a já (*wǒ*) určitě bude rozdíl. Ta tři slova – *wú sàng wǒ* – jsou napsána skvěle. Dòngshān¹⁴⁹ říká: „Že on je stejný jako já, vím, přesto já nejsem jím.“ To jsou takové důmyslné metody.

{Dva druhy já}

Tento komentář je zajímavý hned v několika ohledech. Lín Xiyì si zde všímá rozdílu mezi subjektem ztrácení (*wú* 吾), tedy tím, kdo

149 Čchanový mistr Dòngshān Liángjiè 洞山良价 (807-869). Citace pochází z jeho známé gáthy na motiv odrazu své podoby ve vodě: „Nehledej u druhých stále, neboť pravda poodstoupí dále. Když sám hledám skrze sebe, potkávám vždy jen tebe. Že on je stejný jako já, vím, přesto já nejsem jím. Pouze pochopíš-li tuto metu zlatou, staneš se sám tathágotou“ (切忌從他覓，迢迢與我疏；我今獨自往，處處得逢渠：渠今正是我，我今不是渠。應須任麼會，方得契契如。). Viz Chang, Chung-Yan, *Původní učení čchanového buddhismu*, Praha, Půdorys 2008: 86. *Tathágotá* je označení pro toho, kdo nahlíží věci v jejich původní takovosti (*tathatá*).

ztrácí, a objektem ztracení (*wǒ* 我), tedy tím, co je ztráceno. Do češtiny oba pojmy překládáme jako „já“ (*wǒ* rovněž často nabývá významu *my*). Z gramatického hlediska se však oba pojmy liší: zatímco *wú* je nekontrastní a vždy v podmětu, *wǒ* je kontrastní a vždy v postverbálním předmětu. I když jde v této větě o standardní užití těchto zájmen, někteří interpreti *Knihy Zhuāngzǐ* (např. Wu 1990) pak z této odlišnosti vyvozují filosofické důsledky a chápou já (*wú*) jako jakousi původní, ničím nezatíženou subjektivitu, zatímco já (*wǒ*) jako jakési zbytnělé, objektivované jáství, tedy postoj, v němž ulpíváme na implicitním předpokladu existence já ve smyslu neměnné podstaty. Podle některých výkladů je pak v důsledku této tendence naše vnímání strukturováno dualistickou optikou, pomýleným rozlišováním na já a vnějšek. Zdá se, že Lín Xiyiho výklad jde právě touto cestou. Podle něj je já (*wǒ*) třeba zcela odvrhnout, resp. přeměnit. Pokud bude naše původní subjektivita stále zatížena iluzí, že máme nějakou neměnnou a provždy danou identitu, nebude mysl zcela prostá sobeckých myšlenek.

{„Ztratit neznamená zapomenout“}

S předpokladem distinkce mezi dvěma typy já souvisí, že Lín nevykládá, na rozdíl od Guō Xiānga, ztracení jako zapomnění. Místo toho prohlašuje, že ztratit já znamená nemít já, způsobit, že já nebude existovat. Existuje dobrý důvod, proč ztrátu a zapomnění odlišit. Když na něco zapomeneme, implikuje to nebytí pouze ve slabém smyslu: kdo díky zábavě zapomene na své povinnosti, ten se jich nemusí nutně zbavit. S touto specifickou modalitou nebytí ostatně implicitně pracuje i Guō Xiāng o kus dále v komentáři k této kapitole, kde říká, že já typu *wǒ* je něco, co je samo od sebe tak (*zìrán*), a tudíž je jistý způsob jeho existence – totiž v zapomnění – vlastně náležitý, podobně, jako podle Zhuāngzǐa zcela přirozeně „zapomínáme“ na boty, které nás netlačí. Vzhledem k tomu, že Lín chápe já (*wǒ*) jako něco bytostně negativního, je pochopitelné, že jej chce nejen zapomenout, ale zcela se jej zbavit. Tato proměna přitom na rozdíl od Guō Xiāngovy interpretace nevykládá záměrné úsilí, naopak jej předpokládá.

{Když nejsem já, nejsou věci}

Nejpozoruhodnějším místem tohoto komentáře je však teze, že „když nebude existovat já, nebudou existovat věci“. Toto radikálně subjektivistické tvrzení prozrazuje vliv buddhismu, který se ostatně explicitně projevuje v zařazení závěrečné citace z buddhistického textu. Všechny ortodoxní buddhistické školy se shodují v tom, že veškeré jevy jsou prázdné. To znamená, že jednotlivé věci neexistují v tom smyslu, že by byly neměnnými podstatami, ale existují pouze jako prázdné a proměnlivé formy, za nimiž už nic dalšího není. Domnívám se, že Lín zde hovoří o neexistenci věcí v tomto specifickém smyslu. Iluze o existenci věcí jako podstat jde pak ruku v ruce s iluzí o existenci já ve smyslu neměnné osobní identity. Když se zbavíme této iluze, zbavíme se tím i iluze o existenci věcí jako podstat, a naopak. Závěrečná citace čchanového koánu se zakládá na Línově předpokladu, že Zhuāngzǐ, stejně jako čchanoví mistři, usiloval o probuzení a oproštění se od pomýleného ulpívání na iluzorních formách.

5

子綦因子游一問，知其亦有造理之見。

Zíqí sleduje Zíyóua pomocí otázky, z toho je patrné, že i on je schopen se věčně zapojit.

6–12

欲以天籟語之，遂如此發問也。方，道也，問此理果何如也。大塊，天地也，天地之間因何有風，亦猶人之噫氣也。是唯無作，言其不作則已也；作則萬竅怒號者，言纔動則滿世界皆是也。萬竅，萬木之竅也；寥乎，長風之聲也。

[Zíyóu] chce, aby mu Zíqí řekl něco o píštalách nebes, a tak se ho takhle ptá. *Fāng* („v čem to spočívá“) znamená „účinný způsob“, ptá se, jak to ve skutečnosti funguje. *Dà kuài* („velká hrouda“) znamená nebesa a země. Stejně jako mezi nebesy a zemí existuje vítr, tak lidé vydechují energii/dech. „Kéž by tento vítr nevznikal“ hovoří o tom, že když nevzniká, tak je klid. „Když vznikne, bezpočet dřev zuřivě křičí“ hovoří o tom, že jen co se probudí, tak je celý svět plný jenom toho. *Wàn qiào* („bezpočet dřev“) znamená díry v bezpočtu stromů. *Lùhū* („ten hukot“) znamená zvuk vichřice.

畏音偉，佳音翠，上聲畏佳者，林木搖動之貌。百圍言木之大也，兩手相挈曰圍。上言萬竅，此但以一樹之大者言之，則其他可知，文法也。大木之竅穴，其形之不同，各有所似。

Znak *wèi* je třeba číst jako *wěi*, *jīā* 佳 je třeba číst jako *cui*. V tomto čtení [tento zvukomalebný výraz] zachycuje podobu kymácejících se stromů v lese. *Bāiwéi* („sto objetí“) chce vyjádřit, že stromy jsou velké; *wéi* znamená obejmout něco oběma rukama. Když se výše v textu hovoří o „bezpočtu děr“, chce se tím jen vyjádřit, jak velký je jeden jediný strom a to ostatní si pak dokážeme představit. Jde o literární postup. Díry a dutiny ve velikých stromech jsou tvarem nestejně, každá má něco, čemu se podobá.

枅，柱上方木斜而深者。圈如栝圈之員者。洼曲者，污下者，此皆言其竅穴之形。自激者至咬者，言竅穴中之聲。于之聲輕，嗎之聲重，言風之前去其聲如唱千，隨其後而至于者則如唱喁，輕重相和也。

Jī („otvory v trámech“) jsou hluboké a šikmé [zářezy] na vrcholu hranatého trámu. *Juàn* („ohrádky“) jsou kruhové útvary jako obrys hrnečku. [Výrazy] „jako prohlubně“ a „jako prolákliny“ popisují tvar děr a dutin. Od „burácí“ až k „úpí“ se hovoří o zvucích v těchto dírách a dutinách. Zvuk *yú* („uááá“) je slabý, zvuk *mǎ*¹⁵⁰ je silný. Hovoří se zde o tom, že zvuk větru je nejdřív silný („uááá“), ale když dorazí jeho zadní část, tak zeslábně („ach“). Slabé a silné spolu ladí.

冷風，小風也，風小則其相和之聲亦小。飄風，大風也，風大則其相和之聲亦大。厲風者，猛厲之風也。濟者，止也。風既止則眾竅之中向之為聲者皆不聞矣，故曰為虛。調調刁刁，皆樹木為風所搖動之形，前曰獨不聞，後曰獨不見，此一段文字之關鎖也。而，汝也。莊子之文好處極多，如此一段，又妙中之妙者。一部書中，此為第一文字，非特莊子一部書中，合古今 作者求之亦無此一段文字。詩是有聲畫，謂其寫難狀之景也，何曾見畫得箇聲出。自激者至咬者八字，八聲也，于與喁又是相和之聲也。天地間無形無影之風，可聞而不可見之聲，卻就筆頭上畫得出，非南華老仙安得這般手段。每讀之，真使人手舞足蹈而不知自己也。此段只是說地籟，卻引說後段天籟，自是文勢如此，說者或謂此言地籟自然之聲，亦天籟也，固是如此，風非出於造化，出於何處。

Língfēng („vánek“) znamená malý vítr. Je-li vítr malý, tak je zvuk ozvěny také malý. *Piāofēng* („vichr“) je velký vítr. Je-li vítr velký, tak je zvuk ozvěny také velký.

150 Tento znak neodpovídá dochované edici komentovaného textu. Možná měl komentátor k dispozici text s jiným znakem, možná jde o přehlédnutí pisáře nebo z nějakého důvodu komentátor záměrně uvádí jiný znak.

Lifēng („vichřice“) je prudký a ostrý vítr. *Jì* („zastavit se“) znamená přestat. Když vítr přestane, tak všechny zvuky, které byly v dírách předtím, už nejsou slyšet, proto se říká „[díry] se vyprázdní“. *Tiáotiáo diāodiāo* je podoba stromů, které se chvějí ve větru. Předtím se říkalo „cožpak to neslyšíš?“, teď se říká „cožpak to nevidíš?“ – toto [spojení] obemývá tento úsek textu. *Ér* znamená „ty“. V textu *Zhuāngzǐ* je dobrých míst obzvláště hodně, ale úsek, jako je tento, je nejdokonalější z dokonalých. V celé *Knize Zhuāngzǐ* je tento kus textu nejlepší, ale nejenom v této knize – i kdybychom hledali u všech autorů, starých i současných, nenašli bychom v nich kus textu, jako je tento. Mezi básněmi jsou skutečně takové, které jsou jako „obrazy malované zvuky“, to znamená, že zachycují scenerii, která je těžko zachytitelná. Od „burácení“ k „úpění“, těchto osm slov označuje osm zvuků, „uááá“ a „ach“ jsou také ještě zvuky vyjadřující vzájemný souzvuk. Vítr mezi nebem a zemí, který nemá tvar ani stín, zvuky, které jsou slyšet, ale nejsou vidět, ale přesto jsou vykresleny špičkou štětce – kdo jiný než Starý Nesmrtelný z Jižní země by to dokázal? Každému, kdo si to čte, z toho ruce začínají tančit a nohy poskakovat. I když tento úsek hovoří pouze o píšťalách země, vztahuje se i k následujícímu úseku o píšťalách nebe. Vzhledem ke spádu textu někteří vykladači říkají, že přirozené zvuky píšťal země jsou zároveň i píšťalami nebes. Je tomu určitě tak – kdyby vítr nevycházel od tvořivé síly (*zào huà* 造化), odkud by vycházel?!

{Komentář totalizující a komentář fragmentarizující}

Na komentářích k posledním pasážím se ukazuje obzvláště silně kontrast mezi dvěma různými komentátorskými přístupy, které můžeme označit jako „totalizující“ a „fragmentarizující“. Zatímco Guō Xiàng se drží jedné určité myšlenkové šablony („i když jsou různé, tak jsou stejné“) a drobně ji obměňuje podle kontextu, Lín Xiyì glosuje jednotlivá místa *ad hoc* bez nároku na jejich převedení na společného jmenovatele. To jde ruku v ruce tím, že zatímco jednomu jde o filozofii ve smyslu koherentního a systematického výkladu skutečnosti, druhému jde spíše o čtení textu jako sledu literárně jedinečných a myšlenkově podnětných obrazů.

13

比竹，笙黃之類也。人籟豈特比竹，金石絲匏之類皆是，此特舉其一耳。前說地籟，後說天籟，卻把人籟只一句斷送了，此亦是文法。讀莊子之文，須如此子細檢點，庶得箇入處。

„Bambusové Panovy flétny“ jsou druhem varhánků. Cožpak zahrnují „lidské píšťaly“ pouze bambusové Panovy flétny? Jsou také [podobné nástroje] z kovu, kamene, se strunami nebo z tykve, zde pro představu uvádí jen jeden z nich. Předtím hovořil o píšťalách země, potom bude hovořit o píšťalách nebe, ale lidské píšťaly odbývá pouze touto jednou větou – i to je [určitý] literární postup. Při čtení textu *Zhuāngzi* je třeba být takto pozorný, abychom do něj mohli proniknout.

14

吹萬，萬物之有聲者也。言萬物之有聲者，皆造物吹之，吹之者造物也，而皆使其若自己出。吹字使字皆屬造物自取者，自取於己也。咸其自取，言萬物皆以為我所自能，而不知一氣之動誰實使之。氣發於內，而為言遂下一怒字，與怒而飛同，亦屬造物。 „Když fouká do veškerého množství [děr různého tvaru]“ znamená, že věci vydávají zvuky. Hovoří o tom, že to, že veškerenstvo věcí vydává zvuky, je proto, že do nich fouká tvořivá síla (dosl. „síla, která vytváří věci“ *zàowù* 造物). To, co do nich fouká, je tvořivá síla, ale u všech věcí způsobuje, že to vypadá, jako by to vycházelo z nich samých. Slova „foukat“ a „způsobovat“ odkazují k tomu, jak tvořivá síla věci sama využívá, využívá je skrze ně samy. „Každá si vybere to své“ znamená, že všechny věci si myslí, že je to něco, co dokáží ony samy, ale neuvědomují si, kdo ve skutečnosti způsobuje pohyb veškeré energie. Energie vychází zevnitř, a proto do promluvy ještě vkládá slovo „energicky“, což je stejné jako „energicky se rozletí“ [v první kapitole *Knihy Zhuāngzi*]: odkazuje to k „tvořivé síle“.

{Vše dílem tvořivé síly}

Lín Xiyì se zde opět staví do přímé opozice ke Guō Xiàngovi, když tvrdí, že obraz větru, který fouká do věcí, má ukázat právě to, že věci nejsou „samy od sebe tak“, ale že jsou ve své funkci závislé na síle, která je jim vnější a která vlastně věci využívá jako prostředky ke svým proměnám. Podporuje toto čtení poukazem na to, že se zde opět objevuje slovo *nù* 怒 („energicky“), které stejně jako v první kapitole popisuje, jak věci reagují na podněty, které jsou jim vnější, a jsou tedy na vnějšku závislé.

15–19

此一段又自待字上生起來。罔兩，影邊之淡薄者。無特操者，言其無定度也。吾有待而然者，言影之動所待者，形也。我雖待形，而形又有所待者，是待造物也。形之為

形，亦猶蛇蚶蝟翼而已，我豈徒待彼耶？蛇蚶既化，而蝟翼猶存，是其蚶也，豈能自動耶我既待形！形又有待，則惡知所以然與不然哉！此既待彼之喻也。

Tato pasáz opět vychází ze slova „záviset“. *Wāngliǎng* znamená lehounké a nezřetelné [cosi] kolem stínu. „Nemáte nic, čím byste se řídil“ znamená, že nemá pevná kritéria. „Je to se mnou tak, jak to je, protože na něčem závisím“ znamená, že to, na čem závisí pohyb stínu, je tvar. Já sice závisím na tvaru, ale tvar zase závisí na něčem dalším, a to je závislost na tom, kdo tvoří věci. To, jak se tvar stává tvarem, [to] je také prostě jako s hadími šupinami a s cikádami křídly, jak bych pouze já závisel na něčem jiném? Had a cikáda se nyní již proměnili, ale šupiny a křídla tu ještě jsou. Pokud jde o svlečenou kůži, jak by se mohla hýbat sama od sebe? Když už závisím na tvaru a tvar má ještě něco, na čem závisí, odkud vím, proč to tak je nebo proč to tak není? To je obrazné vysvětlení závislosti na jiném.

{Nepoznatelnost příčin neimplikuje jejich neexistenci}

Můžeme zde sledovat, jak Lín reaguje na základní teze Guō Xiàngovy filosofie, proti níž se soustavně vymezuje. Souhlasí s nepoznatelností vztahů závislostí, ale samotnou kategorii závislosti a příčinnosti nezpochybnuje. Naopak z perspektivy šupin a křídel ukazuje, že pohyb všech věcí je nutně určován něčím, co je jim vnější: změna šupin nebo křídel je jen vedlejším projevem proměny hada či cikády. Odlišnost Lín Xiyìho čtení dobře zapadá do jeho celkového projektu odmítnutí Guō Xiànga a snahy o nabídnutí alternativní interpretace. Ta je na jednu stranu přímočařejší, na druhou stranu postrádá Guō Xiàngovu filosofickou sevřenost.

20–25

此一段又自前面說夢處生來。栩栩蝶飛之貌。自喻者，自樂也；適志者，快意也。言夢中之為蝴蝶，不勝快意，不復知有我矣，故曰不知周也。蓬蓬，僵直之貌，此形容既覺在床之時，此等處皆是畫筆。在莊周則以夜來之為蝴蝶夢也，恐蝴蝶在彼，又以我今者之覺為夢，故曰不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？這箇夢覺須有箇分別處，故曰周與蝴蝶必有分矣。此一句似結不結，卻不說破，正要人就此參究，便是禪家做話頭相似。此之謂物化者，言此謂萬物變化之理。此篇立名，主於齊物論，末後卻撰出兩箇比喻，如此其文絕奇，其意又奧妙，人能悟此，則又何是非之可爭！既所謂死生無變於己，而況利善之端之意。首尾照應，若斷而復連，若相因而不相續，全是一片文字。筆勢如此起伏，讀得透徹，自有無窮之味。

Tato pasáž opět vychází z dříve uvedeného místa se snem.¹⁵¹ *Xūxū* („živoučký“) zachycuje vzhled letícího motýla. „Byl sám od sebe spokojený“ znamená, že měl sám od sebe radost; „Dělal, co chtěl“ znamená, že byl šťastný. Hovoří se zde o tom, že když byl ve snu motýlem, byl nepřekonatelně šťastný, nevěděl již o tom, že má nějaké já, a proto se říká „nevěděl nic o Zhōuovi“. *Qúqú* („polekaně“) znamená vypadat strnule, zachycuje to moment, když se zrovna probudíme v posteli. Toto i jiná místa jsou [jako] obrazy. Když je Zhuāng Zhōuem, tak se mu s příchodem noci zdá sen o motýlovi, [pak] se vyděsí, že motýl je jím, a své nynější bdění považuje za sen. Proto se [v textu] říká: „Neví, zdálo se Zhōuovi o tom, že je motýl, nebo se zdá motýlu o tom, že je Zhōu?“ Mezi bděním a snem musí být něco, v čem se odlišují, proto se [v textu] říká: „Zhōu a motýl, přece tu musí být nějaký rozdíl.“ Tato věta jakoby navazuje a jakoby nenavazuje, a navíc jasně nevyjeví smysl, právě proto, že [Zhuāngzí] chce, aby ji lidé promýšleli. To se přesně podobá čchanovým *huàtōu*.¹⁵² „Tomu se říká proměnlivost věcí“ znamená, že tomuto se říká řád proměn desetitisíce věcí. Název této kapitoly se zakládá na sjednocení věcí a mínění, na konci však [Zhuāngzí] vytváří dvě přirovnání.¹⁵³ Takto je text naprosto mimořádný a [jeho] smysl je navíc hluboký a neuchopitelný. Když se lidé probudí a pochopí (*wú*) tento [řád skutečnosti], kde se pak vezmou [rozlišení na] správné a nesprávné, [o něž] by bylo možné vést spory? To je smyslem toho, když se říká, že „na tomto člověku nezmění nic ani smrt, ani život, o to méně se ho dotknou pravidla prospěchu a škody!“.¹⁵⁴ Hlava (úvod) i ocas (závěr) se odrážejí a odpovídají si. Jako by byly odříznuté, ale přece na sebe navazují; jako by ze sebe vyplývaly, ale přece nejsou [pouhým] pokračováním. Celé je to jeden kus textu. Způsob psaní je takto vzdouvavý, [když] budeme číst důkladně, sami budeme mít nekonečný požitek.

{Zájem o čtenářskou zkušenost}

Tato glosa dobře reprezentuje základní orientaci Lín Xiýho interpretačního projektu. Jeho výklad není motivován obhájením či rozvíjením vlastní filosofické teze, ale obdivem k literárním kvalitám

151 Komentátor má na mysli úvahy vztahující se ke snu, které se v textu objevují o kus výše (ZZJS II: 103 ff; Král 2006: 77).

152 Žánrový útvar v buddhistických textech. Krátké repliky, které hovoří mnohoznačným jazykem a vybízejí k intenzivnímu promýšlení daného problému.

153 V čem spočívá ona zvláštnost? Zřejmě jde o to, že podle názvu kapitoly bychom čekali, že text povede k urovnání a uspořádání, zatímco metafory vše spíše zamotávají a znovu otevírají.

154 ZZJS (II: 96); Král (2006: 77).

textu a zájmem o jeho vnitřní fungování. Lín nevnímá jednotlivá přirovnání jako ilustraci konkrétní myšlenky, ale cení si právě inspirativní mnohoznačnosti, díky které text ve čtenářích probouzí určitou duchovní zkušenost. Za pozornost stojí názor, že text čteme za účelem osobního požitku. Tento postoj k textům nebyl do té doby v čínské literatuře nijak samozřejmý a začíná se prosazovat právě za dynastie Sòng.

4. Wáng Fūzhi: *Analytická interpretace*

1-4

昔者子綦之隱几，嘗有言以辨儒墨矣，至是而嗒然忘言；子游見其喪偶之心矣，故問。夫論生於有偶：見彼之與我異，而若仇敵之在前，不相下而必應之。而有偶生於有我：我之知見立於此，而此以外皆彼也，彼可與我為偶矣。

Když se Ziqi opíral o stolec před chvílí, řečnil a vedl diskuse o konfuciánství a mohismu. Nyní však jako by byl bez sebe a zapomněl řeč. Ziyóu uviděl, že jeho mysl ztratila oponenta (nebo „druhého do páru“), a proto žádá o vysvětlení. Obecně vzato (*fú* 夫), hodnotící soudy vznikají z toho, že máme oponenta: vidíme, že druhý má odlišný názor, a jako bychom před sebou měli úhlavního nepřítele, vzájemně si neustoupíme a za každou cenu se budeme dohadovat. Ovšem existence oponenta vzniká z toho, že existuje já. Náš názor zakládá „toto“ a vše, co mu je vnější, je „tamto“. „Toto“ společně s „tamtím“ vytvářejí protikladný pár.

賅物之論，而知其所自生，不出於環中而特分其一隅，則物無非我，而我不足以立。物無非我者，唯天為然。我無非天，而誰與我為偶哉？故我喪而偶喪，偶喪而我喪，無則俱無，不齊者皆齊也。

Když [někdo] obsáhne [veškeré] soudy o věcech a pochopí, odkud vznikají, nevykročí ze středu kruhu a nebude jednostranně vydělovat jeden jeho bod, pak mezi věcmi nebude žádná, která by se stavěla proti já, a [proto] se já nebude mít na čem založit. Pokud jde o věci, které nemají nic než sebe, jediná nebesa jsou taková. Když na mně není nic, co by nebylo nebesy, kdo mi bude tvořit oponenta? Proto když se ztratí já, ztratí se oponent, když se ztratí oponent, ztratí se já. Když není jedno, není ani druhé, a vše, co si nestojí na roveň, si na roveň stát bude.

言生於心，有言有我，則舍於心者，如燼火之在灰中；有心而將有言，則見於形者，如春木之欲茁發。繇其形知其心，窅然之喪，一壺子杜德之形矣。

Řeč se rodí v mysli. Když je řeč, je i já. Ten, kdo hostí řeč a já v mysli, se podobá popelu, ve kterém jsou žhavé uhlíky. Když se mysl napřáhne k řeči, tak se to na jeho těle projeví tak, že se podobá stromu zjara, který žene do listů. Kdo se vzdálí svému tělu a porozumí své mysli, ztratí je v hlubokém pohroužení (*yǎo-rǎn*), [stejně jako Yáo ztratil celé podnebesí],¹⁵⁵ a bude vypadat stejně jako Húzi, [když se šamanovi ukázal ve stavu] zatarasené vnitřní síly.¹⁵⁶

{Tělo jako výraz mysli}

Wáng Fūzhī se zde snaží vyložit rozdíl mezi dokonalým vyhasnutím Zi qíhū, které zde vysvětluje s odkazem na dvě jiná místa z *Knihy Zhuāngzǐ* (viz poznámku), a těmi, kdo jsou stále svázáni svým já a řečí, kterou se chce toto já prezentovat navenek. Na rozdíl od mysli mudrce, která se podobá vyhaslému popelu, a jeho těla, které se podobá suchému stromu, jsou mysl a tělo těchto lidí stále živé a neklidné. Dále si lze povšimnout, že podvojnost těla (*xíng* 形) a mysli (*xīn* 心) je chápána ve smyslu vztahu mezi vnitřními záměry a jejich vnějšími projevy. Takovéto vidění vztahu mysli a těla, kdy nejde o dvě nepřevoditelné podstaty, ale o dva aspekty jednoho a téhož pohybu vzájemného a vzájemného, je ve starém čínském myšlení běžné.

5

凡聲皆籟也。籟本無聲，氣激之而有聲。聲本無異，心使氣者縱之、斂之、抗之、墜之，而十二宮七調之別，相陵相奪，所謂化聲也。以無我無偶之心聽之，則伶倫之巧，一鳴鳴已耳。心之巧，氣之激，豈其固然哉？然則唇、喉、舌，一匏竹也。氣機之所鼓，因音立字，因字立義，彼此是非，辨析於毫芒，而芒然於所自出，亦惡足紀乎？
Obecně vzato (*fán* 凡), zvuky jsou vytvářeny dutinami. Dutiny ve své podstatě žádný zvuk nevydávají, ten vzniká teprve tehdy, když dutinu rozjítří energie. Zvuky se od sebe v prvopočátku nijak neliší, to mysl, která uvede do pohybu energii, je rozehrává proti sobě a zároveň spojuje v jedno, některé žene do výšky, jiné nechává spadnout dolů, tak, že dvanáctitónová stupnice *gōng* a sedmitónová stupnice *dào* se vzájemně napadají a přetlačují, a tomu se říká „měnění

155 ZZJS (I: 31); Král (2006: 58).

156 ZZJS (VII: 299); Král (2006: 136). Král překládá „zatarasená životní síla“. V této anekdotě si Húzi pohrává se šamanem, kterého máte tím, že mu vždy ukazuje jinou vnější podobu své pravé podstaty. Když se mu ukázal ve stavu zatarasené vnitřní síly, šaman mu prorokoval brzkou smrt, protože ho viděl jako zcela vyhaslého.

se zvuky“ (*huàshēng* 化聲). Když jim budeme naslouchat myslí, která neulpívá na představě „já“ a „toho druhého“, nebudou pro nás ničím než Líng Lúnovou¹⁵⁷ šalbou a pouhopouhými zvuky. Jsou jen šalbou myslí, jitřením energie: cožpak by měly nějakou stálou podstatu? Rty, krk, jazyk – to všechno jsou varhánky. Jak se do nich opírá mechanismus energie, ze zvuků vznikají slova, ze slov vznikají významy, jako například „tamto“ a „tohle“, „je to tak“ a „není to tak“, diskutuje se o nepodstatných maličkostech, a z toho vzniká zmatek. Jak by [tyto proměnlivé zvuky] mohly stačit [na to, aby poskytovaly] nějaké kritérium?

{Lidský jazyk jako „proměnlivé zvuky“}

V tomto pozoruhodném komentáři Wáng Fūzhī nenabízí nic menšího než teorii jazyka neboli lidské řeči. To, co vyluzují píšťaly lidí, je totiž podle něj právě jazyk. V duchu Zhuāngziova výkladu v této kapitole zpochybňuje způsobilost jazyka pro zachycení pravé povahy skutečnosti. Není tomu ani tak proto, že by jazyk sestával z neměnných, strnulých pojmů, které jsou z podstaty neadekvátní proměnlivé skutečnosti, ale naopak proto, že lidský jazyk není ničím než „proměnlivými zvuky“, a tedy je příliš součástí skutečnosti na to, než aby byl schopen ji zachytit. Jazyk je jen jistou formou proudění všeprostopupující energie, ovšem formou bytostně nepřirozenou a disharmonickou, neboť vzešlou z rozjitření způsobeného excitovanou myslí.

6–12

地本無聲，因風而有聲。風亦不能為聲，假山林之曲、大木之竅而有聲。兩相待、兩相激、而聲出，聲無固然之體也。似人似物，則人物之虛竅，受氣之鼓動，亦如此而已。激者、謫者，叱者、吸者，叫者、譟者，突者、咬者，唱者、和者，至不齊矣，風濟而還為虛。雖有調調習習之余韻，皆且老洩而莫使復陽，則作而怒鳴者，還其無作，而無不齊矣。

Země ze své podstaty nevydává žádné zvuky, zvuky vznikají kvůli větru. Vítr také [sám od sebe] není schopen vytvořit zvuk. Aby vznikl zvuk, musí se opřít o nerovnosti v horských lesích a díry ve velkých stromech. Když se do sebe země a vítr opřou, když se rozjitří, vyjde zvuk: zvuk nemá svébytnou podstatu. To se podobá věcem a lidem: lidé a věci jsou prázdnými dírami, a když jsou vystaveni náporům energie, je to s nimi stejné. „Burácí, sviští, láteři, dýchají, volají, lkají, hučí, úpí“

157 Podle tradice byl Líng Lún vrchním hudebníkem na dvoře bájného Žlutého císaře.

a „ozývají se“ a „jsou v souladu“ dokud se vítr nezastaví; když se zastaví, tak se zase vyprázdní. I když pak existují doznívající zvuky jemného chvění, jde o to, čemu Mistr Zhuāng [ve druhé kapitole] říká „stárnou, vyčerpávají se a není nic, co by jim mohlo vrátit životní energii“. A tak se to, co vzešlo a energicky řve, vrací ke stavu, kdy nic nevzniká a kdy si je vše na roveň.

13–19

此明有待無待之不可知也。有待無待不可知則忘年，而方其生也固年也；忘義，而一起念一發言皆義也，如景之不離乎形也。必舍此而為特操，以求其所以然所以不然者，為無待之真君真宰，必不可得。則曼衍可也，無竟可也。庸無竟，寓之也亦無竟，兩行可耳，又何拘拘於年義之外立特操歟？故莊子可以卮言日出而不窮。

Toto vysvětluje, že závislost a nezávislost nelze poznat. Když závislost a nezávislost nelze poznat, „zapomeneme na roky, jak plynou“,¹⁵⁸ ale právě když budeme žít, vždy budeme mít daný věk. „Zapomeneme na povinnosti, jak jsou správné“, ale každá myšlenka, která nás napadne, a každé slovo, které proneseme, bude správné, [se stejnou nutností, s jakou se] stín neodloučí od tvaru. Ten, kdo toto odvrhne a [bude se chtít] „něčím řídit“, bude usilovat o to, aby to bylo tak či onak, a bude se považovat za opravdového vládce, který na ničem nezávisí – tomu se to nutně nepodaří. Proto je možné „rozlít se doširoka“, je možné „přebývat v nekonečnu“. V obyčejném [vyjádření] nemá pevný cíl, v přeneseném vyjádření jej také nemá,¹⁵⁹ může „chodit obojí cestou“,¹⁶⁰ proč by měl omezeněcky zakládat něco stálejšího mimo „roky, jak plynou“ a „povinnosti, jak jsou správné“? Z toho důvodu může Zhuāngzi hovořit oproštěnou řečí (*zhīyán* 卮言)¹⁶¹ stejně [bez konce] jako slunce, které vyjde vždy znovu.

{Wáng Fūzhīova skepse}

Pro Guō Xiànga je principiální nemožnost poznání toho, jak se věci dějí, výrazem bytostné nezávislosti věcí. Wáng je v jistém smyslu

158 Wáng Fūzhī do tohoto komentáře vkládá několik spojení, která se objevují v předcházející pasáži z *Knihy Zhuāngzi*: ZZJS (II: 108); Král (2006: 78–79). Překlady podle O. Krále.

159 Wáng si zde zřejmě pohrává s dvojnázností slova *yù* 寓, jež se objevuje v *Knize Zhuāngzi* ve spojení *yù wújìng* 寓無竟, v Králově překladu „přebývat v absolutním nekonečnu“. V prodloužení významu „přebývat“ má toto slovo rovněž význam „hovořit metaforickým jazykem“, tj. nechat přebývat určitý význam v přeneseném vyjádření. Je tak v protikladu k *yōng* 庸, k něčemu „obyčejnému“, tedy k přímočarému vyjádření.

160 Zhuāngova myšlenková figura. ZZJS (II: 70); Král (2006: 72).

161 Viz pozn. k Lín Xīyihovo předmluvě.

důslednější, neboť s touto skepsí souhlasí, zároveň to pro něj ale znamená, že tedy nemůžeme s jistotou říci, zda na sobě věci závisejí, nebo nikoli. Zatímco u Guō Xiànga povaha poznání splývá s povahou skutečnosti, Wáng, podobně jako Lín Xīyì, obě polohy odlišuje: omezenost poznání nutně neimplikuje, že mezi věcmi neexistují vztahy přímých závislostí. Guō otáčí negativitu poznání do pozitivní metafyzické teze a de facto ji oslabuje, Wáng naproti tomu bere tuto negativitu v její tíže a na základě ní se dobírá k určitému životnímu postoji: je třeba zapomenout a oddat se přirozenému běhu života. Wáng Fūzhī zde obdivuje Zhuāngzia právě proto, že se dokázal povznést nad ulpívavou snahu upnout se v bytostně proměnlivé skutečnosti k něčemu stálému. Podle Wánga tento postoj ztělesnil již samotným způsobem, jakým o těchto věcech hovořil.

20–25

聲皆化也，未有定也。而但化為聲，則亦如比竹之吹，宮商殊而交不相爭，一齷音耳。是非之所自成，非聲之能有之也，而皆依乎形。有形則有象，有象則有數，因而有大有小，有彼有是，有是有非；知繇以起，名繇以立，義繇以別，以機乎儒墨之爭辯，皆形為之也。而孰知形亦物之化，而非道之成純者乎？故於篇終申言物化，以見是非之在物者，本無已信之成形。夢也，覺也，周也，蝶也，孰是而孰非？物化無成之可師，一之於天均，而化聲奚有不齊哉？此以奪儒墨之所據，而使蕩然於未始有無之至齊者也。

Všechny zvuky jsou proměny, nemají nic stálého. A pokud je zvuk vytvářen pouze proměnou, je to jako s foukáním do píšťal: tóny *gōng* a *shāng* jsou různé, ale ve vzájemném styku spolu nesoutěží a jsou prostě jednou melodií. To, z čeho vzniká [rozlišení na] to, co je správné a co je nesprávné, nemůže existovat ve zvucích, ale vždy závisí na tvaru. Když existuje tvar, existuje také napodobování, když existuje napodobování, existují metody, a z toho vznikají [rozlišení na] malé a velké, tamto a toto, co je správné a co je nesprávné. [Tato rozlišení] vznikají na základě poznání, ustavují se na základě jmen, rozlišují se na základě významů a stávají se zbraní v mohistických a konfuciánských sporech. To vše dělá tvar. Kdo si však uvědomuje, že tvar také [podléhá] proměnlivosti věcí a není dovršenou prostotou povahy skutečnosti? Proto na konci kapitoly vykládá o proměnlivosti věcí, aby ukázal (*xiàn* 見), že to, že ve věcech existuje [rozlišení na] co je správné a nesprávné, je dohotovený tvar něčeho, co ve své povaze nemá víru v existenci sebe sama. Sen, bdění, Zhōu, motýl, co z toho tak

je a co tak není? Když se budeme moci poučit o nedohotovitelnosti proměňování věcí a sjednotit je v „nebeském hrnčířském kruhu“,¹⁶² proč by pak proměnlivé zvuky nebyly srovnané? Tímto [Zhuāngzǐ] konfucianům a mohistům vytrhne to, oč se opírají, a nechá [to] rozplynout v nejzazší uspořádanosti toho, kdy ještě nezačalo bytí a nebytí.

{Vztah mezi proměnami, tvarem a energií}

Wáng Fūzhī soustředěně rozvíjí svoji úvahu o souvislosti motivů zvuků, proměn a tvaru a pokouší se tak nalézt souvislost mezi začátkem a koncem kapitoly. Zvuky jsou proměny: vznikají tím, jak se proudící energie setkává s tvarem, a protože energie je v neustálém pohybu, i tyto zvuky se neustále proměňují. Je zajímavé, že i když Wáng pod zvuky rozumí distinkce jako správné a nesprávné, které se stávají nástrojem početilých sporů, jejich různost vnímá jako cosi původně harmonického. Ve Wáng Fūzhího teorii tak existuje jisté napětí: na jednu stranu tvrdí, že tato rozlišení jsou do zvuků vložena jakoby zvnějšku tvarem, který je zde chápán spíše jako cosi negativního, zároveň jsou ale z podstaty metafory píšťal zvuky bez tvaru nemyslitelné. Zvuky jsou harmonické, neboť jsou vždy přirozeným důsledkem proudění energie; zároveň jsou však vždy potenciálně disharmonické, protože jsou vždy závislé na tvaru.

Skrze úvahu nad zvuky se tak lze dobrat ke vztahu mezi proměňováním a tvarem. Proměňování je na jednu stranu závislé na tvaru: kdyby nebylo tvarů, neměla by energie přes co proudit a na čem se proměňovat; na druhou stranu ale Wáng říká, že i sám tvar podléhá proměňování. Zdá se, že proměnlivé zvuky, které samy o sobě nemají nic stálého, ke své existenci potřebují něco stálého mimo sebe, totiž tvar. Mají-li však zůstat v harmonii, nesmí se tvar nikdy zcela završit a ustálit, nikdy nesmí ztvrdnout do neměnné formy. Vztaženo k rovině myslí to znamená, že je třeba mít neustále na zřeteli původní nerozlišenost, která zvukům a tvaru předchází a zakládá je. Jakmile se mysl upne na získání dohotoveného tvaru,

162 Motiv nebeského hrnčířského kruhu se objevuje právě ve druhé kapitole knihy *Zhuāngzǐ*. „Tak také mudréc, který zharmonizuje ano a ne, spočine uprostřed hrnčířského kruhu“ (是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行). ZZJS (II: 70); Král (2006: 72). Překlad O. Krále.

stane se podle Wáng Fūzhiho otrokem pýchy, stejně jako velký pták péng, který se odcizil své původní podstatě.¹⁶³

5. Wáng Fūzhi: *Syntetizující interpretace*

論其「比竹」，論者其吹者乎！人其「比竹」，天其吹者乎！天其「比竹」，機之歛然而興者其吹者乎！然則四海之廣，萬年之長，胎蠶之細，雷霆之洪，欲孤用吾口耳而吾弗能，欲孤用吾心而弗能；甚矣其窮也！

Pokud jde o „píšťaly“ soudů, jsou snad těmi, kdo do nich foukají, ti, kdo mají nějaké soudy? Pokud jde o „píšťaly“ lidské, jsou snad tím, co do nich fouká, nebesa? Pokud jde o „píšťaly“ nebes, je snad tím, co do nich fouká, náhlé vzednutí mechanismu [veškerenstva věcí]? Ale pak není šíře celého světa (dosl. „čtyř moří“), věčnost desetitisíce let, jemnost do dálky se linoucího zvuku a mohutnost hromu nic, co bych mohl sám [uchopit] prostřednictvím smyslů, nic, co bych mohl sám [uchopit] prostřednictvím mysli. Jak velké jsou to nesnáze!

Protože jsou všechny proměnlivé zvuky vposledku projevem nebeského mechanismu, mají lidské poznávací schopnosti přístup pouze k omezenému výseku jevového světa, ale nikoli k jeho zdroji.

不言而「照之以天」，得矣。不言者，有使我不言者也；照者，有使我照者也；皆因也。Pokud nebudu pronášet žádné výroky a budu „všechno nazírat z hlediska nebe“,¹⁶⁴ podaří se mi to. Ale když nepronáším žádné výroky, je zde něco, co způsobuje, že nepronáším žádné výroky. Když něco nahlížím, je zde něco, co způsobuje, že něco nahlížím. Ve všem jen následuji [něco, co je mi vnější].

欲不因彼而不為彼所使，逃之空虛，而空虛亦彼，亦將安所逃之？甚矣其窮也！Když to nechci následovat a nechci tím být komandován, uniknu před tím do prázdnoty: ale v prázdnotě je to také. Kam před tím mám uniknout? Jak velké jsou to nesnáze!

Pokud chce člověk překonat svoji omezenost, je třeba překonat sféru zvuků, proměn a tvaru, kde se věci vzájemně podmiňují a zapříčiňují. Útěk do prázdnoty však podle Wáng Fūzhiho nic neřeší,

163 Srv. Wángův komentář k první kapitole ze *Syntetizující interpretace*.

164 ZZJS (II: 66); Král (2006: 71).

protože i ona podléhá příčinnosti. Následuje popis Zhuāngziovy metody, jak se s uvedenými těžkostmi vypořádat. Z Wángovy perspektivy je hlavní silnou stránkou této metody „bezpečné ukrytí“. V kontextu jeho interpretace to znamená, že Zhuāngzi byl schopen nalézt způsob, jak se vyhnout politické konfrontaci a bezpečně přežít v neklidné době Válčících států.

未徹於此者，游於窮，而自以為無窮，而徹者笑之已。徹於此者，游於無窮，而無往不窮。

Kdo k tomu dosud nedospěl, toulá se ve [sféře] omezeného, ale přitom si sám myslí, že je v bezmeznu. Ale ten, kdo k tomu dospěl, se mu jenom směje. Ten, kdo k tomu dospěl, se toulá v bezmeznu, a ať jde kamkoli, nedostane se do nesnází.

天地無往而非其氣，萬物無往而非其機，觸之而即違，違之而即觸。

Ať jde na světě kamkoli, není v rozporu s energií [dané situace], ať jde kamkoli mezi desetitisíci věcmi, není v rozporu s jejich mechanismem. Střetá se s nimi, a tak si od nich udržuje odstup, udržuje si od nich odstup, a tak se s nimi střetá.

不得已而言齊，我將齊物之論，而物之論亦將齊我也，可如之何？

Když nemá vyhnoutí a musí hovořit o srovnávání, [řekne]: když srovnám mínění o věcech, mínění o věcech také dozajista srovnají mě. Šlo by to tak?

智窮道喪，而別求一藏身之固，曰「聖人懷之」，斯可不調擇術之最工者乎？

Když se intelekt dostane do úzkých a povaha skutečnosti se [nám] ztratí, v čem jiném potom hledat bezpečný úkryt? Když Zhuāngzi říká „mudrc to má v sobě“,¹⁶⁵ cožpak to neznamená, že si volí tu neúčinnější metodu?

雖然，吾將有辯。

I když je to tak, hodlám vznést námitku.

Následuje Wáng Fūzhiho kritika Zhuāngzia. Wáng obviňuje Zhuāngzia z tendence zbaběle se vyhýbat problémům, které souvisí s vlastní povahou skutečnosti. Protože je však tento únik motivován odporem k přímé a nebezpečné interakci s věcmi, není vposledku

165 ZZJS (II: 83); Král (2006: 75).

ničím jiným než určitým zápasem, a nepřekračuje tak rovinu věci a příčinnosti. Navenek tak Zhuāngziova strategie vypadá povzneseně, ale ve skutečnosti je motivována nízkými pohnutkami, a navíc funguje jen do určité míry.

懷之也，其將與物相逃乎？與物相逃，則猶然與物相競也。何也？

Když to „má v sobě“, bude snad před věcmi unikat? Pokud bude před věcmi unikat, stejně s nimi bude zápasit. Jak to?

惡屈乎物而逃之，惡隨乎物而逃之，惡與物角立而無以相長而逃之。苟有惡之心，則既競矣。

Uniká před věcmi, protože si oškliví se před nimi ohýbat, uniká před věcmi, protože si oškliví je následovat, uniká před věcmi, protože si oškliví stavět se k nim do opozice a přitom nemít, čím by je předčil. Pokud má mysl, která si něco oškliví, pak tím pádem bude zápasit.

逃之而無所屈，逃之而無所隨，逃之而不與角立，因自以為可以相長，凡此者皆競也。Když před nimi uniká, a tak nemá, proč by se ohýbal, když před nimi uniká, a nemá, proč by je následoval, když před nimi uniká a nestaví se proti nim do opozice, pak si sám o sobě myslí, že je může předčit. O každém takovém platí, že zápasí.

與之競，則懷之機甚於其論，默塞之中，有雷霆焉。

Pokud s nimi zápasí, pak mechanismus, který v sobě má, je nebezpečnější než mínění. V nehybném tichu je hrom.

「不言之辯」，辯亦是非也；「不道之道」，道亦榮華也。其不為「風波之民」也無幾，而奚以聖人為！

„Rozlišení, jež se nedá povědět“ je také rozlišením na pravdivé a nepravdivé. „Cesta, jež se nedá pojmenovat“¹⁶⁶ je také cestou, která je okázalá. Tak tak že není jedním z „lidí větrem a po vlnách hnaných“.¹⁶⁷ Proč by měl být mudrcem?

Wáng se zde snaží Zhuānga kritizovat prostřednictvím určité interpretace jeho vlastních formulací. V následující pasáži naopak

166 ZZJS (II: 83); (Král 2006: 75).

167 ZZJS (XII: 438); (Král 2006: 180).

používá citaci z *Knihy Zhuāngzi* pro popis skutečného mudrce. Volně zapojování kratších či delších spojení z *Knihy Zhuāngzi* je typickým rysem Wáng Fūzhiho komentáře. S těmito citacemi často zachází dosti volně podle svých aktuálních potřeb.

懷之者，「參萬歲而一成純」者也。故言人之已言，而不患其隨；言人之未言，而不逢其屈；言人之不能言、不敢言，而非僅以相長。何也？

Ten, kdo to [doopravdy] „má v sobě“, to je ten, kdo „prochází tisíciletími a z jednoty dosahuje své prostoty“.¹⁶⁸ Proto hovoří o tom, o čem lidé již hovoří, a netrápí se tím, že by je následoval. Hovoří o tom, o čem lidé ještě nehovoří, a nestane se mu, že by se ohýbal. Hovoří o tom, o čem lidé nejsou schopni hovořit nebo o čem se neodváží hovořit, a není to pouze proto, aby je předčil. Jak to?

已言者，未言者，不能言者、不敢言者，一萬歲之中所皆備者也。可以言，可以不言；言亦懷之，不言亦懷之。

To, o čem se už hovořilo, to, o čem se ještě nehovořilo, to, o čem nelze hovořit, i to, o čem se lidé neodváží hovořit, to se v průběhu všech věků připravuje k použití. [Mudrc] může hovořit, může i nehovořit. Když hovoří, „má to v sobě“, když nehovoří, „má to taky v sobě“.

Motiv řeči, či přesněji pronášení závazných výroků s politickými implikacemi, se ve Wáng Fūzhiho komentáři objevuje často. Pro Wánga byl Zhuāngzi někým, kdo nehovořil, protože se vědomě rozhodl zůstat stranou politického působení. Naproti tomu Wáng představuje svůj ideál skutečného mudrce, který se a priori proti politickému angažmá nevymezuje. Jak se dozvídáme vzápětí, jako model tohoto mudrce Wáng Fūzhi spatřuje legendární vládce starověku, kteří ztělesňují ideál konfuciánských ctností.

是堯、舜，不非湯、武；是枝鹿，不非禮樂；仁義無端，得失無局，躊躇四顧，而後藏身以固。

Když přitaká Yáovi a Shùnovi, nepopírá tím [shangského] Tānga a [zhouského] Wú [Wánga]. Když někdo přitaká rostlinám a zvířatům, nepopírá tím rituály a hudbu. Smysl pro lidské a smysl pro správné se dostaví bez úsilí, úspěchy

168 ZZJS (II: 100); Král (2006: 77).

a neúspěchy jej nebudou omezovat. Bude se „rozhlížet do všech čtyř stran, přešlapuje z nohy na nohu“,¹⁶⁹ a teprve pak bude sám bezpečně ukryt.

Z této pasáže vyplývá, že Wáng Fūzhī chápe Zhuāngzīa jako naturalistu, který se postavil na stranu rostlin a zvířat, a ve jménu tohoto přesvědčení odmítl rituály a hudbu coby základní nástroje konfuciánské morální kultivace. Skutečný mudrc však podle Wána není v zajetí těchto jednostranných názorů. Tento ideál mudrce úzce souvisí s Wáng Fūzhīho specifickým výkladem Zhuāngzīova pojmu „chození obojí cestou“ (*liǎng xíng* 兩行).¹⁷⁰

Na tomto argumentu lze pozorovat jeden z obecných rysů Wáng Fūzhīho komentáře, a sice napětí mezi jeho hodnocením Zhuāngzīa jako historické postavy a jeho hodnocením filosofické hodnoty textu *Knihy Zhuāngzī*. Wáng obdivně přijímá celou řadu filosofických motivů z tohoto textu a chápe je jako duchaplné vyjádření určité kosmologické a metafyzické vize světa, která je s jeho vlastní vizí plně slučitelná. Zároveň však odmítá zásadní implikace pro pojetí správného jednání, které s sebou tato vize nese. Zdá se však, že v tomto odmítání Wáng často vychází spíše z konvenčního obrazu Zhuāngzīa jako historické postavy než z textové analýzy *Knihy Zhuāngzī*.

唯然，則將謂之擇術而奚可哉！聖人無術。

Pokud tomu bude právě takto, cožpak o něm bude možné říci, že si vybírá metody? Mudrc nemá metody.

III. „Zásady vyživování životní síly“ (*Yǎngshēngzhǔ* 養生主)

Analogie a její smysl

V této části uvádím komentáře k nejvýznačnější části třetí kapitoly, která obsahuje analogii mezi dovedností dokonale rozbourat dobytče a schopností dobře žít, tedy příkladně vyživovat to, čemu

¹⁶⁹ ZZJS (III: 119); Král (2006: 88).

¹⁷⁰ K tomu viz Wáng Fūzhīho předmluvu.

Zhuāngzǐ říká „život“ či „životní síla“ (*shēng* 生). Analogie se zakládá na schopnosti pronikavého vnímání věcí takových, jaké jsou ve svých přirozených danostech. Ostrost tohoto vnímání umožní jednat v souladu s přirozenými omezeními a vyhnout se kostem a šlachám, tedy zbytečným překážkám, které tupí řezníkův nůž, tedy oslabují životní sílu. Vedle pojmu „životní síla“ (*shēng* 生) se zde setkáváme s několika dalšími vzájemně propojenými klíčovými pojmy čínského myšlení: „řád věcí“ (*lǐ* 理), „duch“ (*shén* 神), jehož „touha“ (*yù* 欲) dává nahlédnout tento řád spolehlivěji než smyslové poznání (*guānzhī* 官知), a „povaha skutečnosti“ (*dào* 道), která je řezníkovou skutečnou vášní.

Bytostná dvojnáčnost

Působivost tohoto textu je v očích čínských čtenářů významně umocňována dvojnáčností některých klíčových pojmů, díky níž je text možné číst zároveň na konkrétní rovině popisu řemeslné zručnosti i na obecné rovině popisu schopnosti dobře žít: *lǐ* 理 znamená jak „řád věcí“, tak i „strukturu“ ve smyslu kostry dobytčete; *dào* 道 znamená jak „povahu skutečnosti“, tak i „vhodnou metodu“, účinný způsob jednání; a konečně *jiě* 解, tedy „bourat zvíře“, znamená zároveň „porozumět“ i „osvobodit se“. Obě roviny se neustále implikují, aniž by jedna získala převahu nad druhou: v konkrétním se zrcadlí obecně a obecně nemůže být osvětleno jinak než poukazem ke konkrétnímu. Můžeme v tom spatřovat další doklad zemitosti starého čínského myšlení.

Protiklad omezené životní síly a neomezené představivosti

Samotná analogie je uvedena krátkou abstraktní úvahou, kterou lze chápat jako interpretační klíč k tomu, co následuje. Tato úvaha je založena na protikladu mezi „životní silou“ či v některých kontextech specifictěji „tělesnou, fyzickou silou“ (*shēng* 生), a „vědomím“, „poznáním“ či „psychikou“ (*zhī* 知). Zatímco fyzická, životní síla s sebou nese jasně daná omezení, možnosti lidského poznávání či představivosti jako by žádným omezením nepodléhaly: žádný člověk sám nezdvihne koně nad hlavu, ale každý si může představovat, že to skutečně zvládne; většina lidí není konstitučně uzpůsobena k tomu,

aby obstáli v politice, ale hodně lidí jedná na základě představy, že na to mají. Veškeré lidské trápení je podle Zhuāngzǐa zapříčiněno tím, že lidé nepřizpůsobují své vědomé cíle omezením, která jsou daná jejich konstitucí a konkrétní životní situací; tím, že se nechávají unést dálavami nesčetných možností, aniž by se nechali vést nutnostmi, které jsou dány řádem skutečnosti a jejich tělesnými limity. Tato obecná úvaha je barvitě rozvinuta vyprávěním řezníka Dīngā, který popisuje postupné zdokonalování své techniky od nedokonalého řezání a sekání, kdy se ještě spoléhal na smyslové poznání a tápal v množství nabízejících se možností, kudy vést svůj nůž, až k dokonalému vedení nože, které se zakládá na duchovní intuici, a vždy hned vidí pouze jednu jedinou – a zároveň nejlepší – cestu, kudy nůž vést.

Co v textu hledají západní interpreti

Západní interpreti si této pasáže většinou cení pro její psychofyzické pojetí činnosti, v němž spatřují alternativu k dualistickému pojetí, nebo pro zachycení specifického druhu poznání, které skutečnost nahlíží přímo, bez závislosti na zprostředkujících konceptech a teoriích. Příkladem je výklad Anne Cheng: „...Ruka a mysl se dokonale ztotožňují, jistota ruky koexistuje s jasnožřivostí myslí, která se nerozhoduje prostřednictvím intelektu“ (Cheng 2006: 116). V podobném duchu Oldřich Král charakterizuje toto poznání jako „přizpůsobivou vnímavost vůči změnám, jednotu citlivosti fyzické a mentální“, spojené se „skepsí vůči sdělitelnosti toho rozhodujícího grifu (fíglu, triku, cviku, chvatu) banálními prostředky, jako jsou národy nebo knihy“ (Král 2006: 90).

Co v textu hledali čínští čtenáři

Podobně jako v případě prvních dvou kapitol i zde uvidíme, že se témata a otázky, v jejichž světle tento text vykládali staří čínští komentátoři, do značné míry liší od témat, která zdůrazňují dnešní západní (a do jisté míry i čínští) čtenáři. Spíše než na jednotu myslí a těla se soustředí na smysl vztahu mezi smyslovým a nadmyslovým nebo vztahu mezi řemeslnou zručností a dokonalým poznáním či mravní ctností. Rozhodně přitom nelze říct, že by tento vztah

vždy chápali jako jednotu. Naopak, například Wáng Fūzhī tvrdí, že dokonalé řemeslo je dobrou analogií pro jednání vychytralé a sebezáchovné, nikoli však mravně a společensky odpovědné. Jiní komentátoři (např. Chéng Xuányīng) zase chápali výklad kuchaře jako výzvu k překročení viditelného světa a cestu k probuzení. Podle tohoto výkladu není řezník modelem mudrce proto, že dosáhl nejvyšší možné zručnosti v zacházení s věcmi, ale spíše proto, že perspektivu řemeslníka již zcela překročil. Totéž ostatně platí i pro vztah mysli a těla: pokud jej zásadněji reflektují, pak nehovoří ani tak o ideálu jejich jednoty, jako spíše o nebezpečí jejich vzájemného nesouladu, plně ve shodě s Zhuāngziovou dichotomií mezi tělesnou a duchovní silou.

Úvodní úvahy vztahující se k celé kapitole:

1. Guō Xiàng

夫生以養存，則養生者，理之極也。若乃養過其極，以養傷生，非養生之主也。 Životní síla se uchovává vyživováním: proto je vyživování životní síly tím nejdůležitějším v řádu věcí. Když však vyživování přesáhne hranice, [které jsou životu bytostně vlastní] a životu tak škodí, nejedná se o zásadu vyživování životní síly.

2. Lín Xiyì

主猶禪家所謂主人公也。養其主此生者，道家所謂丹基也。先言逍遙之樂，次言無是無非，到此乃是做自己工夫也。此三篇似有次第，以下卻不盡然。

Zhū („zásada“) je synonymem pro to, čemu se v čchanu říká „původní základ“ (dosl. „domácí pán“). To, čeho původní základ se pěstuje, je životní síla – to, čemu taoisté říkají srdce a ledviny. [Zhuāngzi] nejprve hovoří o radosti ze svobody, potom hovoří o tom, že neexistuje [rozdíl mezi] tím, co je správné a co nesprávné, a když dojde sem, hovoří o kultivaci sebe sama. Zdá se, že tyto tři kapitoly mají [významovou] následnost, ale dále to tak už úplně není.

{Lín Xiyìho synkretismus}

Tento komentář je živou ilustrací středověkého synkretismu. Lín zde vykládá název kapitoly pojmy z čchanového buddhismu a taoistické

teorie kultivace těla. Pojem *zhǔréngōng* 主人公 (dosl. „domácí pán“) má v čchanovém buddhismu význam původní „takovosti“, která přesahuje svět pomíjivých a iluzorních jevů. *Dānjī* 丹基 (dosl. „základ rumělkyně“) je lexikalizovaným označením pro dva nejvýznamnější tělesné orgány podle tradiční čínské medicíny, srdce a ledviny, které zajišťují ideální poměr mezi ohněm a vodou v těle, což na kosmické rovině odráží dokonale vyvážený poměr mezi yinovým a yangovým elementem. Někteří taoisté věřili, že nastolením a udržením takového ideálního poměru lze dosáhnout fyzické nesmrtelnosti. Pozoruhodné je, že pojmy *zhǔréngōng* a *dānjī* jsou součástí dvou dosti různých filosofických perspektiv, které jsou v jistém smyslu dokonce založené na neslučitelných předpokladech: z buddhistického pohledu je totiž usilování o fyzickou nesmrtelnost pošetilé.

Dalším projevem synkretismu je výklad spojení „vyživování životní síly“ (*yǎng shēng* 養生) pomocí spojení „kultivace sebe sama“ (*zuò zìjǐ gōngfū* 作自己功夫). Toto čtení implikuje, že Lín Xiyì chápe „vyživování životní síly“ v konfuciánském smyslu péče o sebe sama, práce na mravním jádru vlastní osobnosti. Vidíme tedy, že vedle buddhistické a taoistické terminologie se do výkladu otiskuje i výrazivo konfuciánských textů. Navíc se zdá, že právě tento pohled má Lín Xiyì nejvíc zažitý. Z buddhismu a taoismu si vypůjčuje jednotlivé pojmy, ale v zásadě čte text jako konfucian.

Za pozornost rovněž stojí, že Lín Xiyì zde chápe *Knihu Zhuāngzǐ* jako zdroj a základ později vznikajících taoistických technik usilování o nesmrtelnost. I když se v interpretační tradici s tímto pohledem tu a tam setkáváme, nejde o převládající výklad. Zhuāngzǐovi se totiž většinou připisuje spíše filosofická perspektiva, ze které podobné úsilí chápe jako pomýlené, protože nahlíží na individuální smrt jako na jednu z přirozených proměn, jíž se není třeba za každou cenu snažit vyhnout.

3. Wáng Fūzhī: *Syntetizující interpretace*

形，寓也；賓也；心知寓神以馳，役也；皆吾生之有而非吾生之主也。以味與氣養其形，以學養心知，皆不恤其主之亡者也。其形在，其心使之然，神日疲役以瀕危而不知，謂之不死奚益。而養形之累顯而淺，養知之累隱而深。與接構而以心鬥，則人事

之患，陰陽之患，欲通之而適以割折傷其刀。養生之主者，賓其賓，役其役，薪盡而火不喪其明；善以其輕微之用，遊於善惡之間而已矣。

Tělo je ubytovna i host.¹⁷¹ Vědomí (*xīnzhī* 心知) hostí ducha a [duch] tak [může] pádit vpřed: vědomí/poznání je sluha. Obě tyto věci [tj. tělo a vědomí/poznání – D. M.] jsou něčím, co v našem životě existuje, ale není jeho základem. Když vyživujeme tělo prostřednictvím požitků a emocí (*qì* 氣) a poznání (*zhī* 知) vyživujeme prostřednictvím učenosti, [znamená to, že se] neohlížíme na zkázu základu. To, kde se ocitá naše tělo, je dáno našimi úmysly a duch se každodenním otročením dostává do krize, aniž by o tom věděl. Tomu se říká: „i kdyby neumřeli, jaký by z toho byl užitek?“¹⁷² Ovšem to, jak nás zatěžuje výživa těla, je na první pohled vidět, ale zůstává to na povrchu, [zatímco to,] jak nás zatěžuje výživa poznání, není na první pohled zjevné, ale jde to do hloubky. [Je-li tomu tak, že se] „do sebe lidé zaklesávají a bojují spolu prostřednictvím svých myslí“,¹⁷³ tak [pokud jde jak o] těžkosti v mezilidských záležitostech, tak o těžkosti ve vztahu k přírodním dějům (dosl. k *yīnu* a *yāngu*), [tak právě tehdy, když se jim budeme] chtít vyhnout, budeme právě naopak řezáním škodit svému noži. Zásada vyživování životní síly [spočívá v tom, že budeme] k tomu, co je hostem, přistupovat jako k hostu, k tomu, co je sluhou, budeme přistupovat jako ke sluhovi, „zátop dohoří, ale oheň neztratí svůj jas“.¹⁷⁴ Je třeba dokázat využívat věci s lehkostí a jemností, toulat se mezi dobrým a zlým, a toť vše.

{Hierarchie života: tělo, psychika, duch}

Wáng volí jiný výklad názvu kapitoly: na rozdíl od většiny ostatních interpretů ji nečte jako „Zásady vyživování životní síly“ (*yǎngshēng zhū*), ale jako „Vyživování základu životní síly“ (*yǎng shēngzhū*). K narušení základu života dochází podle něj tehdy, když je narušena přirozená hierarchie životních funkcí. Wáng na vrchol hierarchie

171 Ubytovna, protože je schránkou pro vědomí. Host, protože skutečným páнем je duch.

172 ZZJS (II: 56); Král (2006: 70).

173 ZZJS (II: 51); Král (2006: 69).

174 Volná parafráze na závěrečnou část třetí kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*: „Prsty, jež připravovaly zátop, zemdlí, plamen se přenáší; a neví, kdy se vyčerpá!“ (ZZJS III: 129; Král 2006: 89). Jde o pasáž, která je zřejmě poškozená či neúplná a o jejímž významu se vedou diskuse. Uvádím zde překlad Oldřicha Krále, který zároveň v obsáhlé poznámce diskutuje různá čtení této problematice pasáže. Wáng Fūzhiovu parafrázi lze číst ve smyslu, že smrtí hmotného těla (tj. zátopu) duch (tj. oheň) nekončí.

klade ducha (*shén* 神), pod něj pak staví tělo (*xíng* 形) a psychiku, vědomí či poznání (*xīnzhī* 心知). Tělo a vědomí podle Wánga nejsou samy o sobě problematické, pokud zůstávají v podřízeném postavení vůči duchu. Tělo není nic než pouhá ubytovna životních funkcí, včetně funkcí psychických, a je tedy přirozeně podřízené duchu, který těmito funkcemi disponuje. Jakmile se předmětem výživy stane nikoli duch, ale tělo, společně s psychikou či poznáním, dojde k převrácení přirozené hierarchie a narušení „základu života“. Leckoho může překvapit, že Wáng klade tělo a psychiku na stejnou úroveň a staví je do kontrastu k duchu. Čtenář obeznámený se západní filosofickou tradicí by spíše očekával, že kontrast bude založen na protikladu tělesného a mentálního, tedy že duch bude spojen s psychikou a postaven do opozice k tělu. Důvody, které zde komentátora vedou k odlišnému členění, poukazují k obecnějším předpokladům čínské filosofické tradice a jejich vyjasnění by vydalo na samostatnou studii.

Na tomto místě se však lze alespoň krátce zastavit u slova *zhī* 知, které některé z těchto předpokladů implikuje. Toto slovo v klasické čínštině nabývá různých, ale vzájemně se překrývajících významů, které lze shrnout pod obecný pojem psychických funkcí či „psychiky“: poznání, vědění, rozumění, vnímání, představivost, vědomí (viz Heslář). V konkrétním kontextu u konkrétního autora je třeba vždy volit nejpřesnější ekvivalent s ohledem na to, jaký z významů je v daném kontextu akcentován; ostatní významy v daném kontextu ustupují do pozadí, nikdy však zcela nemizí. Ve Wáng Fūzhiho případě je silně akcentován význam „vědomí“ ve smyslu základních mentálních pochodů, jež jakékoli poznání a poznávání umožňují. Obraz těla jako schránky pro mentální funkce, jako je *zhī* 知, implikuje, že *zhī* 知 je elementárním předpokladem našeho života a nejen jakýmsi postupem času nashromážděným poznáním. Odtud tedy lze vysvětlit tendenci klást tělo a vědomí na stejnou úroveň. Zároveň však ve Wáng Fūzhiho výkladu Zhuāngzīa stojí *zhī* na stejné úrovni jako tělo i v intelektuálnějším smyslu „poznání“ či „vědění“ coby postupně nabytých znalostí a vědomostí. Od vnitřní, tedy duchovní povahy skutečnosti se „vědění“ a „tělo-tvar“ shodně odlišují svojí ustrnulostí, dohotoveností,

a tedy povrchností. Tuto spojitost mezi oběma pojmy Wáng Fūzhī nachází v parabolě o bourání býčka, která záhy následuje. Dokonalost řemeslné činnosti je zde představena jako aktivita ducha, který nastupuje na místo méně dokonalého smyslového vnímání (*guānzhī* 官知). Stejně jako rozumové poznání (*zhī* 知) i smyslové vnímání (*zhī* 知) zůstává na povrchu věcí. Místo protikladu mezi tělesným a mentálním se tak prosazuje protiklad mezi vnějším neboli odvozeným, kam patří tělo a vědomí, a vnitřním neboli původním, kam patří duch.

{Dvojnčačnost slova *xíng* 形: „Tvar“ jako „tělo“, „tělo“ jako „tvar“} Wáng Fūzhī dále rozvíjí své pojetí těla/tvaru (*xíng* 形), jehož význam nastínil již v komentáři ke druhé kapitole, kde tvar v interakci s energií vytváří zvuky. Vidíme, že dvojnčačnost slova *xíng* mu umožňuje výklady ze druhé a třetí kapitoly propojit. Zatímco ve druhé kapitole převažoval význam „tvar“, ve třetí kapitole, která začíná úvahou o vyživování životní síly, je akcentován význam „tělo“. Podstata Wáng Fūzhího konceptu *xíng* však zůstává stejná. Stejně jako jsou tvary věcí píšťalami, tedy jakými nástroji, na něž hraje proudící energie, i zde je tělo jen schránou pro aktivitu ducha.

Komentovaný text z *Knihy Zhuāngzǐ*

1

吾生也有涯

Náš život (nebo: naše tělesno) má meze,

2

而知也無涯

ale poznání (nebo: naše psychika) meze nemá.

3

以有涯隨無涯，殆已；

Pouštět se s něčím, co má meze, za něčím, co meze nemá, je neštěstí.

4

已而為知者，殆而已矣。

Ti, kdo už [na tom takhle jsou,] a stejně se snaží nalézt poznání (*zhī* 知), to už je úplné neštěstí!

5

為善無近名，為惡無近刑。

Konáním dobrého nebudeme mít o nic blíž slávy (dosl. „dobrému jménu“), konáním zlého nebudeme mít o nic blíž trestu.

6

緣督以為經，

Když se budeme důsledně řídit (*yuán* 緣) tím, co je hlavní (*dū* 督),

7

可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

budeme schopni zachovat sami sebe, udržet v celku svoji životní sílu, vyživovat své rodiče a dožít se přirozeného stáří.

8

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，

Kuchař Ding boural dobytčce pro prince Wénhuìe. Údery [jeho] ruky, zapření ramene, nakročení nohy, prohnutí v kolenou, svist, dunění a břinkot zvučícího nože,

Poznámka k překladu

解牛

Jedním z významů slova *jiě* 解 je „otevřít zvíře“, tedy vyvrhnout je a rozbourat. Z tohoto základu se vyvinula celá řada dalších a častěji užívanějších významů, jako „odstranit“ či „porozumět“ či „rozvázat“ a „uvolnit“ či „oprostit“. Zejména poslední dva významy opakovane nacházíme i v *Knize Zhuāngzǐ*, například v páté kapitole, kdy Lǎo Dān hovoří o Konfuciově lpění na mravních ideálech: „Nebe ho potrestalo, jak by ho bylo možno osvobodit?“ (天刑之，安可解之?) Ačkoli tato souvislost nikdy není autorem textu explicitně for-

mulována, je přirozené číst parabolu o dokonalém bourání (*jiě* 解) dobytčete jako obraz cesty k oproštění (*jiě* 解) našeho jednání od násů nepřirozených motivací.

9

莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。

nic z toho nebylo falešně: ladilo to s Tancem morušového háje i se skladbou *Jingshōu*.

Poznámka k překladu

經首

Oldřich Král překládá jako *Ustanovování vůdce*. Z komentářů se dozvídáme, že jde o důležitou rituální skladbu z doby bájného císaře Yáo 堯.

10

文惠君曰：謔！善哉！技蓋至此乎？

Pán Wénhui řekl: „Ach! Jak výtečné! Cožpak snad může řemeslná zručnost dospět až sem?!“

11

庖丁釋刀對曰：臣之所好者道也，進乎技矣。

Kuchař Dīng odložil nůž a odvětil: „To, co miluji, je povaha skutečnosti (*dào* 道), která přesahuje řemeslnou zručnost.“

12

始臣之解牛之時，所見無非牛者。

Když jsem začínal s bouráním dobytčat, to, co jsem viděl, nebylo nic než dobytče.

13

三年之後，未嘗見全牛也。

Po třech letech jsem už nikdy neviděl celé dobytče.

14

方今之時，臣以神遇，而不以目視。

No a teď, teď se s ním setkávám duchem, aniž bych se na něj díval očima.

15

官知止而神欲行。

Smyslové poznání se zastavilo, ale touha ducha se uvedla do pohybu.

16

依乎天理，

Opírám se o vrozenou strukturu (nebo: „řád věcí daný nebesy“),

17

批大郤，

vedu úder po velkých mezerách

18

導大窾，

nechávám se vést velkými dutinami,

19

因其固然。

sleduji je v jejich původních danostech.

20

技經肯綮之未嘗，

Je-li zručnost taková, že nikdy nezavadím o místo, kde maso přiléhá ke kosti,

21

而況大軋乎！

což teprve o velkou kost.

22

良庖歲更刀，割也；

Dobrý kuchař mění nůž jednou ročně, protože seká,

23

族庖月更刀，折也。

obyčejný kuchař mění nůž jednou do měsíce, protože láme,

24

今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。

no a můj nůž má už devatenáct let, rozboural už tisíce dobytčat, a jeho ostří vypadá jako nově nabroušené.

25

彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，

**Pokud jde o klouby, mají mezi sebou mezery; pokud jde o ostří nože, nemá tloušťku. A proto když se něčím, co nemá tloušťku, vniká někam, kde je meze-
ra, nutně zbude pohodlně místa pro toulající se nůž.**

26

是以十九年而刀刃若新發於硎。

Proto i po devatenácti letech vypadá ostří mého nože jako nově nabroušené.

27

雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，

**Přesto však, kdykoli se přiblížím ke shluku [různých tkání], uvidím jeho obtíž-
nost, polekaně zpozorním, zrak se zastaví,**

28

行為遲。

pohyb nože se zpomalí,

29

動刀甚微，譟然已解，

pohybují nožem nanejvýš jemně, ozve se loupnutí, a vtom je dobytče už rozbouráno,

30

如土委地。

jako když se hlína nasype na zem.

31

提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，

**Zvednu nůž a postavím se, rozhlížím se na všechny strany a jen tak spokojeně
(mǎnzhì) přešlapuji na místě.**

Poznámka k překladu

躊躇

Spojení *chóuchú* má velice blízko k výrazům *páihuái* 徘徊 a *xiāoyáo* 逍遙, které značí volný pohyb bez směřování k určitému cíli. Viz dále poznámku k *xiāoyáo* na začátku první kapitoly.

32

善刀而藏之。

Vyčistím nůž a schovám jej.

33

文惠君曰：善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。

Pán Wénhuì zvolal: „Výborné! Vyslechl jsem slova kuchaře Dīnga a dozvěděl jsem se z nich, jak vyživovat životní sílu.“

Podrobné komentáře k jednotlivým pasážím

1. Guō Xiàng 郭象

1

所稟之分各有極也。

Každý daný úděl má svoji hranici.

2

夫舉重攜輕而神氣自若，此力之所限也。而尚名好勝者，雖復絕膺，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之為名，生於失當而滅於冥極。冥極者，任其至分而無毫銖之加。是故雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知重之在身；雖應萬機，泯然不覺事之在己。此養生之主也。

To, že lidé nesou buď těžká, nebo lehká břemena, aniž by si nějak uškodili, to je dáno tím, jak jsou omezeni svojí tělesnou silou. To, že si cení slávy a milují vítězství, a i kdyby si přerazili hřbet, stejně to nebude stačit k uspokojení jejich tužeb, to je dáno tím, že svojí psychikou (*zhī* 知) omezeni nejsou. Psychiku můžeme označit za něco, co vzniká z nesouladu a zaniká v mimoděčném souladu se svými hranicemi. Být mimoděčně v souladu se svými hranicemi znamená odevzdat se dokonalému údělu a nepřidat k němu ani chlup. I když budeme na zádech

nést deset tisíc *jūnǔ*,¹⁷⁵ pokud to bude odpovídat našim schopnostem, najednou si ani neuvědomíme, že neseme něco těžkého. I když budeme reagovat na desetitisíce podnětů, ani nebudeme vědět jak, a nepocítíme, že máme nějaké úkoly. To je zásada pěstování životní síly.

{Psychika omezuje svobodu}

Guō Xiàng pokračuje v kritice pojmu *zhī* 知 („vědomí“ nebo „psychika“). Na rozdíl od Wáng Fūzhīho, který chápe *zhī* sice jako funkci služebnou, nicméně přirozenou, Guō Xiàng v souladu se svými dřívějšími výklady interpretuje *zhī* jako sekundární a nepřirozenou deformaci, která ohrožuje dokonalou samovolnost životních funkcí. Toto nebezpečí je důsledkem toho, že psychika nemá meze. Tuto bezmeznost psychiky je třeba chápat v protikladu k přirozeným omezením daným „životem“, tedy například tělesnou konstitucí. Tíha břemene, které jsme ještě schopni uzvednout, je vždy přirozeně determinována naší fyzickou silou. Omezení daná tělesnou konstitucí vždy bezpečně zajistí, že si nenaložíme víc, než na co máme. Pokud však jde o jednání, které není bezprostředně závislé na tělesných omezeních, vzniká nebezpečí, že se necháme unést všemi možnými plány a ambicemi, které sice v naší představivosti nepodléhají žádným omezením, ve skutečnosti ale mohou překračovat naše přirozené vlohy a schopnosti a dovést nás až k naprostému vyčerpání. Nebezpečí představivosti a vědomí, na němž je představivost založena, podle Guō Xiàngova výkladu spočívá právě v tom, že se může dostávat do rozporu s naším údělem, který je z definice určitým vymezením; jak víme, tento úděl však podle Guō Xiànga zakládá naši svobodu, resp. samovolnost. V důsledku tak bezmeznost psychiky přímo ohrožuje naši svobodu.

3

以有限之性尋無極之知，安得而不困哉！

Když někdo na základě omezené přirozenosti usiluje o poznání, které nemá hranic, jak by se mohl nedostat do těžkostí?

175 Odpovídal asi patnácti kilogramům.

4

已困於知而不知止，又為知以求之，斯養而傷之者，真大殆也。

Když už má někdo kvůli poznání potíže a neví, kdy má přestat, a ještě navíc usiluje o poznání, aby se to dozvěděl, tak ten si úsilím o vyživování škodí. To je opravdu velké neštěstí.

5

忘善惡而居中，任萬物之自為，悶然與至當為一，故刑名遠己而全理在身也。

Kdo zapomněl na [rozlišování na] dobré i zlé a prodlévá ve středu, [ten] nechává desetitisíce věcí, aby se dělaly samy od sebe, mimoděčně (*mènrán*) splývá s tím, co je dokonale náležité, a proto se od něj tresty i sláva drží daleko a celistvý řád věcí je v něm.

6

順中以為常也。

Dělá z následování středu stálé pravidlo.

7

苟得中而冥度，則事事無不可也。夫養生非求過分，蓋全理盡年而已矣。

Pokud se držíme ve středu a mimoděčně jsme v souladu se [správnými] měřítky, ať uděláme cokoli, vždy to bude přípustné. Vyživování životní síly nespočívá v usilování o to, co přesahuje úděl, [ale] spíše v zachování celistvosti řádu věcí, dovršení přirozeného věku, a toť vše.

8–9

言其因便施巧，無不閑解，盡理之甚，既適牛理，又合音節。

Hovoří se o tom, že uplatňuje schopnost jít cestou nejmenšího odporu (*yīnbìàn*, dosl. „následuje to, co je příhodné“), neztrácí svou uvolněnost a proniká až k základu struktury [kostí a kloubů těla dobytčete]. A jak se přizpůsobuje struktuře dobytčete, tak je v souladu s rytmem hudby.

10–11

直寄道理於技耳，所好者非技也。

Pouze vkládá řád skutečnosti (*dàolǐ* 道理) do [obrazu] řemeslné zručnosti. To, co miluje, není řemeslná zručnost.

12

未能見其理間。

Ještě nebyl schopen spatřit jeho vnitřní ustrojení (dosl. „strukturu a mezery“).

13

但見其閒理也。

Viděl pouze jeho vnitřní ustrojení (dosl. „mezery a strukturu“).

14

闇與理會。

V temnotě se setkává (*hui*) se strukturou [kostry] (nebo: „s řádem věcí“).

{Temnota vede lépe než světlo}

Guō Xiàng se drží své metaforiky temnoty. Překročení smyslového vnímání, které je spojeno s distancí a světlem, a odevzdání se temnotě vede k dokonalejší formě uchopení struktury (*lǐ* 理), totiž k bezprostřednímu styku či setkání s ní. Zde, stejně jako v následujícím Chéng Xuányīngově komentáři, stojí za pozornost použití slova *hui* 會, které znamená jak „obcovat“, „stýkat se“, tak i „rozumět“. Podobně *lǐ* 理 znamená jak „struktura kostry“, tak „obecný řád věcí“. Tato dvojnásobnost uvádí do vztahu rovinu fyzického styku s tělem dobytčete s rovinou stavu myslí. Dokonale vedený řez je vždy projevem dokonalého vhledu. *Hui* 會 musíme vnímat jako určitou alternativu k *zhī* 知 („poznání“, „vědomí“) – jde o jinou, dokonalejší modalitu poznávání skutečnosti: ani očima, ani myslí, ale duchem (*shén* 神). *Zhī* je na této úrovni překonáno (smyslové vnímání, jak je ostatně z textu patrné, je modalitou *zhī*) a nastupuje bezprostřednější *hui*. Zatímco *zhī* se zakládá na distanci a potřebuje tak světlo, intimita *hui* předpokládá temnotu.

15

司察之官廢，縱心而理順。

Smyslové orgány jsou odvrženy, myslí se dává volný průchod a struktura [býčka] (nebo: „řád věcí“) je následována.

16

不橫截也。

Neřeže napříč.

17

有際之處，因而批之令離。

Existují místa, kde se [kosti] stýkají, postupuje podle nich a úderem je od sebe odděluje.

18

節解竅空，就導令殊。

Porcuje [tak, že vede nůž] prázdnotou, nechává se vést (*jiūdǎo*), a tak způsobuje oddělení.

19

刀不妄加。

Nepřikládá nůž zbůhdarma.

20

技之妙也，常遊刃於空，未常經槩於微礙也。

Dokonalost jeho zručnosti [je v tom], že stále vede ostří v prázdnu [mezi kostmi] (nebo: „že se věčně toulá ostřím v prázdnotě“), aniž by kdy zavadil o sebemenší překážku.

{Toulání nože}

I zde je možné přenesené čtení. *Yóu* 遊 zde lze číst jako popis volného pohybu nože, stejně jako ve filosofickém smyslu „toulání“, tak jak jej známe z první kapitoly.

21

輒，戾大骨，衄刀刃也。

Gū je veliká kost, která přerazí ostří nože.

22

不中其理間也。

Nestrefuje se do jeho ustrojení (dosl. „struktury a mezer“).

23

中骨而折刀也。

Strečí se do kosti a zlomí nůž.

27

不復屬目於他物也。

Přestane upírat zrak na jiné věci.

29

得其宜則用力少。

Dosáhneme-li náležitého, použijeme jen malou sílu.

30

理解而無刀跡，若聚土也。

Struktura těla se rozloží (nebo: „řádu skutečnosti je porozuměno“), aniž by po noži zůstaly stopy: jako když se navrší hlína.

31

逸足容豫自得之謂。

Vyjadřuje tím uspokojení (*yizú*), naplnění (*róngyù*) a dosažení svého (*zidé*).

32

拭刀而弢之也。

Utře nůž a vloží jej do pouzdra.

33

以刀可養，故知生亦可養。

Lze vyživovat [dovednost zacházení] s nožem, a z toho poznáváme, že lze vyživovat i životní sílu.

2. Chén Xuányīng 成玄英

1

夫生也受形之載，稟之自然，愚智脩短，各有涯分。而知止守分，不蕩於外者。養生之妙也。黔首之類，莫不稱吾，則凡稱吾者，皆有極者也。

Život je ujařmen tělem, které je podrobeno přirozenosti. Hloupí i chytří, dlouho-

věcí a krátkověcí, ti všichni mají své meze (*yáfēn*). Kdo ví, kdy je třeba přestat, a drží se [svého] údělu (*fēn*), ten se nenechá rozkolísat vnějškem. To je dokonalý způsob vyživování životní síly. Pokud jde o obyčejné lidi, není mezi nimi nikdo, kdo by [sám sebe] nenazýval já, [ovšem] každý, kdo [sám sebe] nazývá já, má [nějakou] hranici.

2

所稟形性，各有限極，而分別之智，徇物無涯。遂使心困形勞，未慊其願，不能止分，非養生之主。

Tělesná přirozenost, která je nám dána, má vždy vymezené hranice, ale psychika,¹⁷⁶ která je založena na rozlišování, se žene za věcmi a meze nemá. Nakonec se stane, že se mysl unaví a tělo vyčerpá, touhy ani nejsou nikdy naplněny, ani nejsme schopni se spokojit s tím, co máme (dosl. „nejsme schopni zastavit se na svém údělu“). To není správná zásada vyživování života.

{Rozumnost těla a pošetilost psychiky}

Tím, že je tělo přirozeně svázáno určitými omezeními, je mu vlastní určitá racionalita a uměřenost; nenaplnitelné tužby nejsou důsledkem tělesného puzení, ale neuměřenosti psychiky, která do skutečnosti projektuje rozlišení, která jí nejsou vlastní. Tento výklad ovšem není v rámci tradice nijak zvlášť originální, spíše parafrázuje a upřesňuje Guō Xiàngovu interpretaci.

3

夫生也有限，知也無涯，是以用有限之生逐無涯之知，故形勞神弊而危殆者也。

Životní síla má omezení, [ale] poznání meze nemá. Proto [ten, kdo se] žene prostřednictvím omezené životní síly za poznáním, které nemá mezí, ten namáhá tělo, škodí duchu a [ocitá se v] nebezpečí.

4

無涯之知，已用於前；有為之學，求之於後；欲不危殆，其可得乎！

Jakmile jsme již uplatnili poznání, které nemá hranic, nutně pak hledáme nauky, které záměrně zasahují [do přirozeného běhu věcí]. Cožpak potom bude možné vyhnout se velkému nebezpečí?

176 *Zhi* 智 bylo ve staré čínštině často zaměňováno za *zhi* 知. Předpokládáme, že je tomu tak i v tomto případě.

{Kruhovost poznání a vědomého úsilí}

Chéng Xuányíng plně v Guō Xiàngově intenci spojuje poznání (*zhī* 知) se záměrným zasahováním (*yǒuwéi* 有為), které se dostává do rozporu s přirozenou povahou věcí. Ve chvíli, kdy se díky bezmeznosti poznání vyčerpáme a dostaneme se do potíží, nutně se snažíme zachránit tak, že zasahujeme do této situace prostřednictvím záměrného úsilí. Marnost tohoto počínání je zřejmá: pomocí záměrného úsilí se nelze dostat z problémů způsobených poznáním, protože záměrné úsilí je jen důsledkem poznání.

5

夫有為為學，抑乃多徒，要切而言，莫先善惡。故為善也無不近乎名譽，為惡也無不鄰乎刑戮。是知俗智俗學，未足以救前知，適有疲役心靈，更增危殆。

Obyčejné (*sú*) nauky, [které učí,] jak záměrně zasahovat, mají sice mnoho následovníků, pokud bychom je [ale] měli stručně charakterizovat, nic [pro ně] není přednější než [rozlišování mezi] dobrým a zlým. Proto [nás podle nich] konání dobrého vždycky přiblíží k dobrému jménu a slávě, konání zlého nás vždycky přiblíží trestu a smrti. Na základě toho vidíme, že obyčejný intelekt a obyčejné nauky nestačí na to, aby nás zachránily před předsudky (*qiánzhī* 前知). Naopak – vyčerpají mysl, zotročí duši (*xīnlíng* 心靈) a skončíme ještě hůře.

{Záměrné úsilí a obyčejné nauky}

Pejorativní označení „obyčejné nauky“ zřejmě odkazuje ke konfucíanským, mohistickým a legistickým učeními, která různými aktivistickými cestami usilují o nápravu společnosti. Tyto nauky podle komentátora nemohou přispět k záchraně života, který je ovládán poznáním a záměrným úsilím, neboť tyto nauky záměrné úsilí samy předpokládají. Spásnou alternativou je podle Chéng Xuányínga perspektiva taoismu a buddhismu, která si uvědomuje proměnlivost, neuchopitelnost a prázdnotu skutečnosti.

6

夫善惡兩忘，刑名雙遺，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣。

Když se zapomene na dvojí, dobré i zlé, odhodí se obojí, trest i dobré jméno, tak je možné následovat cestu jednoty a středu, přebývat v síle opravdové stálosti,

v klidu a bez tužeb se odevzdat [plynutí] věcí, proměňovat se společně se světem. Dokonalý způsob vyživování životní síly spočívá v tomto!

7

夫惟妙捨二偏而處於中一者，故能保守身形，全其神生道。外可以孝養父母，大順人倫，內可以攝衛生靈，盡其天命。

Pouze ten, kdo dokonale odvrhl obě krajnosti a prodlévá ve středu a jednotě, je schopen uchovat tělo a zachovat v celistvosti správný způsob fungování (*dào*) ducha a životní síly. Ve vztahu k ostatním (dosl. „ve vztahu k vnějšku“) se dokáže se synovskou oddaností postarat o rodiče a je v dokonalém souladu se správným modelem mezilidských vztahů určených společenskou hierarchií (*rénlún* 人倫), ve vztahu k sobě je schopen uchovat svoji životní sílu a dovršit přirozený věk.

8

言庖丁善能宰牛，見其間理，故以其手搏觸，以肩倚著，用腳踢履，用膝刺策，遂使皮肉離析，砉然響應，進奏鸞刀，驕然大解。此蓋寄庖丁以明養生之術者也。

[Text] hovoří o tom, že kuchař Dīng vyniká ve schopnosti bourat dobytčata. Vidí ustrojení (dosl. „mezery a strukturu“) [jejich těla],¹⁷⁷ a tak [každým] úderem ruky, zaklesnutím ramene, našlápnutím nohy a vystrčením kolene způsobuje, že se kůže odděluje od masa, ozvěnou se nese svíst, nůž koná své dílo (*jīnzòu*)¹⁷⁸ a jako když švihne, býček je zcela rozbourán. To znamená, že užívá [obraz] kuchaře jako metaforu pro vysvětlení techniky vyživování životní síly.

9

庖丁神彩從容，妙盡牛理；既而宰割聲響，雅合宮商，所以音中桑林，韻符經首也。Kuchař působí nenuceně a dokonalým způsobem proniká ke struktuře dobytčete. Když je bourání a sekání takto zvučné, elegantně se snoubí s hudbou, a pro-

177 Je třeba podotknout, že mezery a struktura nejsou dvě odlišné věci: struktura těla se ustavuje právě na základě mezer mezi jeho jednotlivými částmi. Mezery jsou právě oním místem, na něž musí kuchař-řezník upřít pozornost, má-li postupovat v souladu s přirozenou strukturou. Pro Chéng Xuányīng je motiv mezer o to důležitější, že mezery jsou prázdné a prázdnota je v buddhisticky ovlivněném Chéngově výkladu právě tím, co se mudrc snaží nahlédnout.

178 *jīnzòu* ve svém základním významu znamená podávat hlášení u vládce. Implikace užití tohoto pojmu v kontextu bourání dobytčete nejsou příliš zřejmé.

to se tóny shodují s [tancem] *Morušového háje* a melodií odpovídají [skladbě] *Jingshōu*.¹⁷⁹

10

惠君既見庖丁因便施巧，奏刀音節，遠合樂章，故美其技術一至於此者也。

A když tak pán Hui vidí, že kuchař Dīng uplatňuje svoji zručnost cestou nejmenšího odporu a rytmus zvučícího nože (nebo: „pronikajícího nože“) je vzdáleně v souladu s hudební skladbou, obdivuje se tomu, že jeho řemeslo naráz dospělo až sem.

{Nůž jako hudební nástroj}

Chéng Xuányīng (a v následujícím komentáři i Lín Xīyì) si všímá dvojznačnosti slova *zòu* 奏, se kterou sám Zhuāngzǐ zřejmě pracuje. Základní význam tohoto slova ve staré čínštině je podobný jako *jìn* 進 (tedy „vniknout“ či „postupovat“). Jedním z významů tohoto slova je ale i „hrát hudbu“. Tím, jak nůž vstupuje do těla dobytčete, vydává zvuky, které se – aniž by o to bylo usilováno – zároveň skládají do určité melodie. Byť pouze implicitně, oba komentáře poukazují k tomu, že soulad zvuku, který vydává bourání, s uvedenými skladbami je až druhotným a přirozeným důsledkem jeho zručnosti. To, oč usiluje, není vydávat nožem zvuk v určité melodii a rytmu, ale pouze vést nůž podle přirozené struktury zvířete.

11

捨釋鸞刀，對答養生之道，故倚技術，進獻於君。所好者養生之道，過於解牛之技耳。Odkládá stranou rituální nůž a v odpovědi [vykládá] správný způsob vyživování životní síly. Opírá se o [obraz] řemeslné techniky a uctivě předkládá [výklad] svému pánovi. To, co miluje, je správný způsob pěstování životní síly, který přesahuje řemeslnou dovednost bourání dobytčete.

12

始學屠宰，未見閒理，所睹惟牛。亦猶初學養生，未照真境，長以觸途皆礙。

Když se začínal učit řezníkem, ještě neviděl vnitřní ustrojení; to, co spatřoval, bylo pouze dobytče [ve své vnější podobě]. Stejně jako když se začínáme učit

179 Pro komentář ke zmíněným dvěma rituálním skladbám viz Král (2006: 90).

vyživovat životní sílu, nenahlížíme ještě pravou povahu věcí (*zhēnjìng* 真境, dosl. „svět opravdovosti“), a po dlouhou dobu všude narážíme na překážky.

{Chéng Xuányīng: mnišský adept jako řeznický učeň}

Jak bude patrné z následujících výkladů, Guō Xiàngǔv komentář k parabolě o bourání býčka je spíše v útlumu, jako by si zde nedokázal najít své téma. To je pravděpodobně dáno tím, že motiv řemesla není pro Guō Xiàngǔv výkladový rámec příliš atraktivní. Řemeslo je spojeno se záměrným úsilím, a totéž platí i pro učení se řemeslu. Naproti tomu Chéng Xuányīng nachází jasnou interpretační linii a bude ji dále rozvíjet. Naskýtá se tak příležitost pozorovat odlišnost Chéngovy a Guōovy myšlenkové cesty, která nebývá vždy tak ostře profilovaná. Jak bylo zmíněno v úvodní studii, Chéng Xuányīng měl určitou představu ohledně cesty duchovního vývoje jednotlivce, která byla hluboce inspirována buddhismem. Tento vývoj podle něj spočívá v dlouhodobém a soustředěném úsilí, které člověka postupně posouvá v jeho cestě za poznáním. Je to proces záměrného a usilovného studia, a jako takový má určité fáze, jimiž je potřeba projít. V tom se nijak neliší od učení se řemeslu. Právě tuto analogii se zde Chéng pokouší rozvinout. Kuchař-začátečník je na tom stejně jako adept buddhismu či taoismu: nenahlíží pravou povahu věcí, a proto naráží na překážky.

13

操刀既久，頓見理閑，所以纔睹有牛，已知空卻。亦猶服道日久，智照漸明，所見塵境，無非虛幻。

Když už s nožem pracoval dlouho, náhle (*dùn* 頓) spatřil vnitřní ustrojení a sotva uvidí jsoucí (*yǒu* 有) dobytče, už ví, kde [v něm] jsou prázdné (*kōng* 空) dutiny. Stejně jako když někdo po dlouhou dobu následuje povahu skutečnosti, jeho intelektuální vhled se postupně (*jiàn* 漸) projasňuje a ve světě prachu, který vidí, není nic, co by pro něj nebylo klamnou iluzí.

{Vnějšek a vnitřek, věci a prázdnota}

Chéng Xuányīng dále rozvíjí analogii mezi cestou k dokonalému řemeslu a cestou k probuzení. Soustavně přitom pracuje s bu-

ddhistickými pojmy, z nichž nejdůležitější je protiklad „jsoucích věcí“ (*yǒu* 有) a „prázdnoty“ (*kōng* 空). Podobně jako se řezník ve své dovednosti posouvá od schopnosti vnímat dobytče pouze v jeho vnější a neprostupné podobě ke schopnosti prohlédnout tuto vnější podobu a nahlédnout za ní vnitřní ustrojení, tedy jeho skutečnou podstatu, tak se i mnišský adept posouvá od ulpívání na vnějších věcech neboli „světě prachu“ (*chénjìng* 塵境) k nahlédnutí jejich iluzorní povahy a pochopení toho, že jsou ve své podstatě prázdné. Tato analogie je posílena důrazem na motiv mezer neboli prázdných míst mezi kostmi a šlachami, kterými mistr řezník nůž vede.

{Náhlá a postupná cesta k probuzení}

Dále si lze všimnout, že komentář pracuje s dvojnásobnou „náhlostí“ (*dùn* 頓) a „postupností“ (*jiàn* 漸), což jsou dva různé způsoby, jimiž lze podle různých buddhistických škol dosáhnout probuzení. Zastánci postupné cesty učili, že k probuzení je třeba se připravovat skrze meditační cvičení vzrůstajícího stupně obtížnosti, zatímco zastánci náhlé cesty – která je považována za plod typicky čínské interpretace buddhismu – postupnou cestu odmítli s tím, že probuzení lze dojít právě jen tehdy, když se mysl oprostí od jakékoli záměrné snahy tohoto probuzení dojít. (K rozdělení na severní a jižní větve buddhismu viz Cheng 2006: 355–358.) I když tyto způsoby byly chápány jako konkurenční, v Chéngově komentáři jsou položeny vedle sebe, každý na jednu stranu analogie. Pokud bychom chtěli tento kontrast nějak interpretovat, dalo by se říct, že Chéng čte Zhuānga jako zastávce náhlé cesty.

14

經乎一十九年，合陰陽之妙數，率精神以會理，豈假目以看之！亦猶學道之人，妙契至極，推心靈以虛照，豈用眼以取塵也。

Když přešlo devatenáct let, je v souladu s dokonalou zákonitostí *yīn* a *yán-gu*, nechává se vést duchovní silou, a tak se setkává se strukturou [dobyčete] (nebo: „s řádem věcí“). Cožpak se přitom spoléhá na své oči? Stejně tak ten, kdo se učí povaze skutečnosti, když je v dokonalém duchovním souladu, nahlíží svojí duší prázdnotu. Cožpak by používal oči, aby vnímal prach?

15

官者，主司之謂也；謂目主於色耳司於聲之類是也。既而神遇，不用目視，故眼等主司，悉皆停廢，縱心所欲，順理而行。善養生者，其義亦然。

Guān je označením pro to, co řídí; tak jako oči řídí [vnímání] barev a uši řídí [vnímání] zvuků. Když se však nyní [s dobytčetem] setkává duchem, neužívá zraku, a proto jsou oči a další smyslové orgány vyraženy. Ponechává mysl jejím tužbám a následuje strukturu [dobyččete] (nebo: „řád věcí“). Ten, kdo vyniká ve vyživování životní síly, si počíná stejně.

{„Ponechat mysl jejím tužbám“}

Chéng Xuányīng zde pravděpodobně odkazuje ke známému výroku z Konfuciovy autobiografie (*Hovory* 2.6): „V sedmdesáti jsem mohl ponechat mysl jejím tužbám, aniž bych překročil meze toho, co je náležité“ (從心所欲，不踰矩). Na rozdíl od jiných komentátorů, jako je například Lín Xiyì, nemá Chéng z perspektivy svého výkladu zvláštní důvod odkazovat ke Konfuciovi. Výroky, jako je tento, se však již staly součástí obecně sdílené studnice kulturního dědictví a často se lexikalizovaly. V kontextu této pasáže má navíc poukaz k této Konfuciově myšlence zvláštní, přiléhavý význam. Kuchař má s Konfuciem společné to, že dosáhl plné harmonie mezi svými vnitřními inklinacemi a vnějšími normami. Stejně jako byl řezník spontánně a bez úsilí v souladu s omezeními, která mu ukládá kostra dobytčete, tak byl Konfucius spontánně a bez úsilí v souladu s omezeními, která mu ukládaly rituálně správné způsoby mezilidského jednání. Touto souvislostí se v pozoruhodném článku zabývá Scott Cook (1997).

16

依天然之腠理，終不橫截以傷牛。亦猶養生之妙道，依自然之涯分，必不貪生以夭折也。

Opírá se o přirozené ustrojení, aniž by kdy řezal napříč a dobytče tak poškodil. Stejně tak se dokonalý způsob pěstování života opírá o přirozené meze: nikdy nelační po [prodloužení] života, aby si přitom nepřivodil předčasnou smrt.

{Nechtít víc, abychom nedostali méně}

Stejně jako dobrý řezník přijímá přirozené ustrojení dobytčete v jeho danosti, spočívá pěstování života v přijetí přirozených mezí,

zde konkrétně v přijetí pomíjivosti existence. Tato úvaha odkazuje k výkladům v úvodu kapitoly, kde se hovoří o omezenosti života a bezmeznosti poznání. Stavba býčka je danost, kterou je třeba přijmout, chceme-li se vyhnout ztupení nože. Stejně tak je třeba přijmout přirozená omezení našeho života, chceme-li se vyhnout předčasné smrti.

17

閒卻交際之處，用刀而批戾之，令其節骨各相離異。亦猶學道之人，生死窮通之際，用心觀照，令其解脫。

V místech, kde jsou mezery a kde se [kosti] stýkají, přikládá nůž, udeří na ně, a tím působí, že se klouby a kosti od sebe oddělují. Stejně jako ten, kdo se učí povaze skutečnosti: svou myslí nahlíží, jak se spolu stýkají život a smrt, neúspěch a úspěch, a sám se tak osvobozuje (*jiětūo*).

{Stýkání jako návaznost a přerušení}

Stýkání implikuje návaznost a zároveň přerušení. Soudržnost kostry se zakládá na tom, že v ní existuje diskontinuita v podobě mezer. Stejně tak střídání života a smrti je výrazem řádu věcí, a právě proto není pouhým přerušením, ale rovněž i návazností. Adept buddhismu či taoismu by se měl snažit o nahlédnutí smyslu střídání života a smrti, a tak se osvobodit od touhy a strachu, které vzbuzují. Chéng pracuje s již zmíněnou dvojnáčností slova *jiě* 解, zde konkrétně ve významu „osvobodit se, oprostít se“.

18

骨節空處，就導令殊。亦猶學人以有資空，將空導有。

Nechává se vést prázdnými místy mezi kostmi a klouby a způsobuje tak jejich oddělení. Stejně tak adept [svě chápání] jevů (*yǒu* 有) zakládá na prázdnotě (*kōng* 空), opírá se (*jiāng*) o prázdnotu a [tím se nechává] vést [ve vztahu k] jevům.

{Prázdnota není oddělitelná od jevů stejně jako mezery mezi kostmi nejsou oddělitelné od kostí samotných}

Chéng Xuányīng čte motiv prázdných dutin a mezer v těle dobytčete jako ilustraci zásadního rozdílu mezi jevy (*yǒu* 有) a prázdnotou (*kōng* 空), která je skutečnou podstatou těchto jevů. Hlavním

smyslem tohoto výkladu je připomenout, že rozdíl mezi jevy a prázdnotou není rozdílem mezi dvěma různými sférami skutečnosti, stejně jako prázdno mezi kostmi nelze chápat odděleně od kostí samotných. To je v souladu s pozicí většiny buddhistických škol, které tvrdí, že všechny jevy jsou prázdné. U čínské buddhistické školy *Tiāntái* 天台, jejímž učení se Chéng Xuányīng inspiroval, je vztah vzájemného postupování jevů a prázdnoty základní myšlenkou.¹⁸⁰ Analogicky k tomu nejsou prázdné dutiny v těle dobytčete něčím, co by existovalo mimo býčka, neboť specifické rozmístění dutin naopak určuje dobytče v podstatě jeho stavby. Jak dále uvidíme, podle Chéng Xuányīnga se dokonalost Dīngova vhledu zakládá na tom, že chápe prázdnotu a jevy jako dva rozdílné způsoby pohledu na jednu a tutéž skutečnost. Zde však Chéng stále hovoří o adeptovi, který k této dokonalosti ještě nedospívá. Pochopil již význam prázdnoty jako pravé povahy skutečnosti, ale stále chápe prázdnotu jako jakýsi transcendentní základ, který jednotlivé jevy přesahuje, nikoli jako jejich skutečnou povahu.

19

因其空卻之處，然後運刀，亦因其眼見耳聞，必不妄加分別。

Sleduje prázdná místa, a teprve pak použije nůž. Na základě toho, co jeho oči vidí a uši slyší, nikdy zbůhdarma nepřikládá nůž tak, že by odděloval věci bez rozmyslu (nebo „nepřidává zbůhdarma žádná vymezení“).¹⁸¹

20–21

肯綮，肉著骨處也。輒，大骨也。夫伎術之妙，遊刃於空，微礙尚未曾經，大骨理當不犯。況養生運智，妙體真空，細感尚不染心， 竈塵豈能累德！

Kěngqìng znamená „místo, kde maso přiléhá ke kosti“. *Gū* znamená „velká kost“. Dokonalost jeho techniky [spočívá v tom], že vede ostří v prázdnu [mezi kostmi] (nebo: „toulá se ostřím v prázdnotě“), nezavadí ani o sebemenší překážku, a tak dá rozum, že se nestřetne s velkou kostí. Což teprve pokud jde o uplatňování

180 K tomu srv. výklad v Cheng (2006: 374–376).

181 V této větě zřejmě hraje určitou roli dvojnáčnost pojmů *jiā* a *fēnbié*. *Jiā* znamená jak „přiložit [nůž]“, tak i „přidat něco k něčemu“. *Fēnbié* může oddělovat nejen aktivitu fyzického rozdělování, ale i mentální činnost rozlišování. Alternativní výklad by tedy mohl být, že ve svém rozlišujícím vnímání nikdy k dané skutečnosti nepřidává bez rozmyslu nic navíc.

moudrosti ve vyživování životní síly a dokonalé ztělesnění prázdnoty: Když ani nejjemnější podnět neznečistí jeho mysl, cožpak by prach vulgárního světa mohl vyčerpat jeho vnitřní sílu?

22

良善之庖，猶未中理，經乎一歲，更易其刀。況小學之人，未體真刀，證空捨有，易奪之心者也。

Dobrý kuchař se stále ještě nestrefuje do struktury: přejde jeden rok a mění nůž. Což teprve adept začátečník, který dosud nedostal do krve nůž opravdovosti: nahlédl prázdnotu a odhazuje jevy. To je mysl, která se [musí] měnit (*yidúo*).

{Mysl jako nůž}

Chéng Xuányīng explicitně interpretuje mysl jako nůž. Stejně jako se nůž tupí řezáním do šlach a kostí, mysl se unavuje stykem s prachem světa jevů. Proto musí adept měnit svoji mysl, stejně jako kuchař, který nedospěl k Dīngově mistrovství, musí měnit svůj nůž.

23

況凡鄙之夫，心靈闇塞，觸境皆礙，必損智傷神。

Což teprve obyčejný člověk, jehož duše (*xīnlíng* 心靈) je zatarasená temnotou. Každý střet se světem pro něj znamená překážku, a nutně tak přichází o rozum a škodí duchu.

24

十，陰數也。九，陽數也；故十九年極陰陽之妙也。是以年經十九，牛解數千，遊空涉虛，不損鋒刃，故其刀銳利，猶若新磨者也。況善養生人，智窮空有，和光處世，妙盡陰陽。雖復千變萬化，而自新其德，參涉萬境，而常湛凝然矣。

Desítka je číslo *yinové*, devítka je číslo *yangové*, proto po devatenácti letech dospěl k dokonalé [harmonii] *yīnu* a *yángu*. Uplynulo devatenáct let, býčků rozbouřil několik tisíc, [nůž] vede prázdny [místy] (nebo: „toulá se nožem v prázdnotě“), ostří nepoškodil, a tak je jeho nůž ostrý, jako kdyby byl nově nabroušený. Což teprve člověk, který vyniká ve vyživování životní síly: jeho rozum zcela pronikl až k [podstatě vztahu mezi] prázdnotou a jevy, splývá se světským prachem a dokonale proniká [až k podstatě vztahu mezi] *yīnem* a *yánge*m. I kdyby prošel tisíci a desetitisíci proměnami, bude sám od sebe stále znovu obnovovat svoji vnitřní sílu, i kdyby si zadal s desetitisíci světů, bude stále v hlubokém usebrání.

{Chéngüv synkretismus}

Tento výklad je učebnicovým příkladem středověkého prolnutí taoistické a buddhistické terminologie. Ten, kdo umí pěstovat život, chápe jak soulad mezi *yīnem* a *yāngem*, tak podstatu vztahu mezi prázdnotou a jevy. První dvojice vychází ze staré čínské kosmologie, zatímco druhá je buddhistická.

25

彼牛骨節，素有閒卻，而刀刃鋒銳，薄而不厚。用無厚之刃，入有閒之牛，故遊刃恢恢，必寬大有餘矣。況養生之士，體道之人，運至忘之妙智，遊虛空之物境，是以安排造適，閒暇有餘，境智相冥，不一不異。

Mezi kostmi a klouby dobytčete jsou od přirozenosti mezery a ostří nože je ostré, [tedy] tenké a nikoli tlusté. [Když Dīng] pomocí ostří, které není tlusté, proniká do býčka, který v sobě má mezery, bude se ostří pohodlně toulat, protože šíře mezer bude nutně dostatečná. Což teprve muž, který vyživuje svoji životní sílu, člověk, který dostal do krve (dosl. „ztělesňuje“) povahu skutečnosti? Ten uplatňuje dokonalou moudrost naprostého zapomnění a toulá se v prázdnotě světa věcí (*xūkōng zhī wùjìng* 虛空之物境). Proto když něco podniká (*zàoshì*), s klidem se poddává přirozenému běhu věcí (*ānpái* 安排, dosl. „nachází klid v tom, že se zařadí“); nenamáhá se, a přece má dostatek [času]; poznávané a poznávající spolu splývají (*jìngzhì xiāngmíng* 境智相冥); věci [pro něj] nejsou ani totožné, ani různé (*búyì búyì* 不一不異).

{Svět jako dobytče: vztah plnosti a prázdnoty}

Výklad analogie je zde opět hojně proložen buddhistickou terminologií. Stejně jako se řezník toulá býčkem, mudrc se toulá světem věcí: řezník je tedy analogií pro mudrce a dobytče je analogií pro svět věcí. Ve světě existuje množství jsoucích věcí, ty jsou ale ve skutečnosti prázdné, tedy nemají žádnou stálou podstatu; podobně dobytče sestává z jednotlivých jsoucích částí (kosti, maso, šlachy), jejich smysl a podstata je však určena prázdnotou, tedy mezerami, které určují vnitřní ustrojení. Protože mudrc ztělesňuje povahu skutečnosti, tedy prázdnotu, jeho poznání splývá se svými předměty: poznávání se od jevů nijak neliší, protože je prázdné stejně jako ony. Jak ovšem připomíná spojení *búyì búyì*, tento dokonalý stav neimplikuje nivelizaci všech věcí, v jejímž světle by smyslu-

plné a jakkoli angažované jednání ztratilo své opodstatnění. Ano, všechny věci jsou totožné, protože všechny jsou prázdné, stejně jako řezníkův nůž splývá s tělem dobytčete, jako by byl jeho součástí; ovšem prázdnota není žádná svébytná podstata, která by existovala nezávisle na světě jevů, naopak, existuje pouze jen v jednotlivých jsoucích věcech, které se od sebe ve svých funkcích liší, stejně jako se ostří nože odlišuje od těla dobytčete, protože jinak by jej nikdy nemohlo rozbourat.

{Zapomnění jako cesta k nahlédnutí prázdnoty}

Opět si lze povšimnout toho, jak komentátor kombinuje pojmy z klasického taoismu s buddhistickou terminologií. V tomto případě jde o motiv „zapomnění“ (*wàng* 忘), který je klíčovým pojmem v Zhuāngově myšlení. Zapomnění je výrazem souladu s věcmi kolem sebe, který vzniká díky osvobození ustarané mysli od hodnotových soudů. „Když zapomeneme na nohy, znamená to, že nám boty sedí; když zapomeneme na pás, znamená to, že nám opasek sedí; když zapomeneme na [rozlišení na to,] co je správné a co nesprávné, znamená to, že nám mysl „sedí“ (忘足, 履之適也; 忘要, 帶之適也; 知忘是非, 心之適也; kapitola *Dá shēng* 達生). Ačkoli komentátor není v tomto ohledu explicitní, není těžké vidět souvislost mezi zapomněním a oběma zde zmíněnými buddhistickými koncepty. Společným jmenovatelem je odmítnutí dualismu. Zapomnění implikuje splývání nitra a vnějšího světa v protikladu k vědomému úsilí, které skutečnost neustále rozlamuje na dva světy: na svět mých vědomých projektů, a na svět věcí, které těmto projektům kladou odpor, nebo k nim naopak mohou sloužit jako vhodné prostředky. Ve stavu zapomnění jsou všechny věci stejné, tedy prázdné, protože na žádné z nich neulpíváme a nepřisuzujeme jí zvláštní hodnotu; zároveň však jsou věci různé, tedy jsoucí, protože se mezi nimi spontánně pohybujeme a přizpůsobujeme se jim v souladu s jejich danostmi.

26

重疊前文，結成其義。

Opakuje předchozí text a završuje jeho smysl.

28

雖復遊刃於空，善見其卻，每至交錯之處，未嘗不留意艱難，為其怵惕戒慎，專視徐手。況體道之人，雖復達彼虛幻，至於境智交涉，必須戒慎艱難，不得經染根塵，動傷於寂者也。

I když se již ostřím volně pohybuje prázdnými [místy] a vyniká v tom, že vidí mezery, pokaždé, když se dostane k místu, kde se [tkáně] setkávají a kříží, vždy se má na pozoru před obtížemi, je ostražitý a opatrný, soustředí zrak a zpomalí ruku. Což teprve člověk, který dostal do krve (dosl. „ztělesnil“) povahu skutečnosti? I když již dokonale porozuměl oné prázdnotě, když dojde na stýkání a proplétání poznání a poznávaného, musí si dávat pozor na obtíže, aby se, potřísněn smyslovým vnímáním (*gēnchén* 根塵), nerozkolísal a nenarušil svůj klid.¹⁸²

29–30

諒然，骨肉離之聲。運動鸞刀，甚自微妙，依於天理，所以不難，如土委地，有何蹤跡！況運用神智，明照精微，涉於塵境，會無罣礙，境智冥合，能所泯然。

Huòrán („loupnutí“): zvuk, když se maso odloučí od kosti. To, jak zachází s rituálním nožem, je samo od sebe dokonalé. Protože se opírá o vrozené ustrojení (nebo: „řád věcí daný nebesy“), není to těžké, zrovna jako když se na zem nasype hlína. Jak by po něm mohly zbýt nějaké stopy? Což teprve když uplatňuje své duchovní poznání, nahlíží to jemně a nepostihnutelně, putuje světem prachu a setkává se [s věcmi] bez jakýchkoli překážek. Poznávané a poznávající spolu splývají a je možné dosáhnout úplného pohroužení.

31

解牛事迄，閒放從容，提挈鸞刀，彷徨徙倚。既而風韻清遠，所以高視四方，志氣盈滿，為之躊躇自得。養生會理，其義亦然。

Když je bourání u konce, uvolní se. Pozvedne rituální nůž a jen tak bez cíle se prochází. Jeho výraz (*fēngyùn*) je oproštěný (*qīng*) a vzdálený prachu světa, povzneseně (*gāo*) se rozhlíží po světě (dosl. „do všech čtyř světových stran“). Jeho záměry se vrchovatě naplnily a jen tak se spokojeně (*zìdé* 自得) prochází. Setkávat se při vyživování životní síly s řádem věcí, to je také ten význam.

182 Pro komentář k významu slova *gēnchén* 根塵 viz medailon k Chéng Xúanyīngovi.

32

善能保愛，故拭而弑之。況善攝生人，光而不耀。

Vyniká ve schopnosti pečovat, a proto nůž utře a vloží jej do pouzdra. Což teprve člověk, který vyniká v pěstování životní síly?¹⁸³ Má [v sobě] jas, aniž by jím oslňoval.

33

魏侯聞庖丁之言，遂悟養生之道也。美其神妙，故歎以善哉。

Když markýz z Wèi uslyšel slova kuchaře Dīnga, náhle pochopil (*wù* 悟, dosl. „dosáhl probuzení“) správný způsob (*dào*) vyživování životní síly. Obdivoval jeho oduševnělou dokonalost (*shénmiào*), a tak si obdivně povzdechl „Výborně!“

3. Lín Xiyi 林希逸

1-4

涯，際也。人之生也，各有涯際，言有盡處也。知，思也。心思卻無窮盡。以有盡之身而隨無盡之思，紛紛擾擾何時而止？殆已者，言其可畏也。已，語助也，以下已字粘上已字。與前齊物篇同於其危殆之中，又且用心思算，自以為知為能，吾見其終於危殆而已矣。再以殆字申言之所以儆後世者深矣。此之所謂殆即書之所謂惟危也。已而為知者，猶人言明明而知，故故而作也。

Yá („mez“) znamená „ohraničení“. Každý lidský život má ohraničení; to znamená, že má místo, kde končí. *Zhī* („vědomí“, „psychika“, „poznání“) znamená „myšlení“. Psychika je však bez konce. Kdo se s konečným tělem pouští za myšlením, které je bez konce, kdy jen se ve své zmatené roztěkanosti zastaví? *Dài yí* („To je neštěstí“) říká, že z toho jde strach. *Yí* je pomocné slovo, [Zhuāngzǐ] nalepuje následující *yí* na předchozí *yí*. Stejně jako v předchozí kapitole „[Pojednání o] kladení věcí na roveň“ [Zhuāngzǐ ukazuje, že lidé jsou v] nebezpečí zkázy, [zde] navíc ale ještě v duchu promýšlejí a propočítávají a sami se považují za ty, kdo vědí a jsou schopní. My [ale] vidíme, že prostě špatně skončí. To, že podruhé uplatňuje slovo „neštěstí“, znamená, že jeho varování následujícím generacím je důrazné. To, čemu se zde říká „neštěstí“, je totéž, čemu se v *Knize dokumentů* říká „[mysl lidí] je ve velkém nebezpečí“. „Ti, kdo už na tom takhle jsou a stejně se snaží nalézt poznání“ hovoří o těch, o kterých se mezi lidmi říká „jasně to vědí [a stejně] to naschvál dělají“.

183 *Shè shēng* 攝生 má v tomto kontextu stejný význam jako *yǎng shēng* 養生.

{Psychika jako myšlení}

Zajímavým místem této pasáže je výklad pojmu *zhī* 知 pojmem *sī* 思 („myslet“). Obecně lze tvrdit, že pole významů pojmu *sī* je užší než pole významů pojmu *zhī*. Zdá se, že Lín Xiyì se tak snaží mezi různými významy pojmu *zhī* vyčlenit jeden z nich, který je podle něj v této pasáži relevantní. Volbu pojmu *sī* můžeme klást do souvislosti s buddhistickým myšlením, kde má povětšinou silně negativní konotace ve smyslu vytváření konceptů, které nám zakrývají skutečnou povahu věcí. *Sī* označuje aktivitu mysli, implikuje ulpívání, neklid a má silné emocionální konotace („stesk“, „smutek“).

Na pozadí tohoto výkladu lze postřehnout, v čem se Lín Xiyìho výklad pojmu *zhī* odlišuje od Guō Xiànga. Zatímco Guō Xiàng chce vykořenit *zhī* v obecnějším smyslu psychiky jakožto vědomí, Lín Xiyì se zaměřuje na jeden z jeho aspektů, který vykládá jako ulpívavou činnost mysli. To, že se Guō Xiàng vymezuje proti všemu vědomě uchopenému, zatímco Lín omezuje tento odpor pouze na specifickou činnost mysli a nikoli na vědomí jako takové, je s tímto výkladem konzistentní: kdybychom si determinovanost, kterou učí Guō Xiàng, uvědomovali, stala by se peklem. Naproti tomu radost, kterou učí Lín Xiyì, není oddělitelná od toho, že si ji jako radost uvědomujeme. Nutnost je (podle Guō Xiànga) *fakt* nutnosti, zatímco radost je vědomý *pocit* radosti.

5-7

此數句正是其養生之學，莊子所以自受用者。為善無近名者，謂若以為善又無近名之事可稱，為惡無近刑者，謂若以為惡又無近刑之事可指。此即駢拇篇所謂上不敢為仁義之操，下不敢為淫僻之行也。

Právě v těchto několika větách je [shrnuto Zhuāngzi] učení o vyživování životní síly, které Zhuāngzì sám využíval. „Konáním dobrého nebudeme mít o nic blíže dobrému jménu“ znamená, že lze uvést případy, kdy někdo činil dobré, ale nepřiblížil se slávě; „konáním zlého nebudeme mít o nic blíž trestu“ znamená, že lze ukázat na případy, kdy někdo činil zlé, ale nepřiblížil se trestu. To je totéž,¹⁸⁴ čemu se v kapitole „Srůsty prstů“ říká „[mám v úctě povahu skutečnosti

184 Podobnost není vyjádřena explicitně, ale zřejmě spočívá v myšlence udržování se ve středu, tedy jedním způsobem, který není ani přespříliš morální, ani přespříliš zhyralý.

a svoji vnitřní sílu, a proto] se ve svém vládnutí neodvažují použít do uplatňování humanity a spravedlivosti a ve svém jednání se neodvažují chovat nevázaně a zhýrale“.¹⁸⁵

督者，迫也。即所以謂迫而後應，不得已而後起也。遊心，斯世無善惡可名之跡。但順天理自然，迫而後應，應以無心，以此為常而已。緣，順也。經，常也。順迫而後起之意以為常也。如此則可以保身，可以全其生生之理，可以孝養其父母，可以盡其天年，即孟子所謂壽夭不貳，修身以俟之也。

Dū („to hlavní“) znamená „to, co je naléhavé“. Je to stejné, jako když se [v *Knize Zhuāngzǐ*] říká „reaguje jen tehdy, když je nucen, jedná jen tehdy, když není vyhnutí“.¹⁸⁶ Když se mysl toulá (*yóu* 遊), nejsou na světě stopy ničeho, co by bylo možné pojmenovat jako dobré nebo zlé. Pouze následovat přirozenost danou nebeským řádem (*tiānlǐ* 天理), jednat jen tehdy, když někdo naléhá, reagovat na podněty bez záměrů (*wúxīn* 無心): z toho si [je třeba] udělat stálou normu, a toť vše. *Yuàn* („řídít se podle“) znamená následovat v souladu s přirozeností (dané věci). *Jīng* znamená stálé pravidlo. [Máme si] udělat stálé pravidlo z myšlenky, že je třeba jednat pouze tehdy, když je to v souladu s nutností. Takto je možné uchovat tělo, zachovat celistvost řádu, jímž se udržujeme při životě, se synovskou oddaností se postarat o rodiče a dovršit svůj přirozený věk. Je to stejné, jako když se v *Knize Mèngzǐ* říká: „Nerozlišuj mezi předčasnou smrtí a dlouhověkostí, kultivuj svoji osobnost, a tak čekej [na svůj úděl].“¹⁸⁷

{Mudrc jedná, jen když není vyhnutí}

Lín Xiyì se odchyluje od většiny výkladů, které klíčový pojem této pasáže, tedy *dū* 督, interpretují jako „střed“. Místo toho navrhuje číst jej jako *pò* 迫, tedy jakousi naléhavost nebo nutnost. Ačkoli po filologické stránce by toto čtení vyžadovalo další zdůvodnění, filosofické přednosti tohoto výkladu jsou zřejmé. Ideální jednání se v kontextu *Zhuāngzǐ*ova myšlení vždy podřizuje nějaké nutnosti, vždy reaguje na naléhavost konkrétní situace. „Jednat teprve tehdy, když není vyhnutí“, to je v klasických textech topos pro popis jednání mudrce,

185 ZZJS (VIII: 327); Král (2006: 148).

186 ZZJS (XV); Král (2006: 215).

187 Mengzi (7A:1). *Mengzi benyi* 孟子本義 (1982). Taipei: Zhonghua shuju: 467.

keré je spontánní a přitom náležité. Lín Xiyiho výklad se navíc dobře slučuje se smyslem parabol o bourání dobytčete, která bezprostředně následuje. Z logiky tohoto obrazu je třeba jednat právě tak, že se vnímavě podřizujeme nutnému řádu skutečnosti, stejně jako se mistr řezník vnímavě podřizuje nutnosti, kterou pro něj představuje přirozené ustrojení dobytčete.

孟子自心性上說來，便如此端。莊此書卻就自然上說，便如此快活。其言雖異，其所以教人之意則同也。晦庵以督訓中又看近名近刑兩句語脈未盡，乃曰：若畏名之累已而不敢。盡其為學之力，則稍入於惡矣。為惡無近刑，是欲擇其不至於犯罪者而竊為之。至於刑禍之所在，巧其途以避之。遂以為莊子乃無忌憚之中。若以莊子語脈及駢拇參攷之，意實不然。督雖可訓中，然不若訓迫，乃就其本。書證之尤為的當也。

Mencius hovoří z [perspektivy] morálních vlastností mysli (*xīnxìng* 心性), a proto je takto vážný. *Knih*a *Zhuāngzǐ* však hovoří z [perspektivy] toho, co je přirozené (*zìrán* 自然), a proto je takto lehká.¹⁸⁸ I když je [způsob] jejich vyjádření různý, smysl jejich ponaučení je týž. Hui Ān [neboli neokonfuciánský filosof Zhū Xī 朱熹 (1130–1200)] čte *dū* („to hlavní“) jako „střed“, přičemž považuje promluvu (*yǔmài*, dosl. „žily řeči“) dvou vět o přiblížení se jménu a přiblížení se trestu za nedokonalčenou, a tvrdí: „[K]e slávě se nechce přiblížit proto, že] se obává pohrom, které s sebou sláva nese, [a tak] se zastaví a neodváží se [pokračovat]. Když zcela vyčerpá sílu svého učení, tak se do zlého konání namočí jen trochu. ‚Konáním zlého nebudeme mít o nic blíž trestu‘ znamená, že si máme volit [takové jednání], které [navenek] nepovede k porušení zákona, ale ve skrytu to můžeme dělat. [A pokud] na neštěstí [v podobě] trestu dojde, pak máme uplatnit obratné metody, abychom se mu vyhnuli.“ Tedy [Zhū Xī] považuje *Knihu Zhuāngzǐ* za [učení] opatrnického středu. Když *Zhuāngzǐ*ho promluvu srovnáme s [výše uvedenou citací z kapitoly] „Srůsty prstů“, [uvidíme, že] ve skutečnosti nemá tento smysl. *Dū* sice lze číst jako „střed“, ale je lepší číst je jako „něco náležavého“. Potom se přiblížíme k podstatě [věci]. *Knih*a *Zhuāngzǐ* dokazuje, že je to nanejvýš náležité.

188 Místo standardního překladu *xìng* 性 jako „přirozenost“ v tomto kontextu volíme neurčitější variantu „vlastnosti“, která v rámci Menciova myšlení znamená „morální vlastnosti“ vrozené lidské mysli. Důvodem pro tuto volbu je vyjádření kontrastu mezi pojmy *xīnxìng* 心性 a *zìrán* 自然. Překlad „přirozenost“ vyhrazueme totiž pro druhý z nich.

{Důraz na bezprostřednost jednání jako pojítka mezi Zhuāngem a Menciem}

V tomto komentáři můžeme sledovat, jak se Lín Xiyì snaží vymezit a ospravedlnit svoji interpretační pozici coby sympatizujícího interpreta klasického taoistického textu, který ovšem sám sebe zároveň považuje za ortodoxního konfuciána. Odmítá kritický výklad Zhuānga jako opatrného pokrytce a oportunisty formulovaný nejvyšší autoritou neokonfuciánského myšlení Zhū Xīm 朱熹 (1130–1200). Toto odmítnutí opírá o jiné čtení slova *dū* 督, jež chápe, na rozdíl od Zhū Xího, nikoli jako „střed“, ale jako „něco naléhavého“. Zatímco snaha udržet se ve středu implikuje právě ono opatrné, taktické rozvažování, kterým se chceme vyhnout nebezpečným krajnostem, Lín Xiyì ve svém výkladu naopak zdůrazňuje Zhuāngův důraz na spontaneitu a bezprostřednost, které jsou vlastní jednání reagujícímu na naléhavost vycházející z konstelace věcí v určité situaci.

Do této interpretační strategie zapadá i paralela se Zhuāngziovým současníkem Menciem. Mencius byl tradičně považován za druhého nejvýznamnějšího myslitele konfuciánské tradice po Konfuciovi a středověká neokonfuciánská tradice vycházela z nového promyšlení jeho učení. Lín Xiyìho tvrzení, že Mencius učí v podstatě totéž co Zhuāng, je tedy rukavicí hozenou zastáncům doktrínálně více vyhraněného chápání konfuciánského učení, jako je právě Zhū Xí. Jeho hlavním argumentem je zdůraznění myšlenky, že dokonalé jednání se vyznačuje bezprostředností a spontaneitou, která je podle Lína vlastní Zhuāngovi i Menciovi. Stačí si vzpomenout na Menciuův známý argument, že každý člověk spontánně přispěchá zachránit dítě, které se naklání nad okrajem studně (*Mengzi* 3A:3). Tento obraz má podepřít Menciovu tezi, že morální cit je člověku daný od přírody. Morální jednání se v tomto smyslu zdá být vedené stejným pocitem naléhavosti jako jednání Zhuāngova mudrce, který jedná, protože nemůže jinak.

{Lín Xiyì a Guō Xiàng: Dva druhy nutnosti}

Počínaje komentáři k první kapitole sledujeme, jak se Lín Xiyì snaží vymezit proti Guō Xiàngově interpretaci a nabídnout nový, filoso-

ficky a politicky nezatížený výklad *Knihy Zhuāngzǐ*. Ve spojení s Lín Xīyìho důrazem na „naléhavost“ se nabízí otázka, v čem se tento důraz odlišuje od Guō Xiàngova systematického vzývání nutnosti jako bytostného rysu skutečnosti, která funguje sama od sebe tak, jak funguje. Stačí si vzpomenout na jeho výklad letu ptáka pénga, kde tvrdil, že péngův let k nebesům není motivován jeho vědomými záměry, ale je nutným důsledkem jeho přirozených proporcí. Čím se tedy tyto důrazy na nutnost odlišují? Domnívám se, že Lín má v tomto případě na mysli spíše naléhavost, která vzniká v mysli na základě vědomého, byť nereflektovaného zhodnocení situace. Ta se odlišuje od Guō Xiàngovy ontologické nutnosti, která prostřednictvím našeho údeľu a nezávisle na našem vědomí určuje, jaké jednání nám přináleží.

8–10

手之所觸，觸，動也。肩之所倚，以手用力則肩有斜勢也。足之所履亦其用力之時，足之所立自有步武也。膝之所刺，刺，微曲也，以身就牛則膝微曲也。此四句畫出一箇宰牛底人。砉然響然騞然，皆是其用刀之聲。卻以奏刀兩字安在中間，文法也。如七月詩 七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀在我床下，亦是以蟋蟀字安在中間也。奏刀，進刀也。進用其刀曰奏莫不中音者，言其砉響騞之音皆合律呂也。桑林經首皆樂名也，舞則有樂。

„Úder ruky“: „úder“ znamená pohyb. „Zapření ramene“ znamená, že když dává do rukou sílu, tak se v ramenu nakloní. „Nakročení nohy“ znamená, že ve chvíli, kdy se do toho opře, si nohou samovolně nakročí. „Prohnutí kolena“: „prohnout“ [znamená] „malinko ohnout“, když se tělem staví k býčkoví, trochu se ohne v kolenou. Tyto čtyři věty vykreslují člověka, který bourá býčka. *Xūran, xiāngran a huōran* („svist“, „dunění“ a „břinkot“) jsou zvuky, [které se ozývají] při práci s nožem. Vložení dvou slov „zvučící nůž“ doprostřed [mezi tato slova] je stylistická metoda, jako například v básni „Sedmý měsíc“ [z *Knihy písni*]: „v sedmém měsíci budu venku na poli, v osmém měsíci budu před dveřmi pod střechou, v devátém měsíci budu ve světnici a v desátém měsíci budeme mít cvrčka pod postelí.“ I zde je slovo „cvrček“ vloženo doprostřed. „Zvučící nůž (nebo: „pronikající nůž“) znamená nůž, který vniká dovnitř. Když o práci s nožem říká, že zvuky jsou vždy v souladu s hudbou, hovoří o tom, že všechny tři zvuky – *xū, xiāng* i *huō* – jsou jako podle ladičky. *Morušový háj* i *Jingshōu* jsou názvy písni, tanec je doprovázen hudbou.

11

釋刀，捨其刀也。捨刀而對，謂其技自學道得之，而後至於技，非徒技也。三年之後未見全牛者，言牛之一身其可解處，全不容力，可一目而見也。

Shì dào („odložil nůž“) znamená, že pustil nůž. Pustil nůž a odpovídá, že svoji řemeslnou zručnost získal ze studia povahy skutečnosti, a teprve tak dospěl k řemeslné zručnosti. Není tomu tak, že [by šlo] jen o řemeslo. To, že po třech letech už neviděl celé dobytče,¹⁸⁹ znamená, že ta místa na celém těle dobytčete, kterými je možné při bourání [postupovat], aniž by musel vynakládat jakoukoli sílu, viděl i jedním okem.

{Od zručnosti k moudrosti, nebo od moudrosti ke zručnosti?}

Línova, Chéngova a Guōova interpretace vztahu mezi řemeslnou zručností a zálibou v cestě *Dào* (nebo v „povaze skutečnosti“) se liší. Guō Xiàng tvrdí, že Dīng v řemesle zálibu nemá a že řemeslo má pouze funkci metafory. Chéng Xuányíng tvrdí, že Dīng má rád povahu skutečnosti (*dào* 道), která přesahuje (*guò* 過) řemeslo. Na rozdíl od Guō Xiànga tedy netrvá na tom, že by neměl potěšení i ze samotného řemesla. Lín Xiyì zdůrazňuje, že dokonalost řemesla vychází ze záměrného učení se cestě *Dào*, ale netvrdí ani to, že by Dīng neměl potěšení z řemesla, ale ani to, že by cesta *Dào* řemeslo nějak překračovala. Ačkoli Lín v tomto bodě není explicitní, zdá se, že v jeho pojetí kuchař nejvíce zůstává kuchařem: jeho primárním cílem je zvládnutí řemesla. Hlubší vhled do povahy věcí není podle Lín Xiyiho čtení pro Dīnga ani tak cílem, jako spíše nutnou podmínkou řemeslného mistrovství.

12–15

以神遇而不以目視者，言心與之會也；遇，會也。官，耳目鼻口也。官知止者，言凝然而立之時，耳目皆無所見聞也。耳目之所知者皆止，而不言之神自行，謂自然而然也。天理者，牛身天然之腠理也。依者，依其自然之腠理而解之。

„Teď se s ním setkávám duchem, aniž bych se na něj díval očima“ hovoří o tom, že se s ním střetává myslí. *Yù* („setkávat se“) znamená „setkávat se“ (*hui*).¹⁹⁰

189 Odkazuje k následující pasáži z *Knihy Zhuāngzǐ*.

190 Obě slova znamenají setkávání. Zatímco *yù* znamená spíše „narazit na něco (nebo někoho)“ a může implikovat jistou míru nahodilosti a neočekávanosti, *hui* má spíše význam setkání, které vede k hlubšímu prolnutí a propojení.

Guān („smysly“) znamená uši, oči, nos a ústa. „Smyslové poznání se zastavilo“ hovoří o tom, že když je ve stavu soustředění, uši a oči nic nevidí a neslyší. Vše, co oči a uši vnímají, ustává a duch se mlčky sám od sebe uvádí do pohybu: to znamená, že se tak děje přirozeně (*zìrán* 自然). *Tiānlì* („vrozená struktura“) znamená vrozené ustrojení těla dobytčete. *Yī* („opírat se“) znamená, že se při bourání dobytčete opírá o [jeho] přirozené ustrojení.

16–19

大郤，骨肉交際之處也。批，擊也。竅，空也。骨節之間自有大空缺處也。導者，順而解之也。骨肉之交際，骨節之空竅，皆固然者，我但因而解之。我之為技，其用刀也，皆未嘗經涉其肯綮之間。肯綮者，骨肉相著處也。肯綮處且不用刀，況大軀乎！
Dà xī („velké mezery“) znamená místa, kde se stýkají kosti s masem. *Pī* („vést úder“) znamená „udeřit“. *Kuǎn* („dutina“) znamená „prázdnota“. Mezi klouby jsou od přírody (*zì*) velké mezery. *Dǎo* („nechat se vést“) znamená bourat v souladu [se stavbou dobytčete]. Místa styku kostí a masa, mezery mezi kostmi a klouby, to vše je původně dané (*gùrán* 固然); bourám tak, že pouze postupuji podle nich. Mé umění je takové, že pokud jde o použití nože, nikdy nezavádím o místo, kde maso přiléhá ke kosti. *Kěngqìng* znamená místo, kde maso přiléhá ke kosti. Když neřežu nožem ani v místě, kde maso přiléhá ke kosti, což teprve [v místě, kde] jsou velké kosti?

20–24

良庖，庖之善者也。族庖，眾人之為庖者也，劣者也。庖之劣者，則其刀一月一更，以其斫大軀而有損，刀或折也。庖之善者，一歲一更刀，以其用刀猶於肯綮之間或有割切，故其刀亦易損也。

Liáng páo („dobrý kuchař“): ten, který mezi kuchaři vyniká. *Zú páo* („obyčejný kuchař“): kuchař amatér [neboli] špatný kuchař. Špatní kuchaři mění nůž co měsíc, protože jej poškozují údery o velké kosti, až se jednou zlomí. Dobří kuchaři mění nůž co rok, protože i tak občas přeseknou úpon mezi masem a kostí, a tak se jejich nůž také snadno poškodí.

25–26

彼節者有間，言牛之骨節自有間縫處。我之刀又甚薄，以甚薄之刀隨其間縫而解之，可以遊刃於其間。恢恢有餘者，言其無滯礙也。此意蓋言世事之難易，皆有自然之理，我但順而行之，無所撓拂其心泰然，故物皆不能傷其生，此所以為養生之法也。 „Pokud jde o klouby, mají mezi sebou mezery“ hovoří o tom, že klouby dobytčete mají přirozeně švy. Když je navíc nůž nanejvýš tenký a při bourání se s na-

nejvýš tenkým nožem v bourání postupuje podle těchto švů, je možné vést ostří mezi těmito [klouby]. „Zbude pohodlně místa“ hovoří o tom, že nikde neuvízne. Smysl toho je zhruba ten, že události, [které se] na světě [přiházejí, ať jsou] těžké, nebo snadné, vždy mají svůj přirozený řád (*zìrán zhī lǐ* 自然之理). Stačí, když budeme jednat v souladu s jeho povahou, a nic nenaruší pevný klid naší mysli, a proto žádná věc nebude moci uškodit naší životní síle. To je to, co se považuje za způsob vyživování životní síly.

{Pragmatické čtení}

Lín Xiyì zde explicitně formuluje smysl analogie. Podle jeho čtení je Dīngovo bourání býčka modelovým příkladem pro praktické zvládnání životních situací. Tímto výkladem se zásadně odlišuje od Chéng Xuányīng, který v něm vidí obraz duchovní proměny. Lín Xiyìho pragmatické čtení je v souladu s jeho tendencí chápat Dīnga jako schopného řemeslníka, jenž není pouze metaforou pro jednání, které jakékoli řemeslo překračuje, ale sám svojí zručností podstatu správného jednání ztělesňuje.

27-30

此雖然一轉，甚有意味。蓋言人之處世，豈得皆為順境，亦有逆境。當前之時，又當委曲順以處之。人行順境甚易，到逆境處，多是手腳忙亂，自至喪失，安有不動其心者乎。所以添此一轉。

I když je to jen jeden odstavec (*zhuǎn*), má velkou hloubku. Hovoří se zde asi (*gài*) o tom, že když je člověk ve veřejné službě (*chū shì*, dosl. „přebývá ve světě“), cožpak je možné, aby mu okolnosti vždy byly nakloněny (*shùn jìng*)? Někdy se vyskytnou okolnosti, které mu nakloněny nejsou (*nì jìng*). Když se před nimi ocitá, musí se dokonce ohnout a přizpůsobit se, aby to zvládl. Je velmi snadné jednat, když jsou okolnosti příznivé, ale když přijde na situace, kdy okolnosti příznivé nejsou, člověk většinou jedná zmateně a sám si přivodí ztráty. Cožpak je někdo, kdo by dokázal udržet mysl v klidu? A proto sem [Zhuāngzǐ] připojil tento odstavec.

{*Knih*a *Zhuangzǐ* jako příručka pro působení ve světě}

Lín se nadále drží svého profánního výkladu Dīngovy dovednosti. Na rozdíl od Chéng Xuányīng Lín Xiyì v Dīngově zručnosti nevidí obraz mystického splynutí s jednotou skutečnosti, ale užitečného

návodu na zvládnutí obtížných situací v životě veřejně angažovaného člověka. Tento výklad opět jasně ukazuje, jak hluboce Lín přijal předpoklad, že Zhuāngzǐ se v jádru svého myšlení nijak neodcizil konfuciánskému světonázoru. Zatímco podle tradičně převládajícího výkladu (viz Sīmǎ Qiānova biografie v historické části) Zhuāngzǐ odešel do ústraní, protože závazek úřední služby byl podle něj v rozporu s přirozeností, Lín Xiỳi naopak předpokládá, že promlouvá v prvé řadě k těm, kteří veřejně působí.

31–33

族，聚也，言牛身筋骨聚會之地也。我之解牛，雖曰目無全牛矣。雖用刀皆在於大部大窾之間，而至於筋骨盤結處，亦見其難，遂把作箇難事做。恍然者，變動之意也。戒者，加儆戒也。視為止者，言以目視之，未免少停止，而後遲遲焉行其刀，此但言加仔細之意也。我既加意仔細為之，則其動刀也甚微，言輕輕然，亦不敢甚著力也。諫，忽然之意。解，散也。言其用力深輕，而其骨肉忽然自己解散。如土之委地然，言其多而易也。解牛既了，則提起其刀而立，從容四顧。躊躇者，從容也，既自得意也。

Zú („shluk“) znamená „nahromadění“, myslí se tím místa na těle býčka, kde se stýkají kosti a klouby. Říká: I když při bourání nevidím celého býčka, i když vedu nůž pouze velkými mezerami a dutinami, tak když se dostanu k místu, kde se na sebe kosti a šlachy napojují, uvidím jeho obtížnost a nakládám s ním jako s obtížnou záležitostí. *Chùrán* („polekaně“) nese význam změny. *Jiè* („zpozorním“) znamená „zvýším ostrážitost“. *Shì wéi zhǐ* („zrak se zastaví“) říká, že se nevyhne tomu, aby se jeho zrak na chvílku nezastavil, a teprve potom pomalinku pohybuje nožem. Tím se říká pouze to, že je opatrnější. Když budu postupovat takto opatrně, pohyby mého nože tak budou nanejvýš subtilní. Tím se říká, že [si bude počínat] polehoučku, neodvází se do toho opřít plnou silou. *Dié* („loupnutí“) má význam náhlosti. *Jiě* („je rozbourán“) znamená „rozpadne se“. Říká se tím, že využívá síly s nejvyšší lehkostí, a maso i kosti se náhle samy rozloží a rozpadnou. „Jako když se hlína nasype na zem“ říká, že se dosahuje velkého výsledku s minimálním úsilím. Když je bourání u konce, pozvedne nůž, napřímí se a uvolněně se rozhlídí do čtyř stran. „Jen tak přešlapuji na místě“ znamená, že je uvolněný, tedy že dosáhl svého.

滿志者，如意也，非曰其志自滿也，言此乃滿我之意也。何以如意？不用力而解牛，雖解而刀無傷，所以如意也。善刀者言好好收拾其刀而藏之也。此意蓋喻人處逆境，

自能順以應之，不動其心，事過而化，其身安於無為之中，一似全無事時也。為善無近名以下，正說養生之方，庖丁一段，乃其譬喻，到此末後，遂輕輕結以得養生焉四字，便是文勢操縱省力處，須仔細看。

Mǎn zhì („spokojeně“, dosl. „s vyplněnými záměry“) znamená, že má co chtěl. Neříká se tím, že by byl pyšný (dosl. „plný sebe sama“), nýbrž že se mu splnilo, co chtěl. Proč má, co chtěl? Když bourá býčka bez použití síly, tak přitom nepoškodí svůj nůž – a tak má, co chtěl. „Vyčistím nůž“ hovoří o tom, že nůž důkladně očistí a schová ho. Chce se tím zřejmě názorně ukázat, že i když člověku okolnosti nejsou nakloněny, může se s nimi uvést do souladu a správně reagovat, aniž by rozkolísal svoji mysl. Když situace pomine, tak se zase změní, jeho tělo nalezne klid v nezasahování (*wúwéi* 無為), jako kdyby neměl vůbec nic na práci. Od místa „Konáním dobrého nebudeme o nic blíže slávě“ se přímo hovoří o metodě pěstování života a pasáž o kuchaři Dingovi je jejím obrazným vyjádřením. Když dojde až sem na konec, zlehounka [na úvodní část] naváže slovy „dozvěděl jsem se z nich, jak vyživovat životní sílu“. To je přesně [jedno z] míst, kde má s lehkostí pod kontrolou tok textu. Je třeba číst jej pečlivě.

{Bourání jako nezasahování}

Komentátor vykládá obraz mistrného bourání dobytčete s odkazem na pojem „nezasahování“ (*wúwéi* 無為); viz Heslář. Z perspektivy Lín Xiyiho výkladu je tento krok konzistentní: slučuje se dobře jak s jeho myšlenkou, že správné jednání je bezprostřední reakcí na to, co je „naléhavé“ (viz výše), tak s jeho myšlenkou přízpůsobení se nepříznivým okolnostem tak, abychom se s nimi nemuseli přímo konfrontovat. Můžeme dále podotknout, že orientace na pojem *wúwéi* je z perspektivy Lín Xiyiho synkretického čtení srozumitelná, neboť tento pojem představuje ideál jednání, který byl (v různých modifikacích) sdílen všemi školami staré Číny, a nebyl tedy ve výlučném smyslu taoistický, jak se stále často tvrdí. To ukazuje ve své nedávné monografii Edward Slingerland (viz Heslář, heslo *wúwéi*), který překládá *wúwéi* jako „effortless action“. Zůstáváme zde u zavedeného českého překladu „nezasahování“, který se v tomto kontextu jeví jako obzvláště vhodný, neboť řezník je právě tím, kdo nezasahuje kosti či šlachy, a je tak analogií pro mudrce, který nezasahuje do přirozeného běhu věcí. Jak implikuje Slingerlandův překlad, je však třeba mít na paměti, že v drtivé většině případů pojem *wúwéi* neimplikuje pasivitu.

4. Wáng Fūzhi: *Analytická interpretace*

1-4

知之變遷，緣喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、愁、而生左右、倫義、分辨、競爭之八德。益氣以馳，氣日外洩，和日內蕩，而生之理不足以存。生理危，則不亡以待盡而已。

[Obsahy] vědomí se proměňují v závislosti na „šťěstí, hněvu, smutku, radosti, starosti, lítosti, proměnlivosti a zatvrzelosti“,¹⁹¹ a tak nechávají vyvstat „osmi druhům kvalit: nalevo a napravo, vztahům a povinnostem, rozdílům a disputacím, soupeření a boji“.¹⁹² [Tyto kvality způsobí, že se] energie rozleje [mimo své přirozené dráhy], a tak se požené vpřed, každým dnem bude ve vztahu k vnějším věcem nevázanější, vnitřní harmonie bude každým dnem rozkolísanější, a nebude možné uchovat řád životních [funkcí]. Když bude řád životních [funkcí] v nebezpečí, pak [dojde na Zhuāngovo] „aniž by zemřeli, budou čekat na svůj konec“,¹⁹³ a toť vše.

5-7

身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清衛纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。不居善之名，既可以遠惡之刑。盡年而遊，不損其逍遙；盡年而竟，無擇於曼衍；盡年而應，不傷於天下；安萬歲之不可知，而聽薪之盡。則有生之年也，雖死而固不亡也。

Energetické dráze v přední části těla se říká *rèn*, energetické dráze v zadní části těla se říká *dū*. *Dū* zůstává v klidu, nekloní se ani napravo ani nalevo. Zaujímá pozici energetické dráhy, ale nemá hmotnou podstatu. Ten, kdo se řídí podle *dū*, postupuje kupředu tak, že sleduje prázdná místa veden (*yí*) čistou a jemnou energií, zastaví se tam, kam nemůže, a jeho postup se sám od sebe udržuje ve středu, v němž pohodlně dosahuje svého. Nezakládá si na slávě z dobrého [jednání], a tak je schopen být daleko od trestu za zlé [jednání]. Naplní svá léta a bude se toulat [v jiné podobě], aniž by zmenšil svoji svobodu. Naplní svá léta a skončí, aniž by si vybíral, do jaké podoby se přelee. Naplní svá léta a přizpůsobí se, aniž by čemukoli na světě uškodil. Nalezne klid v tom, že desetitisíce let nelze poznat, a podvolí se tomu, že „prsty, jež připravovaly

191 ZZJS (II: 51); Král (2006: 69).

192 ZZJS (II: 83); Král (2006: 74).

193 ZZJS (II: 58); Král (2006: 70).

zátop, zemdlí“.¹⁹⁴ A tak [ačkoli] žije [jen] určitý počet let, i když zemře (*sǐ* 死), nikdy nedojde záhuby (*wáng* 亡).

{„To hlavní“ jako dráha energie v těle}

I Wáng Fūzhī předkládá originální výklad a interpretuje *dū* jako dráhu, kterou podle tradiční čínské medicíny proudí v těle energie. Podle jeho výkladu dokonalé jednání připomíná proudění energie v těle. Energie se drží své dráhy, ustupuje překážkám, plyne jen tam, kde je prázdné. Silnou stránkou Wáng Fūzhího výkladu je, že ho lze snadno uplatnit na následující parabolu. I dobytče má svoji dráhu *dū*, kterou dokonalý řezník při své práci sleduje. Motivací pro tento výklad slova *dū* je nepochybně jeho úzká souvislost s pojmem energie, který má ve Wáng Fūzhího myšlení klíčový význam. Ideální jednání je pohybem, který sleduje tu nejjemnější energii, a udržuje se tak vždy ve středu mezi dvěma krajnostmi. Zdůraznění motivu středu je v souladu s Wáng Fūzhího celkovým vnímáním Zhuānga, v němž coby ortodoxní konfucian navazuje na Zhū Xího interpretaci (viz výše). Podle tohoto hodnocení je důraz na střed výrazem Zhuāngovy chytrosti, opatrnosti a oportunistu. K tomu také viz Wáng Fūzhího Předmluvu.

11

知其理之謂道。

To, čemu říká správný způsob [bourání] (*dào* 道), je vnímání struktury [těla dobytčete].

15

行止皆神也，而官自應之。

Pohyb a klid [jsou řízeny] duchem a smysly na něj samovolně reagují.

{Smysly podřízeny duchu}

Wáng Fūzhī na rozdíl od ostatních komentátorů netvrdí, že by smysly přestaly vnímat, ať už v důsledku vědomého vyřazení, či spontánního zastavení. Naopak jsou podle něj stále aktivní, a to tak,

194 ZZJS (III: 129); Král (2006: 89). Viz pozn. č. 4.

že jsou podřízeny duchu. Tato glosa je plně v souladu s Wángovou úvodní úvahou o tom, že vědomí (které zahrnuje i smyslové vnímání) je služebníkem ducha.

26

不曰薄而曰無厚，惡夫厚也。

Neříká „tenký“, nýbrž „ne-tlustý“, neboť (yě) si oškliví onu (fú) tloušťku.

27–28

此喻陰陽人事之患傷吾生者，靜而持之以慎，則不與相觸，但微動之而自解也。

Zde se názorně vysvětluje (yù 喻), že pokud příroda (dosl. „yīn a yáng“) nebo lidské jednání ohrožuje náš život, pak pokud budeme v klidu a budeme si počínat obezřetně, nebudeme se [s danou situací] přímo konfrontovat, ale jenom ji maličko uvedeme do pohybu a ona se sama vyřeší (jiě 解, dosl. „rozbourá, rozváže, rozloží“).

31

喻生不傷而待其化。

Názorně vysvětluje, že neuškodil své životní síle a čeká na to, co bude dál (dosl. na „proměnu“ nebo též „smrt“).¹⁹⁵

32–33

大名之所在，大刑之所嬰，大善大惡之爭，大險大阻存焉，皆大輒也。而非彼有必觸之險阻也，其中必有間矣。所患者：厚其情，厚其才，厚其識，以強求入耳。避刑則必尸其名，求名則必蹈乎刑。名者眾之所聚爭，肯綮之會，既刑之所自召也。忠不銳，力不競，術不多，情不篤，以隨其自然之理，則無不可行也；不可行者，自知止也。天下之險阻，名者自名，刑者自刑，忠不銳，力不競，術不多，情不篤，以隨其自然之理，則無不可行也；不可行者，自知止也。天下之險阻，名者自名，刑者自刑，瓜分瓦裂，如土委地，而天下無全天下矣。天下無全，而吾之情乃全：生理不傷，生氣常新，善吾生以俸年之盡而藏之，善吾死矣。

To, na čem závisí velká sláva, to, s čím se pojí velký trest, to, v čem se uchovává soupeření velkého dobra s velkým zlem, to, v čem spočívá velké nebezpečí a velká překážka, to jsou „velké kosti“. Není tomu ovšem tak, že by [sama] jejich existence nutně znamenala, že se musíme střetnout s nebezpečím a překážkami:

195 K této dvojznačnosti viz Heslář, heslo huà 化.

vždy je mezi nimi mezera. Hrozbu představuje: [nadmíru] rozhojňovat své emoce, [nadmíru] rozhojňovat své dovednosti, [nadmíru] rozhojňovat své znalosti, a s jejich pomocí násilím usilovat o vniknutí [do prostoru mezi kostmi]. Kdo se chce vyhnout trestu, musí usmrtit svou slávu; bude-li usilovat o slávu, nutně dojde trestu. Sláva je to, oč dav soupeří, a místo, kde maso přiléhá ke kostem, to je to místo, odkud si trest sami přivolávají. Když budeme sledovat přirozený řád věcí, aniž by nasazení bylo prudké, aniž by síla byla soutěživá, aniž by technik bylo mnoho a aniž by emoce byly silné, vše bude možné provést. A tam, kde to možné nebude, sami od sebe dokážeme zastavit. Pokud jde o nebezpečí a překážky ve světě, je to tak, že kdo má slávu, sám si ji vytváří, kdo dojde trestu, sám se trestá. Impérium se rozpadne (dosl. „meloun se rozřízne vedví“),¹⁹⁶ nádoba popraská, jako když se hlína sesype k zemi, a podnebesí již nebude úplným podnebesím. Podnebesí již nebude úplné, zato moje podstata úplná zůstane. Řád životní síly se nepoškodí, energie se bude stále znovu obnovovat. Když je někdo dobrý v tom, že se uchýlí do ústraní, aby se dožil co možná nejvyššího věku, je dobrý i v umírání.

{Přežít i za cenu smrti? Wáng Fūzhīho mravní dilema}

Závěr komentáře je poněkud kryptický. Domníváme se, že komentátor zde do interpretace textu vkládá silně hodnotící stanovisko, které vychází z jeho aktuální životní situace. Nejprve interpretuje bourání býčka jako metaforický popis Zhuāngovy strategie pro přežití v těžké době Válčících států (viz komentátorův medailon). Tato strategie spočívá v opatrnosti, zdrženlivosti a přizpůsobivosti, s nimiž člověk propluje bez úhony jakoukoli situací. Snaha za každou cenu přežít se však ve Wáng Fūzhīho vnímání dostává do rozporu s hlasem svědomí angažovaného konfuciána, za něhož se sám považoval. Ano, je možné uchýlit se v těžkých dobách do ústraní a věnovat se tam studiu, jak to ostatně sám Wáng Fūzhī učinil po instalaci mandžuské dynastie Qīng. Je to však správné? Není toto rozhodnutí učiněné ve jménu vlastní „životní síly“ rozhodnutím umřít zaživa, totiž umřít jako morální osobnost, která má určité závazky?

196 Spojení *guāfēn* 瓜分 se často užívá v přeneseném významu rozdělení či rozdrobení čínského impéria.

Heslář

Jednotlivé technické pojmy je v různých kontextech často třeba překládat různými způsoby. Tato různost je způsobena jak mnohoznačností, která je celé řadě těchto pojmů vlastní z jejich podstaty, tak i proměnlivostí dobových kontextů, v jakých jednotliví autoři tyto pojmy používali. Stručný výklad, který k pojmům připojujeme, se snaží postihnout oba tyto aspekty. Zpracování jednotlivých hesel vychází z různých zdrojů: ze slovníku *Hanyu Da Cidian* 漢語大辭典, Wang Liho 王力 *Gu Hanyu Zidian* 古漢語字典 a databáze *The-saurus Linguae Sericae* (TLS). Významnou inspirací dále byly hesláře k čítance Stephena Owena *Readings in Chinese Literary Thought* a k nedávnému anglickému překladu *Knihy Zhuāngzi* od Brooka Ziporyna, stejně jako jiné dílčí studie, k nimž u daných pojmů odkazuji. Přihlédl jsem také ke slovníku připojenému k překladu *Knihy Laozi* pořízenému Davidem Sehnalem (2013), byť na rozdíl od tohoto slovníku volím méně formální a gramatický přístup. Vedle základních pojmů čínského myšlení se Heslář soustřeďuje zejména na specifické pojmosloví *Knihy Zhuāngzi* a jejich komentářů. Jejich výklad se pak do značné míry omezuje na specifická použití v textech v této čítance obsažených.

Při nalézání českých ekvivalentů se snažím držet zejména tři zásad. První je usilovat o zachování kontinuity se zavedenými českými překlady, tak jak se s nimi pracuje ve dvou přehledových publikacích z nedávné doby (Král a Cheng). V několika případech, kdy neexistuje jeden zavedený překlad nebo kdy se jeví jako problematický, navrhuji jiné řešení. Druhou zásadou je všechny čínské pojmy v co nejvyšší možné míře převádět do češtiny, tedy například nepřekládat *dào* 道 jako „Tao“ nebo „cesta Tao“, ale jako „skutečnost“, případně „povaha skutečnosti“ na straně jedné a „účinný způsob jednání“ na straně druhé. Na tomto místě není možné pouštět se do důkladného zdůvodnění tohoto rozhodnutí, vcelku však souhlasím s důvody, které uvádí Billeter (2007: 45–60) ve své polemice proti Jullienovi. Jedním z nejdůležitějších důvodů je fakt, že rozhodnutím nepřekládat pojmy, jako je například *dào*,

mohou být čtenáři svedeni k tomu, chápat tento pojem jako bytostně nepřeložitelný, tajuplný čínský koncept než jako slovo, kterému v češtině odpovídá několik různých významů, které však nejsou nijak tajemné ani specificky čínské. S tím úzce souvisí i třetí zásada, totiž v maximální možné míře nepoužívat lomítko či pomlčku pro převedení mnohoznačnosti některých čínských pojmů do češtiny, jako například „srdce/mysl“ pro překlad pojmu *xīn* 心. Domnívám se totiž, že je většinou možné určit, který ze dvou či více významů toho určitého pojmu je v tom kterém kontextu zdůrazněn a který ustupuje do pozadí. Pro uchování souvislosti s mnohoznačným čínským pojmem postačí uvést tento pojem za zvoleným překladem v závorce: „mysl“ (*xīn* 心). Při tomto přístupu k překládání hraje důležitou roli právě Heslář, který uvádí různé české ekvivalenty pro jeden čínský pojem. Stejně tak lze vysledovat i opačný vztah, tedy kdy jeden a týž český pojem může být použit pro překlad různých čínských pojmů.

道

dào

účinný či správný způsob jednání; skutečnost nebo povaha skutečnosti

Základní význam je cesta, průchod. Odtud též „cesta, která k něčemu vede“, tj. účinný způsob jednání, který s lehkostí umožňuje dosáhnout vytyčeného cíle. Tato účinnost, zejména v nejstarších textech, neimplikuje nutně morální správnost, velmi často však tento pojem silně etické konotace má: jde o morálně příkladný způsob jednání, který je hoden následování.

Jak účinnost, tak i morální správnost *dào* ve smyslu určitého způsobu jednání se zakládá na tom, že takový způsob jednání postupuje po přirozenosti věcí, tedy v souladu s povahou skutečnosti. A naopak lze říci, že ten nejúčinnější (a z jistého pohledu nejsprávnější) způsob jednání ztělesňuje sama skutečnost, která coby přirozený řád neustále dosahuje svého naplnění. Odtud abstraktní význam pojmu *dào* jako „skutečnost“ nebo „povaha skutečnosti“: mít *dào* ve smyslu účinného jednání znamená rozumět tomu, jak se věci ve skutečnosti mají. *Locus classicus* pro tento význam je první

kapitola *Knihy Láozi* 老子, kde je *dào* použito ještě ve svém dalším významu „hovořit“: „Skutečnost, o níž lze hovořit, není stálou skutečností“ (*dào kě dào fēi cháng dào* 道可道非常道). Je třeba podotknout, že přes četnost a význam tohoto pojmu v textech považovaných za základ filosofického taoismu, tedy *Knize Láozi* a *Knize Zhuāngzi*, je tento pojem ve všech svých významech běžně užíván i v textech jiných škol.

Sehnal (2013: 418) ukazuje, že *dào* může mít i širší význam „toho, co je v souladu s *dào*“, tedy to, co je v souladu s povahou skutečnosti nebo se správným jednáním.

德
dé

vnitřní nebo mravní síla (ctnost)

Ve starších textech se někdy píše jako *dé* 得, tedy „získat“ nebo „být úspěšný“. To reflektuje původní význam slova, totiž získat si někoho skrze laskavost - odtud též jeden z dalších významů tohoto slova, totiž „zavázanost“ či „vděk“. K etymologii a významu *dé* existuje hned několik kvalitních studií v angličtině i čínštině. Pro odkazy a diskusi viz nedávnou shrnující studii Scotta Barnwella (2013) *The Evolution of the Concept of De* 德 in *Early China*, Sino-Platonic Papers 235.

Různé významy slova *dé* se nejlépe ukáží ve vztahu k různým významům slova *dào*; spojení *dào dé* ostatně bylo zejména od středověku velice časté. Je-li *dào* účinným a morálně správným způsobem jednání, pak je *dé* stálou vnitřní dispozicí k účinnému a morálně správnému jednání, a to je důvod, proč je takové jednání úspěšné (*dé* 得). Vztah mezi oběma pojmy lze uchopit pomocí podvojnosti vnitřku a vnějšku: *dé* je vnitřní síla, která umožňuje člověku jednat ve vztahu k vnějšmu světu po způsobu *dào*.

Na základě této úvahy lze posoudit přednosti i nedostatky zavedeného překladu „ctnost“. Výhodou tohoto slova je, že zachycuje význam *dé* jako trvalé dispozice ke správnému jednání. Zároveň postihuje *dé* i ve smyslu síly působící na okolí: na základě „ctnosti“ můžeme jít ostatním příkladem. Nevýhodou jsou úzce morální konotace slova „ctnost“ („ctnostná žena“). Stejně jako *dào* není pouze

morálně správným jednáním, není ani *dé* pouze souborem morálních vlastností (k tomu srv. Cheng 2006: 68).

獨化

dúhuà

proměňovat se po svém

Jde o technický pojem Guō Xiàngovy filosofie. Ziporyn překládá jako „lone transformation“. Smyslem tohoto výrazu je, že žádná věc není ve svém bytí určována příčinami, které by jí byly vnější, ale každá se proměňuje zcela samovolně, plně v souladu se svojí vnitřní přirozeností. *Dú* odkazuje jak k této *nezávislosti* (ve smyslu dnešního *dúlì* 獨立), tak k *jedinečnému* způsobu té které proměny (ve smyslu dnešního *dútè* 獨特). Výraz „po svém“ zachycuje oba tyto významy. Housenka se proměňuje v motýla skrze kuklu, ryba *kún* se proměňuje v ptáka *péng* způsobem, který je našemu poznání nepřístupný, neboť se odehrává v temnotě, resp. temném oceánu, kam velká ryba patří. *Dúhuà* rovněž implikuje nemožnost zvnějšku popsat mechanismus, jímž se ta která proměna uskutečňuje. Můžeme uchopit pouze stav před proměnou a stav po proměně, nikoli proměnu jako takovou.

分

fēn/fèn

rozdíl; úděl

V prvním tónu v základním významu „rozdělit“ či „rozdíl“, ve čtvrtém tónu v základním významu „povolání“ (ve smyslu dané funkce) či „úděl“.

Guō Xiàng zpravidla užívá ve významu „(přirozený) úděl“ jednotlivých bytostí. V pojmu údělu se dobře ukazuje Guō Xiàngova interpretace vztahu mezi svobodou a nutností: bytosti jsou svobodné, tedy dosahují svého (*zìdé* 自得), právě tehdy, když smířeně přijímají neměnnost svého údělu. Tento úděl jednotlivých bytostí je zároveň vyjádřením jejich rozdílu (*fēn*) a jedinečnosti oproti bytostem ostatním.

合
hé

být v souladu s X; spojit (se) do jednoho celku s X

V čínštině je několik různých slov vyjadřujících soulad. Každé z nich však vyjadřuje poněkud jiný typ souladu, což není v překladu vždy snadné zachytit. *Hé* zdůrazňuje soulad mezi částí a celkem, kdy jsou jednotlivé části celku v harmonii s celkem, na němž participují, ale uchovávají si přitom svou relativní samostatnost (srv. *shì* 適 a *tóng* 同).

化
huà

proměňovat se, proměny; vzdělávat, vychovávat; zemřít

V nejstarším použití má význam „proměňovat lid“, tedy výchovně na něj působit a civilizovat jej. Jako filosofický pojem znamená „proměňovat se“. V *Knize Zhuāngzǐ* jde o klíčový pojem vyjadřující pravou povahu skutečnosti, která není nic než tok proměn vycházejících z přirozenosti jednotlivých věcí. Význam tohoto pojmu lze přesněji určit vymezením k jiným typům změn, a sice *gǎi* 改 a *biàn* 變. Zatímco *gǎi* je změna vyvolaná záměrně a zároveň zpravidla změna k lepšímu, *huà* je spontánní a jejím výsledkem není nutně něco kvalitativně lepšího, ale prostě jen jiná věc nebo stav. Hlavní rozdíl mezi *biàn* a *huà* spočívá v tom, že *biàn* není substanciální transformací jedné věci ve věc jinou, ale jen jakousi měnlivostí, změnou atributů jednotlivých věcí či situace. Jednotlivá *huà* tak není postupným procesem, ale náhlým a nevratným přechodem. Podle Owena má *biàn* často význam změny ve vztahu k původní normě, často s nádechem postupné degradace.

Příklady *huà* v *Knize Zhuāngzǐ* jsou úvodní proměna ryby v ptáka nebo náhlé probuzení ze spánku z paraboly s motýlem. V obou případech jde o substanciální proměnu, která není výsledkem záměrného úsilí a není změnou od horšího k lepšímu (či naopak). V *Knize Zhuāngzǐ* nabývá rovněž významu „přirozená zákonitost běhu světa“ ve smyslu *zào huà* 造化, tedy „[toho, co/kdo] vytváří proměny“ (vyskytuje se též ve verzi *zào huà zhě* 造物者, tedy „ten, kdo tvoří věci“ či *wù wù zhě* 物物者, tedy „ten, kdo dělá věci věcmi“). Jedním z dalších významů tohoto pojmu v klasické čínštině obecně je „zemřít“, tedy

proměnit se v něco jiného. I tento význam dokládá výše uvedený výklad: jde o substanciální, nezáměrnou, přirozenou a nevratnou změnu.

境

jìng

(vnější) svět

V původním významu znamená *jìng* „hranice“, odtud též „území“ nebo „ohraničená oblast“. V této čítance se objevuje zejména jako technický pojem z buddhistické teorie vnímání vykládaný jako “any objective mental projection regarded as reality” (viz Soothill, E. – Hodous, L. /1937/ *A dictionary of Chinese Buddhist terms*: 420). Jinými slovy, jde o předmětný pól aktu vnímání, to, nač jsou vjemy myslí zacíleny. U Chéng Xuānyīnga se často vyskytuje ve spojeních *xīn-jìng* 心境 („mysl a vnější svět“) či *zhìjìng* 智境 („rozum a vnější svět“), tedy jako orgán vnímání či myšlení a jemu odpovídající výsek skutečnosti.

空

kōng

prázdný, dutý; prázdnota

Označuje prázdnotu či dutost jakožto vlastnost nějaké věci, která by ze své povahy mohla být i plná. V buddhismu se z *kōng* stává filosofický pojem překládaný jako „prázdnota“, který označuje pravou povahu skutečnosti, která není ničím než množstvím prázdných (tj. takových, které nemají vlastní podstatu) forem.

理

lǐ

struktura či uspořádání; řád věcí

V nejstarších vrstvách jazyka se *lǐ* užívá jako transitivní sloveso ve významu „dát něčemu nějakou strukturu či uspořádání“. V *Knize písní* se objevuje ve významu „vytyčit meze mezi políčky“. Starý čínský slovník *Shuōwén jīezì* 說文解字 jej definuje jako *zhì yù* 治玉, tedy „opracovat nefrit“. Ve svém jmenném významu *lǐ* odkazuje k výsledku této činnosti, tedy ke struktuře či uspořádání té které věci.

Zároveň však již v období starověku nabývá abstraktního významu „řád věcí“. Příkladem vztahu mezi konkrétní a abstraktní rovinou je pasáž ze třetí kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ* (zahrnutá i v této čítance), kde se objevuje spojení *tiānlǐ* 天理 ve smyslu „vrožené uspořádání“, zde ve významu stavby těla dobytčete. V kontextu dvojznačnosti, na které je tato pasáž založena, má však toto spojení zároveň význam „řád daný nebesy“, tedy „řád věcí“. Řezník, který dobytče bourá, se nechává vést jeho přirozenou stavbou, a tak je jeho činnost zároveň metaforou dokonalé činnosti mudrce, který se nechává vést řádem skutečnosti. Další související význam slova *lǐ* je politický: dát náležitý řád společnosti, řádně spravovat říši. S tím souvisí, že *lǐ* má velice často pozitivní a normativní konotace.

Význam *lǐ* jako „řádu věcí“ lze nejlépe pochopit na základě vymezení proti jiným pojmům, s nimiž se páruje nebo částečně překrývá. *Lǐ* stejně jako *dào* 道 má význam skutečné povahy věcí, a proto se též často vyskytují pohromadě ve slově *dàolǐ*. Pokud jde o starověké myšlení, lze však obecně říci, že v kontrastu k pojmu *dào*, který klade důraz na dynamickou, procesuální povahu skutečnosti, odkazuje *lǐ* spíše k jejím strukturálním aspektům, k neměnné kostře skutečnosti. Od raného středověku se začíná často objevovat ve dvojici s pojmem *shì* 事, který označuje jevovou a proměnlivou stránku skutečnosti. Poprvé s tímto rozlišením pracuje buddhistický učenec Zhī Dàolín 支道林 (314–366), který *lǐ* vykládá ve smyslu prázdnoty coby pravé povahy skutečnosti, zatímco *shì* pro něj odkazuje k proměnlivému světu forem (viz Cheng 2006: 343). Přitom však navazuje mimo jiné na Guō Xiànga, který chápal *lǐ* jako synonymum pro úhelný pojem jeho myšlení, a sice *zìrán* 自然 (viz níže). V kontextu středověkého myšlení se proto překlad „řád věcí“ ne vždy osvědčuje, protože autoři tohoto období mají oproti starověku jiné vnímání vztahu mezi jednotlivými věcmi a celkovým řádem, jehož jsou součástí. Buď se totiž setkáváme s jistým transcendentalismem, jako u Zhī Dàolína: *lǐ* jako prázdnota není přísně vzato „řádem věcí“, protože to, čeho by mělo být řádem, totiž svět prázdných forem, skutečností v žádném smyslu není; nebo se setkáváme s imanentismem, jako je tomu u Guō Xiànga, kde naopak „řád věcí“ nelze nijak odlišit od jednotlivých věcí. Podobné obtíže se pojí i se slovem „princip“,

kteře je v současnosti asi nejvíce zavedenou variantou pro překlad tohoto pojmu. Nejčastěji se varianta „princip“ uplatňuje v kontextu novověkého neokonfuciánského myšlení, kde se *lǐ* klade do kontrastu s *qì* 氣: zatímco *qì* je látkou, nehmotné *lǐ* dává *qì* smysluplné uspořádání. Domnívám se však, že v tomto kontextu si lze stejně dobře vystačit s pojmy „struktura“ či „uspořádání“, které jsou blíže původním významům slova.

Ohledně diskusí k problematice pojmu *lǐ* je k dispozici bohatá sekundární literatura. Základním přehledovým textem je úvodní kapitola k Tang Junyiho 唐君毅 (1986) knize *Zhōngguō zhéxué yuánlùn* 中國哲學源論. Taipei: Taiwan xuesheng shuju: 21–89, která nabízí historický přehled a interpretaci jednotlivých významů tohoto pojmu ve filosofických textech. V západní literatuře je nejdůležitějším příspěvkem kniha Brooka Ziporyna (2014) *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. I když čtenář nemusí přijmout všechny aspekty Ziporynova výkladu, kniha je v každém případě hodnotná důkladným shrnutím moderních západních interpretací pojmu *lǐ*.

論

lùn

soudit, soud; pojednávat, pojednání; mínění

Tento pojem se objevuje mimo jiné v názvu druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ* a je chápán dvojím způsobem. Jednak *lùn* může znamenat hodnotící soud o skutečném stavu věcí, tedy o tom, co je správné (*shì* 是) a co je nesprávné (*fēi* 非), přičemž tento soud zpravidla implikuje nějakou morální teorii. V *Knize Zhuāngzǐ* vystupuje do popředí právě diskurzivní a hodnotící aspekt tohoto pojmu. Za nejvhodnější překlad považujeme „soud“, neboť toto slovo implikuje hodnotící postoj a přitom zachovává odkaz k teoretickému podložení takového hodnocení. (Zároveň má slovo *lùn* i běžný význam „odsoudit“ někoho za spáchaný zločin, což dále potvrzuje vhodnost této varianty.)

Druhým a úzce souvisejícím významem je „pojednání“ či „pojednávat“. Často je obtížné mezi oběma významy volit, neboť „pojednání“ často implikuje nějaký „soud“ a „soud“ je často opřen

o nějaké „pojedení“. Pokud jde však o výklad nejednoznačného názvu druhé kapitoly, *Qíwùlùn* 齊物論, může volba jednoho nebo druhého významu vést ke zcela odlišným překladům, tedy buď „Pojedení (*lùn*) o kladení věcí na roveň“, nebo „O kladení na roveň věcí a soudů (*lùn*)“ (případně „O kladení na roveň soudů o věcech“). Viz komentáře k úvodu druhé kapitoly.

妙

miào

dokonalý, geniální, subtilní

Slovo obtížně přeložitelné, ovšem v klasickém jazyce velice časté. Vyjadřuje jistou dokonalost jednání či umění, přičemž tato dokonalost zpravidla implikuje, že se dané jednání vymyká běžné zkušenosti a napájí se z nadpřirozených zdrojů. Owen podotýká, že je toto slovo etymologicky spřízněno s několika jinými slovy vyjadřujícími mhrouření a snahu uvidět věci, které jsou příliš malé či jinak obtížně vnímatelné. Jemnost a neuchopitelnost věcí, k nimž se takto dokonalé jednání vztahuje, implikuje jeho subtilnost. Sehnal překládá jako „vychytaný“. Tento překlad je dozajista velice přiléhavý v celé řadě kontextů, ale vytrácí se z něj, že často jde o něco zcela mimo běžnou realitu.

冥

míng

(jmenné užití:) noc, **temnota**, moře;

(slovesné užití:) spát, **mimoděčně splývat** či **být v souladu s X**

Původní význam je „noc“ a „moře“, odtud „temný“ či „nejasný“. Implikuje vzdálený svět nepřístupný lidskému poznání. Objevuje se na samém začátku *Knihy Zhuāngzǐ* (*běi míng yǒu yú* 北冥有魚), kde je spojeno s tajemnou proměnou (*huà* 化) ryby *kūn* v ptáka *péng*. V této čítance se objevuje zejména jako klíčový pojem Guō Xiàngova myšlení. Ten chápe *míng* („temnotu“) jako vlastní povahu skutečnosti a klade ji do opozice k *jī* 跡, tj. „stopám“, které jsou pouhými vnějšími a neautentickými projevy temného (tj. poznání nepřístupného) samopohybu skutečnosti. Zatímco sféra stop je sférou poznání (*zhī* 知), které člověka svádí na scestí, sféra temnoty je sférou toho, co

se samo od sebe (*zìrán* 自然) proměňuje (*huà* 化), aniž by o to záměrně usilovalo (*wúxīn* 無心). Temnota nemůže být předmětem poznání a sama poznání nezakládá. Mudrc, který temnotu přímo ztělesňuje (*tǐmíng* 體冥), sám nepoznává, ale „je mimoděčně v souladu s věcmi“ (*míngwù* 冥物).

齊

qí

postavit na roveň

Znak evokuje význam „vyrovnat do jedné řady klasy obilí“. Obecně pak znamená vyrovnat věci nestejného tvaru a velikosti do jedné linie. Slovo se objevuje v názvu druhé kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ* (*Qíwùlún* 齊物論) a jeho význam je předmětem diskusí (viz komentáře ke druhé kapitole). Mezi nejčastějšími výklady se objevuje „ztotožnit“ (*tóng* 同), „sjednotit“ (*yī* 一) či „zharmonizovat“ (*hé* 和). Domnívám se, že *qí* nutně neimplikuje ztotožňování ve smyslu nivelizace jednotlivých distinkcí. Důležitý je význam uspořádání, nikoli zrušení rozdílů. Když autor *Knihy Zhuāngzǐ* vyslovuje požadavek na to, abychom „postavili na roveň“ soudy o věcech, jeho cílem je, zdá se, poukázat na podmíněnost jednotlivých hodnotících stanovisek, neboť tato se vždy zakládají na předpokladech určitého diskursu. V tomto ohledu si pak všechny soudy stojí stejně, protože se všechny zakládají na předpokladech, které mají pouze relativní platnost.

氣

qì

energie

Základní význam je „vzduch“ nebo „pára“, odtud také „dech“. Ve filosofickém významu pak jde o těkavou látku, z níž jsou vytvořeny všechny věci. TLS překládá jako „all kind of cosmic energies“, Ziporyn překládá „vital energies“. *Qì* sama o sobě není nijak kvalitativně diferencovaná, vyskytuje se však v různých stupních zhuštění a čistoty, čímž připouští diferenciaci věcí a možnost jejich změny. V novějším myšlení je často vnímána v komplementárním vztahu k „principu“ *lǐ* 理: princip dává věcem vnitřní strukturu, kterou se *qì* rozlévá a oživuje ji.

V rámci všeprostupující energie má pak *qi* užší význam vitální energie v lidském organismu, která je zodpovědná za fungování tělesných i duševních funkcí. Owen podotýká, že tato energie nemůže být bezprostředně vědomě kontrolována (máme-li nával vzteku, nemůžeme se z něj naráz jediným rozhodnutím vymanit), ale může být formována prostřednictvím cílené a dlouhodobé kultivace (můžeme se snažit změnit svoji povahu tak, abychom byli vůči vzteku odolnější).

情

qíng

skutečná povaha; emoce; situace

Qíng představuje jeden z nejzajímavějších a nejkomplicovanějších pojmů čínského filosofického slovníku. Stejně jako *xìng* 性 (viz níže) odkazuje k přirozené povaze dané věci. Na rozdíl od *xìng* však nezdůrazňuje ani tak vrozenost a danost této povahy, ale spíše ty vlastnosti, které jsou pro věc konstitutivní v tom, jak interaguje s věcmi jinými (TLS). Tento aspekt souvisí s významem „emoce“. Ty vznikají právě při reakci na vnější podněty (jak naznačuje moderní ekvivalent *gǎnqíng* 感情, kde *gǎn* znamená právě „podnět“). Různí lidé budou při určitém podnětu v závislosti na své přirozené podstatě zakoušet různé emoce, které zároveň budou vystižením jejich *qíng*, jejich „povahy“. To, jak v dané situaci reaguji, je vyjádřením toho, kým ve své podstatě jsem (často v protikladu k *wén* 文, tj. „vnější parádě“ či *míng* 名, tj. „jménu“). Dalším souvisejícím významem slova *qíng* je „situace“, tedy povaha skutečnosti v daném okamžiku a na daném místě.

Zásadním příspěvkem k debatám o pojmu *qíng* je monografie Halvora Eifringa, ed. (2004). *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. Leiden, Boston: Brill. Za zvláštní pozornost zde stojí články Michaela Puetta (“The ethics of responding properly”, s. 37–68) a Christopa Harbsmeiera (“The semantics of *Qíng* 情 in pre-Buddhist Chinese”: 69–148). Pro podnětnou diskusi vztahu mezi významem „emoce“ a „situace“ v kontextu novověkého myšlení viz studii od Curie Virág (2008) “Locating the moral self in Song Neo-Confucian thought.” In Vincent Shen and Kwong-loi Shun (eds.),

Confucian Ethics in Retrospect and Prospect. Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy: 137-148.

身

shēn

tělo; osobnost

Základní význam je hmotné tělo u člověka i u zvířat. Přeneseně též odkazuje k osobnosti a individualitě konkrétního člověka. Když se v konfuciánských textech hovoří o *xiūshēn* 修身, nejde o kultivaci těla, ale o zušlechťování vlastní osobnosti jako celku, práci na sobě samém, na svém charakteru.

神

shén

duch

TLS nabízí definici „ultimately refined quintessential subtle variety of the material vital cosmic energies“. Zjednodušeně řečeno, duch je dokonale jemnou (tedy nanejvýš zhuštěnou) *qi*. Podle Owena *shén* znamená netělesný aspekt lidské existence a úzce souvisí se schopností imaginace, tedy překračováním tělesných omezení. Vnímání na základě ducha poskytuje dokonalejší a jemnější poznání než smyslové vnímání i pojmové uchopení, protože umožňuje bezprostřednější kontakt s povahou skutečnosti.

生

shēng

zrodit (se), žít, životní síla

Původní význam je dát něčemu vzejít přirozenou cestou ze sebe sama, resp. vzejít přirozenou cestou z něčeho jiného. Liší se od *zào* 造, tj. „vytvořit“ něco po způsobu řemeslníka. Zároveň označuje proces, který ze zrození následuje, tedy život, a používá se symetricky se *sǐ* 死, tedy „smrtí“.

Ve třetí kapitole *Knihy Zhuāngzi* se objevuje jako technický pojem ve významu „životní či fyzická síla“. Stojí zde v kontrastu k *zhī* 知, tj. „poznání“, „vědomí“ či „psychice“: zatímco tělesná síla má podle textu své jasné meze, vytyčené tělesnými danostmi, mezi nimiž

spontánně teče, psychika má tendenci tyto meze ignorovat a prolamovat. To je podle autora textu v rozporu s ideálem „vyživování životní síly“ (*yǎngshēng* 養生). Toto spojení se v čínštině dodnes užívá ve významu „péče o zdraví“, dříve i ve významu snahy o dosažení tělesné nesmrtnosti.

適
shì

hodit se k X, vyhovět/vyhovovat X, (a tak) být s X v souladu

Základní význam „jít někam“, původně označení pro ženu, která jde – vdává se – do rodiny muže. Odvozeně pak znamená souladnost, vhodnost, přičemž tyto významy vždy implikují, v souladu s významem původním, přízřůsobivost a poddajnost. Nejde tedy o vzájemný soulad rovnocenných elementů (*hé* 和) ani o soulad mezi částmi a celkem (*hé* 合), ale o soulad ve smyslu adaptace. V této čítance se často vyskytuje ve spojení *shìzhì* 適志 nebo *shìxìng* 適性, tj. „jednat v souladu se svými záměry, resp. přirozeností“ (dosl. „vyhovět svým záměrům, resp. své přirozenosti“), „dělat si, co se jednomu zlíbí“.

天機
tiānjī

nebeská hybná síla; přirozený mechanismus

Původní význam *jī* je „spoušť kuše“, přeneseně pak znamená „zbraň“ či jakýkoli mechanismus sestrojený za nějakým účelem, odtud též význam „záměr, úmysl“. *Tiānjī* znamená přirozený způsob fungování věcí, vnitřní hybnou sílu, přirozené instinkty a motivace. Často též implikuje záměr či vůli nebes, která je zpravidla nevyzpytatelná a skrytá lidskému poznání.

物
wù
věci

Běžné spojení *wànwù* 萬物, dosl. „deset tisíc věcí“, označuje veškerenstvo věcí, vše, co na světě existuje. V nejširším smyslu *wù* označuje jakoukoli entitu, jakýkoli „předmět vědomí“ (Owen). Může odka-

zovat jak k věcem zrozeným, tak k věcem stvořeným, jak k živým (rostliny, zvířata, občas i lidé), tak i k neživým. Z tohoto popisu je patrná slabina standardního překladu „věci“, který implikuje, že *wù* jsou pouze neživé předměty.

Locus classicus pro využití tohoto slova jako filosofického pojmu je spojení z kapitoly „Horský strom“ *Knihy Zhuāngzǐ*: „Když [mudrc] dělá věci věcmi (nebo: „přistupuje k věcem jako k věcem“), aniž by věci z něj samotného činily jednu z věcí (dosl. „aniž by byl věcmi zvěčňován“), jak by se mu mohlo stát, že by se vyčerpal?“ (物物而不物於物，則胡可得而累邪?) Mudrc je zde stavěn do protikladu k věcem, které de facto vytváří, aniž by se jimi dával svazovat. Motiv věcí jako objektů, které jsou našemu vnímání vnější a mohou v nás svými stimuly probouzet nežádoucí afektivní reakce, je zejména v taoistických textech ustálený topos.

悟

wù

náhle pochopit; (dosáhnout) probuzení

Oproti chápání či rozumění ve smyslu *zhī* 知 toto slovo implikuje náhlost, hloubku, bezprostřednost a dokonavost. V buddhistickém jazyce (zejména v čchanu 禪) pak získává specifický význam „probuzení“, jako například ve spojení *wùdào* 悟道, tedy „dosáhnout probuzení“, „nahlédnout pravou povahu všech věcí“.

無待

wú dài

na ničem nezaviset

Klíčový pojem první kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*. Zatímco všechny věci na něčem závisejí, tj. uspokojování jejich přirozených tendencí je podmíněné jejich přirozeným prostředím, pouze mudrc na ničem nezávisí, tedy dosahuje svého v každém prostředí a za všech okolností. Jde rovněž o důležitý pojem v Guō Xiàngově komentáři, který motiv nezávislosti interpretuje po svém a chápe jej jen jako jiné vyjádření toho, že všechny věci jsou bytostně „samy od sebe tak“ (*zìrán* 自然).

無為

wúwéi

nezasahování; nezáměrné jednání

Přesný význam pojmu se v různých kontextech liší. Pojem, který se poprvé objevuje v Konfuciových *Hovorech* (15.5), je spojen s teorií ideální vlády, která svět spravuje tím, že nechává být věci tím, čím podle své přirozenosti jsou. Zatímco například v *Knize Láozi* má zřejmě význam skutečné nečinnosti (Sehnal překládá jako „nedělat nic“), většinou znamená spíše aktivní činnost, která s lehkostí dosahuje svého cíle, protože respektuje povahu skutečnosti.

Dalším důležitým rozlišením ve vztahu k tomuto pojmu je rozdíl mezi „nezasahováním“ a „nezáměrným jednáním“. Význam „nezasahování“ se vztahuje k tomu, jakým způsobem jednání reálně působí na skutečnost, zatímco „nezáměrné jednání“ se vztahuje k absenci úmyslů v mysli jednáčícího. „Nezáměrné jednání“ zpravidla implikuje i „nezasahování“, ale „nezasahování“, zdá se, nemusí vždy implikovat nezáměrnost. Zatímco starší texty akcentují spíše význam „nezasahování“, pozdější autory (např. Guō Xiànga), v souladu se zaměřením na mysl v průběhu středověku, zajímá přinejmenším ve stejné míře význam nezáměrnosti.

K pojmu *wúwéi* existuje samostatná monografie z nedávné doby, která se soustřeďuje zejména na jeho význam v kontextu starověké filosofie: Edward Slingerland (2003). *Effortless Action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*. New York: Oxford University Press.

逍遙

xiāoyáo

svoboda

Svoboda ve smyslu *oproštění*, absence vnitřních omezení (nezdravé emoce či svazující konvence), a *nebráněnosti*, absence vnějších omezení. Nejedná se o svobodu ve smyslu svobody vůle či možnosti výběru z různých alternativ. Pro doplňující materiál viz úvodní komentář k první kapitole hlavní části.

心
xīn

srdce; mysl; úmysl, záměr

Podle tradiční čínské medicíny je srdce jedním z pěti hlavních tělesných ogránů, který zároveň řídí mentální procesy. Tento psychosomatický koncept vede celou řadu badatelů k překladu pomocí lomítka: „srdce/mysl“. Na jisté problémy spojené s tímto přístupem jsem se pokusil poukázat v článku z roku 2012 “The Ideal of Quiescent Mind: «Mind» and «Vital Energy» in China of the Fourth Century b.C.” *Antiquorum Philosophia* (6): 135-158. Jde zhruba o to, že lomítko oslabuje snahu rozlišovat mezi tím, o který ze dvou významů jde v daném kontextu především: zda o mimoděčný tělesný pochod („srdce“) nebo více či méně vědomý záměr („mysl“). Na mentální rovině znamená *xīn* často také „úmysl“ či „záměr“. Mysl jako vědomé centrum osobnosti se realizuje ve formě jednotlivých úmyslů, které směřují k nějaké akci.

Locus classicus pro vztah tří uvedených významů je *Mengzi* 3:6 (viz Cheng 2006: 156), kde jsou bezprostřední hnutí soucitného srdce chápána jako příčina určitých stavů mysli (zděšení a soucit s dítětem v nebezpečí), které jsou vykládány jako klíčky kardinálních konfuciánských ctností (smyslu pro lidskost, smyslu pro správné atd.), tedy vědomých úmyslů jednat určitým způsobem. Ten, kdo má soucitné srdce, bude mít za daných okolností určitý stav *mysli*, a ten povede k určitému *úmyslu*, který nutně vyústí v akci.

Zhruba od raného středověku se začíná používat spojení *wúxīn* 無心, tedy dosl. „absence úmyslů“, volněji pak „nezáměrnost“. Tento pojem se často vyskytuje u Guō Xiànga jako synonymum pro *zìrán* 自然, tedy „to, co je samo od sebe tak“.

形
xíng

tvar; tělo

Prostorové uspořádání věcí, jejich vnější forma, která je přístupná smyslům. Někdy stojí v protikladu k *zhì* 質 neboli „vnitřní (hmotné) podstatě“. Často znamená specificky „tělo“, na rozdíl od *shēn* 身 odkazuje pouze k jeho hmotnému aspektu.

性
xìng

přirozenost

Soubor vrozených tělesných a charakterových dispozic. Důraz je položen na jejich danost a neměnnost, proto se často vyskytuje v úzké vazbě se slovem *mìng* 命, tedy „osud“, „úděl“. Viz též heslo *qíng* 情.

玄
xuán

tajuplný, neproniknutelný

Původní význam je červenočerná barva. Jako filosofický pojem se objevuje v první kapitole *Knihy Láozi* ve smyslu základního určení cesty *dào*. Ve filosofickém směru *xuánxué* 玄學, tedy „učení o tajuplném“ (viz úvod ke Guō Xiàngovi), se používá jako charakteristika pravého a nezjevného základu všech věcí, který je poznáním neproniknutelný.

遊
yóu

toulat se, toulání; volný pohyb

Jde o technický pojem *Knihy Zhuāngzi*. Toulání je způsob bytí, který je aktuálním naplňováním svobody (ve smyslu *xiāoyáo*). Toulání znamená absenci vnitřních omezení (ten, kdo se toulá, je oproštěn od všeho, co ho vnitřně svazuje) i vnějších překážek: pro toho, kdo se neupíná na pevně daný cíl, nebudou překážky existovat.

V netechnickém významu překládám jako „volný pohyb“.

有
yǒu

to, co (zde) je; jevy

Jako filosofický pojem se nejčastěji vyskytuje v opozici k *wú* 無, tedy „tomu, co (zde) není“. Tato dvojice byla základní pojmovou distinkcí v „učení o tajuplném“ a v tomto kontextu se oba pojmy často překládají jako „bytí“ a „nebytí“. Tento překlad však může být v celé řadě kontextů zavádějící, protože implikuje dva různé řády skutečnosti, zatímco tato dvojice většinou odkazuje spíše k nepro-

jevenému základu (*wú*) a jeho mnohým projevům (*yǒu*). V kontextu „učení o tajuplném“ proto volím překlad „to, co zde je“, volněji lze také překládat jako „jsoucí věci“. V buddhistickém kontextu se *yǒu* často vyskytuje v opozici s *kōng* 空, tj. „prázdnotou“. V tomto případě se držím překladu „jev“, který implikuje nestálost a iluzornost.

志
zhì

záměr (to, co mám na srdci); (osobní) ideály

Xīn, tedy „mysl“, je pohybem, který tíhne ke svému uskutečnění prostřednictvím jednotlivých záměrů (*zhì* 志). Oproti *xīn* je *zhì* již zvýslovněné a reflektované. Vztah mezi *xīn* a *zhì* také dobře zachycuje možný překlad „to, co mám na srdci“ (Olga Lomová), který se nabízí v souvislosti s úvodní formulací *Velké předmluvy ke Knize písní (Shījīng dàxù* 詩經大序): *shī yán zhì* 詩言志, tedy „báseň hovoří o tom, co má kdo na srdci“. Tato citace rovněž implikuje, že může jít jak o okamžité hnutí mysli v reakci na vnější podněty, tak i o dlouhodobé, bytostné tíhnutí jednotlivce, jeho touhu či osobní ideály. K významu tohoto slova viz rovněž článek Lukáše Zadravy (2011) „Není vůle jako vůle – o slovu *zhì* v klasické čínštině.“ *Nový Orient* 66.2: 44–46.

知
zhī

vnímání; vědomí; představivost; poznání

Na nejobecnější rovině *zhī* znamená jakoukoli mentální aktivitu, která předpokládá neidentitu sféry vnímajícího a sféry vnímaného, resp. vnitřku a vnějšku. Příkladem je pasáž ze třetí kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ*, kde mistr řezník popisuje, jak bourá dobytče: (*chén yì shén yù ér bù yì mù shì, guān zhī zhī ér shén yù xíng* 臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行) „Setkávám se [s býčkem] prostřednictvím ducha a nedívám se na něj prostřednictvím očí. Smyslové vnímání (*zhī*) ustává a touhy ducha se dávají do pohybu.“ Poznání založené na smyslovém vnímání stejně jako složitější intelektuální konceptualizace mají společné to, že předpokládají distanci mezi vnímajícím a vnímaným, a zůstávají proto pouze na povrchu věcí. Pro autora textu je v této pasáži alternativou „touha ducha“, který objekt své činnosti přísně

vzato nepoznává, ale bezprostředně se s ním „setkává“ (yù 遇). Podobně v buddhistické terminologii nacházíme rozlišení mezi *zhī* 知 (resp. *zhì* 智) a *jìng* 境, tedy vnímáním samotným na straně jedné a sférou objektivních reprezentací, ke které se vztahuje, na straně druhé.

V rámci tohoto obecného významu lze vyčlenit tři významy užší podle vzrůstající míry reflexivity a klesající míry spontaneity. Nejbezprostřednějším z těchto významů je „vnímání“, jež zahrnuje jak obecné „postřehování“, tak také čistě fyziologickou aktivitu smyslového vnímání (*zhī sè* 知色, *zhī shēng* 知聲, tedy „vnímat barvy, vnímat zvuky“). Je příznačné, že jeden z významů *zhī* je přímo „uslyšet“. Dalším významem je „uvědomování si“ ve smyslu výslovné reflexe daného obsahu mysli. V tomto významu se v této čítance často vyskytuje ve spojení *xīnzhī* 心知, tj. dosl. „úmysly a vědomí“, resp. vědomí, které se projektuje do konkrétních úmyslů. Tato vědomost či obecněji psychika, která zakládá záměry a rozlišování, je v *Knize Zhuāngzǐ* kladena do protikladu k bezprostřednosti životní síly (*shēng* 生), srv. heslo *shēng*. Nejvíce artikulovaným a intelektuálním významem *zhī* je „poznání“ nebo „poznávání“. Zahrnuje přitom jak poznání receptivní („poznat, že“), tak poznání preskriptivní („poznat, jak“). Nežřídka je v překladu vhodné rozlišovat mezi „poznáním“ a „poznáváním“: „poznání“ je výsledkem, zhmotněním procesu „poznávání“.

K diskusi různých významů pojmu *zhī* v čínské myšlení viz monografie Hans Lenk – Gregor Paul, eds. (1993). *Epistemological Issues in Classical Chinese philosophy*. Albany: SUNY Press.

智
zhì

rozum; chytrost

Ve starších vrstvách jazyka se používá záměnně s *zhī* 知, později na sebe soustřeďuje některé jmenné ekvivalenty jeho významů. Zpravidla označuje jistou intelektovou zdatnost, jak v neutrálním (chytrost), tak v negativním (prohnanost), a zejména v pozitivním (bystrost) smyslu. Především v buddhistických textech se rovněž užívá v širokém smyslu slova *zhī* 知, tedy vnímání a poznání.

自得
zìdé

dosáhnout svého, dosáhnout naplnění; být spokojen, být šťasten
Zì má dva základní významy, které je u všech složenin, v nichž se objevuje, třeba brát v potaz. Jednak jde o zvrtné zájmeno („svůj“, „sobě“), jednak jde o adverbialní určení ve smyslu „spontánně“, „sám od sebe“. Ve spojení *zìdé* se více prosazuje první aspekt, neboť primárně značí sebeuspokojení. Zároveň je však třeba mít na paměti, že v některých kontextech (a v Guō Xiàngově komentáři zejména) je implikován i druhý aspekt: věci dosahují svého bez záměrného úsilí. Vedle samotného dosažení jako završení určitého procesu však spojení *zìdé* často odkazuje i k více či méně trvalému stavu spokojenosti či štěstí.

自然
zìrán

být sám od sebe tak; spontaneita, samovolnost; přirozenost
V užším smyslu jde o základní pojem Guō Xiàngovy filosofie označující princip fungování všech věcí. Podle Guō Xiànga nejsou věci ve své přirozenosti ani ve svých jednotlivých stavech závislé na ničem vnějším, ale jsou vždy samy od sebe ve stavu, v jakém jsou, tedy „jsou samy od sebe tak“.

V širším smyslu má tento pojem význam spontaneity či samovolnosti, v moderním jazyce je často překládán jako „příroda“. Jako filosofický pojem se vyskytuje v *Knize Láozi* ve spojení *dào fǎ zìrán* 道法自然, tedy „skutečnost se řídí tím, co je samo od sebe tak“.

Bibliografie

Bibliografický přehled je členěn do následujících oddílů:

1. Předmoderní edice *Knihy Zhuāngzǐ*
2. Sekundární literatura ke komentářům. Oddíl je rozdělen na
 - a) Literaturu k jednotlivým komentářům ke *Knize Zhuāngzǐ*
 - b) Literaturu ke komentářům ke *Knize Zhuāngzǐ* obecně
 - c) Literaturu k čínským tradičním komentářům a filologii obecně
3. Moderní čínské edice *Knihy Zhuāngzǐ* a překlady do západních jazyků
4. Sekundární literatura ke *Knize Zhuāngzǐ*. Oddíl je rozdělen na
 - a) Literaturu k jednotlivým kapitolám
 - b) Literaturu k jednotlivým aspektům (historickému, filosofickému a literárnímu) *Knihy Zhuāngzǐ* jako celku
5. Sekundární literatura k čínské filosofii. Výběrový přehled
6. Slovníky a gramatiky

Poznámka: Kromě části 2a a 2b, kde jsem usiloval o úplnost, je přehled literatury pouze výběrový. To platí zejména, pokud jde o čínské moderní edice a interpretace *Knihy Zhuāngzǐ*, kde bylo vydáno ohromné množství publikací proměnlivé kvality. Dále do bibliografie nezařazuji publikace v ruštině a japonštině, protože nespadají do mých jazykových kompetencí.

1. Předmoderní edice *Knihy Zhuāngzǐ*

Přehled vychází z úplného souhrnu edic a komentářů ke *Knize Zhuāngzǐ* in *Zhuangxue xintan* (viz oddíl 4b). Všechny uvedené edice a komentáře jsou zahrnuty v souborném vydání reprintů původních edic in: YAN LINGFENG 嚴靈峰, ed. (1974). *Wuqiu-beizhai Zhuangzi jicheng chubian* 無求備齋莊子集成初編. Taibei. Yiwen yinshuguan.

Dále uvádíme některé tradiční komentáře či rozsáhlejší výbor z nich a odkazy na moderní vydání *Knihy Zhuāngzǐ*, které tyto komentáře obsahují.

SIMA BIAO 司馬彪 (3. stol. n. l.). *Zhuangzi zhu* 莊子注. In *Sima Biao Zhuangzi zhu* 司馬彪莊子注 (1987). Taibei: Xinwenfeng chubangongsi.

Nejstarší komentář ke *Knize Zhuāngzǐ* v podobě glos k významu a výslovnosti jednotlivých znaků.

GUO XIANG 郭象 (zemřel 312 n. l.). *Zhuangzi zhu* 莊子注. In *Zhuangzi jishi*.

Nejvýznamnější interpretativní komentář a zároveň nejstarší dochovaná edice *Knihy Zhuāngzǐ*.

ZHI DAOLIN 支道林 (ca pol. 4. stol.). *Xiaoyao lun* 逍遙論. Dochováno ve fragmentech In *Zhuangzi yi, Zhuangzi jishi a Nanhua jing huijie*.

Buddhistická interpretace první kapitoly *Knihy Zhuāngzǐ* vedená jako polemika proti převládajícímu Guō Xiàngovu čtení. Velmi vlivná zejména za dynastie Sòng.

LU DEMING 陸德明 (636). *Zhuangzi yinyi* 莊子音義. In Lu Deming, *Jingdian shiwen* 經典釋文 (1965). Taibei: Taiwan shangwu yinshuguan.

Fonologická interpretace. Obsahuje důležitou předmluvu a uchovává velké množství předguoxiangovských, jinde nedochovaných komentářů.

CHENG XUANYING 成玄英 (663). *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏. In *Zhuangzi jishi*.

Doplňující komentář ke Guō Xiàngovu komentáři. Vykládá *Knihu Zhuāngzǐ* pod vlivem buddhismu, *xuánxué* a náboženského taoismu.

WANG PANG 王雱 (1070). *Nanhua zhenjing xinzhuan* 南華真經新傳.

Syn významného songského učence Wáng Ānshía. První ze songských interpretací, které se kriticky vymezují proti Guō Xiàngovi.

CHEN JINGYUAN 陳景元 (1084). *Nanhua zhenjing zhangju yinyi* 南華真經章句音義. Významná kritická edice.

LIN XIYI 林希逸 (1270). *Zhuangzi juanzhai kouyi* 莊子齋齋口義. In *Zhuangzi juanzhai kouyi* (1991). Beijing: Zhonghua shuju.

Nejvýznamnější songský komentář, který do *Knihy Zhuāngzǐ* volně promítá dobové myšlenkové vlivy. Svým neformálním jazykem a pozorností k literárním aspektům *Knihy Zhuāngzǐ* silně ovlivnil celou řadu pozdějších komentátorů.

CHU BOXIU 褚伯秀 (1275). *Nanhua zhenjing yihai zuanwei* 南華真經義海纂微. Silně taoisticky a nábožensky laděný komentář.

LUO MIANDAO 羅勉道 (1367). *Nanhua zhenjing xunben* 南華真經循本.

Usiluje o očistění *Knihy Zhuāngzǐ* od dobových ideových projekcí a věnuje pozornost literárnímu stylu.

ZHU DEZHI 朱得之 (1564). *Zhuangzi tongyi* 莊子通義.

Výrazně synkretický komentář vycházející z neokonfucianismu. Je předmětem samostatné monografie od Annette Specht (viz níže).

LU XIXING 陸西星 (1578). *Nanhua zhenjing fumo* 南華真經副墨.

Důsledně čte *Knihu Zhuāngzǐ* na základě *Knihy Lǎozǐ*.

JIAO HONG 焦竑 (1588). *Zhuangzi yi* 莊子翼.

Rozsáhlé kompendium asi čtyřiceti dřívějších komentářů doplněné jejich kritickým zhodnocením a vlastním výkladem.

LI ZHI 李贄 (1602). *Zhuangzi neipian jie* 莊子內篇解.

Osobní a silně buddhisticky zabarvený komentář.

SHI DEQING 釋得清 (1621). *Zhuangzi neipian zhu* 莊子內篇注. In *Zhuangzi neipian Hanshan zhu* 莊子內篇憨山註 (1996). Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi.

Déqing byl buddhistickým mnichem a prostřednictvím komentáře ke *Knize Zhuāngzǐ* vyjadřoval své přesvědčení o jednotě konfucianismu, daoismu a buddhismu.

- FANG YIZHI 方以智 (1644). *Yaodi pao Zhuang* 藥地炮莊. Velmi originální a silně buddhisticky ovlivněný komentář.
- LIN YUNMING 林雲銘 (1663). *Zhuangzi yin* 莊子因. In *Zengzhu zhuangzi yin* 增注莊子因 (1968). Taipei: Guangwen shuju. Komentář věnuje obzvláštní pozornost členění textu a literárnímu stylu.
- WANG FUZHI 王夫之 (1669). *Zhuangzi jie* 莊子解. In *Zhuangzi jie* (1974). Taipei: He Luo tushu chubanshe. Nezávislý filosofický komentář obsahující celou řadu přesných glos k jednotlivým slovům.
- WANG FUZHI 王夫之 (1669). *Zhuangzi tong* 莊子通. In *Wang Chuanshan quanshu* 王船山全書 (1988). Changsha: Yuelu shushe. Doplňuje *Zhuangzi jie*. Na rozdíl od něj si však *Knihu Zhuāngzǐ* bere spíše jako výchozí inspiraci pro vlastní úvahy.
- WU SHISHANG 吳世尚 (1713). *Zhuangzi jie* 莊子解. Neokonfuciánsky laděný komentář, který rozvíjí Guō Xiàngovu interpretaci.
- XUAN YING 宣穎 (1721). *Nanhuajing jie* 南華經解. In *Zhuangzi nanhua jingjie* (1977). Taipei: Hongye shuju. Velmi zajímavý a dodnes často studovaný komentář vycházející z analýzy struktury textu.
- GUO JIE 郭階 (1889). *Zhuangzi xiaoshi* 莊子小識. Pozoruhodná interpretace Zhuānga coby ortodoxního konfuciána.
- GUO QINGFAN 郭慶藩 (1894). *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Komentář obsahující Guō Xiàngův a Chéng Xuányingův komentář, obohačený o mnoho cenných filologických glos, zejména z doby dynastie Qīng. Dodnes je nejautoritativnější a opakovaně vydávanou edicí *Knihy Zhuāngzǐ*.
- WANG XIANQIAN 王先謙 (1909). *Zhuangzi jijie* 莊子集解. Dodnes velmi vlivná a opakovaně vydávaná edice.

2. Sekundární literatura ke komentářům

a) K jednotlivým komentářům ke *Knize Zhuāngzi*

Guō Xiàng

Arendrup, Birthe (1974). „The First Chapter of Guo Xiang’s Commentary to *Zhuangzi*: A Translation and Grammatical Analysis.” *Acta Orientalia* 36: 311–415.

Ashmore, Robert (2004). „Word and Gesture: On Xuan-School Hermeneutics of the Analects.” *Philosophy East and West* 54.4: 458–488.

Feng Yulan (1933). *Chuang-tzu. A New Selected Traslation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Xsiang*. Shanghai: Commercial Press.

Houten, Richard (1981). *The Concept of Nature (tzu jan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*. Ph.D. disertace. Vancouver: University of British Columbia.

Knaul, Livia (1984). „Kuo Hsiang and the Chuang-tzu.” *Journal of Chinese Philosophy* 12: 429–447.

Moeller, Hans-Georg (1999). „Dream of the Butterfly – A Daoist Interpretation.” *Philosophy East and West* 49.3: 439–454.

Robinet, Isabelle (1983). „Kouo Siang ou le monde comme absolu.” *T’oung Pao* 69: 5–58.

Su Xinwu 蘇新淦 (1980). *Guo Xiang Zhuangxue pingyi* 郭象莊學平議. Taipei: Xuesheng shuju.

Tang Yijie 湯一介 (1983). *Guo Xiang yu Wei-Jin xuanxue* 郭象與魏晉玄學. Hubei: Renmin chubanshe.

Vávra, Dušan (2007). *Guo Xiangův komentář k Vnitřním kapitolám díla Zhuangzi*. Magisterská dipl. práce. Praha: Univerzita Karlova.

Ziporyn, Brook (2003). *The Penumbra unbound : the neo-Taoist philosophy of Guo Xiang*. Albany: SUNY.

Zhuang Yaolang 莊耀郎 (1998). *Guo Xiang xuanxue* 郭象玄學. Taipei: Liren shuju.

Lù Démíng

Chai (2008). Viz oddíl 2b.

Chéng Xuányíng

Shi Yu (2000). *Reading the Chuang-tzu in the T'ang dynasty : the commentary of Ch'eng Hsüan-ying (fl. 631-652)*. New York: Peter Lang.

Zhou Yaqing 周雅清 (2003). *Cheng Xuanying sixiang yanjiu* 成玄英思想研究. Taipei: Xinwen feng chuban gufen youxian gongsi.

Lín Xiyì

Lian Xinda (2009). „Zhuangzi the Poet: Re-Reading the Peng Bird Image.“ *Dao: Journal of Comparative Philosophy* 8: 233-254.

Machek, David (2010). „Is Freedom in Necessity or in Happiness? A Controversy Between Guo Xiang's and Lin Xiyi's reading of ‚Free Rambling.‘“ *Studia Orientalia Slovaca* 9.2: 111-128.

Zhou Qicheng 周啟成, ed. (1991). *Zhuangzi juanzhai kouyi* 莊子齋齋口義. Beijing: Zhonghua shuju: 1-18.

Zhū Dézhī

Specht (1998). Viz oddíl 2b.

Wáng Fūzhī

Black, Allison (1989). *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fuzhi*. Seattle, WA: University of Washington Press.

McMorran, Ian (1992). *The passionate realist: an introduction to the life and political thought of Wang Fuzhi (1619–1692)*. Sunshine Books.

Tan Mingran (2010). *Crisis and Hermeneutics: Wang Fuzhi's Interpretation of Confucian Classics in a time of Radical Change from Ming to Qing Dynasty*. Ph.D. disertace. Toronto: University of Toronto.

b) Ke komentářům ke *Knize Zhuāngzi* obecně

Chai, David (2008). *Early Zhuangzi Commentaries*. München: Verlag Dr. Müller. Překlad a komentář Lù Démíngova fonologického komentáře. V úvodní části velmi důkladná diskuse o historii textu *Knihy Zhuāngzǐ* a přehled předguoxiangovských komentářů.

Chai, David (připravuje se). „The Commentarial Tradition on the Zhuangzi“ in *Dao Companion to the Philosophy of Zhuangzi*, Springer.

V době vydání čítanky nebyl text dosud k dispozici, ale zřejmě půjde o přehledové shrnutí komentářové tradice v jedné ze současných autoritativních edic k raně čínskému myšlení.

Demiéville, Paul (1973). „Tschouang-tseu et ses interprétations dans l'exégèse chinoise.“ In Demiéville, Paul, *Choix d'Études sinologiques*. Leiden: Brill: 140–144.

Velmi stručná, leč živě napsaná studie o nejobecnějších rysech recepce *Knihy Zhuāngzǐ* s důrazem na Guō Xiànga, Zhī Dào lín a Chéng Xuányíng.

Demiéville, Paul (1986). „Philosophy and Religion from Han to Sui.“ In *Cambridge History of China*, Cambridge: Cambridge University Press: 808–878.

Přehled dějin myšlení v daném období, který obsahuje relevantní materiál ke Guō Xiàngovi a Zhī Dào línovi.

Guan Feng 關鋒 (1961). *Zhuangzi neipian shijie he pipan* 莊子內篇釋解和批判. Beijing: Zhonghua Shuju.

Základní přehled všech tradičních komentářů ke *Knize Zhuāngzǐ* doplněný o jejich stručnou charakteristiku a výňatky z nejdůležitějších pasáží. Tato studie je základem pro historický úvod nabídnutý v této publikaci.

Harbsmeier, Christoph (1991–1992). *An Annotated Anthology of Comments on Zhuangzi (Han to Qing)*. Vol. 1: *Xiaoyaoyou*, Vol. 2: *Qiwulun*. Oslo: Department of East European and Oriental Studies, University of Oslo.

Výbor komentářů k prvním dvěma kapitolám *Knihy Zhuāngzǐ* doplněný o vynikající jazykový a historický komentář. V závěru prvního dílu je komentovaná bibliografie.

Specht, Annette (1998). *Der Zhuangzi-Kommentar des Zhu Dezhi (fl. 16. Jh.): zur Rezeption des Zhuangzi in der Ming-Zeit*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

Studie věnovaná nepříliš známému komentáři ke *Knize Zhuāngzǐ*, cenná zejména obecným úvodem ke komentářům obecně a k historii komentářů ke *Knize Zhuāngzǐ* zvlášť. Obsáhlý seznam literatury a užitečný glosář.

Ziporyn, Brook (2009). *Zhuangzi: the essential writings with selections from traditional commentaries*. Indianapolis: Hackett.

Ve druhé části knihy je poměrně obsáhlý výbor komentářů doplněný o stručné medailony asi třiceti nejvýznamnějších komentátorů.

c) K čínským tradičním komentářům a filologii obecně

Chan, Alan (1991). *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and Ho-Sheng-Kung Commentaries on the Lao-tzu*. Albany: SUNY.

Henderson, John (1991). *Scripture, Canon and Commentary*. New Jersey: Princeton University Press.

Vávra (2007). Viz oddíl 2a.

Wagner, Rudolf (2003). *A Chinese reading of the Daodejing: Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*. New York: SUNY.

3. Moderní čínské edice *Knihy Zhuāngzǐ* a překlady do západních jazyků

Nejčastěji používanými anglickými překlady jsou práce Grahama a Watsona. Watsonův překlad vyniká svými stylistickými kvalitami, Grahamův překlad je topornější, ale více se drží původního textu. Nejlepšími moderními čínskými edicemi jsou Chen Guying (1983) a Wang Shumin (1988). Zejména Wang Shuminova edice může směle konkurovat Guo Qīngfanově autoritativní qingské edici. V češtině je k dispozici úplný překlad *Knihy Zhuāngzǐ* pořizený Oldřichem Králem (2006). Tento překlad je velice čtivý a elegantní, místy se však dostává poměrně daleko od původního textu.

Anglické

Graham, Angus (1981). *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*. London: George Allen & Unwin.

Legge, James (1891). *The Writings of Kwang-Tze*. In *The Sacred Books of the East: vol. XXXIX – The Texts of Taoism*. London: Oxford University Press.

Mair, Victor (1994). *Wandering on The Way: Early Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books.

Palmer, M. – Breuilly, E. (1996). *The Book of Chuang Tzu*. London: Penguin Books.

Watson, Burton (1968). *The Complete Works of Chuang-tzu*. New York: Columbia University Press.

Ziporyn, Brook (2009). *Zhuangzi: the essential writings with selections from traditional commentaries*. Indianapolis: Hackett.

České

Král, Oldřich (2006). *Mistr Zhuang, Sebrané spisy*. Lásenice: Maxima.

Čínské

Chen Guying 陳鼓應 (1983). *Zhuangzi jinzhu jinshi* 莊子今註今釋. Beijing: Zhonghua shuju.

Guo Qingfan 郭慶藩 (1961). *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. Beijing: Zhonghua shuju.

Hu Yuanjun 胡遠濬 (1996). *Zhuangzu quangu* 莊子詮詁. Anhui: Huangshan shushe.

Wang Shumin 王叔岷 (1988). *Zhuangzi jiaoquan* 莊子校詮. Taipei: Zhongyang yanjiyuan lishi yuyan yanjiusuo zhuan kan zhi.

Zhang Moshen 張默生 (1971). *Zhuangzi xinshi* 莊子新釋. Taipei: Zhonghua shuju.

Francouzské

Liou, Kia-hway (1969). *L'oeuvre Complète de Tschouang-tzeu*. Paris: Gallimard.

Robinet, I. – Pastor, J.-C. (1990). *Les chapitres intérieurs*. Paris: Les éditions du CERF.

Německé

Buber, Martin (1922). *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse; Deutsche Auswahl von Martin Buber*. Leipzig: Insel-Verlag.

Wohlfahrt, G. – Schumacher, S. (2003). *Zhuangzi: Auswahl*. Reclam.

Polské

Jablónski, Witold et. al. (1954). *Czuang-tsy – Nan-Hua-Czen-King*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

4. Sekundární literatura ke *Knize Zhuāngzǐ*

a) K jednotlivým kapitolám

Xiāoyāoyóu

Boltz, William (1980). „The Structure and Interpretation of Chuang Tzu: Two Notes on Hsiao Yao Yu.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63.3: 532–543.

Chen Derong (2005). „Three Meta-questions in Epistemology: Rethinking some Metaphors in Zhuangzi.“ *Journal of Chinese Philosophy* 32.3: 493–507.

Coutinho, Steve (2004). *Zhuangzi and early Chinese philosophy: transformation, vagueness and paradox*. Burlington: Ashgate.

Hao Changchi (2005). „Relativity of the Human World and Dao in Lao-Zhuang – An Interpretation of Chapter 1 of the Zhuang-zi and of the Lao-zi.“ *Asian Philosophy* 15.3: 267–268.

Lian Xinda (2009). „Zhuangzi the Poet: Re-Reading the Peng Bird Image.“ *Dao: Journal of Comparative Philosophy* 8.3: 233–254.

Pas, Julian (1981). „Chuang Tzu’s Essays on ‚Free Flight Into Transcendence’ and ‚Responsive Rulership’“. *Journal of Chinese Philosophy* 8: 479–496.

Pu Jiangqing 浦江清 (1989). *Xiaoyaoyou zhi hua 逍遙遊之話*. In *Pu Jianqing wenji 浦江清文集*. Beijing: Renmin wenzue chubanshe.

Wang Zhongyong 王仲鏞. (1980). „Zhuangzi xiaoyaoyou xintan“ 莊子逍遙遊新探. *Zhongguo zhexue 中國哲學* 1980.4:152–164.

Wu Yi 吳怡 (2006). *Xiaoyao de zhuangzi 逍遙的莊子*. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe.

Qíwùlùn

Allinson, Robert (1988). „A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream: The Case for Internal Textual Transformation.“ *Journal of Chinese philosophy* 15.3: 319–339.

Billeter, Jean-François (1998). „Stopping, Seeing and Language: An Interpretation of Zhuangzi’s Qiwulun.“ *East Asian History* 15–16: 1–32.

Cook, Scott (2003). „Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven.“ In Cook, Scott ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Albany: SUNY: 64–87.

Chen Shaoming 陳少明 (2004). *Qiwulun ji qi yingxiang* 齊物論及其影響. Beijing: Beijing Daxue Chuban She.

Graham, Angus (1969–1970). „Chuang-tzu’s Essay on Seeing Things as Equal.“ *History of Religions* 9.2–3:137–159.

Graham, Angus (1982). *Textual Notes to A Partial Translation*. London: SOAS, University of London.

Roth, Harold (2003). „Bimodal Mystical Experience in the ‚Qiwulun‘ Chapter of the Zhuangzi.“ In Cook, Scott ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Albany: SUNY Press: 15–31.

Zhang Taiyan 章太炎 (1970). *Qiwulun dingben* 齊物論訂本. Taipei: Guangwen shuju.

Yǎngshēngzhǔ

Billeter, Jean-François (1993). „La phénoménologie de l’activité dans le *Zhuangzi*.“ *Asiatische Studien* 47.4: 545–58.

Cai Mingtian (1985). „Zhuangzi de yangsheng guannian“ 莊子的養生觀念. *Dalu zazhi* 71.5: 6–16.

Cook, Scott (1997). „Zhuang Zi and His Carving of the Confucian Ox.“ *Philosophy East and West* 47: 521–553.

Eno, Robert (1996). „Cook Ding’s Dao and the Limits of Philosophy.“ In Kjellberg, P. – Ivanhoe, P. ed.: 127–151.

Pang Pu 龐朴 (1995). „Jie niu zhi jie“ 解牛之解. In *Yi fen wei san: Zhongguo chuantong sixiang kaoshi*. Shenzhen: Haitian.

Yearley, Lee (1996). „Zhuangzi’s Understanding of Skilfulness and the Ultimate Spiritual State.“ In Kjellberg, P. – Ivanhoe, P. ed.: 152–182.

b) K jednotlivým aspektům *Knihy Zhuāngzi* jako celku

Zejména v uplynulých třiceti letech vzniklo ohromné množství literatury ke *Knize Zhuāngzi*, a to jak v čínštině, tak v západních jazycích. Jakkoli se následující přehled snaží zahrnout všechny významné studie, není vyčerpávající. Vedle anglicky psaných studií se snažíme poukázat i na četné publikace v němčině a ve francouzštině. Naopak zde nezahrnujeme literaturu v japonštině a ruštině. Pro zřejmě nejúplnější seznam sekundární literatury ke *Knize Zhuāngzi* viz Kohn (2014).

K textu a překladu

A Concordance to the Chuang Tzu (1956), Harvard-Yenching Sinological Index Series. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lin, Shuen-fu (1999). „Transforming the Dao: A Critique of A. C. Graham’s Translation of the Inner Chapters of Zhuangzi.“ *Translation Quarterly* 13–14: 63–96.

Rand, Christopher (1983). „Chuang-tzu: Text and Substance.“ *Journal of Chinese Religions* 11: 5–58.

Roth, Harold (2003). *A Companion to Angus C. Graham’s Chuang-tzu: The Inner Chapters*. Honolulu: University of Hawaii Press.

K historii textu

Chai (2008). Viz oddíl 2b.

Graham, Angus (1979). „How Much of *Chuang Tzu* Did Chuang Tzu Write?“ In Graham, Angus (1990), *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany: SUNY Press.

Klein, Esther (2010). „Were There ‘Inner Chapters’ in the Warring States?“ *T'oung Pao* 96: 299–369.

Kohn, Livia (2014). *Zhuangzi: Text and Context*. Three Pines Press.

Knaut, Livia (1982). „Lost Chuang-tzu Passages.“ *Journal of Chinese Religions* 10: 53–79.

Liu Xiaogan (1994). *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies.

McCraw, David (2010). *Stratifying Zhuangzi: Rhyme and Other Quantitative Evidence*. Taipei: Academia Sinica, Institute of Linguistics.

Ren Jiyu 任繼愈 (1961). *Zhuangzi tanyuan*. 莊子探源. *Zhexue yanjiu* 1961/2.

Roth, Harold (1991). „Who Compiled the Chuang-tzu?“ In Henry Rosemont ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts; Essays Dedicated to Angus C. Graham*. La Salle: Open Court: 79–128.

Roth, Harold (1993). „Chuang-tzu“. In M. Loewe ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Early China Special Monograph Series No. 2, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies. Berkeley: University of California.

Zhang Hengshou 張恒壽 (1983). *Zhuangzi xintan* 莊子新探. Wuhan: Hubei chubanshe.

K jeho filosofickým aspektům

Allinson, Robert (1989). *Chuang-tzu For Spiritual Transformation: An Analysis of Inner Chapters*. Albany: SUNY.

Ames, Roger ed. (1998). *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: SUNY Press.

Billetter, Jean-François. „Non-pouvoir et non-vouloir dans le Zhuangzi—un paradigme.“ *Études Asiatiques* 1996.4: 853–880.

Carr, K. – Ivanhoe, P. (2000). *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*. New York: Seven Bridges Press.

Chang, Tsung-tung (1982). *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu: Zur Neu-Interpretation und systematischer Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Chen Guying 陳鼓應 (1975). *Zhuangzi zhexue tanjiu* 莊子哲學探究. Taipei.

Chen Shouchang 陳壽昌 (1977). *Nanhua zhenjing zhengyi* 南華真經正義. Taipei: Xintiandi shuju.

Cook, Scott ed. (2003). *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Albany: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture.

Cua, Antonio (1977). „Forgetting Morality: Reflections on a Theme in *Chuang Tzu*.“ *Journal of Chinese Philosophy* 4: 305–328.

Du Erwei 杜而未 (1985). *Zhuangzi zongjiao yu shenhua* 莊子宗教與神話. Taipei: Taiwan xuesheng shuju.

Fraser, Chris (2014). „Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the *Zhuāngzi*.“ *Dao: Journal of Comparative Philosophy* 13.4: 541–565

- Graziani, Romain (2006). *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*. Paris: Gallimard.
- Guan Feng 關鋒 (1961). Viz oddíl 2b.
- Hansen, Chad (1992). *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe, Philip (1991). „Zhuangzi’s Conversion Experience.“ *Journal of Chinese Religions* 19: 13–25.
- Kjellberg, P. – Ivanhoe, P. eds. (1996). *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: SUNY Press.
- Knaut, Livia (1986). „Chuang-tzu and the Chinese Ancestry of Ch’an Buddhism.“ *Journal of Chinese Philosophy* 12: 411–428.
- Kohn, Livia (2014). *Zhuangzi: Text and Context*. Three Pines Press.
- Kohn, Livia ed. (2015). *New Visions of the Zhuangzi*. Three Pines Press.
- Liu Xiaogan 劉笑敢 (1988). *Zhuangzi zhexue ji qi yanbian 莊子哲學及其演變*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- Machek, David (2016). „Beyond sincerity and pretense: role-playing and unstructured mind in the *Zhuangzi*.“ *Asian Philosophy* 26.1: 52–65.
- Mair, Victor ed. (1983). *Experimental Essays on the Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Moelgaard, Eske (2007). *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi*. Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy: London and New York.
- Moeller, Hans-Georg (2004). *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago: Open Court Press.

Norden, Bryan Van (1996). „Competing Interpretations of the Inner Chapters of the Zhuangzi.“ *Philosophy East and West* 46.2: 247–268.

Robinet, Isabelle (1983). „Chuang tzu et le taoïsme ‚religieux‘.“ *Journal of Chinese Religions* 1: 59–105.

Shen, Vincent (2009). „Daoism (II): Zhuang zi and the Zhuang zi.“ In: Bo Mou ed. *Routledge History of World Philosophies: History of Chinese Philosophy (Vol. 3)*, London, New York: Routledge: 237–266.

Slingerland, Edward (2004). „Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought.“ *Philosophy East and West* 54.3: 322–342.

Svarverud, Rune (2006). „The Usefulness of Uselessness.“ In Anderl, Christoph – Eifring, Halvor eds., *Studies in Chinese Language and Culture*. Oslo: Hermes Academic.

Thiel, P. J. (1969). „Das Erkenntnis Problem bei Chuang-tzu.“ *Sinologia* 11: 1–89.

Wu, Kuang-ming (1990). *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. Albany: SUNY Press.

Yong, Huang (2010). „The Ethics of Difference in the Zhuangzi“ . *Journal of American Academy of Religion* 78.1: 65–99.

K jeho literárním aspektům

Billeter, Jean-François (1990). „Zhuangzi poète ou philosophe.“ *Études chinoises* 9.2: 161–70.

Chong, Kim-chong (2006). „Zhuangzi and the Nature of Metaphor.“ *Philosophy East and West* 56.3: 370–391.

Huang Jinhong 黃錦鈺 (1974). *Zhuangzi ji qi wenxue* 莊子及其文學. Taipei: Sanmin shuju.

Lan Kaixiang 藍開祥 (1990). „Zhuangzi yuyan zheli ji yishu tese“ 莊子寓言哲理及藝術特色. *Xibei Shida Xuebao* 65: 33–36.

Lian Xida (2009). Viz oddíl 4a.

Liu Shaojin 刘绍瑾 (2007). *Zhuangzi yu zhongguo meixue* 莊子與中國美學. Changsha: Yuelu shu she.

5. K čínskému myšlení obecně

Billeter, Jean-François (2007). *Contre François Jullien*. Paris: Alia.

Tento polemický spis proti soudobému populárnímu autorovi v oblasti srovnávací filosofie Jullienovi nabízí několik zajímavých obecných úvah o tom, jak přistupovat a nepřistupovat k čínskému myšlení a k překladům starých čínských textů.

Chan, Wing-tsis (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Již poměrně stará, ale stále nenahraditelná čítanka nabízející široký výbor důležitých filosofických textů z různých období čínských dějin doplněný o krátké doprovodné výklady. Kvalita překladů kolísá v závislosti na specializaci autora (lepší u novějších textů, horší u starších), ale nikdy neklesá pod použitelný standard.

Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia.

Český překlad díla francouzské sinoložky nabízí klasicky pojatý přehled čínského myšlení, který odpovídá soudobému stavu bádání. Jak je u přehledových publikací napsaných jediným autorem obvyklé, kvalita jednotlivých kapitol kolísá, obecně lze říci, že starověk je zpracován lépe než novější období. Za zvláštní pozornost stojí úvod, který přes snad až příliš silné komparativní zaměření citlivě nastiňuje některá základní východiska čínského myšlení.

Csikszentmihalyi, Mark (2004). *Material Virtue. Ethics and the Body in Early China*. Leiden, Boston: Brill.

Vynikající studie, která se zabývá tzv. fyziologií morálky, tedy souvislostí mezi dokonalostí ducha a jejími tělesnými projevy.

Feng Yulan (1952). *History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Tato ve své době neobyčejně vlivná interpretace čínského myšlení vychází z metodologických východisek (zejména předpokladu, že čínská filosofie má v zásadě všechny bytostné rysy filosofického myšlení, které jsou vlastní filosofii západní), která jsou dnes již překonaná. Kromě svědectví o určité fázi vývoje vztahu Číňanů k jejich vlastní kultuře však stále nabízí celou řadu dílčích postřehů o starých čínských textech, které jsou i v dnešní době cenné.

Král, Oldřich (2006). *Čínská filosofie – Pohled z dějin*. Lásenice: Maxima.

Původní česká monografie sledující vývoj čínského myšlení od nejstarších dob až do moderní doby.

Lewis, Mark Edward (2006). *The Construction of Space in Early China*. SUNY Press.

Přes specifické tematické zaměření této práce jde o studii, která se dotýká celé řady aspektů starého čínského myšlení. Společně s pracemi Michaela Puetta a Edwarda Slingerlanda (viz níže) představuje nejnovější tendence v přístupu k čínskému myšlení, jako jsou snaha o překročení tradičního dělení do jednotlivých filosofických škol, důraz na úzké sepětí filosofického textu s historickým kontextem a potřeba propustnosti mezi hranicemi zavedených disciplín (literární historie, filosofie, religionistika).

Owen, Stephen (1996). *Readings in Chinese Literary Thought*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 30, Harvard University Press.

Tento výbor zpřístupňuje klíčové texty čínského literárního myšlení, které bylo vždy úzce spjato s myšlením obecně. Publikace je vybavena podrobným analytickým heslářem.

Perkins, Franklin (2014). *Heaven and Earth are not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Narativ starověké čínské filosofie z perspektivy napětí či diskontinuity mezi nebesy a lidskou ctností: proč nebesa trestají i ctnostné muže?

Puett, Michael (2002). *To Become a God: cosmology, sacrifice and self-divinization in early China*. Harvard.

Podobně jako Lewisova kniha výše, Puett zde pojednává o většině důležitých textů starověkého myšlení tak, že sleduje určitou jasně vymezenou tematickou linku, v tomto případě různá pojetí vztahu mezi lidským a božským (či nebeským) a jejich politické souvislosti.

Schwartz, Benjamin (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Obsáhlá publikace, která sleduje vývoj čínského myšlení a často se pouští do zajímavých paralel s evropským myšlením.

Slingerland, Edward (2003). *Effortless Action. Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*. Oxford.

Hlavním přínosem této knihy je poukaz na jednotnost v chápání duchovního ideálu ve staré Číně, který autor spatřuje v pojmu *wúwèi*, účinného a zároveň správného jednání. Kniha ukazuje, jak se mezi sebou jednotliví myslitelé lišili v chápání prostředků, jak tohoto ideálu dosáhnout.

Van Norden, Bryan (2011). *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis: Hackett.

Jeden z nejnovějších úvodů do čínského myšlení, který usiluje o přístupnost a stručnost se zvláštním zřetelem k inspirativnosti starého čínského myšlení pro současnou, zejména anglosaskou filosofii.

6. Slovníky a gramatiky

Dobson, W. (1964). *Late Han Chinese. A study of the Archaic-Han-shift*. Toronto: University of Toronto Press.

Hanyu Da Cidian 漢語大詞典 (1993). Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe.

Harbsmeier, Christoph (1981). *Aspects of Classical Chinese Syntax*. London: Curzon Press.

Gabelentz, Georg von der (1960). *Chinesische Grammatik, mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache*. Halle: Max Niemeyer.

Nikitina, T. N. (2005). *Gramatika staročínských textů*. Praha: Karolinum.

Pulleyblank, Edward (1995). *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: UBC Press.

Soothill, E. – Hodous, L. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist terms: with Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Thesaurus linguae sericae. A Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes. General Editor: Christoph Harbsmeier. Dostupné on-line na www.tls.hd-uni.de.

ZDIC. On-line čínsko-anglický slovník dostupný na www.zdic.net

Rejstřík

Resumé/Summary

Chinese Thought from Within: A reader of traditional Chinese commentaries on the *Zhuāngzǐ*

This book offers a selection and annotated translation of four selected traditional commentaries on the classic Daoist work from the Warring States period (ca 4.–3.rd century B.C.E.). These commentaries originate from four different historical period of pre-modern China, spanning from early mediaval times to the last imperial dynasty. The aim of the work is to present the commentaries as texts that deserve a closer attention both because they provide an insight into different historical and philosophical context, and because they are philosophically original and innovative interpretations of one of the most important texts of Chinese thought. Each commentary is unique insofar it is informed by the specific constellation of the historical context in which it emerged and the specific motivations and assumptions of the author, and yet all commentaries relate to the same text, are parts of a single interpretive tradition and, in some sense, complement each other. This book addresses sinologists and sinology students, as well as philosophers or those interested in Chinese thought in general.

The introduction (“To see the trees, to apprehend the forest”) formulates the rationale and aims of this project. Unlike the survey introductions to Chinese thought, this reader does not aim to offer a comprehensive account of different schools and developments in the Chinese thought, but rather to exemplify the very process in which original thoughts and approaches emerged in the efforts to interpret and reinterpret the classical text and in the engagement with the preceding interpretive traditions. With regard to the characteristic features of Chinese thought, namely tendency to concreteness, contextuality and continuity, familiarity with this process can introduce one to Chinese thought in general.

The following section, “*The Zhuāngzǐ* and its reception”, discusses briefly the history of the commented text and the existing scholarly debates about the structure and authorship of the text

and its individual parts. It also outlines main tendencies in the interpretation of this text in pre-modern China.

Section “The commentators” presents the four selected commentators – Guō Xiàng 郭象 (3.-4. century A.D.), Cháng Xuányīng 成玄英 (7th century), Lín Xīyì 林希逸 (13th century), Wáng Fūzhī 王夫之 (17th century). It outlines their biographies, the historical and social context in which they lived, and the assumptions, motivations and ambitions with which they approached their commentarial projects. The following section, “The prefaces of the commentators”, offers an annotated translations of the prefaces, in which the commentators formulate their interpretive approach.

“Commentaries to the selected passages from the first three chapters of the *Zhuāngzǐ*” is the main section that includes the annotated translations of the commentaries.

“Glossary” provides a list of key Chinese terms, their Czech equivalents, as well as explanations justifying the translations. “Bibliography” section gives a comprehensive (and partly annotated) list of primary and secondary literature on the *Zhuāngzǐ*, its commentaries, and Chinese thought in general.

David Machek

Čínské myšlení zevnitř.

Čítanka tradičních komentářů ke *Knize Zhuāngzi*

Vydala Univerzita Karlova, Filozofická fakulta,
nám. Jana Palacha 2, Praha 1,
jako 11. svazek ediční řady Trivium

Jazyková redakce Zdena Wiendlová
Typografická osnova František Štorm

Sazba z písem Baskerville Pro a John Sans Pro studio Lacerta (www.sazba.cz)

Tisk Tiskárna PROTISK s. r. o., České Budějovice

Vydání první, Praha 2016