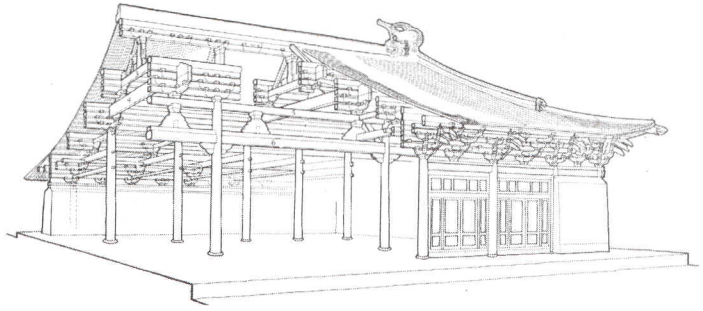


Anne Cheng

Dějiny čínského myšlení

DHARMAGAIA

Praha 2006

Publikace vychází v rámci výzkumného záměru MSM0021620824
Základy moderního světa v zrcadle literatury a filosofie řešeného na FF UK
a s přispěním Mezinárodního sinologického centra Ťiang Ťing-kuovy nadace

KATALOGIZACE V KNIZE — NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Cheng, Anne
Dějiny čínského myšlení/Anne Cheng
[z francouzštiny přeložila Helena Beguivinová
překlady z čínštiny Olga Lomová, David Sehnal, Dušan Vávra
odborná revize textu Olga Lomová, Jiří Holba (buddhismus)].
Praha : DharmaGaia, 2006. — 689 s.
ISBN 80-86685-52-7

14(510) * 101.8 * 2-1/-9 * 821.581 * 930.85 * (510)
• čínská filozofie — dějiny
• filozofické myšlení — Čína
• náboženské učení — Čína
• čínská literatura
• dějiny civilizace — Čína
• texty
• komentovaná vydání

14(100-11) — Orientální filozofie

Copyright © by Anne Cheng, 2003
Translation © by Helena Beguivinová,
Olga Lomová, David Sehnal, Dušan Vávra, 2006
Czech edition © by DharmaGaia, 2006
ISBN 80-86685-52-7

Poděkování

Po vzoru čínské tradice, o níž pojednává, se tato kniha obrací k budoucím generacím a zároveň vzdává poctu mistrům, z jejichž učení vycházela. Je příliš mnoho lidí, kteří ve mně vzbudili lásku ke studiu a ukázali mi cestu, než abych je zde mohla uvést všechny. Zvláštní dík však patří Jacquesu Gernetovi, který se aktivně a systematicky podílel na tomto díle. V tom, jak nešetřil časem na čtení a komentování mého rukopisu, jak případné byly jeho vlídné připomínky, i v tom, jak mi v těžkých chvílích dodával odvahu, jsem poznala, v čem tkví podstata mistra, vzoru učenosti i lidskosti, náročnosti i tolerance. Jeanu-Pierrovi Diénymu chci vyjádřit vděčnost za pečlivou a přínosnou redakci a Léonu Vandermeerschovi za podporu, kterou mi vždy neochvějně poskytoval. Děkuji rovněž Catherine Despeuxové a Michaelovi Lacknerovi za jejich odborné posouzení. Toto dílo by nemohlo vzniknout ani bez důvěry, již ve mě vložilo nakladatelství Éditions du Seuil v osobě Jeana-Pia Lapierra. Spolu s Brigitte Lapierrovou byl mým prvním čtenářem, pozorným, kritickým a zároveň shovívavým. Za svůj vznik a rozšíření tato kniha vděčí kompetenci a schopnosti Agnès Mathieuové, Véronique Marcandier-Cezardové a Isabelle Creusotové. Díky vždy usměvavé pomoci knihovníků v Institutu čínských studií a jmenovitě Nicole Rescheové jsem mohla čerpat z pramenů v těch nejpříznivějších podmínkách. Je zjevné, že tak dlouhodobá práce předpokládá neustálou podporu a pochopení ze strany blízkých — dětí, manžela, rodičů i přátel. Jsou přítomni v každé stránce této knihy.

Anne Cheng

Pro Claru a Julii
památce Yining

Kdo vystupuje na špičky,
nemůže pevně stát.
Kdo kráčí strojeně,
nemůže dlouho jít.
Kdo se vystavuje na odiv,
nemůže zářit.
Kdo se pokládá za dokonalého,
nemůže být oslavován.
Kdo se prosazuje,
nemůže být uznáván.
Kdo se vyvyšuje,
nemůže vynikat.

(Tao-te-ťing § 24)

Stručný obsah

Poznámka na úvod ix
Zkratky, typografie xi
Poznámky k českému překladu xii
Chronologie xiv
Úvod 17

PRVNÍ KNIHA
NEJSTARŠÍ ZÁKLADY ČÍNSKÉHO MYŠLENÍ
(2. tisíciletí až 5. století př. n. l.) 35

1 Starobylá kultura za dynastií Šang a Čou 37
2 Konfuciova sázka na člověka 51
3 Mo-c' proti konfucianismu 83

DRUHÁ KNIHA
SVOBODNÁ VÝMĚNA NÁZORŮ V OBDOBÍ VÁLČÍCÍCH STÁTŮ
(4.–3. století př. n. l.) 99

4 Čuang-c' naslouchá Tau 101
5 Řeč a logika v období Válčících států 129
6 Mencius, duchovní pokračovatel Konfuciův 145
7 Tao nekonání v *Tao-te-ťingu* 173
8 Sün-c', realistický Konfuciův pokračovatel 199
9 Legisté 221
10 Kosmologické myšlení 237
11 *Kniha proměn* 253

TŘETÍ KNIHA
PŘEHODNOCENÍ TRADICE
(3. století př. n. l. až 4. století n. l.) 275

12 Holistické vidění světa za vlády dynastie Chan 277
13 Intelektuální obrození ve 3. a 4. století 309

ČTVRTÁ KNIHA
BUDDHISTICKÉ ZEMĚTŘESENÍ
(1. až 10. století n. l.) 329

14 Počátky buddhismu v Číně (1.–4. století) 331
15 Čínské myšlení na rozcestí (5.–6. století) 353
16 Velký rozkvět za dynastie Tchang (7.–9. století) 371

PÁTÁ KNIHA
ČÍNSKÉ MYŠLENÍ PO PŘIJETÍ BUDDHISMU
(10.–14. století) 401

17 Obroda konfucianismu v počátečním období Sung (10.–11. století). 403
18 Myšlení za období Severních Sungů (11. století):
mezi kulturou a principem 443
19 Velká syntéza období Jižních Sungů (12. století) 469
20 Období Ming (14.–16. století): soustředění na mysl 499

ŠESTÁ KNIHA
ZROD MODERNÍHO MYŠLENÍ
(17.–20. století) 533

21 Kritičnost a empiričnost období Čching (17.–18. století) 535
22 Čínské myšlení v konfrontaci se Západem: moderní doba
(konec 18.– začátek 20. století) 577

Závěr 607
Literatura 613
Rejstřík 649
Ilustrace 679
Podrobný obsah 681

Poznámka na úvod

Tato kniha je určena čtenářům zvídavým, kteří však nemusejí být odborníky, a zejména studentům, jejichž potřeby autorka již dlouho zná, protože vyučuje dějiny čínského myšlení. Cílem není umožnit čtenáři, aby získal vyčerpávající znalosti, což je ostatně nemožné, nýbrž mu dát možnost sám si hledat souvislosti a orientační body a volně se pohybovat ve vzrušujícím prostoru, zkrátka aby sám vesloval na tom, co se může jevit jako oceán.

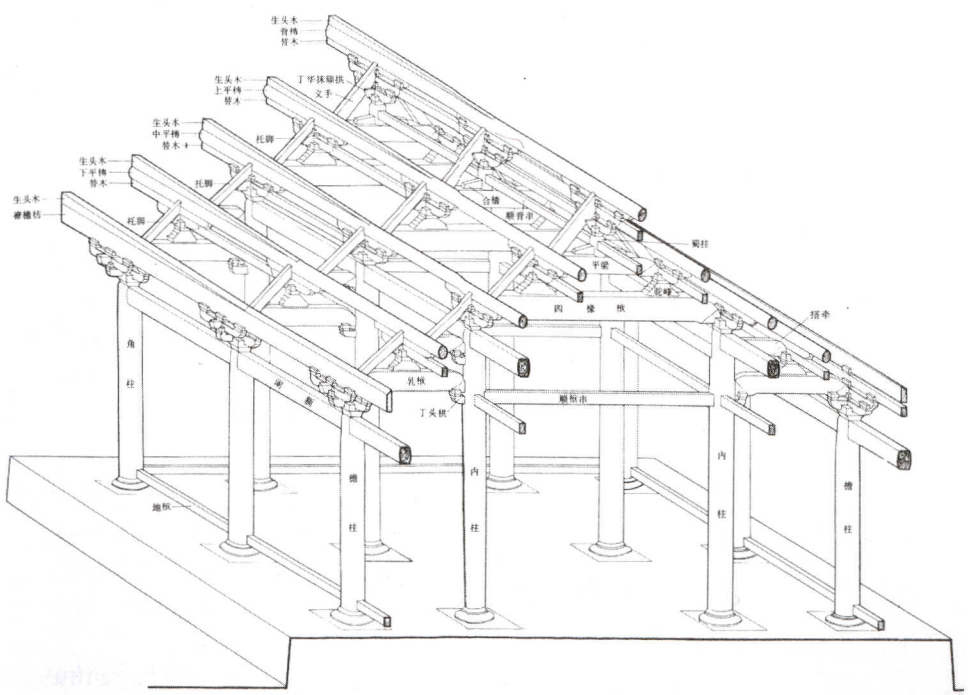
Ve snaze neodradit čtenáře, kteří si chtějí rozšířit vzdělání, ale nemají chuť nebo prostředky k větší investici, jsme se zaměřili spíše na velké proudy čínského myšlení, i když jsme tak ponechali stranou aspekty sice důležité, ale příliš technické, které by vyžadovaly místo, jež rozměry této knihy neposkytují. Informace, které by mohly zajímat odborněji zaměřené čtenáře, jsou uvedeny v poznámkách.

Bylo by jistě domýšlivé domnívat se, že lze říci vše jednou pro vždy. Dějiny a minulost čínského myšlení je třeba jako každé dějiny neustále přezkoumávat ve světle přítomnosti. Pojetí, které je v jednu chvíli obecně přijímáno, periodicky zpochybňují vždy nové objevy či výzkumy. U aspektů nebo způsobů přístupu, u nichž autorka ochotně přiznává svou nekompetentnost, kniha uvádí hojnost odkazů na uznávaná díla. Obecně bylo snahou uvádět více bibliografických údajů (přičemž sekundární prameny se omezují na evropské jazyky); autorka tak chtěla zmírnit to, co zasvěcenci a odborníci budou nevyhnutelně považovat za nedostatky, a umožnit čtenářům, kteří si to budou přát, jít více do hloubky.

Protože Čína představuje civilizaci knižní, většina citovaných děl byla v průběhu staletí vydávána mnohokrát. Ve snaze usnadnit přístup k originálu všem zájemcům, a zejména s ohledem na studenty, se odkazy vztahují pokud možno k moderním vydáním, která jsou běžně dostupná a jsou opatřena moderní interpunkcí. Pokud jde o dynastické kroniky, počínaje *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*) historika S'-ma Čchiena, kniha odkazuje na pekingské vydání nakladatelství Čungchua šu-ťü.

Odkazujeme-li na jinou pasáž naší knihy, neuvádíme stránku, nýbrž mezititulek kapitoly nebo, jde-li o poznámku, odkaz se může vztahovat k textu, k němuž daná poznámka patří.

Poznámky a odkazy jsou umístěny na konci každé kapitoly.



Konstrukce tradičního čínského domu. *Hřebenová vaznice (ťi), vrchní trám střechy, který spojuje celou konstrukci dohromady, dala jméno ústřednímu pojmu čínské filosofie — tchaj-ťi.*

Zkratky, typografie

Zkratky

ČU-C': *Ču-c' ťi-čcheng* (Souborné vydání Mistrů), Hongkong, Čung-chua šu-ťü 1978; (používáme pokud možno u textů z doby Válčících států a Chanů).

SPCK: *S'-pu cchung-kchan*, Šanghaj, Šang-wu jin-šu-kuan 1919–1920 (dodatky 1934–1936).

SPPJ: *S'-pu pej-jao*, Šanghaj, Čung-chua šu-ťü 1936.

v.: data vlády

Způsob psaní

Některá slova píšeme systematicky s velkým písmenem: Nebe, Země, Člověk (to pouze v případě, kdy jde o třetí prvek kosmické triády Nebe–Země–Člověk), Střed, Kanonické knihy, Cesta (psána s velkým písmenem, jde-li o „Stálou cestu" neboli Tao, a s malým, jde-li o obecné podstatné jméno ve smyslu „cesta", „metoda", v tom případě je odpovídající čínské slovo přepisováno kurzivou a s malým písmenem: *tao*).

Kurzivu v knize používáme pro cizí slova a výrazy (latinské, anglické atd.) a pro přepisy z čínštiny s výjimkou pojmů, které u naší veřejnosti zdomácněly: Jin-Jang, Tao (viz poznámku v předchozím odstavci). Dále užíváme kurzivu pro psaní titulů knih. Tímto způsobem také rozlišujeme jméno filosofa (Čuang-c') od titulu knihy, který bývá se jménem autora totožný (*Čuang-c'*).

Vzhledem k hojnosti homonym v čínštině uvádíme vedle přepisů pokud možno i čínské znaky. V případě pochybností lze vždy použít index. Jediná výjimka: pojmy *LI* (řád, princip) a *li* (obřady) rozlišujeme velkými a malými písmeny, blíže viz kapitola 1, poznámka 15.

Pokud jde o vlastní jména, je třeba vědět, že v čínské (a japonské) praxi rodové jméno předchází osobnímu jménu (aby nedošlo k nedorozumění, uvádíme v bibliografických údajích příjmení, ať čínská, japonská či evropská, velkými písmeny). V klasické Číně a někdy i dnes navíc bývá jedinec označován i několika různými jmény. Rozhodli jsme se zde uvádět pouze ta nejužívanější.

Poznámky k českému překladu

Překlady ukázek z čínštiny

Překlad z francouzštiny byl průběžně konzultován se sinology a prošel závěrečnou sinologickou revizí. Kapitoly věnované buddhismu odborně revidoval Jiří Holba. Ukázky z děl čínských filosofů byly většinou přeloženy přímo z čínských originálů pro potřeby této knihy. Tam, kde je čínský originál nejednoznačný, se překladatelé přiklonili k interpretaci Anne Cheng. Na překladech z čínštiny se podíleli učitelé a studenti Ústavu Dálného východu FF UK v Praze. Ukázky z *Tao-te-ťingu* jsou převzaty z překladu Berty Krebsové; v případě potřeby jsme je upravili podle interpretace autorky této knihy, aniž bychom na to zvláště upozorňovali. Obdobně jsme postupovali v případě Konfuciových *Hovorů*, kde jsme používali překlad Jaroslava Průška.

V několika případech nebylo možné pro překlad ukázky filosofického textu dohledat čínský originál a překlad byl pořízen z francouzštiny.

Přepis a výslovnost

Vzhledem k tomu, že kniha je určena širšímu okruhu zájemců o čínskou filosofii, používáme v knize přepis čínských slov včetně osobních a místních jmen do české standardní transkripce, jejíž výhodu je, že přepis čínských slov v maximální možné míře přibližuje české výslovnosti. Další informace o výslovnosti čínštiny a zejména převodové tabulky pro různé transkripce nalezne čtenář v publikaci Hana Třísková: *Transkripce čínštiny I a II*, Praha, Česko-čínská společnost a Orientální ústav ČAV, 1999. (K dispozici je také praktická pomůcka k převodu mezi oběma transkripcemi na http://cinsky.cz.) Jména Číňanů žijících v zahraničí a publikujících v západních jazycích ponecháváme beze změny.

Skloňování

Čínská substantiva, včetně osobních jmen, v souladu s českou zvyklostí skloňujeme, a to tak, že příslušné sufixy připojujeme vždy za nezměněné čínské slovo. Výjimkou je pouze *tao,* které skloňujeme v souladu s již zavedenou zvyklostí takto: *taa, tau, tao, tau, taem.*

Seznam literatury

V poznámkách na konci jednotlivých kapitol doplňujeme české překlady čínských filosofických děl a české odborné studie. Výjimečně doplňujeme také údaje o anglických a ruských titulech, s nimiž autorka nepracovala, které však jsou kvalitní a relativně snadno dostupné v českých knihovnách.

Chronologie

Panovnické dynastie	
Dynastie **Sia** 3. tisíciletí–18. století př. n. l.	
Dynastie **Šang** 18.–11. století př. n. l.	věštebné nápisy
Dynastie **Čou** 11. století–256 př. n. l.	feudální království
Západní Čou (11. století–771)	hlavní město Chao (dnešní Si-an)
Východní Čou (770–256)	hlavní město Luo (dnešní Luo-jang)
období Letopisů (722–481)	Konfucius, Mo-c', Čuang-c', Mencius, logikové a další
Válčící státy (403–256)	
Dynastie **Čchin** 221–207 (První císař)	legisté, kosmologové
Dynastie **Chan** 206 př. n. l. –220 n. l.	S'-ma Čchien, Chuang-Lao, Chuaj-nan-c', Tung Čung-šu, Jang Siung, Liou Siang, Liou Sin, Wang Čchung, Čeng Süan, Wang Fu a další
Raná (Západní) Chan (206 př. n. l. –9 n. l.)	
Wang Mang zakládá dynastii **Sin** (9–23)	
Pozdní (Východní) **Chan** (25–220)	
Dynastie **Wej** 220–265 (Tři království)	Wang Pi; taoistická tradice, pronikání buddhismu
265–316 **Západní Ťin**	Kuo Siang; první období zdomácnění buddhismu v Číně (Tao-an)
317–589 **Severní a jižní dynastie**	od r. 402 poindičťování buddhismu
na severu: Severní (Toba) Wej (386–534), Východní Wej (535–550), Západní Wej (535–556), Severní Čchi (550–577), Severní Čou (557–581)	na severu: Kumáradžíva, Seng-čao; *madhjamaka*
na jihu: Východní Ťin (317–420), Liou Sung (420–479), Čchi (479–502), Liang (502–557), Čchen (557–589)	na jihu: Chuej-jüan, Tao-šeng

Dynastie **Suej** 581–618	Süan-cang (*jógáčára*)
Dynastie **Tchang** 618–907	období počínšťování buddhismu: školy Tchien-tchaj, Chua-jen, Čistá země, *čchan* obroda konfucianismu: Chan Jü, Li Ao
Pět dynastií 907–960 (období rozkladu)	
Dynastie **Sung** 960–1279	Fan Čung-jen, Ou-jang Siou, Wang An-š', Šao Jung, Čou Tun-i, Čang Caj, Su Š', Čcheng Chao, Čcheng I
Severní Sung (960–1127)	
Liao (Kitan v Mongolsku, 916–1125)	
Jižní Sung (1127–1279) Ťin (Džürčen v Mandžusku, 1115–1234)	Ču Si, Lu Siang-šan
Dynastie **Jüan** 1264–1368 (Mongolové)	Liou Jin, Sü Cheng, Wu Čcheng
Dynastie **Ming** 1368–1644	Čchen Paj-ša, Wang Jang-ming, Wang Tching-siang, Luo Čchin-šun, Li Č', Liou Cung-čou; boje mezi zastánci akademie Tung-lin a eunuchy; společnost pro obrodu; jezuitští misionáři (Matteo Ricci)
Dynastie **Čching** 1644–1912 (Mandžuové)	konec 17. století: Chuang Cung-si, Ku Jen-wu, Wang Fu-č', Jen Jüan 18. století: Taj Čen 19. století: Liou Feng-lu, Wej Jüan, Kung C'-čen, Jen Fu, Kchang Jou-wej, Liang Čchi-čchao, Tchan S'-tchung, Čang Ping-lin, Liou Š'-pchej
Čínská republika 1912– roku 1949 přenesena na Tchaj-wan	Hnutí 4. května 1919
Čínská lidová republika 1949–	Mao Ce-tung



Tu Ťin (činný mezi 1465–1509): ***Fu Šeng v zahradě.***
Podle legendy byl Fu Šeng posledním učencem, který znal zpaměti starověkou Knihu historie (Šang-šu), a díky tomu ji zachránil před zkázou za pálení knih roku 213 př. n. l. Chanský císař pozval Fu Šenga ke dvoru a nechal zapsat text kroniky podle jeho recitace. Protože však Fu Šeng stářím pozbyl zubů a navíc jeho výslovnost byla silně zabarvena místním dialektem, jeho přednes musela do srozumitelné mluvy překládat jeho mladičká dcera.

Úvod

Čína

Jak dnes vnímáme Čínu? Dostává se k nám zmatená směs fantastických informací o jejím hospodářství, zneklidňujících zpráv o její politice a více či méně podložených interpretací její kultury. Čína představuje velikou část lidstva a lidské civilizace, ale západnímu světu je dodnes většinou neznámá a nepřestává budit jeho zvědavost, představy a touhy — počínaje křesťanskými misionáři v 17. století přes osvícenské filosofy a nadšence pro maoismus až po dnešní obchodníky. Jak pěkně píše Simon Leys:

> Ze západního hlediska je Čína prostě *protipólem lidské zkušenosti.* Všechny ostatní velké civilizace zanikly (Egypt, Mezopotámie, předkolumbovská Amerika), nebo se zaměřují výhradně na otázky přežití v extrémních podmínkách (primitivní kultury), nebo nám jsou příliš blízké (islámské kultury, Indie), než aby mohly skýtat tak naprostý kontrast, tak totální jinakost, tak zásadní a poučnou originalitu jako Čína. Teprve když hledíme na Čínu, můžeme si konečně přesněji uvědomit svou vlastní identitu a začínáme chápat, jaká část našeho dědictví vychází z univerzálního lidství a jaká jen odráží pouhé indoevropské idiosynkrasie. Čína je oním základním Druhým, s nímž se Západ musí setkat, aby si jasně uvědomil obrysy a hranice vlastního kulturního Já.[1]

V době, kdy se opět vynořují obavy i iracionální představy, kvůli nimž se zmítáme mezi strachem ze „žlutého nebezpečí" a horováním pro „východní moudrost", se zdá více než jindy potřebné položit základy skutečného poznání založeného na úctě a intelektuální poctivosti, nikoli na deformujícím obraze, který většinou zakrývá snahu po přisvojení. V době tříštění identit a jistot se nám nabízí jedinečná příležitost udělat bilanci nesmírně rozmanitého bohatství lidského myšlení a tužeb. Po století zmatků a zběsilosti dospívá čínská kultura k obratu v dějinách, které trvají nepřetržitě už čtyři tisíce let. I pro ni nastává jedinečný okamžik

k zamyšlení nad vlastním stavem, aby mohla jasně uvažovat o budoucnosti: Je ještě schopna žívit se vlastní tradicí? Co zásadního může říci nám, kdo žijeme na moderním Západě?

K čínskému myšlení nevyhnutelně přistupujeme na základě vlastních myšlenkových návyků. To však ještě není důvod, aby zůstalo navždy jen exotikou, čímsi čistě vnějším. Jakkoli velké je naše přání čínské myšlení poznat, důležité — a nejobtížnější — je naučit se je respektovat v jeho specifičnosti: Klást mu otázky, ale také dokázat mlčet, abychom slyšeli jeho odpovědi — ba začít mu naslouchat ještě dřív, než nějaké otázky položíme. Nebudeme se tedy snažit čínské autory utopit v záplavě metodologických řečí, a tím méně mluvit místo nich, ale naopak jim budeme dávat co nejčastěji slovo a co největší místo ponecháme jejich textům. Začněme tím, že svůj sluch naučíme rozlišovat jejich hudbu, stále se vracející motivy i novátorská témata.

Tato kniha tedy vychází z ducha kritického a zároveň sympatického (v etymologickém smyslu), z pohledu zároveň vnitřního i vnějšího. Protože jejím úkolem je především probudit zájem, nesnaží se poskytnout souhrn znalostí jakožto daných pravd, nýbrž vzbudit v čtenáři zvědavost a zároveň mu poskytnout prostředky, jak ji uspokojit: Kniha čtenáři dodá pár klíčů, které mu mohou posloužit k tomu, aby si ukul své vlastní. Autorka tuto knihu rozhodně nechce vydávat za jednou pro vždy postavený pomník, její jedinou touhou bylo podělit se o svou radost z poznání velkých mistrů a o svůj pohled formovaný dvojí kulturou.

Dějiny

Žánr dějin myšlení je obtížný v tom, že musí dodržovat jak lineárnost chronologie, tak jít do hloubky myšlenek. V rámci jedné kultury, která sdílí společný jazyk a společná měřítka, je možná jeho užitečnost diskutabilní. Jinak tomu však je tehdy, je-li třeba neodborné veřejnosti představit kulturu bytostně odlišnou, jejíž výrazové prostředky a myšlenkové rámce zdánlivě nejde nijak uchopit. Jak zdůrazňuje Jacques Gernet, „nejobtížnější je mluvit jasně, když jde o to zprostředkovat myšlení, které je nám opravdu cizí a které je zakořeněné v obrovské tradici. Hrozí velké nebezpečí, že se dopustíme mylných připodobňování…“[2]

I když dějiny čínského myšlení v západním pohledu vyvolávají dojem neustálého opakování — problematika z 11. nebo i 18. století se neustále vrací k představám pocházejícím ze starověku — a jejich vývoj je spíše spirální než lineární, není to dostatečným potvrzením až příliš rozšířené představy o nadčasové a neměnné moudrosti. Rozhodně se neobejdeme bez diachronického pohledu, který si tak zřetelně uvědomovali i sami čínští myslitelé, přestože ti hledali odpověď především na specifické otázky své doby. Pochopení čínské tradice z dlouhodobého hlediska nám umožní objevit její rozmanitost a životnost, vnímat její proměny i její konstanty. Historický rozměr navíc zajišťuje odstup nezbytný k zachování neustále kritické mysli a předchází vždypřítomnému riziku zevšeobecňování a extrapolace. Pojmy, které se vyvinuly v průběhu tak dlouhé tradice, nemají nutně v každé době stejný význam, protože se týkají vždy nové problematiky a zapadají do stále nových souvislostí.

Význam dějin souvisí s významem, jaký Čína vždy přisuzovala společenské a politické sféře, i když v obdobích zmatků zaujímala významné místo sféra individuální. Musíme zde připomenout zvláštní postavení čínského intelektuála, který zejména jakožto vzdělanec-úředník v dobách císařství jen málokdy ztrácí ze zřetele svou úlohu „poradce vládců“. Zdá se, že počínaje Konfuciem, který v 5. století před naším letopočtem rozvinul myšlenku „mandátu Nebes“, až po úpadek kanonické tradice spojený s pádem císařství na začátku 20. století byly osudy čínského myšlení úzce propojeny s osudy vládnoucích dynastií.

Už v nejranějším starověku od poloviny 2. tisíciletí před křesťanským letopočtem svědčí první nápisy o originálních rysech čínské civilizace, jejíž kořeny tkvějí v uctívání předků a ve věštebném charakteru písma a racionality. Pak přišel Konfucius se svou úžasnou vírou v člověka a vznikla etika, která nadále měla neustále utvářet čínské svědomí. V období Válčících států (4.–3. století př. n. l.) se úvahy tříbily v pozoruhodném myšlenkovém kvasu v četných nově vznikajících myšlenkových proudech. Právě během tohoto období jde o vše a začínají se rýsovat východiska, trumfy, cíle i budoucí orientace.

Se sjednocením Číny Prvním císařem Čchinů (Čchin Š'-chuang-ti) v roce 221 př. n. l. začal pluralismus Válčících států přešlapovat na místě. Za

vlády dynastie Chan (206 př. n. l. –220 n. l.) intelektuální vření, jež předcházelo vzniku císařství, zažilo první formu stabilizace. Zároveň se vznikem institucí a politických zvyklostí, jimiž se čínský císařský systém měl posléze v hlavních rysech vyznačovat po dva tisíce let svého trvání, se rýsuje i čínská kulturní identita založená na souboru společných představ a na myšlení, které již zachovává určité formy.

Do nové éry vstupuje čínské myšlení v okamžiku, kdy se zdá, že vítězí *pax sinica*, a kdy je konfrontováno s „vnějškem". Když ve 3. století n. l. padla dynastie Chan a celé její vidění světa se zhroutilo, došlo k roztříštění čínského politického prostoru, což bylo příznivé pro obnovu některých filosofických směrů z období Válčících států a pro pronikání buddhismu z Indie do Číny. Tato *a priori* cizí forma myšlení přizpůsobená čínské společnosti a mravům později hluboce proměnila celou dosavadní kulturu a umožnila rozkvět dynastie Tchang (618–907).

Vliv buddhismu byl obrovský a stejně obrovské úsilí vyvíjela od konce 1. tisíciletí za Sungů (960–1279) učenecká tradice, aby se v nové situaci zcela nově definovala. Dynastie Ming (1368–1644) tuto obrodu pokládala za příliš knižní a v reakci na ni znovu objevovala ctnost introspekce, což později vyvolalo návrat k praktickým hodnotám, urychlený nástupem mandžuské dynastie Čchingů (1644–1911).

Poté, co čínské myšlení dokončilo asimilaci buddhismu, bylo postupně konfrontováno s ještě cizejší tradicí křesťanství a evropských věd — nejprve prostřednictvím misionářů, později díky dalším kontaktům, které byly od 19. století stále početnější, až nakonec vyústily v agresi ze strany západních mocností. Na prahu 20. století byla Čína zmítána protichůdnými požadavky, jež na ni kladla na jedné straně drtivá tíha dědictví minulosti a na straně druhé nutnost reagovat na novou výzvu ze Západu, chápanou jako výzvu modernosti. Obrazoborecké Hnutí 4. května 1919 představuje symbolickou mez našeho tématu: jako první z takto rozsáhlých hnutí se zcela otočilo zády k tradici staré téměř tři tisíce let a zahájilo novou éru plnou rozporů a konfliktů, které nebyly vyřešeny dodnes.

Tradice

Zatímco chronologie poskytuje rámec a celkový nástin, naše kniha se zaměřuje na hlavní témata, jimiž se čínští myslitelé zabývali: Na to, co je jádrem diskusí a v čem je problém, ale i na to, co je jen napovězeno, neboť se to považovalo za samozřejmé, takže nebylo potřeba o tom mluvit explicitně. Na rozdíl od filosofického diskursu zděděného z řeckého *logos*, který neustále cítí potřebu uvádět svá zdůvodnění a tvrzení, čínské myšlení vycházející ze společného obecně přijímaného základu nelze považovat za řadu teoretických systémů. Vždyť i Konfucius, ač považovaný za prvního čínského autora, který se vyjadřoval svým vlastním jménem, rovnou říká: „Podával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslil."[3]

Je proto možná vhodnější klást důraz na vývoj představ, které jsou většinou šířené tradicí, a nejsou proto vlastní výhradně jednotlivému autorovi.[4] Protože čínské myšlení vychází z určitého souboru předpokladů, prací v pravém smyslu historickou bude vymezit jádro diskusí, díky nimž se tradice — spíše kumulativní než dialektická — vyvíjela. Chang Hao dnes mluví o „vnitřních dialozích", čímž má na mysli „intelektuální diskuse zvláštní povahy, které se po staletí táhly celou čínskou tradicí. Ta se podobně jako jiné vysoce kulturní tradice vyvíjela hromaděním určitého kapitálu otázek a představ, které upoutávaly pozornost intelektuálů po celé generace."[5] Zde jsme chtěli ukázat, jak se v průběhu věků z těchto „vnitřních dialogů" tkala tapisérie, na níž se nakonec zjevují jednotlivé motivy. Místo abychom tedy sledovali chronologickou nit, pokusíme se nastínit členění určitého prostoru, abychom se v něm mohli orientovat.[6]

Myšlení, nebo filosofie?

Z toho, co bylo doposud řečeno, se zdá, že čínské myšlení nemůžeme nazvat filosofií, což je termín, který si žárlivě vyhrazují pokračovatelé tradice *logu*, čímž ostatní uchazeče zatlačují na okraj: čínské myšlení se pak jeví jako „předfilosofické" stadium, pokud není zařazováno prostě do kategorie „moudrosti". Protože musíme připustit, že „filosofie mluví řecky",[7] proč monopol na „umění vytvářet pojmy", které si zřejmě vy-

stačí samo o sobě, popírat? Východ prý „nezná pojem, protože mu stačí koexistence zcela abstraktní prázdnoty a naprosto triviálního jsoucna bez jakéhokoli zprostředkování".[8] To je výraz intelektuální pýchy, která spolu se západní převahou vysvětluje, proč je nálepka filosofie, která se stala synonymem důstojnosti, na niž si každá kultura snaží dělat nárok, dnes tak žádoucí. Jak ukázal Joël Thoraval, ani Čína této touze po uznání neunikla a v moderní době si i ona vytvořila kategorii „filosofie" označovanou neologismem přejatým z japonštiny koncem 19. století (*če-süe* 哲學, japonsky *tecugaku*).[9]

Vzhledem k nesourodosti spisů čínských myslitelů (kromě pojednání, která se zabývají systematicky určitým tématem nebo pojmem, existuje i celá řada komentářů týkající se především Kanonických knih, ale také — bez ladu a skladu — básně, dopisy, předmluvy a jiné příležitostné texty) nezbývá než konstatovat, že je velmi obtížné oddělit čistě „filosofický" textový korpus od „náboženského", „literárního" nebo „vědeckého" (ale což se i stoikové nevyjadřovali formou básní či dopisů?). Nelze však popřít, že v této košaté tradici existují i texty obsahující poznání, o něž se pak po tisíciletí opíralo myšlení a které svědčí o koherentním chápání světa a člověka i o vytrvalé snaze toto poznání formulovat. Již v dobách předcházejících vzniku císařství (tj. před 3. století př. n. l.) totiž vznikl jazyk, který se mezi 5. a 3. století př. n. l. natolik vytříbil a zpřesnil, že mohl být skvělým a obdivuhodně důmyslným nástrojem pronikajícím do všech škvír reality a dokonale vystihujícím jemnosti myšlení.

Zatímco jazyk čínských textů si zdaleka neliboval v neurčitosti, jak se mnohokrát tvrdilo, ale naopak tíhl ke stále větší preciznosti formulace, tyto texty jen vzácně mají podobu logického, lineárního a zcela samostatného útvaru v tom smyslu, že by samy poskytovaly klíče k svému pochopení. Většinou takový text tvoří v pravém smyslu tkanivo, které u čtenáře předpokládá dobrou znalost stále se opakujících motivů. Budí dojem, že opakuje tradiční tvrzení jako člunek neustále kmitající sem a tam po stále stejné osnově, vnímat však musíme motiv, který se postupně začíná rýsovat, neboť nositelem smyslu je právě on.

Předmět diskuse bývá málokdy explicitně zmíněn, ale to neznamená, že zde žádné diskuse nebyly. V textech z období Válčících států docházelo k úplným ideovým bitvám, které se nicméně odehrávaly velmi zvláštním způsobem, zejména ve srovnání s otevřenými polemikami v řecké tradici, kované v umění řečnit na agoře nebo u soudu, a s debatami protiřečících si stran vycházejících ze sofistiky a logiky. Na intelektuální šachovnici starověké Číny platilo základní pravidlo: rozluštit, k jakému pojmu se to, co je řečeno, vztahuje, na jakou debatu se naráží a na základě jaké myšlenky lze pochopit nějakou další myšlenku. 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. Místo vytvářením pojmů se myšlenky rozvíjejí souhrou odkazů a repetic, která není ničím jiným než tradicí a díky níž je tato tradice živým procesem.

Absencí teoretizování po řeckém nebo scholastickém způsobu lze nejspíš vysvětlit čínský sklon k synkretismu. Není žádná absolutní a věčná pravda, nýbrž různé dávkování pravdy. Z toho vyplývá zejména to, že protiklady nejsou vnímány jako nepřekonatelné, nýbrž spíše jako různé alternativy. Místo vzájemně se vylučujících krajností převládají vzájemně se doplňující protiklady, které připouštějí minimum a maximum: neznatelným přechodem se přechází od Jinu po Jang, od nerozlišeného k rozlišenému.

Čínské myšlení zkrátka nepostupuje lineárně ani dialekticky, ale spíše po spirále. Své téma nevymezuje jednou pro vždy souborem definic, nýbrž tím, že kolem něj opisuje stále užší kruhy. Není to známka nerozhodnosti či nepřesnosti, nýbrž výraz snahy spíše prohloubit smysl než vyjasnit pojem nebo předmět myšlení. Prohloubit, tzn. nechat smysl poučení (načerpaného z pilného studia Kanonických knih), učení (hlásaného učitelem) či prožitku (z osobního zkušenosti) sestupovat stále hlouběji do svého nitra, do svého bytí. Podle toho se texty v čínském vzdělávání i používají: jsou spíše praktikovány než prostě čteny, nejprve se učí nazpaměť a pak se jejich znalost prohlubuje studiem komentářů, diskusemi, reflexí či rozjímáním. Jakožto svědectví o živém mistrově slově se tyto texty neobracejí jen k rozumu, nýbrž k celému člověku; neslouží ani tolik jako podnět k vlastním úvahám, jako spíše jsou předmětem studia, praktikování a nakonec žití. Neboť konečným cílem není in-

telektuální uspokojení ani potěšení z myšlenkového dobrodružství, nýbrž neustálé směřování k dokonalosti v mravním jednání a pochopení řádu, kterou z nedostatku lepšího pojmu označujeme jako „svatost", aniž s ní spojujeme cokoli náboženského v západním slova smyslu. Nejde o to stále lépe uvažovat, nýbrž stále lépe prožívat své lidství v souladu se světem.

Myšlení v téže rovině s realitou

Hodnota jazyka starověké Číny tedy netkví ani tak v jeho schopnosti popisu a analýzy, jako v jeho instrumentálnosti. Čínské myšlení necítí potřebu jasně formulovat otázku ani její subjekt či objekt, a to proto, že se nesnaží dospět k žádné teoretické pravdě. To bychom možná mohli dát do souvislosti se zvláštním způsobem psaní, který se bytostně liší od systémů fonetického záznamu vlastních evropským jazykům zapisovaným abecedou. Čínské písmo mělo původně věštebný ráz, a proto se mu přičítaly magické schopnosti spojované obecněji se všemi viditelnými znaky.

Čínští myslitelé vycházeli přímo z psaných znaků, místo aby se opírali o pojmové konstrukce. Tyto znaky nejsou sřetězením fonetických prvků, které by samy o sobě neměly žádný význam. Každý z nich tvoří entitu, která nese určitý význam a je vnímána jako „věc mezi věcmi". Když čínský autor mluví o „přirozenosti", pomyslí na psaný znak 性, složený z prvku 生, který označuje to, co se narodilo nebo co žije, a z radikálu srdce/mysl 忄, což ovlivní jeho úvahy o přirozenosti, obzvlášť přirozenosti lidské ve vitalistickém smyslu. Díky zvláštní podstatě čínského písma se čínské myšlení do reality začleňuje, místo aby se s ní překrývalo. Tato blízkost věcem či splývání s věcmi je nejspíš sama jen představou, nicméně tím determinuje určitou formu myšlení, které nezpracovává v kritickém odstupu objekty, nýbrž má naopak sklon zůstávat ponořeno do reality, aby tak lépe zakoušelo a uchovávalo její harmonii.*

* Čínské písmo je pochopitelně mnohem složitější grafický systém, než by se mohlo zdát podle této obecně pojaté poznámky, a slouží stejně jako jiná písma především k záznamu mluveného jazyka. O čínském písmu a jeho vztahu k čínskému jazyku viz

Kromě písma je třeba zdůraznit také gramatické zvláštnosti staré čínštiny. Filosofii starověkého Řecka a Říma nelze pojímat bez privativních předpon, přípon umožňujících abstrakci atd. Je známo, že středověká scholastika z velké části vychází z kategorií latinské gramatiky: z rozlišování substantiv a adjektiv, pasiva a aktiva (subjekt/objekt), sloves vyjadřujících existenci atd. Na rozdíl od latiny čínština není jazykem flektivním, v němž by byla funkce větných členů determinována rodem, číslem, pádem či slovesným tvarem atd.: vztahy větných členů jsou dány pouze vzájemným postavením jednotlivých slov (připomeňme, že každý psaný znak představuje významovou jednotku) ve větě. Podle některých moderních autorů to znamená, že ve staré čínštině chybí základní větná stavba typu podmět/přísudek, která by se snažila něco o něčem vypovědět a implicitně by naznačovala otázku, zda je takové tvrzení pravdivé, nebo lživé.† Ve srovnání s indoevropskými jazyky je jednou z nejpozoruhodnějších skutečností ve staré čínštině absence slovesa „býti" jakožto přísudku, totožnost se naznačuje pouhým kladením vedle sebe. Jak to formuloval Jean Beaufret: „Pramen je všude, je neurčitý, je právě tak čínský, arabský či indický... Ale je zde rovněž řecká epizoda, neboť Řekové se těšili zvláštnímu privilegiu, že totiž tento pramen pojmenovali jako ‚být'."[10] Z těchto důvodů považujeme za důležité uvádět — byť v striktně omezené míře — některé čínské znaky, jejichž podoba je zásadní pro pochopení pojmů, které představují.

Nepřekvapí nás tedy, že v čínském myšlení nevznikaly obory jako epistemologie nebo logika, založené na přesvědčení, že realita může být předmětem teoretického popisu, přičemž jsou její struktury porovnávány se strukturami lidského rozumu. Analytický postup začíná zauje-

David SEHNAL: „Čínské znakové písmo: jeho povaha a vývoj", in *Z myšlenek a představ Žluté země*, Brno, Moravské zemské muzeum 2002, vydáno formou CD-ROMU.

† Tato úvaha autorky vychází zejména z prací Chada Hansena, s nímž řada sinologů polemizuje, přičemž poukazují na to, že i struktura čínského jazyka umožňuje vyčlenění větných členů a konstrukcí obsahujících logická tvrzení stejná, s jakými se setkáváme ve flektivních jazycích. Kritici tohoto přístupu upozorňují také na to, že zdánlivou amorfnost starých čínských textů do značné míry zpřesňuje jejich kontextová a situační ukotvenost.

tím kritického odstupu, jímž vzniká jak subjekt, tak objekt. Avšak čínské myšlení je zcela ponořeno do reality: pro něj není rozum mimo svět.

Poznání a jednání: Tao

V tomto myšlení, které se nachází v téže rovině jako věci, má převahu spíše reflexe o vztahu poznání k jednání než reflexe o poznání samotném. Převládají v něm dva velké směry: v jednom je jednání považováno za obzor poznání (s neustálou snahou vyhledávat pouze poznání podložené jednáním), druhý popírá jakoukoli platnost vztahu mezi poznáním a jednáním (tj. jakékoli formy jednání podloženého poznáním a jakékoli formy poznání zaměřeného na jednání). První z nich, který se projevuje v konfuciánské tradici, se zajímá především o faktický přechod mezi poznáním a jednáním, chápaný v čínských pojmech jako vztah mezi latentním a jeho viditelným projevem. Taoizující tradice, která je hlavním představitelem opačného směru, dává přednost tomu, co je zde, neboli hornímu toku viditelného světa. Osa poznání-jednání má proto dvě úbočí: úbočí politického zájmu (ve smyslu uspořádání světa podle lidského vidění); a úbočí uměleckého vidění (ve smyslu účasti člověka na vznikání světa). Není tedy překvapující, že mnohdy nacházíme u jednoho jedince všechny tyto aspekty dohromady: může být zcela přirozeně básník-malíř-kaligraf a zároveň působit jako poradce vládce nebo státníka.

Poznání — chápané jako cosi, co ještě není jednáním, ale směřuje k němu — je spíše než „věděním NĚČEHO" (tj. poznáním výrokovým, jehož ideálním obsahem by byla pravda) — především „věděním JAK": jak rozlišovat, aby člověk mohl řídit svůj život a s dobrým vědomím uspořádat společenský i kosmický prostor. Nejde tedy o poznání jakožto intelektuální pochopení smyslu určitého výroku, nýbrž o poznání, které pojímá danost určité věci či situace. Diskurs čínských myslitelů, přinejmenším před zásadní změnou, již přinesl buddhismus, je instrumentální v tom, že je vždy a v první řadě spojen přímo s jednáním. Konfucius jako první vyjádřil touhu, aby jeho diskurs překonal jeho činy. Jednání není pouze aplikací diskursu, je i jeho měřítkem, protože diskurs má smysl pouze tehdy, pokud přímo ovlivňuje jednání.

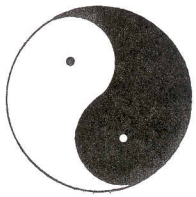
Touto představou vztahu mezi poznáním a jednáním a obecněji i přetrvávající pochybností, zda má diskurs sám o sobě nějakou hodnotu, lze vysvětlit, proč se starověké čínské myšlení nezabývalo tolik otázkami poznání jakožto předmětu epistemologie a proč se zaměřovalo na otázku vztahu mezi diskursem a účinností (česky řečeno mezi „jmény" a „skutečnostmi"). S tím souvisí i představa, že už sám způsob pojmenování nějaké věci má vliv na její skutečnou realitu. Pravda je v první řadě etického rázu, neboť první starostí je určit vhodné využití diskursu, nikoli to, co tvoří pravdu duševních schopností, výroků, představ či pojmů.[11] Spíše než o myšlení omezeném na „praktičnost" či „pragmatičnost", jak se mnohdy říká, by bylo vhodnější mluvit o myšlení, které se hned od počátku začleňuje do dané situace a je v pohybu podobně jako v malířství vojenská perspektiva, která nepředpokládá žádné jedno ideální místo pohledu, nýbrž se pohybuje zároveň s pohledem uvnitř prostoru obrazu.

Proud myšlení ve starověké Číně se nesnaží navrhovat uzavřený systém, který by mohl udusit dosud neprojevené životní možnosti, nýbrž *tao* 道. Tento výraz, který bývá často přisuzován výhradně taoistům, je ve skutečnosti běžný ve vší staré literatuře a znamená „cesta" a v širším významu „metoda", „způsob, jak postupovat", přičemž doslovný i přenesený význam nejlépe vystihuje slovo „cesta". Ve staré čínštině může *tao* mít rovněž slovesný význam „jít", „kráčet kupředu", ale také — což je zajímavé — "mluvit", „formulovat". Každý myšlenkový směr má tedy své *tao* v tom smyslu, že nabízí určité učení ve formě výroků, jejichž platnost není teoretická, nýbrž se zakládá na souboru praktik. Tao utváří zkušenost, a tím vzniká perspektiva, mimo niž nelze posoudit pravdivost explicitního obsahu textů.

V *tau* není tak důležité dosáhnout cíle jako spíše umět jít kupředu. „To, co nazýváme Tao," píše Čuang-c' ve 4. století př. n. l., „je to, po čem kráčíme." Nebo také: „Nezaměřuj mysl na nějaký výlučný cíl, zchroml bys a nemohl bys kráčet v Tau."[12] Cesta není nikdy dána předem, objevuje se před námi postupně, jak po ní kráčíme: nelze o ní tedy mluvit, pokud po ní sami nejdeme. Čínské myšlení se nepohybuje v řádu bytí, nýbrž v řádu neustále se rozvíjejícího procesu, který se v průběhu svého vývoje potvrzuje, ověřuje a zdokonaluje. Máme-li to vyjádřit dichotomií

ve zcela čínském duchu, konstituce veškeré reality nabývá konkrétní podoby právě ve svém fungování.

Jednota a kontinuita: dech



Kořeny čínského myšlení tkvějí v bytostné důvěře člověka ve svět, v němž žije, a v přesvědčení, že má schopnost poznáním a jednáním obsáhnout skutečnost v její úplnosti — v úplnosti jediné, k níž se vztahuje nesčetné množství jejích částí. Svět jakožto organický řád není myslitelný mimo člověka a člověk, který v tomto světě nachází své přirozené místo, není myslitelný mimo tento svět. Proto je třeba harmonii, která převažuje v přirozeném běhu věcí, udržovat i v lidské existenci a vztazích. Místo, aby se svět jevil z pohledu odkudsi ze Siria jako analyzovatelná či směšně nepatrná entita, je vnímán zevnitř sebe sama jako úplnost: to je smysl známého obrazce Jin-Jang, znázorňujícího cestu z jednoho bodu, která prochází rodícím se a pak zrajícím Jinem, převrací se v Jang a nakonec opisuje kruh, což je obraz celistvosti *par excellence*.

Jednota, jíž se čínské myšlení v průběhu celého svého vývoje snaží dosáhnout, je jednotou *čchi* 氣: dechu, životního popudu či energie, která oživuje celý vesmír. Myšlení není ani nad životem, ani mimo něj, nýbrž v něm, je samo proudem života. Protože žádná realita, ať fyzická či mentální, není nic jiného než životní energie, duch nefunguje odděleně od těla: existuje nejen fyziologie emocí, nýbrž i duševna, ba i intelektu, stejně jako existuje spiritualita těla a jako lze zjemňovat či sublimovat fyzickou hmotu.

Čchi, které je zároveň duchem i hmotou, zajišťuje organickou soudržnost řádu živých bytostí ve všech rovinách. Jakožto životní popud neustále koluje mezi svým blíže neurčeným zdrojem a nekonečným množstvím jeho projevených forem. Člověk jím je nejen prodchnut ve všech svých aspektech, nýbrž v něm i čerpá svá morální či umělecká hodnotová měřítka. Jakožto zdroj morální energie *čchi* nepředstavuje žádný abstraktní pojem, nýbrž je zakoušeno v nejhlubším nitru bytosti a jejího těla. Ač nanejvýš konkrétní, nemusí být vždy viditelné či hmatatelné:

může to být povaha nějaké osoby nebo atmosféra určitého místa, výrazová síla básně nebo citový náboj uměleckého díla. Od 3. století n. l., kdy Cchao Pchej formuloval větu: „v literatuře náleží prvořadý význam *čchi*," a od doby o dvě století pozdější, kdy Sie Che řekl, že „malířství se snaží oživit rytmus *čchi*", je *čchi* jádrem všech úvah o estetice i etice. V tomto smyslu bylo možné říci, že čínská kultura je kulturou *čchi*.

Proměna

V myšlení, které dává přednost generativnímu modelu (jehož prvotní podobou je možná kult předků), na rozdíl od modelu kauzálního linie relevance prochází mezi virtuálním a projeveným, místo aby oddělovala transcendentno od imanentna. Virtuální a projevené jsou považovány za dva aspekty jedné a téže reality přecházející neustále sem a tam, proto nevedou ke vzniku „disjunktivních pojmů" jako bytí/nicota, duch/tělo, Bůh/svět, subjekt/objekt, skutečnost/zdání, Dobro/Zlo atd. Číňané si uvědomovali nebezpečí dualismu: kdyby proti sobě bezvýchodně stály dva protipóly, koloběh životního dechu by se zastavil. Proto raději zdůraznili polaritu Jinu a Jangu, která uchovává střídavé proudění života a souvztažnost každé organické reality: koexistence, koherence, korelace, komplementárnost... Z toho plyne pohled na svět nikoli jako na soubor nespojitých a vzájemně nezávislých entit, z nichž každá tvoří sama o sobě jednu podstatu, nýbrž jako na nepřetržitou síť vztahů mezi celkem a jeho částmi, aniž některá z nich přesahuje ostatní.

Pojetí reality jako *kontinua* dává přednost spíše představě cyklického rytmu (v přirozeném běhu věcí i v lidských záležitostech) než představě nějakého absolutního začátku nebo stvoření *ex nihilo*. I když některé čínské texty se příležitostně zmiňují o kosmogonických představách počátku nebo stvoření světa, většinou je svět pojímán jako cosi, „co je tak samo od sebe" a co prochází procesem transformace. Reflexe příčin si neklade otázku, z jakých prvků svět vznikl, a tím méně otázku, zda existuje nějaký Bůh stvořitel: jako prvotní vnímá proměnu, hybnou sílu univerzálního dynamismu neboli životního dechu.

Dech je jeden, ale jeho jednota není kompaktní, statická a strnulá. Je životní, je tedy v neustálém pohybu, je svou podstatou proměnou. V tom

tkví prvotní a jedinečné poznání čínského myšlení. Jestliže Konfucius náhle hlásá zákon času, když rozlišuje různá věková období života, nejde o trpně snášenou časovost, nýbrž naopak o časovost, již člověk plně prožívá a bere na sebe ve všech etapách její proměny, která vede k jisté formě „svobody", ne snad ve smyslu svobodné vůle:, nýbrž dokonalého souladu s řádem věcí. Jedno z ústředních poznání v knize *Lao-c'* (známější pod názvem *Tao-te-ťing*) je, že každá věc se naplňuje v návratu, který je „vlastním pohybem Taa", tj. života. Návrat k prvotnímu Prázdnu, které je třeba chápat jako synonymum života a stálosti, nikoli jako bod zániku. Života, protože Prázdno je to, skrze co stále znovu proniká dech, spíše než místo, kam se vstřebávají bytosti. Stálosti, protože Prázdno je to, co umožňuje proměnu, ale samo se nemění. V tradičních výkladech známé *Knihy proměn* (*I-ťing*) se vývody konfuciánů i taoistů sbíhají do téhož poznání životního dechu jakožto proměny, přičemž konfuciáni ji chápou jako „život, který neustále plodí život", zatímco taoisté jako Prázdno, které je, jakožto virtuálnost *par excellence*, paradoxně kořenem života, zatímco každá věc, která dosáhla „plnosti", tuhne a odumírá.[13]

Vztah a středovost

Čínské úvahy o vztahu se zabývají rovněž kontinuitou částí ve vztahu k celku. Vztah není chápán pouze jakou pouto spojující předem odlišené entity, nýbrž je základem bytostí v jejich bytí a vývoji. Konfucius nejprve uvádí naše lidství do vztahu, který nás spojuje tím, že žijeme pospolu. Dvojice komplementárních protikladů, které utvářejí čínské vidění světa a společnosti (Jin-Jang, Nebe-Země, Prázdno-Plnost, otec-syn, panovník-ministr atd.), determinují určitou formu myšlení, která není dualistická ve smyslu vylučovacím, jak jsme se již zmínili výše, nýbrž potrojná v tom smyslu, že zahrnuje i koloběh dechu, jež oba opaky spojuje. Svým neustálým pohybem po spirále dech naznačuje střed, který sice není nikdy předem lokalizovatelný a stanovený, nicméně je reálný a stálý.

Tím, že naznačuje vzájemné působení a vzájemné ovlivňování vyplývající ze vzájemného vztahu, není dvojice Nebe-Země jen spojením dvou prvků, nýbrž plodí prvek třetí, implicitní, jímž je organický, živý a tvůrčí

vztah, který je utváří. Tímto třetím prvkem, jasně uvedeným v kosmologické teorii, je člověk, který svou aktivní účastí „dokonává" kosmické dílo. Jeho prostřednictvím a prostřednictvím toho, co jej spojuje s vesmírem, zaměřili čínští myslitelé svou reflexi na realitu „toho, co vzniká mezi," a co to znamená pro morální chování: to je význam „Středu" (*čung* 中).

Překlad slova *čung* není snadný a mnohdy při něm dochází k nedorozumění. Protože jde o podstatné jméno i sloveso, neznamená jen prostorovou středovost, nýbrž i pohyb a působení. Jakožto substantivum je to správná cesta, která zahrnuje vhodné místo i vhodný okamžik; jakožto sloveso je to pohyb šípu, který zasahuje terč přímo do černého (což znázorňuje znak čínského písma 中). Podobně jako lučištník, který zasahuje střed terče jen díky správnému pohybu, k němuž mu dopomohla jeho povaha a dokonalá shoda s Taem, je *čung* čistá účinnost rituálního úkonu. Zdaleka nejde o obezřetnou snahu zachovávat „zlatou střední cestu" mezi dvěma krajnostmi či o chladnokrevný kompromis, který se spokojí s „čímsi uprostřed". Vrchol paradoxu: čínští myslitelé právě naopak popisovali Střed jako „hřebenovou vaznici" (*ti* 極), která je vlastně „na kraji"; je na samém vrcholu konstrukce, kde drží celou stavbu a od ní se všechno ostatní odvíjí.[14] Již „Velký plán" ze starověké *Knihy dokumentů* považoval Střed za krajně náročný:

> Nic nakloněného, žádná předpojatost:
> velká je Královská cesta!
> Žádná předpojatost, nic nakloněného:
> rovná je Královská cesta!
> Není návratu zpět ani odboček:
> neúprosná a přímá je Královská cesta!
> Vše se sbíhá do krajní náročnosti,
> vše se k ní vrací![15]

Střed tedy není bod nacházející se ve stejné vzdálenosti od dvou krajů, ale spíše pól, jehož přitažlivost nás vytahuje vzhůru, čímž vytváří a udržuje v každé životní situaci napětí, které nás vede k tomu, abychom stále více toužili přiblížit se té lepší části toho, co mezi námi vzniká. Podle čínského myšlení je to životně důležité: bez tohoto napětí a této neustálé potřeby přetrvávající v různých proměnách by životní řád, Tao, ne-

mohl vzniknout ani trvat. Střed totiž není nic jiného než zákon Tao. V Prázdnu, jaké pěstuje taoistické poznání, lze rozpoznat střed, kde vznikají životní síly a kde se obrozují k harmonické a trvalé proměně.

Lao-c' říká: „Nejlepší je zůstat ve středu."[16] Je lepší pečovat o kořeny stromu, který čerpá život a potravu z hlubin Země, přestože roste — navzdory všemu — do Nebe, spíše než podlehnout pokušení pečovat o větve, viditelnou část stromu, příjemnou na pohled. To je také dokonalý obraz čínské moudrosti, jejího smyslu pro vyrovnanost, její důvěry v člověka a ve svět. Právě svými kořeny, a nikoli větvemi čínské myšlení navazuje komunikaci se svými protějšky, kdysi buddhistickými, dnes západními. Je to cena za jeho obrodu.

---

[1] *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*. Paris, Robert Laffont 1991, s. 60–61.

[2] Viz *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard 1994, s. 303.

[3] *Hovory*, VII/1, překlad Jaroslav PRŮŠEK, Praha, Mladá fronta 1995, s. 108. Čínského autora nelze chápat mimo tradici, z níž vychází, a použití termínu *tĭa* 家, což znamená „rod" či „rodina", k označení myšlenkového proudu ukazuje, že intelektuální tradice se předává stejně jako tradice rodinná. V encyklopediích a jiných klasifikacích či katalozích nebývá učení definováno podle autorů, nýbrž na základě korpusu textů předávaných z generace na generaci.

[4] Životopisné údaje se proto budou omezovat na minimum a uvedeme je pouze, pokud mohou nějak pomoci k pochopení daného autora.

[5] *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890–1911*, Berkeley, University of California Press 1987, s. 10.

[6] Originalita čínského myšlení je mnohem patrnější v tom, oč mu šlo, než v jeho teoretickém obsahu. Z toho pohledu považujeme za nezbytné oprášit žánr, v němž se prosadily takové „monumenty" jako dílo moderních filosofů Feng Jou-lana (FUNG Yu-lan) či Chou Waj-lua (HOU Wai-lu), kteří chtěli čínskou filosofii představit jako sled teorií, v němž šlo zejména o nacházení styčných bodů se západními systémy — marxistickým materialismem, kantovským idealismem či anglosaským pragmatismem. Viz FENG Jou-lan, *Čung-kuo če-süe š'* (*Dějiny čínské filosofie*) ve dvou svazcích, vydané poprvé v Šanghaji v roce 1931 a 1934; a CHOU Waj-lu a kol., *Čung-kuo s'-siang tchung-š'* (*Přehled dějin čínského myšlení*), Šanghaj, San-lien šu-tien 1950. Práce FENG Joulana (anglicky psáno FUNG Yu-lan) měla obzvlášť velký vliv, protože ji do angličtiny skvěle přeložil Derk BODDE pod názvem *A History of Chinese Philosophy*, 2 sv., Princeton University Press 1952–1953; značně zhuštěnou a zkrácenou verzi ve francouzském překladu vydalo nakladatelství Éd. du Mail v roce 1985 pod názvem *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*.

Mezitím vyšly v angličtině stejně monumentální kompilace, zaměřené však spíše na texty, viz W. T. DE BARY, CHAN Wing-tsit a Burton WATSON, *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press 1960; a CHAN Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1963. Ve francouzštině cestu tematického studia otevřel Marcel GRANET dílem, které se stalo klasikou, ale poněkud zastaralo: *La Pensée chinoise*, 1934, reed. Albin Michel 1968. Jacques GERNET se nástinem vývoje idejí v klasické Číně zabýval v rámci obecněji historické syntézy nazvané *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin 1972, 3. revidované a komentované vydání 1990.

V době, kdy byl připravován do tisku český překlad této knihy, publikoval Oldřich KRÁL monografii o čínské filosofii (*Čínská filosofie — pohled z dějin*, Lásenice, Maxima 2005), kde značnou část věnuje klasickému období. Do té doby byl autorem nejúplnějšího (a velmi solidního) přehledu dějin čínské filosofie v českém jazyce Egon BONDY (*Čínská filosofie*, Vokno 1992; dříve kniha kolovala v samizdatu), který bohatě čerpá také z výše zmíněných anglicky psaných prací. Vedle toho v českém jazyce existují následující publikace, které mapují klasické období čínské filosofie: Jaromír STŘELEČEK, *Čínská filosofie: Stručný přehled* (skripta FF UK, Praha, SPN 1969), Jaromír STŘELEČEK, Oldřich KRÁL, *Čínská filosofie: historie a texty* (skripta FF UK, Praha, Univerzita Karlova 1971).

[7] François CHATELET, „Du mythe à la pensée rationelle", in Pierre AUBENQUE, Jean BERNHARDT a François CHATELET, *Histoire de la philosophie: La philosophie paienne (du VI^e siècle av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Hachette 1972, s. 17.

[8] Názor je citován v Gilles DELEUZE a Félix GUATTARI, *Co je filosofie?*, přeložil Miroslav Petříček jr., Oikoymenh, Praha 2001, s. 84.

[9] Viz „De la philosophie en Chine à la 'Chine' dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", *Esprit*, č. 201 (květen 1994), s. 5–38.

[10] Cituje Gilles DELEUZE a Félix GUATTARI, *Co je filosofie?*, přeložil Miroslav Petříček jr., s. 84. Vzpomeňme na poznámky Benvenistovy o rozhodujícím významu slovesa „býti" pro vznik ontologického myšlení v indoevropských jazycích. Viz na toto téma významný článek Anguse C. GRAHAMA, „'Being' in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy", *Asia Major*, New Series, 8, 2 (1961), s. 79–112.

[11] O otázce sémantické pravdy viz Chad HANSEN, „Chinese Language, Chinese Philosophy and 'Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44, 3 (1985), s. 491–520; a kritika, již napsal Christoph HARBSMEIER, „Marginalia Sino-logica" in Robert E. ALLINSON, editor,

Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots, Oxford University Press 1989, s. 155–161.

[12] *Čuang-c'* 25 a 17, vydání *Čuang-c' ti-š'* od KUO Čching-fana, v řadě ČU-C' ti-čcheng, s. 396 a 258. O knize *Čuang-c'* viz níže kapitola 4.

[13] O Konfuciovi, *Tao-te-ťingu* a *Knize proměn* viz níže, kap. 2, 7 a 11.

[14] Viz například ČCHENG I (filosof z 11. století, blíže o něm se zmiňuje kapitola 18), *I-šu* 19, in *Er Čcheng ti*, s. 256.

[15] LEGGE, Vol. III (*The Shoo King or the Book of Historical Documents*), s. 331. Viz též Séraphin COUVREUR, *Chou King, les annales de la Chine*, reed. Cathasia, 1950, s. 201. O „Velkém plánu" (Chung-fan), kapitole z *Knihy dokumentů* (*Šu-ťing*), viz níže, kap. 10, pozn. 20.

[16] *Tao-te-ťing* § 5.

PRVNÍ KNIHA
NEJSTARŠÍ ZÁKLADY ČÍNSKÉHO MYŠLENÍ

(2. tisíciletí až 5. století př. n. l.)



Hovězí lopatka s věštebným nápisem *(dynastie Šang).*

1
Starobylá kultura za dynastií Šang a Čou

To, co se obvykle nazývá čínský starověk, podle tradičních čínských textů zahrnuje tři velké dynastie Sia, Šang a Čou, které panovaly převážně v severních a středních oblastech Číny. Místo této *a posteriorní* představy Tří dynastií vládnoucích jedna po druhé by nejspíš bylo přesnější představovat si tři kultury vyvíjející se paralelně, nebo tři vzájemně se prolínající kultury s jedním společným základem.[1] Za jejich dva důležité společné rysy lze považovat moc vzešlou z rodů žijících v opevněných městech a zvyk udělovat léna členům královské rodiny. Víceméně mytická dynastie Sia, která podle tradice vládla ve 3. tisíciletí př. n. l.,[2] byla přibližně v 18. století př. n. l. vystřídána první historickou dynastií Šang (známou též jako Jin). Archeologické nálezy z šangské doby dokládají existenci vytříbené kultury s velmi propracovaným politickým a náboženským systémem.

V 11. století př. n. l. byla kultura Šangů nemilosrdně dobyta a podmaněna bojovnými a drsnými obyvateli západních krajů tehdejšího čínského světa s méně vyvinutou kulturou: byli to Čouové. Jejich moc stoupla v krátké době pod vedením krále Wena. Nejpozději roku 1027 př. n. l. jeho syn král Wu porazil Šangy a nastolil vládu dynastie Čou, která pak u moci zůstala osm století (až do 3. století př. n. l., kdy stát Čchin založil centralizované císařství) a sehrála v čínských dějinách zakladatelskou úlohu.[3] Zavedením nových pořádků za dynastie Čou nastalo nejprve období relativního míru v 11. až 8. století př. n. l. Toto počáteční období Západních Čou (na rozdíl od následujícího období Východních Čou, které se vyznačovalo úpadkem dynastie) si v čínské tradici uchovalo věhlas politického vzoru, zejména u konfuciánů, kteří se o něm neustále zmi-

ňují jako o zlatém věku. Centrálními postavami mytologie dynastie Čou jsou panovníci-zakladatelé: král Wen a král Wu (jedná se o posmrtná jména, skrze něž se stali vzájemně se doplňujícími symboly kulturní vytříbenosti [*wen* 文] a vojenské síly [*wu* 武]), a dále vévoda z Čou, regent svého nedospělého synovce, budoucího krále Čchenga, jemuž pak odevzdal trůn. Vévoda z Čou se stal vzorem dobrovolného postoupení moci, což byl ústřední ideál konfuciánského politického myšlení. V konfuciánské rekonstrukci je regentství vévody z Čou idealizováno takto:

> Čou-sin, poslední vládce Šangů, rozvrátil řád na zemi. Zabil knížete Kueje a nechal z něho udělat sušené maso, které nabídl jako pohoštění lenním knížatům. Na základě toho vévoda z Čou pomohl králi Wuovi Čousina ztrestat. Když král Wu zemřel, král Čcheng byl ještě slabé dítě. Vévoda z Čou nastoupil na trůn místo Syna Nebes, aby spravoval říši. Po šesti letech udělil v Paláci světel audienci lenním knížatům, určil obřady a vytvořil rituální hudbu, stanovil váhy a míry a celý svět se mu podvolil.[4]

Bez ohledu na legendu se zdá, že řád se za dynastie Čou opíral o tři pilíře, a to o královskou moc, o dědičnost funkcí a titulů a o sjednocující sílu náboženského systému soustředěného na krále a na božstvo, na něž se král odvolává, totiž na Nebesa (*tchien* 天). Zpočátku po dobytí dynastie Šang Čouové pravděpodobně hodlali upevnit svou moc tím, že vytvořili různá lenní panství, do jejichž čela postavili členy svého vlastního rodu nebo spřátelených klanů. Každý z těchto vůdců měl zejména právo uctívat zakladatele svého panského rodu, podobně jako byl uctíván první předek královského rodu. Politické uspořádání a struktura proto úzce souvisely se systémem kultu předků a rodů. V tom je pravděpodobně počátek čínského pojetí státu jako rodiny — v moderní čínštině se stát řekne *kuo-tʻia* 國家 (doslova „stát-rodina").

„Feudální zřízení" dynastie Čou si lze představit jako pyramidu. Na vrcholu je král (*wang* 王) neboli „Syn Nebes" (*tchien-cʻ* 天子). Nad sebou má jen Nebesa a jako jediný má právo obětovat předkům dynastie a nejvyššímu božstvu. Má své královské panství nacházející se na středním toku Žluté řeky (kolem dnešních měst Si'-an a Luo-jang) a v něm vládne bezprostředně. Část své moci král deleguje — a právě princip delegování je základem struktury, kterou nazýváme feudální — na své vazaly, kteří

hrají tím větší politickou úlohu, čím bližší jsou královskému rodu, což potvrzuje, že politické a rodinné struktury se překrývají.

Toto období království se vyznačovalo v první řadě důležitostí písma, jehož původ byl spojen především s věštectvím (nápisy na kostech hovězího dobytka a želvích krunýřích, z nichž se odvozují zejména symboly *Knihy proměn*). Na tomto základě se v Číně vyvinul určitý typ racionality, jehož kořeny tkvějí v zásadním významu přisuzovaném věštectví a věšteckým praktikám. Zdá se rovněž, že čínská civilizace velmi brzy vyznávala kult královských předků, který do značné míry vysvětluje význam struktury klanu a rodiny v čínské kultuře. A konečně přechod od Šangů k Čoům se navzdory tomu, že v mnohém byla zachována kontinuita, vyznačoval tendencí k určité kosmologizaci pojetí světa: od osobního pojetí nejvyššího božstva nebo Prvního předka se za vlády dynastie Čou přešlo k méně osobnímu pojetí Nebes jakožto instance normativní jak vzhledem ke kosmickým procesům, tak vzhledem k lidskému chování.[5]

Věštecká racionalita

Co si Číňané doby Šang a Čou asi mysleli? Nejstarší písemná svědectví, která máme, pocházejí ze začátku 2. tisíciletí před naším letopočtem a jde o věštebné nápisy na lopatkových kostech ovcí a zejména hovězího dobytka a na želvích krunýřích. Na ty se do předem vyhloubených jamek přikládaly žhavé oharky, takže došlo k popraskání a praskliny pak bylo třeba nějak interpretovat.[6]

Počínaje nástupem dynastie Čou v 11. století př. n. l. se zachovaly četné rituální nápisy na bronzových nádobách. Tyto nápisy již obsahují nejspecifičtější rysy čínského písma a racionality, jejichž věštebný původ nebude nikdy zapomenut. Věštecký racionalismus, jak to nazývá Léon Vandermeersch, „se zakládá na logice tvarů, na *morfo-logice*. Vztah, jaký věštecké umění zjišťuje mezi jednotlivými událostmi, nepředstavuje jednosměrný řetěz příčin a následků, nýbrž změnu konfigurace diagramu, která je známkou celkové změny stavu všehomíra, nezbytné k tomu, aby mohla nastat jakákoli, byť sebenepatrnější nová událost. [...] Věštecký racionalismus se tak staví proti racionalismu teologickému, který každou událost interpretuje jako projev boží vůle, jako cosi, co zapadá

do bohem zamýšleného uspořádání prostředků sloužících transcendentním cílům na základě *teleo-logiky*, jež vede k využívání vztahu prostředku k cíli, tzn. vztahu příčiny k následku."[7]

Možná někomu připadá paradoxní, že mluvím o „věštecké racionalitě" a spojuji tak dva výrazy, které dnešní mysl považuje za neslučitelné, ale jak připomíná Jean-Pierre Vernant, „ve společnostech, kde věštění není jako u nás považováno za cosi okrajového, ba přímo scestného a kde je normálním, uznávaným a někdy i povinným postupem, nepřipadá logika věštění veřejnosti nijak podivná a není zpochybňována ani úloha věštce. Věštecká racionalita v těchto civilizacích netvoří zvláštní sektor a mentalitu vydělující se ze způsobů uvažování, jimiž se řídí právo, veřejná správa, politika, lékařství či všední život; logicky zapadá do souboru myšlení společnosti, její myšlenkové postupy se řídí podobnými normami a zároveň je velmi přesně stanoveno, jak je postavení věštce v hierarchii funkcí skloubeno s ostatními funkcemi činitelů odpovídajících za život skupiny."[8]

Věštění v Číně za období Šangů zapadalo do každodenního života a do tehdejší racionality tím snáze, že se vyjadřovalo velmi jasně slovy, která byla v souladu se zdravým rozumem, jako například: „Bude pršet", „Nebude pršet", „Úroda bude dobrá" atd., čímž se značně odlišovalo od věšteb řecké Pýthie. Nahodilost věšteb se nesnažila halit do nesrozumitelnosti, kterou by bylo třeba rozumně interpretovat, nýbrž do prosté alternativy ano/ne. Mnoho žádostí o věštbu je opravdu formulováno ve dvojicích, z nichž jedna je kladná a druhá záporná: „Král by se měl spojit s tím a tím kmenem"/„Král by se neměl spojit s tím a tím kmenem". Člověk navrhuje jednoduchou volbu a božské mocnosti mohou pouze odpovědět ano, nebo ne. K navázání spojení s nadpřirozenem zde není třeba ani transu, ani žádného přerušení běžného procesu vědomého myšlení. Dialog mezi lidským a božským zůstává velmi „při zemi" a iniciativu v něm má člověk: to on navrhuje a bohům nezbývá než působit.

Kult předků

Ústřední význam věštění v civilizaci starověké Číny nutno spojovat s významem kultu předků, k nimž se z větší části náboženství Šangů obra-

celo. Byly sice také uctívány různé přírodní síly, například Žlutá řeka, země živitelka, některé hory, větry a světové strany, ale nejvíce obětí a věštebných úkonů bylo věnováno královským předkům, jejichž kult se ve srovnání s neuspořádaným bujením kultu přírodních božstev zdá pozoruhodně propracovaný.

Přestože kult předků možná vznikl z prehistorického uctívání mrtvých, nesplývá s ním. Předkové jsou ovšem chápáni jako duchové sídlící ve světě mrtvých a schopní zprostředkovat spojení s nadpřirozenými silami, ale zároveň zůstávají se svými žijícími potomky organicky spjati. Jakožto členové rodinného společenství v něm přes hranici mezi životem a smrtí dále hrají svou úlohu a jejich status v příbuzenstvu ani po smrti neztrácí na významu. Jinými slovy, vztahy spojující zemřelé s žijícími příbuznými se povahou příliš neliší od vztahů panujících mezi živými příbuznými. Existuje tedy spojitost mezi oběťmi čistě náboženskými určenými předkům a rituálními pravidly, která se mají dodržovat mezi živými. Jakožto náboženský jev vyjadřuje kult předků příbuzenskou skupinu jako paradigma společenského uspořádání, a nejspíš právě z tohoto důvodu přesáhl čistě náboženskou funkci a přispěl ke vzniku čínského pojetí sociopolitického řádu.

Spíše než ducha z onoho světa představuje předek v první řadě určitou roli v rodině, určité postavení, s nímž „splývá" do té míry, že téměř ztrácí vlastní životní historii a individuální osud. Jeho mytický potenciál je tedy omezený. Relativní chudobu mýtů v čínské náboženské kultuře lze bez ohledu na jejich záměrné zastiňování konfuciánskou tradicí možná vysvětlit právě povahou kultu předků a pojetím předka, v nichž je propustná nejen hranice mezi životem a smrtí, nýbrž i mezi lidským a božským.

Docházelo k procesu, který byl nejspíš příliš ukvapeně přirovnáván k *euhémerismu* v mytologii antického Řecka: Spíše než o proměnu lidských postav v bohy nebo polobohy zde jde zřejmě o „transformaci toho, co byli bohové a mýty, v zdánlivě pravé dějiny a lidské bytosti",[9] jak říká Derk Bodde. Jakkoli se to může zdát paradoxní, tento proces čínskou mentalitu vzdálil od řeckého sklonu k antropomorfismu, díky němuž Řekové bohům připisovali lidské chování v jeho individuálnosti

a tvořivosti, zkrátka v jeho svobodě. Božstvo, které má podobu předka, není svévolné, natož vrtošivé, nýbrž je ihned vnímáno podle svého statutu a začleněno do pojetí rodového uspořádání, na němž se zakládá veškerá harmonie.

Rituální mutace náboženského vědomí

Obětní obřady určené předkům s cílem požádat je o přímluvu u nejvyššího božstva byly propracovány obzvlášť přesně a podrobně, ba přímo byrokraticky. Nic nebylo ponecháno náhodě, natož nadpřirozené fantazii. Předkové, jejichž „kompetence" se mohly vzájemně překrývat, byli roztříděni podle generací a věkového pořadí a oběti se jim předkládaly podle pečlivě rozvrženého kalendáře. Věštění se tehdy omezovalo jen na určení množství a typu obětiny, jaká má být v daný den předložena danému předkovi. Koncem období Šang se úloha věštění dokonce omezovala jen na to, že předkové byli informováni o probíhajícím obětování pouhým vyjádřením přání, aby nedošlo k žádné chybě ani neštěstí.

V mnoha ohledech se věštění nesnažilo ani tak zjišťovat, zda se určité přání splní, ani „uhodnout" záměry duchů, jako spíš prostě zajistit, že přání bude náležitě vyslyšeno. Byl to způsob, jak duchům dát najevo lidská přání a ujistit se, že je duchové vzali na vědomí. Věštec se duchů v pravém slova smyslu na nic neptal, nýbrž zkoumal jejich reakce na obětinu. Jeho umění nespočívalo v získání odpovědi na položenou otázku, nýbrž žádalo znamení, jež by ukázalo důsledky určitého předpokládaného činu. V tom se zřejmě projevuje zaříkávací úloha rytí žádostí o věštbu do kostí nebo krunýřů, které ostatně bylo velmi pracné. Jakkoli to může překvapovat, věštění, jak se vyskytovalo v posledních letech období Šang, nebylo tázáním na neznámé, šlo naopak o otázky, které bychom mohli označit za řečnické, týkající se předem vymezeného tématu, což věštbám dodávalo charakter spíše rituální než prorocký. V tomto smyslu se zdá, že v Číně se věštění odvíjí od náboženství, a nikoli od magie, a že nejspíš právě proto tak hluboce prodchnulo celé náboženské smýšlení.

Vzhledem k tomu, že kult předků provozoval král-otec či hlava rodiny bez pomoci zvláštní kněžské kasty a že věštění, které původně bylo doplňkem následujícím po obětování, oběti začalo předcházet a předem určovat její průběh, je zřejmé, že docházelo ke stále výraznějšímu oddělení úkonu čistě náboženského, jímž je obětování, od věštění, které nabývalo rituální funkci a podobu. Tendence k rituálnímu formalismu, která se objevila koncem období Šangů, se ve fázi přechodu k období dynastie Čou jen prohloubila. V tomto smyslu lze světskou kulturu Čouů považovat za zracionalizované pokračování magickonáboženské kultury Šangů. Zkoumání věštebných nápisů vede k názoru, že neblahé události nebývaly interpretovány jako projevy rozmarné a zlomyslné vůle zemřelých předků, nýbrž jako výsledek činů jejich žijících potomků, o čemž již tehdy mohl vypovídat ucelený soubor náboženských hodnot. Přímá a vždy možná komunikace mezi světem nadpřirozených sil, čili mrtvými předky, a světem živých bytostí je možná počátkem spojitosti mezi nebeským a lidským světem, k níž starověké čínské myšlení později dospělo.

Od „Vládce na výšinách" k „Nebesům"

Věštebné nápisy dokládají víru v existenci nejvyššího všemocného božstva stojícího nad přírodními duchy a dušemi předků, kteří plnili patrně úlohu zprostředkovatelů. Toto božstvo *ti* 帝 (nebo *šang-ti* 上帝, „Vládce na výšinách"), což bylo označení, které později přejali křesťanští misionáři pro překlad pojmu Boha, řídilo veškerou přírodu a lidé podléhali jeho vůli. Studie z poslední doby se shodují v tom, že se objevilo za vlády dynastie Šang, jejíž poslední panovníci si zjevně osobovali označení *ti* spolu s přesvědčením o svém budoucím zbožštění. *Ti* nakonec označovalo formu svrchovanosti, jež přesahovala obyčejné království, a která se v evropských jazycích obvykle označuje jako císařství. Toto označení bylo zprvu vyhrazeno mytickým starověkým panovníkům, ale po sjednocení Číny v roce 221 př. n. l. si je uzurpoval král státu Čchin, který se prohlásil za „Prvního svrchovaného císaře" (*Š' chuang-ti*), čímž zahájil obyčej přejímaný pak po více než dvě tisíciletí monarchy takzvaného císařského období.

Kult královských předků za Šangů byl výsadou králů: král měl jako jediný právo konat obřady nejen k uctění vlastních předků, ale také jako kněz vedl obřady určené předkům, kteří byli také předky celého spole-

čenství. Proto neexistovala žádná samostatná třída kněží, což bylo známkou, že již za dynastie Šang byla náboženská sféra zahrnuta do sféry politické. Králova schopnost věštbou určit a modlitbami a oběťmi ovlivnit vůli duší zemřelých předků byla důvodem, proč se veškerá politická moc mohla soustřeďovat v jeho jediné osobě. Představa, že nejvyšší bůh na nebi má v uspořádání lidské společnosti svůj protějšek v nejvyšším panovníkovi, která byla důsledkem spojitosti mezi světem předků a světem živých lidí, pak přetrvávala jakožto základ politického myšlení a jednání v Číně až do začátku 20. století.

Výrazné uctívání předků ve starověké Číně vedlo ke kosmogonické představě založené spíše na organickém modelu plození než na modelu příčinného mechanismu nebo stvoření *ex nihilo* nějakou transcendentní silou. Nejvyšší božstvo jakožto předek *par excellence* nevystupuje jako všemocný stvořitel ani jako prvotní hybatel, nýbrž jako pořádková instance, která je osou spojující kosmický svět, tvořený vzájemně na sebe harmonicky působícími entitami a energiemi, a sociopolitický svět lidí, jež se řídí sítí vztahů rodinného a hierarchického typu a pravidly rituálního chování.

Řád, o němž je zde řeč, zdaleka není racionální princip, který by vylučoval iracionálno a nadpřirozeno. Je to globalizující pojem zahrnující všechny aspekty lidské zkušenosti včetně aspektu nadlidského, jehož mytický a v pravém smyslu náboženský potenciál však právě proto omezuje. V tomto smyslu byl přechod od dynastie Šang k dynastii Čou poznamenán transformací náboženského vědomí, které se postupně měnilo ve vědomí rituální, převážně kosmologického rázu. O této proměně svědčí některé známky jako například absence smyslu pro modlitbu nebo absence teologické systematizace mýtů. Již jsme se zmínili o tom, jak jsou mýty starověké Číny chudé, přinejmenším v té podobě, v jaké se nám zachovaly. A to natolik, že se parafrází titulu knihy Paula Veynea můžeme ptát, zda Číňané svým mýtům vůbec věřili.[10] Zdá se, že v Číně kosmologie velmi záhy zaujala důležitější místo než kosmogonie a že vytlačila mýty. Pokud se potvrdí, že diskurs mýtů odpovídá určité formě náboženského myšlení, měli bychom zastínění mýtů v čínské kultuře spojovat s intelektuálním zvratem, který se projevil při přechodu

od náboženského myšlení k myšlení kosmologickému v době, kdy dynastii Šang vystřídala dynastie Čou. Zachované nápisy svědčí o téměř systematickém lexikálním posunu od výrazu *ti* (Vládce na výšinách) k *tchien* (Nebesa), jejichž „transcendence je stále méně transcendencí světa nacházejícího se nad světem lidí a obývaném duchy manipulujícími s přírodními živly; přetrvává už pouze jako transcendence normy nad tím, co této normě podléhá, či prvotního principu ve vztahu k desetitisícům bytostí, jež z něj pocházejí".[11] Nebesa se sice stále projevují jako aktivní vůle, ale jsou nadále stále více vnímána spíše jako zdroj a ručitel rituálního řádu a předem dané harmonie.

Nový řád, který zavedla dynastie Čou, se tedy opírá o poměrně jasné politickonáboženské poselství: o snahu připodobnit své vlastní božstvo, Nebesa, Vládci na výšinách svých předchůdců, a tím odmítnout příbuzenství mezi božstvem a jedním určitým královským rodem. I zde se změna slovníku jeví jako záměrná: od „příkazů Vládce na výšinách" se přechází k „mandátu Nebes" (*tchien-ming* 天命). Ke známé představě mandátu Nebes, která se stala základem celé čínské politické teorie, se jako první hlásili Čouové, aby ospravedlnili svržení předchozí dynastie: protože poslední panovníci dynastie Šang přestali být hodni vlády, Nebesa pověřila rod Čou, aby je potrestal a nahradil.[12]

Moc tedy přestala být výsadou jednoho a téhož rodu předávanou dědičně, jak tomu bylo od založení dynastie Sia Jüem Velikým. Mandát Nebes mohl být pozměňován, mohl přejít z jednoho rodu na jiný, který měl být pro panování vhodnější. Výraz „změna mandátu" (*ke-ming* 革命) nakonec u pokrokových myslitelů z 19. století nabyl významu „revoluce". Je pozoruhodné, že v jednom z prvních výtvorů myšlení o Nebesích šlo vlastně o politiku: v Číně je uspořádání vesmíru také a především uspořádáním prostoru obývaného lidmi a společenský řád i řád kosmický se vzájemně podobají a splývají.[13]

Řád a obřad

Ať se na čínské myšlení díváme z jakéhokoli úhlu — systém příbuzenství, náboženské praktiky, politické uspořádání —, vyznačuje se výrazným smyslem pro řád nebo přesněji pro uspořádání, povýšené na nejvyšší

dobro. Smysl pro řád je vyjádřen pojmem *LI* 理, který původně zřejmě znamenal přírodní žilkování nefritu. Tento pojem odpovídá spíše představě rituálního uspořádání než objektivnímu řádu podléhajícímu nějakému teleologickému pojetí: „Viděli jsme, že zatímco řecké myšlení je prodchnuto duchem hrnčíře, který zpracovává beztvarou masu hlíny, nejprve dokonale prohnětenou a pak tvarovanou podle řemeslníkovy představy, čínské myšlení je poznamenáno duchem řezbáře, jenž pracuje s kamenem, ví, jak houževnatý je nefrit, a celé své umění zaměří jen na to, aby využil směr vrstev neopracovaného materiálu a získal z něj tvar, který v kameni existoval již dříve, ale než on ho objevil, nikdo o tom neměl tušení."[14]

Odtud pramení spřízněnost dvou homonym *LI* 理 (přirozený řád) a *li* 禮 (obřadnost),[15] neboť obřadnost není žádnou mřížkou přikládanou na svět zvnějšku, nýbrž přímo žilkováním světa, které je třeba znovu objevit, odhalit, vyvolat ve smyslu vyvolávání fotografie. Čínská racionalita nevznikla z mýtů a neutvrzovala se v opozici vůči nim, nýbrž z obřadnosti, která jí dala tvar. Racionalita označovaná výrazem *LI* se tedy zcela přirozeně sdružuje se svým již zmíněným homonymem *li*, obřad, ale také s výrazem, který nakonec začal označovat kulturu: *wen* 文. Původní grafickou podobu znaku pro slovo *wen* lze intepretovat jako tanečníka přestrojeného za ptáka na prsou zdobeného motivy z peří. Odvozeně z něj dostáváme význam „motiv", „vzor" nebo anglické *pattern*. Výraz *wen* tedy v náboženské mentalitě animistického typu označoval kresbu s magickou úlohou a pak postupně obecně znak, obzvláště znak psaný, vlastní základ kultury, již dynastie Čou označovala za svůj hlavní rys. Králi zakladateli dynastie dokonce udělila posmrtné jméno Wen — „Kultura", po němž následovala vojenská udatnost krále Wu — „Válečníka", jež se později měla stát tradičním doplňkem kultury.

Z tohoto pohledu byl nositelem smyslu celý starověký čínský svět, na rozdíl od našeho moderního světa, v němž vědecké poznatky umožňují poznávat svět, ale oslovují nás pouze tehdy, když mají pro nás nějaký osobní nebo společenský význam. Tento smysl, který má člověk možnost rozluštit v přirozeném žilkování světa, však není předáván nějakou bytostně odlišnou instancí ani žádným božím slovem. Na rozdíl od západního humanismu, který se prosadil proti náboženskému dogmatismu, v Číně nedochází k přerušení souvislosti mezi náboženským cítěním a citem pro etiku. Ačkoli se přechod od dynastie Šang k dynastii Čou vyznačoval posunem od magickonáboženské kultury ke kultuře etické, tato etická kultura byla nadále hluboce poznamenána mentalitou i formami kultury předcházející, zejména pokud jde o posvátnost ritualizace činů.

Zatímco v rovině institucionální vystřídání dynastie Šang dynastií Čou zachovává kontinuitu, skutečná změna se projevuje až v 8. století př. n. l. ve chvíli, kdy oslabené království muselo v roce 770 přesunout své hlavní město na východ (od toho roku se počítá nástup Východních Čou). V té době lze pozorovat, že autorita panovníků dynastie Čou vůči vazalům slábne a stává se pouze nominální. Některá okrajová vazalská panství zároveň získávají stále větší území a vojenskou moc a působí větším tlakem na panství centrálnější, bližší královskému území, nazývanému tehdy „ústřední stát" (*čung-kuo* 中國). Později se toto označení začalo vztahovat na Čínu jako celek. Za období neklidu, odrážejícího dlouhý proces úpadku, během něhož se rozkládalo sociopolitické zřízení dynastie Čou, vznikaly a tříbily se různé filosofické názory. Po období „Letopisů" (*Čchun-čchiou* 春秋) (722–481 př. n. l.), zachyceném v *Letopisech* připisovaných Konfuciovi, následovalo období „Válčících států", jehož začátek dnešní historikové obvykle kladou do roku 403 a konec do roku 256 př. n. l., krátce před nastolení císařství v roce 221 př. n. l.[16] Vidění starověké Číny se vyznačovalo spojitostí Nebes (které nakonec splývalo s přirozeným světem) a Člověka. Tato spojitost se později projevila jak v konfuciánském ritualismu, tak v taoistickém Tau, avšak těsně před nastolením císařské éry se zdála stále více ohrožena.

---

[1] Viz CHANG Kwang-chih, *Shang Civilization*, New Haven, Yale University Press 1980.

[2] O mytickém původu dynastie Sia viz Sarah ALLAN, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press 1991.

[3] O dějinách dynastie Čou na základě archeologických nálezů viz HSU Cho-yun a Kathryn M. LINDUFF, *Western Chou Civilisation*, New Haven, Yale University Press 1988;

a Edward L. SHAUGHNESSY, *Sources of Western Zhou History*, Berkeley, University of California Press 1991.

Stručný přehled nejstarších dějin Číny spolu s ukázkami archeologických nálezů ze starověku podávají Lubor HÁJEK a Ladislav KESNER ml. v knize *Nejstarší čínské umění ve sbírkách Národní galerie v Praze*, Praha, 1990.

[4] *Li-ti* (*Zápisy o obřadech*, přibližně z doby 3.–2. století př. n. l.), kap. *Ming-tchang wej*, in *Li-ti i-tie*, Peking, Čung-chua šu-tü 2001, s. 435. O Paláci světel viz níže, kapitola 10. O *Zápisech o obřadech* viz kap. 2, pozn. 33.

[5] Viz Léon VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2. sv., Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977 a 1980. Jedná se o velmi podrobnou studii, která shrnuje současné znalosti o historických počátcích a epigrafických pramenech čínské civilizace. Tato kapitola většinou vychází právě z ní.

[6] Viz David N. KEIGHTLEY, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press 1978.

[7] „Tradition chinoise et religion", in Alain FOREST a Tsuboi YOSHIHARU, ed., *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, Paris a Tokio, L'Harmattan & Sofia University, 1988 s. 27.

[8] „Paroles et signes muets", in *Divination et Rationalité*, Paris, Éd. du Seuil 1974, s. 10. Viz též *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Éd. du Seuil 1990.

[9] „Myths of Ancient China", in *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press 1981, s. 45–84. (Český překlad Boddeho studie o čínských mýtech viz S. N. KRAMER, *Mytologie starověku*, Praha, Orbis 1977, s. 305–352.) O mýtech starověké Číny viz Chantal ZHENG, *Mythes et Croyances du monde chinois primitif*, Paris, Payot 1989; Rémi MATHIEU, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard 1989; Anne BIRRELL, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore a Londýn, The John Hopkins University Press 1993.

Nejzevrubnější informace v evropském jazyce o čínské mytologii jsou dostupné ve dvojsvazkové encyklopedii *Mify narodov mira* (hlavní redaktor S. A. TOKAREV), Moskva, 1980, kde hesla věnovaná Číně zpracoval B. RIFTIN. Stručný, nicméně užitečný základní přehled o čínských mýtech podává Zlata ČERNÁ (viz Karel PREUSS a kolektiv, „Texty k dějinám Číny", in *Chrestomatie k dějinám starověku I*, str. 6–110. Praha, SPN 1982).

[10] *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éd. du Seuil 1983.

[11] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, sv. II, s. 368.

[12] O koncepci mandátu Nebes viz též Jakub MARŠÁLEK, „Duchovní představy v rané Číně", in *Z myšlenek a představ Žluté Země*, Brno, Moravské zemské muzeum 2002 (vydáno formou CD-ROMU).

[13] Popis uspořádání prostoru a času mytickým císařem Jao, uvedený v *Knize dokumentů*, který citujeme v kapitole 10, je vynikajícím dokladem tohoto přístupu. O *Knize dokumentů* viz kap. 2, pozn. 31.

[14] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, sv. II, s. 285.

[15] K odlišení obou homonym přepisujeme výraz označující „strukturu", „uspořádání" velkými písmeny. Viz Anne CHENG, *„LI* 理 ou la leçon des choses", *Philosophie*, 44 (1994), Paris, Éd. de Minuit, s. 52–71.

[16] Viz LI Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilization*, New Haven, Yale University Press 1985. O *Letopisech* viz níže, kap. 2, pozn. 2. Česky o založení císařství a Prvním svrchovaném císaři viz Timoteus Pokora, *Čchin Š'-chuang-ti*, Praha, Orbis 1967, a Jaroslav Malina, *První císař*, Brno, CERM 2004 (2. doplněné a rozšířené vydání).



***Obřadní bronzová nádoba**, typ chu (Západní Čou).*

2
Konfuciova sázka na člověka

Když v 8. století př. n. l. nastal za období Letopisů úpadek královské moci dynastie Čou, spíše než snaha pochopit, jak vůbec mohlo k takovému rozkladu v královském rodě dojít, začala základy víry a hodnot nahlodávat otázka, jak mohla Nebesa ponechat rozkládající se dynastii na trůně. Přímým důsledkem ztráty prestiže vládnoucího panovníka byla i ztráta prestiže nejvyšší instance, jež měla být jeho ručitelem, což vedlo zejména k překotnému vývoji filosofických názorů. Podobně jako názory Platonovy, který zažil rozpad starověké instituce — řecké obce —, lze i Konfuciovy názory do značné míry vysvětlovat rozkladem politického řádu a určitého pojetí světa:

> Mistr Kchung pravil: „Když Cesta převládá pod Nebesy, všechny příkazy týkající se obřadů, hudby a trestných výprav jsou vydávány samotným Synem Nebes. Když Cesta zanikla, takové příkazy jsou vydávány údělnými knížaty, která jen zřídka zůstávají u moci déle než po deset generací. Jsou-li takové příkazy vydávány státními ministry, ti zřídka zůstanou u moci déle než po pět generací. A když se správy státu zmocní služebníci velkých domů, jejich moc jen zřídka vydrží po celé tři generace. Když Cesta převládá pod Nebesy, pak o politice nerozhodují ministři a prostí lidé nerozbírají veřejných záležitostí." (XVI/2)[1]

„Případ" Konfucius

Konfucius více než kdokoli jiný, ba i více než jakákoli názorová škola představuje kulturní fenomén, který splývá s osudem celé čínské civilizace. Tento fenomén, který se objevil v 5. století př. n. l., přetrval dva

a půl tisíce let a trvá dodnes, i když prošel mnoha proměnami a přežil nejrůznější zvraty.

Konfucius je jedno z mála jmen, která se obecnému povědomí kdekoli na světě v souvislosti s Čínou vybaví. Význačnou postavou celosvětové kultury se stal podobně jako Buddha, Sokrates, Kristus či Marx proto, že přišel s čímsi rozhodujícím, že učinil „kvalitativní skok" nejen v dějinách čínské kultury, nýbrž i v reflexi o člověku vůbec. Konfucius v Číně provedl filosofický průlom, jaký v téže době zaznamenáváme ve třech dalších velkých civilizacích 1. tisíciletí před naším letopočtem: řecké, hebrejské a indické. Jako v případě jeho věhlasných současníků, Buddhy nebo předsokratovských myslitelů, se zdá, že Konfuciovým působením byly kostky vrženy: hlavní linie vývoje čínského myšlení jsou tímto vytyčeny v tom smyslu, že všechny pozdější filosofické názory se musejí vůči této zakladatelské postavě nějak vymezit.

Konfuciův věhlas je nicméně paradoxní: na rozdíl od svých indických či řeckých současníků není Konfucius filosofem, který zavedl nějaký myšlenkový systém, ani zakladatelem nového duchovního či náboženského směru. Na první pohled jeho názory vypadají poněkud přízemně, jeho učení je plné otřepaných pravd a on sám nebyl dalek toho považovat vlastní život za nezdar. V čem tedy spočívá jeho výjimečnost? Nejspíš v tom, že po více než dva tisíce let utvářel čínské smýšlení, ale ještě více v tom, že jako první přišel s všeobecně platným etickým pojetím člověka v celé jeho úplnosti.

Osobnost

Jak dobře víme, Konfucius je polatinštěná podoba čínského Kchung fu-c' (mistr Kchung) zavedená jezuitskými misionáři, kteří působili v Číně od 16. století. Těch několik málo životopisných údajů, které známe, pochází z textů sepsaných dlouho po jeho smrti.[2] Existuje však útlá knížka nazvaná *Hovory*[3] a sestavená na základě poznámek jeho žáků a žáků těchto žáků, v níž jsou v přímé řeči zaznamenány Mistrovy výroky. Je to nejživější svědectví, které se nám zachovalo o Konfuciově osobnosti a učení, a nevyčerpatelný zdroj inspirace pro čínskou kulturu.

Podle tradičně uváděných dat narození a úmrtí (551–479 př. n. l.) se Konfucius dožil sedmdesáti dvou let — nejspíš právě proto je vždy znázorňován jako ctihodný stařec, z něhož vyzařuje moudrost. Pocházel z malého vazalského státu Lu (v dnešní přímořské provincii Šan-tung), kolébky starobylé ritualistické kultury, geograficky i příbuzensky blízko královské dynastii Čouů, což vysvětluje hluboký Konfuciův vztah k této dynastii i k jejím hodnotám. Přestože Konfucius zřejmě pocházel z urozené rodiny, ve svých *Hovorech* (*Lun-jü*) se zmiňuje o mládí ve skromných poměrech. Sociálním původem byl představitelem společenské vrstvy zvané *š'* 士, nacházející se na společenském žebříčku mezi válečnickou šlechtou a zemědělským a řemeslnickým lidem, která byla v jeho době na vzestupu. Její příslušníci svými kompetencemi v různých oblastech, a zejména v oblasti kultury, nakonec v císařské Číně vytvořili známou kategorii vzdělanců-úředníků.[4] Konfucius se v Lu začal záhy zajímat o politický život, nejprve zastával podřízené administrativní funkce, až se nakonec stal ministrem spravedlnosti.

Legenda říká, že pak Konfucius opustil rodnou zemi na znamení nesouhlasu se špatnou vládou svého panovníka. Jisté je, že když mu bylo přibližně padesát let, definitivně se vzdal politické kariéry, neboť pochopil, že by ji nadále nemohl vykonávat bez kompromisů s panovníky, kteří ztratili smysl pro mandát Nebes. S přesvědčením, že sám dostal mandát přímo z Nebes k tomu, aby dál hledal Cestu, po dvanáct let pak putoval z jednoho knížectví do druhého. Zklamán panovníkem vlastní země nabízel své služby a rady jiným, zdá se však, že bez úspěchu. Konfucius byl u svých současníků znám jako ten, kdo „ví, že usiluje o nemožné, ale přesto to činí".[5]

Když mu bylo přes šedesát, vrátil se do Lu, kde strávil poslední léta života vyučováním stále početnějších žáků. Tradice říká, že tehdy také sepsal, či přinejmenším přepracoval texty, které se mu připisují, a které jsou proto považovány za kanonické. Ve skutečnosti existovaly už v Konfuciově době a on jich využíval pro své učení, přičemž je nejspíš poněkud pozměnil a vyložil po svém, zejména z pohledu etického a výchovného.

„Když mi bylo patnáct let, pevně jsem se rozhodl pro učení"

V *Hovorech* se poprvé v čínských dějinách objevuje hlas člověka, který mluví sám za sebe, v první osobě, čímž na sebe bere v pravém smyslu autorství. Konfuciova promluva se ihned zcela jednoznačně soustřeďuje na člověka a na pojem lidskosti, který je ústředním tématem této nové filosofie. V Konfuciově učení lze rozeznat tři základní „pilíře": učení, lidskost a smysl pro rituál.

O čem vlastně *Hovory* pojednávají? V těchto úlomcích hovorů o všem možném nelze najít žádný systém, ba ani širší rozpracování témat, a přesto budí zřejmý dojem, že Konfucius chtěl ostatním předat jasné sdělení. Mluví v podstatě o způsobu, jak se stát plnohodnotným člověkem. Je to kniha plná života, vlastně spíše kniha života, jehož hlavní etapy nám Mistr shrnuje takto:

> Když mi bylo patnáct let, pevně jsem se rozhodl pro učení. Ve třiceti jsem stál pevně na Cestě. Ve čtyřiceti jsem se již nedal zmást. V padesáti jsem pochopil úděl daný Nebesy. V šedesáti jsem měl sluch naladěný na nejjemnější tóny všehomíra. A v sedmdesáti mohu povolit uzdu svým tužbám, aniž bych překročil meze slušnosti. (II/4)[6]

Konfucius byl především učitel a všechny jeho názory jsou obsaženy v jeho učení. Na samém počátku je „učit se", které Konfucius klade na první místo, což odpovídá jeho hlubokému přesvědčení, že lidská přirozenost je schopna neobyčejného zdokonalení: člověk — každý člověk — se definuje jako bytost schopná se zlepšovat a donekonečna se zdokonalovat. Poprvé je v aristokratické kultuře, silně rozčleněné na kasty a klany, člověk brán jako takový. Což Mistr neříká „Moje vyučování je zde pro všechny bez rozdílu"?[7] Můžeme proto mluvit o Konfuciově sázce na člověka obecně a o jeho bytostném optimismu týkajícím se člověka, i když výslovně netvrdí, jako později Mencius, že člověk je svou přirozeností dobrý.

Učit se je i podmětem první věty *Hovorů*:

> Učit se a naučené uplatňovat v životě, když k tomu dozraje čas, zdaž to není potěšení? Přicházejí-li k nám přátelé zdaleka, zdaž to není radost? Nebýt roztrpčen, třebaže druzí neuznávají našich zásluh, zdaž to není postoj ušlechtilého muže? (I/1)

Konfucius nezačíná žádným přesvědčováním o správnosti svého učení, nýbrž rozhodnutím člověka, který vstupuje na cestu života, učit se. Nejde ani tak o učení coby intelektuální přístup jako spíše o zakoušení života. Ve skutečnosti mezi tím — mezi životem ducha a těla, mezi teorií a praxí — není žádný přeryv, neboť do procesu myšlení a poznávání se zapojuje člověk jako celek. Učit se je zkušenost, která se provozuje, která se sdílí s bližním a která je zdrojem radosti sama o sobě. Jinde Konfucius říká, že „staří se učili sami pro sebe, nikoli pro ostatní", ve smyslu, že nehledali slávu, a dokonce ani souhlas. Učení má tedy ospravedlnění samo v sobě, a z toho plyne, že se člověk nenechá „roztrpčit, třebaže druzí neuznávají jeho zásluh". Je třeba se učit od druhých, nikoli pro druhé. Příležitostí k tomu může být cokoli, neboť člověk se učí především vztahem s ostatními:

> Pravil Mistr: „I když jsem jen se třemi lidmi, vždy se mohu od nich něčemu přiučit. Vyberu si dobré vlastnosti, které budu moci napodobit, a špatné, které mě poučí, co u mne vyžaduje nápravu." (VII/21)

Podle Konfucia tedy vzdělání nemůže vycházet pouze z knih. Jeho učení ovšem věnuje značné místo studiu starých textů, ale na teoretickém poznání, které má cenu samo o sobě a samo pro sebe, nezáleží tolik jako na jeho konkrétním a praktickém zaměření. Je tedy důležité „vědět jak", spíše než „vědět, že", protože poznání tkví spíše v rozvinutí určité schopnosti než v získání určitého intelektuálního poznatku:

> Pravil Mistr: „Někdo může umět přednášet tři sta písní; ale obdrží-li místo při vládě a nedovede se uplatnit, nebo jde-li jako vyslanec do cizích krajů a nedovede případně odpovědět, co je mu to platné, přes to, že zná mnoho?" (XIII/5)[8]
>
> Pravil Mistr: „Ve studiu textů asi nejsem o nic horší než ostatní. Ale pokud se týče jednání opravdového ušlechtilého muže, nevěřím, že bych toho již dosáhl." (VII/33)
>
> Pravil Mistr: „Pokládám sám sebe za moudrého? Jistě nikoli. Když se mě třeba prostý člověk přijde na něco zeptat, mám v hlavě úplně prázdno, a i když to začnu proklepávat z obou stran, přece si nevím rady." (IX/9)

Těm, kteří v životě teprve začínají, navrhuje Konfucius, aby učení se životu stavěli před prosté učení se:

> Pravil Mistr: „Povinností jinocha je doma se chovat dobře k rodičům a mimo dům k starším lidem, být opatrný v slibech a přesný v jejich dodržování, být laskavý ke každému a zejména hledat spojení s těmi, kdo jsou lidští. Zbyde-li mu ještě nějaká síla, až toto vše vykoná, nechť se vzdělává." (I/6)

Praktický záměr vzdělání je formovat člověka tak, aby byl schopen v politické rovině sloužit společenství a zároveň v morální rovině stát se „ušlechtilým člověkem", přičemž obě tyto roviny jsou vlastně totožné, protože sloužit svému vladaři je podobné jako sloužit svému otci. V době, kdy vzdělání bylo výsadou elity, Konfucius tvrdí, že této výsady je třeba si náležitě vážit a připojit k ní smysl pro odpovědnost. Konfucius rozhodně nehodlal popírat hierarchické uspořádání — například tím, že by hlásal vzdělání jakožto prostředek společenského vzestupu, i když právě k tomu v průběhu celého předcísařského období nevyhnutelně docházelo —, naopak společenskou hierarchii potvrzuje, avšak dodává jí morální význam: povinností vzdělané elity je vládnout ostatním pro jejich co největší dobro. Právě tím je hned zpočátku naznačen „politický" (v širším smyslu) úděl vzdělaného člověka, který se nemá držet stranou, aby mohl lépe plnit úlohu kritického svědomí, nýbrž je naopak povinen zapojovat se do procesu harmonizace lidského společenství.

Učit se znamená učit se být lidský

V *Hovorech* se velmi často vyskytuje pojem *ťün-c'* 君子 (doslova „syn vládce", „princ"), jímž se obvykle ve starých textech označuje jakýkoli příslušník vysoké šlechty. U Konfucia však nabývá nového významu, neboť ušlechtilost člověka již není předurčena výlučně rodem, nýbrž závisí také a především na dokonalosti jeho lidství. Ušlechtilost přestává být výhradně věcí urozenosti a společenského postavení a stává se spíše morální hodnotou. *Ťün-c'* je tedy „ušlechtilý člověk" nebo „dobrý člověk", na rozdíl od *siao-žen* 小人, „malý člověk" (v morálním smyslu) nebo „nevalný člověk". Tento protiklad, který se v *Hovorech* neustále opakuje, ukazuje, že vědomí příslušnosti k elitě v souvislosti s pojmem *ťün-c'* nadále přetrvává, a to i přesto, že u Konfucia má spíše morální než společenský význam:

> Pravil Mistr: „Ušlechtilý člověk se vyzná v tom, co je správné, stejně jako se malí lidé vyznají v tom, co se vyplatí." (IV/16)
>
> Pravil Mistr: „Ušlechtilý člověk dovede na věci hledět ze všech stran a nemá předsudků. Malý člověk bývá předpojat a vidí věci jen z jedné strany." (II/14)

V učení jde tedy především o to stát se „ušlechtilým člověkem". Jinými slovy, přejatými od velkého konfuciánského myslitele z 11. století, „učit se znamená učit se, jak ze sebe udělat lidskou bytost".[9] Těžko vyjádřit lépe, že být lidský se člověk musí učit a že to je samo o sobě cílem. Je to dokonce nejvyšší hodnota, žádná vyšší neexistuje. Jako všichni čínští myslitelé i Konfucius vychází z prostého konstatování, které je srozumitelné všem: naše „lidství" nám není dáno, buduje se a tká vzájemnými vztahy a hledáním společné harmonie. Celé lidské dějiny i naše individuální zkušenost nám ukazují, že člověk není nikdy dost lidský a že se můžeme bez konce stávat stále lidštějšími.

Lidskost (*žen*)

Opět se zde setkáváme s výrazem, který se vyskytoval už ve starých textech (v nichž většinou označuje šlechetnost významného člověka), ale jemuž Konfucius dává nový význam a obsah. Dá se říci, že *žen* je Konfuciova velká nová myšlenka, do níž vykrystalizovala jeho důvěra v člověka. Grafický zápis slova *žen* 仁 se skládá z radikálu „člověk" 人 (který se vyslovuje rovněž *žen*) a ze znaku pro „dva" 二 : lze v něm tedy vidět člověka, který se stává lidským teprve ve vztahu k bližnímu. Ve vztahovém poli, do nějž nás uvádí písemná podoba tohoto pojmu, nelze já chápat jako entitu izolovanou od ostatních, staženou do vlastního nitra, nýbrž spíše jako bod, do něhož se sbíhají mezilidské vztahy. Jeden velký exegeta z 2. století n. l. definuje *žen* jako „starost, jakou mají lidé o druhé proto, že žijí spolu".[10]

Žen, což můžeme z nedostatku přesnějšího výrazu překládat jako „lidskost", případně „humánnost",* je to, co *od počátku* zakládá člověka jakožto morální bytost ve spleti vztahů s bližními, jejíž harmonická složi-

* Jaroslav Průšek zpravidla překládá jako „dobrý", „dobro".

tost je obrazem samotného vesmíru. Morální myšlení se tedy nemůže týkat toho, jak mezi jedinci nejlépe nastolit žádoucí vztahy; morální pouto je právě naopak prvotní v tom, že tvoří základ přirozenosti každé lidské bytosti.

Zdá se, že *žen* je hodnota, kterou Konfucius staví velmi vysoko, tak vysoko, že ji prakticky nikomu nepřiznává (a zejména ne sám sobě), leda snad případně mytickým světcům dávných časů. A přece zároveň tvrdí, že je člověku velice blízká:

> Pravil Mistr: „Je lidskost (*žen*) opravdu tak daleko? Kdybychom opravdu toužili po lidskosti, shledali bychom, že je právě vedle nás." (VII/29)

Žen nedefinuje žádný ustrnulý a stereotypní ideál dokonalosti, jemuž by se člověk měl přizpůsobovat; vychází spíše z jakési vnitřní nutnosti, z niterného řádu věcí, do něhož by se člověk měl opět vřadit. Nejde ani tak o ideál, který je třeba uskutečnit, jako spíše o pól, k němuž je třeba do nekonečna směřovat:

> C'-kung pravil: „Kdyby některý vládce nejen zahrnul dobrodiním všechen prostý lid, nýbrž i zachránil celý stát, co bys o něm řekl? Jistě bys ho nazval lidským. Pravil Mistr: „To by nebyla jen věc „lidskosti", to by byla již skutečná svatost (*šeng* 聖)! To nebylo snadné ani pro Jao a Šuna!" (VI/30)
>
> Pravil Mistr: „Jak bych se mohl odvážit pokládat se za světce (*šeng*) či muže dokonale lidského (*žen*)?! Avšak lze o mně říci, že o to bez ustání usiluji a neúnavně o tom přednáším ostatním." (VII/34)

I když Konfucius neustále mluví o lidskosti *žen*,[11] odmítá uvést její výslovnou a tím i vymezující definici. Na otázky žáků odpovídá postupnými náznaky a jako každý dobrý učitel vždy podle toho, s kým právě mluví.[12] Žáku Fan Čch'ovi na dotaz na vládce vyznačujícího se lidskostí (*žen*) Mistr odpovídá: „Miluje lidi" (XII/22). V této větě mnozí, zejména od časů křesťanských misionářů, hledali možnou podobnost s křesťanskou *agapé*, ale zapomínali, že láska, o níž mluví Konfucius, zdaleka nenaráží na žádný božský zdroj, nýbrž je naopak nade vše lidská, neboť tkví v afektivní a emoční dimenzi člověka a v lidské vzájemnosti. Žákům, kteří se ptali, zda existuje nějaké rčení, podle něhož by bylo možno jednat až do konce života, Mistr odpovídá:

> Snad rčení o ohleduplnosti (*šu* 恕): „Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim." (XV/23)

Slovo *šu*, jehož grafická podoba (srdce 心 a nad ním znak 如 naznačující vztah ekvivalence mezi dvěma pojmy) nastoluje vztah podobnosti mezi dvěma srdci, je chápáno jako vážit si druhého tak, jako si vážíme sami sebe:

> Kázat lidskost (*žen*) znamená, že když se sám chceš prosadit, pomáháš druhým, aby se prosadili; když sám chceš uspět, pomáháš druhým, aby uspěli. Dívat se na druhé jako na sebe sama — to lze nazvat směřování k lidskosti. (VI/30)

Právě ohleduplnost), již člověku diktuje smysl pro vzájemnost, je nitkou vedoucí k pochopení lidskosti *žen* a dodává Mistrovu učení jednotu:

> Pravil Mistr: „Šene, celou mojí Cestou probíhá jediná nit'." Ceng Šen odpověděl: „Ano." Když Mistr odešel, tázali se žáci Ceng Šena: „Co tím mínil?" Mistr Ceng pravil: „Cesta našeho Mistra je prostě tato: věrnost sobě (*čung* 忠) a ohleduplnost vůči ostatním." (IV/15)

Vše začíná u sebe v tom smyslu, že člověk má klást bezmezné nároky na sebe sama (slovo věrnost, *čung* 忠, zapisované znakem, kde je srdce 心 na středové ose 中). V samém jádru konfuciánských úvah o tom, co je naše lidství, se tak opět setkáváme s pojmem středovosti:

> Zdalipak není mravní síla správného a stálého Středu (*čung-jung* 中庸) krajně náročná! (VI/29)

Tento „správný a stálý Střed", po němž byl později nazván jeden z textů zásadních pro celou čínskou tradici,[13] je „nejvyšším dobrem", k němuž tíhne veškerý život nevyhnutelně ovlivňovaný neustálými změnami a vzájemnými vztahy. Je požadavkem vyrovnanosti, spravedlnosti a uměřenosti, jež nikdy nepodléhá vznětlivosti, přehnanosti, prospěchářství, zaujaté vypočítavosti, okamžitému rozmaru ani cynismu, což všechno jsou sklony, které maří jakoukoli spolehlivou a trvalou možnost soužití. V *Hovorech* je množství vyvážených formulací připomínajících „kráčení uprostřed" (XIII/21), jež by bylo možné přirovnat k balancování provazochodce na laně, kde udrží rovnováhu pouze v pohybu, a jakmile by hledal rovnováhu statickou, určitě by spadl:

> Mistr byl vlídný, leč pevný, budil respekt, nikoli však strach, choval se zdvořile, a přitom přirozeně. (VII/37)
>
> Pravil Mistr: „Ušlechtilý muž dovede být dobročinný bez rozhazování, dovede přimět lid k práci, aniž vzbudil jeho nenávist, má tužby, ale není nikdy hltavý, je hrdý, ale nikdy domýšlivý, budí úctu, ale nikdy není násilný." (XX/2)

Zároveň však právě prací na sobě je člověk s to rozšířit ohleduplnost na své okolí. Mezi těmito dvěma osami napětí se rozvírá pole vztahů založené na vzájemné úctě či uznání. Musíme však rychle upřesnit, že vztah vzájemnosti není rozhodně rovnostářský; je jen „chováním člověka, který se vůči bližnímu chová tak, jak by sám očekával od sebe, kdyby byl na místě bližního a bližní na jeho vlastním. Rozhodně nejde o to stavět podřízeného na svou úroveň; všechny vztahy společenské hierarchie jsou plně zachovány; institucionální povinnosti související s postavením, v němž se každý nachází, však vycházejí od srdce a zniterňují se introspektivním vztažením situace bližního na sebe."[14]

„Všichni mezi čtyřmi moři jsou bratři"

Náš potenciál lidskosti *žen* neurčuje pouze naši individuální možnost dosahovat stále větší lidskosti, nýbrž i neustále se zvětšující a stále složitější síť našich vztahů. Lidskost *žen* se tak projevuje ve vlastnostech, které jsou svrchovaně vztahové — neboť se zakládají na vzájemnosti a solidaritě — a dodnes se silně projevují v hierarchických a závazkových vztazích, jimiž se vyznačuje čínská společnost i čínská společenství.

Příslušnost každého jedince jak ke světu, tak k lidskému společenství se zakládá na vztahu syna k otci. Synovská oddanost) (*siao* 孝, znak, v němž poznáváme prvek „dítě" 子) je tedy svorníkem lidskosti *žen* v tom smyslu, že je typickým příkladem vzájemnosti: v celkovém kontextu rodinné harmonie a mezigenerační solidarity je přirozenou reakcí dítěte na lásku rodičů. Reakcí, která může nabýt konkrétní formy, teprve když dítě dospěje, když se jeho rodiče ve stáří stávají na něm závislí, nebo dokonce po jejich smrti ve smutku, který nosí po tři roky, tedy po stejnou dobu, jakou novorozenec potřebuje, než opustí náruč rodičů.[15]

Synovská oddanost, která je dodnes v oblastech s čínskou kulturou živá a výrazná, zakládá zejména politický vztah mezi panovníkem a poddaným: tak jako syn odpovídá láskou a oddaností na laskavost otce, poddaný či ministr odpovídá na blahosklonnost vladaře loajalitou, která, jak jsme viděli, začíná náročností vůči sobě samému. Z těchto dvou základních vztahů vycházejí další typy vztahů, ať rodinných (starší bratr–mladší bratr, muž–žena) nebo společenských (mezi přáteli). Zárukou souladu v uvedených pěti typech vztahů, které konfuciáni považují za základní, je vztah důvěry (*sin* 信) založený na spolehlivosti, jehož psaná podoba naznačuje člověka cele stojícího za svým slovem, shodu mezi tím, co říká a co dělá. Podmínkou začlenění člověka do společnosti je integrita, díky níž si zaslouží důvěru.

Jak naznačuje průpověď z *Hovorů*, „všichni mezi čtyřmi moři jsou bratři" (XII/5), lidskost *žen* je zprvu pocitem laskavosti a důvěry, jaký existuje mezi členy rodiny a který se může postupně šířit, jestliže se společenství rozšíří na měřítko celého státu nebo i celého lidstva. O tomto šíření v soustředných kruzích mluví známý úvod k *Velkému učení* (*Tasüe*), textu připisovanému Konfuciovu žáku Ceng-c'ovi (přibližně 505–436 př. n. l.):[16]

> Cesta Velkého učení spočívá v následujícím: Zářící ctnosti (*ming te* 明德) je umožněno, aby zářila, k lidu je přistupováno jako k vlastním příbuzným, míří se až k nejzazšímu dobru (*šan* 善). Známe-li cíl, pak máme jistotu, máme-li jistotu, dokážeme být klidní, jsme-li klidní, zůstáváme v míru, jsme-li v míru, dokážeme se zamyslet, a dokážeme-li se zamyslet, pak dosáhneme svého. Každá věc má kořen a větve, každá událost má konec a začátek. Vědět, co je dříve a co později, znamená přiblížit se Cestě.
>
> Ti, kdo v dávných dobách umožňovali jasné ctnosti, aby zářila po celém světě (*tchien-sia* 天下, „pod nebesy"), nejdříve dávali do pořádku svůj stát. Pakliže chtěli dát do pořádku stát, nejdříve zjednávali harmonii ve své rodině. Pakliže chtěli zjednat harmonii v rodině, nejdříve zušlechťovali sami sebe. Pakliže chtěli zušlechtit sami sebe, nejdříve činili správným své srdce/mysl. Pakliže chtěli učinit správným své srdce/mysl, nejprve činili upřímnými své záměry (*i* 意). Pakliže chtěli učinit upřímnými své záměry, nejprve zdokonalovali své znalosti. Dokonalá znalost je založena na zkoumání věcí (*ke wu* 格物).

Když jsou věci prozkoumány, je dosaženo dokonalého poznání (*č'* 知). Jakmile je dosaženo dokonalého poznání, záměry se stávají upřímnými. Jsou-li záměry upřímné, srdce je napraveno. Je-li srdce napraveno, člověk je zušlechtěn. Je-li člověk zušlechtěn, v jeho rodině panuje harmonie. Je-li harmonie v rodině, pak je pořádek ve státě. Je-li pořádek ve státě, na světě zavládne mír.

Počínaje Synem Nebes až po obyčejného člověka, kořenem všeho je vždy zušlechťování sama sebe. Dávat do pořádku větve, pakliže kořen je v nepořádku — to je nemožné. Kdo to kdy slyšel, aby to, o co má být nejvíce pečováno, bylo zanedbáváno, zatímco o to, co je méně důležité, bylo pečováno nejvíce!?

Obřadnost

Podle Konfucia být lidský (*žen*) znamená být s bližním v bezprostředním vztahu, který je vnímán jako rituální. Chovat se lidsky znamená chovat se obřadně:

Jen Chuej se tázal na lidskost (*žen*).

Pravil Mistr: „Přemož sebe sama, aby ses navrátil k obřadům — tomu se říká lidskost (*žen*). Kdyby toho byl někdo schopen, třeba jen na jeden jediný den, celý svět by se uchýlil k jeho lidskosti. Být lidský — to je třeba hledat sám v sobě a nečekat, že ti to dají druzí." Jen Chuej řekl: „Prosím, uveď příklady."

Mistr: „Nedívat se na nic, co odporuje obřadům, nemluvit o ničem, co odporuje obřadům, nedělat nic, co odporuje obřadům." (XII/1)

Proslavená formulace „přemáhat se a navrátit se k obřadům" (*kche ťi fu li* 克己复禮) ukazuje, že je nutná jistá askeze zaměřená na potlačování sklonu k egocentrismu a na rituální zniternění lidskosti vztahů k bližním. Jiný žák, který se dotazoval na lidskost (*žen*), dostal tuto odpověď:

„Mimo dům jednej, jako by byl přítomen vzácný host. S prostým lidem jednej, jako bys konal důležitou oběť. Co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim. Pak nebude vůči tobě nenávisti, ať řídíš stát nebo rodinu." (XII/2)

Obě tyto odpovědi ukazují, že u Konfucia spolu lidskost (*žen*) a smysl pro rituál (*li*) úzce souvisejí. Oba tyto pojmy se v *Hovorech* hojně vyskytují[17] a označují vlastně dva aspekty jednoho a téhož — koncepce lidskosti u Konfucia:

Mistr pravil: „Není-li člověk lidský (*žen*), jak by mohl pochopit rituál (*li*)? Není-li člověk lidský, jak by mohl pochopit hudbu (*jüe* 樂)?" (III/3)

Ve zmínkách o obřadnosti *li* 禮 Konfucius často naznačuje náboženský původ tohoto slova. Znak, jímž se slovo *li* zapisuje, se skládá z radikálu označujícího posvátné věci 示, k němuž se pojí schematické znázornění obilné kaše 曲 v misce 豆. Toto slovo původně označovalo posvátnou nádobu, později se jeho význam rozšířil na obětní obřad. Konfucia však na *li* nezajímá v pravém smyslu náboženský aspekt obětování božstvu, nýbrž především obřadný postoj člověka, který se oběti účastní. Je to postoj v první řadě niterný, prodchnutý významem a slavnostním rázem probíhajícího úkonu, a navenek se projevuje jen ovládaným formálním chováním.

Obřadný rozměr dodává konfuciánskému humanismu estetickou hodnotu nejen ve formální kráse gesta a jemné vytříbenosti chování, ale i tím, že v něm etika nachází ospravedlnění sama v sobě, ve vlastní harmonii. Odtud vychází přirozená asociace mezi obřady a hudbou, vyjádřením harmonie *par excellence*:

Pravil Mistr: „Nechť muž je nejprve povzbuzen *Písněmi*, pak dostane pevný základ skrze *Obřady* a konečně se zdokonalí hudbou." (VIII/8)[18]

Je zřejmé, že pojem *li* zcela převrací představu, jakou si obvykle děláme o ritualismu jakožto pouhé etiketě, protokolu, zkrátka souboru čistě vnějších konvenčních postojů, jejichž zkarikovaným — avšak jak rozšířeným — obrazem je Číňan rozplývající se ve zdvořilůstkách. I když lze obřadnost označit za formalismus, jde o formu, která přinejmenším v konfuciánském etickém ideálu zcela splývá s upřímností záměru. Dochází k dokonalému souladu krásy vnější formy s krásou vnitřního úmyslu:

Lin Fang se tázal na podstatu obřadů.

Pravil Mistr: „To je velmi závažná otázka. Při obřadech je pravidelně bezpečnou zásadou být raději šetrnější než marnotratnější; a obřady smuteční nechť se řídí raději upřímností než starostí o pravidla etikety." (III/4)

Rozvíjením své velké myšlenky lidskosti (*žen*), již úzce spojuje s obřadností (*li*), Konfucius dodává nový význam pojmu *li* z rituálních předpisů staré aristokracie, které byly v jeho době zredukovány na prázdný rámec a na formy zbavené života:

> Pravil Mistr: „Obřady, a zase obřady! Což to není víc než lesk nefritu a hedvábí?! Hudba, a zase hudba! Což to není víc než halas zvonů a bubnů?!" (XVII/11)

Nyní se liteře opět dostává ducha. Podobně jako u pojmu ušlechtilého člověka (*ťün-c'*) a lidskosti (*žen*) dochází i u pojmu obřad *li* k „sémantickému posunu", když Konfucius od významu náboženského a obětního přechází k ideji niterného postoje jedince, který si uvědomuje bližního a cítí k němu úctu, což vede k harmonii společenských i politických vztahů mezi lidmi. Pole působnosti obřadů se od vztahu mezi člověkem a nadpřirozenem přesouvá ke vztahům mezi lidmi. Navzdory tomuto posunu je však posvátný ráz *li* zachován v plné síle a účinnosti: dochází vlastně k posunu posvátna z oblasti čistě náboženské do oblasti lidské.

Rituál *li* je tedy to, co tvoří lidskost lidské skupiny a každého jejího člena. Zcela instinktivní pocity (přitažlivost, odpor, utrpení atd.) se totiž stávají v pravém smyslu lidskými, teprve když jim lidé dodají určitý smysl, jinými slovy, když je ritualizují (což lze rovněž od narození pozorovat u vývoje dětí: pro malé dítě nabývá čin smyslu až ve chvíli, kdy si ho ritualizuje). V konfuciánské tradici a obecněji v čínské kultuře tvoří obřadné chování kritérium, podle kterého se člověk liší od zvířete, ale také civilizovaní lidé od „barbarů" — zde máme tedy co činit s rozlišením, které nevychází z čistě etnických faktorů:

> Papoušek, i když se naučí mluvit, zůstane jen ptákem. Opice, i když se naučí mluvit, zůstane jen zvířetem. Člověk pak, pokud nepozná obřady, byť by uměl mluvit, cožpak nebude v jádru stejný jako pták nebo zvíře? Kdyby lidé neznali obřadů, pak otec a syn by se podělili o stejnou družku.
>
> A proto se objevili světci (*šeng-žen* 聖人) a vytvořili obřady k výchově lidí, aby lidé měli obřady, jimiž by se odlišili od zvířat.[19]

Mezi obřady a významem, jaký nabývají pro každého jednotlivce, dochází k vzájemnému působení: to je ten „smysl pro správné" (*i* 義), o němž mluví Konfucius. Pojem *i*, jenž se zapisuje znakem čínského písma s prvkem 我 (já), představuje osobní smysl, který každý člověk vnáší do svého způsobu bytí na světě a do lidského společenství, je to způsob, jímž každý neustále reinterpretuje kolektivní tradici a dává jí nový smysl. Celý pojmový obsah *i* jakožto smyslu pro správné (a také spravedlivost) — smyslu pro to, co je při určité příležitosti vhodné a co se má v určité situaci dělat — spojuje *i* s obřadností *li*, „signifikantním činem" *par excellence*. Obřadnost *li* spolu se smyslem pro správnost *i* vyznačují obrys konfuciánské etiky. Místo odkazů na transcendenci, obvyklých pro západní úvahy o etice, zde máme odkaz na tradici, je to však tradice, která dál žije, přičemž se živí a bez opakování uchovává tím, jak ji každý po svém prožívá.[20]

Posvátné poslání ušlechtilého člověka

Podle Konfucia má člověk posvátné poslání: neustále potvrzovat svou lidskost a pozvedat ji stále výš. Toto poslání je důležitější než všechny ostatní posvátné povinnosti včetně těch, které se obracejí k božským silám či k onomu světu:

> Mistr nikdy nemluvil o věcech neobvyklých, o hrubé síle, o činech proti přirozenosti ani o nadpřirozených bytostech. (VII/21)
>
> Ťi Lu se tázal, jak má člověk sloužit duchům a bohům. Pravil Mistr: „Jak můžeš sloužit duchům, když dosud neumíš sloužit lidem?" Ťi Lu se potom odvážil otázky o smrti. Pravil Mistr: „Jak se můžeš něco dovědět o smrti, dokud nic nevíš o životě?" (XI/11)
>
> Fan Čch' se tázal po moudrosti. Pravil Mistr: „Moudrý budiž zván ten, jenž opatřuje svým poddaným to, co jim po právu náleží, kdo uctívá duchy a božstva (*kuej šen* 鬼神) a udržuje je v povzdálí." (VI/20)

Tato poslední věta dokonale ukazuje, jaký postoj hlásal Konfucius vůči všemu nadpozemskému. Posvátno už není ani tak v kultu vzdávaném božstvům, nýbrž v individuálním morálním uvědomění jedince, v neochvějné věrnosti Cestě (Tao 道), zdroji všeho dobra. Ve jménu Taa má být ušlechtilý člověk připraven „nebýt roztrpčen, třebaže druzí neuznávají jeho zásluh", jak hned na začátku hlásají *Hovory*, tzn. vzdát se všech výhod a vnějších známek úspěchu i společenského a politického uznání:

Bohatství a vysoké postavení (*kuej* 貴) si přeje každý muž; ale musí se jich vzdát, je-li jich možno dosáhnout pouze na úkor Cesty. Chudobu a podřízené postavení (*tien* 賤) si žádný muž nepřeje, ale pokud se jich nemůže vystříhat v souladu s Cestou, neodmítá je. Ušlechtilý muž (*tün-c'*), který se rozejde s lidskostí (*žen*), nezasluhuje tohoto jména. Ušlechtilý muž neopustí lidskost ani na tak dlouho, co by požil misku rýže. Nikdy se nežene dopředu tak, aby při ní nesetrval; nikdy není tak na dně, aby při ní nesetrval. (IV/5)

Pravil Mistr: „Ušlechtilý člověk, jehož srdce je oddáno Cestě, ale jenž se stydí za svůj ošumělý šat a za svou hrubou stravu, není hoden, aby byl slyšen v radě." (IV/9)

Tento požadavek může ušlechtilého člověka přivést až k obětování vlastního života:

Pravil Mistr: „Muž s pevným rozhodnutím následovat Cestu a člověk, který je lidský, nebude nikdy chtít žít na úkor lidskosti (*žen*); a může se stát, že za lidskost položí život." (XV/9)

Pravil Mistr: „Ráno naslouchej Cestě; večer zemři spokojen." (IV/8)

Konfucius zdůrazňuje posvátnost příklonu k Tau tím, že jí přikládá váhu rozhodnutí Nebes (*tchien-ming* 天命), používaje týž výraz, jakým se označuje mandát dynastie Čou:

Pravil Mistr: „Pravda je, že nikdo mě nechápe!"

C'-kung pravil: „Proč tě nikdo nechápe?"

Mistr: „Nereptám proti Nebesům ani neviním lidi! Mé studium zůstává při zemi, ale míří vysoko. Kdo by mě dokázal pochopit, kromě Nebes?" (XIV/37)

Konfucius, který se na svých cestách několikrát ocitl v ohrožení života, vytrvale prohlašuje, že se neměl čeho obávat, dovolávaje se „rozhodnutí Nebes", které poznal ve svých padesáti letech.[21]

Portrét vladaře jako ušlechtilého člověka

Učení (*süe* 學), lidskost (*žen* 仁) a obřadnost (*li* 禮) tedy tvoří tři pilíře, o něž se opírají konfuciánské názory: dokud se člověk nenaučí chovat obřadně, nemůže se považovat za zcela lidského. Úzkou spojitost všech těchto tří pilířů ukazují dvě velmi podobné pasáže z *Hovorů*:

Pravil Mistr: „Bez pravidel obřadného chování (*li*) se zdvořilost stává námahou, obezřetnost se stává bojácností, odvaha nevázaností (*luan* 亂), přímost hrubostí." (VIII/2)

Bez lásky ke studiu se láska k lidskosti zvrhne v hloupost, láska k moudrosti se zvrhne v nedostatek zásad, láska k důvěře/spolehlivosti (*sin* 信) se zvrhne ve zločinnost, láska k přímosti se zvrhne v hrubost, láska k odvaze se zvrhne v nevázanost a láska k pevným zásadám se zvrhne ve fanatismus. (XVII/7)

Ztělesněním této trojice hodnot je *tün-c'*, člověk ušlechtilý nejen v individuální morálce, nýbrž především v jejím rozšíření na politickou praxi panovníka nad lidmi. Rodina se považuje za rozšíření jedince a stát za rozšíření rodiny, takže vladař je pro své poddané tím, čím je otec synovi. V důsledku toho existuje souvislost mezi etikou a politickou teorií, neboť ta je jen rozšířením osobní etiky na rozměry celého společenství. Konfucius tak vladařskou moc mění ve vliv příkladného člověka, podobně jako se „rozhodnutí Nebes" (*tchien-ming*) z mandátu pověřujícího dynastii vládou mění v morální poslání. Konfuciovy názory se tedy vždy pohybují ve dvojí rovině „osobní morální kultury" (pěstovat sebe sama — *siou-šen* 修身), která usiluje o „vnitřní svatost:" (*nej-šeng* 內聖), a úkolu „uspořádat stát" (*č'-kuo* 治國), který směřuje k institucionálnímu ideálu „kralování navenek" (*waj-wang* 外王).

Jádro staré náboženské jednoty zděděné od Šangů, již si Čouové přizpůsobili, představoval Syn Nebes, který jakožto takový mohl jako jediný obětovat Nebesům a působil jako hlavní kněz sjednocující tužby veškerého lidu. Konfucius vedle náboženské jednoty staví morální konsensus — lidskost, jejímž jádrem je ušlechtilý člověk. Hluboké přesvědčení, že lidská přirozenost se učením může donekonečna zdokonalovat, totiž otevírá cestu ke svatosti, která v sobě nemá nic božského, a přesto je náboženská. Světec (*šeng* 聖), převyšující pouhého mudrce (*sien* 賢), je člověk obyčejný a zároveň „jiný" v tom, že se v jeho osobě příkladnost, jež je dosažitelná pro všechny, pojí s překonáním obyčejného lidství.

Oba typy jednoty — náboženské i etické — se vyznačují týmž ritualismem: představa ušlechtilého člověka ztělesňujícího určitou etiku ri-

tuálního chování se pojí k představě panovníka jakožto hlavního pilíře rituální religiozity a v ideálním případě spolu splývají:

> C'-čang se tázal Konfucia na lidskost (*žen*). Konfucius pravil: „Lidským je ten, kdo dokáže všude pod nebem provádět pět věcí."
>
> „Prosím, co je to?"
>
> „Zdvořilost, umění odpouštět, poctivost, horlivost a šlechetnost (*chuej* 惠). Kdo je zdvořilý, k tomu se nikdo nebude chovat opovržlivě, kdo umí odpouštět, získává si ostatní, kdo je poctivý, tomu lidé důvěřují, kdo je horlivý, má úspěch ve všem podnikání, a kdo je šlechetný, zaslouží si, aby mu lidé sloužili." (XVII/6)

Co znamená vládnout?

Panovník, který v ideálu konfuciánského pojetí politiky přirozeně ztělesňuje lidskost *žen* tím, že se prosazuje svou laskavostí, a nikoli silou, je nadán vlastností označovanou jako *te* 德. Tento výraz rovněž existoval již před Konfuciem a označoval přímost srdce, u Konfucia však nabývá nového významu a překládá se pak obvykle jako „ctnost".[22] Upřesněme ihned, že nejde o ctnost v morálním smyslu jakožto protiklad k neřesti — to by nemělo valný smysl tam, kde neexistuje abstraktní manichejská dualita dobra a zla.[23] Jestliže tedy z nedostatku lepšího výrazu (jak tomu bohužel bývá u mnoha čínských pojmů) překládáme *te* jako „ctnost", je třeba chápat ji spíše ve smyslu latinského slova *virtus*, které označuje vrozený vliv či charisma, jímž někdo působí na své okolí tak, že mu imponuje, aniž vynakládá zvláštní úsilí a zejména aniž si to jakkoli vynucuje vnějšími prostředky.

Klíčovým pojmem Konfuciova pojetí vlády totiž není moc, nýbrž rituální soulad. Osobní charisma vládce má stejně jako rituál účinnost posvátna přirozenou a neviditelnou schopností harmonizovat lidské vztahy, aniž však závisí na božstvech, na něž se obracejí čistě náboženské obřady. Protiklad mezi transformační silou (*chua* 化), která zavazuje bez donucování, a použitím síly či donucovacích prostředků tvoří jádro Konfuciových názorů na politiku:

> Pravil Mistr: „Vládni lidem nařízeními, udržuje mezi nimi pořádek tresty, budou od tebe prchat, aniž se zastydí. Vládni jim ctností, udržuj mezi nimi pořádek obřady, a lidé nejen že budou vědět, co je to stud, ale sami přijdou k tobě z dobré vůle." (II/3)[24]

Toto etickopolitické krédo přivádí Konfucia k definování pořadí priorit, které je dodnes pozoruhodně aktuální:

> C'-kung se tázal Mistra: „Co je to vláda?"
>
> Mistr pravil: „Dostatek potravy, dostatek zbraní a důvěra prostého lidu."
>
> C'-kung: „Dejme tomu, že by nebylo zbytí a že bys musil upustit od jedné z těchto tří věcí, kterou bys obětoval?"
>
> Mistr: „Zbraně."
>
> C'-kung: „Dejme tomu, že by nebylo zbytí a že bys musil upustit od jedné ze zbývajících dvou věcí, kterou bys nejspíš obětoval?"
>
> Mistr: „Potravu, protože od starodávna smrt je údělem všech, ale bez důvěry lid obstát nemůže." (XII/7)

Velcí tohoto světa by i dnes udělali dobře, kdyby se zamysleli rovněž nad rozhovorem Mistra s vévodou Tingem (v. 509–495 př. n. l.), panovníkem jeho rodného státu Lu:

> Vévoda Ting se tázal: „Je pravda, že existuje jedna věta, která by stačila k tomu, aby stát vzkvétal?"
>
> Mistr Kchung odpověděl: „Nemůže být takové věty. Mezi lidmi se však říká: ‚Je těžko být vladařem a není snadno být poddaným.' Kdybys pochopil, že je ‚těžko být vladařem', nebylo by to téměř jako znát jednu věta, která způsobí rozkvět státu?"
>
> Vévoda Ting řekl: „Je na světě věta, která by mohla stát zničit?"
>
> Mistr Kchung zdvořile odpověděl: „Nemůže být takové věty. Avšak je takové rčení: ‚Netěší mne být vladařem, protože cokoli řeknu, nikdo mi neodporuje.' Pokud to, co vladař říká, je dobré (*šan* 善), a nikdo mu neodporuje, pak je to výborné, že? Avšak je-li to, co vladař říká a čemu nikdo neodporuje, špatné — nepodobá se to situaci, kdy jediná věta může zničit stát?" (XIII/15)

Výchova je v politické rovině stejně zásadní jako v rozvoji jedince. Vládne-li panovník lidskostí *žen*, stará se především o to, aby jeho poddaní byli vychováváni. Opět se objevuje představa, že panovník zde není proto, aby donucoval, nýbrž aby proměňoval ve smyslu harmonizace. Jedná se tedy spíše o výchovu příkladem a napodobováním vzorů než o podřizo-

vání se normám a předem vytyčeným zásadám. Uzurpátorovi Ťi Kchang-c'ovi, který žádá návod, jak donutit lid k poslušnosti a podřízenosti, Mistr odpovídá:

> „Jednej s lidem důstojně a bude tě ctít. Miluj své rodiče a buď laskav na své děti, a lid ti bude oddán. Povyšuj ty, kdož jsou toho hodni, poučuj neschopné. To je nejlepší způsob povzbuzení." (II/20)

„Napravte pojmenování"

Prvořadý důraz kladený na sílu příkladu nacházíme i ve známé větě:

> Vládnout (*čeng* 政) znamená být správný (*čeng* 正). (XII/17)

Spíše než představu ovládání kormidla navozuje slovo *čeng* představu uspořádání světa obsaženou v pojmu *č'* 治, který původně označoval péči o nemocný organismus tak, aby se v něm obnovila ztracená rovnováha. Jinými slovy, umění vládnout není otázkou politické techniky, která by vyžadovala určitou odbornost, nýbrž spíše prostou věcí osobního charismatu, které je třeba mít a pěstovat. Tím, že sociopolitický řád je přímo úměrný morálnosti panovníka, vyvstává celý rituální význam nutnosti „učinit správnými pojmenování" (*čeng-ming* 正名):

> C'-lu: „Kdyby kníže z Wej čekal, že přijdeš a budeš mu spravovat jeho stát, jaké by bylo tvoje první opatření?"
>
> Mistr: „Jistě by to byla náprava pojmenování."
>
> C'-lu: „Slyšel jsem správně? Co říkáš, nemá přece s tou věcí nic společného. Říkáš napravit pojmenování?"
>
> Mistr: „Ach, C'-lu, jak jsi pošetilý! Ušlechtilý muž by měl být zdrženlivým, jde-li o věci, kterých nechápe. Je-li pojmenování nesprávné, pak to, co je řečeno, se neshoduje s tím, co je míněno; a neshoduje-li se to, co je řečeno, s tím, co je míněno, nemůže být provedeno to, co má být vykonáno. Nemůže-li být provedeno to, co má být vykonáno, pak obřady ani hudba nebudou vzkvétat. Nebudou-li obřady ani hudba vzkvétat, pak tresty nepostihnou pravé viníky. Když tresty nepostihnou pravé viníky, pak nebude mít lid kam složit ruce a nohy. Proto ušlechtilý muž pojmenovává věci pouze tak, aby se o nich pod tím jménem dalo hovořit, a hovoří o věcech pouze takovým způsobem, aby se jeho slova dala proměnit v činy. Ušlechtilý muž ve své řeči nic neponechává náhodě." (XIII/3)

Tato pasáž, která podle některých lidí vznikla až po Konfuciově smrti, nabývá plného smyslu, jakmile ji porovnáme se slavnou formulí, jíž Mistr odpověděl vévodovi Ťingovi z Čchi na otázku v čem tkví umění vládnout:

> „Nech vladaře, aby se choval jako vladař, ministra, aby se choval jako ministr, otce, aby se choval jako otec, a syna, aby se choval jako syn." (XII/11)

Právě ve spojení obou těchto pasáží se ukazuje celý význam správného pojmenovávání: pojmenovat někoho „ministrem" znamená jmenovat ho do funkce ministra.[25] Proto lze uvedenou formuli (a pravidla čínské gramatiky to umožňují) chápat také jako putativní konstrukci: „Jednej s vladařem jako s vladařem, s ministrem jednej jako s ministrem atd."

Ať již teorii o nápravě pojmenování vyslovil Konfucius, nebo někdo jiný po něm, představa, že se jméno (*ming* 名) shoduje s realitou (*š'* 實), utváří celé konfuciánské myšlení.[26] Nacházíme v něm totiž přesvědčení, že existuje nějaká síla vlastní jazyku, která vyjadřuje dynamiku ritualizovaných mezilidských vztahů, a nepotřebuje tedy vycházet z žádné transcendentní instance. Shodnosti lze dosahovat oběma směry: je vhodné působit na pojmenování tak, aby se vztahovala pouze na ty reality, které jich jsou hodny, ale rovněž působit na realitu věcí tak, aby se shodovala s používanými názvy.

Toto hledání rituální shody mezi pojmenováním a realitou je možná pozdním vyjádřením konfuciánského snu o světě, který není řízen žádnou, byť ideální vládou, nýbrž nachází soulad a rovnováhu sám od sebe, jako v dobách mytického panovníka Šuna, jemuž stačilo jen sedět tváří k jihu, čímž ztělesňoval zcela taoistický ideál nekonání (*Hovory*: XV/4).[27] U Konfucia nacházíme stesk po prvotní shodnosti lidského světa s přirozeností věcí, kdy se Tao projevovalo přirozeně a nepotřebovalo být vysvětlováno řečí ani zásadami:

> Pravil Mistr: „Přál bych si, abych nemusil mluvit."
>
> C'-kung pravil: „Kdyby náš Mistr nemluvil, co bychom my, maličcí, mohli o něm v budoucnu vyprávět?"
>
> Pravil Mistr: „Nebesa nemluví; a přece čtyři roční doby jdou svou cestou a steré druhy tvorů se rodí. A přece Nebesa nemluví!" (XVII/19)

Konfuciánská Cesta

Konfucius každému, kdo je ochoten naslouchat, zdůrazňuje svůj tradicionalismus: „Podával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslil. Důvěřoval jsem minulosti a miloval jsem ji" (*Hovory*: VII/1). Rovněž však říká: „Učitelem může být ten, kdo při opakování starého dokáže poznat nové," a na mnoha pojmech přejatých ze staré kultury jsme viděli, jak Konfucius starým pojmům dodává novou mízu, aniž je vytrhává z původní půdy, a to tím, že je začleňuje do nového pojetí lidského světa. Slovy Léona Vandermeersche lze říci, že „Konfuciův génius tkví totiž v tom, že principy institucionální tradice, jež chtěl obnovit, dokázal zniternit v etické hodnoty, aniž je měnil".[28] Ve způsobu, jímž Konfucius proměňuje a předává Královskou cestu starověku, je již nastíněn další osud čínské tradice. Ta totiž v nekonečném opakování téhož modelu neustrnula a za svou dvoutisíciletou životnost vděčí právě svému ukotvení v osobní zkušenosti a v tom, že ji každý, kdo v ní žil, interpretoval podle svého. Právě v tom, že je Konfuciova Cesta dostupná všem, může si dělat nárok na univerzální platnost:

> Muž může rozšiřovat Cestu, Cesta však nedokáže rozšířit muže. (XV/28)

> Mistr pravil: „Cesta není vzdálena člověku. To, co lidé pokládají za cestu a přitom je to vzdáleno člověku, nemůže být opravdovou Cestou. V *Knize písní* se říká:
>
> Tesám topůrko, tesám topůrko,
> předlohu pro svou práci mám po ruce!
>
> Držíš topůrko a s jeho pomocí tesáš jiné topůrko, přičemž máš topůrko na očích, a přece se může zdát, že předloha pro tvou práci je daleko! Avšak ušlechtilý muž spravuje ostatní lidi podle své vlastní míry coby člověka, a proto mu stačí napravovat sebe sama. Věrnost a velkodušnost se od Cesty daleko nevzdalují."[29]

Konfucius a vznik Kanonických knih

Konfuciovo učení zahrnuje studium, lidskost a obřady do jedinečné vize civilizované tradice, to jest kultury (*wen* 文). Kultury, jejíž předávání považoval Konfucius za své důležité poslání, byť by ho to mohlo ohrozit na životě:

> Když se Mistr dostal do nebezpečí smrti v Kchuangu, pravil: „Nezůstala snad po smrti krále Wena kultura (*wen*) zachována v mé osobě? Jestliže Nebesa skutečně zamýšlejí, aby tato kultura (*s' wen* 斯文) zahynula, je jisté, že ji nedopřejí těm, kdo mají v budoucnu zemřít. Jestliže však Nebesa nezamýšlejí tuto kulturu zničit, co mi mohou udělat lidé z Kchuangu?" (IX/5)

Podobně jako obřady, jež estetický aspekt harmonického formalismu zcela přirozeně spojuje s hudbou a s tancem, všechny výdobytky kultury v širším smyslu tíhnou vposledku k polidšťování přirozenosti. V civilizaci založené na písmu výsadní postavení mezi nimi náleží literární tradici. U Konfucia i u jeho následovníků existuje neustálé napětí mezi literou (text) a duchem (obřad), mezi rozšiřováním zkušenosti a poznání a schopností vztahovat je k morálnímu požadavku:

> Pravil Mistr: „Ušlechtilý muž, jenž je bohatě vzdělán v textech a dokáže se usměrnit obřady, ten se vskutku nemůže dostat na scestí!" (VI/25)

Vznik kanonických knih je nerozlučně spjat s Konfuciovým jménem, i když některé tradice svůj původ odvozují od jiných mytických postav zakladatelského období dynastie Čou, jako je král Wen nebo vévoda z Čou.[30] V *Hovorech* (IX/14) Konfucius cituje a využívá několika spisů, které sám pozměnil, přepracoval nebo i proškrtal. Ze Šesti kanonických knih (*ťing* 經), jejichž seznam byl sestaven na začátku éry Chan (2. století př. n. l.), se u Konfucia nejčastěji objevují a výsadní místo zaujímají *Dokumenty* (*Šu* 書) a *Písně* (*Š'* 詩). *Dokumenty* mají obsahovat projevy, přísahy, rady a pokyny připisované starověkým panovníkům a jejich ministrům, počínaje legendárními moudrými králi (Jao, Šun a Jü), přes dynastii Sia a Šang až po dynastii Čou.[31] *Písní*, které se velmi záhy staly vzorem, na nějž se odvolávala vzdělaná elita, je dnes tři sta pět. Byly složeny a sebrány za vlády dynastie Čou a zahrnují jak lidové písně z různých částí království, tak dvorské ódy připomínající oficiální události či kult předků.[32]

Konfucius se rovněž často odvolává na obřady a hudbu, ale nemáme možnost zjistit, zda se jedná také o konkrétní texty a do jaké míry by ty-

to texty odpovídaly *Obřadům* (*Li* 禮) a *Hudbě* (*Jüe* 樂), které patří mezi Šest kanonických knih dynastie Chan.[33] K těm se dále řadí *Proměny* (*I* 易) a *Letopisy* (*Čchun-čchiou* 春秋). *Proměny* pocházející patrně z dávného starověku, jsou však v *Hovorech* (VII/16) zmíněny pouze jednou a o pravosti této zmínky lze pochybovat. My se jimi budeme vzhledem k jejich významu pro celé čínské myšlení zabývat ve zvláštní kapitole.[34] *Letopisy* nejsou v *Hovorech* zmíněny ani jednou, přestože v pozdější tradici jsou s Konfuciem často úzce spojovány. Čínský název pro *Letopisy* je *Čchun-čchiou*, doslova Jaro-podzim. Roční období jaro a podzim synekdochicky označují celý rok, a proto se staly druhovým označením pro anály. Ty byly vedeny oficiálními písaři nejen v královském domě, nýbrž i v domě každého lenního pána, přinejmenším od konce éry Západních Čouů. Zachovaly se nám však pouze anály rodu panujícího v Konfuciově vlasti, tj. ve státě Lu. Jsou nazývány prostě *Čchun-čchiou — Letopisy* a tímto názvem se pak označovalo historické období, jehož se dochované anály týkají (722–481 př. n. l.). *Letopisy* pouze neosobně a suše zaznamenávají události. Konfuciovi jejich autorství začal připisovat až ve 4. století př. n. l. Mencius, který je považoval za skryté učení, jež prý Mistr chtěl předat budoucím generacím.[35] To bylo výchozím bodem dlouhé tradice živé ještě koncem 19. století, podle níž jsou *Letopisy* jakýmsi zakódovaným a kodifikovaným prorockým, ba esoterickým poselstvím.

Ve 2. století př. n. l. na počátku císařské éry za vlády dynastie Chan první velký čínský historik S'-ma Čchien (145?–86? př. n. l.) popisuje komplementárnost Šesti kanonických knih takto:

> *Proměny* pojednávají o Nebi a Zemi, o Jinu a Jangu, o Čtyřech ročních dobách a Pěti fázích (*wu sing* 五行), a tudíž jsou vhodné k podání procesu změn (*pien* 變). *Obřady* dávají tvar vztahům mezi lidmi, a tudíž jsou vhodné jako návod ke každodennímu jednání. *Dokumenty* zaznamenávají události z doby dávných králů, a tudíž jsou vhodné ke zprostředkování principů politiky. *Písně* zaznamenávají údaje o horách a řekách, bystřinách a údolích, ptactvu a zvěři, bylinách a stromech, samečcích a samičkách — a tudíž se hodí k vyjádření lyrického pocitu. *Hudba* je to, čím se vyjadřuje řád, a tudíž vyniká v harmonii. *Letopisy* rozlišují správné od nesprávného, a tudíž jsou vhodné k vládě nad lidmi.[36]

Čínská písemná tradice si tedy svou komplexností v ničem nezadá s jinými kulturami založenými na písmu. Zdá se, že texty, z nichž konfuciáni sestavili svůj korpus kanonických spisů, sloužily jako společné jmění nejrůznějším školám a myšlenkovým proudům předcísařských dob. Vývoj konfuciánského kánonu zaznamenal dvě hlavní etapy: sestavení textů za dynastie Chan a velkou obrodu za dynastie Sung o tisíc let později. Za Chanů šlo o pět (případně šest) kanonických knih; za dynastie Tchang jich už bylo dvanáct a za Sungů třináct, než Čču Si prosadil ještě přidání Čtyř knih. Je tedy vidět, že kánon nebyl chápán jako cosi uzavřeného a neměnného: kanonickou knihou se může stát každý text zásadní pro „objasnění nebeských principů a napravení lidské mysli".

Různorodost látky tvořící konfuciánský kánon bývala spojována se skutečností, že není zaměřen teocentricky, protože Kanonické knihy nejsou místem, v němž Bůh promlouvá k lidem, jak tomu je v tradicích zjevených, jejichž písemný základ bývá mnohem homogennější.[37] Všechny rysy, jimiž se Kanonické knihy vyznačují (heterogennost, absence zjevení, pozměnitelnost korpusu, absence monopolního myšlenkového směru atd.) přispívají k tomu, že se v čínském pojetí kanoničnosti nevyskytují pojmy jako bludařství nebo hereze.

Přestože se konfuciánská tradice snažila spojovat tyto spisy s postavou Konfuciovou, tento vztah sám o sobě není kritériem kanoničnosti, protože do kanonického korpusu původně nepatřily ani samy *Hovory*. Hlavní kritérium posvátnosti nadále souvisí s písmem a s přechodem od věšteckých praktik ke kosmologickému myšlení, popsaným v předcházející kapitole. Psané znaky čínského písma ve svém prvotním spojení s věštěním (připomeňme, že totéž slovo *š'* 史 označuje písaře i věštce) mají magickou, zaříkávací moc, která je neopustila ani ve všech pozdějších formách psaní, obzvláště v poezii a kaligrafii. Tato moc však pochází z toho, že znaky na sebe bezprostředně berou přirozené linie všehomíra. Takové písmo ovšem neponechává mnoho prostoru pro osobní vyjadřování. Je kanonické *par excellence* ve smyslu čínského výrazu *ťing* 經, jímž se označuje osnova tkaniny. Text stejně jako textilie pouze nechává vyvstat základním motivům vesmíru, nepřekrývá je jako diskurs o vesmíru. V tomto smyslu Kanonické knihy představují útek vesmíru zapsa-

ný ve znacích čínského písma a výsledkem je tkanina, která místo aby člověka od světa odlišovala, mezi nimi navozuje důvěrné pouto:

> Díla o univerzálních principech velké triády (Nebe–Země–Člověk) se nazývají kánonem (*ťing* 經). Kanonické knihy jsou výrazem věčnosti všudypřítomné Cesty, jsou velkým nesmazatelným poučením. Svou podobu odvozují od Nebe a Země, následují příkladu duchů a božstev, podílejí se na řádu věcí a stanoví osnovu (*ťing* 經) mezilidských vztahů.[38]

Kanonické knihy tedy představují každá zvláštní literární žánr, ale všechny dohromady tvoří rozsáhlou studnici lidské zkušenosti a moudrosti nahromaděnou za dlouhé věky, pokladnici příkladů, které lze použít v jakékoli situaci. Hledáme-li společného jmenovatele všech těchto na první pohled tak rozdílných textů a ptáme-li se, v čem tkví jejich kanoničnost, můžeme v první řadě zdůraznit jejich oficiálnost ve srovnání s osobními spisy spojovanými s postavou určitého autora. V literatuře precedenční vycházející z kanonického vzoru není prvořadým požadavkem originalita. Přestože v této literatuře nacházíme mnoho výrazných osobností a silných myšlenek, jde většinou o literaturu komentářů, které mohou, ale také nemusejí být jako komentáře výslovně uváděny.

V historické úloze přisouzené Konfuciovi je ústřední to, jak učinil psaný text posvátným: po dvě a půl staletí od Mistrovy smrti do začátku císařské éry byla podstatná část korpusu tvořeného starověkými písemnými památkami přetvořena v konfuciánském duchu. Zároveň postupně docházelo k přechodu od kanonické kultury založené na tradovaných textech a obřadech k diskursu v pravém smyslu filosofickému. Konfucius svým profánním, neoficiálním využitím písma vytvořil precedens, na který navázala nejen škola jeho následovníků, nýbrž i další směry obvykle nazývané „učitelé a sto škol" (mohisté, taoisté, legisté atd.), které vznikaly v době Válčících států ve 4.–3. století př. n. l. a které vytvářely své vlastní kánony: sbírky výroků či aforismů pořízené žáky, kteří horlivě zaznamenávali ústně předávané učení svého mistra, aby je uchovali. Většina těchto spisů se jmenuje po učiteli (*c'* 子), jemuž se připisuje jejich autorství, takže například kniha *Mo-c'* by měla obsahovat učení mistra Mo.

V případě knihy *Meng-c'* již nejde jen o poznámky zaznamenané do sbírky po mistrově smrti, neboť Mencius žil dostatečně dlouho, aby text

sám upravil. Představa osobního díla se realizovala až krátce před nastolením císařství, když mistr Sün-c' vlastní rukou sepsal krátká pojednání, která však byla již dříve předmětem ústního učení. Prvním skutečným autorem, který použil psaný jazyk přímo pro vyjádření vlastních myšlenek, je velký teoretik legistického směru Chan Fej-c'. V následujících kapitolách se pokusíme toto postupné tříbení psaného projevu vylíčit.

---

[1] KONFUCIUS, *Hovory*. Římská číslice označuje kapitolu, arabská odstavec.

[2] Viz *Cuo-čuan* (*Komentář pana Cuo*) a kapitolu 47 *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*) od S'-ma Čchiena. *Cuo-čuan*, obvykle kladený do 4. století př. n. l., je velmi podrobná kompilace historických informací a historek z let 722 až 464, související rok po roce se záznamy *Letopisů* (*Čchun-čchiou*), historického dokumentu považovaného konfuciánskou tradicí za kanonický text (viz níže pozn. 34). Kompletní překlad Séraphin COUVREUR, *Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan. La chronique de la principauté de Lou*, 1914, reed. ve 3. sv., Paris, Cathasia 1951; překlad výňatků uvedl Burton WATSON, *The Tso chuan. Selection from China's Oldest Narrative History*, New York, Columbia University Press 1989.

Částečné překlady *Historikových zápisů* z 2. století př. n. l. viz Edouard CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien* (kap. 1 až 47), 1895–1905, reed. (s kapitolami 48–52), Paris, Adrien Maisonneuve 1969; Burton WATSON, *Records of the Grand Historian of China*, 2 sv., New York, Columbia University Press 1961. Kompletní překlad do angličtiny připravuje kolektiv pod vedením Williama H. NIENHAUSERA Jr., *The Grand Scribe's Records* 1., 7., Bloomington, Indiana University Press 1995 (předpokládá se celkem 9 dílů).

České překlady některých výňatků včetně životopisu Konfuciova viz Karel PREUSS a kol., *Chrestomatie k dějinám starověku I, texty k dějinám Indie a Číny*, Praha, SPN 1982.

[3] V čínštině *Lun-jü*. Vedle poněkud zastaralého překladu od Séraphina COUVREURA (misionáře, který působil v Číně na začátku 20. století) nazvaného *Entretiens de Confucius et de ses disciples* a publikovaného v *Les Quatres Livres* 1895, reed. Paris, Cathasia 1949, existují i novější překlady do francouzštiny. V chronologickém pořadí jde o: Anne CHENG, *Entretiens de Confucius*, Paris, Éd. du Seuil 1981; Pierre RYCKMANS, *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard 1987; André LÉVY, *Confucius. Entretiens avec ses disciples*, Paris, Flammarion 1994. Do angličtiny: Arthur WALEY, *The Analects of Confucius, Londýn*, Allen & Unwin 1938; D. C. LAU, *The Analects*, Harmondsworth, Penguin Books 1979; Raymond DAWSON, *Confucius, The Analects*, Oxford University Press 1993. Do němčiny: Richard WILHELM, *Kung-Futse*

Gespräche, 1910, reed. Düsseldorf, Diederichs 1955. Do italštiny: Fausto TOMASSINI, *Testi Confuciani*, Torino, UTET 1974, Tiziana LIPPIELLO, Confucio: *Dialoghi*, Torino, Einaudi 2003.

Český název knihy pro *Hovory* zavedl již Rudolf DVOŘÁK na počátku 20. století a posléze jej použil i Jaroslava PRŮŠEK, když v r. 1940 poprvé publikoval svůj český překlad. V novém vydání tohoto překladu z r. 1995 byl editorem název změněn na *Rozpravy* s podtitulem *Hovory a komentáře*. Přidržujeme se starší verze titulu knihy *Hovory*, neboť se jedná o zdařilý a již zavedený název.

Z četných studií o Konfuciovi a jeho *Hovorech* uveďme zejména Karl JASPERS, „Konfuzius" in *Die Grossen Philosophen*, sv. 1, Mnichov, Piper 1959; Herbert FINGARETTE, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York, Harper & Row 1972; David L. HALL & Roger T. AMES, *Thinking Through Confucius*, Albany, State University of New York Press 1987; Heiner ROETZ, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt, Suhrkamp 1992, a *Konfuzius*, Mnichov, Beck 1995.

V českém jazykovém prostředí Konfucia poprvé podrobněji představil Rudolf DVOŘÁK ve své knize *Číňana Konfucia život a nauka* (Praha, J. Otto 1889).

[4] Protože šlo o starověkou Čínu, měli bychom se držet spíše čínského výrazu než mluvit jen o „vzdělancích", což je označení, jež filosofové v evropském 18. století používali pro příslušníky čínské společnosti, jejichž dvojí úlohou bylo „pěstovat vzdělanost a vykonávat veřejné funkce".

[5] *Hovory*, XIV/41.

[6] *Hovory*, II/4. Poslední věta této pasáže našla ohlas u malíře Henriho Matisse, který po šedesátce řekl: „Pracoval jsem čtyřicet let bez přerušení; studoval jsem a sbíral zkušenosti. To, co dělám teď, vychází od srdce." Nebo, jak říká filosof Gilles Deleuze, „existují případy, kdy stáří přináší nikoli věčnou mladost, nýbrž naopak svrchovanou svobodu, čistou nutnost", viz *Co je filosofie*, přel. Miroslav Petříček jr., Praha, Oikoymenh 2001, s. 7.

[7] *Hovory*, XV/38. Rozuměj: bez rozdílu šlechtických rodů, které ve feudálním zřízení za Čouů měly každý svou školu.

[8] Naráží se zde na zvyk vysoce postavených mužů rozšířený za období Letopisů předhánět se ve vytříbenosti a vzdělanosti tím, že při různých příležitostech recitovali rytmizované a rýmované texty, jejichž antologii, považovanou za kanonickou a nazývanou *Kniha písní,* sestavil Konfucius (viz níže, pozn. 31).

[9] Citace pochází od ČANG Caje (1020–1078), myslitele ze začátku éry Sung, o němž viz níže, kap. 18. Viz též *Čang-c' jü-lu* in *Čang Caj ti*, Peking, Čung-chua šu-tü 1978, s. 321.

[10] ČENG Süan, citováno v *Meng-c' čeng-i* od ŤIAO Süna, Taipei, 1070, 28, s. 14a.

[11] V *Hovorech* se tento pojem objevuje více než stokrát a padesát osm odstavců je věnováno právě jemu. Viz CHAN Wing-tsit, „The Evolution of the Confucian Concept *Jen*", *Philosophy East and West*, 4 (1954–1955), s. 295–319, a „Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)", *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 2 (1975), s. 107–129; TU Wei-ming, „*Jen* as a Living Metaphor in the Confucian *Analects*", *Philosophy East and West*, 31, 1 (1981), s. 45–54.

[12] Jako příklad přizpůsobení výuky osobnosti žáka viz *Hovory*, XI/21 a II/5, 6, 7, 8, kde Konfucius odpovídá čtyřem tazatelům různými způsoby na tutéž otázku: Co je to synovská láska?

[13] O *Čung-jungu* viz kap. 6, pozn. 22. Z nedostatku lepšího překladu používá autorka ne zcela uspokojivý konvenční překlad Séraphina COUVREURA: *L'Invariable Milieu*, in *Les Quatres Livres*, reed. Paris, Cathasia 1949.

Český překlad Martina Hály pod názvem Vyváženost a obyčejnost viz E. BONDY, *Čínská filosofie*, Praha, Vokno 1993, s. 358–370.

[14] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, sv. II, s. 505.

[15] Viz *Hovory*, XVII/21.

[16] Pojednání, které podobně jako *Čung-jung* (*Správný a stálý střed*) tvoří kapitolu v *Zápisech o obřadech* (*Li-ťi*) z konce starověku.

[17] Výraz *li* je v *Hovorech* druhý nejčastější hned po výrazu *žen* (viz výše pozn. 11): je použit při sedmdesáti pěti příležitostech a čtyřicet tři odstavců se věnuje komentářům k jeho významu.

[18] O *Písních* viz níže poznámku 31.

[19] *Li-ťi* (*Zápisy o obřadech*), začátek kapitoly 1, *Li-ťi š'-ťie*, edice a poznámky WANG Wen-ťin, Peking, Čung-chua šu-tü 2001, s. 3. Francouzský překlad Séraphin COUVREURA, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, reed. ve 2 sv., Paris, Cathasia, 1950.

[20] O obřadnosti v čínské kultuře viz též článek Zlaty Černé „Význam *li* v čínské společnosti" ve sborníku *Posvátno v životě člověka I*, Česko-čínská společnost 2003, s. 9–12.

[21] Viz *Hovory*, II/4, citováno výše v poznámce 6. O výhrůžkách smrtí viz VII/22 a IX/5. O „vůli Nebes" viz XVI/8 a XX/3.

[22] Viz Donald J. MUNRO, „The Origin of the Concept of Te", in *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press 1969, s. 185–197.

[23] O této otázce viz níže, kapitola 6 o Menciovi, „Jak je tomu se zlem?".

[24] Důrazem na donucování prostřednictvím moci zákona se vyznačuje směr nazývaný „legistický", jehož teorie uplatňovali od 4.–3. století př. n. l. hegemoni konce éry Čou, viz kapitola 9.

[25] Může to připomínat „výkonové výroky" (*„performative utterances"*), o nichž mluví J. L. AUSTIN v *How To Do Things With Words*, Oxford University Press 1962, francouzský překlad pod názvem *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil 1970. (Do češtiny přeloženo pod názvem *Jak udělat něco se slovy*, Praha, Filosofia 2000.)

[26] O nápravě jmen a otázce vztahu mezi pojmenováním a realitou viz níže kapitola 5. Viz též Robert H. GASSMANN, *Cheng-ming: Richtigstellung der Bezeichnung. Zu den Quellen eines Philisophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung*, Bern, Peter Lang 1988; Karine CHEMLA & François MARTIN, ed., *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 (*Le Juste Nom*), Presses de l'université de Vincennes 1993.

[27] Viz též kap. 70 *Tao-te-ťingu* v poznámce 14.

[28] *La Voie royale*, d. II, s. 499.

[29] *Čung-jung* § 13. O tomto díle viz výše, pozn. 13 a kap. 6, pozn. 22.

[30] Viz Anne CHENG, „La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne", *Extrême Orient, Extrême Occident*, 5 (1984), s. 13–26; a „Le confucianisme", in *Grand Atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis 1988, s. 224.

[31] V překladu viz zejména Séraphin COUVREUR, *Chou King. Les annales de la Chine*, reed. Paris, Cathasia 1950; Bernhard KARLGREN, *The Book of Documents*, Göteborg, Elanders 1950. Resumé studií o pravosti kapitol *Knihy dokumentů* viz Herrlee G. CREEL, *The Origins of Statecraft in China*, Chicago University Press 1970, s. 448–463, a Edward L. SHAUGHNESSY, *„Shang shu (Shu ching)"* in Michael LOEWE, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California Press 1993, s. 376–389.

[32] O významu *Písní* v kultuře vzdělaných vrstev viz výše pozn. 8. K dispozici jsou zejména překlady: Séraphin COUVREUR, *Cheu king*, 1896, reed. Taichung, Kuangchi Press 1967; Arthur WALEY, *The Book of Songs*, Londýn, Allen & Unwin 1937; Bernhard KARLGREN, *The Book of Odes: Chinese Text, Transcription and Translation*, Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities 1950; Heide KÖSER & Armin HETZER, *Das Liederbuch der Chinesen, Guofeng*, Frankfurt, 1990. Viz též literární a antropologickou studii Marcela GRANETA, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, Paris, Leroux 1919. O složení *Knihy písní* viz C. H. WANG, *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, Berkeley, University of California Press 1974.

Český překlad prvního dílu *Knihy písní* pořídil Rudolf DVOŘÁK ve spolupráci s Jaroslavem Vrchlickým a ve dvou svazcích pod názvem *Ši-king* vydal v nakladatelství J. Otto v letech 1898 a 1905. Jednotlivé skladby z *Knihy písní* nalezneme roztroušené v různých českých výborech čínské poezie, včetně Mathesiových *Zpěvů staré Číny*. Podrobnější informace o *Knize písní* s ukázkami viz stať a překlad Zlaty Černé, in Karel Preuss a kol., *Chrestomatie k dějinám starověku*, Praha, SPN 1982, případně Jaromír VOCHALA, *Zpěvy od Žluté řeky*, Praha, Práce 1988.

[33] *Zápisy o obřadech* (*Li-ťi*), nejvíce užívaný ze tří textů, které dohromady tvoří sadu ritualistických textů konfuciánského kánonu souhrnně označovaných jako *Obřady* (*Li* 禮), jsou pravděpodobně pouze kompilací z konce období Válčících států nebo až ze začátku éry Chan a byly do ní zahrnuty i texty, které nemají nic společného s obřady jako takovými. Podrobněji o těchto textech viz O. LOMOVÁ, *Ach běda, přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*, Praha, DharmaGaia 2004, s. 37–38. O překladu Séraphina COUVREURA viz výše, pozn. 19. *Kniha hudby* byla již v době Chan považována za ztracenou, takže lze pochybovat o tom, zda jako text vůbec kdy existovala; proto se někdy mluví pouze o Pěti kanonických knihách.

[34] O *Proměnách* viz kap. 11.

[35] O překladu Séraphina COUVREURA viz výše pozn. 2. O Menciovi viz kap. 6. O výkladu *Letopisů* viz kap. 12, „Boj o Kanonické knihy".

[36] Doslov k *Š-ťi* (*Historikovy zápisy*). O překladech *Š-ťi* viz výše, pozn. 2.

„Lyrický pocit" je překladem čínského pojmu *feng* 風 (Anne Cheng překládá jako *„lyrisme"*). Nicméně nabízí se zde i odlišné výklady, především *feng* jako „nepřímá kritika", „alegorické vyjádření kritického názoru na věci vlády". (Viz český překlad Velké předmluvy ke *Knize písní* v článku Olgy Lomové „WEN a krásná literatura v Číně", in *Literatura. Sborník literatur Dálného východu*, Praha, Brody 1999.)

[37] Viz Léon VANDERMEERSCH, „Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste", *Extrême Orient, Extrême Occident*, 6 (1985), s. 9–21; a významné dílo John B. HENDERSON, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press 1991.

[38] *Wen-sin tiao-lung* (*Vyřezávaný drak literárního myšlení*, dílo literární kritiky z počátku 6. století n. l.), kap. 3. Překlad tohoto díla do angličtiny: Vincent SHIH Yu-chung, *The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh*, New York, Columbia University Press 1959.

Český překlad Oldřicha Krále vyšel pod názvem *Duch básnictví řezaný do draků* (Praha, Brody 2000.)



Nápis
na bronzové obřadní nádobě
(období Letopisů).

3
Mo-c' proti konfucianismu

V 5. až 3. století př. n. l. bylo období Válčících států, které následovalo po období Letopisů, dobou přechodu od upadajícího feudálního systému dynastie Čou k centralizaci, jež za Prvního císaře roku 221 vyvrcholila sjednocením čínského území. Toto období, kdy spolu jednotlivá feudální panství neustále válčila a ta nejmocnější z nich, disponující nejlepší technikou a zbraněmi, ale i ekonomickými a politickými prostředky, urputně bojovala o nadvládu, bylo bezprecedentně převratné ve všech oblastech lidské činnosti, a zejména v oblasti myšlenkové.[1]

Sotva Konfucius v několika stručných větách předestřel své učení založené na důvěře v člověka, už nastává další nová epocha s Mo-c'em (mistrem Mo), jehož názory představují pokračování a zároveň zásadní kritiku konfuciánského humanismu. Byla to epocha racionalismu, který za období Válčících států postupně košatěl tím, že vznikalo množství různých soupeřících škol. Docházelo k hotovým názorovým soubojům, které se podobaly spíše stínovému boxu než pěstnímu zápasu, neboť výzva byla mnohdy přijata či útok odražen, aniž byla nezbytně zřejmá totožnost protivníka nebo jasně vyjádřen obsah jeho názorů. V této velké hře plné válečných lstí platilo základní pravidlo: nalézt v tom, co je řečeno, teorii, o niž nám právě jde, zjistit, na jaký typ diskuse se naráží, a ukázat, na základě čeho nebo koho lze určitého myslitele pochopit. Spíše než o snahu přitvrdit obvyklé dělení na „školy" jde tedy o to spočítat zásahy křižující se ve více či méně explicitních rozpravách.

Mo-c' — řemeslník mírotvorce?

Soudě podle toho, jak málo informací o Mo-c'ovi máme, může se na první pohled ve srovnání s převládající ritualistickou tradicí zděděnou ze starověku, jejímž význačným představitelem byl Konfucius, jevit jako myslitel okrajový.[2] Víme, že žil v době mezi Konfuciovou smrtí, již tradice datuje rokem 479 př. n. l., a Menciovým narozením, stejně tradičně kladeným do roku 372 př. n. l., tj. do doby přechodu z období Letopisů k období Válčících států.

I když Mo-c' zřejmě pocházel také z jednoho menšího vazalského státu z centrálních nížin, sociálním původem a kulturou se od Konfucia zřetelně odlišuje. Tón *Hovorů* a knihy *Mo-c'* se pozoruhodně liší: zatímco *Hovory* vydávají živé svědectví o Mistrově osobnosti, kniha *Mo-c'*, sepsaná pracným stylem plným opakování a bez špetky humoru, o osobnosti Mo-c' vypovídá velmi málo. Četné příhody líčící jeho zručnost při zacházení s různými nástroji vzbuzují dojem, že Mo-c' patřil k řemeslnickým kruhům — což z něj z pohledu marxistických historiků nevyhnutelně činilo „proletářského myslitele". Řemeslnický původ by zřejmě mohl být důvodem Mo-c'ovy pragmatičnosti i jeho mnohem většího zájmu o kritérium užitečnosti než o vytříbenou čouskou kulturu.

Poslední část *Mo-c'* je věnována vojenským technikám, například obraně měst, což mělo podepřít pacifistické přesvědčení této školy.[3] Když se Mo-c' doslechl, že známý tesař Kung-šu Pchan vyrábí „žebříky do oblak" (které se používaly pro překonání hradeb obléhaného města) pro velké království Čchu, které chtělo napadnout malý stát Sung, neváhal se prý vydat okamžitě na cestu, přestože se nacházel na druhém konci tehdejší Číny. Šel deset dní a deset nocí až do hlavního města Čchu, jen aby krále od dobyvačného tažení odradil. Dále víme, že kolem mistra Mo se shromáždila skupina žáků vycvičených v obranných technikách, kteří se účastnili antimilitaristických výprav. Mohistická etika tak zřejmě měla některé společné prvky s etikou „potulných rytířů" (*sia* 俠) napravujících křivdy.

Mo-c' nicméně nejprve studoval konfuciánské učení, i když se zdá, že na vlastní pěst. Až na dobře známou výjimku protikladu mezi člověkem ušlechtilým a malým používá stejnou terminologii a i on se odvolává na

starověk a cituje *Knihu písní* a *Knihu dokumentů*. Stejně jako Konfucius — s tím rozdílem, že se zřejmě prosazoval zejména svými praktickými dovednostmi — zřejmě cestoval po různých zemích a hledal panovníka, který by byl ochoten uplatňovat jeho ideje v praxi. Konfuciáni byli nuceni — spíše z morálního přesvědčení než jako sociální požadavek — zpochybnit představu, že ušlechtilost souvisí čistě s původem, ale přesto se přimykali ke staré čouské šlechtě. Mohisté však tuto představu zavrhli daleko zřetelněji, reagovali totiž na to, že ve velkých zemích usilujících o nadvládu stoupala potřeba technických znalostí a úřednických schopností, jimiž se vyznačovali příslušníci společenské vrstvy *š'* 士, o níž jsme se zmínili již v souvislosti s Konfuciem.[4]

První ránu privilegiím feudální šlechty zasadil princip „umožnit postup těm nejschopnějším", zjevně namířený proti zvyku, běžnému v aristokratických rodinách, držet si vládní a ministerské funkce pro sebe a předávat si je dědičně. Již Konfucius dával přednost morální ušlechtilosti před urozeností danou rodem, Mo-c' však nahrazuje ideál ušlechtilého člověka představou člověka schopného. Tím předpokládá, že by společenství mělo být stmeleno zcela jinak než rodinnými pouty, tak drahými konfuciánům:

> Proto nanejvýš moudří králové dávnověku chovali v nejvyšší vážnosti ty moudré a povolávali na službu ty schopné. Nestranili otcům a starším bratrům, neprotěžovali urozené a bohaté, nefavorizovali krasavice. Ty moudré vynášeli na nejvyšší posty, dělali z nich bohaté a urozené, činili z nich vysoké úředníky. Ty neschopné potlačovali a propouštěli, dělali z nich chudé a nízké, činili z nich slouhy.[5]

Úvod do argumentace *Mo-c'*

Na rozdíl od konfuciánů, kteří se považovali především za morální elitu, tvořila mohistická škola ve 4. a 3. století př. n. l. přísně organizované společenství vedené jedním velkým mistrem. Koncem období Válčících států však došlo k rozštěpení na tři soupeřící větve, které se navzájem osočovaly z odpadlictví a jejichž rozdílná tradice se projevuje ve třech dochovaných verzích — mnohdy podobných, ale nikdy stejných — každé kapitoly knihy *Mo-c'*.[6]

Dílo je tedy kompilací představující mohistický myšlenkový směr v různých vývojových stadiích. Nacházíme v něm nejprve řadu pojednání o různých tématech, z nichž každé tvoří ucelený text, zcela v kontrastu k útržkům hovorů o všem možném, z nichž sestávají Konfuciovy *Hovory*. Právě v této první části se nachází deset tezí, každá ve třech verzích, které mohistické společenství vyznává. Následuje střední část nazývaná „mohistický kánon" (*Mo-ťing*), která se týká především logiky a představuje pozdní rozpracování této školy ze 3. století př. n. l.[7] Jak jsme se již zmínili, poslední část díla se věnuje otázkám vojenského inženýrství.

Teze *Mo-c'* na první pohled upoutají snahou nespoléhat na argument autority. Protože se odmítají odvolávat na tradici nebo se do ní začleňovat, musejí se zdůvodnit a zaštítit racionálními základy. Poprvé se tak objevuje slovo *pien* 辯 — „debatovat, argumentovat" (psáno s významovou složkou „slovo" 言), spřízněné se slovem *pien* 辨 — „rozlišovat" (významová složka „čepel" 刀), které se vžilo pro označení racionální rozpravy — což je patrné i z označení logiků či sofistů, o nichž se zmíníme později, nazývaných „ti, kteří argumentují, ti, kteří oponují" (*pien-če* 辯者).

Racionální pojednání chce být co nejvíc oproštěno od subjektivity, tj. od čehokoli, co se vztahuje k mluvčímu. Zatímco konfuciánské učení je spjato především s Konfuciovou osobou, mohistům nestojí autor určitého tvrzení ani za zmínku, což je známkou jejich nechuti argumentovat autoritou. *Mo-c'* se kromě toho vyznačuje téměř posedlou snahou dokazovat podloženost svých tvrzení a zdůrazňovat kritérium úsudku pojímaného jako záruka univerzálnosti či přinejmenším jednotnosti — což je v konfucianismu, který se naopak hlásí k ritualismu lpějícímu na rozlišování, pojem zcela neznámý.

Jednou z hlavních starostí, která mohistickou školu nejspíš vedla k vypracování logiky, je zakládat platnost svého učení na třech předem daných kritériích. Mo-c' je souhrnně označuje termínem, který vlastně označoval *gnómon*, tyč určité výšky používanou v astronomii pro měření směru a délky slunečního stínu:

> Mistr Mo-c' prohlásil: „Při formulování názorů je bezpodmínečně nutné stanovit si pravidla. Pokud formulace postrádají pravidla, je to jako umístit sluneční hodiny na rotující hrnčířský kruh. V takovém případě by nebylo možné jasně pochopit rozdíl mezi tím, co je správné a co nesprávné, co je prospěšné a co škodlivé. Proto se formulace musí nutně řídit třemi kritérii. Co mám na mysli třemi kritérii?
>
> Já, mistr Mo-c' prohlašuji: Je to opodstatňování, zdůvodňování a aplikování. Jak své formulace opodstatňujeme? Opodstatňujeme je vzhledem k minulosti činy starodávných nanejvýš moudrých králů. Jak své formulace zdůvodňujeme? Zdůvodňujeme je vzhledem k současnosti skutečnostmi, jež lid vnímá svýma očima a ušima. Jak své formulace aplikujeme? Rozvíjíme je do zákonů a politických opatření, sledujeme, zda jsou v souladu s prospěchem státu a lidu. To je to, co mám na mysli třemi kritérii."[8]

Zdá se, jako by tři Mo-c'ova kritéria vycházela přímo z tradičního myšlení, a nemohla tedy zdaleka být základem objektivního úsudku. Kdybychom k nim však přistupovali jako ke kritériím pravdivosti v epistemologickém smyslu, dopustili bychom se hrubého omylu. Z takového pohledu by se druhé kritérium zdravého rozumu či prvoplánové očividnosti, které hodlá pravdu zakládat na důvěře v „oči a uši lidu", jevilo obzvlášť naivně! Vždyť by bylo ještě horší než to, co Platon nazývá mínění, *doxa*. Ve skutečnosti jsou Mo-c'ova kritéria řádu praktického, zaměřeného na chování: nejde zde o to, zda se výpověď shoduje s realitou, nýbrž o její funkčnost, o její vhodné a rozvážné použití.

Kritérium užitečnosti místo obřadné tradice

Druhé kritérium („zdůvodňování") vlastně slouží jen dvěma z deseti mohistických tezí: existenci duchů a božstev (o nichž se zmíníme později) a neexistenci osudu. První kritérium („opodstatňování") obsahuje ozvuky konfuciánství, nezáleží však ani tak na starobylosti jako takové jako spíš na zmínce o zkušenostech moudrých králů. Navíc Mo-c' své příklady čerpá bez rozlišení ze všech Tří dynastií, aniž — na rozdíl od Konfucia — dává přednost Čouům, a většinou je bere v historickém smyslu a na korpus kanonických textů konfuciánské tradice se příliš neodvolává.

První kritérium je založeno na kritériu posledním („možnosti aplikovat", tj. „užitečnosti"), které vposledku nad všemi ostatními převažuje, neboť i moudrost starověkých králů se má posuzovat s ohledem na pří-

nos a užitečnost, jaké přináší lidu. Kritérium užitečnosti má zkrátka větší váhu než jakékoli argumentování autoritou nebo tradicí, čímž se bytostně liší od konfuciánského etického pohledu, který mohisté zcela revidovali, jak výmluvně ukazuje diskuse o pohřebních obřadech. Z ritualistického pohledu konfuciánců je nejvyšším výrazem synovské lásky smutek, který se za rodiče má nosit po tři roky (v praxi pětadvacet měsíců), neboť to je přesně doba, kterou syn kdysi jako nemluvně potřeboval, než se vymanil z rodičovské náruče. Mohisté v kapitole „O úspornosti pohřebních obřadů" namítají, že tak dlouhý smutek škodí nejen zdraví toho, kdo ho dodržuje, ale také a především hospodářství, protože narušuje výrobní činnost a přijde draho. Konečně mohisté pravidla konfuciánského smutku považují za relativní, neboť se mohou měnit podle zvyků v prostoru i v čase, zatímco kritérium užitečnosti platí absolutně a stále.

Na základě kritéria užitečnosti jsou rovněž slavnostně odsouzeny veškeré výdaje, které lidu nic dobrého nepřinášejí: dobyvačné války a zbytečné náklady na luxus feudální šlechty a knížecích dvorů. Poznáváme zde ideu střídmosti vlastní člověku, který si své místo ve společnosti vydobyl v potu tváře a zůstal lidu a jeho strastem blíže než Konfucius. V kapitole „O úspornosti nákladů" Mo-c' většinu panovníků obviňuje z toho, že:

> „[...] zaměstnávají lid až do vyčerpání, vybírají těžké daně. Lid má nedostatek prostředků a těch, kteří umírají hlady a zimou, je bezpočet. Navíc, mocní mužové nedělají nic jiného, než mobilizují vojska, aby zaútočili na své sousedy. Dlouhá tažení trvají celý rok, krátká několik měsíců. Muži a ženy se dlouho nestýkají, to je příčina, kvůli které dochází ke snižování populace. Zemřelých kvůli bezdomoví, nepravidelné stravě a chorobám, zemřelých z důvodu napadení a zajetí a v důsledku bitev o města a válek v poli je bezpočet."[9]

Ani hudba související s rituálními slavnostmi, rovněž považovanými za nepřínosné, nenachází u Mo-c'a zastání: zaměřil proti ní celou jednu kapitolu. Tomu vděčíme za pěkný dialog (hluchých):

> Mistr Mo se otázal jednoho konfuciána: „Z jakého důvodu se provozuje hudba?" Konfucián odpověděl: „Hudba (*jüe* 樂) se provozuje pro potěšení (*le*, psáno stejným znakem 樂)." Mistr Mo pravil: „Vy jste mi neodpověděl.

> Dejme tomu, že bych se zeptal, z jakého důvodu se stavějí domy, a vy byste odpověděl, že v zimě tam nacházíme útočiště před chladem, v létě před horkem, že domy slouží k separaci mužů od žen — pak byste mi sdělil důvod, proč se stavějí domy. Nyní jsem se zeptal, z jakého důvodu se provozuje hudba, a vy jste odpověděl, že hudba se provozuje pro potěšení, to je totéž, jako byste mi na otázku, proč se stavějí domy, odpověděl, že domy se stavějí pro domy."[10]

Zatímco konfucián si pohrává s dvojím významem slova *jüe (le)* 樂, „hudba" a „potěšení", které se v rituální estetice přirozeně snoubí, Mo-c' v tom vidí jen obyčejnou tautologii — nejspíš proto, že vůbec neví, v čem je princip potěšení. Tato diskuse o hudbě je dobrým příkladem kontrastu mezi hledáním harmonie, v konfuciánské škole prvořadé, a absolutností principů, jejichž strohost zbavuje knihu *Mo-c'* sebemenší jiskřičky humoru. Mohistický utilitarismus je vlastně posedlost funkčností dovedená do krajnosti, kdy je jednání žádoucí jen za vytyčeným účelem, neboť žádný čin nemá hodnotu sám o sobě ani nemůže být zdůvodněn subjektivně.

Univerzální láska místo lidskosti

Úhelným kamenem mohistického utilitarismu, k němuž se vztahuje veškeré morální jednání, je „univerzální láska" (*tien-aj* 兼愛). Měli bychom ovšem mluvit spíše o „péči připodobňováním", neboť je v ní mnohem víc spravedlnosti než citu. Způsob, jakým je tento Mo-c'ův výtvor blíže prezentován, je v dějinách čínského myšlení prototypem diskursivního uvažování:

> Mistr Mo prohlásil: „Ti, kteří usilují o lidskost (*žen*) ve vztahu k druhým, se nutně ze všech sil snaží pozvednout vše, co světu prospívá, a odstranit vše, co světu škodí. Co v současné době světu škodí ze všeho nejvíce?
>
> Říkám: Když velký stát útočí na malý, velký rod přivádí v chaos malý rod, když silní olupují slabé, početní terorizují nemnohé, vychytralí klamou naivní, urození se vyvyšují nad nízkými, to jsou věci, které světu škodí. A nadto, když vládcové lidí nejsou laskaví, poddaní nejsou věrní, otcové nejsou milující, synové nejsou oddaní, to rovněž světu škodí. Navíc, když ti nízcí z dnešních lidí, držíce ve svých rukou zbraně, jedy, vodu a oheň, si vzájemně škodí a mrzačí se, to je rovněž něco, co světu škodí.

Pokusme se zjistit, z čeho vznikají všechny tyto pohromy. Z čeho tedy vznikají? Vznikají snad z lásky k ostatním, z prospěšnosti vůči ostatním? Je nutno odpovědět, že nikoli. Je nutno říci, že vznikají z nenávisti vůči ostatním a z nutkání mrzačit ostatní. Pokud bychom měli označit všechnu nenávist a mrzačení lidí na celém světě zvláštním názvem, bylo by to ‚připodobnění druhých k sobě' (*tien* 兼), nebo ‚odlišování druhých od sebe' (*pie* 別)? Nutně bychom museli říci, že je to ‚odlišování'. Avšak pokud ti, co se vzájemně odlišují, opravdu způsobují vznik největších pohrom na světě, pak z toho plyne, že odlišování je negativní."

Mistr Mo prohlásil: „Když v ostatních odsuzujeme něco coby nesprávné, musíme mít bezpochyby něco, co jim poskytneme jako jinou alternativu. Pokud bychom druhé odsuzovali a neměli jim co poskytnout, bylo by to jako pomocí vody bojovat s povodní. Naše přesvědčování by nutně bylo považováno za neuskutečnitelné. Proto já, mistr Mo, říkám: Odlišování nahradíme připodobněním.

Avšak z jakého důvodu je možné nahradit odlišování připodobněním? Říkám: Jestli se bude k jiným státům přistupovat jako k vlastnímu státu, kdo by sám o sobě zmobilizoval vlastní stát k útoku na jiný stát? Je to proto, že k cizímu se přistupuje jako k vlastnímu. Jestli se bude k cizímu městu přistupovat jako k městu vlastnímu, cožpak by pak někdo mobilizoval k útoku na ně? Je to proto, že na vlastní město se neútočí. Jestli se bude k cizím rodům přistupovat jako k vlastnímu rodu, kdo by sám o sobě podněcoval k tomu, vnášet do cizích rodů chaos? Je to proto, že do vlastního rodu se chaos nevnáší.

A kdyby na sebe státy a města neútočily, kdyby se lidé a rody vzájemně neničili a nemrzačili, byla by to pro svět pohroma? Nebo by to bylo světu k užitku? Je nutno odpovědět, že by to bylo světu k užitku.

Pokusme se zjistit, z čeho vzniká ten veškerý užitek. Z čeho tedy vzniká? Vzniká snad z nenávisti vůči ostatním, z nutkání mrzačit ostatní? Je nutno odpovědět, že nikoli. Je nutno říci, že vzniká z lásky k ostatním, z prospěšnosti vůči ostatním. Pokud bychom měli označit lásku k ostatním a prospěšnost vůči ostatním na celém světě zvláštním názvem, zvolili bychom ‚odlišování', nebo ‚připodobňování'? Nutně bychom museli říct, že to je ‚připodobňování'. Avšak pokud ti, co se vzájemně připodobňují, opravdu způsobují vznik největšího prospěchu pro celý svět, pak já, mistr Mo-c', říkám, že připodobňování je pozitivní."[11]

První slova této dlouhé tirády, „usilují o lidskost", mohou vést k dojmu, že jde o pouhé pokračování nebo aplikaci konfuciánského *žen*. Péče o ostatní „připodobňováním", která je shrnuta v mnohokrát opakované myšlence „jednat s cizím, jako jednáme sami se sebou", ovšem připomíná konfuciánskou ohleduplnost *šu*, která umožňuje posuzovat pocity bližního podle svých vlastních. Mo-c' se však příznačně rozhodl odlišit se použitím jiného výrazu, *tien* 兼 (připodobňovat druhé k sobě) v protikladu ke konfuciánskému *pie* 別 („odlišovat", zachovávat patřičná rozlišení). A právě tento aspekt uniformizace, rovnostářství, je prvním rozdílem oproti konfuciánskému *žen*, které naopak dále rozeznává různé soustředné stupně blízkosti (já, rodina, stát, svět). Zatímco konfuciánský ritualismus rozlišuje několik stupňů smutku za zemřelého podle stupně příbuzenství, Mo-c', podle něhož si mají být všichni rovni, to zamítá jako příliš subjektivní.

V tomto směru představuje mohismus reakci na porušování obecně platné morálky kvůli citům k bližním — na nepotismus, protekci, intriky, pletichy a různé klikaření, což všechno jsou vady, které tvořily temnou stránku konfucianismu a od počátku brzdily fungování čínských institucí. Taková reakce však nevyhnutelně musela vyvolat hněv velkého konfuciánského myslitele 4. století př. n. l. Mencia, podle něhož rovnost hlásaná mohisty není slučitelná s přirozenou láskou k bližním, jejímž prvořadým vyjádřením je láska synovská. Mencius se zlobí, že to bychom rovnou mohli žít jako zvířata![12]

Obecný zájem

Mo-c' konfuciánské lidskosti (*žen*) vytýká, že vychází z citů, zatímco základem — a to objektivním a racionálním — „péče připodobňováním" je obecný zájem, jehož podporování je podle *Mo-c'* praktickou aplikací lidskosti. Na rozdíl od subjektivní a ritualistické vzájemnosti konfuciánů se „idea společenské smlouvy mezi vládcem a poddanými objevuje až u mohistů, které jejich mechanistická a teleologická filosofie společnosti zkonstruované jako stroj za účelem dosažení prospěchu, vypočítaného jako větší společný násobek zájmů všech, přibližuje poněkud kupeckému právnímu pozitivismu kodifikátorů".[13]

Mo-c'ova „univerzální láska" tedy není „láskou k bližnímu", o níž mluvil Konfucius. Nevychází z citu nebo pocitů, ale mnohem spíše z nestranné a rozumové starosti o všechny lidi, která je cílem sama o sobě. A Mo-c' dává přednost objektivnímu a abstraktnímu pojmu společného prospěchu" před subjektivitou citu proto, že nemá bytostnou důvěru konfuciánů ve vrozené dobro v lidské povaze. Podle Mo-c'a má člověk v povaze starat se o vlastní zájmy („prospěch", *li* 利), což je termín, který Konfucius používá výhradně v pejorativním smyslu k označení vlastností malého člověka. V *Mo-c'* se však tento pojem vztahuje ke smyslu pro správné (*i* 義), a tím se zároveň stává objektivním důvodem lidskosti, *žen*. Cílem je přivést lidskou přirozenost k tomu, aby svůj individuální zájem změnila v zájem obecný, přičemž si každý ve společném prospěchu najde to své.

Proti konfuciánskému přesvědčení o zdokonalitelnosti lidské přirozenosti, jež později Mencius dovedl až k tvrzení, že lidská přirozenost je ve své podstatě dobrá, *Mo-c'* staví spíše pesimistický pohled na počátky lidství, který, jak dál uvidíme, s ním sdíleli legisté:

> Mistr Mo prohlásil: „Vrátíme-li se od současnosti do dávnověku, kdy se lidstvo sotva zrodilo a ještě nemělo normy a vůdce, nejspíše se tehdy říkávalo: ‚Každý člověk na světě má svůj smysl pro to, co je správné.' Proto jeden člověk měl jedno pojetí správnosti, deset lidí mělo deset pojetí správnosti a sto lidí mělo sto pojetí správnosti. Čím více bylo lidí, tím více bylo jistě toho, čemu oni říkali ‚správnost'. Proto každý považoval svoje pojetí správnosti za správné a odsuzoval pojetí spravedlivosti těch druhých. A tak se všichni vzájemně odsuzovali. V rodinách k sobě otcové, synové, starší a mladší bratři chovali zášť a nepřátelství, u všech vznikaly odstředivé úmysly, nebyli schopni harmonického soužití. Když to dospělo k tomu, že si vzájemně nepomáhali, ačkoli měli sil nazbyt, skrývali jeden před druhým dobré způsoby a nevychovávali se navzájem, nechávali zkazit nadbytečné prostředky a nedělili si je mezi sebou, svět se ocitl v chaosu. Až byli jako zvířata, neměli vymezeny vztahy mezi vládcem a poddaným, vyšším a nižším, starším a mladším, neměli ritualizované vztahy mezi otcem a synem, starším a mladším bratrem, proto byl svět v chaosu.

> Je jasné, že svět byl v chaosu proto, že lid neměl normy a vůdce, kteří by sjednotili smysl pro správné pro celý svět. Z toho důvodu zvolili toho nejmravnějšího, nejlepšího, nejmoudřejšího, nejinteligentnějšího, nejvnímavějšího a nejbystřejšího člověka na světě, ustanovili jej Synem Nebes, aby se ujal práce na sjednocení pojetí správnosti pro celý svět."[14]

„Přizpůsobit se nadřízeným"

Podle Mo-c'a byla příčinou prvotního zmatku absence jednotného principu morálnosti; a důvodem existence politického řádu je „v celém světě sjednotit smysl pro správné". Vidíme zde opět snahu najít obecně platné kritérium, které nevyhnutelně znamená uniformizaci individální vůle a individuálních soudů. Podobně jako „univerzální láska" i „smysl pro správnost" je zde absolutním principem, zatímco podle Konfucia vychází z osobního úsudku každého jednotlivce v dané situaci. Podle Mo-c'a může jednotný morální princip pocházet jedině shůry a jeho logickým pokračováním musí být „přizpůsobení se nadřízeným", což je pravděpodobně doplněk výše zmíněného „postupu těch nejschopnějších". Zatímco totiž sociální pohyb od základny k vrcholu může budit dojem, že jde o „demokratické" pojetí politického řádu, jako protiváha se ihned objevuje požadavek přizpůsobit se nadřízeným, který funguje seshora dolů, neboť každá společenská vrstva má přebírat své hodnoty a kritéria úsudku od vrstvy vyšší.

Nemá-li vypuknout chaos, je třeba, jak říká Mo-c', aby každý stupínek společenského žebříčku nacházel u vyššího stupně „smysl pro správnost", který slouží jako společný jmenovatel dostatečně silný na to, aby na jeho základě vznikl obecný konsensus: lid smysl pro správnost nachází u vzdělanců, vzdělanci u vysokých hodnostářů a ministrů a tak dál až k samotnému Synu Nebes. Mo-c' tedy nepřekračuje tradiční sociopolitické schéma, které převládá ještě v dnešní Číně ve formě autoritářského pojetí pyramidovitě uspořádané společnosti, jejíž vrchol je jediným zdrojem moci, která směřuje pouze seshora dolů. Všimněme si, že se jedná o autoritářství, v němž se místo použití hrubé síly dává přednost principu autoregulace společnosti uniformizací zdrojů hodnot a sou-

dů. Je v tom celá tradice politického myšlení, jehož je mohismus bezesporu jedním z hlavních pramenů.

Co se však stane, jestliže dospějeme až na vrchol pyramidy? Co nám zaručí, že Syn Nebes v sobě má princip morálnosti? Přece právě Nebesa, vždyť je jejich synem. Svým pojetím Nebes se Mo-c' opět odlišuje od Konfuciova kodexu, který se vzhledem k Mistrovu aristokratickému původu zakládá spíše na smyslu pro stud než na pocitu viny souvisejícím se strachem z trestu. Podle Konfucia nejsou otázky, zda Nebesa jsou nějaké osobní božstvo a zda opravdu existují duchové, nijak důležité, protože jde především o to, cítit se hoden sám sebe a lidského společenství. Naproti tomu, aby lidé respektovali poněkud abstraktní požadavek „univerzální lásky" a aby smysl pro správnost opravdu fungoval jako velký společný jmenovatel, Mo-c' se musí vrátit k náboženské bázni z trestu Nebes.

Mo-c'ova Nebesa

Nebesa jsou tedy zosobněná a nadána myšlením, vůlí, a zejména všudypřítomnýma očima, které vidí i do srdce lidí, ať se lidé skrývají kdekoli. V kapitole o „vůli Nebes" (která nahrazuje Konfuciovo „rozhodnutí Nebes", *tchien-ming* 天命) se mohisté podivují paradoxnímu postoji konfuciánů, kteří se Nebes neobávají, ani když se proviní vůči hlavě rodu nebo státu, přestože Nebesa vše vidí a panují všude:

> Ale co zajisté Nebesa chtějí a co zajisté nenávidí? Nebesa chtějí správnost a nenávidí nesprávnost. Je-li tomu tak, pak vedeme-li lid celého světa k tomu, aby usiloval o správnost, pak my činíme to, co Nebesa chtějí. [...] Ti, kdo jednají v souladu s úmysly Nebes, se navzájem bez rozdílu milují, vzájemně si přinášejí prospěch" a bezpochyby budou odměněni. Ti, kdo jednají v protikladu s úmysly Nebes, se diskriminují a vzájemně nenávidí, jeden druhého mrzačí a bezpochyby budou potrestáni. [...]
>
> Mistr Mo prohlásil: „Vůle Nebes je pro nás jako kružidlo pro koláře nebo pravítko pro tesaře. Koláři a tesaři drží svá kružidla a pravítka, a tak poměřují, co je na světě kulaté či hranaté, řka: ‚Když to odpovídá, je to správně, a když to neodpovídá, je to špatně.'"[15]

Nebesům v jejich úloze retributivní spravedlnosti pomáhá celý zástup démonů a duchů, kteří trestají zlo a především od zla odrazují. Nepůsobí zde úcta člověka k sobě a k bližním, nýbrž naděje na odměnu a její rub, strach z trestu. Paradoxně se zdá, že v Konfuciově humanistickém ritualismu je více smyslu pro posvátno než v bázni, primitivní instanci náboženského cítění, jíž využívá Mo-c' k prosazení nadmíru racionálního a utilitaristického principu obecného zájmu.

Mohisté proti konfuciánům

Zatímco Mo-c' měl sklon považovat štěstí a prosperitu za automatickou odměnu za dobré chování, Konfucius naopak zdůrazňuje, že člověk se má chovat v souladu s lidskostí *žen* stůj, co stůj. Člověk totiž má vliv jen na své vlastní chování, které má být co možná nejlidštější; vše ostatní, co není v jeho moci ovládat, je záležitostí Nebes a jejich „rozhodnutí". Takový postoj se mohistům nutně musel jevit jako fatalistický — jsem-li chudý a zneuznaný, může to být jen výsledkem mého chování:

> Avšak jak víme, že fatalismus je způsob, jak tyranizovat ostatní? Kdysi, v dávných dobách, lid, který byl v úzkých, lačnil po jídle a pití, byl líný v pracovním úsilí, a proto trpěl nedostatkem jídla a šatstva, až na něj dolehlo strádání z naprostého vyhladovění a smrti mrazem. Nikdo si nedokázal říct: „Nevyvinul jsem dost velké úsilí, v práci jsem nedbalý." Lidé si dozajista říkali: „Náš úděl je daný a spočívá v chudobě." Kdysi, v dávných dobách, tyranští králové neodolali chtíči svých smyslů, rozpustilosti svého myšlenkového bahna, nebyli poslušni svých rodičů a příbuzných a posléze přivedli své státy a rody do záhuby a způsobili vyvrácení oltářů půdy a obilí. Nedokázali si říct: „Jsem neschopný a vládnu špatně." Dozajista si říkali: „Můj úděl je daný a spočívá v tom, že jsem přišel o trůn."[16]

Fatalismus konfuciánů je odsuzován za to, že člověka odrazuje od snažení: jestliže si myslím, že výsledek mého jednání vyjde tak jako tak vždy nastejno, nebudu žádné úsilí vynakládat. Skutečnost však je spíš taková, že i když to není výslovně uvedeno, mohisté nemohou připustit morálnost zdůvodňovanou jedině vírou v člověka a v jeho zdokonalitelnost. V tom pravděpodobně tkví jablko sváru mezi oběma myšlenkovými prou-

dy, které se rozcházejí, přestože mají společný základ. Dvě části *Mo-c'* jsou celé přímým útokem na konfuciány:

> Navíc, oni svými složitými a vyumělkovanými rituály a hudbou vedou ostatní k extravagantnosti, dlouhou dobou smutku a falešným truchlením klamou své blízké, postulováním fatalismu podceňují chudobu a kladou důraz na život v přepychu. Odvracejí se od toho podstatného, zanedbávají práci a libují si v lenivosti a nadutosti. Způsobují, že lid lační po jídle a pití, je líný, upadá do hladovění a strádá zimou, je ohrožován smrtí mrazem a hladem.
>
> Nemají, jak by tomu čelili, a tak se chovají jako žebráci, dělají si zásoby jako křečci, rozhlížejí se jako růjní berani, vyskakují jako divocí kanci. Když se jim ušlechtilý muž vysměje, vzplanou a říkají: ‚Jak by mohl průměrný člověk rozumět dobrým konfuciánům?' V létě si vyžebrají ječmen a proso a když je obilí sklizeno, tak jdou tam, kde se koná velká pohřební slavnost. Celé jejich klany se zúčastní, tam se dosyta najedí a napijí a když absolvují několik takových pohřbů, přijdou si k dostatku. Využívají majetek cizích rodů a považují to za něco ryzího, spoléhají se na výtěžek z cizích polí a považují to za něco důstojného. Když někdo bohatý pořádá pohřební slavnost, jsou tím nadšeni a říkají si: ‚To je zdroj jídla a šatstva.' [17]

Cítíme zde zlobné zesměšňování pocházející patrně z doby pozdního mohismu, s cílem očerňit zástánce protivníkovy školy. Byl však Mo-c' opravdu Konfuciovým „opomíjeným soupeřem"?[18] Rozhodně tomu tak nebylo od počátku, právě naopak: ještě o dvě generace později, ve 4. století př. n. l., Mo-c' vzbuzoval Menciův hněv, neboť Mencius měl dost důvodů se obávat, aby Mo-c'ův věhlas nezastínil vliv jeho Mistra. Spor konfuciánského a mohistického učení vévodil veškerému čínskému myšlení během celého předcísařského období. Po vzniku císařství však převládla určitá forma konfuciánství, která vstřebala většinu soupeřových tezí a jejímž dalším velkým soupeřem byl taoismus.

[1] Viz zejména HSU Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility. 722–222 B. C.*, Stanford University Press 1965.

[2] *Historikovy zápisy* od S'-ma Čchiena (viz výše kap. 2, pozn. 2), hlavní pramen informací z 2. století př. n. l. o celých předcházejících dějinách, věnují Mo-c'ovi jen pár slov v kapitole 74.

[3] Rekonstrukci této části *Mo-c'* najdete v Robin YATES, „Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu", nepublikovaná doktorská práce, Berkeley, University of California 1975.

[4] Viz kap. 2, pozn. 4.

[5] *Mo-c'* 9 (*Šang-sien, čung*), s. 29, ve vydání ČU-C', které zde budeme používat. K dispozici je úplný, i když zastaralý překlad: Alfred FORKE, *Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlín, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 1922; a částečné překlady: MEI Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, Londýn, Probsthain 1929 (kap. 1–39 a 46–50); Burton WATSON, *Mo Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press 1963; Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe* a *Mo ti: Gegen den Krieg*, Düsseldorf, Diederichs 1975 (kap. 1–39). Viz též studii Ernst STEINFELD, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu*, Berlín, Akademie 1971.

[6] Nazývají se *šang*, *čung* a *sia*, „horní, střední a dolní", což je označení odpovídající našemu A, B, C.

[7] O této části *Mo-c'* viz níže kap. 5, pozn. 6.

[8] *Mo-c'* 35 (*Fej-ming, šang*), s. 164.

[9] *Mo-c'* 20 (*Ťie-jung, šang*), s. 101.

[10] *Mo-c'* 48 (*Kung-meng*), s. 277.

[11] *Mo-c'* 16 (*Ťien-aj, sia*), s. 71, přel. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, d. II, s. 512–513.

[12] Viz *Meng-c'* III B 9. O Menciovi viz níže kap. 6.

[13] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, d. II, s. 506–507.

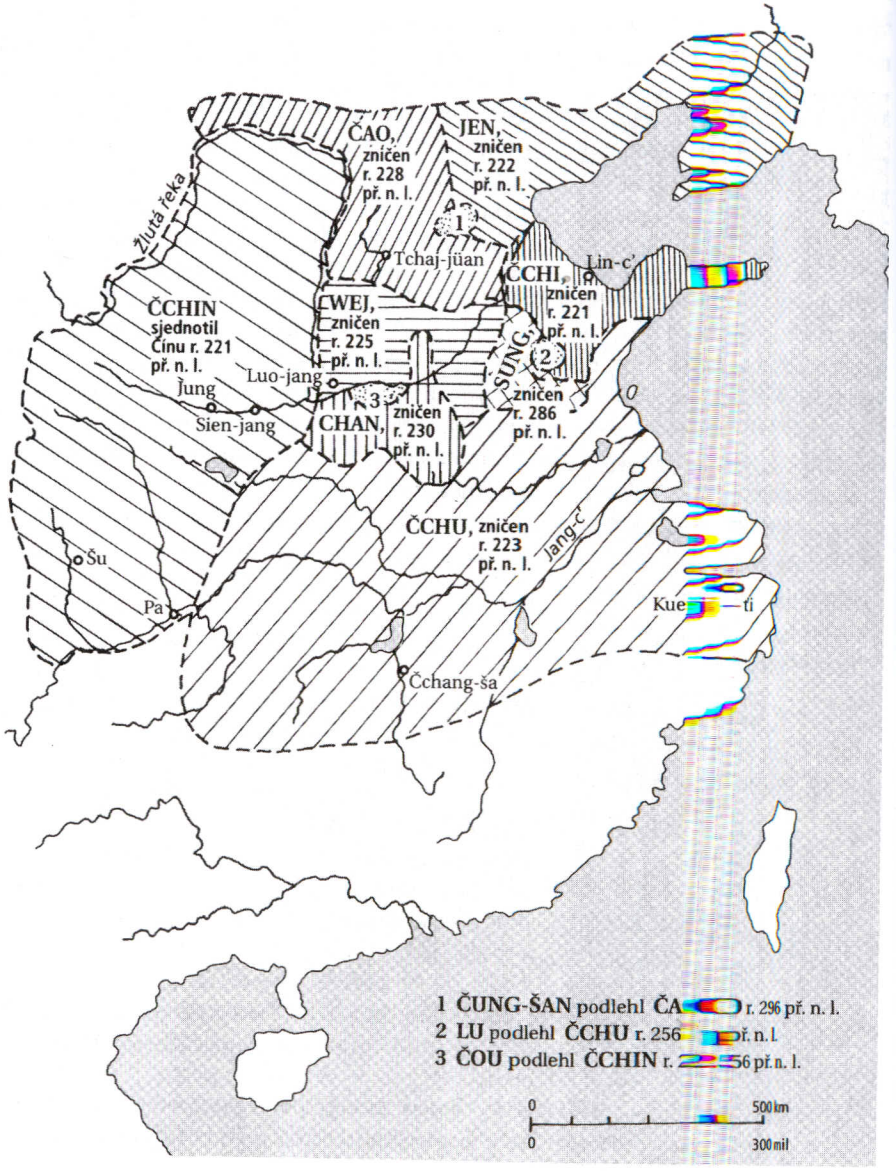
[14] *Mo-c'* 12 (*Šang-tchung, čung*), s. 47.

[15] *Mo-c'* 26 (*Tchien-č', šang*), s. 119–122.

[16] *Mo-c'* 35 (*Fej-ming, šang*), s. 167.

[17] *Mo-c'* 39 (*Fej-žu, sia*), s. 180–181.

[18] Narážka na titul studie od MEI Yi-paoa, *Motse, the Neglected Rival od Confucius*, která je připojena k autorovu částečnému překladu *Mo-c'*, uvedenému výše v pozn. 5.



Mapa Číny v ***období Válčících států.***

DRUHÁ KNIHA

SVOBODNÁ VÝMĚNA NÁZORŮ V OBDOBÍ VÁLČÍCÍCH STÁTŮ

(4.–3. století př. n. l.)



Nápis na bronzové obřadní nádobě (počátek období Válčících států, stát Čchu).

4
Čuang-c' naslouchá Tau

Zatímco konfuciánská intuice, jejíž důvěra v člověka byla pro celý vývoj čínského myšlení určující, představuje etický pohled a zatímco Mo-c' rozvíjí racionální úvahy, které úzce souvisejí s utilitarismem, otevírá se ještě třetí cesta, která odmítá jak konfuciánskou angažovanost, tak mohistický aktivismus, a to ve jménu čehosi ještě základnějšího, než je člověk: je to výsostná Cesta, Tao 道.

Většina myšlenkových proudů z období Válčících států (5.–3. století př. n. l.) vychází ze zjištění, že svět je plný svárů a násilí. Takzvaný taoistický proud však od samého počátku míří úplně jinam než ostatní, které hledají různé pozitivní metody nebo cesty (*tao*): konfuciáni doporučují praktikování lidskosti *žen*, mohisté usilují o prospěch většiny; legisté nechtějí nic menšího než prosadit stejný zákon pro všechny. Čuang-c' ani Lao-c' však žádnou cestu k nápravě věcí nehledají, prostě jen naslouchají a zachovávají postoj, jemuž říkají postoj nekonání (*wu-wej* 無爲). Čemu že naslouchají? Tiché harmonické hudbě, která se ozývá za hlomozem konfliktů a za kakofonií různých teorií a názorů: hudbě Taa.[1]

Podle tradice je Čuang-c' druhým taoistickým mistrem po Lao-c'ovi, který je považován za Konfuciova současníka, a žil by tedy patrně někdy v 6.–5. století př. n. l. Pozornou četbou textů však lze dospět k přehodnocení tradiční prezentace a někdy pořadí i obrátit a začátek sepisování knihy *Čuang-c'* klást do 4. století, před vznik knihy *Tao-te-ťing* na přelomu 4. a 3. století.[2] Z tohoto pohledu se zdá, že oba tyto texty představují dvě různá stadia filosofického myšlení z období Válčících států, přičemž by jádro knihy *Čuang-c'* představovalo první vlnu (spolu s logiky

a s Menciem), zatímco *Tao-te-ťing* by spadal spíše do druhé vlny (se Sün-c'em a legisty).

Dále je třeba vědět, že obě jména, dnes vždy citovaná společně, v předcísařské době spojována nebyla. Teprve na začátku éry Chan ve 2. století př. n. l. se v S'-ma Tchanově (zemřel kolem 110 př. n. l.) klasifikaci šesti velkých myšlenkových škol doby Válčících států, již přejal jeho proslulý syn S'-ma Čchien ve svých *Historikových zápisech* (*Š'-tí*), objevilo označení „taoistická škola" (*tao-ťia* 道家). Taoistická škola, o níž mluví otec a syn S'-maové, je ve skutečnosti směr nazývaný „Chuang-Lao", zaměřený zejména na mocenské techniky a strategie a na hledání nesmrtelnosti, tedy na témata velmi živá v období před vznikem císařství. *Tao-te-ťing* se jimi zabývá více než *Čuang-c'*, a to možná vysvětluje, proč se od té doby obě díla uvádějí právě v takovémto pořadí. Do kategorie *tao-ťia* se řadil rovněž *Lie-c'*, o němž se nebudeme blíže zmiňovat, protože dílo, které se tak dnes nazývá, je velmi různorodé a obvykle se považuje za podvrh ze 3. a 4. století našeho letopočtu.[3] Lze tedy říci, že „taoismus" je aposteriorní konstrukce, která ve skutečnosti zahrnuje komplexní realitu, do níž byly Čuang-c'ovy názory začleněny tak dokonale, až částečně ztratily svou hlubokou originalitu.[4]

Text a osoba

Čuang-c' jakožto text se svou formou velmi liší od knihy *Tao-te-ťing*. Zatímco *Tao-te-ťing* se skládá ze stručných rytmických a rýmovaných aforismů, kniha *Čuang-c'* je psána košatou prózou vysoké literární úrovně a poetických kvalit, díky nimž zaujala důležité místo v dějinách čínské literatury. Oproti pečlivě zachovávané anonymitě textu *Tao-te-ťingu* se *Čuang-c'* projevuje jako skutečné dílo autora promlouvajícího zřetelně osobním tónem.

V tomto různorodém díle nicméně musíme rozlišovat několik stupňů autenticity. Jde o kompilaci nebo přímo mozaiku textů připisovaných filosofovi Čuang-c'ovi. Ačkoli všechny hlásají neangažovaný život v ústraní, ve skutečnosti reprezentují několik dosti odlišných myšlenkových směrů z doby od konce 4. století př. n. l., kdy žil samotný Čuang-c', až po začátek dynastie Chan (konec 3. století př. n. l.). Jean-François Billeter

tento text přirovnal k římskému fóru, jak se nám jeví dnes: jako nerozmotatelná spleť památek z rozmanitých období, které všechny promlouvají různými hlasy, avšak nesporně tvoří jeden celek.[5] Jen opravdový znalec by se mohl pokoušet v této změti najít vlastní Čuang-c'ův hlas.

Dnešní verze knihy *Čuang-c'*, která pochází až z 3. století n. l., má 33 kapitol: takzvané „vnitřní" kapitoly (1 až 7) jsou tradičně přisuzovány samotnému Čuang-c'ovi, zatímco pravost „vnějších" kapitol (8 až 22) je již pochybnější a jedenáct posledních kapitol (23–33), nazývaných „různé", je ještě nesourodějších.

Na rozdíl od Starého mistra (Lao-c') je mistr Čuang postavou, o níž si můžeme být jisti přinejmenším tím, že opravdu existovala, i když o něm mnoho nevíme.[6] Osobním jménem se jmenoval Čou a prý, stejně jako podle legendy Lao-c', pocházel z bohaté a vytříbené jižní kultury státu Čchu vyznačující se smyslem pro bujnou fantazii, velmi odlišné od ritualistické a konfuciánské kultury centrálních nížin.[7] Zatímco severní kultura se rozvíjela v povodí Žluté řeky, království Čchu se rozkládalo na jihu tehdejší Číny kolem středního toku řeky Jang-c'. Čuang-c' tam prý žil přibližně v letech 370–300 př. n. l., tj. v téže době, kdy žil Mencius. Zastával nevýznamné úřednické místo, ale později se dobrovolně uchýlil do ústraní a projevoval se jako výstřední (v doslovném smyslu) postava, o níž kolovalo mnoho historek. Uveďme si tu, kde se obrací zády k politickým funkcím:

> Čuang-c' chytal ryby na břehu řeky Pchu. Čchuský král za ním poslal dva své ministry se vzkazem: „Přál bych si pověřit vás záležitostmi svého státu."
>
> Čuang-c', v rukou rybářský prut, se ani neohlédl a řekl: „Slyšel jsem, že máte v Čchu zázračnou želvu, která zemřela již před třemi tisíci lety. Král ji uchovává v chrámu předků zabalenou v šátcích a uloženou v bambusové krabici. Co myslíte, je ta želva radši mrtvá a nechává uctívat své kosti, anebo by raději byla živá a vláčela svůj ocas blátem?"
>
> Oba ministři odpověděli: „Raději by žila a vláčela ocas blátem."
>
> Čuang-c' řekl: „Odejděte! Hodlám vláčet svůj ocas blátem."[8]

Relativita řeči

Čuang Čou otevírá novou éru filosofické reflexe, soustředěnou na velkou otázku vztahu Člověka a Nebes (nebo Taa). V tomto ohledu sdílí tutéž počáteční intuici jako autor *Tao-te-tingu*: Tao, přirozený běh věcí, je třeba nechat plynout; avšak člověk je jediná bytost, která se od něj odvrací a snaží se je překrýt svým jednáním a svými názory. Prvotní podmínkou pro hledání Taa je být k hledání připraven, všeho zanechat, abychom zachytili jemnou hudbu, která k nám doléhá od samých počátků a nikdy neustala navzdory nejrůznějším rušivým zvukům: aktivismu, vědomí, že hrajeme ve světě nějakou přesně definovanou úlohu, nebo obecněji navzdory důvěře v řeč, což je hlavní překážka v cestě k Tau z prostého důvodu, že řeč není přirozená.

Podle Čuang-c'a existuje Tao, tj. realita ve své úplnosti, a existují *taa*, tj. částečné a předpojaté výřezy z této reality. Čínský výraz *tao* pokrývá všechny tyto významy: označuje Cestu, ale také cesty chápané jako metody, techniky nebo přístupy vlastní tomu či onomu směru, a ve slovesném významu znamená také „mluvit" nebo „říci". Ve vztahu k původní všeobjímající realitě, jíž je Tao, jsou jednotlivá *taa* jen lidskými a společenskými výřezy, které vznikají diskursem. Výřez — právě to je prvotní význam slova *pien*, psaného téměř bez rozdílu buď s významovou složkou „slovo", nebo „čepel" (*pien* 辯 nebo 辨), s nímž jsme se setkali už v souvislosti s Mo-c'em a které označuje oblíbenou činnost Čuang-c'ových „argumentujících" současníků.[9]

Čuang-c' sám využívá všech možných prostředků k zesměšnění diskursivního rozumování a k odsuzování jeho jalovosti. V knize *Čuang-c'* bývají slova mnohdy používána v jiném nebo i úplně opačném smyslu, než jaký mají v běžné řeči, což je nejvyšší forma ironie. Čuang-c' byl zřejmě jeden z mála čínských myslitelů, který pochopil, že humor je účinnější a sžíravější než dlouhé řeči. Má v oblibě řetězově se rozvíjející dialog či paradoxní historky vedoucí k nonsensu, který má člověka vyburcovat nebo přímo přimět ke skoku rovnýma nohama do jiné pravdy, než je pravda běžné logiky. Tentýž postup mnohem později využíval také *čchanový* buddhismus. Obzvlášť rád Čuang-c' klade vlastní názory zcela nenáležitě do Konfuciových úst. Jindy začne zdánlivě logickou diskusi, která má všechny znaky racionality, ale nakonec vyznívá naprosto bláznivě:

> Mistr Čuang a mistr Chuej se procházeli podél hráze u řeky Chao. Čuang-c' řekl: „Podívejte, jak se ty bělice svobodně prohánějí ve vodě! To je pro ryby to pravé potěšení!"
>
> Mistr Chuej na to řekl: „Ale vy přece nejste ryba, tak odkud víte, že to ryby těší?"
>
> Mistr Čuang-c': „Vy přece nejste já, odkud tedy víte, že já nevím, co těší ryby?"
>
> Mistr Chuej: „Já nejsem vy a skutečně o vás nemohu vědět všechno. Ale stejně tak vy nejste ryba, a nemůžete tudíž vědět, že ji to těší."
>
> Mistr Čuang: „Prosím, vezměme to znovu od začátku. Když jste řekl: ‚Odkud víte, že to ryby těší?' již jste věděl, že to vím, a ptal jste se na to, odkud to vím. Nuže, vím to tady odtud, z hráze nad řekou Chao."[10]

Chuej Š'ovy paradoxy

Tento rozhovor u řeky uvádí na scénu Čuang-c'ova učitele a přítele mistra Chueje neboli Chuej Š'a (kolem 380–305). Oba však zaujímali opačné názory na řeč: zatímco Čuang-c' neopomíjí jedinou příležitost řeč napadat jako příliš relativní, než aby mohla být spolehlivým nástrojem, Chuej Š' z ní chce mít nástroj ideální. V tom je představitelem směru „logiků" či „argumentujících", který nabýval na významu v polovině období Válčících států. Než se jimi budeme zabývat podrobněji, bude vhodné využít zmíněné procházky podél řeky a přiblížit si Chuej Š'ovu filosofickou osobnost, abychom pak lépe pochopili i filosofickou osobnost Čuang-c'ovu.[11] Podle poslední kapitoly knihy *Čuang-c'* mohla Chuej Š'ova díla „naplnit pět dvoukoláků", ale zachovala se z nich bohužel jen následující řada deseti výroků:

1. Neexistuje nic, co by stálo vně toho, co je největší, a proto se tomu říká Velké jedno. Neexistuje nic, co by bylo uvnitř toho, co je nejmenší, a proto se tomu říká Malé jedno.
2. To, co nemá žádnou tloušťku, nelze nahromadit, a proto měří tisíce mil.
3. Nebe je stejně nízko jako země, hory jsou stejně vysoko jako jezera.

4. Ve stejném okamžiku se Slunce nachází uprostřed oblohy a sklání se k západu, ve stejném okamžiku se bytost rodí i umírá.
5. Velká stejnost je jiná než malá stejnost — tomu se říká malý rozdíl. Desetitisícero věcí je zcela stejných i zcela odlišných — tomu se říká velký rozdíl.
6. Jih je bez konce, a přece má konec.
7. Dnes jdu do Jüe na jihu, a přišel jsem včera.
8. V jeden celek propletené nefritové disky lze od sebe oddělit.
9. Vím, kde je střed světa: na sever od severních krajů Jen a na jih od jižních krajů Jüe.
10. Láskou obsáhnout desetitisícero věcí znamená, že Nebe-Země jsou jedno.[12]

Těchto deset paradoxů lze rozdělit do tří hlavních témat. Zdá se, že převládá téma relativity prostoru: výroky 1, 2, 3, 6, 8 a 9 se snaží ukázat, že jakákoli kvantitativní míra či prostorové rozlišení jsou iluzorní a nemají žádný znak reality. Pak je zde téma relativity času, dokládané ve výrocích 4 a 7: časové rozlišování stejně jako rozlišování prostorové ve skutečnosti uměle zavedl člověk a sama o sobě postrádají veškerou realitu. A nakonec jde Chuej Š' ještě dál a ukazuje, že i sám pojem podobnost a rozdílnost je relativní. Lidský rozum má sklon dávat dohromady všechno, co se mu zdá „stejné", a odlišovat všechno, co se mu zdá „odlišné". Avšak tyto pojmy nemohou sloužit jako kritéria, protože samy jsou relativní, jak se říká v 5. výroku, z něhož plyne závěr a poučení uvedené v posledním výroku: „Nebe-Země jsou jedno."

Obří pták a žába

Chuej Š'ovy paradoxy zpochybňují rozlišování, zejména časoprostorové, neboť ukazují, že všechno rozlišování lze redukovat na jeden jediný rozpor: pak jako spolehlivé měřítko zbývá jedině jazyk. Od takových rozporů však je jen krůček k tomu, aby se odhalila relativita samotné řeči, jejíž analytická úloha je právě v rozlišování. Chuej Š' se k tomuto kroku nikdy neodhodlal: když upozorňuje na relativitu rozlišování a označování, jeho cílem je pouze dospět k preciznějšímu jazyku a diskursu. Zato Čuang-c' tento krok vesele učinil: neváhal zcela zpochybnit jazyk a jeho prostřednictvím i diskursivní rozum:

S žábou ve studni nelze rozprávět o moři, protože žije zavřená ve své díře. S letními brouky nelze rozprávět o ledu, neboť se nedožijí zimy. S venkovským nedoukem nelze rozprávět o Tau, neboť je omezený tím, co se naučil.[13]

Zde Čuang-c'ovi nestačí, že zesměšňuje relativitu všech věcí: dodává také, že Tao otevírá zcela jiný pohled, nesouměřitelný s naším obvyklým, obyčejným vnímáním reality. První kapitola *Čuang-c'* začíná bezprostředním vyprávěním o obrovské rybě, která se mění v převelikého ptáka, jenž se vznáší nad oceánem:

V Severním oceánu žije ryba a ta se jmenuje Kchun. Kchun je kdoví kolik tisíc mil dlouhá. Proměňuje se v ptáka a tomu se říká Pcheng. Nikdo neví, kolik tisíc mil měří Pchengova záda. Když vzlétne, jeho křídla jako mraky zastíní celou oblohu...

Křepelka se mu posmívala: „Kam se žene? Já si povyskočím a jsem nahoře, vyletím nahoru něco přes deset sáhů a pak slétnu dolů; k létání přece stačí spokojeně se vznášet mezi pelyňkem, kam se tamten jenom žene?!"[14]

Nezměrnost oddělující obrovského ptáka a křepelku nám ukazuje, do jaké míry to, co nazýváme „poznáním", závisí na relativním a omezujícím pohledu, jaký zaujímáme. Podívejme se, k jakému výkladu Chuej Š'ových paradoxů to Čuang-c'a vede:

Na světě není nic většího než koneček chloupku z podzimní srsti, zatímco hora Tchaj je maličká. Nikdo nedosáhl delšího věku než dítě, jež zemřelo dříve, než se dočkalo dospělého věku, zatímco stařec Pcheng Cu odešel jako mladíček. Nebe-Země se zrodily zároveň se mnou, desetitisícero věcí je se mnou jedno.

Pakliže tvoříme jeden celek, cožpak je o tom možné mluvit? Ale když jsem jednou řekl, že jsme jedno, cožpak mohu říkat, že se o tom nedá mluvit? Jedno plus to, co jsem řekl, jsou dohromady dvě. Dvě a jedno jsou tři, a tak dále, že se ani obratný počtář nedopočítá, a což teprve obyčejný člověk! Nuže od ničeho došli jsme přes něco až ke třem, a co teprve začneme-li od něčeho a půjdeme k něčemu dalšímu?! Nechoďme nikam, a tím to skončeme![15]

Zde už není ironicky zpochybňován pouze způsob používání jazyka, nýbrž jazyk sám. Má jazyk, který se považuje za „základ všeho ostatního",

vůbec nějaký důvod existovat? Reflexe o jazyku byla společným jmenovatelem všech myšlenkových směrů z období Válčících států, ale v systematickém rozbíjení jediného nástroje, jaký má lidský rozum k dispozici, žádný nezašel dál než Čuang-c'. Ostatně jeho zpochybňování jazyka jakožto základu našeho vztahu ke světu si bere na mušku právě lidský rozum.

Podle Čuang-c'a nám řeč nemůže o pravé podstatě věcí říci vůbec nic, protože právě ona vytváří nejen jména, která věcem dáváme, nýbrž zároveň i samy tyto věci. Tím, že předpokládá „jména" (*ming* 名) a „reality" (*š'* 實), je řeč jen umělým a svévolným výřezem reality. Domýšlivá snaha jazyka být přinejmenším prostředkem uchopení reality, ne-li přímo prostředkem poznání, se projevuje v tvrzeních typu „tak to je" (*š'* 是) nebo „tak to není" (*fej* 非).

„Je to tak", „tak to není"

Podstata Čuang-c'ových filosofických úvah o relativitě řeči a diskursivního rozumu je shrnuta ve druhé kapitole, z níž se k nám nese Čuang-c'ův hlas čistě, neporušený, jako bychom jej slyšeli myslet nahlas. Její název *Čchi wu lun* 齊物論, který můžeme přeložit přibližně jako „O srovnávání do roviny, jímž se věci stávají rovnocenné",[16] je vysvětlen v následujícím výňatku:

> Mudrci dávných dob ve svém poznání někdy dospěli až na sám konec. Na jaký konec? Až na samý konec došli ti, kteří se domnívali, že nikdy nebylo žádných věcí, ti došli tak daleko, že dále není možné jít. O stupeň níže byli ti, kdo se domnívali, že věci existují, ale nejsou od sebe rozhraničené. Pod nimi byli ti, kdo se domnívali, že rozhraničení existuje, ale není rozdílu mezi „je to tak" a „tak to není". Tam, kde je jasně odděleno, jak co doopravdy je a není, zaniká Tao [...].
>
> Nuže Tao nikdy nemůže být od ničeho oddělené, zatímco slova nemohou mít trvalou platnost. Kvůli tvrzení „je to tak" vznikají vymezení. Dovolte, abych řekl, co jsou to vymezení: nalevo a napravo, rozbory a hodnocení, rozřezávání (*fen* 分) a rozlišování (*pien* 辨), debaty a polemiky [...].[17]

Čuang-c' o řeči nemluví v absolutních pojmech „pravda"/„nepravda", nýbrž v pojmech „tak to je", „tak to není". Avšak na základě čeho rozhodnout, zda je ono „tak to je" absolutním měřítkem? A co umožňuje rozhodnout, zda něco „je tak", nebo „tak není"? Podle Čuang-c'a takové tvrzení pouze ukazuje pohled vlastní mluvčímu, platí jen pro něj a pouze v rámci jeho pohledu. V tomto smyslu konfrontovat „tak to je" jednoho mluvčího s „tak to je" jiného mluvčího nemá cenu, protože pro jejich posouzení neexistuje žádné pole společné oběma čistě subjektivním pohledům. Právě tak Čuang-c' vidí debaty (*pien* 辯), do nichž se pouštějí různé myšlenkové směry jeho doby a v nichž on sám nedává za pravdu ani jednomu:

> Dejme tomu, že bychom spolu vedli debatu a vy byste nade mnou zvítězil, zatímco já bych podlehl. Znamenalo by to skutečně, že vy víte, jak se věci mají, a já to nevím? A naopak, kdybych já zvítězil a vy byste byl poražen, znamenalo by to, že já vím, jak se věci mají, a vy ne? Nebo snad oba víme, jak se věci mají? Či to neví ani jeden z nás? Jestliže my dva nedokážeme pochopit jeden druhého, jaký teprve zmatek v tom musí mít ostatní. Koho bych měl požádat, aby nás spravedlivě rozsoudil? Toho, který by měl stejný názor jako vy? Ale jak by nás mohl spravedlivě rozsoudit, kdyby zastával stejný názor jako vy? Nebo snad požádat toho, který by zastával stejný názor jako já? Ale jak by nás mohl spravedlivě rozsoudit ten, kdo by zastával stejný názor jako já? Nebo snad požádat o soud někoho, kdo by měl názor odlišný od nás obou? Ale jak by nás mohl spravedlivě rozsoudit, kdyby zastával jiný názor než my oba dva? Tak tedy požádat o soud někoho, kdo by měl názor stejný jako my oba? Jak by nás však mohl spravedlivě rozsoudit, kdyby zastával stejný názor jako my oba? Jestliže je to tak, že já nedokážu pochopit vaše názory, vy nedokážete pochopit moje a ani ostatní to nedokážou, tak jaký smysl by mělo žádat někoho, aby rozhodl, kdo z nás má pravdu?[18]

Jak poznávat?

Čuang-c' nepopírá platnost řeči proto, že by obraz reality zprostředkovaný jazykem byl pokřivený: Čuang-c' totiž nezpochybňuje nic menšího než schopnost řeči vůbec uchopit realitu, tj. poznávat:

> Poznání totiž se stává adekvátním (*tang* 當) pouze za určitých předpokladů, přičemž tyto předpoklady nejsou nijak pevně dány.[19]

Chad Hansen zdůrazňuje, že „poznávat" (*č'* 知) ve staré čínštině nenaznačuje ani tak představu pravdivého či nepravdivého obsahu poznání jako spíše schopnost, která umožňuje či neumožňuje trefit se do reality.[20] „Vědět" pak je tedy spíše „vědět, jak" než „vědět, že". Nevzniká tedy otázka „Co můžeme poznat?" nýbrž „Jak poznáváme?", „Jakou platnost může naše poznání mít?". Naše domnělá schopnost poznávat je ústředním tématem dialogu dvou postav, z nichž jedna se druhou marně snaží dotlačit k přiznání, že něco zná:

> „Víte o něčem, co by všichni stejně považovali za pravdivé?"
> „Jak to mám vědět?!"
> „Vy tedy víte, co nevíte?"
> „Jak to mám vědět?!"
> „Takže nikdo neví, jak to je?"
> „Jak to mám vědět?! Nicméně dovolte, abych se o tom pokusil promluvit: Cožpak snad vím, že takzvané ‚vědět', o němž jsem hovořil, neznamená vlastně ‚nevědět'? A cožpak vím, že ‚nevědět', o němž mluvím, neznamená vlastně ‚vědět'?"[21]

Tím, kdo si myslí, že něco „zná", je starý dobrák Konfucius; neřekl snad svému žáku C'-luovi: „Mám tě naučit, co to znamená vědět? Vědět znamená uznat, když něco víš, že to víš, a když něco nevíš, uznat, že to nevíš."[22] Čuang-c' nám předkládá potměšilou parodii na známou pasáž z *Hovorů*, kde se Konfucius holedbá, že ve čtyřiceti letech „se již nedal zmást", v padesáti že „pochopil úděl daný Nebesy" a v šedesáti „měl sluch naladěný na nejjemnější tóny všehomíra":

> Čuang-c' řekl: „Do svých šedesáti let Konfucius šedesátkrát změnil svůj názor. Když začal hovořit a o něčem řekl, že ‚je to tak', skončil nakonec tvrzením, že ‚to tak není'. Nejsem si jist, zda o něčem, o čem dnes říká, že ‚je to tak', předtím devětapadesátkrát neřekl, že ‚to tak není'."[23]

Zapomenout na řeč

Ve 4.–3. století, kdy zuřila nejurputnější polemika konfuciánů, mohistů a sofistů, musel Čuang-c' konstatovat, že není důvod dávat jedněm za pravdu spíše než druhým. To ho vedlo k otázce: Je rozum opravdu rozumný? A především: Má vážně právo se domnívat, že se může o něco

opřít, něčeho se zachytit, nebo dokonce být sám tím, čeho by se člověk měl držet? Analytický rozum je schopen fungovat jen na principu vylučujícím třetí možnost: něco buď „je tak", nebo „to tak není". Avšak podle Čuang-c'a je mylné domnívat se, že můžeme něco tvrdit, protože zároveň lze tvrdit i pravý opak.

Zesměšňuje všechny, kdo se domnívají, že něco znají, nebo kdo si myslí, že mohou něco tvrdit, všechny ty uznávané myslitele, kteří si všichni do jednoho mysleli, že lze nabízet nějaké pozitivní *tao*. Čuang-c' představuje jinou alternativu: rozhodnutí žádné rozhodnutí nečinit a nic netvrdit. Jestliže nějaký rozpor nelze rozhodnout, nezbývá než ho zrušit. Ve známé spirálovitě vystavěné pasáži Čuang-c' ukazuje, jak lze promluvu donekonečna rozvíjet, až se z toho člověku zamotá hlava:

> Existuje počátek.
> Existuje to, co doposud nezačalo mít počátek.
> Existuje to, co doposud nezačalo nezačínat mít počátek.
> Existuje to, co je.
> Existuje to, co není.
> Existuje to, co doposud nezačalo nebýt.
> Existuje to, co doposud nezačalo nezačínat nebýt.
> A náhle je tu to, co není!
> My však nevíme, co z toho, co je a co není, skutečně je a není. Já jsem to právě řekl, avšak nevím, zda jsem skutečně něco řekl, nebo jsem neřekl nic.[24]

Když se člověku takhle zamotá hlava a když se v něm vyvolá takový pocit absurdity, nemá právo zavrhnout řeč jako celek? Zdůrazňuje však Čuang-c' tak rád seberozkladnost řeči proto, aby ji zcela odmítl, nebo kvůli něčemu jinému? V některých „vnějších" a „různých" kapitolách knihy *Čuang-c'* se projevují dvě tendence. Ta první, která se objevuje hlavně v kapitole 22, jako by podléhala pokušení řeč zničit zálibou v absurdnosti. Druhá tendence, vyjádřená v kapitolách 17 a 25, patrně v Čuang-c'ově myšlení převážila: řeč lze „zapomenout" kvůli něčemu jinému; existuje zřejmě cosi mimo řeč.

Z tohoto pohledu je mudrc ten, kdo se nenechá nachytat, odcizit řečí a její domýšlivou představou, že může „něco tvrdit", a sloužit tedy jako absolutní měřítko. I když se řeč nemá brát vážně, má se používat s pl-

ným vědomím, že vytváří celý uměle vymezený a vymezující svět. Zbývá možnost si s ní hrát, vymýšlet novou řeč, která by už nebyla pouhým nástrojem diskuse a rozlišování mezi „tak to je" a „tak to není". Jen mudrc zná pravou realitu v tom, že nikdy neztrácí ze zřetele perspektivu Taa a smysl, který je ovšem mimo řeč:

> Tao, jež je lidmi ceněno, je obsaženo v knihách. Knihy nejsou nic jiného než řeč — to tedy znamená, že v řeči je cosi cenného. To, čím je řeč cenná, je její smysl, a to, kam smysl řeči míří, nelze slovy plně vyjádřit. Lidé však si cení pouze slov a uchovávají knihy. Já však, přestože ostatní si jich cení, nepovažuji tyto věci za vzácné, neboť lidé jim připisují cenu kvůli tomu, co není jejich pravou hodnotou.[25]

A Čuang-c' uzavírá: „Ten, kdo ví, nemluví, ten, kdo mluví, neví," což je paradox, který nacházíme také na začátku 56. oddílu *Tao-te-ťingu* a který vyjadřuje sen o tom, že by se člověk mohl obejít bez řeči:

> Posláním vrše je chytit rybu, když je ryba chycena, už na vrš nemyslíme. Posláním oka na zajíce je chytit zajíce. Když je lapen, už na oko nemyslíme. Posláním slov je vyjádřit smysl. Když je smysl vyjádřen, zapomínáme na slova. Kde mám hledat člověka, který umí zapomenout na slova, abych si s ním popovídal?[26]

Řeč může pokrývat určitou oblast a vést až do určitého bodu, za nímž už nezbývá než se vrhnout do zapomnění a rozplynout se v jiném řádu:

> To, co mohou slova a vědění obsáhnout, je vymezeno tím, co existuje. Avšak člověk, který nazírá Tao, věci nesleduje až tam, kde zanikají, ani tam, odkud pramení, neboť to jsou místa, kde diskuse končí.[27]

Jako ryba v Tau

> Konfucius řekl: „Rybám se daří ve vodě, člověku se daří v Tau. Ti, kterým se daří ve vodě, získávají obživu tak, že si plovou v rybníce. Ti, jimž se daří v Tau, nemusejí nic konat a jejich život jde svým během. A proto lze říci, že ryby se zapomínají ve vodě a člověk se zapomíná v umění následovat Tao."[28]

Metafora vody je nejspíš — jak si dobře uvědomili čínští myslitelé nejrůznějších orientací — k přiblížení Taa ta nejvhodnější. Voda plyne přirozeným během, který se přizpůsobuje reliéfu, místo aby se snažil ho změnit, zatímco člověk se staví proti proudu nebo do cesty Taa staví přehrady: instituce, řeč, vše, co má sklon stanovit pevné normy, prosadit stálé rámce:

> Konfucius pozoroval řeku Lü-liang v místech, kde padala vodopádem z výšky třiceti sáhů a pak se pěnila a vířila ještě v délce čtyřiceti mil. Přestože želva ani krokodýl by nedokázali plavat v jejím proudu, spatřil v ní plavat muže. Myslel si, že muž se rozhodl zemřít kvůli nějakému trápení, a rozkázal svému žákovi, aby běžel podél vody a zkusil ho vytáhnout. Muž však po několika stech krocích sám vyšel z vody a s vlasy rozpuštěnými a písní na rtech se procházel podle břehu.
>
> Konfucius šel za ním a zeptal se ho: „Myslel jsem, že jste duch, ale vidím, že jste člověk. Prosím, řekněte mi, znáte snad způsob (*tao* 道), jak se pohybovat ve vodě?"
>
> Muž odpověděl: „Ne, neznám žádný zvláštní způsob. Začal jsem od toho, co mi bylo dáno (*ku* 故), rozvíjel jsem svou přirozenost (*sing* 性) a naplňuji svůj osud (*ming* 命). Nořím se do hlubin spolu s vodopádem, vynořuji se spolu s vodou vzedmutou ode dna, pohybuji se po způsobu vody a nesnažím se jí vnucovat sebe sama. Tímto způsobem plavu ve vodě."
>
> Konfucius se ho dál vyptával: „Co jste myslel tím, že jste ‚začal od toho, co vám bylo dáno (*ku* 故), rozvíjel jste svou přirozenost (*sing* 性) a naplnil svůj osud (*ming* 命)'?"
>
> Muž řekl: „Narodil jsem se v horách a mé místo je v horách — to mi bylo dáno. Vyrostl jsem u vody a mé místo je ve vodě — to je moje přirozenost. Nevím, proč se věci mají tak, jak se mají — to je řízení osudu."[29]

Ruka a mysl

Aby mohl Čuang-c' vstoupit jako plavec do proudu Taa, upouští od „rozhodnutí učit se", které bylo základním konfuciánským východiskem, a usiluje spíše o „dovednost", „fortel", který je instinktivní, ale přitom ho řemeslník nejprve musí získat nápodobou a cvikem. Chápání Taa je zkušenost, jíž nelze vyjádřit ani předat slovy. Zatímco intelekt nemůže nikdy nic poznat naprosto jistě, ruka s neomylnou jistotou ví, co dělá, a umí dělat to, co řeč říci nedokáže. Sama tato dovednost ruky je ovšem jen metaforou pro určitý typ poznání, jehož si čínští myslitelé obzvlášť ceni-

li: poznání, které nevychází z naučení se nějakému obsahu, nýbrž z procesu učení po způsobu učednictví řemeslu. Nelze se je naučit naráz, nýbrž je třeba si je nepozorovaně osvojovat.

Metafora o řemesle je doložena a rozvinuta v mnoha anekdotických příbězích. Jedním z nejznámějších je nesporně ten o kuchaři Tingovi z třetí kapitoly knihy *Čuang-c'* nazvané, „O způsobu pěstování životního principu":

> Kuchař Ting boural býčka pro prince Wen-chueje — jak se ho dotýkal rukou, opíral se o něj ramenem, šlapal na něj a přiklekával, svištění nože a praskání stahované kůže a masa odlupovaného od kostí společně vytvářely harmonii stejně dokonalou, jako je Tanec morušového háje či obřadní skladba Ťing-šou.[30]
>
> Princ Wen-chuej řekl: „Ach, to je úžasné! To je nejspíše vrcholné umění!"
>
> Kuchař Ting odložil nůž a odpověděl: „Váš služebník cele následuje Tao, to je mnohem dokonalejší než jakékoli umění. Když jsem začal bourat býčky, neviděl jsem před sebou nic jiného, než celé zvíře. Po třech letech jsem se však přestal dívat na celé zvíře. A dnes již se vůbec neřídím očima, ale jen duchovním (*šen* 神) zrakem. Duch svobodně pokračuje tam, kde smyslové poznání přestává.
>
> Řídím se přirozenými liniemi (*LI* 理),[31] nůž vjíždí mezi klouby, nechává se vést hlavními spoji a jde svou přirozenou cestou. Míjí šlachy a vazy, o kostech ani nemluvě! Dobrý kuchař mění svůj nůž jednou do roka, protože jím řeže, průměrný kuchař mění nůž jednou za měsíc, protože jím seká. Já však užívám tentýž nůž již devatenáct let, za tu dobu jsem rozčtvrtil několik tisíc býčků, ale čepel mého nože je stále stejně ostrá, jako by právě opustila brus. Mezi klouby jsou totiž mezery a nůž v podstatě není tlustý, pronikat do mezer tím, co není tlusté, znamená mít dostatek místa pro pohybující se čepel. Proto je čepel mého nože stále stejně nabroušená i po devatenácti letech.
>
> Nicméně pokaždé, když přijdu ke složitějšímu místu, vidím, v čem je obtíž, zpozorním. Zastavím svůj pohled, zpomalím pohyb, jemně pohybuji nožem — a hle, zvíře je rozbouráno a padá k zemi, jako by bylo z hlíny. Stojím tam se zvednutým nožem, rozhlížím se spokojeně kolem a pak nůž otřu a schovám."
>
> Princ Wen-chuej zvolal: „Výborně! Poslouchal jsem slova kuchaře Tinga a naučil jsem se, jak pěstovat životní princip!"[32]

V této slavné pasáži se popisuje úplná „fenomenologie činnosti".[33] Pojednává o konkrétní dovednosti, ne o nějakém stavu neurčité a prostoduché bezprostřednosti. Setkáváme se tu s představou spojovanou v Číně s jakoukoli fyzickou a zároveň duchovní praktikou: s představou *kung-fu* 功夫. Tento termín, zpopularizovaný — byť v poněkud zúženém smyslu — filmovým žánrem téhož jména, označuje čas a energii, které věnujeme nějaké praxi, abychom v ní dosáhli určitého stupně dokonalosti. Je to představa, která se po zralé úvaze blíží nejspíš představě sportovního „tréninku", tak drahé Michelu Serresovi. Jedná se tedy o zvládnutí takové dovednosti, jíž se nelze naučit pomocí slov:

> Vévoda Chuan byl v síni a nahlas si četl (*tu* 讀, znamená též „studovat"), zatímco venku kolář Pchien vyráběl kola. Kolář odložil kladivo a dláto a vstoupil do síně s otázkou: „Promiňte mi moji troufalost, co je to za slova, která tu nahlas předčítáte?"
>
> Vévoda řekl: „To jsou slova mudrců."
>
> „Ti mudrci žijí mezi námi?"
>
> „Již zemřeli."
>
> „Takže vy, pane, si tu vlastně předčítáte zbytky po mudrcích."
>
> Vévoda Chuan se rozhněval: „Co může nějaký kolář vědět o knihách, v nichž si já čtu?! Jestli mě přesvědčíš o svém názoru, nechám tě žít, jestli však ne, zemřeš!"
>
> Kolář Pchien řekl: „Váš služebník se na věc dívá ze své zkušenosti kolářе: když se otvor náboje udělá příliš volný, kolo jde snadno nasunout na osu, ale nesedí pevně. Když se naopak otvor udělá příliš těsný, kolo nejde pořádně nasadit. Umění udělat náboj tak, aby nebyl příliš volný, ani příliš těsný, to musí člověk dostat do ruky. Řídí se přitom podle svého srdce, slovy to vylíčit nelze. Fortel, který je k tomu zapotřebí, bych slovy popsat nedokázal. Nemůžu to vysvětlit ani vlastnímu synovi a ani můj syn se to ode mne nemůže naučit, a proto až do svých sedmdesáti let pořád vyrábím kola. A stejně tak mudrcové — zemřeli a s nimi i to, co nedokázali nikomu vysvětlit. A proto knihy, v nichž si vy, pane, čtete, jsou jen ubohé zbytky po mudrcích."[34]

Kolář mluví o zkušenosti srovnatelné se zkušeností kuchaře Tinga: když přijde k obtížnému suku, zastaví se, soustředí svou pozornost, dokud mu vše není úplně jasné, a pak teprve jediným sekem suk odetne. V tom

okamžiku se ruka a mysl dokonale ztotožňují, jistota ruky koexistuje s jasnozřivostí mysli, která se nerozhoduje prostřednictvím intelektu. Výraz *šen* 神, který původně označoval věci božské či duchovní, tak podobně jako výraz *ling* 靈 („zázračný", „kouzelný"), s nímž bývá často spojován, nakonec označuje mysl, když je plná života, na vrcholu bezprostřednosti a přirozenosti, když se nesetkává s žádnou překážkou, jíž by mohlo být usilovné přemýšlení, konceptualizace či formulování. Hnutí mysli, tj. hnutí ducha *šen*, nicméně není hnutím nevědomým, natož hnutím nevědomí, nýbrž zapomněním vědomí. Nelze to popsat slovy: přiblížit to může jen ohromující dokonalost pohybu, který díky dlouhé praxi a tříbení přestal být vědomý. Mysl se pak „rázem cítí tak pohodlně, že samým pohodlím zapomíná, jak pohodlně jí je".[35]

Bezprostřednost jako v zrcadle

Historky kuchaře Tinga i koláře Pchiena ilustrují jedno z ústředních témat taoistického myšlení: bezprostřednost, spontánnost (z latinského *sponte sua*, které dost dobře vyjadřuje pojem *c'-žan* 自然, doslova „samo od sebe"). Tato bezprostřednost zdaleka není vyvrcholením nějaké svobody po způsobu romantiků, je naopak třeba ji spojovat s „nevyhnutelností" (*pu te i* 不得已), s „nezbytnou cestou", již sleduje kuchařův nůž, nebo s „osudem", o němž mluvil zmíněný plavec. Zatímco romantismus zdůrazňuje intenzitu spontánní emoce, „výkřik srdce", i za cenu, že realitu zkreslí subjektivitou, Čuang-c' naopak lpí na upřesnění, že „v bezprostřednosti, která spočívá v souladu s věcmi, není místa pro žádné já", podobně jako onen plavec „sleduje *tao* vody a nesnaží se jí vnutit sebe sama".

Jak se dozvídáme od kuchaře Tinga, této bezprostřednosti se dosahuje intenzivním soustředěním na konkrétní situaci, které vyžaduje maximum jasnozřivosti a plného vědomí, a přesahuje obvyklou tendenci posuzovat a klasifikovat. Čin tedy může být „sám od sebe" pouze tehdy, pokud „k životu nic nepřidává", pokud věrně přejímá nebo odráží situaci takovou, jaká je, tak jako zrcadlo, které nezaujatě odráží věci takové, jaké jsou. „Jasno-zřivost" mudrce je podobná schopnosti zrcadla, což je metafora neustále se opakující v celém díle *Čuang-c'*:

> Dokonalý člověk užívá své srdce jako zrcadlo: nevybírá si, ničemu nevychází v ústrety, odráží vše, co se před ním objeví, a nic neskrývá. Proto dokáže věci ovládat, aniž dojde úhony.[36]

Současný čínský učenec Tchang Tün-i komentuje tuto pasáž takto: „Obvykle věci poznáváme prostřednictvím pojmů a jmen. Když na věci, jimiž se právě zabývá naše pozornost, aplikujeme pojmy a jména, jdeme těmto věcem vstříc. V tom případě mysl není čistě receptivní. Jediný způsob, jak tomuto běžnému způsobu myšlení zabránit, je dostat se mimo naše obvyklé pojmy a jména a zbavit se jich, aby v naší mysli vzniklo prázdno. Teprve pak se mysl stává čistě receptivní a je připravena přijímat věci naplno. Všechno je náhle průzračně jasné. Tehdy dochází k osvícení a zapomnění sebe sama."[37] Mudrc je tedy ten, kdo „sám není věcmi zvěcňován, a proto je schopen s věcmi jednat jako s věcmi":[38]

> Mudrc nesetrvává ve stavu klidu proto, že někdo tvrdí, že klid je dobrý. Klid totiž znamená, že desetitisícero věcí nestojí za to, abychom se kvůli nim znepokojovali, a právě proto mudrc setrvává ve stavu klidu. Když je voda klidná, zřetelně jsou v ní vidět i obočí a vousy, rovná hladina může sloužit jako norma a mistr tesař podle ní měří. Je-li voda klidná, je na ní vše zřetelně vidět, a což teprve, když klidný je lidský duch! Když mudrc má klidné srdce/mysl, zřetelně jako v zrcadle je v něm vidět Nebe–Země, zrcadlí se v něm deset tisíc věcí.[39]

> Sám v sobě na ničem nelpí.
> Věci samy ze sebe získávají svou formu.
> Pohybuje-li se, je jako voda,
> je-li nehybný, je jako zrcadlo,
> odpovídá-li, je jako ozvěna.[40]

Sen, nebo skutečnost

Čuang-c'ovo myšlení dýchá na dvě doby: nejprve radikálně napadá rozum a řeč a ukazuje, že žádný princip, na němž se má zakládat poznání a činnost, sám základy nemá. Pak, jakmile vše rozmetal, si klade otázku, co vlastně zbývá: nic než přirozenost a bezprostřednost, to, co je „samo od sebe" a co nám stačí jen odrážet věci tak, jak jsou, to jest jako zrcadlo. Čuang-c' je spíše antiracionalista než iracionální. Nezachází s reali-

tou, jako by byla čistě jen produktem naší představivosti. Pouze pochybuje, že nám analytický rozum může ukázat, co je to svět, a bez diskuse připouští, že stačí svět brát takový, jaký je. Tento jemný rozdíl se objevuje ve známém Čuang-c'ově snu o motýlu:

> Kdysi se Čuang Čouovi zdálo, že je motýlem. Jak radostné a bezstarostné je být motýlem! Měl pocit naprosté svobody, kdepak by věděl o nějakém Čuang Čouovi! Náhle se probudil a celý zkoprněl — vždyť on je Čou. A teď neví, zdálo se Čouovi, že je motýlem, nebo se zdá motýlovi, že je Čouem? Mezi Čouem a motýlem musí přece být rozdíl! Tomu se říká proměňování věcí.[41]

Smyslem zde není říci: co záleží na věcech, protože všechno je jen sen, *nikoli* skutečnost. Problém je podle Čuang-c'a v tom, že neexistuje způsob, jak zjistit, zda mluvčí je ve stavu bdění, *nebo* snění, stejně jako neexistuje způsob, jak zjistit, zda jsou naše domnělé znalosti poznáním, *nebo* nevědomostí:

> Někomu se může v noci zdát o popíjení vína, ale ráno se probudí s pláčem, jinému se může zdát o tom, že pláče a naříká, ale ráno se probudí a vyrazí si na lov. Když se nám něco zdá, nevíme, že je to sen, dokonce se můžeme pokoušet ve snu vyložit svůj vlastní sen, a teprve když se probudíme, zjistíme, že se nám to jen zdálo. A teprve ve chvílích velkého probuzení si uvědomíme, že to vše byl jen velký sen. Hlupáci se však domnívají, že bdí a vše jasně chápou. Vladaři a pastýři lidu — jak jsou zabednění! Konfucius i ty, vám oběma se to všechno jen zdá. A to, že vám říkám, že se vám to zdá, je také sen.[42]

Tato kouzelná úvaha trochu připomíná stejně krásné Pascalovo vyjádření:

> „Což by nebylo možné, že i tato denní půle života je jen sen, na nějž jsou ty druhé sny naroubovány a z něhož se probouzíme smrtí? [...] kdo může vědět, zda i ta druhá polovina života, kdy podle svého domnění bdíme, není jen jiným spánkem, poněkud odlišným od toho prvního?"[43]

Člověk, nebo Nebesa

Úvahu o rozlišení — ostatně zcela relativním — mezi bděním a sněním je třeba zasadit do mnohem obecnějších úvah o rozlišování — které je podle Čuang-c'a stejně relativní: rozlišování mezi tím, co závisí na Člověku,

a tím, co závisí na Nebesích (nebo na Tau). Toto rozlišování je v čínském myšlení tradiční, zejména v konfucianismu, kde je jasně vymezena na jedné straně oblast lidská, v níž člověk může vyvíjet svou činnost, a na druhé straně to, co tuto oblast přesahuje a na co Člověk nemůže působit, tzn. Nebesa:

> Zeptal se: „Co je od Nebes a co od člověka?"
> „Kůň a buvol mají čtyři nohy — to je od Nebes. Nasadit koni ohlávku a buvolu provléknout nosem kruh — to je od člověka."[44]

Avšak podle Čuang-c'a toto rozlišování — stejně jako všechna ostatní — není na místě. Jak máme vědět, co v nás je podřízeno Člověku a co Nebesům? Stejně jako si nikdy nemohu být jist, zda něco opravdu dělám v bdělém stavu, či zda prostě jen sním o tom, že to dělám, nemohu s jistotou určit ani to, zda činitelem mého jednání jsem já sám, nebo Nebesa jednající ve mně.

Ve skutečnosti pokaždé, když je mé jednání volní, pokaždé, když se snažím „prosadit sebe sama" proti přirozenému běhu věcí, patřím Člověku, neboli mé jednání spadá do toho, co taoisté nazývají *wej* 爲, jednání působící na přirozenost silou. Když naopak mé jednání sleduje běh věcí, když se nechám nést jeho proudem jako plavec, který „sleduje *tao* vody a nesnaží se vodě vnucovat sebe sama", patří přirozenosti (tzn. Nebesům nebo Tau), to jest spadá do sféry *wu-wej* 無爲, nekonání nebo spíše jednání, které splývá s přirozeností a neprosazuje nic nátlakem. Vše v člověku, co chce, analyzuje, buduje, rozlišuje (zkrátka vše, co by spadalo pod definici ega), představuje jen okrajovou část jeho bytí. Teprve když se od ní oprostí, nachází člověk svůj střed — což není nic jiného než část patřící Nebesům:

> Poznat, co konají Nebesa a poznat, co koná Člověk, jsou dvě dokonalá poznání. Ten, kdo dokáže poznat, co konají Nebesa, ten žije podle Nebes.
> Ten, kdo dokáže poznat, co koná Člověk, a tím, co poznal, pečuje o to, co svým poznáním poznat nemůže, aby naplnil svá Nebesy daná léta a nezemřel na půli cesty — ten má hojnost poznání.[45]
> Čuang-c' pravil: „Poznat Tao je snadné, těžké je o něm nehovořit. Poznat je a nehovořit o něm je způsob, jak se přiblížit Nebesům. Poznat

a hovořit o něm je způsob, jak se přiblížit Člověku. Lidé dávných dob se přibližovali k Nebesům, nikoli k Člověku."[46]

Ideální by bylo, kdyby se člověk zbavil nejen své, v pravém smyslu lidské, přirozenosti (*sing* 性) — jež podle konfuciánů pochází od Nebes, ale u Čuang-c'a je považována naopak za část zatěžující, která brání pravé přirozenosti člověka prýštit z nebeského zdroje —, nýbrž i svých „sobě vlastních rysů" (*čching* 情), což jsou emoce a city:

Mistr Chuej se jednou zeptal mistra Čuanga: „Existují přece lidé, kteří potřebu cítit (tedy to, co je činí lidmi) nemají?"

Mistr Čuang řekl: „Je to tak."

Mistr Chuej: „Když ale člověk nemá potřebu cítit, cožpak jej ještě lze nazývat člověkem?"

Mistr Čuang: „Tao mu dalo jeho vzezření, Nebesa mu dala tělo — proč jej tedy nenazývat člověkem?"

Mistr Chuej: „Když ho ale nazveme člověkem, jak může nemít cítění?"

Mistr Čuang: „Já cítěním (*čching* 情) označuji rozlišování na „je to tak" (*š'* 是) a „tak to není" (*fej* 非). Ten, o němž říkám, že nemá cítění, neškodí sám sobě tím, že by rozlišoval, co má rád a co se mu hnusí. Vždy následuje přirozený běh věcí a nic ke svému životu nepřidává."

Mistr Chuej: „Když ke svému životu nic nepřidává, jak ví, že existuje?"

Mistr Čuang: „Tao mu dalo jeho vzezření, Nebesa mu dala tělo, neškodí sám sobě tím, že by rozlišoval, co má rád a co se mu hnusí. Ale vy, pane, plýtváte svou duchovní silou (*šen* 神),
vyčerpáváte svou vnitřní esenci (*ťing* 精),
opřen o strom, hlasitě vzdycháte,
zachmuřen skláníte se nad svou citeru,
tělo, které pro vás vybrala Nebesa,
tady žvaní o „tvrdém a bílém"![47]

Opravdový člověk

Zatímco konfuciáni člověka vybízejí, aby povznášel své lidství, Čuang-c' ho naopak nabádá ke splynutí s Taem:

Neobyčejný člověk se vymyká mezi ostatními lidmi, ale s Nebesy je v dokonalém souladu. Proto se říká: koho Nebesa považují za nízkého člověka, lidé vyzvedají jako ušlechtilého muže, koho si lidé váží, tím Nebesa pohrdají.[48]

Ve spise *Čuang-c'* se rýsuje důležitý prvek pozdější taoistické tradice: postava Světce, „opravdového člověka" (*čen-žen* 真人), toho, kdo „zůstává jedním" natolik, že v něm už neexistuje rozdíl mezi Nebesy a Člověkem.[49] Podle Isabelle Robinetové „jedinou odpovědí (která však leží v jiné rovině) na otázky, jež Čuang-c' klade a jež v diskursivní a konceptuální rovině nechává bez odpovědi, je Světec. [...] Prost všech morálních, politických a společenských ohledů, metafyzických obav, snah po účinnosti, všech vnějších i vnitřních konfliktů, jakéhokoli nedostatku a hledání, má mysl svobodnou a žije v dokonalé jednotě sám se sebou a se všemi věcmi. Těší se tak naprostému naplnění (či integritě, *čchüan* 全), které mu propůjčuje velikou moc, a nabývá kosmického rozměru."[50]

Síla Světce byla mnohokrát popisována jako nepřekonatelná, neměnná, neboť je to vlastní síla či „ctnost" (*te* 德) Taa:

Ten, jenž dosáhl nejvyšší síly (*te* 德), toho oheň nespálí, voda neutopí, mráz ani horko mu neublíží, zvěř ani draví ptáci ho nerozsápou. Tím nechci říci, že tyto věci bere na lehkou váhu. Říkám, že ať je v bezpečí či nebezpečí, bedlivě vše pozoruje, smíří se se vším, štěstím i neštěstím, a je za všech okolností ve střehu. Tak mu nic nemůže ublížit. Proto se říká: „Nebesa jsou uvnitř a Člověk je vně." Ctnost (*te*) je v Nebesích a kořeny poznání Nebes a Člověka jsou v Nebesích.[51]

Opravdový člověk) má božskou duchovní sílu (*šen* 神), nepocítil by horko, ani kdyby se rozpoutal požár na bažinách, nepocítil by chlad, ani kdyby zamrzly Žlutá řeka a řeka Chan, nelekl by se, ani kdyby úder blesku rozpoltil horu a vichr zvedl moře. Takové schopnosti má, protože dokáže jezdit v mracích, umí si osedlat Slunce a Měsíc a putovat za hranice čtyř moří. O takové maličkosti, jako je prospěch a škoda, se nezajímá, vždyť ani život a smrt pro něj neznamenají žádnou změnu![52]

Právě skrze tuto „božskou duchovní sílu" (*šen* 神) opravdový člověk splývá s Taem, což je zkušenost popisovaná jako „duchovní putování" (*šen-jou* 神遊), mystický vzlet či extáze, která nechává tělo „jako hroudu země" nebo „jako uschlé dřevo" a srdce jako „vyhaslý popel".[53]

Zachovat základní energii

Síla, již Světec čerpá ze síly Taa, je duchovního rázu, i když si pohrává s fyzickým světem: je to kvintesence *čchi* 氣, životní energie a zároveň duchovní popud. Tělo je vnímáno jako *čchi* v hutnějším a kompaktnějším stavu, a má-li splynout s Taem, musí se co nejvíce vytříbit, až dosáhne jemnosti svého „kvintesenciálního" stavu (*ťing* 精), tzn. stavu duchovního (*šen* 神). Složeným výrazem *ťing-šen* 精神, jímž se v moderním jazyce vyjadřuje pojem duch, se zde označuje *čchi* v tom, co je v něm nejjemnější a nejnehmatatelnější, i když zároveň naprosto konkrétní.

Zjemnění nejen těžkého a nedostatečně pohyblivého fyzického těla, nýbrž i ega příliš zatěžujícího, než aby mohlo vplynout do proudu Taa, lze dosáhnout konkrétními praktikami souborně nazývanými „práce na *čchi*" (*čchi-kung* 氣功), což je jen jeden z aspektů výše zmíněného *kung-fu* 功夫:[54] Ovládáním dechu, tělesným cvičením, meditací („sezením k zapomnění", *cuo-wang* 坐忘), sexuální kázní atd. Čuang-c' dává přednost poetičtějšímu označení „půst srdce" (*sin-čaj* 心齋) a popisuje ho v dialogu, v němž vystupuje Konfucius se svým oblíbeným žákem Jen Chuejem:

> Chuejovi, který se ptal na půst srdce, Konfucius odpověděl: „Zcela se soustřeď. Spíše než ušima naslouchej srdcem, spíše než srdcem naslouchej skrze *čchi*. Obyčejný sluch je omezen ušima, srdce/mysl je omezeno tím druhým, s nímž si rozumíš, avšak *čchi* je prázdné, připravené přijmout vše. Pouze Tao v sobě shromažďuje prázdnotu a prázdnota, to je půst srdce."[55]

Známá pasáž z jedné „vnější" kapitoly spisu *Čuang-c'* naráží na dechová a tělesná cvičení, která jsou předchůdcem cvičení *tchaj-ti-čchüan* 太極拳:

> Vydechuj a vdechuj, zbavuj se starého a nasávej nové, buď pružný jako medvěd, roztahuj křídla jako pták, a to vše jen kvůli tomu, abys byl dlouho živ. To jsou věci, které miluje člověk, jenž „vede a zavádí" oběh svého *čchi*, ten, kdo pěstuje své tělo, ten, kdo dosáhl takového stáří jako Pcheng Cu.[56]

Podle Čuang-c'a není splynutí s Taem blaženým ponořením do Velkého všehomíra. Lze ho dosáhnout jen za cenu dlouhého a pravidelného praktického tříbení, jehož cílem není pohroužit se do nerozlišené úplnosti, nýbrž pohlížet na věci jako zrcadlo, ne tak, aby na ně člověk nějak působil, nýbrž naopak tak, aby je viděl nezaujatě a oprostil se od nich.

Nejvyšší oproštění

Čuang-c' nepopírá vztah člověka ke světu. Jen Světec však dokáže tento vztah udržovat, aniž se nechá „zvěčňovat věcmi": v tom je celý rozdíl oproti buddhistickému pohledu, ačkoli i ten používá příměr zrcadla. Podle Čuang-c'a je třeba se od světa osvobodit, vyprázdnit, ne však proto, že bychom svět popírali kvůli jeho pomíjivosti, která se stane až výsostným buddhistickým tématem. Naopak, splynutím s Taem člověk nachází svůj střed a to, co bývá obvykle lidskou myslí považováno za utrpení — úpadek, choroba, smrt — ho už nermoutí. U Čuang-c'a, a v celém staročínském myšlení obecně, otázka utrpení a smrti nikdy otevřeně nevyvstává právě proto, že nejsou chápány jako absolutní zlo, nýbrž spíše jako součást přirozeného procesu:

> Tao nemá konce ani začátku, zatímco věci zanikají a rodí se, aniž se mohou spoléhat na své úspěchy. Chvíli jsou prázdné a chvíli plné, neudržují si svůj tvar. Roky nelze zadržet, čas nelze zastavit. Úpadek a růst, naplnění a vyprázdnění, po konci vždy znovu přichází začátek.[57]

Slovy Isabelle Robinetové: „Protože taoistický čas a svět jsou cyklické, umožňují nový počátek, nové zrození; je to čas a svět věčných proměn. Otevřeně hlásanou vlastností tohoto cyklického času je jeho vratnost na rozdíl, jak říkají taoisté, od běžného lidského času, kde není návratu a který spěje jen jedním směrem ke konci, k zániku."[58] Z tohoto pohledu se ani ta nejtragičtější věc — vlastní smrt, vlastní rozklad — člověku už nejeví tak strašně, jestliže si uvědomí, že jde jen o jednu z mnoha fází proměn Taa. Dokladem je zdánlivě provokativní Čuang-c'ův postoj k úmrtí vlastní manželky, zcela odporující obřadním zvyklostem:

> Mistru Čuangovi zemřela žena. Mistr Chuej přišel vyjádřit soustrast. Mistr Čuang právě seděl s nohama roztaženýma na zemi, bubnoval na hliněnou mísu a zpíval si.

Mistr Chuej řekl: „Žila s vámi, vychovala vám děti a zestárla po vašem boku. Dost na tom, že když zemřela, nepláčete, ale vy si tu ještě bubnujete a zpíváte — není to přespříliš?!"

Mistr Čuang odpověděl: „Tak to není. Když zemřela, cožpak jsem nebyl zoufalý? Ale pak jsem o tom začal přemýšlet. Na samém počátku ona vlastně nežila, a nejen že nežila, ale neměla ani žádné tělo, nejen že neměla tělo, ale neměla ani *čchi*. A pak v krátkém okamžiku, z ničeho nic, došlo k přeměně a bylo tu její *čchi*, v *čchi* došlo k přeměně a vzniklo její tělo, v těle došlo k přeměně a ona se narodila a žila a nyní opět došlo k přeměně a ona zemřela. Proběhl zde stejný cyklus, jako když se vystřídají čtyři roční doby, jaro, léto, podzim a zima. Ona se v klidu uložila ke spánku v největším ze všech domů, a já jsem tu kvílel a naříkal! Uvědomil jsem si, že nechápu, co je to přirozený úděl, a přestal jsem truchlit."[59]

Co člověku zbývá jako základní způsob existence, jakmile přestane usilovat, chtít, prosazovat své myšlenkové rámce a svůj způsob jednání a spokojí se jen s nasloucháním a s odrážením věcí takových, jaké jsou, zkrátka jakmile se od světa odpoutá? Narození, dospívání, stárnutí a smrt: samovolné, přirozené procesy, které spadají do pole působnosti Nebes. To je náš „nebeský úděl" (*tchien-ming* 天命), který je ovšem těžké přijmout, protože neustále chceme rozhodovat, vybírat si; důvodem naší existence i naším životním způsobem je chtění.

Proto Čuang-c' navrhuje přejít na zcela jinou rovinu, která náhle otevírá pohled do hlubin, kde — v tom, co lze považovat za osvícení — lze naráz postřehnout nekonečnost, nevyzpytatelnost Taa, které jako vír vtahuje mysl do bezedného ústupu. Vedle pokušení poddat se závrati si člověk nevyhutelně musí položit konečnou otázku existence „stvořitele" (*cao-wu-če* 造物者), v *Čuang-c'* mnohokrát naznačenou, ale ponechanou bez odpovědi:

Otáčí se Nebe, zatímco Země stojí pevně na místě?
Hádají se Slunce s Měsícem o svá místa?
Kdo tomu všemu vládne? Kdo tomu dává řád?
Kdo, aniž cokoli dělá, přivádí vše k pohybu?
Snad tu pracuje veliký tkalcovský stav, aniž se může zastavit?
Snad se to vše otáčí a nemůže nikdy přestat?[60]

[1] Všimněme si, že v taoistické literatuře bývá často symbolem Taa hudba. Za kakofonií různých *tao* Čuang-c' touží nalézt prvotní harmonii Taa, jako v kap. 33: „Mnohost *taa* a technik ničí jednotu světa."

[2] Rozhodnutím uvést v rozporu se zavedenými zvyklostmi knihu *Čuang-c'* před *Tao-te-ťing* následujeme význačného britského sinologa Anguse C. GRAHAMA, i když ten zůstává opatrný: „Vzhledem k tomu, že ‚vnitřní kapitoly' [*Čuang-c'*] neobsahují žádnou jasnou zmínku povědomí o *Tao-te-ťingu*, můžeme klidně *Tao-te-ťing* uvádět po Čuang-c'ovi, přestože nemáme žádný pozitivní důkaz, že by byl pozdější," viz *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois), Open Court 1989, s. 217–218.

[3] Viz nicméně dobrý překlad Anguse C. GRAHAMA, *The Book of Lieh-tzu*, Londýn, John Murray 1961.

[4] Viz Isabelle ROBINET, *Histoire du taoisme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf 1991; Herrlee G. CREEL, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press 1970; Holmes WELCH, *Taoism: The Parting of the Way*, Boston, Beacon Press 1957, revidované vyd. 1965; Nathan SIVIN, „On the Word ‚Taoist' as a Source of Perplexity: With Special reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China", *History of Religions*, 17/3–4 (1978), s. 303–330. Viz též bilanci taoistických studií uvedenou ve významném článku obsahujícím též vyčerpávající bibliografii: Anna SEIDEL, „Chronicle of Taoist Studies", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989–1990), s. 223–347; a Knut WALF, *Westliche Taoismus-Bibliographie*, 3. vyd., Essen 1992.

[5] Nepublikovaná přednáška přednesená v listopadu 1991 na École normale supérieure, z níž tato kapitola v mnohém těží. Existuje úplný překlad: Burton WATSON, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press 1968. Překlad do francouzštiny od LIOU Kia-hway, *Oeuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Unesco 1969 bohužel nelze doporučit. Nejlepším překladem sedmi „vnitřních kapitol" je nadále překlad od Anguse C. GRAHAMA, *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, Londýn, Allen & Unwin 1981; existuje též poměrně volný překlad téměř bez poznámek: J.-C. PASTOR, *Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs*, Paris, Cerf 1990. (Česky: ČUANG-C', *Myšlenky*, výbor a doslov Marie Štechová, Praha, Helios 1930; MISTR ČUANG, *Vnitřní kapitoly*, přeložil Oldřich Král, Praha, Odeon 1992.)

Z četných studií o *Čuang-c'* viz zejména: Martin BUBER, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Lipsko, Insel 1910; CHANG Tsung-tung, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Frankfurt, Klostermann 1982; Victor H. MAIR, ed., *Experimental Essays on Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press 1983.

[6] Viz *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*), kap. 63.

[7] Isabelle ROBINET ve svých dějinách taoismu (*Histoire du taoisme*), s. 42, přirovnává knihu *Čuang-c'* k tradici *Písní z Čchu* (*Čchu-cch'*), antologii básní poznamenaných šamanismem a pocházejících z čínského jihu ze 4.–2. století př. n. l. (Český překlad Jaromíra Vochaly viz Čchü Jüan, *Z čchuských písní*, Praha, BBart 2004.)

[8] *Čuang-c'* 17, s. 266–267. Používáme zde vydání *Čuang-c' ti-š* v KUO Čching-fanově edici, ČU-C'.

[9] Viz kap. 3, „Úvod do argumentace *Mo-c'*", a kap. 5, „Logikové".

[10] *Čuang-c'* 17, s. 267–268.

[11] O Chuej Š'ovi viz Ignace KOU Pao-koh, *Deux Sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long*, Paris, PUF 1953; Ralf MORITZ, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlín, Akademie 1973; Jean-Paul REDING, *Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang, 1985, s. 274–385, a „Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism", *Philosophy East and West*, 36, 4 (1986), s. 349–374.

[12] *Čuang-c'* 33, s. 476–477 (výroky čísluje autorka).

[13] *Čuang-c'* 17, s. 248.

[14] *Čuang-c'* 1, s. 1–2 a 8.

[15] *Čuang-c'* 2, s. 39–40.

[16] O této kapitole viz studii s částečným překladem: Jean-François BELLETER, „Arrêt, vision et language: Essai d'interprétation du Ts'i wou-louen de Tchouang-tseu", *Philosophie*, 44 (1994), s. 12–51.

[17] *Čuang-c'* 2, s. 36–40.

[18] *Čuang-c'* 2, s. 50–51.

[19] *Čuang-c'* 6, s. 102. O technickém významu slova *tang* 當(„trefit se", „odpovídat pravdě") viz kap. 5, „Instrumentální pojetí jazyka".

[20] Viz *Language and Logic*, s. 64. O otázce poznání a jako kontrapunkt k HANSENOVÝM tezím viz Christoph HARBSMEIER, „Conceptions of Knowledge in Ancient China", in Hans LENK & Gregor PAUL, ed., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, State University of New York Press 1993, s. 11–30.

[21] *Čuang-c'* 2, s. 43–44.

[22] *Hovory*, II/17.

[23] *Čuang-c'* 27, s. 410. Obdobnou pasáž, kde vystupuje postava blízká Konfuciovi, viz *Čuang-c'* 25, s. 390.

[24] *Čuang-c'* 2, s. 38–39. Tato pasáž bezprostředně předchází ironickému výkladu Chuej Š'ových paradoxů citovanému výše, pozn. 15.

[25] *Čuang-c'* 13, s. 217.

[26] *Čuang-c'* 26, s. 407.

[27] *Čuang-c'* 25, s. 394–395.

[28] *Čuang-c'* 6, s. 123.

[29] *Čuang-c'* 19, s. 288–289.

[30] Jde o rituální tance, z nichž jeden je spojován se zakladatelem dynastie Šangů králem Čcheng Tchangem a druhý s mytickým panovníkem Jaoem.

[31] O *LI*, klíčovém pojmu, k jehož utváření zde Čuang-c' rozhodujícím způsobem přispívá a který bude po celé dějiny čínského myšlení dále upřesňován a rozvíjen, viz výše, kap. 1, „Řád a obřad".

[32] *Čuang-c'* 3, s. 55–58.

[33] Zajímavou interpretaci této a následujících pasáží najdete v Jean-François BILLETER, „Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte", in *Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éd. de l'EHESS 1984, s. 25–51.

[34] *Čuang-c'* 13, s. 217–218.

[35] *Čuang-c'* 19, s. 290.

[36] *Čuang-c'* 7, s. 138. O motivu zrcadla viz pěkný esej od Paula DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", převzato v *Choix d'études buddhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill, 1973.

[37] „The Individual and the World in Chinese Methodology", *in* Charles A. MOORE, ed. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press 1967, s. 272.

[38] *Čuang-c'* 11, s. 178.

[39] *Čuang-c'* 13, s. 204.

[40] *Čuang-c'* 33, s. 473.

[41] *Čuang-c'* 2, s. 53–54.

[42] *Čuang-c'* 2, s. 49–50.

[43] Blaise PASCAL, *Myšlenky*, přeložil Miloslav Žilina, Praha, Mladá Fronta 2000, s. 79.

[44] *Čuang-c'* 17, s. 260.

[45] *Čuang-c'* 6, s. 101.

[46] *Čuang-c'* 32, s. 453.

[47] *Čuang-c'* 5, s. 99–100. „Tvrdé a bílé" je titul jedné kapitoly z *Kung-sun Lung-c'*, díla připisovaného logikovi Kung-sun Lungovi, o němž viz kap. 5.

[48] *Čuang-c'* 6, s. 124.

[49] Viz *Čuang-c'* 6, s. 108.

[50] *Histoire du taoisme*, s. 38.

[51] *Čuang-c'* 17, s. 259–260.

[52] *Čuang-c'* 2, s. 45–46.

[53] *Čuang-c'* 2, s. 22.

[54] Viz výše, „Ruka a mysl".

[55] *Čuang-c'* 4, s. 67–68.

[56] *Čuang-c'* 15, s. 237. O technikách inspirovaných pohyby zvířat, běžně rozšířených za vlády Chanů krátce před naším letopočtem, které spočívají ve „vedení a zavádění" (*tao-jin*) životní energie tak, aby volně kolovala v celém těle, viz Livia KOHN & SAKADE Yoshinobu, ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan 1989.

[57] *Čuang-c'* 17, s. 259.

[58] *Histoire du taoisme*, s. 21.

[59] *Čuang-c'* 18, s. 271.

[60] *Čuang-c'* 14, s. 218–219.

5
Řeč a logika v období Válčících států

Otázka řeči

Ve 4.–3. století za období Válčících států vznikaly základní pojmy Tao („Cesta"), *čchi* („životní energie"), Jin-Jang a další, nicméně hlavním tématem, jehož se všechny dotýkaly, bylo téma řeči. V době, kdy se u čínských myslitelů projevovala úplná fascinace otázkami jazyka, se i válka jednotlivých států o nadvládu odehrávala rovněž v rovině řeči. Tato fascinace byla ostatně příznačná pro celé období před příchodem buddhismu, který od 1. století našeho letopočtu do Číny přinášel nové koncepce utvářené indoevropskými jazyky.

Jedinou specializací společenské kategorie *š'* 士, která se již od Konfuciových dob začínala ocitat v čele „čtyř kategorií lidu", bylo zacházení s řečí, zatímco činnost tří ostatních kategorií (rolníci, řemeslníci, obchodníci) byla dána jejich společenským postavením. V hierarchicky rozvrstvené společnosti období Čou představovali příslušníci kategorie *š'* — nižší úředníci pověření veřejnou správou — nejnižší kategorii šlechty. S úpadkem aristokracie a zhroucením feudální hierarchie koncem období Letopisů v 5. století př. n. l. význam společenské vrstvy *š'* rostl a společenské postavení jejích příslušníků bylo silně poplatné vzdělání jakožto nástroji společenského vzestupu.[1] Začalo docházet k intelektuální specializaci této kategorie, která si přivlastnila širší přístup k písmu, do té doby vyhrazený královským písařům. V době Válčících států, kdy obřady u šlechty ztrácely na významu, se *š'* stali jedinými znalci tradice obřadů a písma, již nazývali Tao. Tato „Cesta", o níž mluvili jako o dědictví pocházejícím od starověkých institucí a jejíž uchovávání pokládali za své

poslání, u nich značně přispěla k vědomí, že ve společnosti tvoří výsadní skupinu.

Různé myšlenkové proudy, které vzešly od příslušníků vrstvy *š'* za Válčících států, se definují do značné míry svým postojem k řeči. Konfuciáni, jejichž nejvýznamnějšími představiteli jsou Mencius a Sün-c', nemohou než snažit se co nejlépe používat řeč, jež zůstává jedním z hlavních trumfů lidství. Dále zde byli logikové, technikové řeči, kteří považovali její zdokonalování za cíl sám o sobě. Jiní, jako Lao-c' a Čuang-c', se snažili řeč i lidský rozum zcela zdiskreditovat ve jménu mnohem širší a mnohem základnější reality: Taa přirozenosti a bezprostřednosti. Zbývají ti, pro něž je řeč jen nástrojem ničím nepodmíněné moci: legisté. Mimo tuto debatu se ocitá pouze směr kosmologický, který příznačně vznikl až koncem období Válčících států a rozvíjel se zejména za Chanů v době, kdy řeč naplnila své poslání při sjednocování říše a přestávala být v centru pozornosti.

Logikové

Jako mnoho autorů z období Válčících států i Chuej Š' (mistr Chuej), jeden z nejznámějších logiků a přítel mistra Čuanga,[2] usiloval o praktické řešení otázek druhé poloviny 4. století př. n. l. a domníval se, že je nalezl ve správné řeči. Ta je podle něj nejúčinnějším nástrojem, jak přizpůsobit jednání politickým okolnostem toho kterého okamžiku. Tento důraz kladený na praktičnost a normativnost je nejspíš příčinou značně rozšířeného předsudku, že čínské myšlení sice nabízí překrásnou moudrost, ale té prý schází veškerá logika. V této kapitole se pokusíme ukázat, že se starověké myšlení logikou řídilo, a to nejen logikou v širším, nýbrž i v tom nejtechničtějším smyslu.[3]

Činští logikové, známí nejprve jako odborníci na argumentování (*pien* 辯), přešli ve svém zvláštním umění od praxe k teorii ještě dříve, než ve 2. století př. n. l. došlo v chanské klasifikaci k jejich přesunu pod nálepku „škola forem a jmen" (*sing-ming-tʻia* 刑名家). Jak jsme si ukázali již dříve, znak, jímž se zapisuje slovo *pien* a který se skládá ze dvou prvků symetricky připojených ke grafické složce 言 s významem „slovo", je zaměnitelný s homonymem psaným s významovou složkou „čepel" 刀 (*pien* 辨).[4]

Je zde tedy označován proces vykrajování, odlišování, zkrátka logické analýzy, která spočívá v tom, že se vybere jedno ze dvou protichůdných tvrzení:

> Říci, že v logické argumentaci nenabývá vrchu žádné tvrzení, by neodpovídalo realitě (*tang* 當). Argumentace spočívá v tomto: jeden řekne, že to je toto, a druhý, že to toto není, a vítězí ten, jehož tvrzení odpovídá realitě.[5]

Teorie pozdní mohistické školy (konec 4. století až konec 3. století př. n. l.) týkající se logiky, ale i dalších oborů, jako geometrie, optiky nebo mechaniky, jsou shrnuty v Mohistickém kánonu (*Mo-ťing*), který dnes zaujímá šest „středních" kapitol (40 až 45) knihy *Mo-c'*. Ty předkládají koherentní pohled na univerzální vědění zahrnující čtyři disciplíny: znalost jmen, předmětů, způsobu, jak je dávat do souvislostí, a způsobu, jak jednat.[6]

Mohistický směr se nijak netají svým racionalistickým zaujetím proti spekulacím o vztahu Nebes a Člověka ani snahou zdůvodňovat názory na etiku čistě logicky. Avšak v oboru logiky stejně jako etiky se nehledá ani tak Pravda jako spíše normy, kritéria, orientační body, jimiž se může poznání a jednání řídit. Riziko tkvící v promluvě tedy není ani tak nepravdivost jako ztráta těchto orientačních bodů, například když se dospěje k závěru, že tvrzení zdánlivě obdobná jsou stejná: zloděj je člověk, ale navzdory obecné zásadě, že zabít člověka je odsouzeníhodné, z toho neplyne, že zabít zloděje je totéž jako zabít člověka.[7]

Vedle Mohistického kánonu tvoří hlavní pramen týkající se oboru logiky ve starověké Číně dílo *Kung-sun Lung-c'* připisované sofistovi Kung-sun Lungovi (začátek 3. století př. n. l.) . Ve skutečnosti je však text, který se nám dochoval, podvrh pocházející z 4.–6. století n. l. Přesto určitý stupeň autenticity můžeme přisoudit přinejmenším dvěma prvním kapitolám, „O bílém koni" a „O označování věcí", jimiž se ještě budeme zabývat.[8]

Škola logiků se nejprve jevila jako cosi čistě experimentálního, či dokonce jako hra a většina ostatních myšlenkových směrů ji odsuzovala jako naprostou ztrátu času. Logikové starověké Číny ovšem sdíleli se svými řeckými protějšky fascinaci jazykem a touhu prozkoumat možnosti a meze tohoto nástroje, který nedávno objevili. Avšak jak ukazuje Čuang-c',

rozum jako nástroj má svou mez v absurditě. Zatímco Řekové dokázali tuto první experimentální etapu překonat tím, že vytyčili pravidla formální logiky, podle A. C. Grahama se zdá, že v Číně logické myšlení nepřekonalo zárodečné stadium.[9]

Instrumentální pojetí jazyka

Společným bodem všech směrů, jichž se otázka jazyka byť i jen vzdáleně týkala, je na rozdíl od řecké filosofické tradice naprostý nezájem o definici jakožto nositelku významu a jakožto způsob přístupu k realitě věcí. Zatímco platonské dialogy se starají především o formulování co nejpřesnějších definic jako prostředků, jak dosáhnout pravého poznání, Konfucius, Mencius či Lao-c' se naopak snažili definování zásadních výrazů, které používají, vyhnout: jako příklad stačí způsob, jímž Konfucius spíše pointilisticky naznačuje, než přesně vykresluje pojem *žen*.[10]

Nechuť k definicím nevysvětluje jen obava, že definice nevyhnutelně omezuje, nýbrž i obecnější rozdílnost pohledu, v němž důležitý není teoretický význam, jaký můžeme vkládat do určitého pojmu, nýbrž způsob, jakým se má tento pojem užívat, a zejména prožívat. Obecně se čínští myslitelé, kteří přemýšleli o jazyce, zabývali více pragmatickým aspektem vztahu mezi jazykem a jeho uživateli než sémantickým aspektem jeho vztahu k mimojazykové realitě. Jinými slovy, řeč je důležitější svou normativní úlohou než úlohou deskriptivní, jíž aristotelovská tradice dává jasně přednost. Spíše než otázka pravdivosti či nepravdivosti se totiž klade otázka, jak může určitý názor působit na lidi nebo jaké morální či společenské implikace lze z určitého tvrzení vyvodit.

Čínské myšlení se tedy vyznačuje v první řadě spíše důrazem kladeným na jazyk jakožto zdroj určitého chování než jakožto sémantické vyjádření určitého obsahu.[11] Jde však pouze o rozdíl důrazu, neboť i staročínští myslitelé, a zejména logikové, dobře rozlišovali výrok, který je „správný" ve smyslu, že „odpovídá pravdě" (*tang* 當), protože se shoduje s realitou, od výroku přijatelného v tom smyslu, že je jen logicky možný (*kche* 可). To je, jak dále uvidíme, případ paradoxu „bílý kůň není kůň", který zcela zjevně neodpovídá žádné realitě, i když se dokazuje, že z logického hlediska je obhajitelný. Musíme se tedy vystříhat přílišného sklonu vytvářet modely, které by starou čínštinu vydávaly za typický doklad moderních logickolingvistických teorií.[12]

Teorie „hromadných jmen"

První kapitoly spisu *Kung-sun Lung-c'*, které patří k nejslavnějším textům o logice, jsou také textem v čínské filosofii nejproblematičtějším. Mnoho hypotéz vzniklo především o paradoxu o koni, žádná z nich však nepředkládá zcela přesvědčivý klíč, takže se úvahy mistra Kung-sun Lunga nevyhnutelně jeví jako směsice pochybných argumentů. V poslední době se Angus C. Graham a Chad Hansen pokusili otázku obrátit a ukázat, že kvůli vlastním předsudkům na čínskou logiku pohlížíme špatně.[13] Na základě analýzy založené na vztahu celku k jeho částem by bylo možné o těchto textech mluvit jako o logicky skloubeném celku.

Hansen zřejmě přišel s klíčem, který podle Grahama konečně otevírá dveře logickému pochopení těchto textů na základě zjištění, že staročínská substantiva fungují spíše jako „hromadná jména" (*mass nouns*) než jako „jména počitatelná" (*count nouns*) indoevropských jazyků. Jako příklad si uveďme podstatné jméno drůbež, které je jménem hromadným a, je-li použito samostatně, nepočitatelným. Počitatelné může být, pouze když mu přiřadíme nějaké slovo udávající množství: „jeden kus", „přepravka" nebo „kamion" drůbeže bude pak označovat část z celku, jímž je drůbež obecně. V tom se podstatné jméno „drůbež" liší od podstatného jména „kohout", které je počitatelné, jakožto takové může nést znaky jednotného či množného čísla a označuje jedince nebo jednotku, přičemž součet několika jedinců nebo jednotek tvoří třídu. Můžeme to shrnout slovy, že na počitatelná podstatná jména se lze ptát slovy „jeden, nebo několik?", zatímco na hromadná slovy „málo, nebo mnoho?". Potíž je v tom, že tvrzení Chada Hansena, že „všechna čínská podstatná jména jsou hromadná", je příliš kategorické, než aby bylo přesné, zejména pro lingvistu jako Christoph Harbsmeier, který syntaktickou analýzou ukazuje, že realita staré čínštiny je mnohem složitější.[14]

Podle Hansena myšlenky vycházející z aristotelovské tradice pracují na základě počitatelných podstatných jmen, a mají proto sklon chápat realitu v pojmech identifikovatelných entit označovaných obecnými

podstatnými jmény. Za těchto okolností se realita jeví jako nespojitá, a tedy rozložitelná (například na atomy). Naopak čínští myslitelé chápou realitu jako souvislý celek, jehož jednotlivé části se vzájemně prostupují a neustálým zjemňováním nabývají stále speciálnějších tvarů (*sing* 形). Právě takto si kosmogonie starověké Číny představují vznikání viditelného světa: ne jako vytvoření mnohotvárnosti veškerenstva *ex nihilo* nějakým jediným stvořitelem, nýbrž jako proces diversifikace jedné původní celkové reality, většinou označované jako Tao.[15]

Pojetí vycházející od Aristotela by vedlo k následujícímu problému: Nazvu-li „kůň" jednoho určitého koně a nazvu-li „kůň" rovněž nějakého jiného koně, jak mohu tvrdit, že mluvím o téže věci? Řešením je představa ideje nebo pojmu. Protože tato představa není „věc", dochází nevyhnutelně k rozdělení na svět smysly vnímatelných věcí a na svět idejí, který je mimo smyslový svět, nad ním, dostupný pouze myslí. Pak je třeba si zvolit mezi „idejemi-realitami", což by byly prvky společné určitým jedincům (to je postoj „realistický"), a „idejemi-pojmy" společnými všem myslím (to je postoj „konceptualistický").

Nominalistické pojetí

Zbývá třetí možnost, totiž nepředstavovat si ideje, nýbrž jména jako pouhé nástroje umožňující analyzovat realitu: to je postoj „nominalistický", jímž se vyznačuje reflexe všech staročínských směrů zabývajících se otázkou jazyka. Zájem se nejprve zaměřil na vztah mezi jmény (*ming* 名) a realitami (*š'* 實), neboť výroky se začaly brát v úvahu až později. Jak upozorňuje Christoph Harbsmeier, „hlavní starostí není vztah mezi dvěma větnými členy. Čínští filosofové jazyka se starali zejména o vztah mezi jmény a věcmi."[16] Přestože se někteří čínští historikové snažili dokázat opak, aby vyvrátili obvinění z dogmatického tradicionalismu, v žádné ze staročínských teorií jazyka se nenachází platonská představa „idejí" nebo „ideálů", a dokonce ani definice či koncepce, která by představovala podstatu (nebo smysl) jmen.[17] Celá debata o existenci či neexistenci univerzálií, která tak zajímala evropskou středověkou scholastiku, nejen že v tomto případě nemá smysl, ale může dokonce značně ztěžovat pochopení čínských diskusí o jazyku v celé jejich specifičnosti.

Protože je realita chápána jako souvislý celek, jazyk (to, co Číňané nazývají „jména", *ming* 名) se jeví jako pouhý nástroj, jímž lze tento celek „rozřezávat" (*fen* 分), tzn. relevantně rozlišovat. Při tomto „rozřezávání" jasně vyvstávají protiklady a rozdělení, která lze považovat za subjektivní a svévolné hodnotové soudy. Setkává se zde totiž deskriptivní úloha jazyka s jeho úlohou normativní, neboť ono rozřezávání je nejen způsob, jak realitu analyzovat, nýbrž také jak ji hodnotit — právě to kritizuje Čuang-c'.

Podle Hansenova výkladu řeč pouze bere „masy" jako „věci" vzájemně odlišené a odřezané jazykovými obyčeji společenství a každé věci přiřazuje nějaké jméno. Na rozdíl od západní filosofie, která zvuky nebo znaky používané daným společenstvím mluvčích považuje prostě za dohodnuté, takovéto pojetí jazyka vidí konvenci nejen ve vztahu označovaného k označujícímu, nýbrž i v samotném vymezení označujícího. Pojmenovat neznamená nic jiného než vyříznout, odlišit, což samo je věcí konvence, neboť je to výsledkem společenského konsensu o způsobu, jak vnímat svět.

Výřezy z reality uskutečňované promluvou ovšem odpovídají vždy „dané situaci", protože vycházejí z konkrétních zážitků:

> Možné (*kche* 可) je možné, nemožné je nemožné. Cesta (Tao) vzniká tak, že se po ní chodí, věci jsou takové, jak se pojmenují (*wej* 謂).[18]

S myšlením je tomu v Číně stejně jako s krajinomalbou: Číňané nikdy nepociťovali potřebu rekonstruovat perspektivní vidění, jež předpokládá nějaký ideální úhel pohledu. Vždy dávali přednost „vojenské perspektivě", v níž je hledící oko součástí krajiny a pohybuje se s ní. Stejně jako v malbě pohled, i mysl, která se pokouší najít orientační body, se vždy nachází v „dané situaci", rozhoduje a sděluje věci podle toho, jak v promluvě postupuje, a nesnaží se stanovit absolutní a definitivní pravidla (jako sylogismus). To je možná jeden z důvodů, proč čínská logika nikdy nepřijala žádný systém formálních pravidel.

V konvencionalistickém pojetí jazyka, jež je vlastní čínské tradici, lze rozeznat dva základní postoje. Podle konfuciánů jsou jména čistě konvenční, ale existují „správná" rozlišení, která má řeč odrážet: to je obsahem „napravování jmen", podle něhož jazyková konvence chápaná jako normativní používání jazyka umožňuje utužit upadající společenské pou-

to.[19] Předivo jazyka nahrazuje nedostatky v sociopolitickém předivu tím, že obnovuje adekvátnost mezi jmény a realitami, které mají tato jména označovat. V ritualistickém pojetí jazyka už pouhé pojmenování v sobě obsahuje hodnotový soud. Cílem „nápravy jmen" je tedy vytvořit jakousi ideální řeč schopnou udržovat rovnováhu a harmonii ve společenských vztazích. Pěkně to ukazuje v 1. století n. l. Wang Čchung:

> Konfucius by se nikdy nenapil ze Zlodějského pramene a mistr Ceng by nikdy nevstoupil do brány nesoucí název Matčina prohra. Vyhýbali se všemu špatnému, odmítali vše nečisté, a protože ta jména nejsou v souladu s pravidly morálky, považovali je za hanebná.[20]

Ještě konvencionalističtější je přístup *Čuang-c'* a *Tao-te-ťingu*, neboť podle těchto spisů je i samo rozlišování mezi realitami záležitostí jazyka, který spolu s vytvářením jmen vytváří i reality. Zatímco konfuciánská teorie napravování jmen vznáší pouze otázku adekvátnosti jmen vůči realitám, Čuang-c' tuto otázku zamítá jako falešný problém, protože podle něj jazyk uměle vytvořil jména stejně jako reality. V 32. kapitole *Tao-te-ťingu* (kde je zmíněno neopracované dřevo, metafora původní jednoty Taa) se kriticky pohlíží na dvojí úlohu jazyka, totiž analytickou a hodnotící: „Jakmile se objevuje *č'*, objevují se i jména." Slovo *č'* 制, zapsané znakem s významovou složkou čepel 刀, může označovat jak rozřezávání, tak jakoukoli instituci či opatření, které má sklon na realitu vztahovat nějaký řád. Avšak, jak uzavírá kapitola 28, „skutečný mistr rozřezávat nepotřebuje".* (Viz též kapitolu o *Tao-te-ťingu*.)

Teorii pozdních mohistů lze označit za nominalistickou v tom, že jméno podle nich nějakou věc nebo část reality „vybírá" (*tü* 舉). Jména se rozlišují na individuální, druhová a univerzální podle stupně tohoto „odběru". Jedním z hlavních zájmů mohistické logiky bylo stanovit kritéria rozlišení u druhových jmen. Nějaký objekt se nazve „kůň" a toto jméno se vztahuje na všechno, co se mu podobá nebo je stejného druhu (*lej* 類). Jméno „kůň" je tedy pouze zkratkou pro „podobný objektu kůň", a když se o něčem mluví, říká se vlastně, čemu se to podobá.

* Berta Krebsová v tomto případě interpretuje text jinak.

„Bílý kůň není kůň"

Myšlení v pojmech „hromadných jmen" znamená zejména, že vztah mezi třídou a jednotlivými členy, z nichž se tato třída skládá, se stává pouhou variantou vztahu mezi celkem a jeho částmi. Na rozdíl od aristotelovské logiky, která pojímá definici určité jednotlivé věci na základě toho, co tato věc není nebo co vylučuje, čínská logika navrhuje model identifikace zahrnutím: věc je celek, který zahrnuje části, přičemž část není totožná s celkem. Toto pojetí nacházíme u Kung-sun Lunga stejně jako v Mohistickém kánonu.

Podle Hansena, s nímž se v tomto bodě shoduje Graham, právě na takovém pojetí vztahu mezi celkem a jeho částmi Kung-sun Lung zakládá logický důkaz svého slavného paradoxu „bílý kůň není kůň". Dokud se nevymaníme z apriorní představy, že Kung-sun Lung mluví v pojmech vztahu mezi třídou a jejími členy, nebo dokonce mezi univerzálnem a jednotlivinami, nepochopíme, jak může stavět do jedné roviny „kůň" a „bílý", tvar a barvu, prvky, které jen odděluje nebo kombinuje. Jakmile však pochopíme, že „koně" je třeba brát jako celek, jako masu skládající se z tvarově stejnorodých částí, a „bílý" jako jinou masu skládající se z barevně stejnorodých částí, můžeme připustit, že bílý kůň opravdu je kombinací části první masy s částí druhé masy. Jakmile je pojetí jazyka založeno na vzorci typu „jedno jméno/jedna věc", vyvstávají otázky jako: Označuje výraz „bílý kůň" jedinou věc, nebo dvě odlišné věci? A pokud dvě, je jedna z nich „bílý"?

Jak bystře ukazuje Christoph Harbsmeier, který popírá, že čínské slovo *ma* 馬 („kůň") je jméno hromadné, není důvod dělat z toho problém. Podle něho si Kung-sun Lung prostě pohrává se dvěma výklady téhož výroku *paj-ma fej ma* 白馬非馬, umožněnými díky vlastnostem staré čínštiny. Toto tvrzení může znamenat: 1) „bílý kůň není kůň"; 2) „„bílý kůň' není (totéž jako) ‚kůň'". Strategie Kung-sun Lunga tedy tkví v tom, že protivníka nechává potýkat se s první interpretací, zatímco sám klidně zastává tu druhou.[21]

Kung-sun Lung vychází z předpokladu, že celek není jedna ze svých částí, což je předpoklad logicky formulovaný v Mohistickém kánonu slovy: „„Buvol a kůň' není ‚buvol'".[22] Za těchto okolností se celek „bílý kůň" jeví

jako kombinace dvou částí, z nichž jedna není kůň. „Bílého koně" totiž můžeme rozložit na barvu zvanou „bílý" a na tvar zvaný „kůň", přičemž „bílý" nijak neodpovídá pojmenování „kůň":

„‚Bílý kůň ' není ‚kůň'", je to logicky přijatelné (*kche*)?

„Ano, je."

„Jak to?"

„‚Koněm' jmenujeme tvar, ‚bílým' jmenujeme barvu. Jmenovat barvu je něco jiného než jmenovat tvar, a proto tvrdím, že ‚bílý kůň není kůň'."

[...]

Námitka: „O koni, který má určitou barvu, říkáte, že to není kůň, přičemž na světě není koně, jenž by neměl nějakou barvu. Lze tedy tvrdit, že na světě neexistuje žádný kůň?"

Odpověď: „Kůň skutečně musí mít nějakou barvu, a proto existují i bílí koně. Dejme tomu, že by existovali koně bez barvy, prostě jen ‚koně', jak by se v takovém případě odlišil ‚bílý kůň'? Takže ‚bílý' není totéž co ‚kůň'. Bílý kůň je spojením ‚koně' a ‚bílého'. Když postavím vedle sebe ‚koně' a ‚bílého koně', mohu tvrdit, že ‚bílý kůň' není ‚kůň'."[23]

Když Kung-sun Lung ukazuje, že kombinaci nelze nazvat jednou z jejích částí, a když odděluje barvu a tvar, vyvolává další námitku: Neodstraňuje tak zároveň jakékoli spojení mezi oběma těmito částmi? „Bílý kůň" totiž není pouhým součtem „kůň" a „bílý" (ať jde o koně, sníh nebo nefrit), je to kombinace toho, co je zároveň kůň a bílé. Jinými slovy, „kůň", který nevylučuje žádnou barvu, není totéž jako „bílý kůň", který vylučuje všechny jiné barvy než bílou:

„Když jednou máme bílého koně, nelze tvrdit, že žádného koně nemáme. A když nelze tvrdit, že žádného koně nemáme, jak je možné, aby to, co máme, nebyl kůň? Pakliže tedy vlastnit koně znamená mít koně, proč by bílý kůň neměl být koněm?"

„Představme si, že někdo shání koně — lze mu nabídnout hnědého koně nebo černého koně, je to jedno. Ale když by někdo sháněl bílého koně, hnědý ani černý kůň ho neuspokojí. Pokud bychom tedy ztotožnili ‚bílého koně' s ‚koněm', pak by to, co by onen člověk sháněl, mělo být totéž. A pokud tedy shání totéž (tj. buď koně, nebo bílého koně), pak ‚bílý' by se nelišilo od ‚koně'. Pokud by se však to, co by onen muž sháněl, nelišilo, jak je možné, že v prvním případě (tj. shání se kůň) by byl přijatelný

hnědý i černý kůň, zatímco ve druhém (tj. shání se bílý kůň) by černý ani hnědý nepřipadali v úvahu? Jestliže v jednom případě je cosi přijatelné a ve druhém nikoli, znamená to, že to není jedno a totéž. Takže v případě, že mám hnědého nebo černého koně, mohu zájemci odpovědět, že pro něho mám ‚koně', ale tomu druhému nemohu říci, že mám ‚bílého koně'. Z čehož jasně vyplývá, že vskutku ‚bílý kůň' není totéž co ‚kůň'."[24]

Kung-sun Lung nám od počátku nutí jednoduchou volbu: buď je „bílý kůň" kombinací „koně" a něčeho jiného, a v tom případě tato kombinace není prostě kůň; nebo je „bílý kůň" totéž jako kůň, a v tom případě nebylo nic přidáno a říci „bílý kůň" je totéž jako říci „kůň". To je pozice, v níž se Kung-sun Lungův protějšek nechtěně ocitá. Jakmile připustíme premisy, podle nichž je „bílý kůň" kombinací tvaru koně a bílé barvy, je Kung-sun Lungovo uvažování nenapadnutelné. Jsou to však premisy překroucené tím, že s tvarem koně se zachází stejně jako s bílou barvou: jako s pouhou částí celku, jímž má být bílý kůň. Jinými slovy, tvar (kůň) a barva (bílá) se stavějí do stejné roviny, do souřadného vztahu typu „tvrdý a bílý kámen", což je logický příklad, s nímž se setkáváme v Mohistickém kánonu:

Kámen je jeden, tvrdost a bělost jsou dvě, ale obě jsou v kameni.[25]

V tomto případě bychom mohli podobně jako Kung-sun Lung říci, že „kámen je bílý" není totéž jako „kámen je tvrdý a bílý". Ale právě když přistupujeme k příkladu s koněm a s kamenem stejně, vidíme, co je v příkladu s koněm špatně. Není totiž možné klást do téže roviny dvě složky, z nichž jedna je bílá barva a druhá podoba koně, protože kůň je sám o sobě celek, jemuž je barevná složka podřízena. Mezi „kůň" a „bílý" je tedy ve skutečnosti vztah podřadící, nikoli souřadící: Kůň je ve svém tvaru obsažen celý, je jím zcela identifikován, zatímco jeho barva je jen jednou jeho částí.

„O označování věcí"

Obtížná kapitola „O označování věcí" (*Č'-wu lun* 指物論), která ve spisku *Kung-sun Lung-c'* následuje po „bílém koni", byla vykládána nesčetněkrát, a mnohdy zcela protichůdně.[26] Výraz *č'* 指 je ve filosofické literatu-

ře předcísařského období nejprve sloveso s významem „ukazovat prstem na", „označit". Ve dvacáté druhé kapitole knihy *Sün-c'* věnované „napravování jmen" například *č'* znamená „označovat věci jmény". Jako substantivum je *č'* „označení, označování", ale také „to, co je označeno či označováno". V *Kung-sun Lung-c'* jsou označovány buď věci (*wu* 物), nebo svět jako celek (*tchien-sia* 天下). Výraz pro svět, který doslova znamená „všechno, co je pod nebem", „Podnebesí", je zde třeba chápat ve smyslu, jaký mu dává *Čuang-c'* 21: „Svět je to, v čem deset tisíc věcí veškerenstva tvoří jedno." Existuje tedy celek, což je svět, a jeho části, což jsou věci (*wu* 物). Když nějakou věc označujeme, pak vždy „na pozadí" světa: označování tkví v tom, že danou věc vydělujeme z jejího podkladu. Ale co když od označování věcí, tzn. částí, přejdeme k označování celku, což je svět? K označování věcí odlišovaných od jiných věcí používáme jména, ale na podkladě čeho máme označit svět? To je smysl paradoxu, jímž kapitola začíná:

> Paradox: „Není věci, která by nebyla tím, co je označeno, avšak tato označení nejsou označením světa [jako celku]. [...]"
>
> Argument: „Co označuje", to je něco, co na světě není, zatímco „věci", ty na světě jsou. Něco, co není, ztotožnit s něčím, co je, je logicky nepřijatelné (*wej-kche* 未可)."[27]

Paradox tkví v tom, že se označení jedné jednotlivé věci rozšiřuje na celek. Jestliže svět označíme jako „věci", narazíme na skutečnost, že ty jsou jen částmi světa. Avšak žádná část světa, žádná věc, není světem, jenž je proto neoznačitelný. Jinými slovy, snažíme-li se pojmenovat svět v jeho úplnosti, nenacházíme k jeho označení žádný dílčí objekt. Celek už z definice není označitelný, přestože všechny jeho části označitelné jsou. Tento paradox, který později zasáhne do diskuse o otázce, zda když slova slouží k označování částí, mohou označit i celek (tzn. celkový smysl), shrnuje a zesměšňuje *Čuang-c'*:

> Označíme-li všechny jednotlivé části koně, přece tím nevystihneme, co je to celý kůň. Ten však je tady před námi. Musíme vzít všechny jeho části dohromady a dát jim nové jméno — kůň.[28]

Nemohu odolat pokušení uzavřít tuto nadmíru koňskou kapitolu nádhernou historkou z knihy *Chan Fej-c'*:

> Ni Jüe pocházel ze státu Sung a byl obratný v umění argumentace. S názorem, že „bílý kůň není kůň" porazil v umění argumentace všechny učence z akademie Ťi-sia ve státě Čchi. Když však jednou na bílém koni projížděl přes mýto, poplatek za to, že vyváží koně, zaplatit musel. Tak s pomocí prázdných slov sice dokázal zvítězit nad učenci z celého státu, ale když došlo na konkrétní situaci, neoklamal ani jednoho výběrčího daní.[29]

---

[1] Viz výše kap. 3, „Mo-c' — řemeslník mírotvorce?".

[2] Viz výše, kap. 4, „Chuej Š'ovy paradoxy".

[3] Viz Gregor PAUL, „Reflexions on the Usage of the Terms ‚Logic' and ‚Logical'", *Journal of Chinese Philosophy*, 18, 1 (1991).

[4] Viz kap. 4, „Relativita řeči".

[5] *Mo-ťing* (Mohistický kánon) B 35 podle Grahamova číslování (viz následující poznámku). O pravidle logiky, že třetí možnost neexistuje, viz Donald LESLIE, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra, Australian National University 1964.

[6] Viz výše kap. 3, pozn. 7. Nejpodrobnější studií v západním jazyce o pozdní mohistické škole je dosud nejspíš práce Anguse C. GRAHAMA, *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, Hongkong, Chinese University Press 1978. Graham navrhuje uspořádání a číslování jednotlivých rubrik Mohistického kánonu, které zde přejímáme.

[7] Zdá se, že v tomto se mohistická logika shoduje s Menciovou argumentací o královraždě tyranů, viz kap. 6, pozn. 8.

[8] Čínský text existuje v mnoha vydáních, zejména v edici velkého čínského odborníka na starověkou dialektiku: PCHANG Pchu, *Kung-sun Lung-c' ťin-i'*, Čcheng-tu, Pa Šu Šuše 1989. V překladech viz: MEI Yi-pao, „The Kung-sun Lung-tzu, with a Translation into English", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16 (1953), s. 404–437; Max PERLEBERG, *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hongkong, 1952. Viz též Angus C. GRAHAM, „The composition of Kung-sun Lung-tzu", in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East-Asian Studies, Singapur 1986, s. 125–166; a J. E. KANDEL, *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufname in der Tradition*, Höchberg 1976.

[9] Viz *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*, La Salle (Illinois), Open Court 1989, s. 76. O starověké čínské logice viz též Janusz CHMIELEWSKI, „Notes on Early Chinese Logic", *Rocznik Orientalistyczny*, 26, 2 (1963), s. 91–105; 29, 2 (1965), s. 117–138; 30, 1 (1966), s. 31–52.

[10] Viz kap. 2, pozn. 11 a 12.

[11] Viz zejména Donald J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press 1969, s. 55.

[12] To by se dalo vytýkat pracím Chada HANSENA (především *Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press 1983, a *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, 1992), které jsou nesporně zajímavé, i když poněkud přehnaně hýří matematickou hantýrkou a obecněji přehnaným formalismem, protože na studium starověké čínské filosofie aplikuje někdy neuváženě teze moderní analytické filosofie. Kolem představy, již shrnuje známý titul díla J. L. AUSTINA, *Quand dire, c'est faire* (viz kap. 2, pozn. 25), vznikla zejména v anglosaské filosofii pragmatická koncepce jazyka, která promluvu jako takovou prezentuje jako určitou formu jednání.

[13] Viz Angus C. GRAHAM, „Kung-sun Lung's Discourse re-read as argument about whole and part", in *Studies in Chinese Philopsophy* (viz pozn. 8), s. 193–215. K dílům Chada HANSENA citovaným v předcházející poznámce můžeme přidat i jeho článek „Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‚Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44, 3 (1985), s. 491–519.

[14] Viz Chad HANSEN, „Language in the Heart-mind", in Robert E. ALLINSON, ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press 1989, s. 75–124, a kritiku Christopha HARBSMEIERA, „Marginalia Sino-logica", tamtéž, s. 155–161. Vyvrácení HANSENOVÝCH teorií najdete v HARBSMEIER, „The Mass, Noun Hypothesis", in Henry ROSEMONT Jr., ed. *Chinese Texts and Philosophical Context: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle (Illinois), Open Court 1991, s. 49–66. Viz též Heiner ROETZ, „Validity in Chou Thought: On Chad Hansen and the Pragmatic Turn in Sinology", in Hans LENK & Gregor PAUL, ed., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, s. 69–112.

[15] Viz kap. 10.

[16] „Marginalia Sino-logica", s. 128.

[17] Viz zejména HU Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 1. vyd., Šanghaj 1922, reed. New York, Paragon Press 1963; FENG Jou-lan, *Čung-kuo če-süe š'*, 1. vyd., Šanghaj, 1931–1934, přeložil Derk BODDE, *A History of Chinese Philosophy*, d. I, Princeton University Press 1952. Hu i Feng psali pod vlivem velkého antitradicionalistického hnutí 4. května 1919 a zdá se, že jim šlo zejména o to ukázat, že čínské myšlení si v ničem nezadá se západní filosofií, a hledali proto v čínském myšlení neustále její ekvivalenty.

[18] *Čuang-c'* 2, s. 33–34.

[19] Viz kap. 2, „Náprava pojmenování".

[20] WANG Čchung, *Lun-cheng* 28 (*Wen Kchung*), ed. ČU-C', s. 94. O tomto autorovi viz kap. 12.

[21] Viz „Marginalia Sino-logica", s. 152 a 160.

[22] *Mo-ťing* B 67 podle Grahamova číslování (viz výše, pozn. 6).

[23] WANG Kuan, *Kung-sung Lung-c' süan-ťie*, Peking: Čung-chua šu-ťü 1992, s. 42–43. Viz též článek Dušana ANDRŠE „Gongsun Long's *Baima lun:* A Semiotic Argument", in *Tamkang Review* 3 (1998): s. 47–75.

[24] Wang Kuan, *Kung-sung Lung-c' süan-ťie*, s. 42–43

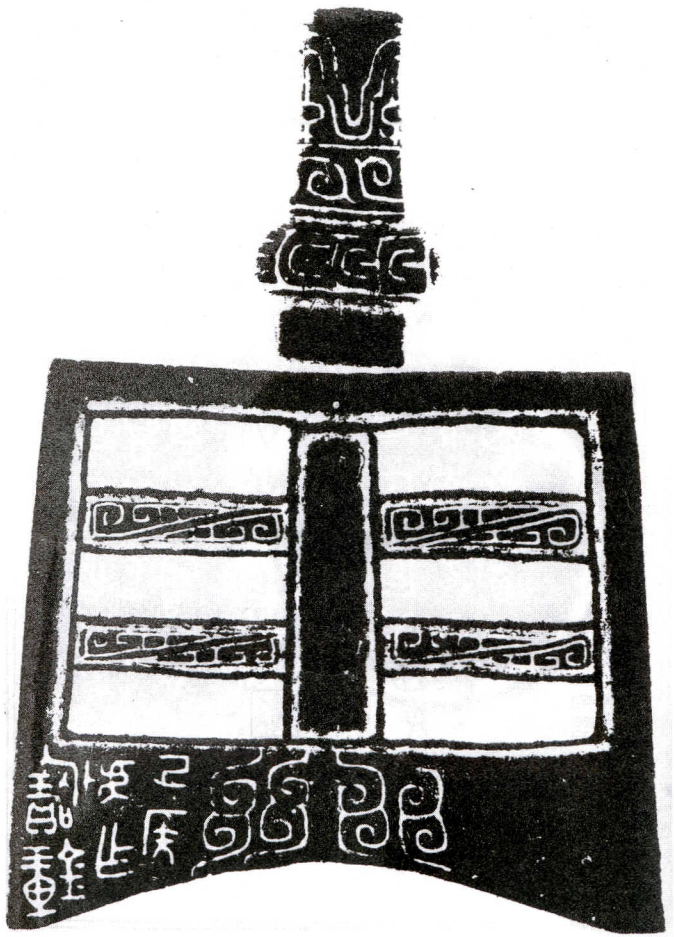
[25] *Mo-ťing* B 37 podle Grahamova číslování.

[26] Viz Angus C. GRAHAM, „Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things", *Journal of Oriental Studies*, 2, 2 (1955), s. 282–301; CHENG Chung-ying & Richard H. SWAIN, „Logical and Ontology in the *Chih Wu Lun* of Kung-sun Lung-tzu", *Philosophy East and West*, 20, 2 (1970), s. 137–154.

[27] Wang Kuan, *Kung-sung Lung-c' süan-ťie*, s. 49–50

[28] *Čuang-c'* 25, s. 392.

[29] *Chan Fej-c'* 32, ed. ČU-C', s. 201. O akademii Ťi-sia viz kap. 8, pozn. 3.



***Bronzový rituální zvon** s krátkým nápisem (období Letopisů), frotáž.*

6
Mencius, duchovní pokračovatel Konfuciův

První formulace čínského myšlení vznikly důsledkem krizové situace: zhoršování starého pořádku, oplakávaného Konfuciem, a zavádění nového řádu, který lze pocítit už u Mo-c'a. Koncem 4. století př. n. l. se intelektuální klima a situace změnily. Objevuje se myšlení, které hledá původ vlastního tázání, zabývá se teoretickým zdůvodňováním a snaží se zdokonalit jakožto nástroj rozumového uvažování. Tehdy také ve filosofickém myšlení vyvstává určitá problematika, k níž se explicitně či — většinou — implicitně vyjadřují různé směry. V tomto smyslu na rozhraní 4. a 3. století př. n. l. na zakladatele čínské filosofie navazují Čuang-c' a Mencius:

> Po smrti Konfuciově (podle tradice r. 479 př. n. l.) se jeho sedmdesát žáků rozptýlilo. Putovali od jednoho vládce ke druhému. Nejvýznačnější žáci se stali učiteli a ministry. Ti méně významní se stali přáteli a rádci význačných hodnostářů. Někteří se stáhli do ústraní a nikdo je již nikdy nespatřil. [...] V té době mezi sebou státy na území Číny vedly války a konfuciánské učení upadalo. Pouze ve státech Lu a Čchi zůstala zachována tradice Konfuciova učení. Za vlády králů Weje (357–320 př. n. l.) a Süana (319–301 př. n. l.) ve státě Čchi působili mistři Mencius a Sün-c', kteří následovali a šířili učení mistra Konfucia a ve své době prosluli moudrostí.[1]

Meng-c', polatinštěným jménem nazývaný Mencius, žil přibližně v letech 380–289 př. n. l., takže byl současníkem Čuang-c'ovým.[2] Přestože ti dva se zřejmě nikdy nesetkali a jejich názory jsou velmi odlišné, byl Mencius hlavním Čuang-c'ovým filosofickým protějškem, neboť ve svých úvahách

sdíleli mnoho témat a otázek. Mencius pocházel z malého státu sousedícího s Konfuciovým rodištěm Lu a patrně studoval u jednoho z žáků Mistrova vnuka C'-s'a (kolem 485–420 př. n. l.), který se vyučil u Mistrova žáka Ceng-c'a (kolem 505–436 př. n. l.), takže je v přímé linii Konfuciovým duchovním dědicem.

Ušlechtilý člověk ve vztahu k vladaři

Z Menciových rozhovorů s různými tehdejšími panovníky víme, že stejně jako jeho vzor Konfucius putoval od státu ke státu, a to v době, kdy mu bylo přes šedesát let. Nacházíme u něj týž výrazný smysl pro „nebeské poslání" „ušlechtilého člověka": uchovávat Cestu dávných králů. Dvakrát se zmiňuje o tom, že uzrál čas, aby nastoupil nový moudrý král, který se podle něj má objevit jednou za pět set let. Na cesty se Mencius pravděpodobně vydal proto, aby tohoto nového mudrce našel.

Měli bychom připomenout, že za období Válčících států působili učenci jakožto putující poradci ve službách panovníků ochotných je živit, trochu na způsob potulných rytířů. Za přechodného období, od rozkladu starého feudálního systému k centralizované říši, tito *š'* 士 (budoucí vzdělanci-úředníci císařského správního aparátu) zažívali období — v celých čínských dějinách jedinečné — poměrné nezávislosti na politické moci. Mohli se rozhodnout, že se vydají k tomu či onomu panovníkovi nebo že se stáhnou do ústraní v souladu se svým vlastním pojetím Taa. Velmi záhy se však jejich status definoval jako *š'* 仕 („zaměstnání, funkce") s čistě politickou specializací, která byla v Číně důvodem nejednoznačného a paradoxního vztahu intelektuálů a moci. Zdá se, že na počátku zde pro intelektuály neexistoval žádný zvláštní statut, neboť neexistovala ani nepropustná bariéra mezi aktivním životem, *vita activa*, věnovaným měnění světa, a životem kontemplativním, *vita contemplativa*, zasvěceným jeho vysvětlování.

Uznání a valorizace výsadního postavení *š'* úzce souviselo s konfuciánskou tradicí. V Konfuciových *Hovorech* se *š'* jeví jako někdo, kdo obvykle zastává nějakou politickou úlohu odpovídající jeho osobním schopnostem a zároveň ztělesňuje etický ideál. Teprve u Mencia však nacházíme poprvé tak jasně vyjádřené vědomí rozdílu mezi morálním ideálem

„ušlechtilého člověka" (*ťün-c'* 君子) a skutečnou mocí knížete (*ťün* 君), které je v čínském politickém myšlení zásadní. Mencius má velmi vysoké mínění o ušlechtilém člověku, který díky své morálnosti může s knížetem jednat jako rovný s rovným, a „Nebeskou urozenost" dokonce staví proti urozenosti lidí:

> Je urozenost daná Nebesy a urozenost daná lidmi. Lidskost, spravedlivost (smysl pro správné), věrnost a důvěryhodnost (spolehlivost), neutuchající zalíbení v dobru, to je urozenost daná Nebesy. Postavení vévody, ministra, velmože, to je urozenost daná lidmi. (VI A 16)
>
> Ceng-c' pravil: „Státy Ťin a Čchu nelze co do bohatství dostihnout. Nechť oni jednají na základě svého bohatství, my jednáme na základě své lidskosti. Nechť oni jednají na základě svého vysokého postavení, my jednáme na základě své spravedlivosti. Proč bychom měli pociťovat nespokojenost?" (II B 2)[3]

V Knize V *Meng-c'*, věnované téměř výlučně otázce vztahu mezi vladařem a učencem *š'*, se ukazuje, že vladař může k učenci přistupovat třemi způsoby: jako pán, jako přítel, nebo jako služebník. Rychle si však všimneme, že rovnostářské přátelství mezi nimi prakticky nemůže přetrvat:

> C'-s' (Konfuciův vnuk) bezpochyby pocítil nelibost, neboť přece řekl (vládci státu Lu): „Pokud jde o postavení, vy jste vládce a já jsem poddaný. Jak bych se opovážil s vámi se přátelit? Pokud jde o morální vlastnosti, jste to vy, kdo by mi měl sloužit. Jak byste se se mnou mohl chtít přátelit?" (V B 7)

Učenci tedy zbývají jen dvě možnosti: sloužit vladaři jako ministr, nebo s ním udržovat vztah učitele a žáka. *Š'*, který je, pokud jde o faktickou moc, daleko níže než vladař, ale zároveň činí vysoko nad ním svými osobními morálními kvalitami, se podle politického kodexu nachází v pozici poddaného, zatímco podle etického kodexu je v pozici učitele. Podvojnost vztahu mezi vladařem a učencem tkví v tom, že každý z nich se snaží toho druhého přimět k uznání podřízenosti, ale přitom ví, že ho sám potřebuje: politická moc potřebuje morální legitimitu stejně jako morální autorita hledá uznání ve formě společenské nadřazenosti. Uprostřed období Válčících států se tedy pod Menciovým vlivem Tao, soubor

morálních a kulturních hodnot, které učenci *š'* zastávali, stává politickou záležitostí.

Polemické dílo *Meng-c'*

Zatímco Konfuciovy výroky o sto let dříve ztělesňují jakýsi zlatý věk, kdy mluvit bylo snadné, Mencius trávil čas cíděním zbraní a vymýšlením nejrůznějších způsobů, jak odrážet útoky ze všech stran. V době, kdy spolu soupeřilo „sto škol", měl Mencius co do činění s tvrdou konkurencí: kromě Čuang-c'ovy Cesty vznikala legistická škola Šen Pu-chaje a Šang Janga; byli tu i stratégové známí zejména prostřednictvím *Sun-c' ping-fa* (*Válečné umění podle mistra Suna*), diplomaté, kteří hlásali „vertikální i horizontální" spojenectví (sever–jih a východ–západ), sofisté, vyznavači „Božského rolníka", nemluvě o tolik pomlouvané škole Mo-c'ově.

Jean Levi líčí bezútěšný obraz tohoto období, kdy převládaly válečné lsti a léčky, kdy „se chování už neměřilo morálností, nýbrž účinností", kdy „sobectví, cynismus a ctižádost dosahovaly takové míry, že se hrdinské či ctnostné činy starověké hagiografie vykládály jako příklad nemorálnosti, a šlechetnost s velkodušností byly tehdejší mentalitě tak cizí, že se staly prostě nemyslitelné. Zdá se, jakoby ve 4.–3. století ctnostné a nezištné chování nemohlo vycházet z ničeho jiného než z hlouposti."[4] Za těchto okolností se Mencius podobá poněkud osamělému borci bojujícímu za cosi, co jeho současníci nejspíš považovali za nebetyčný idealismus. Po vzoru Konfuciově, který se o cosi snaží, „i když ví, že to je zbytečné" (*Hovory*, XIV/41), si však Mencius vytyčil za úkol hájit Mistrovo učení proti všemu a proti všem a vyzbrojit je odpověďmi a zdůvodněními proti otázkám a námitkám ostatních myšlenkových proudů. Ve svém zápase tak musel upřesnit některá intuitivní poznání, která Konfucius pouze naznačil, a občas i přejímat hlediska nebo metody vlastní jiným proudům a neváhat použít například techniku logiků nebo začlenit do své promluvy pojmy či otázky vypůjčené od Čuang-c'a.

V knize *Meng-c'* lze postřehnout jasně polemický a defenzivní tón, jaký se v *Hovorech* nevyskytoval a který má spíše přesvědčit odpůrce než poučit již získané žáky. Zatímco Konfuciovo učení bylo posbíráno po kouscích, takže mnohdy jde jen o lakonické aforismy, v *Meng-c'* se toto

učení mění ve vytříbený a vybroušený diskurs jakožto dialektický nástroj. To dodává filosofickou hodnotu dílu pozoruhodně homogennímu a propracovanému, byť také pravděpodobně zkompilovanému až Menciovými žáky, i když on sám žil nejspíše dost dlouho na to, že mohl text osobně upravit.

Přesvědčivost „lidskosti"

Etickopolitické poselství, které se Mencius snažil předat panovníkům, s nimiž se setkával, lze shrnout takto: nejlepší způsob, jak vládnout, je uplatňovat lidskost, *žen*. Je to poselství vycházející bezprostředně z konfuciánské důvěry v člověka, ale ve 4. století zní ve srovnání s pragmatickými, až cynickými teoriemi legistů, stratégů a jiných diplomatů tak málo přesvědčivě, že historik S'-ma Čchien bez iluzí konstatuje:

> Mencius toužil šířit ctnosti dávných vládců Jao a Šuna a vládců Tří dynastií způsobem, kterému nikdo z vládců nechtěl naslouchat.[5]

Jak důvěryhodná mohla za těchto okolností být idea vlády prostřednictvím lidskosti (*žen*), která je ústředním motivem konfuciánské politické teorie? Na takovou otázku Mencius odpovídá, že to je jediný způsob vlády založený na konsensu, který je sjednocujícím faktorem i zárukou soudržnosti a stability. Panovník, který s poddanými jedná lidsky, jako „otec a matka lidu", totiž k sobě poddané přirozeně přitahuje. Mencius zde přebírá protiklad mezi politickým ideálem lidskosti a principem vlády založené na síle a donucování, uvedený již v *Hovorech*, ale sám navíc přichází s dnes již klasickým rozlišením „Cesty královské" od „cesty hegemonů":

> Mencius byl na slyšení u krále Sianga ze státu Liang. Když vyšel, pravil k ostatním: „Při pohledu z dálky se nepodobá vládci lidí, a když se k němu přiblížíte, nevidíte na něm nic, co by vzbuzovalo posvátnou bázeň. Nicméně nečekaně se mě otázal:
>
> ‚Jak stabilizovat Podnebesí?'
>
> Já jsem zdvořile odvětil: ‚Bude se stabilizovat skrze sjednocení.'
>
> ‚Kdo bude schopen je sjednotit?'
>
> Odvětil jsem: ‚Ten, kdo nenalézá zálibu v zabíjení druhých, je bude schopen sjednotit.'

‚Kdo bude ochoten se k němu přidat?'

Odvětil jsem: ‚V Podnebesí nebude nikoho, kdo by se k němu nepřidal. Víte přece, jak to chodí s výhonky obilí, Veličenstvo? Když je v sedmém či osmém měsíci sucho, výhonky jsou povadlé. Jakmile se obloha zatáhne hustými mračny a spustí se liják, výhonky to opět probudí k životu. Je to tak a kdo je tomu s to zabránit?

Nyní, mezi pastýři lidu v Podnebesí se ještě nevyskytl žádný, který by si neliboval v zabíjení. Jakmile se vyskytne takový, který si nebude libovat v zabíjení, všechen lid v Podnebesí jej bude z dálky vyhlížet s nataženým krkem. Opravdu to bude tak: Lid k němu bude spěchat stejně, jako když voda teče dolů. Kdo tomu bude s to zabránit?'"[6] (I A 6)

V této řeči k vládci nad lidem nás může udivit výběr organických (rýžové výhonky) a přírodních (voda, jejíž přirozeností je téci směrem dolů) metafor: zde se objevují v politické souvislosti, ale najdeme je i v promluvě etické, zejména o lidské přirozenosti.[7] V uvedené pasáži musíme rovněž zdůraznit ekonomický význam přitažlivosti, jíž by konfuciánský vladař měl působit na obyvatelstvo: za období Válčících států se síla státu měřila podle počtu obyvatel a státy s výbojnými ambicemi se všemi prostředky snažily na vlastní území přivábit obyvatelstvo z okolních zemí. Mencius prezentuje lidskost *žen* jako jeden z těchto prostředků, který podle něj jako jediný působí opravdu a dlouhodobě.

Jiný argument, který má obhájit ideál lidskosti u panovníků, zní, že v lidu nacházejí zdroj své legitimity. Jedná se ovšem o legitimitu spíše morální než politickou a „lid" je ve skutečnosti jen výrazem mandátu Nebes, morálního potvrzení opravňujícího nástup dynastie na trůn. Známku, že panovník je k vládnutí zmocněn Nebesy, mu uděluje lid, který se k takovému panovníkovi přirozeně obrací, a předává mu tak říši, dávaje najevo vůli Nebes udělit mu mandát:

> Mencius pravil: „Syn Nebes může člověka doporučit Nebesům (za svého následníka), ale není s to zařídit, aby mu Nebesa předala říši. [...] Kdysi Jao doporučil Nebesům Šuna a Nebesa ho přijala. Představil ho lidu a lid ho přijal. [...] Ve Veliké přísaze v *Knize dokumentů* je řečeno: ‚Nebesa se dívají skrze to, jak se dívá náš lid. Nebesa poslouchají skrze to, jak poslouchá náš lid.' Tím je myšleno právě toto." (V A 5)

Tato domnělá úloha lidu jakožto morálního stvrzení není sice ničím novým, avšak Mencius ji radikálně zvýrazňuje. I když se lze domnívat, že pojmy Nebesa a lid zde slouží jen k potvrzení historických precedentů a zavedené instituce dědičnosti trůnu, je nesporné, že Mencius dovádí nadřazenost přisuzovanou lidu do logických důsledků: jestliže panovník, přirovnávaný k lodi, přestane být hoden uděleného mandátu, je legitimní, aby ho lid, jenž ho nese, svrhl (a to v tom nejdoslovnějším smyslu!):

> Mencius pravil: „Lid je nejdůležitější, oltáře půdy a obilí (tj. stát) jsou na druhém místě a panovník na místě posledním. Proto ten, kdo si získá prostý lid, stane se Synem Nebes." (VII B 14)

Tato logika dovádí Mencia až k úvahám o povinnosti královraždy:

> Král Süan ze státu Čchi se otázal: „Je přípustné, aby poddaný zavraždil svého vládce?"
>
> Mencius pravil: „Kdo má zmrzačenou lidskost, nazývá se zloduchem. Kdo má zmrzačený smysl pro to, co je správné, nazývá se mrzákem. Zloduchům a mrzákům se říká vyděděnci. Vím jen, že byl po zásluze potrestán vyděděnec Čou (tj. poslední vládce dynastie Šang, známý zvrhlík a tyran), nevím o tom, že by byl býval zavražděn vládce."[8] (I B 8)

Mencius tedy dospívá velmi daleko, až do krajnosti toho, co implikuje Konfuciova vláda prostřednictvím „dobra" *žen*: až k pojetí moci, v němž etika převáží nad politikou. Tato myšlenka pak přežívala po celé čínské dějiny v jádru institucí (zejména v podobě povinnosti konfuciánského rádce vznášet námitky vůči císaři, která se později institucionalizovala v cenzorský úřad). Představa, že vládní činitelé ztratili mandát, doznívala ještě v moderní době, v politickém hnutí Pekingského jara v roce 1989.

To však z Mencia ještě nedělá „demokrata", pokud vůbec takové slovo může mít v podmínkách staré Číny nějaký smysl. Mencius nevybočuje z tradičního autoritářského a pyramidálního schématu společnosti o nic víc než Mo-c', a ten přitom hlásal zásadu „podporovat vzestup těch nejschopnějších". Vláda s pomocí lidskosti *žen* nepředpokládá zrušení politické a společenské hierarchie, naopak: lidskost je nejlepší zárukou hierarchie, protože je jejím morálním zdůvodněním. Právě proto, že nadřízení jednají s podřízenými lidsky, uznají podřízení „samovolně" jejich

nadřazenost. Morálně se tak ospravedlňuje i dělba práce na manuální, určenou ovládaným, a intelektuální, vyhrazenou těm, kdo vládnou:

> Lze snad správu Podnebesí vykonávat současně s obděláváním půdy? Jsou záležitosti pro velké lidi a pro malé lidi. Navíc, každý jednotlivec má pro sebe k dispozici vše, co vyrábějí všichni řemeslníci. Kdyby to vše mohl používat až poté, co si to sám vyrobí, znamenalo by to vést Podnebesí na scestí. Proto se říká: ‚Někdo namáhá svou mysl, jiný namáhá své svaly. Ti, kdož namáhají mysl, řídí ty druhé. Ti, kdož namáhají svaly, jsou řízeni. Ti, kdož jsou řízeni, živí ty druhé. Ti, kdož řídí, jsou živeni.' To je správný princip, který prostupuje celým Podnebesím. (3 A 4)

To je zjevně odpověď adresovaná méně známému filosofickému směru hlásícímu se k Božskému rolníkovi, Šen-nungovi. Od dob Konfuciových se stalo u zakladatelů myšlenkových škol zvykem hlásit se k mytickým panovníkům představujícím určitý politický ideál. Konfucius se odvolává na mytické moudré krále Jaoa a Šuna, a mohistická škola ho v tom napodobuje, i když nakonec dá přednost postavě Jüa Velikého, zakladatele dynastie Sia, který se obětoval, aby učinil konec povodním. Božský rolník ztělesňuje politický ideál, v němž si každý, panovníkem počínaje, musí sám obstarávat obživu obděláváním půdy.[9]

Dělba práce na „intelektuální" a „manuální" je neustále se vracejícím motivem ve staré literatuře již od 6. století a naznačuje specializaci *š'*, kteří se ve 4.–3. století projevují stále více jako odborníci na politiku. Zatímco Konfuciovy názory byly zcela „vedeny jedinou nití" a zamítaly jakoukoli představu specializace, Mencius, na něhož ze všech stran dotírály neodbytné a konkrétní otázky, se nemůže držet jen čistě etické roviny, musí jak mohistům, tak zastáncům Božského rolníka odpovídat i v rovině politické a ekonomické. Jak říká přísloví: hladové břicho nemá uši. Již Konfucius byl přesvědčen, že morální výchova může docházet sluchu pouze tam, kde není velká materiální bída.[10] Dobrým příkladem Menciova ekonomického pohledu je idealizovaná představa modelu „studničních polí" (*ťing-tchien* 井田), který se prý inspiroval starověkými rituálními institucemi, zejména z počátku dynastie Čou:

> Ani při pohřbech ani při stěhování do jiného bydiště by se nemělo vycházet za hranice domovské vesnice. Pokud budou ti, jejichž vesnická pole sdílejí jednu studnu (*ťing* 井),[11] spolu vycházet jako partneři, poskytovat si výpomoc při ostraze před zloději a vzájemně se podporovat v nemoci, pak bude všechen lid ve vzájemném souladu.
>
> Každá čtvereční míle by měla obsahovat studnu, na jednu studnu by tak připadlo 900 *mou* půdy. Uprostřed by bylo státní pole a na každou z osmi rodin by připadl pozemek o rozloze 100 *mou*. Společně by obdělávali prostřední státní pole. Teprve až by byly práce pro stát skončeny, směli by vykonávat práce sami pro sebe. Tím by se odlišovali od současných rolníků. (III A 3)

Morálka založená na přirozenosti

Všechny Menciovy názory — politické, ekonomické či jiné — se snaží ukázat účinnost lidskosti *žen*. Ale to, co z něj činí nejen Konfuciova pokračovatele, nýbrž i zcela svébytného myslitele, je jeho pojetí lidské přirozenosti, na němž se pak zakládala veškerá pozdější konfuciánská reflexe. To, co u Mistra bylo jen intuitivním poznáním smyslu pro lidskost, se u Mencia stává působivou výpovědí o tom, že lidská přirozenost je dobrá, což je základem morálnosti podílející se na kosmickém souladu.

Zatímco Konfucius mluví o rozhodnutí Nebes a Mo-c' o jejich vůli zcela přirozeně, ve 4. století, kdy vzniká filosofický diskurs, představuje vztah člověka s Nebesy potíž. Hned zpočátku je otázka člověka chápána pouze na pozadí Nebes. V rámci úvah o dvojici Člověk–Nebesa, stálici čínského myšlení, se rozvíjejí různé směry období Válčících států a vyvstává otázka naší přirozenosti (*sing* 性) chápané jako to, co nám je dáno Nebesy při narození. Slovo přirozenost je příbuzné se slovesem „narodit se"; znak 性, jímž se zapisuje slovo „přirozenost", obsahuje prvek *šeng* 生, který označuje „život", „přijít do života" nebo „zplodit" (všimněme si, že ve slově „nátura" je latinské sloveso *nascor*, „narodit se").[12] První propracování tohoto pojmu zřejmě pochází od školy Jang Čua (neboli Jang-c'), domnělého předchůdce taoismu, o němž se hovoří ve spise *Lie-c'*, kde hlásá princip „uchovat svůj život nebo svou přirozenost nedotčené" (*čchüan šeng* 全生 nebo *čchüan sing* 全性), jakkoli to mohlo na

tehdejší povolané moralisty — konfuciány či mohisty — působit provokativně. „Jangisté" tím hodili rukavici, kterou myslitelé 4. století museli zvednout, nebo ji přinejmenším nemohli ignorovat. Mencius shrnuje až karikaturně zjednodušený postoj mistra Janga takto:

> Jang Ču si zvolil egoismus: kdyby si měl vytrhout jeden jediný vlas, aby tím přinesl světu užitek, neudělal by to. (VII A 26)

Jang Ču prý tedy hlásal „prototaoistickou" zásadu „uchovávat životní princip" na úkor smyslu pro morálku. Avšak Menciovým záměrem je ukázat, že lidská přirozenost tíhne k dobru stejně přirozeně, jako tíhne ke svému dobrému uchování, neboť smysl pro morálku je stejně přirozený jako životní princip. Podstatou problému je tedy, jaký je v přirozenosti *sing* podíl člověka a jaký je podíl Nebe. Odpověď na tuto otázku určuje celou škálu postojů, z nichž krajnost představují na jedné straně přehnaný racionalismus pozdních mohistů, podle nichž Nebesům nenáleží žádný podíl a kteří se ostatně otázkou *sing* nezabývají, a na druhé straně antiracionalismus Čuang-c'a, podle něhož čím více se člověk odevzdá Nebesům, tím se mu daří lépe. Mencius by nejraději oba tyto extrémy spojil a dokázal, že to, co je v *sing* nejspecifičtěji lidského, tj. smysl pro morálku, pochází z Nebes, jinými slovy „od přirozenosti". Obnovením spojení člověka s Nebesy Mencius odpovídá jak Mo-c'ovi, který straní zcela člověku a jeho racionalitě a smysl pro morálku redukuje na čistě objektivní utilitarismus, tak Čuang-c'ovi, který straní Nebesům, neboť člověk není ani schopen splynout s Taem, pokud se neoprostí od všeho, čím se vyznačuje jakožto lidská bytost. Tak se do morálního působení konfuciánských světců začleňují představy bezprostřednosti a nekonání, rozpracované především v *Čuang-c'* a v *Tao-te-ťingu*:

> Mencius pravil: „Ti v Podnebesí, kdo hovoří o přirozenosti, všímají si pouze toho, co je člověku dáno (*ku* 故), a to, co je člověku dáno, koření v prospěchu. Na takzvaně moudrých (*č'-če* 智者) se mi oškliví to, s jak úpornou námahou konají. Kdyby moudří mužové konali se stejnou nenásilností jako Jü, když odváděl rozvodněné řeky, pak by na nich nebylo nic odpudivého. Jü Veliký odváděl vodu řek, aniž by činil násilí. Pokud by moudří též konali nenásilně, pak by to vskutku byli velcí muži!" (IV B 26)[13]

Co je vrozené?

Mencius rozvíjí své pojetí přirozenosti na začátku Knihy VI, ve známé debatě s jistým Kao-c'em, jehož názory jsou zabarveny mohismem. Jde o pěkný příklad dialektické diskuse využívající všech prostředků logiky a rétoriky. Na začátku jsou uvedeny tři možné postoje: 1) v přirozenosti neexistuje dobro ani zlo; 2) přirozenost se může stát stejně tak dobrou jako špatnou; 3) u někoho je přirozenost dobrá, u jiného špatná. Mencius se nejprve pouští do myšlenky, již zastává Kao-c', že přirozenost není dobrá ani zlá, že je neutrální: podle Mencia přirozenost nemůže být inertní, protože je živá; svým přirozeným sklonem tíhne k tomu, co je dobré (to je význam slova *šan* 善, které se příliš často překládá slovem „Dobro" jako implicitní protiklad „Zla"):

> Kao-c' pravil: „Charakter je jako vrba, spravedlivost je jako dřevěný pohár. Činíme-li lidský charakter dobrým a spravedlivým, je to totéž, jako když vyrábíme pohár z vrbového dřeva."
>
> Mencius odpověděl: „Jste schopen vyrobit pohár tak, že vycházíte z přirozenosti vrby? Nebo vrbu nejprve zmrzačíte, a teprve potom z ní vyrobíte pohár? Pokud napřed zmrzačíte vrbu, abyste z ní vyrobil pohár, tak jistě rovněž zmrzačíte člověka, abyste z něj učinil lidského a spravedlivého! Pokud někdo povede lidi celého Podnebesí tak, že zahubí lidskost a spravedlivost, pak se bezpochyby bude řídit vaší teorií! (VI A 1)

Podle Kao-c'a je přirozenost surový materiál jako vrbové dřevo, které je třeba zpracovat, má-li z něj něco být, stejně jako se vyrábějí poháry. Smysl pro morálku by tak byl zcela mimo lidskou přirozenost, což Mencius vehementně popírá. Podle něj už tím, že je přirozeností, je lidská přirozenost dobrá, tzn. má sklon k morálnosti, stejně jako voda má díky své přirozenosti sklon téci směrem dolů:

> Kao-c' pravil: „Lidská přirozenost je jako tekoucí voda. Pokud jí otevřeme cestu na východě, poteče na východ. Pokud jí otevřeme cestu na západě, poteče na západ. Lidská přirozenost nerozlišuje mezi dobrem a zlem, stejně jako voda nerozlišuje mezi východem a západem."
>
> Mencius řekl: „Voda zajisté nerozlišuje mezi východem a západem. Ale nerozlišuje ani mezi ‚nahoře' a ‚dole'? To, že lidská přirozenost je dobrá, je stejné, jako když voda teče dolů. Není člověka, který by nesmě-

řoval k dobru, stejně jako není vody, která by netekla dolů. Když vodu rozvíříme a necháme ji vyšplíchnout až nad hlavu, nebo když ji vyženeme až na horu, bude to v souladu s její přirozeností? Bude se tak chovat, protože ji k tomu přinutíme. To, že člověka lze přimět k tomu, aby činil špatnosti, je v podstatě stejná věc."(VI A 2)[14]

Přestože Mencius a Kao-c' se shodnou v tom, že *sing* 性 je totéž co *šeng* 生, tzn. vrozené, udělené při narození, jejich definice vrozeného se různí. Podle Kao-c'a je vrozené pouze vše biologické, všechny základní a živočišné instinkty jako hlad, obava z chladu, pohlavní pud. Podle Mencia je to však něco víc. Podle něj existuje v člověku něco stejně instinktivního jako hlad a pohlavní pud: je to empatie, díky níž je pohled na utrpení bližního nesnesitelný (*pu-žen* 不忍). Právě v této spontánní lidské reakci na nesnesitelnost Mencius vidí u člověka zjevný projev vnitřního smyslu pro morálnost:

Mencius pravil: „Všichni lidé soucítí s utrpením ostatních (*jou pu-žen č' sin* 有不忍之心). [...] Dejme tomu, že někdo náhle uvidí dítě, které má spadnout do studny. V každém se probudí pocit zděšení a soucitu. Není to proto, že by se chtěl spřátelit s rodiči toho dítěte, ani proto, že by si tím chtěl získat reputaci mezi sousedy a přáteli, ani proto, že by si oškliVil křik děcka.

Nazíráno z tohoto pohledu, nemít smysl pro soucit není lidské. Nemít smysl pro stud není lidské. Nemít smysl pro ústupnost není lidské. Nemít smysl pro to, co je správné a co špatné, není lidské. Smysl pro soucit je klíčkem lidskosti. Smysl pro stud je klíčkem spravedlivosti. Smysl pro ústupnost je klíčkem obřadnosti. Smysl pro správné a špatné je klíčkem inteligence. Člověk má v sobě tyto čtyři klíčky stejně, jako že má čtyři údy. Ti, kdo majíce tyto čtyři klíčky o sobě říkají, že jsou toho neschopní, sami sebe mrzačí. Ten, kdo o svém vládci říká, že je toho neschopný, mrzačí svého vládce. Všichni, kdo v sobě mají tyto čtyři klíčky, vědí, jak je rozvíjet a naplňovat. Je to, jako když oheň najednou vzplane nebo pramen najednou vytryskne. Pokud jsme schopni je naplnit, stačí to, abychom ochránili celý svět. Pokud je nenaplníme, nestačíme ani na to, abychom sloužili rodičům." (II A 6)

Fyziologie morálky

Ve vrozených instinktech, které člověk sdílí se zvířaty, chce Mencius najít známky stejně instinktivního morálního smyslu, „klíčky" dobra, abychom přejali rostlinnou metaforu zmíněnou již výše.[15] Utváří si krásnou a vznešenou představu o člověku, který roste do dobroty, stejně jako strom roste vzpřímeně vzhůru:

Ušlechtilý muž jedná v souladu se svou přirozeností. Může se stát velkým boháčem, a nic mu to nepřidá. Může žít v chudobě, a nic mu to neubere. Je to z toho důvodu, že jeho úděl je daný. To, že ušlechtilý muž jedná v souladu se svou přirozeností, je dáno tím, že lidskost, spravedlivost, obřadnost a inteligence mají své kořeny v mysli/srdci (*sin*). Když jim dá výraz, projeví se v jeho tváři čistým pohledem, soustředí se v zádech a vlijí se do jeho končetin. Jeho končetiny chápou bez vysvětlování vše, co mají dělat. (VII A 21)

Tento pozoruhodný popis ušlechtilého člověka ilustruje jakýsi tropismus, jakousi fyziologii morálky, v níž má tělo vlastní morálnost, již rozum nezná. To, co zavlažuje čtyři uvedené klíčky a co obíhá ve čtyřech údech, není nic jiného než životní dech popisovaný jako „překypující energie *čchi*" (*chao-žan č' čchi* 浩然之氣):

Tato energie *čchi* je nanejvýš veliká a nanejvýš pevná. Vyživuje-li se pomocí mravní integrity a neškodí-li se jí, pak zaujímá prostor mezi Nebem a Zemí. Toto *čchi* je neodlučitelné od smyslu pro spravedlivost a pro Tao, bez nich skomírá. Je to něco, co se rodí z akumulovaného smyslu pro správné, není to nic, co by se dalo obdržet z náhodného záchvěvu spravedlivosti. Pokud ve svých skutcích pociťujeme vnitřní nespokojenost, pak tato energie *čchi* hyne. Proto říkám, že Kao-c' nikdy dobře nepochopil, co je to spravedlivost, jelikož ji považuje za něco vnějšího. Nutně se o ni snažíme, ale nesmíme z ní učinit cíl našeho usilování. V duchu na ni nesmíme zapomínat, ale nemůžeme jí pomáhat růst. Nesmíme být jako ten člověk ze státu Sung:

Jakýsi člověk ze Sung se trápil tím, že výhonky na jeho poli nerostou, a povytahoval je. Celý zmožený přišel domů a řekl ke svým: „Dnes jsem na smrt unavený, pomáhal jsem výhonkům růst." Jeho syn tam pospíchal, aby se na výhonky podíval, ale ty již uschly. Na světě je málo tako-

vých, kteří nepomáhají růst výhonkům. Kdo se domnívá, že to ničemu neprospívá a nechá to být, ten jako by výhonky ani neokopal. Kdo ale spravedlivosti pomáhá růst, ten výhonky povytahuje. Nejen, že to není k užitku, je to přímo zhoubné. (II A 2)

Mencius zde spojuje taoistické zhodnocování životní energie s konfuciánským pojetím morální lidské přirozenosti. Dokladem je historka člověka ze Sung: jestliže *čchi* necháme proudit volně, zcela přirozeně se podle Mencia pustí stejným směrem jako morálka, zcela v protikladu k přesvědčení taoistů — a v první řadě Čuang-c'a —, kteří v morálnosti spatřují jednu z hlavních překážek volného proudění *čchi*.[16] Podle Mencia přirozený sklon k morální stránce existuje v zárodečném stavu v každém člověku, a to z prostého a dobrého důvodu, že je nejblahodárnější. Stručně řečeno konat dobro dělá člověku dobře. Lidská přirozenost je tedy dobrá v tom smyslu, že je v základu zdravá, pokud ji nezkazí nějaké vnější vlivy.

Srdce/mysl

Podle Mencia se člověk od zvířete liší právě svou morální přirozeností. Z konfuciánského pohledu je na člověku samotném, aby se odlišil od zvířete, protože jeho nadřazenost není samozřejmá od samého počátku například nějakým božským původem — vzpomeňme například na biblickou představu, že jen člověk je ze všech bytostí stvořen k podobě Boží. Nejde tedy o nic menšího než jasně ukázat, co činí člověka člověkem:

Mencius pravil: „To, čím se lidé liší od zvířat, je velmi nepatrné, je to téměř nic. Prostý lid ten rozdíl odstraňuje, ušlechtilý člověk jej zachovává." (IV B 19)

Toto „téměř nic", na němž ušlechtilý člověk tak lpí, Mencius nazývá „prvotní mysl" (*pen-sin* 本心) nebo „v zásadě dobrá mysl" (*liang-sin* 良心).[17] „Téměř nic" je neskonale nepatrné, ale také nekonečné: jakmile se člověk odliší od živočišnosti, jeho morální schopnosti se mohou donekonečna rozvíjet, neboť člověk nikdy není tak lidský, aby nemohl být ještě lidštější.

Slovo *sin* 心, které označuje srdce, ale i mysl, je podle Mencia výlučně lidskou formou cítění, je schopností cítit, přát si a chtít, ale také myslet na to, co někdo cítí, přeje si nebo chce. Je zajímavé, že na rozdíl od Evropanům dnes známého rozlišování mezi hlavou jakožto sídlem čistého myšlení a srdcem, sídlem citů a vášní, je *sin* orgánem jak citů, tak intelektu. Na lidskou bytost je třeba pohlížet jako na celek, v němž nikoho ani nenapadne oddělovat tělo od srdce/mysli, neboť tělo není pouhý kus masa, stejně jako srdce/mysl není schopnost myslet zbavená těla, a to z prostého důvodu, že obě jsou — ze stejného titulu jako i všechna ostatní jsoucna — tvořeny toutéž životní energií. Když mluvíme o *sin* 心 a pro zjednodušení ho často překládaném jako „mysl", měli bychom do něj všechny tyto předpoklady, které v sobě implicitně nese, zahrnout. Připomeňme, že šest základních oborů vzdělání ušlechtilého člověka — obřady, hudba, lukostřelba, řízení vozu, kaligrafie a matematika — jsou stejně tělesné jako duchovní. Podle Mencia používat svou mysl, tzn. své čistě lidské schopnosti myslet na to, co člověk cítí, znamená přirozeně se přiklánět či nasměrovat své záměry k té nejušlechtilejší části lidské přirozenosti:

Kung-tu-c' se otázal: „Všichni jsme lidmi, ale někteří se stanou velkými lidmi a jiní malými. Proč je tomu tak?"

Mencius odpověděl: „Ti, kteří následují potřeby své největší části, se stávají velkými lidmi. Ti, kteří následují potřeby své nejmenší části, stávají se malými lidmi."

Kung-tu-c' se zeptal: „Všichni jsme lidmi, proč někteří následují potřeby důležitého orgánu a jiní orgánů nedůležitých?"

Mencius odpověděl: „Úloha uší a očí nespočívá v přemýšlení a oči a uši bývají zakryty vnějšími věcmi. Věc se střídá s věcí a oči a uši jsou pouze v jejich vleku. Úloha srdce spočívá naopak v přemýšlení. Přemýšlíme-li, nalezneme to, nepřemýšlíme-li, pak to nenalezneme. To je něco, co nám bylo dáno Nebesy. Když nejdříve určíme to důležité, pak to nepodstatné nám to nemůže odejmout. Jen tak se stáváme velkými lidmi." (VI A 15)

Každý se může stát světcem

V Menciově pojetí lidské přirozenosti jde tedy o globalizující, souhrnný pohled na člověka, který představuje koordinovaný a harmonický rozvoj

morálních predispozic „největší části" každého jedince, a zároveň i biologických predispozic jeho „nejmenší části", přičemž pouze ten první lze považovat za vpravdě lidský v tom, že zahrnuje bytí myslící, morální a společenské. Proces nikdy nekončící humanizace vychází z existenciální situace běžné lidské bytosti tady-a-teď a do této danosti postupně včleňuje stále širší rozměr, až nakonec zahrne „Nebe-Zemi a veškerenstvo". Mezi běžnou dobrotou a téměř božskou svatostí existuje kontinuita, takže postupným pokrokem lze přejít od jedné ke druhé.

Možnost postupného dosahování svatosti, založená na bytostné jednotě lidské přirozenosti, je shrnuta ve známých formulacích: „Kdokoli se může stát Jaoem nebo Šunem" či „Šun byl člověk, tak jako já" (IV B 28). Tím, že Mencius neodsouvá postavy světců hluboko do starověku jako Konfucius, otevírá cestu — později za obrody konfucianismu v období Sungů od 10. století mnohokrát přejímanou — možnosti dosáhnout svatosti, vycházející z běžné lidské přirozenosti, která je pro všechny stejná, protože pochází od Nebe, tzn. je dána přírodou.

> Vezměme za příklad ječmen: zasejeme ho a přikryjeme půdou. Pokud ho zasejeme na jednom místě a v jednom čase, bude rychle růst a v době letní rovnodennosti bude všecek zralý. Mohou se vyskytnout rozdíly, tyto budou dány různou úrodností půdy, srážkami či různým lidským úsilím. Z toho plyne, že vše, co je stejného druhu, je si podobné. Proč o tom pochybujeme pouze u člověka? Nanejvýš moudří mužové byli stejného druhu jako my. Proto Lung-c' říkával: ‚Když někdo dělá botu na nohu, o které neví, jak je přesně velká, stejně jsem si jist, že nevyrobí koš.' To, že jsou si všechny boty podobné, je proto, že nohy na celém světě vypadají stejně. [...]
>
> Proto se říká: ‚Všichni lidé pociťují v ústech stejné chuti, v uších slyší stejné zvuky a očima spatřují stejnou krásu.' Pokud jde o srdce, je snad ono jediné, ve kterém nemáme nic společného? Co je tím, co máme společného v srdci? Říká se tomu vnitřní princip (*LI* 理) a smysl pro to, co je správné (*i* 義). Světci nejdříve ze všech pochopili, co je v našich myslích společného. Proto princip *LI* a smysl pro správné *i* oblažují naše mysli, stejně jako maso oblažuje naše ústa. (VI A 7)

Přirozenost a úděl

Lidská přirozenost v Menciově pojetí přebírá souhrnný pohled na člověka jakožto etickou bytost, obsažený již v Konfuciově lidskosti *žen*. *Žen* se tak ocitá ve stejné rovině jako smysl pro správné, smysl pro obřady a schopnost rozlišovat, „čtyři klíčky" dobra vlastní lidské přirozenosti. Jelikož schopnost jednat morálně úzce souvisí se schopností rozlišovat pravdu od nepravdy, moudrost spočívá především v poznání, ne však ani tak ve smyslu poznání kognitivního jako spíše ztotožnění v prožitku. Jde o to dosáhnout celkového pohledu na celý potenciál lidské přirozenosti tak, aby bylo možné každý sklon vrátit do pravé linie přirozenosti:

> Mencius pravil: „Vyčerpávajícím způsobem dát průchod své mysli/srdci znamená pochopit svou přirozenost (*sing* 性). Když jsme jednou pochopili svou přirozenost, pochopili jsme Nebesa. Uchováváním ducha a udržováním přirozenosti sloužíme Nebesům. Ať už máme zemřít mladí či staří, nechováme v srdci pochybnosti, kultivujeme sebe sama v očekávání smrti. Tím stojíme pevně ve svém údělu (*ming* 命)."
>
> Mencius pravil: „Ač není nic, co by nebylo dáno údělem, ochotně přijímáme jen to, co je z hlediska údělu normální. Proto ten, kdo dobře chápe svůj úděl, nepostává pod převislou stěnou. Zemřít s tím, že dostojíme své cestě, je normální úděl. Zemřít v okovech jako vězeň, to není normální úděl." (VII A 1,2)

Přestože zde naráží na Konfucia, který řekl, že v padesáti letech znal „úděl daný Nebesy" (*tchien-ming* 天命), Mencius ukazuje svůj vlastní pohled: smířit a začlenit obě složky člověka i Nebes do dynamického vzájemného působení přirozenosti *sing* 性 a údělu *ming* 命. *Sing* je přirozenost čistě lidská, avšak původně pocházející z Nebes. Tento výraz není tedy pouze deskriptivní, obsahuje v sobě i rozměr preskriptivní v tom, že označuje přirozenost nejen takovou, jaká nám byla dána, nýbrž především lidskou přirozenost v jejím vzestupu k etickému bytí. Lidská přirozenost v sobě obsahuje „klíčky" morálnosti: to je její nebeský díl (a její preskriptivní rozměr), který však musí rozvinout člověk.

V přirozenosti *sing* je již vše obsaženo, ale zbývá to ještě realizovat. Úděl *ming* je to, co rozhodla Nebesa, ale člověk to má svým duchem poznat a svou přirozeností naplnit. I v *ming* je tedy dvojí rozměr: preskrip-

tivní (o morální povinnosti rozhodla Nebesa) a deskriptivní (rozhodnutí Nebes je rozhodnutí Nebes a nemusí se nutně shodovat s lidským chováním). Vztah Nebes a člověka se tak řídí dialektikou deskriptivního *sing* a preskriptivního *ming*:

> Mencius pravil: „Vztah úst k chuti, očí k barvám, uší k zvukům, nosu k vůním, končetin ku klidu a odpočinku je dán přirozeností (*sing* 性). Když je něco dáno údělem (*ming* 命), ušlechtilý muž to nenazývá přirozeností (*sing*). Lidskost ve vztahu otce a syna, spravedlivost ve vztahu vládce a poddaného, obřadnost ve vztahu hosta a hostitele, inteligence ve vztahu k moudrým lidem, vztah světců vůči Cestě Nebes, to je dáno údělem (*ming*). Když je však něco dáno přirozeností (*sing*), ušlechtilý muž to nenazývá údělem (*ming*). (VII B 24)

Jak je tomu se zlem?

Když Mencius ukázal, že lidská přirozenost rozhodně není neutrální, ale naopak přirozeně tíhne k dobru, musí ještě říci, co v ní je špatné, neboť koneckonců dlužno přiznat, že v lidském chování se vyskytuje i zlo. Mencius se tuto očividnost nesnaží popírat, je však přesvědčen, že špatný člověk není špatný od základu: příčinou zla není jeho původní přirozenost, nýbrž to, že svůj dobrý základ nerozvíjel nebo že si jeho existenci ani neuvědomil:

> Mencius pravil: „Pokud mám soudit o povaze člověka (*čching* 情; znamená též „emoce"), pak je to schopnost být dobrým. To je to, čemu říkám dobro. Když člověk činí špatné věci, není to chyba v jeho přirozených schopnostech (*cchaj* 才, jež obdržel od Nebes). [...] Lidskost, smysl pro správné, obřadnost a inteligence do nás nebyly nality zvnějšku. Jsou v nás permanentně, pouze o nich nepřemýšlíme a toť vše. (VI A 6)[18]

Veškerá naše morálnost tedy tkví v prostém uvědomění si vlastní přirozenosti. Mencius to přirovnává k horské stezce, která, je-li udržována a používána, se může stát dobře prošlapanou cestou. Jestliže je však na nějakou dobu opuštěna, zaroste bylím, až úplně zmizí (VII B 21). Náš potenciál, který je dobrý, nepotřebuje nic než být uskutečňován, přičemž připraven je k tomu kdykoli. Špatnými se stáváme jen tím, že na toto zapomeneme nebo to ztratíme ze zřetele, ale na rozdíl od pádu a vyhnání z ráje, o nichž mluví Bible, to není nic definitivního. Tak jako nelze dosáhnout uskutečnění svého potenciálu jednou pro vždy, ani jeho ztráta není nikdy nezvratná.

Podle Mencia člověk tíhne k dobru nejen svou přirozeností, nýbrž i svým údělem. Kdo říká, že lidský život není jen biologická danost, na níž lpíme pudem sebezáchovy, říká, že má určitý morální úděl — má smysl a tento smysl je morální. Jakmile jsem poznal svou vlastní přirozenost v celém jejím lidství, otázka, *proč* bych se měl chovat morálně, vůbec nevyvstává. Pokud je zde vůle jakožto subjektivní, individuální princip autodeterminace vlastních činů vůbec brána v úvahu, pak jen jako výraz sobectví. „Zlo" totiž nemůže mít jiný obsah než sobectví tkvící v popírání zásadní solidarity lidí s pošetilým záměrem žít jen sám pro sebe (viz např. VII A 25).

V takovémto pojetí přirozenosti zkrátka není místo pro Zlo, neboť se neuvažuje o individuální svobodné vůli vybrat si mezi Dobrem a Zlem: pro Mencia stejně jako pro všechny konfuciány existuje jediná Cesta: člověk buď udělá, co může, aby se ubíral po ní, nebo ji pustí ze zřetele. Jak říká Mencius, když cituje Konfucia: „Jsou jen dvě možné cesty: *žen* (lidskost) a absence *žen*" (IV A 2). Mistr ve svém pohledu na člověka zanechal nesmazatelnou stopu zakořeněného optimismu, který nacházíme v samých základech konfuciánství a který znemožňuje lidský úděl jakkoli dramatizovat po biblickém či buddhistickém způsobu. Snahou ukazovat, že v lidské přirozenosti jako takové není nic zlého a že zlo a utrpení pochází jedině z nedostatku lidskosti, se Mencius — jako všichni čínští myslitelé před příchodem buddhismu — vyhýbá nutnosti položit si přímou otázku zla.[19]

Lidskost jakožto odpovědnost

I když v konfuciánském pohledu není místo pro Zlo jako takové ani pro nějakou představu svobodné vůle, existuje v něm smysl pro odpovědnost, který nás vede k tomu, abychom na sebe plně vzali to, co nám uložila Nebesa. Vše závisí na odhodlání každého jedince vzít do ruky svůj morální úděl neboli, jak říká Mencius, „postavit ho na nohy" (*li ming* 立命).[20] Smysl pro odpovědnost zdaleka není výsadou několika světců (oněch

„nanejvýš moudrých mužů"), nýbrž je do každého z nás vepsán tak hluboce, že se prosazuje sám od sebe, zejména v mezních situacích:

> Mencius pravil: „Ryby jsou něco, co mi chutná. Medvědí tlapy jsou rovněž něco, co mi chutná. Pokud nemohu mít obojí zároveň, vzdám se ryby a vyberu si medvědí tlapy. Život je něco, po čem toužím. Spravedlivost je rovněž něco, po čem toužím. Pokud nemohu mít obojí zároveň, vzdám se života a vyberu si spravedlivost. Život je jistě něco, po čem toužím, ale pokud se vyskytne něco, po čem toužím více než po životě, pak na něm nebudu lpět za každou cenu. Smrt je jistě něco, co se mi oškliví, ale pokud se vyskytne něco, co si ošklivím více než smrt, pak jsou situace, kdy se nebudu vyhýbat neštěstí. Pokud by lidé netoužili po ničem více než po životě, proč by nevyužili vše, co by jim umožnilo žít?
>
> Pokud by se lidem neoškliviло nic více než smrt, proč by neučinili vše pro to, aby se vyhnuli neštěstí? Nicméně jsou případy, kdy nevyužijeme možnosti zůstat naživu, a jsou případy, kdy neučiníme nic pro to, abychom se vyhnuli neštěstí. To znamená, že jsou věci, po kterých toužíme více než po životě, a jsou věci, které si ošklivíme více než smrt. Smysl pro toto není vlastní pouze světcům; všichni lidé ho mají, avšak světci, ti jsou s to nikdy tento smysl neztratit. (VI A 10)[21]

Co se to v nás tedy prosazuje tak zjevně, že jsme schopni vzdát se i vlastního života? Nic jiného než lidství naší přirozenosti: to, co z nás dělá lidi, co způsobuje — máme-li věřit Menciovi —, že i ten nejubožejší žebrák raději zemře hlady, než aby přijal jídlo hozené mu na zem jako psovi. Protože se nesnaží hledat základ morálky vně člověka — v Bohu, kategorickém imperativu nebo příslibu posmrtného ráje —, Mencius nemá jinou možnost než se domnívat, že lidé mají dobro vepsané do své přirozenosti a předepsané svými sklony. Odpovědnost za vlastní morálnost nese jen a jen člověk sám:

> Lidskost (*žen* 仁) je člověk sám (*žen* 人). (VII B 16)

Středovost a opravdovost

Se všemi věcmi i se světem, který nás obklopuje, sdílíme smysl pro společný život, což se u lidí projevuje smyslem pro lidskost *žen*. Absolutní základ morálky tkví tedy v našem vlastním člověčenství, ale náš největší

společný jmenovatel je třeba hledat v té nejhlubší, a proto také nejskrytější a nejméně známé části člověka. Mencius jí dává přídomek „nebeská" či „opravdová", čímž otevírá širokou cestu, která zažije největší slávu za obrody konfucianismu v době Sungů v 11. století a již uvozuje působivý text dvou významných spisů: *Čung-jung* (*Neměnný střed*) a *Ta-süe* (*Velké učení*) tvořících součást kanonického spisu *Zápisy o obřadech* (*Li-ti*).[22] Jsou to nádherné texty, jejichž výrazová síla a nadčasový, ba přímo univerzální význam se vymykají obsahu ritualistického pojednání, z něhož pocházejí. *Čung-jung*, tradicí připisovaný Konfuciovu vnukovi C'-s'ovi, je pravděpodobně výsledkem kolektivní práce menciovských kruhů a stejně jako *Meng-c'* představuje konfuciánský směr, který bral v úvahu Čuang-c'ovy námitky (proto se mnohokrát tvrdilo, že se v něm projevují vlivy blízké taoismu). Uveďme si slavnou úvodní pasáž:

> To, co Nebesa nadělují člověku (*tchien-ming*), nazývá se přirozenost. Následovat svou přirozenost nazývá se Tao. Pěstovat Tao nazývá se vzděláváním. To, co je (opravdu) Tao, není možno opustit ani na okamžik. Co je možno opustit, to není žádné Tao. Z té příčiny je ušlechtilý muž ostražitý vůči tomu, co neviděl, a obává se toho, co neslyšel. Nic není zjevnější, než co je v temnotě, a nic není patrnější, než co je nepatrné. Proto ušlechtilý muž zůstává ve střehu, když je sám se sebou.
>
> Když ještě není vzbuzena radost ani hněv, smutek ani veselost, nazývá se to Střed. Když jsou vzbuzeny, ale jsou uměřené, nazývá se to harmonie. Střed je velkou podstatou Podnebesí, to, co je harmonické, je všeobsáhlým Tao. Je-li plně dosaženo Středu a harmonie, zaujímá Nebe–Země své pravé místo a deset tisíc věcí a bytostí řádně prospívá.[23]

V tomto velkolepém úvodu se „Střed" (*čung* 中), který, jak jsme zdůrazňovali výše, nemá nic společného se stejnou vzdáleností od dvou krajností,[24] hned od počátku ukazuje přímo jako zákon Taa. Jakožto působící síla je základem tvořícím svět a zároveň způsobem, jak tento svět funguje. Bez něj by Tao nemohlo plodit život a tím méně zajistit jeho trvalost a jeho proměny v harmonii. Jakožto princip stálosti a správnosti udržuje životní energii celistvou a uměřenou, v něm se uchovává veškerá virtuálnost bytostí i přísliby jejich proměny. V lidském řádu Střed *čung* přihlíží k osobní situaci a vývoji, avšak pokaždé musí představovat

tu nejlepší, nejnáročnější část člověka, která stále směřuje vzhůru, k „nejvyššímu dobru" (*č'-šan* 至善). Důvěra konfuciánů v úděl člověka a v rovnovážnou sílu pravého, stálého, a tedy uskutečnitelného (*jung* 庸) Středu je bezmezná.

Proto v sobě lidské city včetně hněvu a smutku nemají nic neblahého. Dokud se neprojeví jako klíčky, které prorážejí zemským povrchem, dokud nejsou vyjádřeny ve svých obrysech a typických znacích, splývají s Taem a zcela přirozeně zůstávají ve shodě se středovostí. Dochází-li k jejich projevení, je třeba, aby si uchovaly smysl pro míru, což je podmínka nezbytná pro vznik harmonie/souladu (*che* 和). Tato „míra" zřejmě souvisí spíše s hudbou než s nějakou teoreticky či svévolně uváženou umírněností: čínský výraz *tie* 節 označuje původně kolínka bambusu udávající životní rytmus jeho růstu; v širším smyslu znamená řádný a rytmický dech oživující svět. Zatímco složenina *tie-čchi* 節氣 (míra-dech) začala označovat roční období a svátky udávající rytmus životního času, její obrácená forma *čchi-tie* 氣節 (dech-míra) naznačuje morální správnost člověka poháněného řádným dechem.

V uvedené začáteční pasáži je oslavována jednota Nebes a člověka, neboť lidská přirozenost vychází z Nebes. Tím, že v sobě člověk uskutečňuje Střed a harmonii, nachází opět svou nebeskou část, která je v *Čung-jungu* po Menciově vzoru (IV A 12) označována výrazem *čcheng* 誠. Tento výraz, obvykle překládaný jako „upřímnost", by bylo vhodnější vyjadřovat slovem „opravdovost" ve smyslu taoistického ideálu „opravdového člověka" (*čen-žen* 真人).[25] Znak *čcheng* skládající se z radikálu pro slovo 言 a z prvku 成 (rovněž vyslovovaného *čcheng*, který znamená „uskutečnit", „naplnit", „završit") neznamená ani tak „upřímnost" v příliš úzkém psychologickém významu, jako spíše uskutečnění, naplnění nebeské části nacházející se v každém člověku:

> Opravdovost, to je Tao Nebes. Usilovat o opravdovost, to je Tao Člověka. Opravdovost nenásilně spočívá ve Středu, je dosahována, aniž bychom na ni mysleli, kráčet po cestě Středu podle libosti, to je vlastnost Světce! Být opravdový znamená vybrat si dobro (*šan* 善) a pevně se ho držet. (§ 20)

Nebesa člověk nemůže pojímat jinde než v sobě samém. Nebesa tedy nejsou cosi někde mimo člověka, žádné jinde přístupné jen náhlým skokem (smrtí či milostí): Nebesa jsou ta nejopravdovější část člověka jakožto bytosti schopné stále více se překonávat ve svém lidství:

> Pouze ten, kdo dosáhne nejvyšší opravdovosti v Podnebesí, je s to plně rozvinout svou přirozenost (*sing*). Je-li s to plně rozvinout svou přirozenost, je s to plně rozvinout i přirozenost ostatních lidí. Je-li s to plně rozvinout přirozenost ostatních lidí, je i s to plně rozvinout přirozenost všech bytostí a věcí. A je-li s to plně rozvinout přirozenost všech bytostí a věcí, pak se může účastnit přeměňování a rození Nebe-Země. A může-li se účastnit přeměňování a rození Nebe-Země, pak může vstupovat do triády s Nebem a Zemí. (§ 22)

Je to odezvou na Mencia, pro něhož je „opravdový" ten, kdo své lidství plně uvedl ve skutek, neboť si uvědomil, že jeho život je úzce spojen se všemi ostatními životy a vzájemně se s nimi ovlivňuje:

> Mencius pravil: „Deset tisíc věcí veškerenstva je již v nás obsaženo. Není větší radosti nad to, zpytovat sám sebe a zjistit, že jsem byl opravdový. Ze všech sil jednej tak, jak bys chtěl, aby druzí jednali s tebou, a tak se dostaneš nejblíže lidskosti. (VII A 4)

V konfuciánském pohledu není etický záměr a hledání svatosti myslitelné bez jednoty Nebes a Člověka:

> Opravdovost (*čcheng* 誠) je to, co se uskutečňuje samo od sebe (*c' čcheng* 自成), a Cesta je to, co samo kráčí. Opravdovost je koncem i počátkem věch bytostí a věcí (*wu* 物), bez opravdovosti není ničeho. Z té příčiny ušlechtilý muž považuje opravdovost za to nejvzácnější. Opravdovost není pouze tím, co se uskutečňuje samo od sebe, je tím, co uskutečňuje všechny věci. Uskutečňovat se sám, to je lidskost. Umožnit věcem, aby se uskutečnily, to je moudrost. Silou/ctností (*te* 德) přirozenosti (*sing* 性) je propojit Tao vně i uvnitř. A když se uplatní ve svůj čas, je vše, jak má být. (§ 25)

Teď padlo rozhodné slovo: opravdovost není nic jiného než samotné Tao v jeho nekonečné schopnosti dávat život bytostem, proměňovat je a uvádět v soulad. Světec se tím, že je plně opravdový — neboť uskutečňuje své lidství a umožňuje i ostatním uskutečnit to jejich —, jen podílí na tvořivém procesu Nebes. Žádný jiný text neoslavoval tak působivě plné a celé podílení člověka na kosmickém procesu a nepřipomínal tak lyricky pů-

vodní okouzlení nekonečným bujením a dokonalou harmonií přirozených věcí: vše je již zde a není na místě hledat nějakou pravdu jinde:

> Proto nejvyšší opravdovost je bez konce. A co nekončí, trvá. Co trvá, to je zřejmé. Co je zřejmé, to je dalekosáhlé. Co je dalekosáhlé, je všeobjímající a hluboké. Co je všeobjímající a hluboké, to je vysoké a jasné. To proto, že všeobjímající a hluboké obsáhne všechny věci, vysoké a jasné všechny věci pokrývá a dalekosáhlé a trvalé věci uskutečňuje. Opravdovost je tak všeobjímající a hluboká, že je rovna Zemi. Tak vysoká a jasná, že je rovna Nebi. Tak dalekosáhlá a trvalá, že je bez hranic. A protože je taková, je zřetelná, aniž by se projevila, proměňuje, aniž by působila, a uskutečňuje, aniž by konala (*wu-wej* 無爲). [...]
>
> Tao Nebe je všeobjímající, hluboké, vysoké, jasné, dalekosáhlé a trvalé. Na pohled je Nebe jen zářící spoustou, ale ono ve své bezmeznosti poutá Slunce, Měsíc, hvězdy i souhvězdí a pokrývá deset tisíc věcí. Země je na pohled jen špetkou hlíny, ale ona ve své rozlehlosti a hloubce nese horstva Chua a Jüe, jako by to byla stébla slámy, pojímá do sebe řeky a moře, aniž by prosákly, a spočívá na ní deset tisíc věcí. Hora není nic než hrst kamení, avšak v její velikosti a rozlehlosti rostou traviny a stromy, přebývají na ní ptáci a zvěř a pocházejí z ní drahocenné poklady. Vodstvo je na pohled jen lžicí vody, ale v jeho nezměrnosti žijí bájné obludy, draci, ryby i želvy a zmnožuje zboží a majetek. (§ 26)[26]

Říci spolu s Menciem, že „ve mně je deset tisíc věcí veškerenstva", znamená říci, že vše je zde od samého počátku, v „prapůvodním srdci", jako je celá rozkvetlá rostlina obsažena již v semeni. Konfuciánské učit se tedy nemá jiné poslání než opět nalézt a oživit cosi, co zde již je:

> Tao učení a poznávání (*süe-wen* 學問) nespočívá v ničem jiném, než v hledání našeho prapůvodního srdce, které se nám ztratilo. Toť vše. (VI A 11)

Vidíme tedy, jak chtěl Mencius odpovědět Čuang-c'ovi, který přisoudil lepší část Nebesům a člověku nechal jediný cíl: najít svou nebeskou část, tzn. přirozenost čili Původ. Mencius sice převzal přirozenou část z Nebes, a tím i přirozenou část životní energie, ale snaží se přebudovat část lidskou. Dále uvidíme, jak později Sün-c' rozhodně přisoudil lepší část člověku. Ale zatímco tato další velká postava konfucianismu z doby před císařstvím učení mistra Konfucia interpretuje ritualisticky a normativně, začátkem 2. tisíciletí bude mít poslední slovo etický a zároveň kosmologický pohled inspirovaný Menciem.

---

[1] *Š'-ťi (Historikovy zápisy)*, kap. 121, ed. Peking, Čung-chua šu-ťü 1972, s. 3116.

[2] Pár životopisných údajů uvádí *Š'-ťi*, kap. 74.

[3] *Meng-c'* obsahuje sedm knih, z nichž každá je rozdělena na dvě části A a B a nazývána podle dvou prvních slov textu, podobně jako *Hovory*. Odkazy uvádíme v jejich tradiční podobě: římská číslice označuje knihu, písmeno A či B část, arabské číslice udávají odstavce.

Ve francouzštině lze použít překlad Séraphina COUVREURA, *Oeuvres de Meng Tzeu* v *Les Quatre Livres*, 1895, reed. Paris, Cathasia 1950, nebo v angličtině překlad: D. C. LAU, *Mencius*, Harmondsworth, Penguin Books 1970, nové opravené vydání s čínským textem, Hongkong, Chinese University Press 1984.

U názvu díla se zachovává čínský přepis, zatímco filosof sám je označován polatinštěným jménem, které je u nás známější stejně jako Konfucius pro označení Mistra Kchunga.

[4] *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Éd. du Seuil 1989, s. 65 a 53–54.

[5] *Š'-ťi (Historikovy zápisy)*, 74, s. 2343.

[6] Král Siang z Liangu: feudální pánové období Válčících států sice byli nominálně vazaly královské dynastie Čou, ale osobovali si nadále titul krále, jako například v Liangu. O rozlišení „Královské cesty" a „cesty hegemonů" viz *Meng-c'*, II A 3.

[7] Mencius si libuje v organických metaforách, zejména rostlinných. Viz *Meng-c'* VI A 7–8–13–14, kde se mluví o růstu obilí, o zalesněné hoře, o pěstování stromů atd. O metafoře vody viz níže pozn. 14 a *Meng-c'* IV A 9: „Lid se obrací k muži nadanému lidskostí *žen* jako zvěř k divokým krajům, nebo jako když voda teče směrem dolů."

[8] O argumentu, podle něhož je zloděj člověk, ale zabít zloděje není totéž jako zabít člověka, viz kap. 5 pozn. 7 o Mohistickém kánonu.

[9] Viz A. C. GRAHAM, „The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origin of Peasant Utopianism in China", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42, 1 (1971).

[10] Viz například *Hovory*, XIII/9. Viz též Jörg SCHUMACHER, *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*, Bern, Peter Lang 1993.

[11] Slovo „studna" se zapisuje znakem čínského písma, jenž zachycuje šachovnici osmi čtverců rozložených kolem devátého čtverce uprostřed.

[12] Viz Roger T. AMES, „The Mencian Conception of *ren xing*: Does it mean 'Human Nature'?", in Henry ROSEMONT Jr., ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, s. 143–175.

[13] Všimněme si, že výraz překládaný jako „to, co je člověku dáno" se vyskytuje i v historce o plavci v *Čuang-c'* 19, viz kap. 4 pozn. 29. Jü je mytický zakladatel dynastie Sia.

[14] O metafoře vody viz výše, pozn. 7. Zdá se, že toto přirovnání sdílely i jiné myšlenkové směry, o čemž svědčí *Tao-te-ťing* a texty o strategii, viz níže, kapitola 7, „Metafora vody".

O Menciově analogickém uvažování vycházejícím z této metafory viz například studie Alexeje VOLKOVA, „Analogical reasoning in ancient China: some examples", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 14 (1992), s. 15–37.

[15] Viz výše, pozn. 7.

[16] Viz v tomto ohledu kapitolu 49 *Kuan-c'*, nazvanou *Nej-jie* („Vnitřní dílo"), která svědčí o tom, že v prvotním stadiu byl pojem *čchi* chápán jako cosi přirozeného a zároveň etického, neboť morální zdraví je synonymem zdraví fyzického. O *Kuan-c'* viz níže, kapitola 9, pozn. 2 a kap. 10, pozn. 5.

[17] Mencius mluví také o „lidském a morálním duchu", o „duchu, který reaguje na nesnesitelné" nebo také o „duchu novorozence" (což je obraz, který nacházíme i v *Tao-te-ťingu*, viz kap. 7, „Návrat k přirozenosti").

[18] Stejně jako „to, co je člověku dáno" (viz výše, pozn. 13) je výraz *čching* („sobě vlastní rysy") rovněž součástí slovníku a problematiky u Čuang-c'a (viz kap. 4, „Člověk, nebo Nebesa").

O vývoji významu slova *čching* v textech z předcísařského období viz Anne CHENG, „Émotions et sagesse dans la Chine ancienne: l'élaboration de la notion de *qing* dans le textes philosophiques des Royaaumes Combatants jusqu'aux Han", in *Études chinoises*, 18, 1–2 (1999), p. 31–58.

[19] Menciova důvěra v lidskou přirozenost poněkud připomíná Jeana-Jacquesa Rousseaua, i když je zasazena do velmi odlišné problematiky. O této otázce viz François JULLIEN, „Essai: 'Fonder' la morale ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du *Mencius*)", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6 (1985), s. 40–42; a *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset 1995.

[20] Viz *Meng-c'* VII A 1. V II A 6 a VI A 15 Mencius mluví o tom, že „postaví své odhodlání na nohy" (*li č'* 立志).

[21] To připomíná Konfuciovo nabádání: „Ani rytíř, který má vpravdě rytířské srdce, ani muž dobrého rodu, který má vlastnosti dobrého rodu, nebude nikdy chtít žít na útraty Dobra (lidskosti *žen*); a může se stát, že bude nucen položit život, konaje Dobro." (*Hovory*, XV/8), viz výše kap. 2, „Posvátné poslání ušlechtilého člověka".

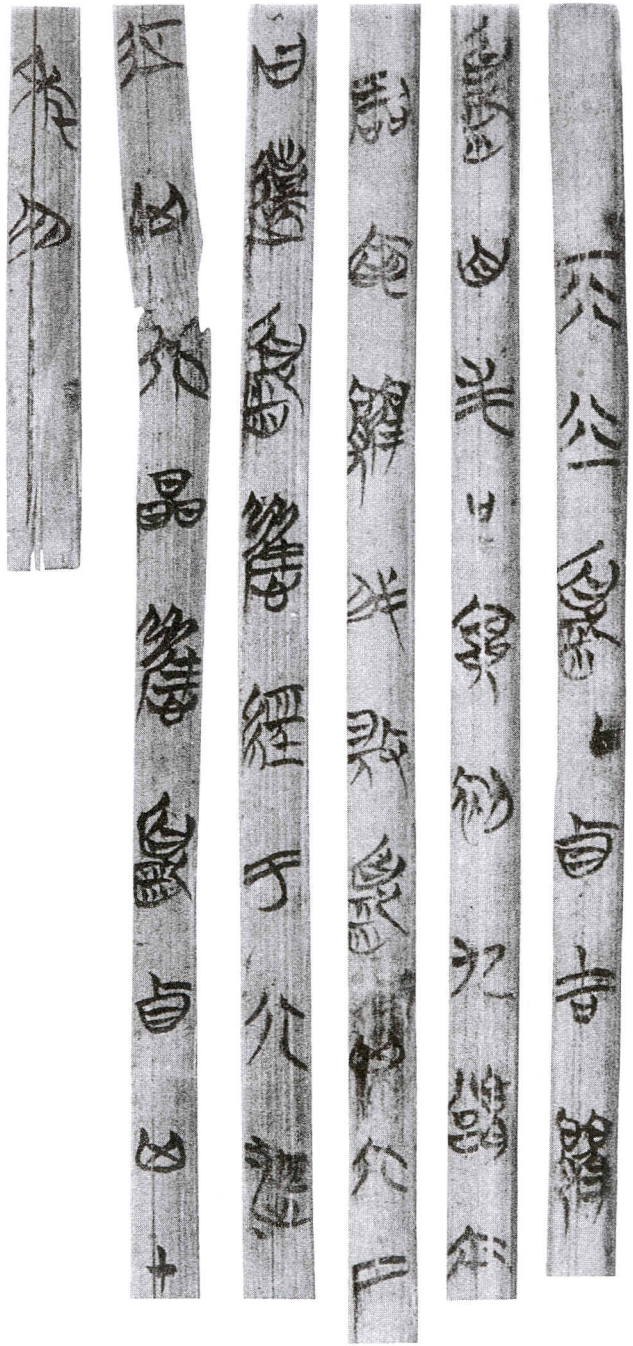
[22] Tyto dva texty (již zmíněné v kap. 2., viz pozn. 13, 16 a 29) tvoří kapitoly 31 a 42 *Zápisů o obřadech* (*Li-ťi*), zkompilované přibližně ve 3. –2. století př. n. l. Existuje francouzský překlad (uvádějící rovněž čínský text): Séraphin COUVREUR: *La Grande Étude* et *L'Invariable Milieu* in *Les Quatre Livres*, reed. Paris, Cathasia 1949. Viz též překlady *Čung-jungu* do angličtiny: TU Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany, State University of New York Press 1989 a do francouzštiny: François JULLIEN, *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire*, Paris, Imprimerie nationale 1993. Viz též Peter WEBER-SCHAFER, *Der Edle und der Weise. Oikumenische und Imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung*, Mnichov, Beck, 1963. Český překlad Martina Hály pod názvem Čung jung (Vyváženost a obyčejnost) v knize E. BONDY, *Čínská filosofie*, s. 358–370.

[23] Citováno podle překladu M. Hály s drobnými úpravami, viz E. BONDY, *Čínská filosofie*, s. 358. O posledním odstavci viz kap. 11, „Nepatrný počátek".

[24] Viz Úvod, „Středovost".

[25] Viz výše kap. 4, „Opravdový člověk".

[26] Citováno podle překladu M. Hály s drobnými úpravami, viz E. BONDY, *Čínská filosofie*, s. 366–367.



Kniha proměn, *hexagram I (27). Tzv. bambusová kniha; reprodukovaný text původně zabíral jeden úštěpek bambusu (4. stol. př. n. l., stát Čchu).*

7
Tao nekonání v *Tao-te-ťingu*

Podle legendy, která vydává Lao-c'a za současníka Konfuciova (6.–5. století př. n. l.), by zakladatelem „taoistické cesty" měl být Lao-c', zatímco mistr Čuang-c' je jeho následovníkem. Jak jsme však viděli, kritický rozbor textů a archeologické nálezy z poslední doby značně změnily tradiční pojetí taoismu; nezapomínejme, že tento termín není nic než nálepka *a posteriori* označující mnohem složitější realitu.[1]

Zatímco Čuang-c' zřejmě žil ve 4. století př. n. l., existence Lao-c'ova *Tao-te-ťingu* není doložena před rokem 250 př. n. l. Správnosti takového datování *Tao-te-ťingu* nasvědčují také hlavní témata díla, typická pro konec období Válčících států, bezprostředně předcházejícího sjednocení čínské říše v roce 221 př. n. l.[2] *Tao-te-ťing* se v mnoha ohledech jeví jako dílo představující výše zmíněnou „druhou vlnu" čínské filosofie,[3] která se od první odlišovala především méně spekulativním myšlením a přitvrzením politických debat. Jak uvidíme v následující kapitole, mezi Konfuciovými přívrženci přišel po Menciově idealismu realismus Sün-c'ův; obdobně po kontemplativním Čuang-c'ovi přichází s *Tao-te-ťingem* čas jednat — i když (a to není ten nejmenší z jeho paradoxů) je toto jednání chápáno jakožto nekonání.[4]

Legenda

Podobně jako u Čuang-c'a je třeba rozlišit text od osoby, jíž je přisuzován. V daném případě o autorovi *Tao-te-ťingu* Lao-c'ovi („Starém mistrovi" — pravděpodobně pseudonym), nevíme nic jistého, dokonce ani to, zda vůbec žil. Jako Čuang-c' i on měl pocházet ze státu Čchu, jehož

kultura se vyvíjela na okraji ritualistické tradice „centrálních zemí". Jeho životopis v *Historikových zápisech* uvádí osobní údaje velmi podrobně — až příliš, aby mohly být pravdivé — a připisuje mu velmi běžné čínské rodové jméno Li 李, „švestka". Právě pod slivoní se prý měl narodit po šedesáti dvou letech matčina těhotenství, což mu vyneslo už od narození přezdívku „staré dítě" (jiný možný význam přezdívky Lao-c'). Jeho osobní jméno Er 耳 i přízvisko Tan 聃 obsahují narážku na uši, které prý měl velmi dlouhé, což je nesporná známka moudrosti. Když byl Konfucius pověřen péčí o archivy Čouů, osobně si prý k Lao-c'ovi přišel pro radu v jisté otázce týkající se obřadů:

> Starý mistr mu řekl: „Slyšel jsem, že dobrý obchodník skrývá hluboko své zboží a vypadá, jako kdyby nic neměl; ušlechtilý muž je nadaný velikou ctností, ale vyznačuje se tváří prosťáčka [...]."
>
> Při odchodu od Starého mistra Konfucius řekl svým žákům: „Vím, že pták umí létat, ryba plavat a zvíře utíkat. Na utíkající tvory lze nachystat síť, na plovoucí tvory udici a na letící tvory šíp. Co se však týče draka, o tom nic nevím, ten vzlétá na větru a mracích vzhůru na nebe. Dnes jsem se setkal se Starým mistrem a ten je jako drak."[5]

Podle legendy nakonec Lao-c' znechucený úpadkem Čouů odešel na západ. Když došel k poslednímu průsmyku na cestě do stepí, strážce toho místa mu řekl: „Protože se chystáte stáhnout do ústraní, prosím vás, abyste byl tak laskav a sepsal pro mě knihu." Nato Lao-c' napsal na pět tisíc slov *Knihy o Cestě a o její síle* (*Tao-te-ťing* 道德經), a „pak odešel a nikdo neví, kde zemřel", což umožnilo, jak uvidíme dále, aby byl později začleněn i do buddhistického rámce.[6]

Text

Zatímco postavu autora obestírá aura legendy, dílo, které vedle názvu *Tao-te-ťing* je známé rovněž pod jménem svého autora jako *Lao-c'*, je historicky doloženým faktem.[7] *Tao-te-ťing* se formou zcela odlišuje od všech předcházejících filosofických spisů: místo didaktického výkladu ve formě otázek a odpovědí, jako jsou *Hovory* nebo *Meng-c'*, zde nacházíme řadu nesmírně stručných rytmických a rýmovaných básní jedinečného stylu, který je prostý až k nesrozumitelnosti.

I když jednotlivé sloky *Tao-te-ťingu* lze označit za poetické, nejde o žádné „zveršování" filosofických názorů: zde se myšlenky odvíjejí rovnou v aforismech, metaforách, přeskakování z tématu na téma a překvapivých přirovnáních. Podobně jako *Čuang-c'* i *Tao-te-ťing* hledá jazykovou formu vhodnou ne-li přímo k uchopení, pak alespoň k naznačení nevýslovného. Jak uvádí Isabelle Robinetová, poetická a skandovaná forma díla „napovídá, že opakovaným rytmickým odříkáváním mělo nabýt síly zaříkávání, čímž se posilovala určitá praxe, bylo určeno ke zpěvu a k učení nazpaměť, jak se to dělávalo v některých náboženských sektách."[8]

Obsah se záměrně vyhýbá všem odkazům, které by mohly poskytnout vodítko pro datování či umístění textu (místní názvy, události, historické postavy atd.). Proto takové množství nejrůznějších výkladů a existujících překladů.[9] Dílo lze totiž číst a uvádět do praxe v několika rovinách zároveň: jako individuální kultivaci „nekonání", jako aplikaci tohoto principu na umění vládnout nebo na bojová umění či jako hledání metod, jak dosáhnout dlouhověkosti, jichž byl Lao-c' prý průkopníkem, atd.[10]

Nekonání

Přestože *Tao-te-ťing* obsahuje některé esoterické aspekty, snaží se stejně jako každé filosofické dílo odpovědět na otázky, které nejvíce zaměstnávaly mysl jeho současníků a které jsou — z nedostatku jiných náznaků — nejlepším ukazatelem pro datování textu do konce období Válčících států. V podmínkách, kdy nejmocnější knížectví spolu bojovala na život a na smrt o nadvládu, byla nejnaléhavějším problémem otázka, jak vybřednout z bludného kruhu násilí a jak přežít uprostřed vzájemně se vraždících supermocností. (To jsou ostatně starosti stále aktuální.) *Tao-te-ťing* začíná výslovným odmítnutím konfuciánského moralismu i mohistického aktivismu, přičemž naschvál používá jejich vlastní slova k obvinění, že vyvolaly úpadek Taa:

> Nevynášejte vznešené —
> a lidé se nebudou svářit (§ 3);
> Zanechte svatosti,
> odhoďte učenost —
> a prospěch lidu se zestonásobí!

Zanechte lidumilnost (*žen*),
odhoďte spravedlnost (*i*) —
a lid se vrátí k synovské úctě a lásce (*siao*) (§ 19)!

Kde je opuštěno svrchované Tao,
objevuje se lidumilnost a spravedlnost.
Kde vládne chytrost a obratnost,
objevuje se pokrytectví a klam.
Kde nejsou v souladu příbuzenské vztahy,[11]
objevuje se synovská úcta a bratrská láska.
Kde je stát ve zmatku a nepořádku,
objevuje se loajálnost a věrnost. (§ 18)

Tao-te-ting pak přichází s řešením, a to nadmíru paradoxním: „nedělat nic", setrvávat v „nekonání" (*wu-wej* 無爲).[12] Nejlepším způsobem, jak zabránit plenění, tyranii, masakrům i uzurpaci je tedy prý nijak nejednat. Ponecháme-li stranou úmyslnou provokativnost paradoxu, pěstovaného v celé knize jako umění myslet, je třeba se pokusit pochopit, co se tímto „nekonáním" rozumí. *Tao-te-ting* vychází z velmi prostého a všeobecně dostupného zjištění, že ve světě přirozeném i ve světě lidském se síla vždy nakonec obrátí sama proti sobě:

Ten [...] nezastrašuje svět řinčením zbraní.
Takové počínání přináší odvetu. (§ 30)

Kdo chce v něčem zasahovat, ničí to.
Kdo si chce něco přisvojit, ztrácí to.
Moudrý tím, že nezasahuje, nic neničí,
tím, že si nic nepřisvojuje, nic neztrácí. (§ 64)

Nekonání tedy má přerušit kruh násilí. Ale jak? Tím, že člověk vstřebá agresi a nedopustí se jí na oplátku sám, aby neupadl do zrychlujícího se kolobĕhu, do nekonečného stupňování a aby nakonec způsobil, že agrese bude zbytečná.

Metafora vody

K ilustraci svého ústředního paradoxu, známého od poloviny 3. století př. n. l. jako strategie dosahující vítězství ustupováním, používá *Tao-te-ting* metaforu ve filosofických textech období Válčících států obzvlášť oblíbenou: vodu. Vzpomeňme si, že jsme se s ní setkali už v knize *Meng-c'*, kde je přirozený sklon vody téci směrem dolů přirovnáván k náchylnosti lidské přirozenosti k dobru. V *Tao-te-tingu*, kde tato metafora zaujímá výsadní místo, je užívána poněkud odlišným způsobem, který silně připomíná různá pojednání o strategii, jako je například *Válečné umění podle mistra Suna*:

Rozložení vojsk napodobuje vodu. Tak jako voda se snaží vyhýbat výšinám a teče směrem dolů, i vojska se budou snažit vyhnout silným místům nepřítele a budou ho napadat na místech slabých; tak jako voda určuje svůj tok podle terénu, i vojska určují svou vítěznou strategii podle nepřítele.[13]

V *Tao-te-tingu* voda představuje ten nejskromnější a zdánlivě nejbezvýznamnější živel, který, ač sám ničemu neodolá, přemůže i to, co je považováno za nejpevnější:

Nejvyšší dobro je jako voda:
dobrotivě prospívá všemu tvorstvu
a s nikým není ve sváru.
Spokojuje se s nejnižšími místy,
o něž nikdo z lidí nedbá;
tím se blíží věčnému Tao. (§ 8)

Nic na světě není tak měkké a poddajné
jako voda,
a přece v tom, jak zdolává pevné a silné,
ji nic nepřekoná.
Proto ji nemůže nic zastoupit.
Není na světě, kdo by nevěděl,
že slabé překonává silné,
že poddajné překonává pevné,
a přece nikdo neumí podle toho jednat. (§ 78)

S metaforou vody se setkáváme u mnoha čínských myslitelů často ve spojení s Taem, jehož je vynikajícím znázorněním: jako Tao i voda tryská z jediného a stálého pramene, přestože se pak projevuje v nesčetných podobách; svou neuchopitelností a nestálostí je na samé hranici mezi

ničím a něčím, mezi „není“ “ (*wu* 無) a „je“ (*jou* 有), a prochází nekonečnými proměnami.

Voda je jádrem celé sítě metafor. Protože teče stále níže, je tím, k čemu vše ostatní stéká, čímž vyvolává představu Hlubiny. Svou skromností (a vlhkostí) je však také tím, co všemu dává život, v čemž je symbolem ženskosti, Jinu, který dobývá Jang spíše přitažlivostí než přinucením. Od obrazu ženskosti pak zcela přirozeně přecházíme k obrazu Matky, která v *Tao-te-ťingu* není ničím menším než jedním z označení Cesty, „Matky veškerenstva“. Zde musíme připomenout, jak převládající místo ve všech představách — náboženských, kosmologických, a dokonce i „vědeckých“ — zaujímá v čínském myšlení motiv plození a organický model vznikání. Na rozdíl od konfuciánského řádu, který je silně jangový a zakládá se na postavě Otce, dává *Tao-te-ťing* obzvlášť přednost podílu ženskosti:

> Duch Údolí nikdy neumírá.
> To je, co nazýváme nejtajemnějším ženstvím.
> Branou nejtajemnějšího ženství je to,
> co nazýváme kořenem Nebe a Země.
> Nepřetržitě a bez ustání trvá
> a působí bez úsilí. (§ 6)

Voda a s ní spojené metafory mají ilustrovat paradox, že slabý dokáže přemoci silného a poddajný pevného. Nejde o to ukázat drtivou odplatu Davida nad Goliášem, nýbrž zastavit násilí tím, že se postavíme níže než útočník, protože agresi vyvolává to, že druhého stavíme do nižšího postavení. Mimochodem tato myšlenka je základem technik čínských bojových umění, která se rozšířila do jiných kultur Dálného východu (připomeňme, že *džudó* je japonská výslovnost čínského *žou-tao* 柔道, „cesta poddajného“, a je to přímá výpůjčka z *Tao-te-ťingu*).

Nekonání zkrátka přemůže jednání spíše přitažlivostí než přinucením, spíše způsobem, jak být, než jak mít či dělat. To je terén společný s konfuciánským ritualismem, který také stojí na účinnosti harmonického Taa:

> Pravil Mistr: „K těm, kdož ‚vládli nekonáním‘, jistě náležel Šun. Neboť co dělal? Jen se posadil slavnostně tváří přímo k jihu (tj. po způsobu vládce), a to bylo vše.

> Ten, kdo vládne svou skrze ctnost (*te* 德), podobá se Polárce, která setrvává na svém místě, kdežto všechny menší hvězdy se jí koří.“[14]

Srovnání s konfuciánstvím nám ukazuje, že „nekonání“ netkví v „nicnedělání“ v tom smyslu, že bychom pasivně složili ruce do klína, nýbrž v tom, že se nedopustíme žádné agresivní, záměrné, nasměrované, vměšující se akce a necháme působit absolutní účinnost a neviditelnou sílu (*te*) Taa. Nekonání je to, co *Tao-te-ťing* nazývá „jednat beze stop“, neboť „ten, kdo dobře chodí, nezanechává stop“ (§ 27). Světec je ten, kdo „napomáhá tvorstvu (*wan wu* 萬物 — deseti tisícům věcí), aby uchovávalo svou přirozenost a nekonalo“ (§ 64), ten, kdo „vytváří, aniž co vlastní, působí, aniž na čem závisí, dovršuje, aniž na čem lpí“ (§ 2).

Paradox

Poselství *Tao-te-ťingu* tedy začíná šokujícím paradoxem, který jeho první posluchači okamžitě pochopili: „Lao Tan využíval slabosti,“ shrnuje *Lü-š' čchun-Čchiou* (*Letopisy pana Lü*), souborné dílo zkompilované koncem 3. století př. n. l., krátce před vznikem císařství.[15] Paradox tkví v tom, že staví na hlavu myšlenkové návyky: dává přednost slabému před silným, nekonání před konáním, ženskosti před mužností, spodku před vrškem, nevědění před poznáním atd. *Tao-te-ťing* mluví o „dávání přednosti“, nikoli o vyloučení silného a výhradním ponechání slabého, protože dvojice protikladů v čínském myšlení se nikdy vzájemně nevylučují, nýbrž jsou komplementární; to proto, že protiklady nejsou ve vztahu logickém, nýbrž organickém a cyklickém, po vzoru dvojice Jin–Jang. Avšak nejzásadnější paradox tkví nesporně v tvrzení, že nic má větší hodnotu než něco, prázdnota větší hodnotu než plnost a že „není“ (*wu* 無) předčí „je“ (*jou* 有):

> Třicet loukotí spojených v jedno dává kolo,
> leč „nic“ mezi nimi tvoří použitelnost vozu.
> Hlína se hněte a tvoří se nádoby,
> leč „nic“ jejich vnitřku tvoří použitelnost nádob.
> Staví se dům a vytvářejí se okna a dveře,
> leč „nic“ jeho otvorů tvoří použitelnost domu.

Tak v tom, co jest, spočívá prospěšnost,
kterou lze užít pouze zásluhou toho, co není. (§ 11)

Paradox zde dosahuje vrcholu: absence je přítomnější než to, co zde je, prázdno má účinnost, jakou plnost nemá. Ve snaze po radikalizaci používá *Tao-te-ťing* drsnější formulace než *Čuang-c'*, jemuž většinou stačí jen ironizování o relativitě věcí. Místo otázky „Jak vím, že to, co já nazvu věděním, není nevědění, jak vím, že to, co já nazvu nevěděním, není vědění?“[16] *Tao-te-ťing* tvrdí:

Vědění považovat za nevědění — to je nejlepší.
Nevědění považovat za vědění — to je špatné.
Pouze ten, kdo špatné považuje za špatné, dokáže se špatnému vyhnout.
Mudrci není špatně, špatně je u něj špatnému,
ale on sám se má výborně. (§ 71)

Úkolem paradoxu, který jde proti intelektuálním zvykům a konvenčním hodnotám, je ukázat, že když něco prohlásíme, prohlašujme zároveň i pravý opak. Rozlišování a protiklady dělané ze zvyku nebo z konvence tedy samy o sobě nemají žádnou cenu:

Každý na světě poznává krásné jako krásné,
a tím (poznává) i ošklivé.
Každý poznává dobré jako dobré,
a tím (poznává) i zlé.
Tak jsoucí a nejsoucí se navzájem plodí,
těžké a snadné se navzájem tvoří,
dlouhé a krátké se navzájem měří,
vysoké a nízké se navzájem pojí,
hudba a hluk se navzájme slučují,
předtím a potom se navzájem sledují. (§ 2)

Amorálnost přirozeného

Není těžké si všimnout, že všechny tyto paradoxy jsou založeny na konstatování určitého přírodního zákona: zákona cyklického, na jehož základě vše, co je silné, tvrdé či vyšší, bylo původně slabé, měkké, nižší, a opět se takovým stane:

Co je vysoko, stlačuje dolů,
co je nízko, pozvedá nahoru.
Odnímá, kde je přebytek,
přidává, kde je nedostatek. (§ 77)

Silný a aktivní bere svou sílu od slabého a pasivního; avšak každá věc se dříve nebo později nezbytně vrátí ke svému počátku: „Kdo dospěje na vrchol, musí se vrátit zpátky.“ Podle této přirozené logiky, v níž vše, co stoupá, bude muset nevyhnutelně opět klesnout, může posílení nepřítelovy moci v krajním případě uspíšit jeho pád:

Má-li něco být staženo,
muselo to být původně roztáhnuté.
Má-li něco být zeslabeno,
muselo to být původně silné.
Má-li něco zaniknout,
muselo to nejprve vzniknout.
Má-li něco být odejmuto,
muselo to být původně darováno.
Tomu se říká jemné osvícení.
To je, proč měkké a slabé
vítězí nad pevným a silným. (§ 36)

Toto „jemné osvícení“ je zdrojem taoistické „milosrdnosti“ (*cch'* 慈), o níž se mluví v 67. kapitole *Tao-te-ťingu* a která toho má stejně málo společného s křesťanskou láskou jako s buddhistickým soucitem. Mudrc ostatním tvorům projevuje milosrdnost Nebe a Země v tom smyslu, že stejně jako ony „nežije sám pro sebe“ (§ 7). Nejde zde o žádnou morální motivaci, ale spíše o přírodní zákon: stejně jako ten vodní tok, který teče nejníž, je „králem“ vodních toků přitékajících shora, neboť bohatne jejich vodou, taoistický Světec, který se staví níže než ostatní, nakonec docílí toho, že se ostatní ubírají stejným směrem jako on. To se nazývá „jednat nekonáním“.

To je důležité: Světec z *Tao-te-ťingu* dělá opak toho, co se dělá obvykle, ale ne z vypočítavosti nebo z touhy odlišovat se; nechová se pokorně a skromně proto, aby se stal nejsilnějším, je to prostě tak, že přírodním zákonem všech věcí je postupovat zdola nahoru a navrátit se k prameni.

Avšak lidstvo se ve své veliké nesmyslnosti snaží všemožně proti tomuto zákonu stavět tím, že usiluje o moc a o co nejvyšší postavení. Místo únavného plavání proti proudu (přičemž budeme v nejlepším případě stále na stejném místě) *Tao-te-ťing* navrhuje vstoupit do proudu a nechat se unášet. Stejně jako plavec z knihy *Čuang-c'*, který „sleduje Tao vody a nesnaží se jí vnutit své já", Lao-c' pochopil, že ten, na koho se řítí vlna, se nepotopí a neutopí jedině tehdy, když se vlnou nechá nést, protože bude vědět, že ta ho nakonec musí vynést vzhůru.

Opakující se metafora vody a vodního proudu ukazuje, že v *Tao-te-ťingu* dochází k roztržce mezi přirozeností a morálkou, jinými slovy Nebesy a Člověkem. Vzpomeňme si, že Mencius také využíval metafory vody, ale ten chtěl ukázat, že příroda tíhne k morálce a že lidská přirozenost je náchylná k dobru, stejně jako voda je náchylná téci dolů.[17] Podle *Tao-te-ťingu* naopak přirozenost (tzn. Nebesa) nemají absolutně žádný smysl pro morálku:

> Nebesa a Země neprojevují lidskost (*žen*),
> tvorstvo je pro ně tolik
> co slaměný (obětní) pes.
> Moudrý neprojevuje lidskost (*žen*),
> lidstvo je pro něho tolik
> co slaměný (obětní) pes.
> Prostor mezi Nebem a Zemí —
> zdaž není jako kovářský měch?
> Je prázdný — a proto nevyčerpatelný,
> čím více koná, tím více ze sebe vydává.
> Leč: mnoho mluvit, znamená brzy se vyčerpat.
> Není proto lépe zůstávat ve středu? (§ 5)

Zatímco konfuciáni kladou důraz na Střed coby vratkou a pohyblivou rovnováhu plodící harmonii, taoisté hledají střed jakožto Počátek:

> Tao — ač prázdné — působí-li,
> je jako by bylo nevyčerpatelné.
> Je tak propastné!
> Jako by bylo praotcem všech věcí!
> Zmírňuje ostrost,
> pořádá chaos,

> tlumí oslnivou zář,
> ztotožňuje se s prachem.
> Je tak nezměrné!
> Jako by trvalo od věků!
> Nevím, koho je synem.
> Zdá se, že bylo dříve než Vládce na výšinách. (§ 4)

Spojování Středu s Počátkem v duchovních a náboženských praktikách později vedlo k symbolickým prostorovým představám. Podle taoistů je svět „zaměřen ke středu, ale také vzhůru, což je totéž. Taoista buduje střed a zajímá v něm místo, ale musí také zajistit spojení mezi nahoře a dole, musí stoupat i sestupovat, což dělá pomocí různých symbolických nástrojů, jako jsou například zbožštělé kosmické instance nebo trigramy *Knihy proměn*."[18]

Politická hodnota nekonání

Hlásáním amorality se *Tao-te-ťing* vystavuje nebezpečí legismu, i když ten všechny morální zásady neodmítá proto, že by byly marné a zbytečné, nýbrž jen proto, aby ospravedlnil agresi a sílu.[19] *Tao-te-ťing* významným způsobem přispěl ke vzniku některých základních pojmů legismu, a byl dokonce přímým pramenem inspirace největšího legistického teoretika Chan Fej-c'a. I v jádru legistických politických úvah nacházíme ideál nekonání, jež *Tao-te-ťing* prezentuje jako princip nezasahování:

> Nevynášejte vznešené —
> a lidé se nebudou svářit;
> nevychvalujte těžko dostupné —
> a lidé nebudou krást;
> nevystavujte žádoucí —
> a lidská srdce nebudou rozjitřena.
> Proto: vládne-li moudrý,
> vyprazdňuje srdce lidí
> a naplňuje jejich břicha;
> oslabuje ctižádost lidí
> a zpevňuje jejich kosti.
> Bez ustání usiluje,

aby lid byl nevědomý a bez tužeb;
stará se,
aby ti, kdož jsou zchytralí,
se neodvážili zasahovat.
Jednáme-li, aniž zasahujeme,
nic není bez vlády. (§ 3)

Jinými slovy, čím prostší a střídmější bude život lidu, tím bude jednodušší vládnout nekonáním, tzn. aniž bude muset panovník zasahovat do záležitostí státu, v němž vše jde přirozenou cestou. V této sloce se však setkáváme rovněž s vyjádřením toho, co u legistů povede k totalitarismu. Zavádí se zřízení, v němž je poddaným zajištěn minimální materiální komfort a zároveň jsou udržováni v nevědomosti, takže jsou ušetřeni myšlení i jakéhokoli technologického pokroku:

Spravuj stát s opravdovostí,
používej vojska s důmyslností,
získávej svět nevměšováním.
Odkud vím, že tomu tak má být?
Odtud:
Čím víc je na světě zákazů a zápovědí,
tím více lid chudne.
Čím víc je ostrých nástrojů mezi lidem,
tím více je zmatků v zemi.
Čím více chytrosti a obratnosti má člověk,
tím více vzniká výmyslů a výstředností.
Čím více se vydává zákonů a nařízení,
tím více je zlodějů a lupičů.
Proto praví moudrý:
Já nezasahuji — a lid se sám rozvíjí;
setrvávám v klidu a tichu — a lid se sám napravuje;
nevměšuji se — a lid sám od sebe prospívá;
nic si nežádám — a lid sám si uchovává jednoduchost. (§ 57)

Pokud člověk vychází z dnes velmi rozšířeného pojetí taoismu jako učení o individuální moudrosti, může ho existence politické teorie v *Tao-te-tingu* překvapit. O záměrné neangažovanosti v politických záležitostech ve skutečnosti mluví pouze *Čuang-c'*, v *Tao-te-tingu* naopak představují

prvořadý aspekt provozování Taa, neboť jde o oblast, kde lze výborně uplatňovat nekonání. Později uvidíme, jak legisté vnímali podobnost mezi taoistickým mudrcem a panovníkem — slovy Che-šang kungova komentáře (kolem 2. století n. l.) podobnost mezi „vládnout sám sebou" a „vládnout státu" (*č'-šen č'-kuo* 治身治國). *Tao-te-ting* vlastně lze číst v první řadě jako politické pojednání, jehož heslem by bylo: „Spravovat mocnou říši je jako smažit křehkou rybu" (§ 60).

Návrat k přirozenosti

Nejednat tedy znamená vyhnout se jakémukoli činu, který by byl záměrně nasměrovaný, a to na základě principu, že čin může být opravdu účinný, pouze pokud jde směrem přirozeným. Ústřední téma nekonání tak vede k tématu návratu k původní přirozenosti. Tak jako téma nekonání bylo spojeno s vodou, téma návratu k přirozenosti je vyjadřováno přirovnáními k neopracovanému dřevu, surovému hedvábí či novorozeněti:[20]

Kdo ví, co je v něm mužného,
a má na paměti, co je v něm ženského,
stává se hlubokým řečištěm světa.
Kdo je hlubokým řečištěm světa,
neopouští stále působící ctnost (*te*)
a může se vrátit do stavu novorozeného děcka.

Kdo ví, co je v něm jasného,
a má na zřeteli, co je v něm temného,
stává se vzorným příkladem světa.
Kdo je vzorným příkladem světa,
neodchyluje se od stále působící ctnosti
a může se vrátit do stavu vrcholného nebytí.

Kdo ví, co je v něm úctyhodného,
a má na zřeteli, co je v něm zahanbujícího,
stává se širokým údolím světa.
Kdo je širokým údolím světa,
má dostatek stále působící ctnosti
a může se vrátit do stavu neopracovaného dřeva.

Neopracované dřevo
se ztratí v „nádobách k užitku".
Avšak světec (*šeng-žen* 聖人) je použije
a učiní z něj své ministry.
Pak svrchovaný řád
zůstává nerozdělen a neporušen. (§ 28)

Novorozené dítě, k němuž se *Tao-te-ťing* několikrát dlouze vrací, představuje životní energii v čistém stavu, již si každá bytost odvozuje přímo ze „síly Taa" (*te* 德, obvykle, leč nepřesně překládané jako Ctnost), dosud nedotčený prvotní dech (*jüan-čchi* 元氣), neusměrněnou, neřízenou sílu. Avšak celý lidský život je nepřetržitým procesem ubývání tohoto dechu, zvrátit ho lze jen pěstováním a napájením svého *čchi*:

Kdo v sobě uchovává plnost Ctnosti,
je podoben novorozenému děcku:
Jedovatý hmyz a plaz ho nezasáhne,
divoká zvěř ho nenapadne,
dravý pták neuchvátí.
Ač má kosti slabé a svaly měkké, jeho stisk je pevný.
Ač nezná spojení dvou pohlaví,
jeho přirození se zvedá,
neboť obsahuje plnost vitality.
Ač po celý den vzlyká a křičí,
jeho hlas nezhrubne,
neboť obsahuje plnost souladu.
Znát plnost souladu znamená věčnost.
Znát věčnost znamená osvícenost.
Zvyšovat nadměrně svůj život znamená zhoubu.
Myslí (sin 心) řídit dech (*čchi* 氣) znamená násilí.
Co je příliš silné,
počne uvadat a chátrat;
a to je proti Tao.
Co je proti Tao,
předčasně zaniká. (§ 55)

Kdo soustřeďuje svou životní energii k tomu,
aby objímal jedno,

může zůstat nerozpolcen.
Kdo soustřeďuje svou životní energii k tomu,
aby dosáhl mírnosti a poddajnosti,
může zůstat jako novorozené děcko.
Kdo opatruje a chrání před poskvrnou
hlubinu svého nitra,
může zůstat bez úhony.
Kdo s láskou k svému lidu
řídí vládu ve státě,
může zůstat bez zasahování.
Ať brána Nebes se otvírá nebo zavírá,
může zůstat klidný jako samice u ptáčat.
Ať jasnozřivě proniká do všech končin světa,
může zůstat bez konání (*wu-wej*). (§ 10)

Návrat k Počátku

Nekonání je způsob, jak se vrátit k svému přirozenému stavu, takovému, jaký byl při našem narození. Dětství, k němuž se máme navrátit, zde neznamená nevinnost, nýbrž ztracený Počátek. To, že jsme ztratili svůj Počátek, můžeme cítit ve styku s malými dětmi: přestože víme, že jsme dětstvím také sami prošli, máme pocit, že se vše smazalo, takže je těžké na tento prvotní stav navázat.

V kolektivní rovině je také třeba vrátit se k počátkům lidstva, k prvotnímu stavu předcházejícímu vzniku organizovaných a institucionalizovaných společností. Na rozdíl od moderních antropologických teorií si *Tao-te-ťing* představuje prvotní stav lidstva jako dobu, kdy ze strany společnosti vůči jedincům nedocházelo k žádné agresi ani donucování a absence morálky, zákonů a trestů nevedla lidi k tomu, aby se sami stali agresivními, takže neexistovaly války, konflikty, ba ani žádná soutěživost či snaha druhé ovládat. Tento sen je vyjádřen v idylickém pohledu na malá soběstačná společenství žijící tak blízko, že slyší kohouty od sousedů, ale přitom tak daleko, že nedochází ke konfliktům:

I když je malý stát s malým počtem lidí
a má různé nástroje vlády a správy,
ať jich nepoužívá.

Pečuj, aby lid hleděl na smrt vážně
a neodcházel do vzdálených končin.
I když bude mít lodě a vozy,
nechť není, kdo by do nich vstupoval.
I když bude mít pancéře a meče,
nechť není, kdo by jich používal.
Učiň, ať se lid navrátí
k užívání uzlů místo písma;
ať shledává svůj pokrm chutný,
svůj oděv krásný,
své obydlí pokojné,
svůj způsob života radostný.
Pak budou sousedící země
zdálky na sebe pohlížet —
štěkot psů a kokrhání kohoutů
se bude mezi nimi rozléhat —
a přece bude každý pokojně v stáru umírat,
aniž zatouží přecházet z jedné země do druhé. (§ 80)[21]

V *Tao-te-ťingu* nacházíme hluboké přesvědčení, že člověk ve své prvotní přirozenosti z doby před vznikem společnosti nebyl vůbec agresivní. Tento prvotní stav je popisován v ideálním portrétu taoistického Světce, který „na to nevypadá", ale „umí pít od Matky", tzn. čerpat přímo od pramene, ze zdroje Taa:

Odložte učení [konfuciánské *süe*] — a budete bez starostí!
Souhlas a zápor — čím se od sebe liší?
Dobré a zlé — jaký je mezi nimi rozdíl?
Avšak: čeho se lid hrozí,
toho se nelze nehrozit.
Ó jaká bezútěšnost! A její meze dosud nelze dohlédnout!
Davy se radují a veselí,
jako by slavily obětní hostinu,
jako by stoupaly k terasám o příchodu jara!
Já jediný zůstávám tichý a neúčastný,
jako bych byl bez tvaru a znaku,
jako dítě vyšlé z lůna, které se dosud neusmálo.
Ztracen jako poutník, který nemá kde spočinout.

Všichni lidé jsou v nadbytku,
jen já jediný jako bych neměl dost!
Běda! Mé srdce je prázdné jako srdce pomatence!
Jsem tak nevědomý a zmatený!
Lidé tohoto světa jsou plni světla,
jen já jediný jsem jako v temnotách!
Lidé tohoto světa jsou čilí a obratní,
jen já jediný jsem zemdlený a netečný!
Jsem pustý jako moře, zmítán a hnán —
jako bych neměl kde zakotvit!
Lidé tohoto světa jsou schopní a prospěšní,
jen já jediný jsem bezcenný a k ničemu!
Já jediný se liším od ostatních,
neboť umím pít od Matky. (§ 20)

Tao

Témata nekonání a neopracované původní přirozenosti implikují téma návratu: návratu k Počátku, k Tau. Podobně jako Čuang-c' odlišuje různá jednotlivá *taa* od jediného Taa, v *Tao-te-ťingu* toto slovo neznamená jen cestu (zde cestu nekonání), nýbrž i Cestu, tj. nic menšího než nejzazší realitu v její úplnosti, principu a původu. Tao je v *Tao-te-ťingu* prvním slovem, i když to poslední se nikdy nedozvíme:

Tao, které lze postihnout slovy,
není věčné a neměnné Tao;
jméno, kterým jej lze pojmenovat,
není věčné a neměnné jméno.
Bezejmenné je prapočátkem Nebe a Země.
Pojmenované je Matkou všeho stvoření.
Proto ten, kdo zůstává bez žádosti,
proniká k jádru této tajemnosti;
kdo je naplněn žádostmi,
postihuje jen vnější tvářnost věcí. (§ 1)[22]

Už v prvních dvou verších se mluví o nevýslovnosti, čímž se Cesta *Tao-te-ťingu* rázem ocitá na okraji všech ostatní cest, neboť ty jsou všechny jasně popsatelné. Zásadní a úplná představa Taa přirovnávaného ke

„jménu" je hned od počátku pojímána jazykově. Podle čtyř dalších veršů je v Tau aspekt nevýslovnosti i aspekt slovy vyjádřitelný, aspekt „bez" (*wu* 無) a aspekt „s" (*jou* 有). Tao jakožto absolutní Počátek existující ještě před vznikem Nebe-Země je nepojmenovatelné; avšak právě tím, že dalo vzniknout Nebi a Zemi, tím, že se projevilo, se stává pojmenovatelným a přijímá jméno „Matka všeho stvoření" (*wan wu* 萬物, deseti tisíc věcí).

V těchto počátečních, paralelně zkonstruovaných verších není nevýslovné vyjádřeno slovy, nýbrž balancováním vět. Aby se totiž neuzavřel do žádného tvrzení (ať kladného, či záporného), *Tao-te-ťing* vždy vzápětí uvádí i opak, čímž postupuje jako provazochodec po laně nevýslovnosti: vyvažovací tyč naklání tu na jednu, tu na druhou stranu, a tak postupuje s „nesnesitelnou lehkostí" kupředu. První sloka *Tao-te-ťingu* končí takto:

> To obojí — ač má rozličná jména —
> vyvěrá ze stejného prapůvodu.
> Stejnost — toť hlubina záhadnosti.
> Záhada všech záhad,
> brána veškeré tajemnosti.

Tento dvojí aspekt Taa, které přesto zůstává jediné, je opravdu záhadou: Tao je nevýslovné, věčné a neměnné, a zároveň v sobě zahrnuje veškerou slovy vyjádřitelnou realitu, přičemž jsou spolu tyto dvě dimenze nerozlučně spjaty. To znamená, že neměnné a věčné neboli Jedno není žádnou absolutností existující za proměnlivou mnohostí na způsob skutečnosti za závojem zdání. Viděli jsme, že Čuang-c' se nezaobírá ani tak dělením na zdání a skutečnosti, jako spíš dělením na jazyk a realitu. Protiklady, jimiž jazyk rozlišuje neměnné od proměnlivého, jedno od mnohého, jsou ve skutečnosti jen různým označením jednoho a téhož: „To obojí — ač má rozličná jména — vyvěrá ze stejného prapůvodu." Ten, kdo pochopí, že dokonce ani „je" a „není" netvoří dvě odlišné reality, pochopí i „záhadu všech záhad".

Z pohledu *Tao-te-ťingu* nejde o to, že by nás šálily smysly, které by nám umožňovaly vnímat jen zdání. Naše směšné přesvědčení, že realitu můžeme nějak zachytit, pramení z rozlišování, které do ní zavádíme jazykovými kategoriemi. A právě tato rozlišení zkreslují a omezují naše

smyslové funkce a vyvolávají naše „touhy", popudy někam se ubírat, zatímco Tao je klid:

> Tao je věčné a zůstává bez konání,
> a přece není nic, co by nevykonalo.
> Kdyby je knížata a králové dovedli zachovávat,
> všechno tvorstvo by se samo od sebe utvářelo.
> Kdyby však při svém rozvoji se samo zatoužilo přetvářet,
> sám bych je zadržel jednoduchostí bezejmenného.
> Bezejmenná jednoduchost je prostá žádostí a vášní.
> Co je bez žádostí a vášní, spočívá v klidu.
> Pak celý svět by se sám od sebe přivedl k míru. (§ 37)

Od Taa k desetitisícům věcí veškerenstva

Neměnné a Jedno není vůči proměnlivému a mnohému nijak transcendentní. Právě naopak: realita v celé své mnohosti z něj vyplývá přímo, organicky, vztahem plození, a nikoli stvořením *ex nihilo*:[23]

> Tao plodí jedno,
> jedno plodí dvě,
> dvě plodí tři,
> tři plodí všechny věci (*wan wu*).
> Každá z bytostí (*wan wu*) nese na svém týle temnotu,
> ve svém náručí objímá světlo.
> Proudící životodárný dech (*čchung-čchi* 沖氣)
> je uvádí v soulad. (§ 42)

Tato pasáž bývá často citována, protože umožňuje několik výkladových rovin. Především ji lze číst kosmogonicky. Tao zplodilo Jedno, tzn. vše, což je skutečnost, jejíž jednota se projevuje v prvotním dechu (*jüan-čchi* 元氣). Dynamismus tohoto dechu, který je způsobem vlastního bytí Taa, znamená, že Jedno není monolitické a ve své jednotě a jedinosti ustrnulé, nýbrž se rozrůzňuje v dualitě energií Jin-Jang nebo Nebe-Země. Ale dualita není cílem sama o sobě: kdyby ji neoživoval potrojný vztah, který přináší možnost proměny a přeměny, jalově by upadla v bezvýchodný střet. Do duality Jin-Jang tedy vnáší dynamiku prázdno (jiný význam *čchung-čchi* 沖氣, někdy nahrazovaného výrazem *čung-čchi* 中氣, „stře-

dový dech"). Kosmologicky řečeno, jak bylo za Chanů v oblibě, je tento potrojný vztah vyjádřen v triádě Nebe–Země–Člověk.[24] Trojka představuje vztah uzavřený a zároveň i otevřený, který si vystačí sám, ale zároveň je schopen nekonečna, vypovídá vše o vesmíru viditelném i neviditelném v jeho jedinosti, a přitom bere v úvahu i mnohost, z níž se vesmír skládá. Některé interpretace z konce dynastie Chan v dualitě Nebe–Země vidí vynikající znázornění prostoru, zatímco potrojný rytmus (zrození, zrání, smrt) představuje vlastní pohyb času a dění. Na základě potrojného vztahu je totiž vše možné: tři otevírají cestu k nekonečné mnohosti. V přechodu od Taa k veškerenstvu dochází od rozvinutí Jednoho v mnohé, což je proces, v němž lze vidět, jak se prvotní, nesmírně jemný dech dělí a rozrůzňuje ve *čchi* stále hrubší, hustší a hutnější.

Touhu vrátit se ke ztracené jednotě nacházíme i v jiných kulturách, ale pro čínské myšlení je specifická kontinuita, již zajišťuje neustálý pohyb mezi „není" a „je", mezi neviditelným a viditelným. Potíž, jak pojmenovat nepojmenovatelné, cosi, co je zároveň Jedno i mnohé, vyjádřitelné slovy i nevýslovné, je téma, které se v *Tao-te-ťingu* neustále opakuje:

> Existuje cosi — mlžné a beztvaré,
> a přece hotové a dovršené.
> Povstalo před nebem a zemí.
> Je tak tiché! Tak pusté!
> Stojí samo a nemění se.
> Proniká vše vůkol a nic je neohrožuje.
> Může se pokládat za Matku veškerenstva.
> Jeho jméno neznám.
> Označuji jej jako „Tao".
> Donucen dát mu jméno,
> nazývám je „svrchované".
> Svrchované — toť unikající.
> Unikající — toť vzdalující se.
> Vzdalující se — toť vracející se. (§ 25)

Cesta negativní, nebo mystická?

Padlo zásadní slovo: „návrat" (*fan* 反). V něm se nachází tajemství Taa i jeho chápání, jak je řečeno v jedné sloce, která v několika slovech podává kvintesenci *Tao-te-ťingu*:

> Návratnost je pohybem Taa,
> poddajnost je projevem Taa.
> Nebesa a Země i všechno tvorstvo (*wan wu*)
> mají svůj vznik v bytí;
> bytí má svůj vznik v nebytí. (§ 40)

Jak jsme viděli, návrat je nejprve návratem — neboli, jak by někdo řekl, regresí — k prvotnímu stavu surové přirozenosti: u jedince k stavu slabého novorozence, u lidstva jako celku k stavu nevýbojné přirozenosti. Další regresí lze pak dospět do čistého stavu „je" a pokračování v návratu by vedlo k „ještě není", nebo přesněji k tomu, co se ještě neprojevilo: k opravdu prvotnímu stavu splynutí, naprosté ne-závislosti, již *Tao-te-ťing* stejně jako *Čuang-c'* nazývá „samo od sebe tak" (*c'-žan* 自然), „co jde samo od sebe" v čiré bezprostřednosti:

> Proto: Tao je svrchované,
> Nebe je svrchované,
> Země je svrchovaná,
> i královské důstojenství je svrchované.
> V okrsku zemském jsou čtyři svrchovanosti
> a královské důstojenství zaujímá jednu z nich.
> Člověk se řídí podle Země,
> Země se řídí podle Nebe,
> Nebe se řídí podle Tao,
> Tao se řídí podle toho, co jde samo od sebe. (§ 25)

Proces chápání Taa tedy probíhá „pozpátku", „opačně" než jakýkoli obvyklý postup, tj. „negativní cestou":

> Kdo se soustřeďuje na vzdělání,
> den ze dne si více osvojuje;
> kdo se soustřeďuje na Tao,
> den ze dne se více oprošťuje.
> Postupným oprošťováním

dospíváme nakonec k nejednání.
Nejednáme-li, nezůstává nic,
co by nebylo vykonáno. (§ 48)

Je to explicitní protiklad cesty konfuciánské, založené na učení, na vzdělávání, tedy na kumulativním postupování kupředu. Pro *Tao-te-ting* „soustřeďování se na Tao" znamená jít cestou bez cesty, abychom se „naučili odnaučit se" (§ 64), „oprošťovali se", byli stále prostší, až bychom dosáhli bezprostředního chápání věcí i moci, která by na ně působila přímo. Právě tato bezprostřední a nezadržitelná působivost se označuje výrazem *te* 德, Ctnost nebo spíše Síla Taa. Tao, které je v pravém slova smyslu nerozlišené, lze pochopit jen prostřednictvím jeho působení, jeho projevů, jeho síly. A jaké působení by mohlo být účinnější než to, které se nechává unášet všemocností Taa? Co by mohlo odolat síle působící stejným směrem?

Z tohoto pohledu se nekonání dovedené do krajnosti shoduje s jistým existenciálním postojem: být co nejprostěji. Neboť i ve způsobu bytí existuje způsob být někdo, stavět se do popředí, slovy Čuang-c'ovými chtít „se prosazovat":

Nebe stále trvá,
Země trvale zůstává.
Nebe a Země jsou stálé a trvalé,
protože nežijí ze sebe;
proto mohou žít ustavičně.
To je, proč moudrý
opomíjí sebe — a tím se prosazuje,
zbavuje se sebe — a tím se zachovává.
Zdaž ne právě tím, že je bez osobních zájmů,
může všechny své zájmy uskutečňovat? (§ 7)

Jakákoli forma duchovnosti začíná tím, že se člověk zřekne svého omezeného a omezujícího já. Návrat, o němž mluví *Tao-te-ting*, bychom mohli nazvat mystickým zážitkem, až na to, že místo aby se člověk snažil vyjít *ven* z životní zkušenosti, mimo Dobro a Zlo, snaží se vrátit *dovnitř*, až k úplnému pohlcení „je" (*jou*) v „není" (*wu*). V tomto smyslu se taoistická mystika před uvedením buddhismu do čínského myšlení jeví

jako jediný duchovní rozměr, který se ubíral jiným směrem než konfuciánská důvěra v člověka:

Ten, kdo ví, nemluví;
ten, kdo mluví, neví.
Uzavírat se vnějšku,
zamykat brány (svých smyslů)!
Zmírňovat svou ostrost,
pořádat svůj chaos,
tlumit svou zář,
ztotožňovat se s vlastním prachem.
To je, co nazývám „tajemství stejnosti". (§ 56)

Dosáhnout vrcholu prázdna!
Požívat plnosti klidu!
V společném procesu rodí se všechno tvorstvo,
a vše, jak pozoruji, se znovu vrací zpět.
Každý tvor rozkvétá a roste do plnosti
a každý se znovu vrací k svému prazákladu.
Návrat k prazákladu znamená plnost klidu.
To je, čemu se říká naplnit své určení.
Naplnit své určení — znamená věčnost.
Znát věčnost — znamená osvícení. (§ 16)

---

[1] Viz výše, kap. 4, pozn. 2 a 4.

[2] Podle Isabelle ROBINET „se zdá, že tento text pochází z konce 4. nebo počátku 3. století př. n. l. a je výsledkem již tehdy staré ústní tradice", viz „Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: Étude taxinomique des commentaires du *Daode jing* au sein de la tradition chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), s. 27. Stejné datování používá ve své *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991, s. 33. William G. BOLTZ v poznámce o *Tao-te-tingu* uvádí, že KU Tie-kang a D. C. LAU dokonce kladou vznik *Tao-te-tingu* jakožto textu na konec 3. stol. nebo i na začátek 2. stol. př. n. l., viz Michael LOEWE, ed., *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California Press 1993, s. 270–271.

[3] Viz začátek kap. 4.

[4] H. G. CREEL mluví o Čuang-c'ově „contemplative Taoism" na rozdíl od „purposive Taoism" *Tao-te-ťingu*, viz „On Two Aspects in Early Taoism", in *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1970, s. 37–47.

[5] *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*) 63, s. 2140. Popis taoistického mudrce jako obchodníka skrývajícího své poklady je zřejmě ohlasem na Konfucia, který na otázku svého žáka C'-kunga „Dejme tomu, že někdo má krásný drahokam, má jej zabalit, dát do krabice a uschovat, nebo by se měl pokusit dostat za něj dobrou cenu?" odpovídá: „Prodej jej! Zcela určitě jej prodej! I já čekám na nabídku." (*Hovory*, IX/12)

[6] Viz kap. 14, pozn. 20.

[7] Dílo ve formě, v jaké se nám dochovalo (text ustálený ve 2. a 3. století n. l. komentáři od Che-šang kunga a Wang Piho), je rozděleno na 81 oddílů či „slok", seskupených do dvou velkých částí: *Knihy o Cestě, Tao-ťing* (§ 1 až 37) a *Knihy o Ctnosti* (neboli síle Taa), *Te-ťing* (§ 38 až 81). V nejstarším rukopise *Tao-te-ťingu*, jaký dnes známe, který byl nalezen v roce 1973 v Ma-wang-tuej (provincie Chu-nan) v hrobce ze začátku éry Chan (2. stol. př. n. l.), je toto pořadí obrácené.

[8] *Histoire du taoïsme*, s. 36. O exegetických dějinách viz od téže autorky *Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VIIe siècle*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1977.

[9] V našem textu dáváme, s mnohými změnami, přednost překladu: François HOUANG a Pierre LEYRIS, *La Voie et sa vertu, Tao-te-king*, Paris, Éd. du Seuil 1979; přestože nemá žádný kritický aparát, bere v úvahu stručnost, poetičnost a mnemotechničnost textu. Z anotovaných překladů, které jsou dnes klasické, uveďme do angličtiny: Arthur WALEY, *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, Londýn, Allen & Unwin 1934; do francouzštiny: J. J. L. DUYVENDAK, *Tao Tö King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, 1949, reed. Paris, Adrien Maisonneuve 1981. Lze rovněž použít novější překlad do angličtiny, který bere v úvahu objevy z Ma-wang-tuej: Robert G. HENRICKS, LAO-TZU: *Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-tui Texts*, New York, Ballantine Books 1989.

V českém překladu používáme překlad Berty Krebsové, *Tao te ťing*, Praha, Dharma-Gaia 1997, a v případě nutnosti dílčí formulace přizpůsobujeme výkladu Anne Cheng. Další české překlady viz Seznam literatury v příloze.

[10] Některé komentáře — jako komentář Che-šang kungův (pravděpodobně 2. století n. l.), komentář *Siang-er* (konec 2. století) či *Ťie-ťie* (nejpozději začátek 4. století n. l.) — se již od doby Chan snaží vysvětlovat narážky na praktiky, jak dosáhnout dlouhověkosti, obsažené prý v záhadných formulacích *Tao-te-ťingu* („vyživování životního principu", meditace, askeze, „vnitřní alchymie" atd.).

[11] Pro konfuciány představuje základní lidské vztahy šest druhů příbuzenství: otec–syn, starší bratr–mladší bratr, manžel–manželka a naopak.

[12] Tento pojem se objevuje v padesáti sedmi z celkového počtu osmdesát jedna oddílů *Tao-te-ťingu*.

[13] *Sun-c'* (*Válečné umění podle mistra Suna*) 6, ed. ČU-C', s. 101–102. Anglický překlad viz Roger AMES, *Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*, New York, Ballantine Books 1993. Týž autor ve spolupráci s D. C. LAUEM přeložil i další pojednání o válečném umění z 4 století př. n. l., *Sun Pin ping-fa* pod názvem *Sun Pin, The Art of Warfare*, New York, Ballantine Books 1996.

České překlady: *Mistr Sun o umění válečném* (přeložil Jaroslav PRŮŠEK, Naše vojsko 1949; 2 vydání 2005), *Mistr Sun o válečném umění* (přeložil Oldřich KRÁL, 1. vydání: Olomouc, Votobia 1995; 2. vydání: Praha, Maxima 1999). Slovenský překlad: *Majster Sun — Kapitolky o vojenskom umeni* (překlad Jana BENICKÁ, Bratislava, Tlač. a inform. stredisko MO SR 1. vydání 1999, 2. vydání 2001).

[14] *Hovory* XV/4 a II/1. O konfuciánském „nekonání" viz kap. 2, pozn. 27.

[15] O tomto díle viz kap. 10, pozn. 2.

[16] *Čuang-c'* 2, viz kap. 4, pozn. 21.

[17] Viz kap. 6, pozn. 14.

[18] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 23. O *Knize proměn* viz níže kap. 11.

[19] O legistech viz níže, kap. 8.

[20] Poznamenejme, že slovo *pchu-su*, jež vzniklo kombinací „surového dřeva" (*pchu* 樸) a „surového hedvábí" (*su* 素), v moderní čínštině označuje prostotu.

[21] Zdá se, že primitivistická vize malých společenstev žijících zcela soběstačně, popsaná i v knize *Lie-c'*, je inspirována ideálem směru hlásícího se k Šen-nungovi, „Božskému rolníkovi". Trochu připomíná také Menciovu zmínku o „šachovnicových polích" (viz kap. 6, pozn. 9 a 11). Šňůra s uzly odpovídá mýtu o primitivní nediskursivní komunikaci.

[22] „Tao, které lze postihnout slovy" lze chápat jako „Tao, o němž lze mluvit" nebo „Tao, které lze označit jako Tao".

[23] O tomto blíže viz R. P. PEERENBOOM, „Cosmogony, the Taoist Way", *Journal of Chinese Philosophy*, 17 (1990), s. 157–174.

[24] O této triádě viz Anne CHENG, „De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 3 (1983), s. 11–22. Podle *Tchaj-pching-ťing* (*Kniha nejvyššího míru*), taoistického spisu z 2.–3. stol. (o němž viz níže, kap. 12, pozn. 67): „Všechny

věci vzešly z prvotního dechu. [...] Prvotní dech, nejprve neuspořádaný, se samovolně soustředil a vytvořil Jedno, které se jmenovalo Nebe; pak se prvotní dech rozdělil a vzniklo Jin, z něho vznikla Země a ta se jmenovala Dvě; pak stoupal k Nebi a klesal k Zemi, Jin a Jang se smísily a zplodily Člověka, a ten dostal jméno Tři."

8
Sün-c',
realistický Konfuciův pokračovatel

Spis *Sün-c'* podobně jako *Tao-te-ťing.* představuje „druhou vlnu" ve vývoji filosofie období Válčících států. Tak jako jsme v *Tao-te-ťingu* viděli méně kontemplativní pohled na Tao než v knize *Čuang-c'*, spis *Sün-c'* hned od počátku upoutá energičtějším tónem — ba přímo jeho přitvrzením — v porovnání s tím, jak konfuciánské poselství prezentuje *Meng-c'*. Sün-c' vystupuje jako větší polemik než Mencius: jeho názory se rozvíjejí ve sporech, a i když to někdy nepřiznává, přejímají leccos z myšlenek, které kritizuje.

Mnohokrát bylo řečeno, že Mencius a Sün-c' představují dvě rozdílné, byť vzájemně se doplňující tváře konfuciánského dědictví. Zatímco Mencius zřejmě zastupuje jeho idealistickou stránku, neboť svým přesvědčením, že lidská přirozenost je dobrá, stvrzuje konfuciánskou důvěru v člověka, Sün-c' velmi pádně a přísně zdůrazňuje realistickou stránku. Vzhledem ke svým názorům „muže činu" byl Sün-c' dokonce přirovnáván k legistům: není náhodou, že mezi jeho nejvýznačnější žáky patřil Chan Fej-c', který legismus povýšil na filosofii, a Li S', ministr autoritativních metod ve službách budoucího Prvního císaře. Výmluvné je i to, že „velká proletářská kulturní revoluce" (v letech 1966 až 1976), během níž byly všechny diskuse různých filosofických směrů období Válčících států redukovány na „zápas konfuciánské a legistické linie", cítila potřebu přičítat k legistům i Sün-c'a, který byl přitom odjakživa považován za pravověrného konfuciána.

Je ovšem pravda, že spis *Sün-c'* se jasně odlišuje od *Meng-c'*, a to v první řadě formou. Zatímco *Meng-c'* podobně jako *Hovory* údajně zaznamě-

nává rozhovory Mistra s různými lidmi, spis *Sün-c'* tvoří 32 kapitol, z nichž každá je teoretickým pojednáním na určité téma, a k výměně otázek a odpovědí dochází už jen ve fiktivních rozhovorech mezi smyšleným odpůrcem a domnělým autorem.[1] Vedle spisu *Chan Fej-c'* (sepsaným, jak jsme se zmínili, Sün-c'ovým žákem) je *Sün-c'* jediným známým staročínským dílem, které má formu propracovaného, uspořádaného a souvislého pojednání. Znamená tedy zásadní krok ve vývoji předcísařského myšlení směrem ke stále racionálnějšímu a logicky skloubenějšímu diskursu a zároveň představuje vzor stylu a jasného vyjadřování.

Portrét konfuciána před koncem starého světa

Datum Sün-c'ova narození je nejisté, narodil se v rozmezí let 340 až 305 př. n. l., v době, kdy Mencius byl již zralým mužem.[2] Pocházel ze státu Čao na severu Číny doby Válčících států a záhy se dostal do známé akademie Ťi-sia ve státě Čchi, jednom z „centrálních států" ritualistické tradice, odkud pocházel i Konfucius a Mencius. Akademie byla krátce předtím založena z vůle panovníků, kteří chtěli k politice hegemonů připojit i kulturní věhlas.[3] Zejména král Süan z Čchi (v. 319–301 př. n. l.), jehož znal Mencius osobně,[4] lákal do Ťi-sia vzdělance ze všech knížectví tím, že jim poskytoval vše potřebné k pokračování ve studiu a k výuce. Akademie se tak začátkem 3. století př. n. l. opravdu stala jedním z ohnisek kulturního dění a místem setkávání velkých myslitelů té doby. Sün-c' zde měl dost času ukout si zbraně pro polemiku a obhajobu konfuciánství proti představitelům konkurenčních směrů.

Založení akademie Ťi-sia znamenalo vrchol uznání morální a intelektuální prestiže příslušníků společenské vrstvy *š'* 士politickou mocí. V rámci této instituce *š'* získávali jasně definovaný status nositelů vědění, uctivě zvaných titulem „mistr" (*sien-šeng* 先生). I když neměli žádnou vládní funkci, v byrokratické hierarchii zaujímali postavení rovnocenné s vyššími hodnostáři, byli placeni a podporováni, aby porovnávali různé koncepce Taa, a jejich jedinou funkcí bylo „debatovat, ne vládnout".[5] Institucionalizace statutu *š'* vedla k přinejmenším paradoxnímu uspořádání: vznikl prostor, který z politické angažovanosti vyvázala sama politická moc. Jak si politická moc uvědomovala, že se její legitimita nemůže opírat jen o sílu, nýbrž musí vycházet i z morální autority, různá *taa* vznikající v intelektuálním kvasu období Válčících států byla nucena zápasit o nadvládu, tzn. o takovou pozici, která by jim umožnila lidi sjednotit. Proto se každý z myšlenkových směrů vydával za jediného pravého představitele Taa, chápaného pak jako „princip pořádku" (*č'-tao* 治道; též „správného vládnutí"), jak tomu je v *Sün-c'*.

Zdá se, že kolem roku 255 Sün-c'ovi nabídli vysokou funkci v jižním království Čchu, kde patrně zůstal až do smrti, jejíž datum rovněž neznáme. I když se nejspíš nedožil konečného čchinského sjednocení císařství v roce 221 př. n. l., zažil oficiální a definitivní konec dynastie Čou v roce 249 př. n. l., který znamenal zhroucení celého starého světa. To do značné míry vysvětluje Sün-c'ovu jasnozřivou a nesmlouvavou interpretaci konfuciánského učení. Těch několik málo životopisných údajů, ostatně dost sporných, nám ukazuje velkého muže zkušeného v polemice, který se chtě nechtě politicky angažoval ve službách tehdejší největší mocnosti. Nepřekvapuje tedy, že jeho vize člověka se poněkud liší od pohledu jeho předchůdců. Sün-c' například neskrývá jistý obdiv k účinnosti vlády v despotickém státě Čchin, pokusném poli — jež měl osobně příležitost navštívit — pro legistické politické teorie.[6] Jakožto dobrý konfucián však dál věřil, že celá čchinská vojenská síla by nestačila ke svržení panovníka, který by vládl lidsky a těšil by se podpoře lidu podle Menciových představ: To by bylo jako „snažit se rozbít skálu vejci nebo míchat vroucí vodu prstem".[7] Sün-c' legistům nevytýká ani tak použití síly — čímž se odlišuje od Mencia, v tomto bodě mnohem nesmlouvavějšího — jako spíš jeho výlučnost. Podle něj by ideální bylo vládnout lidskostí a zároveň tresty, charismatem i z pozice moci, čímž předjímal konfucianismus doby Chan, v němž se moralizující konfuciánské názory promítaly na pozadí legistických vynucovacích metod.

Člověk a Nebe

Z intelektuálního pohledu Válčících států představuje Sün-c' „dospělého" myslitele, který člověka pojímá jako stojícího proti Nebesům, tedy už nikoli jako na Nebesích závislého. Kapitola 17 *Sün-c'*, věnovaná Nebi — což je v dějinách předcísařského konfuciánství ojedinělé — svědčí o vzni-

ku kosmologického a naturalistického myšlení, které se vyvíjelo po celé 4. a 3. století. V tomto období závěrečného úpadku království Čou nabyla otázka Nebes takového významu, že s pojmem Nebes (Nebe) nebo přirozenosti nadále splývá i pojem Taa, středobod veškeré čínské filosofie. Vzpomeňme, že i Mencius se této otázky dotkl, ale jen etickou oklikou „nebeského údělu" člověka.

Sün-c' od etickopolitické sféry člověka jasně odděluje kosmologickou sféru Nebe. Jak jsme však již zmiňovali v souvislosti s dvojicemi protikladů v čínském myšlení, toto rozdělení v sobě nemá výlučnost, Nebe a člověk tvoří kontinuum, v němž je člověk doplňkem Nebe. V Sün-c'ově pohledu člověk završuje kosmické dílo Nebe a Země, s nimiž pro svou schopnost „rozlišovat"[8] tvoří triádu:

> Chod Nebe je konstantní [...]. Proto teprve o tom, kdo jasně rozlišuje mezi tím, co je dílem Nebe, a tím, co je dílem lidí, lze říci, že je dokonalým Člověkem. Nekonat a vytvářet, nehledat a nacházet, tomu se říká úloha Nebe. V takovém případě, ať je tato úloha sebehlubší, takový člověk o ní nepřemýšlí. Ať je sebevětší, on ji nespojuje se svými schopnostmi. Ať je sebepreciznější, on ji dále nezkoumá. Tomu se říká ‚nesoupeřit s Nebem o jeho úlohu'.
>
> Nebe má svůj vhodný čas, Země má své bohaté zdroje, Člověk má svůj společenský řád. Tomu se říká vstupovat do triády. Vzdát se toho, čím vstupuje do triády, nicméně toužit po tom, s čím se tato triáda vytváří, to je zmatení.
>
> Hvězdy se otáčejí jedna za druhou, Slunce a Měsíc popořádku svítí, čtyři období se střídají, Jin a Jang procházejí velkou proměnou, vítr a déšť [na vše] zeširoka působí, každá z desetitisíce věcí nalézá svůj soulad, a tak se rodí, každá nachází svou obživu, a tak se dotváří. Nedává najevo své snažení, ale ukazuje výsledek: tomu se říká ‚nadpřirozené' (*šen* 神); všichni vědí, z čeho věci vznikají, ale nikdo nezná jejich bezforemnost: tomu se říká ‚Nebe'. Pouze Světec se nesnaží pochopit Nebe.[9]

Sün-c' jde proti směru tehdejší stále výraznější tendence nastolit mezi Nebem a člověkem vztah vzájemného odpovídání a vytyčuje demarkační linii, která je podle něj odděluje. Tím však zároveň člověku ponechává výsadní místo, neboť ho povyšuje na třetí kosmickou sílu, jejíž řád nezávisí na ročních obdobích Nebe ani na bohatství Země:

> Jsou řád a chaos dílem Nebe? Říkám: Slunce, Měsíc, hvězdy a souhvězdí, nebeská znamení, kalendář, to vše bylo stejné jak za Jüa (tj. moudrého zakladatele dynastie Sia), tak za Ťieho (tj. posledního císaře dynastie Sia, archetypálního zloducha). Avšak za Jüa panoval řád a za Ťieho chaos. Proto řád a chaos nemohou být dílem Nebe.
>
> Jsou tedy dílem toho či onoho ročního období? Říkám: Zvířata a plodiny se rodí a vyrůstají na jaře a v létě, dorůstají a sklízejí se na podzim a v zimě. Tak tomu bylo stejně jak za Jüa, tak za Ťieho. Avšak za Jüa panoval řád a za Ťieho chaos. Proto řád a chaos nemohou být dílem toho či onoho ročního období.
>
> Jsou tedy dílem Země? Říkám: Když věci získají Zemi, žijí, když ji ztratí, umírají. To bylo rovněž stejné jak za Jüa, tak za Ťieho. Avšak za Jüa panoval řád a za Ťieho chaos. Proto řád a chaos nejsou dílem Země.[10]

Na samém začátku kapitoly věnované Nebesům nacházíme i Sün-c'ovu odpověď na tehdejší kosmologické směry, jejichž věšteckou terminologii záměrně přejímá. Zatímco všechny spekulace školy Jin-Jang i tradice spojované s *Knihou proměn* se zcela zakládají na pojetí „rezonance" mezi přirozeným světem a lidskými událostmi,[11] Sün-c' naopak zdůrazňuje „rozlišení Nebes a Člověka", přičemž člověku přísluší pouze co nejlépe spravovat sféru svého vlivu a nepouštět se do marných spekulací o tom, co ho přesahuje:

> Když hvězdy padaly a stromy zpívaly, obyvatelé hlavního města byli vystrašeni a ptali se: „Co to bylo?" Říkám: Nic to nebylo! Byla to změna (*pien* 變) Nebe a Země, změna Jinu a Jangu, byly to takové věci, které se zřídka objevují. Lze se jim podivovat, ale bát se jich, to je nesprávné. Vždyť Slunce a Měsíc mívají zatmění, stává se, že vítr a déšť přijdou v nezvyklou dobu a v rojích se objevují podivné hvězdy — to se vyskytovalo ve všech dobách.
>
> Když byli vládcové osvícení a jejich vláda stabilní, pak se takové jevy mohly objevovat současně v jedné době, ale nikomu to nevadilo. Když však vládce byl zabedněný a vládl nebezpečným způsobem, pak mu nebylo ku prospěchu, ani když se nevyskytl žádný [z těchto jevů]. Vždyť když padají hvězdy a stromy zpívají, je to mutace Nebe a Země, změna Jinu a Jangu, jsou to věci, které se zřídka objevují. Lze se jim podivovat, ale bát se jich, to je nesprávné [...].

> Když obětujeme za déšť a ono zaprší, co to znamená? Říkám: Nic to neznamená, stejně tak jako když neobětujeme, a ono stejně zaprší. Když je zatmění Slunce nebo Měsíce, a my provádíme rituály za jejich záchranu, když je sucho, a my obětujeme za déšť, když se rozhodujeme o důležitých věcech až na základě věštby, není to proto, abychom dosáhli toho, co chceme, nýbrž proto, že to považujeme za kulturní záležitost. Proto ušlechtilý muž na to hledí jako na součást kultury (*wen* 文), prostý lid to považuje za nadpřirozené (*šen* 神). Považovat to za kulturní přináší štěstí (*ťi* 吉), považovat to za nadpřirozené přináší smůlu (*siung* 凶).[12]

Sün-c' se zde projevuje racionalismem vycházejícím ze zdravého rozumu, jímž se později v době Chan inspiroval Wang Čchung, i když se s tím pojilo nebezpečí, že zcela zarazí rozlet zvídavosti či jakoukoli snahu o vědecké bádání. Podle Sün-c'a člověk nemá zkoumat, jaký je vlastně vesmír, jen pro čisté, a tedy i marné a zbytečné poznání, nýbrž má usilovat o jeho uspořádání (*LI* 理). K tomuto pojmu, který v *Čuang-c'* označoval přirozený, věcem vlastní princip, Sün-c' nejspíš jako první přisoudil funkci vpravdě organizační a pořádající. Následující pasáž si patrně záměrně pohrává s homonymií principu řádu *LI* a smyslu pro obřady *li* 禮:[13]

> Nebe a Země jsou u počátku života, obřadnost (*li* 禮) a smysl pro správné (*i* 義) jsou u počátku pořádku. Ušlechtilý muž je u počátku rituálů a spravedlivosti. Vykonávat je, pronikat jimi, hromadit je a přikládat jim váhu, zvát k sobě ty, kteří v nich mají zalíbení, toť počátek ušlechtilého muže. Proto Nebe a Země dávají život ušlechtilému muži, a ušlechtilý muž dává strukturu („uspořádá", *LI* 理) Nebi a Zemi. Ušlechtilý muž je v triádě s Nebem a Zemí, je vládcem všech věcí, je otcem a matkou lidu.
>
> Bez ušlechtilého muže by Nebe a Země neměly strukturu, obřadnost a smysl pro správné by neměly jednotu, nahoře by nebylo panovníků a učitelů, dole by nebylo otců a synů — tomu se říká naprostý chaos.
>
> Pokud jde o vztahy mezi panovníkem a poddaným, otcem a synem, starším a mladším bratrem, mužem a ženou: počnou-li, dojdou k svému konci, a dojdou-li ku konci, pak počnou. Mají stejnou strukturu (*LI* 理) jako Nebe a Země, trvají stejně dlouho jako deset tisíc pokolení, tomu se říká veliký kořen (*pen* 本).[14]

Postoj vůči Nebesům, jejichž sféra je dobře odlišená od sféry Člověka, je typický nejen pro Sün-c'a, jehož názory ve všech aspektech ovlivňuje,

nýbrž i pro tehdejší intelektuální kontext. Zatímco předcházející vlna chápala člověka v neustálém vztahu s Nebesy — Čuang-c' sice stranil Nebi, zatímco Mencius člověku, ale u obou existovala mezi Nebesy a člověkem obousměrná spojitost —, Sün-c' je jasně rozděluje: na jedné straně Nebesa tvoří a plodí, na druhé Člověk hraje úlohu pořadatele. V protikladu k Sün-c'ovi, který se jako dobrý konfucián staví na stranu Člověka, stojí *Tao-te-ťing*, kde se zásadně oddělují Nebesa od Člověka také, ale jen proto, abychom se mohli lépe ztotožnit s tím, co se nazývá Tao.

„Lidská přirozenost je špatná"

Celý spis *Sün-c'* lze číst jako bojovnou apologii ritualistického humanismu tváří v tvář naturalistickým názorům, jejichž převaha ve 3. století př. n. l. povážlivě rostla. Konfucianismus se ocital v izolaci, jeho rituální základ byl zpochybňován kvůli tomu, že je tak specificky lidský, kulturní, nikoli přirozený. Za těchto okolností bylo třeba pádnosti takového Sün-c'a, aby konfuciánské dědictví zachránil potvrzením a zdůvodněním obřadů jakožto základní lidské hodnoty. Dílo tedy stojí na dvojím paradoxu: člověk je sice živočich, pocházející z přírody, ale má schopnost v sobě pěstovat moudrost a sociální harmonii vycházející z obřadů, a ty nejsou přirozené, ale přesto přesahují vše, co v sobě může mít lidská přirozenost vrozeného.

Tento dvojí paradox je doložen v kapitole 23 Sün-c'ova spisu, jejíž název „Lidská přirozenost je špatná" sám o sobě tvoří celý program. Zatímco Menciovy názory na tuto otázku je třeba rekonstruovat na základě zlomkovitých dialogů, Sün-c' předkládá výklad snažící se o systematičnost, což svědčí o jasném vývoji argumentační techniky v konfuciánském myšlenkovém proudu. Kapitola začíná zdánlivým vyhlášením války Menciovi, jehož „sektu" Sün-c' opakovaně napadá, nejspíš proto, že s ním dostatečně nesouhlasí, jako by mu nestačil boj proti všem protivníkům konfucianismu:

> Lidská přirozenost je špatná (*sing e* 性 惡) a to, co je v člověku dobrého, je umělé (*wej* 僞). Považme, že lidská přirozenost je taková, že od narození je v člověku příchylnost k tomu, co je pro něj výhodné. Jedná-li člověk v souladu s těmito sklony, pak se rodí soupeření a ústupnost (*žang*

讓) mizí. Od narození je v něm zášť a nenávist, a pokud jedná v souladu s těmito sklony, pak se rodí krutost a násilí, zatímco loajalita (*čung* 忠) s důvěrou (sin 信) mizí. Od narození je v člověku touha po požitcích smyslů, záliba v tónech a ženské kráse, a jedná-li v souladu s těmito sklony, pak se rodí prostopášnost a vzniká chaos (*luan* 亂), zatímco obřadnost (*li* 禮) se spravedlivostí (*i* 義), civilizovaností (*wen* 文) a řádem (*LI* 理) zanikají.

Pakliže se nechá naprostá volnost lidské přirozenosti (*sing* 性) a lidské povaze (*čching* 情), lidé mezi sebou jistojistě začnou bojovat a dojde k tomu, že bude poškozena kultura a řád bude uveden v chaos, až nakonec dojde ke katastrofě. Proto je nezbytně třeba uplatňovat výchovu s pomocí učitelů a prosazovat Tao obřadnosti a smyslu pro to, co je správné (*i* 義). Teprve pak lidé začnou být skromní a vůči sobě ústupní, dojde k tomu, že kultura a řád se prosadí a společnost bude řádně spravována (*č'* 治). Když se na věci podíváme z této perspektivy, pak je zřejmé, že lidská přirozenost je špatná a dobro v člověku je uměle vytvořené (*wej* 僞). [15]

K doložení svého tvrzení Sün-c' záměrně používá metafory protivící se Menciovu duchu, jemuž se příčila i metafora pohárů, které se vyrábějí z vrbového dříví, i když se tím na něm dopouštíme násilí: lidskou přirozenost je podle Sün-c' třeba napravovat silou jako se silou ohýbá a upravuje dřevo, ostřit ji jako tupý kov, což jsou obrazy vypočítaně surové, jež dost připomínají legismus, který by nejraději člověka přetavil do kadlubu zákonů.

Zdá se, že celá kapitola 23 je postavena na vyvracení Menciových názorů, avšak ve skutečnosti Sün-c' debatu pouze odsouvá. Místo aby prostě zaujal opačné stanovisko a tvrdil, že naše přirozenost je zlá, snaží se ukázat, že pokud ji bereme jako souhrn instinktivních a biologických vrozených sklonů, není v ní nic vnitřně etického — a právě v tom je „špatná":

> Nuže, lidská přirozenost je taková, že člověk se chce nasytit, když má hlad, ohřát, když je mu zima, odpočinout si, když je unavený — to je lidská přirozenost a povaha (*sing čching* 性情). Ale my vídáme lidi, kteří sice mají hlad, ale nevezmou sousto do úst, dokud se nenasytili starší, protože vědí, co je to schopnost ustoupit (*žang* 讓). Vídáme lidi vyčerpané, kteří si přesto neodpočinou, protože vědí, co to znamená pomáhat

> starším (*taj* 代). To, že syn ustoupí otci a mladší bratr ustoupí staršímu, a to, že syn slouží otci a mladší bratr slouží staršímu bratru, se příčí lidské přirozenosti a je v rozporu s lidskou povahou, a přece právě toto je Cesta synovské oddanosti (*siao* 孝) a projev civilizovanosti a řádu spočívajícího ve smyslu pro obřadnost a pro to, co je správné. [16]

Jestliže se lidská přirozenost omezuje na živočišné choutky, je třeba původ smyslu pro morálku hledat jinde, v kulturních snahách, jichž je člověk schopen — v tom smyslu „to, co je v lidské přirozenosti dobré, vzniklo uměle":

> Mencius říká: „To, že se člověk učí, je dáno tím, že je od přirozenosti dobrý (*sing šan* 性善)."
>
> Já říkám: Tak to není. Tento výrok nevystihuje lidskou přirozenost, nebere v potaz rozdíl mezi tím, co je přirozené (*sing* 性), a tím, co je uměle vytvořeno (*wej* 僞).
>
> Přirozenost je od Nebes a s učením nemá v žádném případě nic společného. Obřadnost a smysl pro to, co je správné (*li* 禮, *i* 義), pocházejí od Světců (*šeng* 聖). Lidé si je osvojují tak, že se jim učí, uskutečňují je tak, že se namáhají. To v člověku, čemu se nelze naučit a s čím není třeba se namáhat, se nazývá přirozeným, zatímco to, co se člověk učí a s čím se namáhá, se označuje jako uměle vytvořené. V tom spočívá rozdíl mezi přirozeným a uměle vytvořeným. [17]

V této pasáži, kde Sün-c' začíná s Menciem otevřeně polemizovat, což je ve starověkých filosofických textech vzácné, vychází najevo, že i on se domnívá, že naše přirozenost pochází od Nebes — že však jde o Nebe amorální (jak je chápou taoisté, legisté a všechny nekonfuciánské směry obecně); podle Mencia naopak naše přirozenost právě proto, že pochází od Nebes, obsahuje klíčky morálnosti. Podle Sün-c'a tedy existuje jednak neopracovaná přirozenost, zrozená Nebesy považovanými za amorální, jednak „to umělé" (*wej* 僞), tzn. všechna práce, již člověk vynaložil na to, aby se stal člověkem. Sün-c'a zcela zjevně zajímá právě tato část: v ní tkví lidství člověka, nikoli v jeho „přirozenosti" — kterou stejně jako Menciovi protivníci omezuje na čistě živočišnou a biologickou danost. Sün-c' tak debatu, již zahájil jeho slavný předchůdce, spíše jen posouvá, než obrací.

Přirozenost a kultura

Podle Mencia se člověk od počátku odlišuje od zvířete tím, že v jeho přirozenosti je vrozené dobro. Sün-c' však to, co je člověku vrozené, popisuje jako zálibu v prospěchu, nenávisti, žárlivosti a tužbách smyslů, a nedomnívá se, že by v tom bylo cokoli, co by lidskou přirozenost predisponovalo k morálnosti. Člověk se z živočišnosti vymaňuje jen silou vlastní inteligence. Díky ní chápe, že v jeho zájmu je nastolit řád — u Sün-c'a pojem tak všudypřítomný, že vytlačuje pojem dobra. Člověk je náchylný k morálnosti svou schopností rozlišovat (*č'* 智), která mu ukazuje, co je pro něj nejlepší, tzn. harmonický řád, který mu umožní uspokojit tužby. To je výsostně mohistická představa. *Č'*, které se jakožto vrozená schopnost morálně rozlišovat u Mencia vyskytuje mezi čtyřmi „klíčky morálnosti", se u Sün-c'a stává především určitou formou inteligence vycházející ze zdravého rozumu. Ukazuje se tedy, že popudy neopracované přirozenosti jsou podle Sün-c'a „špatné" jen v tom, že jsou anarchické, ale stačí jim dát náležitý řád, a mohou být uspokojeny.

Avšak tato inteligence je záležitostí srdce/mysli (*sin* 心), které posuzuje, zda je činnost, již podnikáme proto, abychom uspokojili nějakou tužbu, morálně přijatelná (*kche* 可), nebo zda je pouze materiálně možná (*neng* 能). Zatímco u Mencia srdce/mysl zvyšuje morální potenciál lidské přirozenosti, Sün-c' k němu přistupuje mohisticky, utilitárně, jakožto ke schopnosti volby zvážením všech pro a proti, osvětlované metaforou váhy, rovněž přejatou z *Mo-c'*.[18] Morální soud se pak vyjadřuje slovy přejatými z mohistické logiky, přičemž alternativami jsou přijatelnost (*kche* 可) a nepřijatelnost (*pu kche* 不可).

Nesporný vliv mohismu je nicméně poopraven celkovým pohledem, který zůstává čistě konfuciánský a ritualistický. I tak instinktivní úkon jako jídlo na zahnání hladu může být vytříbený a povznesený, takže nabývá významu kulturního, a tedy etického, zejména v úkonu ritualizovaném, kde díky čistě lidské schopnosti dávat činům smysl dochází k jakési transcendenci prvotního uspokojování instinktů. V rozboru toho, co tvoří naše lidství, tedy Sün-c' přechází od surové, živočišné přirozenosti k srdci/mysli, schopnosti specificky lidské — posuzovat a určovat hodnoty, a tím přirozenost proměňovat v etické bytí. Jinými slovy, lidská přirozenost je definována biologicky, ale obsahuje také schopnost „rozlišovat", tzn. tříbit a opracovávat své instinktivní predispozice. Tak se Sün-c', vycházeje z podobného pojetí lidské přirozenosti jako mohismus, nakonec vrací ke konfuciánskému pohledu.

Sün-c' nejspíš chtěl reagovat na taoistický a naturalistický názor, že Nebe, a tedy ani člověk v sobě žádnou morálku nemají, a potvrdit dimenzi a místo člověka tváří v tvář Nebesům. Tím zároveň přeceňuje lidské úsilí, dokonce používá zvláštní výraz k označení toho, co chápe jako „uměle vytvořené": slovo *wej* 僞 složené z *wej* 爲 („dělat", „konat"), k němuž se přidává významová složka „člověk" 人, jako natruc taoistům, zastáncům nekonání a toho, co lidské není. Podíl „uměle vytvořeného" na lidské přirozenosti předpokládá, že všechny etické vlastnosti jsou získané učením. Proto je pro Sün-c'a tak důležité učit se — jak v individuální, tak kolektivní rovině —, neboť právě učením nabývají časem nahromaděné zkušenosti podobu kultury (*wen* 文). Na rozdíl od Mencia Sün-c' nevidí naše lidství v naší přirozenosti, nýbrž v naší kultuře. Na světě není jiný tvor než člověk, který by kulturním tříbením opracovával surovou přirozenost:

> Přirozené (*sing*) je kořenem a základní materií (dosl. neopracovaným dřevem, *cchaj pchu* 材樸), uměle vytvořené (*wej* 僞) je to, co umožňuje rozkvět kultury (*wen*) a řádu (*Li*). Tam, kde není přirozeného, uměle vytvořené nemá na čem stavět, kde není umělého tvoření, není možné přirozené zdokonalovat. Teprve když se spojí přirozené s uměle vytvořeným, může se vše sjednotit pod jménem Světců (*šeng-žen* 聖人) a dojde k završení všeho díla v Podnebesí. Proto se říká: „Ze spojení Nebe a Země se rodí deset tisíc věcí, ze setkání Jinu a Jangu počíná proměňování, ze spojení přirozeného a uměle vytvořeného vzniká pořádek (*č'* 治) v Podnebesí."[19]

V přímém rozporu s Menciem Sün-c' zdůrazňuje myšlenku, že morálnost vůbec nepramení z naší lidské přirozenosti. Není bez významu, že smysl pro morálku, o němž mluví, nespojuje se smyslem pro lidskost (*žen-i* 仁義) jako Mencius, nýbrž s obřady (*li-i* 禮義), a dokonce tvrdí, že ho „uměle vytvořili" světci, podobně jako hrnčíři a řemeslníci vyrábějí nádoby a nářadí:

Otázka: „Pakliže člověk je od přirozenosti špatný, kde se rodí obřadnost a smysl pro správné?"

Odpověď: „Veškerá obřadnost a smysl pro správné pocházejí z toho, že je uměle vytvářejí Světci (*šeng-žen*), nepocházejí z lidské přirozenosti. Nádoby vznikají tak, že hrnčíři hnětou hlínu, jsou tedy dílem umělého tvoření, nejsou zrozeny z lidské přirozenosti. Řemeslník vyrábí náčiní tak, že osekává dřevo, což znamená, že náčiní je výsledkem umělého tvoření, nikoli lidské přirozenosti. Tím, že hromadí myšlenky a cosi uměle tvoří, dává Světec vzniknout obřadnosti a smyslu pro to, co je správné, a vytváří pravidla a normy (*fa tu* 法度). To tedy znamená, že obřadnost, smysl pro správné, pravidla a normy jsou výsledkem umělého tvoření Světců, nikoli produktem lidské přirozenosti. [...]"

Otázka: „Světci dokázali dát vzniknout obřadnosti a smyslu pro správné, protože ty jsou výsledkem nakupení uměle vytvořeného, a kupit uměle vytvořené je součástí lidské přirozenosti."

Odpověď: „Tak tomu není. Vždyť přece hrnec vzniká tak, že hrnčíř hněte hlínu. Cožpak výroba hrnce je součástí přirozenosti hrnčíře? Řemeslník vyrábí náčiní tak, že osekává dřevo. Cožpak náčiní a dřevo jsou součástí lidské přirozenosti? Světec vytváří obřadnost a smysl pro správné stejným způsobem, jako když hrnčíř hněte hlínu. Jak by tedy bylo možné tvrdit, že obřadnost a smysl pro správné, vzniklé hromaděním uměle vytvořeného, jsou součástí lidské přirozenosti?"[20]

Mencia by jistě pobouřil tento dialog Sün-c'a se smyšleným odpůrcem, kde se morálka vydává za cosi, co z utilitárních důvodů „vyrobili" světci, jako se vyrábějí nádoby a nářadí. Zatímco Mencius hned na začátku odmítl analogii s hrnčířem a řemeslníkem právě proto, aby ukázal, že smysl pro morálku je naší přirozenosti vlastní, Sün-c' naopak tvrdí, že morálnost je čistě umělá, zcela mimo lidskou přirozenost, čímž se přiblížil mohistickým a legistickým názorům. Na rozdíl od legistů se však Sün-c' snaží z morálky dělat lidskou „druhou přirozenost", neboť tvrdí, že světci „plodí" (*šeng* 生) morálku stejně, jako Nebesa plodí naši přirozenost.

Obřady

Tím, že smysl pro morálku uvádí do souvislosti s obřady, a nikoli už s lidstvím, se Sün-c' v rámci Mistrova učení zřetelně odlišuje od Mencia. V diskusi o lidské přirozenosti z obou jejich postojů vyvstávají dva klíčové pojmy konfuciánského humanismu, které se vzájemně doplňují a úzce spolu souvisejí: smysl pro lidskost (*žen*) a obřady (*li*).

Když Mencius zdůrazňuje *žen*, jejíž zárodky podle něj obsahuje naše přirozenost stvořená Nebesy, vsází na subjektivní dimenzi spontánnosti. Sün-c' odstřihuje pupeční šňůru pojící člověka k Nebi, a proto může uplatňovat jen objektivní kritéria lidství — hodnotu úsilí a práce, rozum, kulturu —, která všechna souvisejí s dimenzí obřadní. Sün-c' zcela zjevně přejímá mnohé od mohismu, ale odlišuje se od něj právě svou náležitě konfuciánskou vírou v účinnost obřadů. Na rozdíl od toho, co bychom mohli nazvat Menciovým idealismem, Sün-c' zavádí energický humanismus, jímž potvrzuje specifické postavení člověka ve vztahu k Nebesům:

Voda a oheň jsou nadány energií (*čchi* 氣), nikoli však životem (*šeng* 生); byliny a stromy jsou nadány životem, nikoli však schopností poznání (*č'* 知); ptáci a zvířata jsou nadána vědomím, avšak postrádají smysl pro správné (*i* 義). Člověk je nadán energií, životem, vědomím i smyslem pro správné, a proto je tím nejcennějším v Podnebesí.

„Člověk není tak silný jako buvol, ani tak rychlý jako kůň, a přece mu buvol a kůň slouží. Jak je to možné?"

Odpověď: „Na rozdíl od zvířat člověk umí žít v kolektivu."

„Co je příčinou toho, že člověk umí žít v kolektivu?"

Odpověď: „Schopnost rozdělovat (*fen* 分)."

„Co je příčinou toho, že člověk dokáže rozdělovat?"

Odpověď: „Smysl pro správné. Pakliže jsou lidé rozdělováni na základě smyslu pro to, co je správné, panuje harmonie. A panuje-li harmonie, nastává jednota. V jednotě je síla, tam, kde je síla, je také moc, a kde je moc, tam je vítězství. Pak je možné žít doma v bezpečí, v souladu se střídáním ročních dob řídit veškerenstvo (*cchaj wan-wu* 裁萬物) a prospívat celému Podnebesí. V tom není jiné příčiny než schopnost rozdělovat a smysl pro správné."[21]

Tento obdivuhodně pádný a stručný text člověku ve vesmíru určuje jedinečné místo. Tajemství lidského úspěchu tkví podle Sün-c'a ve *fen* 分, „rozdělování"", tj. principu spravedlivého rozdělování bohatství, ale také společenského rozvrstvení. Tato přímá, byť nepřiznaná výpůjčka z pozd-

ního mohismu je nadmíru důležitá, neboť vysvětluje vznik obřadů a morálky:

> Kdybychom žili odděleně a nestarali bychom se jeden o druhého, vyčerpali bychom se. Kdybychom žili pohromadě bez rozlišování, bojovali bychom mezi sebou. [22]
>
> Co činí člověka člověkem?
>
> Odpověď: „Je to schopnost rozlišovat (*pien* 辨). [...] Lidé nejsou výjimeční pouze tím, že mají dvě nohy a nejsou chlupatí, ale především proto, že umějí rozlišovat. Vezměme orangutany — ti také chodí po dvou nohách a umějí mluvit a smát se a mohlo by se zdát, že jediné, čím se liší od člověka, je, že jsou chlupatí. A přece se lidé bez výčitek živí jejich masem, neboť základním rysem, jímž se vyznačuje člověk, je jeho schopnost rozlišovat.
>
> Ptáci a zvířata také mají otce a děti, neexistuje však mezi nimi vědomí citového pouta mezi otcem a synem. Mají rozdíly v pohlaví, avšak neexistuje u nich vědomí rozdílných povinností mezi mužem a ženou (*pie* 別). Být člověkem je založeno na rozlišování. Pro rozlišování je nejdůležitější rozdělování (tj. vědomí svého místa) (*fen* 分). A pro rozdělování je nejdůležitější obřadné chování (*li*)."[23]

Nepřekvapí tedy, že Sün-c' věnuje obřadům celou jednu kapitolu, jejíž začátek zní takto:

> „Jak vznikla obřadnost?"
>
> Odpověď: „Člověk se rodí s tužbami, a dokud je nenaplní, nepřestane o to usilovat. Pokud při svém usilování nezná míru a meze, nutně zabředne do soupeření. Soupeření vede k chaosu (*luan* 亂) a chaos vede k vyčerpání (*čchiung* 窮). Králové z dávných časů si chaos ošklivili, a proto ustanovili pravidla obřadnosti a smyslu pro správné, aby určili rozdíly mezi lidmi (*fen* 分). Tak mohli nasytit lidské tužby a naplnit lidské potřeby, aniž tužby byly vyčerpány věcmi a aniž věci byly pokřiveny tužbami a aby obojí — věci i tužby — rostly vzájemně se opírajíce jedna o druhou. Tak vznikla obřadnost."[24]

Z této pasáže je jasné, že Sün-c' se snaží proklestit specificky konfuciánskou cestičku mezi taoisty a mohisty. Podle taoistů se člověk, který se chce rozplynout ve své nebeské části, tzn. v Tau, musí zbavit všech tužeb (první sloka *Tao-te-ťingu* zdůrazňuje potřebu „zůstávat bez žádostí"). Sün-c' se přiklání k lidské části člověka se vším, co s sebou nese, počínaje tužbami, které — dlužno přiznat — dokážou vyvolat jeho smysly. V mohismu se na tužby bere zřetel, ale vede to k pesimistickému pohledu, protože jsou podle něj zdrojem věčných konfliktů, neboť nikdy nemohou být plně uspokojeny. Sün-c' vidí způsob, jak je uspokojit, v principu rituálního rozdělování, které tužby drží na uzdě a zároveň podporuje produkci statků. Odmítáním obřadů se mohisté vlastně zbavují principu, který... reguluje poptávku a nabídku!

Sün-c' tedy zdůvodňuje provádění obřadů na základě objektivní antropologické analýzy značně inspirované dílem *Mo-c'*: počátkem lidství byl zápas o vlastnictví statků, což vyvolávalo nepokoje. Proto bylo třeba vnést do lidské žádostivosti rovnováhu založenou na principu rozdělování obsaženém v obřadnosti, jež se tak stává objektivním kritériem rozlišování na lidskost a živočišnost místo kritéria vnitřního a subjektivního, jakým bylo u Mencia srdce/mysl. Sün-c' se umí vyjadřovat stejně lyricky o kráse obřadů jako Mencius o srdci: čáry struktury světa, které ušlechtilý muž čte v přírodě, se stávají siločarami jeho kultury, jejímž výrazem *par excellence* jsou obřady. I když Sün-c' občas obřady přirovnává k bójím vytyčujícím vodní cesty, neomezuje je pouze na úlohu mantinelů proti chaosu, založenou na pesimistickém pohledu na lidskou přirozenost. Naopak, pro Sün-c'a jsou příležitostí, jak potvrdit konfuciánské krédo — víru v člověka a v jeho zdokonalitelnost — a umožnit konsensuální řešení konfliktů, což je namířeno zejména proti legistům, kteří spoléhají jen na sílu zákona.

Jména a reality

Výsostně konfuciánský rituální a konsensuální princip rozdělování (*fen* 分) je skvěle vysvětlen v „nápravě jmen" (*čeng-ming* 正名).[25] Tomuto typicky konfuciánskému tématu se věnuje 22. kapitola *Sün-c'*, pojednávající o vztahu jmen a věcí, která je jakýmsi kompendiem mohistického kánonu o logice pro konfuciány a zároveň vyvrácením metod logiků. Pojem rozdělování nebo dělení (připomeňme, že *fen* znamená v první řadě „rozřezat") v této souvislosti odpovídá představě, že pojmenovat znamená nejprve rozdělit, vydělit, narýsovat dělicí čáry mezi podobným a od-

lišným. Nacházíme zde taxonomické pojetí světa jakožto pole objektů přirozeně uspořádaných do celků podle základních principů totožnosti a rozdílnosti, jež má člověk přirozenou schopnost rozlišovat:

> Moudří králové dávných časů určili jména (*č'-ming* 制名). Jakmile určili jména, reality byly rozlišeny (*š' pien* 實辨), čímž začali uskutečňovat Tao a objasnili svou vůli (*č'* 志), a tak mohli obezřetně vést lid k jednotě. A proto rozřezávat výroky (*fen cch'* 分辭) a krkolomně vytvářet pojmenování, a tak uvádět ve zmatek správná jména, vede k tomu, že lidé jsou svedeni a zmateni a příliš mnoho se mezi sebou dohadují — tomu se říká velká zvrhlost. [...]
>
> V současnosti, kdy moudří králové již nežijí, vymezení jmen se rozpliz-lo, objevila se prapodivná slova, došlo ke zmatení vztahu mezi pojmenováními a realitami („označujícím a označovaným"), a když přestalo být zřejmé, co je pravdivé a co ne, byli ve zmatek uvedeni všichni, i úředníci dbalí zákona a učenci, kteří nahlas recitují pravidla. [...].
>
> Proto člověk, který věcem rozumí (*č'-če* 知者), rozděluje a stanovuje rozdíly (*fen-pie* 分別), určuje jména, aby poukázal na reality, především proto, aby jasně stanovil, co je cenné a co bezcenné, a dále proto, aby rozlišil stejné a odlišné. [26]

Celá teorie nápravy jmen se točí kolem představy, že poznat znamená vlastně rozeznat odlišnost předem existujících kvalitativních kategorií. Z toho plyne dokonalé prolínání epistemologie a etiky, neboť princip dělení souvisí jak s objektivním poznáním, tak s hodnotovým soudem. Světcem je především ten, kdo je schopen třídit situace podle jejich etických implikací a vhodně, tzn. obřadně, na ně reagovat. Avšak stejně jako obřady i jména vznikají konvencí a není v nich žádná vnitřní nezbytnost:

> Případnost jména není fixní, je dána dohodou. Co určila dohoda a vytvořil zvyk, to se považuje za případné, co se od dohody liší, považuje se za nepřípadné. Jméno (*ming* 名) samo není fixní, je dáno dohodou. Co je stanoveno dohodou a potvrzeno zvykem, stává se reálným pojmenováním (*š'-ming* 實名). [27]

Sün-c'ův otevřený konvencionalismus sloužící řádu, což je u něj pojem zcela prvořadý, je konzervativnější než Menciova víra ve vrozenost. Podle

Sün-c'a je lepší zachovávat *status quo*, i když víme, že je úplně libovolný a konvenční, než riskovat anarchii, k níž by mohlo dojít zpochybňováním dané situace. Mencius se tomuto riziku naopak vystavuje, když za nejvyšší měřítko považuje srdce/mysl, vnitřní a člověku vlastní zdroj morálky:

> Když skutečnost není zřejmá (*š' pu jü-žan* 實不喻然), pak je pojmenována (*ming* 命). Když pojmenování není zřejmé, pak je prověřováno (*čchi* 期). Když toto prověření není zřejmé, pak je vyloženo v souvislém výkladu (*šuo* 說), a když výklad není zřejmý, pak je vystaven polemickému rozboru (*pien* 辨). Tak tedy prověřování, pojmenování, polemika a výklad sloužily k vytvoření písem (*wen* 文) a byly počátkem díla králů. Jakmile zaznělo jméno, skutečnost se stala zřejmou — k tomu slouží jména. Postupem času pak vznikala písma, jež dala vyniknout krásе jmen. Pakliže pochopíte užitek i krásu jmen, znamená to, že jste poznali, co jsou to jména. Jména jsou k tomu, aby byla prověřena a vyložena skutečnost. Výroky (*cch'* 辭) kladou vedle sebe pojmenování pro různé reality s cílem vyjádřit společný smysl (*i* 意). Kritický rozbor výkladu (*pien šuo* 辨說) objasňuje (*jü* 喻) podstatu (Tao) toho, jak se věci mají, aniž je porušen náležitý vztah mezi realitou a jménem.
>
> Prověřovat a pojmenovávat jsou nástroje rozboru výkladu (*pien šuo* 辨說). Rozbor výkladu je způsob, kterým srdce/mysl zobrazuje (*siang* 象) Tao. Mysl je předákem dělníků Taa. Tao je osnovou a vzorem (*ťing LI* 經理) pro řádné uspořádání společnosti (*č'* 治). Pakliže mysl je v souladu (*che* 合) s Tao, výklad je v souladu s myslí a výrok je v souladu s výkladem, dochází k prověření skutečnosti skrze nápravu jména a reálné danosti (*č'* 質) si samy vyžádají své ozřejmení (*čching er jü* 請而喻). Jsou rozebrány odlišnosti, aniž dojde k pochybení, a odvozovány podobnosti, aniž dojde ke zmatení. To, co zazní, odpovídá písmům, to, co je rozebíráno, dobere se konce, stejně tak jako je napravováno Tao a odhalena zvrhlost — po způsobu provázku, jenž vyměřuje rovnou linii na křivém podkladu. [28]

Sün-c' — přehled názorů z doby Válčících států

Sün-c'ovy názory jsou složité, protože chtějí brát ohled na všechny otázky a všechna témata, která se objevila v různých myšlenkových proudech doby Válčících států, a sestavit je do uspořádaného a souvislého celku:

to opravdu nebyl snadný úkol! Centrální osou, držící tento celek pohromadě, jsou obřady. Sün-c' sice bojuje na všech frontách, ale jen proto, aby hájil to, co považuje za jádro konfuciánského dědictví: smysl pro obřady a jeho pěstování v člověku:

> Obřady mají tři kořeny: Nebe a Země jsou kořenem plození, zesnulí předkové jsou kořenem druhu a vládcové a učitelé jsou kořenem správné vlády (*č'* 治, „pořádku"). Jak bychom se mohli rodit bez Nebe a Země? Odkud bychom pocházeli, kdyby nebylo zesnulých předků? Jak by bylo možné nastolit pořádek bez vládců a učitelů? Kdyby scházel jen jeden z těch tří, nebylo by pro člověka pevného bodu. A proto pomocí obřadů uctíváme Nebe nahoře a Zemi dole, vzdáváme poctu předkům a vyvyšujeme vládce a učitele — to jsou tři kořeny obřadnosti *li* 禮.[29]

Obřady tedy člověka pojí s vesmírem, s jeho původem a jeho údělem. V pozadí je pak představa, která se táhne celým spisem *Sün-c'* jako červená nit, totiž že utvářející uspořádání obřadů jen kopíruje uspořádání přírody. Sün-c' se tedy šíření naturalistických názorů brání tím, že je začleňuje do vlastního pohledu a dodává jim jiný rozměr, totiž rozměr Člověka. To vysvětluje zdánlivé rozpory jeho pojetí přírody (jiné označení Taa či Nebe): někdy je eticky neutrální jako v naturalistickém myšlení, jindy normativní, teleologická, je zdrojem etické hodnoty v souladu s tradicí *Hovorů* a *Meng-c'*. Na jedné straně Sün-c' popírá, že by přirozenost mohla být zdrojem hodnot, na druhé obnovuje souvislost mezi normativní přirozeností a ritualizovaným lidstvím. Tyto zdánlivé rozpory se rozplývají v ústředním záměru spisu *Sün-c'* zakročit proti podrývání konfuciánského ritualismu naturalistickými myšlenkami. A z tohoto souboje s Nebem vychází vítězně Člověk.

Sün-c' ty nejzákladnější výtky zaměřené proti Konfuciovu pohledu na člověka zahrnul do svých názorů, ale svou působivou obhajobou kultury, která tvoří naše lidství, byl zároveň jeho nejlepším obráncem. Dostalo se mu totiž privilegovaného celkového a přehledného pohledu na „sto škol" období Válčících států. Ve 21. kapitole, nazvané „Rozptýlit zaslepenost", Sün-c' uvádí přehled myslitelů své doby a každému z nich vytýká „zaslepenost" nějakou utkvělou myšlenkou, která mu brání vidět věci správně:

> Mo-c' byl zaslepen užitečností tak, že nepochopil jemnosti kultury, Sung-c' byl tak zaslepen touhami, že nepochopil, jak je uspokojit, a Šen Tao byl tak zaslepený zákony, že nepochopil osobní kvality schopných lidí, Šen Pu-chaj byl tak zaslepen držením moci, že nepochopil, co je to poznání (*č'* 知), mistr Chuej byl tak zaslepen výroky (*cch'* 辭), že nepochopil realitu (*š'* 實), a mistr Čuang byl tak zaslepen Nebem, že nepochopil člověka. [...] Každé z těchto učení je pouze jedním koutkem Taa. Tao však ztělesňuje stálost a vyčerpává všechny možnosti změny (*pien* 變): jak by tedy bylo možné, aby je celé obsáhl jeden jediný koutek!?[30]

Všechno toto „zaslepení" je „jednostranným a dílčím pohledem", který mysli „zatemní pohled na celkové uspořádání" (*ta-LI* 大理). Podle Sün-c'a je třeba mysl očistit, aby mohla vnímat vnější svět zcela jasně se všemi jeho rozlišnostmi a neztrácela ze zřetele aspekt dobře uspořádaného celku. Jako klidná voda v nádrži je čistá a umožňuje nejlepší rozlišení, zatímco jakmile se rozvlní, zakalí se,

> [...] a stejně tak i srdce/mysl (*sin* 心), pakliže se řídí základní šablonou/celkovým uspořádáním světa (*LI* 理) a sytí se čistotou, není věci, která by je odklonila k jedné straně, a dokáže nezaujatě určit, co je pravdivé a co ne, a rozptýlit všechna podezření a všechny pochybnosti. Když se však nechá vést nepodstatnými jednotlivostmi (*siao wu* 小物), pak se navenek změní jeho vyváženost a uvnitř se přikloní k některé straně, a nedokáže pak rozpoznat řád ani v těch nejhrubších obrysech.[31]

Sün-c' představuje shrnutí a kritické hodnocení veškeré filosofie předcísařského období a zároveň ohlašuje, že v počátcích císařství za dynastie Chan bude mít konfucianismus smíšený s legismem převahu nad menciovskými názory. Menciova inspirace se projeví opět až kolem 10. století v době, kdy bude Mencius považován za jediného představitele pravověrné tradice konfuciánského Taa. Ve skutečnosti oba hlavní Konfuciovi pokračovatelé představují dva hlavní póly jeho učení, mezi nimiž vzniklo napětí, které pak konfuciánskou tradici oživovalo po dva tisíce let.

[1] Některé prvky nicméně svědčí pro domněnku, že spis *Sün-c'* nelze připisovat jedinému autorovi, nýbrž škole hlásící se k učení mistra Süna.

[2] Viz Sün-c'ův životopis následující po životopise Menciově v 74. kapitole *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*).

[3] Ve státě Jen, dalším uchazeči o nadvládu, po vzoru Ťi-sia vznikla akademie Ťie-š', viz *Š'-ťi* 74, s. 2345.

[4] Viz kapitola 6, pozn. 1.

[5] *Š'-ťi* 46, s. 1895.

[6] Viz 8. kapitola *Sün-c'*, kde se pojednává o jeho setkání s králem Čao z Čchinu (v. 306–251 př. n. l.).

[7] *Sün-c'* 15, ed. ČU-C', s. 177. Celá tato 15. kap. je zaměřena proti legistům. Existuje dobrý překlad celého *Sün-c'* do angličtiny: John KNOBLOCK, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, 3 sv., Stanford University Press 1988, 1990 a 1994. Viz též v němčině Hermann KÖSTER, *Hsün-tzu ins Deutsche übertragen*, Kaldenkirchen, Steyler 1967, a ve francouzštině Ivan KAMENAROVIC, *Xunzi (Siun Tseu)*, Paris, Cerf, 1987. Starší studie viz Homer H. DUBS, *Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism*, a částečný překlad, *The Works of Hsüntze*, Londýn, Probsthain 1927 a 1928.

Marina ČARNOGURSKÁ pracuje na úplném slovenském překladu Sün-c'ova díla. Zatím vyšel první svazek (Sün-c', *Eseje*, Bratislava, 2000). Viz též její výbor z konfuciánských filosofů *A riekol majster*, Bratislava, Tatran 1990 (1. vydání 1977).

[8] Jde o termín *pien* 辨, který, jak víme, byl v racionálním diskursu období Válčících států velmi rozšířen; v *Sün-c'* se opakuje dokonce 75x.

[9] *Sün-c'* 17, s. 205–206.

[10] *Sün-c'* 17, s. 207–208.

[11] Viz níže, kap. 10 a 11.

[12] *Sün-c'* 17, s. 209–211.

[13] Pro rozlišení obou homofonů připomeňme, že výraz, který znamená „strukturující princip", píšeme velkými písmeny, viz kap. 1, pozn. 14.

[14] *Sün-c'* 9, s. 103–104.

[15] *Sün-c'* 23, s. 289.

[16] *Sün-c'* 23, s. 291. O tom, jak pojem *čching* („povaha", „sobě vlastní rysy") používal Čuang-c' a Mencius, viz kap. 4, „Člověk nebo Nebesa" a kap. 6., „Morálka založená na přirozenosti".

[17] *Sün-c'* 23, s. 290.

[18] Viz *Sün-c'* 21, s. 263.

[19] *Sün-c'* 19, s. 243.

[20] *Sün-c'* 23, s. 291 a 294.

[21] *Sün-c'* 9, s. 104–105.

[22] *Sün-c'* 10, s. 113.

[23] *Sün-c'* 5, s. 50.

[24] *Sün-c'* 19, s. 231. Některé části *Sün-c'*, zejména z této 19. kapitoly, věnované obřadům, byly přejaty do *Zápisů o obřadech* (*Li-ťi*) a do *Zápisů o obřadech Taje staršího* (*Ta Taj Li-ťi*) pocházející z úplného začátku císařské doby (2. století př. n. l.). O *Zápisech o obřadech* viz výše kap. 2, pozn. 33. *Zápisy o obřadech Taje staršího* byly částečně a nepříliš uspokojivě přeloženy do francouzštiny: Benedykt GRYNPAS, *Les Écrits de Tai l'Ancient et le Petit Calendrier des Hia*, Paris, Adrien Maisonneuve 1972.

[25] O tomto konfuciánském tématu viz výše, kap. 2, „Napravte pojmenování". Viz J. J. L. DUYVENDAK, „Hsün-tzu on the Rectification of Names", *T'oung Pao*, 23 (1924), s. 221–254; Redouane DJAMOURI, „Théorie de la ‚Rectificaton des dénominations' et réflexion linguistique chez Xunzi", in Karine CHEMLA & François MARTIN, ed., *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 (*Le Juste Nom*), Presses de l'université de Vincennes 1993, s. 55–74.

[26] *Sün-c'* 22, s. 275–276.

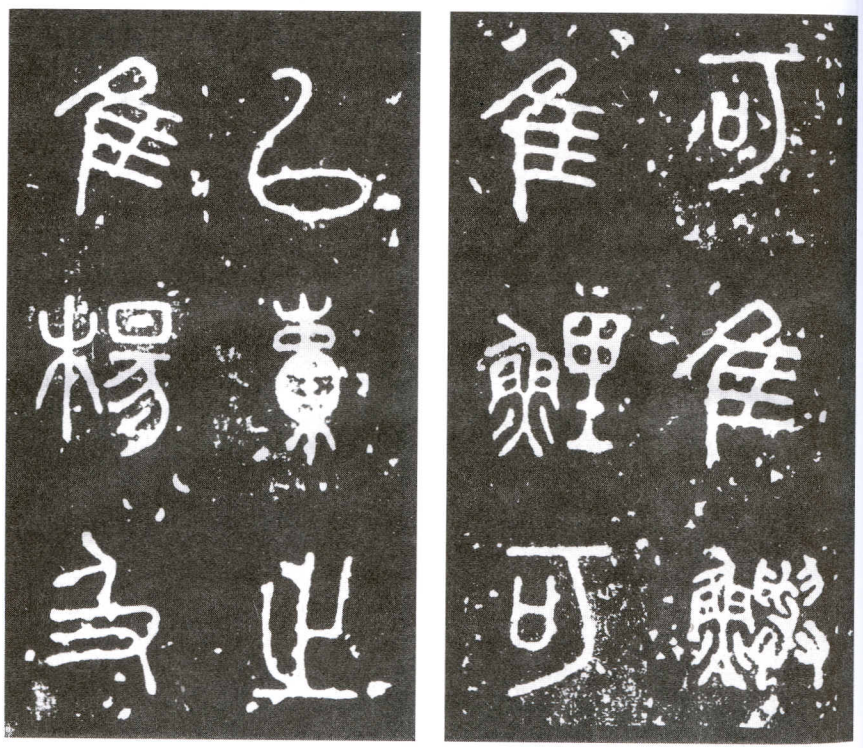
[27] *Sün-c'* 22, s. 279. O „konvencionalismu" jazykových teorií ve staré Číně viz výše, kap. 5, „Nominalistické pojetí".

[28] *Sün-c'* 22, s. 280–281, mírně odlišný překlad viz Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, d. II, s. 523–524.

[29] *Sün-c'* 19, s. 233.

[30] *Sün-c'* 21, s. 261–262. O Mo-c'ovi viz výše kap. 3. Polemikou se Sung-c'em nebo Sung Singem, zastáncem myšlenky blízké taoismu, že „základní touhy jsou omezené", se zabývá *Sün-c'* v 18. kapitole. Šen Tao a Šen Pu-chaj jsou dva myslitelé spojovaní s legismem (viz níže, kap. 9). Chuej Š' je známý logik, přítel Čuang-c'a, zmíněný v kapitole 4.

[31] *Sün-c'* 21, s. 267.



Úryvek Knihy písní. *Nápis na tzv. Kamenných bubnech (období Válčících států, stát Čchin), frotáž.*

9
Legisté

Jako mnoho jiných směrů z období Válčících států ani legismus se zpočátku nezabýval filosofií, nýbrž politickou teorií vyplývající z určitého souboru praktik.[1] Není bez významu, že většina spisů považovaných za legistické se jmenuje podle slavných ministrů, počínaje dílem *Kuan-c'*. Titul této kompilace různých textů ze 4.–2. století př. n. l. je odvozen od ministra Kuan Čunga, díky němuž se kdysi vévoda Chuan ze Čchi (v. 685–643) stal prvním hegemonem v Číně období Letopisů a jemuž Konfucius vzdal hold, i když neschvaloval jeho metody.[2] Podobně dnes ztracený spis *Li-c'* se odvolává na Li Kchueje, ministra markýze Wena z Wej (v. 424–397 př. n. l.), a *Šen-c'* na Šen Pu-chaje, ministra ze státu Chan, který zemřel v r. 337 př. n. l.[3] *Šang-ťün šu* (*Kniha knížete Šanga*) se připisuje Šang Jangovi, ministru z Čchin, přestože byla pravděpodobně napsána až sto let po jeho smrti (zemřel 338 př. n. l.).[4] Odráží bezprecedentní Šang Jangovy reformy, které umožnily státu Čchin, aby se stal posledním hegemonem období Válčících států a aby v roce 221 př. n. l. poprvé sjednotil celý čínský svět v mocnou jednotnou říši.

Existuje několik málo výjimek, spisů, které nejsou spojovány s žádnými velkými státníky: *Šen-c'* (psáno jinak než dílo již zmíněné), z něhož se zachovaly pouze zlomky, se připisuje Šen Taovi, který působil kolem roku 310 př. n. l. v proslulé akademii Ťi-sia, jíž prošel i Mencius a Sün-c'.[5] A především *Chan Fej-c'* nesoucí jméno teoretika, který provedl syntézu legistických názorů a zemřel v roce 233 př. n. l.[6] Všechny starověké myšlenkové proudy se hodně zabývaly politikou (v čínském smyslu je to umění a způsob, jak uspořádat svět, *č'* 治), ale žádný tak výlučně jako legisté, kterým šlo především o co nejúčinnější způsob, jak zachovat a po-

silovat stát. Mnoho legistických spisů má tedy formu příruček o zacházení s mocí, určených panovníkům, a lze je shrnout do několika jednoduchých formulek:

> To, čím všichni vládcové povzbuzují svůj lid, jsou úřady a hodnosti. To, díky čemu vzkvétá stát, je zemědělství a válka.[7]

Legistická antropologie

Přestože legistické spisy jsou především příručky, které jen systematicky pořádají již existující praktiky a vyvozují z nich teorie, nakonec z těchto praktik vznikla metodologie nebo přímo celé pojetí světa: legisté jsou pravděpodobně první politictí myslitelé v Číně, kteří za výchozí bod člověka a společnosti neberou to, jací by lidé měli být, nýbrž jací skutečně jsou — byť i v té nejméně přijatelné realitě. Nezatěžují se žádným předsudkem, žádným předem utvořeným názorem, tedy ani tradicí. Uprostřed období Válčících států ostatně už není nijak originální odmítat odkazy na starověk a na tradici: začínají s tím všichni, taoisté, mohisté i legisté; na tradici už lpějí pouze konfuciáni, a kdoví jestli! V kapitole nazvané „Proti dvanácti mistrům" se Sün-c', jako vždy bojovný a nesmiřitelný, pouští do řady protivníků a nešetří ani ty, kdo s ním stojí na jedné lodi, jako je například Mencius:

> Povrchně napodobovat krále zašlých časů bez pochopení podstaty jejich jednání, předstírat přitom nadání a vzneseného ducha a dávat najevo všestrannou erudici, vymýšlet si poučky podle starých příkladů a nazývat to „Pěti hybateli", uzavírat se za hradbu nepochopitelného a pronášet okrášlená slova úcty, řka: „To pravili vládcové dávných dob" — to vytruboval Konfuciův vnuk C'-s' a Mencius mu přizvukoval.[8]

Neúcta k tradici legisty vedla k „antropologické" koncepci a k metodologii velice moderního znění. Místo odvolávání se na autoritu starověku byla zavedena čistě historická analýza založená na představě, že má-li se jednat účinně, je třeba jít s dobou a přizpůsobit se změnám. To je smysl známé historky z *Chan Fej-c'*, která se tak rozšířila, že přešla i do dnešního jazyka v podobě rčení „čekat u pařezu na zajíce":

> Jeden muž ve státě Sung oral pole. Uprostřed pole byl pařez. Běžel kolem zajíc, narazil do pařezu, zlomil si vaz a byl na místě mrtvý. Když to oráč viděl, odhodil rádlo a začal čekat u pařezu v naději, že za chvíli získá dalšího zajíce. Dalšího zajíce získat nemohl, zato však byl pro smích celému Sung.[9]

Nechuť argumentovat autoritou starověku nebo jakoukoli formou precedentu je vyjádřena hned na začátku *Knihy knížete Šanga* v debatě vedené za přítomnosti vévody Siao z Čchin (v. 361–338 př. n. l.). Jde o to „přemýšlet o změnách v dobových záležitostech, diskutovat o základu, aby došlo k nápravě norem (*fa* 法), a hledat metodu (*tao* 道), jak řídit lid":

> Šang Jang pravil: V minulých dobách se lidé řídili rozmanitými poučkami, které dávné vzory máme vlastně napodobovat? Vládcové se střídali a každý zaváděl svůj pořádek, jakými zvyklostmi (*li* 禮 — „rituál") se máme tedy řídit? Fu-si a Šen-nung svůj lid poučovali a netrestali tělesnými tresty, Žlutý císař, Jao a Šun užívali tělesné tresty, ale bez hněvu. Když pak nastala vláda králů Wena a Wua, každý ustanovil své normy (*fa* 法) podle potřeb doby a určil zvyklosti podle konkrétní situace. Zvyklosti a normy se stanoví podle toho, co žádá doba, instituce a nařízení vycházejí z konkrétních potřeb, stejně jako se zbraně a zbroj chystají podle toho, k čemu mají sloužit. Proto Šang Jang říká: Neexistuje jen jedna metoda, jak řádně uspořádat svět (*č' š'* 治世), při hledání cesty, jak prospět státu, netřeba napodobovat staré vzory.[10]

Legisté předkládají téměř malthusiánskou analýzu počátků lidstva, které dělí na tři velká období, vyznačující se soutěžením, jež se zostřuje tím víc, čím početnější je populace:

> Když se objevilo (*še* 設) Nebe a Země, zrodili se z nich lidé. V těch časech lidé znali svou matku, neznali však otce. Řídili se výhradně (dosl. „jejich *tao* bylo") láskou k matce (*čchin* 親) a čirým sobectvím. Jednostranné zaujetí láskou k matce vedlo k roztržkám mezi lidmi a sobectví vytvářelo mezi nimi napětí. Když lidí začalo být mnoho, přičemž vztahy mezi nimi se vyznačovaly roztržkami a napětím, zavládl mezi nimi chaos (*luan* 亂).
>
> V těch dobách usilovali lidé o získání nadvlády silou. Touha po nadvládě je hnala do bitek, užití síly je vedlo ke sporům, při nichž neplatil žádný smysl pro spravedlnost (*čeng* 正). V důsledku toho nikdo neumřel přirozenou smrtí. Proto ctihodní mudrcové vytyčili zásadu nestrannosti

(*čung-čeng* 中正), žádali jednání povznesené nad osobní zájmy a mezi lidmi se začalo hovořit o lidskosti (*žen*). V té době přestali lidé výhradně držet při sobě v rodinách a místo toho začali být do čela vyzvedáni ti nejschopnější.

Zastánci lidskosti (*žen* 仁) považovali za svoji povinnost milovat druhé a prospívat jim, zatímco ti nejschopnější učinili svou zásadou vycházet s ostatními. S tím, jak přibývalo lidu a nebylo pevných pravidel, přičemž někteří se dlouho snažili předstihnout jeden druhého, nastal chaos. Proto se věcí chopili Světci a rozdělili (*fen* 分) území, majetek a muže a ženy. Bez pevných pravidel však rozdělení nebylo možné, a proto vznikly zákazy. Bez někoho, kdo by dohlížel na dodržování zákazů, nebylo možné je prosadit, a proto byly vytvořeny úřady. Bez někoho, kdo by je sjednotil, nemohly úřady správně pracovat, a proto se objevil panovník. Jakmile tu jednou byl panovník, přestali být vybíráni ti nejschopnější a největší váha začala být přikládána urozenosti rodu.Takže v nejdávnějších dobách lidé drželi při sobě v rodinách a hleděli si výhradně svých osobních zájmů, ve středním věku vybírali ty nejschopnější a hlásali lidskost, zatímco dnes, v pozdním věku, je váha přikládána urozeným a ve vážnosti jsou úřady.[11]

Podobnou analýzu najdeme u Chan Fej-c':

V dávných dobách mužové neorali, neboť bylo dost divokých plodin, jež člověka uživily, a ženy netkaly látky, neboť bylo dost peří a zvířecích kožích, jimiž by se odívali. Lidé žili v dostatku, aniž se museli namáhat, neboť jich bylo málo, zatímco zdrojů byl nadbytek, a proto také mezi sebou nezápasili. Tak se nemusely udělovat odměny ani tresty a lid sám sebe dobře spravoval.

Dnes však lidé mají i pět dětí, a ještě se jim to nezdá příliš. Každý syn má zase pět dětí, a tak dříve než starý otec zemře, již kolem něho běhá pětadvacet vnuků. V důsledku toho je lidí mnoho a zdrojů málo. Musejí se namáhat, a přece nemají dostatek. Následkem toho lidé mezi sebou zápasí, a i když jsou sebevíc odměňováni a trestáni, přece není možné vybřednout z chaosu. [...]

Snadnost, s níž se v dávných dobách nakládalo s majetkem, nebyla dána lidskostí (*žen*), ale tím, že majetku bylo mnoho. Dnešní zápasy a půtky nejsou zapříčiněny tím, že by lidé byli horší, nýbrž tím, jak se majetek stal vzácným.[12]

V těchto dvou popisech začátků lidských dějin je konstatován růst obyvatelstva geometrickou řadou objektivně, bez hodnotových soudů: není ani úpadkový jako u taoistů, ani teleologický jako u konfuciánů. Analýza vychází z pozorování, které jsme v pokušení nazvat antropologickým či sociologickým, na hony vzdáleného od konfuciánského přesvědčení, že člověk i jeho vztah ke světu jsou ve své podstatě morální.

V Číně za Válčících států se nakonec ve vzájemné opozici prosadili „na jedné straně ti, kdo tvrdili, že osobní morálka je nade vše; na druhé straně ti, kteří význam přičítali jen zaujímanému místu [...]. Na jedné straně ti, kdo přinejmenším duchovně patřili ke starým dvorním kruhům, lpěli na hodnotách obřadu a tradice a sloužili vládcům jako ‚vzdělanci'; na druhé ti, kteří byli otevřeni vlivům světa podnikání a obchodu — jenž se v té době v Číně pozoruhodně rozvíjel — své realistické a zároveň výbojné vidění světa promítali nejen do nakládání s mocí, nýbrž i do celé společnosti."[13] Svou opozicí vůči konfuciánskému ritualismu se legisté blíží mohistům a určitým způsobem i taoistům. Na rozdíl od taoistů, kteří pouze navrhují jinou cestu, však legisté chtějí opravdu skoncovat s celým konfuciánským řádem, který byl nakonec směšován s feudálním řádem Čouů, a nahradit obřadnost zákonem, který považují za objektivní, absolutní, soběstačný a sebeospravedlňující princip.

Zákon

Výraz *fa* 法 zde překládáme jako „zákon" a od toho je odvozen název „legismus". Ve staročínských textech se s ním setkáváme v obecném smyslu normy, podle níž je třeba se řídit, či vzoru, který se má napodobovat. Často bývá spojován s geometrickými měřicími nástroji používanými jako univerzální měřítko (např. tesařské kružítko *kuej* 規či úhelník *ťü* 矩). Kombinací těchto dvou slov vznikla složenina *kuej-ťü* 規矩, která ještě v moderním jazyce označuje soubor pravidel, jež je třeba dodržovat. Výrazy kružidlo, úhelník a olovnice se u legistů neustále opakují, nemluvě o váze (*čchüan* 權, což odvozeně znamená moc),[14] ilustrující přesnost a objektivnost zákona:

Váha slouží k určení čísla odpovídajícího hmotnosti. Jestliže se na ni lidé nesnaží působit, jistě to není z nechuti k zisku. Je to proto, že závaží by

nedokázalo to číslo v jejich zájmu zvýšit nebo snížit, stejně jako by nedokázalo vahadlo učinit náklad lehčím nebo těžším. Lidé se na ni nesnaží působit z dobrého důvodu, že vědí, že by to bylo zbytečné.

Proto když panuje osvícený panovník, úředníci nemají možnost ohýbat zákon a soudci nemají příležitost jednat k vlastnímu prospěchu. A protože je známo, že snažit se na ně působit by bylo zbytečné, nikdo je neuplácí. Když váha čeká na břemeno poctivé a rovnoměrné, podvodníci a věrolomníci nemají možnost prosadit své osobní zájmy.[15]

U nástroje, jako je váha, je třeba nechat ustálit vahadlo bez jakéhokoli subjektivního a morálního zásahu uživatele. Na rozdíl od Mencia, a dokonce i od Sün-c'a (kteří se domnívali, že máme-li brát v úvahu zákon, nestačí sám o sobě a musí být podložen etikou lidství a laskavosti) si legisté myslí, že síla zákona si sama o sobě vystačí, neboť je mnohem účinnější než i to nejsilnější pouto na světě, totiž pouto pokrevní:

Matka miluje své děti dvakrát víc než otec, avšak otcův rozkaz platí desetkrát víc než matčin. Nižší úředníci státní správy vůbec nemilují svůj lid, jejich rozkaz však platí desetitisíckrát víc než rozkaz otcův.[16]

Stačí tedy porovnat činy člověka se zákonem, který, jakmile je jednou vyhlášen, platí pro všechny. V procesu objektivizace zákonů bylo rozhodující etapou jejich sepsání a zveřejnění ve formě zákoníků. V roce 536 př. n. l. C'-čchan, první ministr ve státě Čeng, dal poprvé zapsat trestní zákon do bronzu. Již v 6. století př. n. l. tak zasadil první ránu feudálnímu řádu založenému na rituálních vztazích mezi jednotlivci. Jakmile byl zákon zveřejněn, všichni ho měli znát a všichni mu podléhali, čímž byla zavedena rovnost osob před zákonem, popírající známé rčení z *Obřadů*: „Obřady nesestupují k obyčejným lidem a tresty nedosáhnou k vysokým hodnostářům“:[17]

Sjednotit tresty znamená, že neexistuje rozdílného přístupu k lidem různého postavení. Každý, ať ministr či generál, hodnostář či prostý člověk, pokud neuposlechne králova rozkazu, přestoupí státní zákazy či poruší pravidla, nechť je bez milosti odsouzen k trestu smrti. Trest nesmí být zmírněn ani tomu, kdo dříve, než se provinil, se vyznamenal zásluhami, zákon nesmí být změněn ani kvůli tomu, kdo před tím, než se dopustil prohřešku, vykonal dobrý skutek. I věrný poddaný či oddaný syn, pokud se proviní, musí být souzen podle svého skutku. I úředník dbalý zákonů a svých povinností, pokud nevykoná králův rozkaz, nechť je bez milosti odsouzen k trestu smrti a s ním i jeho příbuzní do třetího kolene.[18]

Starobylý kodex dokonale zvnitřněných rituálních pravidel byl nahrazen pozitivním, objektivizovaným zákonem. Jeho teorií, již pak přejal *Chan Fej-c'*, se zabývá *Kniha knížete Šanga*. Tento zákon je třeba chápat především jako zákon trestní v tom smyslu, že jeho cílem je stanovit odměny a tresty. To, co Chan Fej nazývá „dvě hrstě“, a co my bychom nazvali nejspíš „cukrem a bičem“, je totiž podle legistů jediným účinným prostředkem, jak ovlivnit lidskou přirozenost, redukovanou na to, co má a nemá ráda. Motivace morální legisté neuznávali:

Lidem lze vládnout jen proto, že mají vášně. Proto vladař musí věnovat pozornost chtivosti svého lidu. Právě o ni se opírá účinnost systému trestů a odměn: díky tomu, že lidé mají v povaze toužit po odměně a obávat se trestů, vladař může usilovat o to, usměrňovat síly svých poddaných.[19]

Ironií, možná záměrnou, si Šang Jang přivlastňuje Menciovu metaforu o tom, že lidská přirozenost je dobrá, tak jako voda teče směrem dolů, a používá ji k doložení zcela opačného tvrzení:

Je v povaze lidí sledovat svůj prospěch, tak jako voda sleduje větší sklon svahu. Hybnou silou lidí jsou jejich sobecké zájmy. A vladař má v moci zdroj veškerého bohatství.[20]

Pozice síly

Na rozdíl od konfuciánů, podle nichž panovníkova moc vychází především z jeho morální síly neboli ctnosti (*te* 德), v politické teorii legisté moc a morálku oddělují. Konfuciánské přesvědčení však předpokládá, že panovník je dobrý: Jde tedy o ideál. Legisté, kteří se zabývají jen realitou, vědí, že dobrých panovníků není mnoho. Problém je tedy v tom, jak zajistit účinné fungování moci bez ohledu na morální a osobní kvality panovníka. Odpověď, přinejmenším částečnou, dává pojem „pozice síly“ (*š'* 勢), již nejprve vytvořil Šen Tao.[21] Právě z ní, a nikoli z morální autority pochází moc. Z protikladu obou těchto zdrojů moci vznikl rozpor mezi politickými teoriemi konfuciánů a legistů. Z jedné historky z *Chan*

Fej-c', kterou mimochodem proslavil jeden z nejznámějších textů Velkého kormidelníka Maa, pochází složenina *mao-tun* 矛盾 (doslova „kopí-štít"), která v moderním jazyce označuje „rozpor":

> Byl jeden člověk, který prodával kopí a štíty. Chvíli vychvaloval pevnost svých štítů: „Nic je neprorazí!" a pak zase pěl chválu na ostří svých kopí: „Žádný štít jim neodolá!"
>
> Kdosi na to reagoval a řekl: „Co by se stalo, kdybych udeřil tvým kopím do tvého štítu?"
>
> Prodavač na to nedokázal odpovědět.
>
> Z definice je zřejmé, že nemůže vedle sebe existovat štít, který nic neprorazí, a kopí, jemuž nic neodolá. Tvrdit, že způsobu (*tao*) vlády pomocí dokonale mravných mudrců (*sien* 賢) nic neodolá, a zároveň že není nic, co by odolalo způsobu vládnutí z pozice síly (*š'* 勢), domnívat se, že existuje nepřekonatelná moudrost a ctnost (*sien* 賢) i vše překonávající síla (*š'* 勢) — to je tvrzení typu štít versus kopí. Z toho je zřejmé, že morální hodnoty a síla se spolu neshodnou.[22]

Moc se už nespojuje s osobní kvalitou panovníka, na níž je založena celá konfuciánská politická teorie, nýbrž s účinností institucí, které prosazují dodržování zákona a pozici síly. Ta, nezávisle na veškeré subjektivitě, je po vzoru váhy dokonale neutrálním nástrojem, s nímž může zacházet kdokoli.

Techniky

Je zde patrné, že aristokratičnost a ritualismus byly nahrazovány novou, institucionální a byrokratickou mentalitou. Nestačí totiž jen dodržovat zákon a respektovat pozici síly, jejichž ztělesněním je panovník, nezbytné jsou také dobré převodové mechanismy přenášející moc a autoritu od panovníka k lidu. Spojení mezi hlavou a údy zajišťují úředníci, které panovník řídí souborem „technik" (*šu* 術), jejichž původní koncepce pochází od Šen Pu-chaje a jimiž se moc deleguje, i když zároveň podléhá přímé a přísné kontrole:

> Nuže, Šen Pu-chaj hovoří o technikách vlády a Šang Jang dělá zákony. Techniky vlády sestávají z toho, že vládce koná následující: úřady přiděluje podle toho, jaké schopnosti vyžadují, porovnává reálné náplně činnosti (*š'* 實) s pojmenováním funkce (*ming* 名), pevně drží v rukou rozhodování o životě a smrti a ověřuje schopnosti svých úředníků. O tom tedy rozhoduje panovník.
>
> Podstatou zákonů je, že úředníci se řídí podle následujícího: na úřadech zveřejňují rozhodnutí a nařízení, do lidských srdcí vštěpují nevyhnutelnost trestů, odměny dávají jen těm, kdo úzkostlivě dodržují zákony, a trestají ty, kdo se proviní proti rozkazům. To tedy spravují úředníci.
>
> Pokud vládce nezná techniky vlády, nahoře panují temnoty. Pokud úředník nezná zákony, dole panují zmatky. Ani bez jednoho není možné se obejít, obojí jsou nástroje nezbytné pro to být císařem a králem.[23]

Sama představa politické „techniky", proti níž Konfucius nejednou brojil, má patrně počátek v mohistickém principu „postupu těch nejschopnějších", k němuž se přidala myšlenka, již Chan Fej-c' vyjadřuje slovy „porovnat realitu (*š'* 實) a pojmenování funkce" (*ming* 名). Nejde tentokrát o snahu ritualistickou jako u konfuciánské „nápravy jmen", ani teoretickou jako v debatách logiků o tom, nakolik jméno odpovídá označované věci, nýbrž v užším smyslu politickou. „Jméno" (*ming* 名) v této souvislosti označuje titul nebo název funkce včetně kompetence požadované pro její výkon a „realitu" (*š'* 實) nebo formu (*sing* 形, někdy psáno 刑, „tresty") je třeba chápat jako způsob, jakým je tato funkce opravdu v praxi vykonávána.[24] Jde vlastně o to ověřit, jak nominální kompetence odpovídá kompetenci skutečné, což je věčný problém čínské administrativy. Jedním z jeho řešení bylo zavedení systému zkoušek, na jejichž základě byli úředníci přijímáni. Panovníkovi pak stačilo jen prověřit, zda skutečný výkon náležitě odpovídá titulu, jinými slovy zda opravdu existuje shoda mezi „formami a jmény" (*sing-ming* 刑名), a podle toho udílet odměny či tresty:

> Čao, markýz z Chan se kdysi opil a usnul. Dvořan, který měl na starosti pokrývky hlavy, viděl, že panovníkovi je zima, a proto jej přikryl pláštěm. Když se markýz probudil ze spánku, byl potěšen a ptal se svých pobočníků: „Kdo mě přikryl pláštěm?" Pobočníci odpověděli: „Dvořan, který má na starosti pokrývky hlavy." Markýz pak žádal potrestání jak dvořana, který měl pečovat o oblečení, tak i dvořana, který měl na starosti pokrývky hlavy. Toho, kdo měl na starosti oblečení, potrestal pro zanedbání povinností, a toho, kdo měl pečovat o pokrývky hlavy, potrestal za pře-

kročení pravomocí. Ne snad, že by mu nevadilo, že ležel v zimě, ale byl přesvědčen, že mnohem nebezpečnější než zima je porušení úředních předpisů a povinností. Neboť moudrý vládce dohlíží na to, aby jeho úředníci nezískávali zásluhy, když překročí své pravomoci. Tak zabrání tomu, aby hovořili o věcech, které nemohou vykonat.[25]

Totalitní Tao v *Chan Fej-c'*

Ze tří hlavních myšlenek legistických textů — zákon, pozice síly a techniky ovládání — je patrné totalitární pojetí moci v čistém stavu, soustředěné výlučně na osobu panovníka.[26] Na rozdíl od příliš idealistických představ konfuciánů však šlo o politické myšlení, které muselo zcela logicky fungovat: legisté přinejmenším pochopili, že nelze vládnout dobrými úmysly, nýbrž spolehlivými institucemi.

V korpusu legistických textů, které, jak jsme viděli, tvoří většinou praktické příručky o mocenských technikách pro panovníky, tvoří *Chan Fej-c'* výjimku, neboť se jako jediný snaží pro svou politickou teorii hledat filosofický základ. Chan Fej se narodil na začátku 3. století jako „přímý potomek vévodů z Chan", jejichž jméno nosil.[27] Mezi staročínskými mysliteli byl vedle knížete Šanga nejspíš jedním z mála, kteří patřili k vysoké šlechtě. Konfucius, Mo-c', Mencius, Čuang-c', Sün-c' a další totiž všichni patřili do kategorie *š'* 士 a jejich společenské postavení mezi šlechtou a lidem[28] přinejmenším částečně vysvětluje jejich svobodomyslnost i pohyblivost: chodili z jednoho státu do druhého, nabízeli své služby panovníkům, kteří o ně stáli, nebo se naopak stáhli do ústraní a žili jako poustevníci. Na rozdíl od nich Chan Fej vzhledem ke svým rodinným svazkům zůstal až do konce věrný panovníkovi rodu Chan, přestože toho stále víc a víc ohrožoval jeho bezprostřední západní soused Čchin.

Chan Fejovým učitelem byl Sün-c', jemuž jsme věnovali předchozí kapitolu, a jeho spolužákem Li S', který se později stal čchinským premiérem a strůjcem sjednocení celé říše.[29] Když byl Chan Fej vyslán jako chanský vyslanec k budoucímu Prvnímu císaři, tehdy ještě mladičkému panovníkovi, který nastoupil na čchinský trůn v roce 246 př. n. l., přijal ho Li S', dal ho však pod vlivem pomluv uvěznit a v roce 233 př. n. l. ho donutil k sebevraždě. Tragickou ironií osudu tak byl Chan Fej odsouzen

bývalým spolužákem, který později sjednotil říši na základě Chan Fejových vlastních myšlenek! Avšak násilná smrt na základě odsouzení podle zákonů, které člověk sám vyhlásil, je zřejmě pro osudy legistů typická: Šang Jang byl v roce 338 př. n. l. rozčtvrcen a sám Li S' byl v roce 208 př. n. l. popraven přeseknutím v pase.

Protože koktal a „těžko se vyjadřoval" — což v době, kdy byla výmluvnost vysoce ceněna a rétorika patřila k nejúčinnějším politickým zbraním, představovalo značný handicap —, Chan Fej prý raději psal, čemuž vděčíme za dílo vytříbené a vybroušené jako diamant. Podobně jako *Sün-c'* i spis *Chan Fej-c'* se skládá z ucelených kapitol (je jich 55), které systematicky pojednávají každá o určitém tématu. Kniha podává celkový pohled na klíčové pojmy a představy, z nichž každá se v legistické literatuře více či méně často opakuje, a provádí jejich syntézu na filosofickém podkladu přejatém z *Tao-te-tingu*. Chan Fej totiž „měl zálibu ve studiu forem a jmen (*sing-ming* 刑名), zákona (*fa* 法) a politických technik (*šu* 術); ale tím nejzazším pramenem jeho myšlenek je Chuang a Lao".[30] „Chuangem" je míněn Chuang-ti, mytický Žlutý císař, na něhož se odvolává taoistická tradice, a „Lao" označuje Lao-c'a.[31]

Podivná kombinace autoritářské politické teorie a taoistických názorů tedy není tak paradoxní, jak by se na první pohled zdálo: již jsme se zmiňovali o tom, že taoismus i legismus zastávají shodně „amorální" postoj, ovšem s tím rozdílem, že taoismus odmítá jakýkoli nátlak, a tedy i morálku, již považuje za jednu z jeho forem, zatímco legismus využívá amorálnosti k ospravedlnění použití síly. Tím, že tento rozdíl zcela pominuli a dokonale překroutili taoistické názory na přirozenost, se legistům, a zejména Chan Fejovi, podařil mistrovský eskamotérský kousek.[32] V kapitolách 20 a 21, nazvaných „Vysvětlení" a „Doložení *Tao-te-tingu*", *Chan Fej-c'* předkládá legistický způsob čtení tohoto textu a zároveň jeho úplně první známý komentář. Ústřední pojem zákona je tam prezentován prostě a jednoduše jako Tao: „Trestní zákon jen přispívá k řádu všehomíra; je přirozeným řádem (*LI* 理), jenž se ve společnosti konkretizuje v podobě trestního práva."[33] Vidíme, že zde Chan Fej přejímá předpoklad společný všem staročínským myšlenkovým směrům, totiž představu spojitosti — ba přímo totožnosti — přirozeného řádu s řádem

lidským. Tím však převrací taoistickou vizi, v níž Člověk odpovídá Nebi, neboť naopak přirozený řád přitesává podle požadavků řádu lidského.

Proto se v legistických textech hojně vyskytují příměry ke kružidlu, úhelníku, váze či olovnici, které Čuang-c' považoval za typický příklad pokažené přirozenosti, zatímco u Chan Feje se stávají zárukou toho, že se přirozený řád shoduje s řádem sociopolitickým. I samo Tao se tak vyznačuje instrumentálností. Podobně jako váha je i Tao, které zahrnuje všechny protiklady, dokonale lhostejné a neutrální vůči lidským plánům, jejichž úspěch či nezdar závisí jen na tom, jak využijeme jeho principy. A naopak měřidlo či jakékoli měřítko podobně jako Tao samo od sebe reguluje. Není třeba lidského zásahu se vším, co v něm může být subjektivní, afektivní či moralizující. Dokonalý řád nastane, jakmile se všechny věci samy od sebe postaví do latě. Pak není vůbec třeba jednat ani zasahovat. Proto může *Kuan-c'* spojovat taoistické „nekonání" s legistickou „technikou" do jediného výrazu, který se později rozmohl v taoistických textech a praktikách:

> Tao nekonání tkví v následování *(jin* 因). Následování znamená nic nepřidat, nic neodebrat. Sledovat tvar, abychom dané věci dali jméno — to je technika následování.[34]

Tak jako legisté popisují zákon jako Tao, i legistický panovník nabývá rysů taoistického Světce, neboť stojí nad zákonem stejně jako Světec nad konvenčním rozlišováním. Tak jako se Světec stahuje do ústraní, vládce se skrývá před pohledy za zástěnami a stahuje se do hlubin svých paláců, aby tajemství, jež má obestírat zdroj moci, bylo uchováno. Jako Světec i vládce provozuje nekonání, chápané jako absolutní účinnost — účinnost, která nepotřebuje jednat: jakožto zdroj veškeré moci totiž moc nepotřebuje uplatňovat. Doložit to může následující sloka z *Chan Fej-c'*, jejíž rýmovaná rytmická forma poněkud připomíná sloky *Tao-te-ťingu*:

> Moc si nepřeje být viděna,
> je nenápadná a nekoná.
> Konkrétní úkoly jsou rozděleny na všechny strany,
> zatímco klíč ke všemu zůstává ve středu.
> Světec pevně drží klíč,
> zatímco ze všech stran přicházejí vykonat práci.

> Prázdný, vyčkává,
> a ostatní pro něj pracují.
> Obsáhne v sobě vše mezi čtyřmi moři,
> vede Jin k tomu, aby nechalo projevit Jang,
> po obou stranách stojí služebníci připraveni konat,
> vrata se otevírají, vše je, jak má být.
> Není ničeho, co by bylo třeba měnit,
> kráčí společně se dvěma řídícími principy,
> kráčí bez ustání,
> a tomu se říká jít cestou vzoru, podle kterého se vše řídí (*LI* 理).
> Neboť pro každou věc je vhodné něco jiného,
> každá surovina má své uplatnění.
> Pakliže vše je na svém místě,
> vládce nemusí konat:
> Nechává kohouta hlídat noc
> a lasičku posílá chytat myši.
> Pakliže využívá rozmanité schopnosti každého jednotlivce,
> vládce nemusí sám nic konat,
> ale když se vládce něčím sám zabývá,
> pak není dílo vykonáno, jak má být.
> Pakliže se pyšní svými schopnostmi,
> bude oklamán podřízenými.
> Pakliže vyniká v síle argumentu a rád se chápe iniciativy,
> podřízení se tomu přizpůsobí
> a dojde k tomu, že panovník a poddaní si vymění místa
> a nakonec stát nebude řádně spravován (*pu č'* 不治).[35]

---

[1] Viz Léon VANDERMEERSCH, *La Formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1965.

[2] Viz *Hovory*, III/22; XIV/10, 17 a 18. O interpretaci konfuciánských ctností, které prý pramení ze zákona, viz *Kuan-c'* 45, ed. ČU-C', s. 256: „To co se nazývá lidskost, smysl pro spravedlnost, obřady a hudba, to vše vychází ze zákona." *Kuan-c'* bylo přeloženo do angličtiny: W. Allyn RICKETT, *Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press 1985. O *Kuan-c'* viz též níže kap. 10, „Pomyšlení na přírodu".

[3] Viz Herrlee G. CREEL, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the 4th Century B. C.*, University of Chicago Press 1974.

[4] Francouzský překlad *Šang-ťün šu* vydal Jean LEVI, *Le Livre du prince Shang*, Paris, Flammarion 1981. Viz též překlad do angličtiny: J. J. L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, Londýn, Probsthain 1928.

[5] O akademii Ťi-sia viz výše kap. 8. Překlad *Šen-c'* do angličtiny viz Paul M. THOMPSON, *The Shen Tzu Fragments*, Oxford University Press 1979.

[6] Překlad do angličtiny viz W. K. LIAO, *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science*, 2 sv., Londýn, Probsthain 1959. Viz též studie WANG Hsiao-po & Leo S. CHANG, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986; a Bertil LUNDAHL, *Han Fei Zi: the Man and the Work*, Stockholm, Institute of Oriental Languages, 1992.

[7] *Šang-ťün šu* (*Kniha knížete Šanga*), kap. 3, ed. ČU-C', s. 5.

[8] *Sün-c'* 6, ed. ČU-C', s. 59.

[9] *Chan Fej-c'* 49, ed. ČU-C', s. 339.

[10] *Šang-ťün šu* I, s. 2.

[11] *Šang-ťün šu* 7, s. 15–16.

[12] *Chan Fej-c'* 49, s. 339–341.

[13] Viz François JULLIEN, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Éd. du Seuil 1992, s. 41–42.

[14] Připomeňme, že sjednocení vah a měr bylo jedním z prvních Čchin Š'-chuangových opatření ke sjednocení říše.

[15] *Kuan-c'* 67, s. 346.

[16] *Chan Fej-c'* 46, s. 320.

[17] *Li-ťi* (*Zápisy o obřadech*), kap. I, Čchü-li, překlad Séraphin COUVREUR, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, reed. ve 2 sv., Paris, Cathasia 1950, sv. I, s. 53.

[18] *Šang-ťün šu* 17, s. 29.

[19] *Šang-ťün šu*, přel. Jean LEVI, *Le Livre du prince Shang*, s. 107.

[20] *Šang-ťün šu*, přel. Jean LEVI, *Le Livre du prince Shang*, s. 170.

[21] Tímto pojmem se zabývá kniha Françoise JULLIENA (cit. v pozn. 13), který ho překládá jako „sklon" (*propension*).

[22] *Chan Fej-c'* 40, s. 299–300.

[23] *Chan Fej-c'* 43, s. 304.

[24] Na toto téma viz H. G. CREEL, „The Meaning of *Hsing-ming*", in *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press 1970, s. 79–91. Creelovou interpretací se zabývá John MAKEHAM, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press 1994, s. 69 a dále (viz též s. 166–169 o psaném znaku *sing* 刑).

[25] *Chan Fej-c'* 7, s. 28. Chanský markýz Čao je panovník, jemuž sloužil Šen Pu-chaj.

[26] Jean Levi to líčí dost hrůzostrašně a dovedně rozebírá nepředstavitelně cynický a krutý mechanismus toho, co nazývá „šachové myšlení" z období Válčících států, viz *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Éd. du Seuil 1989.

[27] Viz Chan Fejův životopis v *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*) 63, s. 2146. Chan bylo malé vazalské panství v severní Číně, které se stalo nezávislým královstvím v době, kdy se Ťin rozdělilo na tři země: Chan, Wej a Čao. Rozdělení bylo oficiálně uznáno dynastií Čou v roce 403 př. n. l., což je datum, jímž podle některých dějepisců začíná období Válčících států.

[28] O *š'* viz kap. 2 pozn. 4, kap. 6, „Ušlechtilý člověk ve vztahu k vládci", a kap. 8, „Portrét konfuciána před koncem starého světa".

[29] Viz Derk BODDE, *China's First Unifier: A. Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B. C.)*, Leiden, Brill 1938.

[30] *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*) 63, s. 2146. Všimněme si, že S'-ma Čchien považoval za dobré spojit do jedné kapitoly životopisy čtyř velkých taoistických a legistických postav: Lao-c'a, Čuang-c'a, Šen Pu-chaje a Chan Fej-c'a.

[31] V S'-ma Čchienově době na samém začátku vlády dynastie Chan (2. století př. n. l.), která po Čchinově sjednocení Číny zahájila císařskou éru, byl *Tao-te-ťing* znám a vykládán jako součást tehdy převládajícího směru „Chuang-Lao", viz začátek kapitoly 12.

[32] Viz Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 114.

[33] Viz Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 115.

[34] *Kuan-c'* 36, s. 221.

[35] *Chan Fej-c'* 8, s. 30.



Kniha proměn. *Text zapsaný v tzv. úředním písmu. Tuš na hedvábí (Západní Chan, Ma-wang-tuej).*

10
Kosmologické myšlení

Pomyšlení na přírodu

První filosofické školy staré Číny, konfuciánská a mohistická, se snažily definovat hodnoty tím, že na přirozený svět vztahovaly lidské způsoby interpretace, jako například estetickou ritualizaci či racionalistický utilitarismus. Jakmile obřady, které utvářely celé starověké myšlení, začaly zároveň s institucemi dynastie Čou upadat, nabývalo na významu odvolávání se na přirozený běh věcí, díky čemuž bylo možné systematizovaně formulovat kosmologické představy. V době Válčících států vznikaly rozmanité myšlenkové proudy, vyznačující se snahou hledat zdroj veškeré moudrosti v přírodě, počínaje „raným" taoismem spisu *Čuang-c'* a do jisté míry i *Tao-te-ťingu*. Zejména v souvislosti se zaváděním nového systému moci vznikala kosmologie, která se jeví jako přirozené potvrzení politického řádu.[1]

Příkladem takového záměru je *Lü-š' Čchun-čchiou* (*Letopisy pana Lü*), kolektivní práce zkompilovaná ve státě Čchin kolem let 241–235 př. n. l. pro Lü Pu-weje, ministra budoucího Prvního císaře.[2] Tato kompilace představuje snahu po syntéze, která v době kolem vzniku císařství převládala, a obsahuje řadu kapitol, které prý nesou stopy Jang Čua, myslitele obvykle považovaného za „prototaoistu", od něhož se nám žádný spis nedochoval.[3] Tyto takzvané „jangistické" kapitoly kladou důraz na uchovávání fyzické integrity jakožto ukotvení přirozenosti, neboť doporučují „uchovávat svůj život či svou přirozenost nedotčené" — což taoisté později nazývali „uchovávat životní princip", byť na úkor smyslu pro morálku. Touto myšlenkou si na sebe Jang Ču přivolal hněv Mencia, jemuž byl spolu s Mo-c'em „z duše protivný".[4]

Přibližně v téže době jako *Lü-š' Čchun-čchiou* vzniklo na opačném konci Číny ve státě Čchi jiné synkretické dílo, *Kuan-c'*, v němž nacházíme rovněž řadu kapitol[5] o uchovávání fyzického já chápaného jako prodloužení kosmického řádu: kvietismus, potlačení tužeb a přísná kázeň v tělesných činnostech, jako např. stravování, jsou cestou k velkému kosmickému dechu, a tím i k ovládnutí materiální reality. Tyto texty svědčí o existenci názorů, které někteří lidé nazývají „materialistické" a které velmi pravděpodobně vznikly v prostředí akademie Ťi-sia ve státě Čchi.

Propracovanější — a známější — formu tohoto „materialismu z Ťi-sia" nacházíme v naturalismu Jin-Jang, spojovaném se slavnou a zároveň nejasnou postavou myslitele Cou Jena. Díky několika informacím ze 74. kapitoly *Historikových zápisků* víme, že to v akademii Ťi-sia byla význačná osobnost mezi dobou Menciovou a Sün-c'ovou, přibližně kolem roku 300 př. n. l. Přestože Cou Jenovy myšlenky pocházejí z okrajových kruhů mimo filosofické školy Válčících států, zdá se, že se prosadily díky tomu, že upoutaly několik panovníků, Prvním císařem počínaje. Dějepisec S'-ma Čchien zdůrazňuje souvislost mezi Cou Jenovým kosmologickým naturalismem a praktikami usilujícími o dosažení nesmrtelnosti provozovanými v kruzích *fang-š'* 方士, jak se označovali všichni, kdo „se věnovali astrologii, lékařství, věštění, magii, geomantii a různým metodám zajišťujícím dlouhověkost i extatickým cestám. Ideologicky byli velmi blízcí škole Jin-Jang a Pěti fází a obvykle šlo o samotářské hledače, kteří se pokoušeli nalézt v přirozených jevech zákony: své vědění předávali z učitele na žáka buď ústně, nebo tajnými spisy."[6] Tito specialisté na víceméně okultní umění a techniky většinou pocházeli ze Čchi a Jen, pobřežních zemí v severovýchodní Číně, kde na rozdíl od ritualistické kultury Konfuciovy vlasti Lu spekulace o nadpřirozenu převažovaly:

> Provozovali umění usilující o magickou nesmrtelnost, která by způsobila, že by se jejich těla rozplynula a přeměnila, a opírali se při tom o své služby božským duchům (*šen* 神). Cou Jen se svými teoriemi o Jinu a Jangu těšil věhlasu u feudálních pánů. A kouzelníci (*fang-š'* 方士) žijící na pobřeží Čchi a Jen jeho umění předávali dál, aniž mu dokázali porozumět.[7]

Na začátku bylo *čchi*

Původ slova *čchi* 氣 je záhadný, protože v nápisech z doby Šang ani Čou nebyl s jistotou identifikován žádný znak, který by mohl odpovídat jeho dnešnímu významu. Dnes používaný znak zřejmě naznačuje páru stoupající z vařící se rýže. Podobně jako v jiných civilizacích[8] se *čchi* jeví především jako životní dech, který se v čínském pojetí vyznačuje tím, že působí a obíhá v binárním rytmu nádech/výdech a z dlouhodobějšího hlediska v rytmu kondenzace při narození/rozplynutí ve smrti.

Ještě spíše než dechem, který oživuje bytosti, je však *čchi* principem jediné a jednotné reality, který dává všemu a všem ve vesmíru tvar, což předpokládá, že neexistuje hranice mezi lidmi a ostatním světem: „Svět se ustavičně sám tvoří neustálým vývojem (jedním z jeho označení je ‚deset tisíc přeměn'), nepřestajným vznikáním a nastáváním z jediného materiálu, prvotního dechu (nebo energie) *jüan-čchi* 元氣, který není ani hmota, ani duch."[9] Vše je jen jedním z jeho aspektů a stavů větší či menší kondenzace. Jak říká Čuang-c', „člověk vděčí za svůj život zhušťování *čchi*. Dokud se zahušťuje, je to život; jakmile se rozptyluje, je to smrt,"[10] tzn. návrat do stavu blíže neurčené potenciality.

Čchi totiž „není látka, která by měla přesně zjistitelnou existenci s výjimkou forem, které na sebe bere. [...] Je zde tedy jednak energie, která se odlišuje od konkrétních forem, ale přitom není mimo ně, neboť je jejich zdrojem, tzn. neurčeným a nekonečným potenciálem, neboť přetrvává, i když tyto konkrétní formy zanikají, a jednak formy, které na sebe tato energie bere a které nejsou ničím jiným než právě jí. Díky této dvojité možnosti ustálit se do určité formy a překonat ji *čchi* ‚jediným dvoustranným úkonem vše utváří (podobně jako hrnčíř) a přeměňuje' (*cao-chua* 造化) [...], protože určuje pevnou podobu, ale zároveň ji neustále mění."[11]

Jak jsme viděli v souvislosti s Menciovou fyziologií morálky, neexistuje hranice mezi tělesným zdravím, které je plností a zachováním *čchi* takového, jaké jsme dostali při narození, a morálním zdravím: pěstováním svého *čchi* pracujeme na svém osobním morálním povznesení. Světec je ten, kdo si dokáže uchovat dokonalou čistotu jak tělesnou, tak morální. Čínské lékařství přejalo představu, že živé tělo je výsledkem zhušťování

životního dechu; proto se od počátku snažilo pozorovat, jak tento dech funguje. Rozeznává zejména „neporušený dech" (*čeng-čchi* 正氣), který je zárukou zdraví, neboť je v souladu s prvotním dechem, a „zkažené dýchání" (*sie-čchi* 邪氣), které do organismu vnáší nevyrovnanost, a tím vyvolává nemoci.

Jin a Jang

Všechny právě popisované směry se vyznačují tím, že hledají vztah člověka s vesmírem. Mohli bychom je považovat za „antropokosmologii", tj. jistou formu korelativního myšlení založeného na analogii mezi Nebem a Člověkem. V klasifikaci ze 2. století př. n. l., již provedl S'-ma Čchien ve svých *Historikových zápisech,* je to označováno jako „škola Jin-Jang a Pěti fází" (*jin-jang wu-sing ťia* 陰陽五行家), což je označení spojující *a posteriori* dvě zprvu odlišné představy, jejichž původ není zcela jasný.[12] V *Komentáři pana Cuo,* pocházejícím ze 4. století př. n. l., jeden učený lékař mluví o „šesti nebeských *čchi*":

> Šest *čchi* označuje stín (Jin), Slunce (Jang), vítr, déšť, tmu a světlo. Odděleny od sebe utvářejí čtyři roční doby, seřazeny za sebou tvoří pět fází roku.[13]

Komplementárnost Jinu a Jangu pochází jistě z nějakých prastarých základů, ale výslovně byla formulována až v textech poměrně pozdních. Podobně jako *Komentář pana Cuo* ani *Kniha písní* ještě Jin a Jang neuvádí spojené do abstraktní představy duality, nýbrž jako označení konkrétních jevů vycházející z empirického pozorování: z přirozeného střídání dne a noci, léta a zimy, tepla a chladu atd. Jang (jehož písemný záznam 陽 obsahuje prvek „slunce" 日) představuje světlo, sluneční záři, slunečný svah hory nebo Slunce vycházející z mraků jako protiklad k Jin (陰 psáno s prvkem „mrak" 云), které evokuje stín, stinný a vlhký svah hory nebo Slunce, jak se skrývá za mraky.

Teprve v období Válčících států ve 4.–3. století př. n. l. začínají být Jin a Jang vnímány jako dva prvotní dechy nebo kosmické principy, které svým střídáním a vzájemným působením umožňují vznik a vývoj světa. Ve známé 42. kapitole *Tao-te-tingu,* kde se říká, že „Tao plodí jedno, jedno plodí dvě, dvě plodí tři, tři plodí všechny věci", jsou dvě, zrozené z jednoty Taa, chápány jako dualita dechu Jin a dechu Jang, vycházejících z jednoty dechu prvotního.[14] Jin a Jang tedy představují „princip rozdílnosti, která vytváří přitažlivost, i nastávání a mnohost, která vzniká z jejich kombinací; ale vzhledem k vzájemné úzké souvislosti jsou také dokladem základní Jednoty tohoto světa."[15] V téže době Velký komentář ke *Knize proměn* shrnuje střídání těchto dvou principů takto: „Jedno Jin, jedno Jang, takové je Tao."[16] Jang, dynamický princip, a Jin, princip klidový, se střídají v „rytmickém vzorci životního režimu", abychom použili výrazu Marcela Graneta, který podotýká, že „místo aby nacházeli řadu jevů, Číňané zaznamenávají střídání aspektů".[17]

Binární rytmus Jin-Jang je základním rytmem, který oživuje životní princip: *čchi,* když se pohybuje, otevírá a šíří, je Jang; když se vrací do klidu a stahuje se do sebe, je Jin. Když bytost začíná existovat, její *čchi* se pohybuje směrem ven ve své fázi Jang, pak se ustálí v klidové fázi Jin a udržuje se v trvalé formě. Jinými slovy Jin a Jang neznamenají dvě opačné síly, které by působily na *čchi* chápané jako inertní látka, z nichž jedna by *čchi* uváděla do pohybu a druhá do klidu. Jde o dvě fáze neustále kolujícího *čchi,* které se stále rozpíná a stahuje. Wang Čchung, autor z období Chan z 1. století n. l., tento dvojitý proces vysvětluje takto:

> Za největší zimy má navrch *čchi* ledové a voda se mění v led. Na jaře *čchi* vlahne a led taje ve vodu. Život člověka mezi Nebem a Zemí je k obrazu ledu: *čchi* Jinu a Jangu se srážejí v lidskou bytost, která jednou dospěje ke konci svých dnů, umírá a stává se nerozlišeným *čchi.*[18]

Dvojice Jin-Jang se tak stala prototypem jakékoli duality a může sloužit jako předloha všech párových spojení (Nebe-Země, nahoře-dole, vpředu-vzadu, mužský-ženský atd.). Přestože jsou opačné povahy, vzájemně se doplňují a jsou nerozlučné: nemohou jeden bez druhého účinkovat, ubývání jednoho zároveň znamená rozvíjení druhého. V tom je dualita Jinu a Jangu typickým znakem čínského myšlení, které většinou chápe opaky jako vzájemně komplementární, nikoli jako vzájemně se vylučující. I když bývá Jang považován za nadřazený, neznamená to vyloučení Jinu na rozdíl od dobra vylučujícího zlo, pravdy vylučující omyl či absolutna vylučujícího relativnost.

Pět fází

„Šesti nebeským dechům-*čchi*" zmiňovaným v *Komentáři pana Cuo* odpovídá „Pět fází" (*wu-sing* 五行) vyjmenovaných ve „Velkém plánu" v *Knize dokumentů*:

> Pět fází jsou: voda, oheň, dřevo, kov, země. Je v povaze vody vlhčit a téci dolů, v povaze ohně hořet a stoupat vzhůru, v povaze dřeva, že se ohýbá a zase narovnává, v povaze kovu, že je tvárný a poddajný, v povaze země, že je obdělávatelná a dává úrodu. Voda, která vlhčí a teče dolů, se stává slanou, oheň, který hoří a stoupá, se stává hořkým, dřevo, které je ohnuté a zase narovnané, se stává kyselým, kov, který ve své poddajnosti změní tvar, se stává pálivým, země, která je obdělávaná, sládne.[19]

Nevýhodou ustáleného překladu výrazu *wu-sing* jako „Pět prvků" je v první řadě to, že nevystihuje dynamický aspekt slova *sing* 行 („jít", „kráčet", „působit"). Navíc nemá nic společného se čtyřmi prvky, živly nebo kořeny (*rhizomata*) — oheň, voda, země, vzduch —, které tvoří svět podle Empedokla (5. století př. n. l.): K „pěti fázím" se nedošlo žádnou analýzou, původně byly zřejmě chápány převážně spíše jako funkce než jako substance.[20]

Koncem období Válčících států ve 3.– 2. století se střídání dvou prvotních dechů Jin a Jang začalo kombinovat s *wu-sing* pojímanými jako pět fází nebo časových úseků (den, roční období, rok, dynastie), které odpovídají určitým vlastnostem a cyklicky se střídají v určitých bodech v prostoru. Tuto kombinaci si můžeme znázornit následujícím schématem:

VZRŮSTAJÍCÍ JANG		USTUPUJE	VZRŮSTAJÍCÍMU JINU	
dřevo	oheň	země	kov	voda
jaro	léto	přechod	podzim	zima
východ	jih	střed	západ	sever
zelená	červená	žlutá	bílá	černá

V přechodu od *wu-sing* chápaných jako funkce k představě cyklického střídání sehrál zřejmě rozhodující úlohu již zmíněný Cou Jen, který vypracoval kosmologii založenou na vzájemném působení Jinu a Jangu a na

postupném střídání toho, co nazývá „pět ctností (nebo sil)" (*wu-te* 五德). V *Lü-š' Čchun-čchiou* (*Letopisy pana Lü*) je jejich cyklické střídání spojováno se střídáním dynastií a s jejich osudem:

> Pokaždé, když měl nastoupit na trůn nový císař, Nebesa před tím seslala lidu příznivá znamení. Před nástupem Žlutého císaře Nebesa seslala obrovské krtonožky a obrovské červy. Žlutý císař prohlásil: „To vítězí dech (*čchi*) Země." Vzhledem k tomu, že zvítězila Země, učinil žlutou svou oficiální barvou a jednal podle vzoru Země.
>
> Před nástupem Jüovým Nebesa způsobila, že na podzim ani v zimě neuschly tráva a stromy. Jü řekl: „To vítězí dech (*čchi*) Dřeva (*mu* 木; totožné s *mu* — strom)." Protože zvítězilo Dřevo, učinil zelenou svou barvou a jednal podle vzoru Dřeva.
>
> Před nástupem Tchangovým (tj. zakladatele dynastie Šang) Nebesa způsobila, že voda vydala kovová ostří. Tchang řekl: „To vítězí dech Kovu." Protože vítězil dech Kovu, učinil svou barvou bílou a jednal podle vzoru Kovu.
>
> Před nástupem krále Wena (tj. zakladatele dynastie Čou) Nebesa seslala na oltář čouských předků ohnivě rudého ptáka, jenž v zobáku držel rumělkou vyvedený nápis. Král Wen řekl: „To vítězí dech Ohně." A proto učinil svou barvou rudou a jednal podle vzoru Ohně.
>
> Po Ohni nutně přichází Voda. Nebesa nejprve sešlou znamení, že začíná vítězit dech Vody. Když zvítězí dech Vody, barvou (dynastie) se stane černá a jednání si vezme za vzor Vodu. Když pak skončí panování Vody a nikdo na to nebude připraven, postoupí Voda vládu Zemi.[21]

Pět fází je zde prezentováno jako cyklus dobývání, kdy země je obdělávána dřevem pluhu, dřevo sekáno kovem sekery, kov taven v ohni, oheň hašen vodou a voda zastavena zemí. Analogicky na základě schématu, jehož význam je především politický, jednu dynastii, jejíž síla neboli „ctnost" (*te*) se vyčerpala, nahrazuje jiná. Když si v roce 221 př. n. l. panovník státu Čchin udělil titul „První svrchovaný císař",[22] snažil se své panování začlenit do souvislého cyklu dynastií, projevujícího se kosmologicky. Proto byl jeho způsob represivní vlády, silně inspirovaný legistickými idejemi, ospravedlňován tím, že „na vzestupu je síla Vody", vrchol Jin, což se v politice projevuje režimem trestů, na rozdíl od jangových hodnot lidskosti a shovívavosti:

První svrchovaný císař věřil, že Pět fází střídá jedna druhou. Domníval se, že Čouové svou moc drželi od Ohně a Čchinové je vystřídali, protože [Čouové] byli podřízeni síle, která nemohla zvítězit. Nyní nastal čas síly Vody. Změnil začátek roku [...], za barvu oděvů, korouhví a praporů zvolil černou. Jako základní číslo určil šestku: pečetidla a úřednické čapky měřily šest palců a vozy šest stop, dvojkrok měřil šest stop a zapřahalo se po šesti koních. Žlutou řeku přejmenoval na „Sílu vody" a považoval ji za počátek síly Vody. Byl tvrdý a nelítostný a o všem rozhodovaly zákony. Byl krutý a neznal lidskost (*žen*), milosrdenství, soulad ani spravedlivost (*i*), a tak činil zadost zásadám Pěti fází. Důsledkem bylo striktní dodržování zákonů bez slitování.[23]

Šlo o první konkrétní případ, kdy se cyklus Pěti fází vztahoval na střídání dynastií. I za dynastie Chan byla politika osou systemizace kosmologických schémat a vývoje pojetí císařské svrchovanosti. Po sjednocení říše totiž bylo nezbytné osvojit si nový formalismus, pokud chtěl mít člověk vůbec nějakou naději, že mu u dvora dopřejí sluchu: korelativní kosmologie byla nadále součástí každého myšlenkového proudu a žádný si už nemohl dovolit ji zcela ignorovat.

Kosmologický prostor a čas

V *Lü-š' Čchun-čchiou* se vyskytují kapitoly, v nichž se kosmologické pojetí a jeho politické implikace kombinují v podobě kalendáře, jímž se panovníkovo chování řídí po celý rok a s nímž se setkáváme i v kapitole Měsíční přikázání (Jüe ling) *Zápisů o obřadech*. Tato ustanovení nabývají výsostně rituálního a kosmologického rázu, protože jsou časově rozvržena střídáním měsíců a ročních období, což se prostorově odráží v tom, jak Syn Nebes prochází různými sály Paláce světel, o němž se ještě zmíníme. Pro příklad si zde uveďme „přikázání" pro první měsíc roku:

V prvním měsíci jara se Slunce nachází v souhvězdí Pegasa. Večer je Orion uprostřed své dráhy a ráno je na chvostu Škorpiona.[24] Šťastnými dny v tomto měsíci jsou dny *tia-i*, vlády na nebeských výšinách se ujímá Tchaj-chao (tj. Zelený císař) a vlády mezi pozemskými duchy Kou-mang. Havětí měsíce jsou šupinatci, tónem měsíce je *tüe*, píšťalou je *tchaj-cchu*, číslem je osmička, chutí je kyselost, pachem měsíce je zatuchlina. V tomto měsíci se obětuje dveřím, obětní vnitřností měsíce je slezina.

Východní vítr rozhání mráz a tvorové, kteří spali zimním spánkem, se probouzejí. Ryby vyplouvají k hladině, vydry předkládají oběť ryb a přilétají husy. Syn Nebes přebývá v Síni zeleného (tj. mladého, *čching* 青) Jangu, jež z východní strany přiléhá k Paláci světel. Jezdí ve voze zdobeném rolničkami a taženém spřežením azurových draků, vůz je zdoben zelenými prapory. Císař je oblečen do zeleného roucha a nefrity, které zdobí jeho korunu, i ty, jež má upevněné u pasu, jsou také zelené barvy. Jeho pokrmem je obilí a skopové maso. Nádoby, které užívá, jsou hrubé a s mnoha otvory. [...]

V tomto měsíci se v určený den Syn Nebes modlí k Vládci na výšinách za dobrou úrodu. Je zvolen vhodný den a Syn Nebes osobně vede pluh, obklopen družinou a dvořany, v doprovodu Tří vévodů a Devíti ministrů, svých vazalů a hodnostářů svého dvora, osobně zorá pole zasvěcené Vládci na výšinách. [...]

V tomto měsíci dech Nebe (*tchien čchi* 天氣) klesá dolů a dech Země (*ti čchi* 地氣) stoupá vzhůru. Nebe a Země jsou v souladu, byliny a stromy začínají rašit. Král dává příkazy k zemědělským pracím. [...]

Je zakázáno kácet stromy, nesmějí se převracet hnízda a zabíjet mláďata, březí samice a ptáčata, která se sotva učí létat, kolouši a vajíčka ptáků jsou chráněni.[25]

Ritualizované chování, jež tato „přikázání na každý měsíc" do nejmenších podrobností předepisovala, ukazuje pohled na svět, který — od běhu nebeských těles po zemědělské práce, od Syna Nebes po obyčejný lid — nachází sám vlastní přirozenou rovnováhu bez zvláštních zásahů, a ač je tak konfuciánský, připomíná i taoistické nekonání.

Snahy po kosmologické systematizaci spojované s jménem Cou Jenovým usilovaly o to, aby do jediného schématu byla zahrnuta jak dvojice Jin a Jang, paradigma všech ostatních dvojic, tak střídání Pěti fází, jež se stalo matricí všech pětičetných (nebo čtyřčetných s přidáním jednoho centrálního prvku) řad.[26] Právě nejspíš kombinací se čtyřmi ročními obdobími se cyklus Pěti fází po nástupu dynastie Chan změnil z původního cyklu dobývání v mírumilovnější cyklus plození:[27]

PŮVODNÍ CYKLUS DOBÝVÁNÍ	CYKLUS PLOZENÍ
Země (zastaví vodu)	Dřevo (vzplane ohněm)
Dřevo (obdělá zemi)	Oheň (zbude z něj popel)
Kov (přesekne dřevo)	Země (vydá kovy)
Oheň (roztaví kov)	Kov (při tavbě zkapalní)
Voda (uhasí oheň)	Voda (živí dřevo)

Přestože se zdá, že jsou oba tyto cykly svou podstatou neslučitelné, je pozoruhodné, že cyklus plození lze s cyklem dobývání systematicky propojit, neboť každá fáze plodí bezprostředního předchůdce fáze, již dobývá, nebo, jak říkají *Historikovy zápisy*, každá fáze následuje po té, kterou nemůže dobýt.[28]

Základem řady Pěti fází uspořádaných do cyklu plození je tedy časový vztah čtyř ročních období spolu s prostorovým vztahem čtyř světových stran. Tyto čtyři orientační směry vycházejí z jednotlivých pozic Slunce při jeho oběhu, který se neustále opakuje jak v prostoru, tak v čase:

jih
léto
(velký Jang)

východ
jaro
(mladý Jang)

střed

západ
podzim
(mladý Jin)

sever
zima
(velký Jin)

Tato dvojí, časoprostorová kvadratura je doložena v tom, jak *Kniha dokumentů* popisuje uspořádání světa mytickým císařem Jaoem:

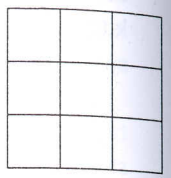
> Nuže, poté, co císař Jao sjednotil svět, přikázal Siům a Cheům, aby s úctou k rozlehlým Nebi vypočítali a zobrazili pohyb Slunce, Měsíce a hvězd, aby s úctou nabídl lidem čas.
>
> Zvlášť přikázal druhému bratru Siovi, aby si postavil obydlí v Jü-i, v místě zvaném Sluneční údolí, kde by pak s úctou vítal vycházející Slunce a dal řád východnímu (tj. jarnímu) konání. Určil střed jara na dobu, kdy dny jsou prostředně dlouhé a na nebi je hvězda Niao (Pták). Tehdy se lidé rozcházejí do polí a ptáci a zvěř se rozmnožují.
>
> Dále přikázal třetímu bratru Siovi, aby se přestěhoval do Nan-ťiao, tam aby uspořádal proměny jihu (tj. léta) a v úctě se sklonil před letním slunovratem. Střed léta stanovil na den, kdy je Slunce nejdelší a na nebi je hvězda Chuo (Oheň). Lidé dále pokračují v tom, co započali na jaře. Ptáci mění peří a zvířata mění srst.
>
> Zvlášť přikázal druhému bratru Cheovi, ať se přestěhuje na západ, do místa zvaného Údolí stínů, aby tam s úctou vyprovázel zacházející Slunce a aby uspořádal plody přinášející dílo podzimu. Stanovil střed podzimu na den, kdy noc je průměrně dlouhá a na nebi je hvězda Sü. Lidé odpočívají, ptákům narůstá nové peří a zvířatům pěkná srst.
>
> Dále rozkázal třetímu bratru Cheovi, ať se přestěhuje do půlnočních krajů, do míst zvaných Temná metropole, aby tam zkoumal proměny severu. Stanovil střed zimy na nejkratší den, kdy na nebi je hvězda Mao. V té době lidé zůstávají v teplém zákoutí domova, ptáci mají husté peří a zvířata pěkně načechranou srst.
>
> Císař řekl: „Ó, vy Siové a Cheové, vezměte tři sta šedesát šest dní a s pomocí jednoho přestupného měsíce vymezte střídání ročních dob a stanovte trvání roku. Podle toho pak úřednictvo bude dohlížet na práce, které budou konány s úspěchem.[29]

V prostorové rovině se 4 a 5 kombinuje bez potíží, protože ke čtyřem světovým stranám se přičítá také střed, což je prostorové dělení doložené už za dynastie Šangů. V časové rovině je však najít nějaký střed čtyřem ročním dobám obtížnější:

jaro (Dřevo)–léto (Oheň)–? (Země)–podzim (Kov)–zima (Voda)

Objevovala se důmyslná, avšak příliš násilná řešení jako přidání mezilehlého ročního období za šestý měsíc nebo oddělení šestého měsíce od léta, aby tvořil samostatné roční období. Všechny tyto spekulace se nám mohou zdát zbytečné a nepodložené, nicméně svědčí o určitém pojetí světa, které čísla jako taková nepovažuje za neměnné veličiny, nýbrž jim v rámci určité kombinatoriky přičítá schopnost se proměňovat.

Palác světel



Podobně jako se všemožně usilovalo o zkombinování posloupnosti Pěti fází s rozložením čtyř světových stran, objevovala se i obecnější snaha prostor převádět do časových pojmů a naopak. Čtverec, který je již ve 2. století př. n. l. považován za skvělé znázornění prostoru, býval často zobrazován jako šachovnice o 3 x 3 polích, tj. celkem 9 čtverců.[30] Tak z prostorové a statické čtyřky vzniká 3 a 9, čísla vývoje a proměny.

Čtverec o 9 polích složený z 8 polí kolem jednoho pole středového reprodukuje uspořádání 4 světových stran kolem středu — čtyři sály uspořádané kolem pátého, ústředního, do kříže: předpokládá se, že právě tak vypadal legendární Palác světel (*ming-tchang* 明堂), jehož stavba údajně spadá do počátků dynastie Čou. Představuje střed, sídlo královské moci, odkud se jako světlo šíří královská vláda. Jak vysvětluje Léon Vandermeersch, plán paláce odpovídá kosmologické, nikoli právní normě: byl „zbudován mimo hranice města na jižním předměstí, které se [...] kvůli kulatému pahorku, kde se konaly o slunovratu oběti Nebi, považovalo za kosmický pól. Jeho došková střecha byla kulatá jako nebeská klenba, zatímco budova sama byla čtvercová jako země. Skládal se ze čtyř částí, rozložených na východ, jih, západ a sever kolem centrální síně. [...] Tato stavba byla zjevně rozvržena stejnolehle s konfigurací hlavních časoprostorových os, které byly formální normou všech ostatních forem. [...] Právě zde byl král každý měsíc ‚informován o novoluní', než bylo oznámeno feudálním pánům, kteří je pak vyhlašovali každý v hlavním chrámu svých předků. Tak mohly být včas zahájeny všechny práce odpovídající danému novoluní. Po celou dobu král zaujímal rituální místo v příslušném sále Paláce světel a jeho pobývání tam vyjadřovalo, že řídí náležité uvádění kosmické normy do praxe."[31]

Čtvercové nebo křížové uspořádání se objevuje i v záhadných obrazcích Diagramu [Žluté] řeky (*Che-tchu* 河圖) a Diagramu řeky Luo (*Luo-šu* 洛書).[32] Podle apokryfní literatury z doby Chan se Diagram Žluté řeky objevil na hřbetě drakokoně uprostřed Žluté řeky. Zobrazuje čísla od 1 do 10 rozložená do 4 soustředných čtverců, přičemž lichá čísla jsou znázorněna bílými kolečky a sudá čísla kolečky černými. Uprostřed je pětka

v podobě stejnoramenného kříže. Kolem ní je čtverec představující číslo 10, kolem něhož pak jsou rozložena čísla 1, 2, 3 a 4. Vnější čtverec tvoří 6, 7, 8 a 9, které odpovídají jedné, dvěma, třem a čtyřem z předchozího čtverce. Diagram řeky Luo se prý vynořil z řeky Luo na zádech želvy. Skládá se ze skupin 4, 9, 2, 3, 5, 7, 8, 1 a 6 bodů uspořádaných do magického čtverce, v němž součet jakékoli vodorovné, svislé nebo úhlopříčné řady 3 čísel dává vždy 15. Všechna tato čísla mají v čínské kosmologické tradici silný symbolický potenciál vzhledem k množství asociací souvisejících zejména s obrazci z *Knihy proměn*, o níž bude pojednávat následující kapitola.

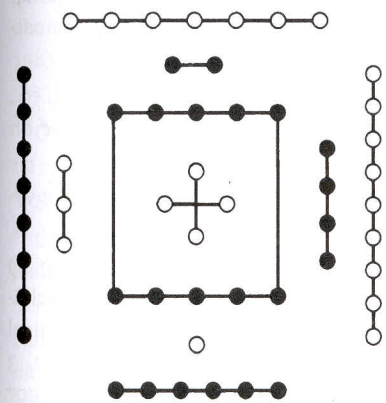


Diagram Žluté řeky

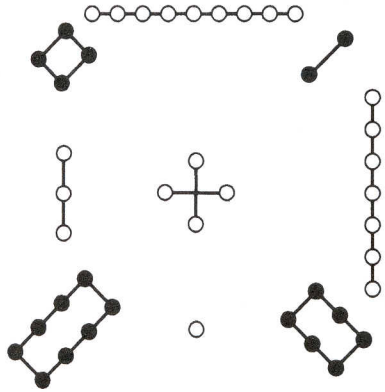


Diagram řeky Luo

---

[1] Viz Mark Edward LEWIS, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press 1990.

[2] Úplný překlad pořídili John KNOBLOCK a Jeffrey RIEGEL, *The Annals of Lü Buwei. A Complete Translation and Study*, Stanford University Press 2000. Existuje též starší německý překlad Richarda WILHELMA, *Frühling and Herbst des Lü Bu we*, Jena, Diederichs 1928. Viz též články Marc KALINOWSKI, „Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lüshi Chunqiu*" a „Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lüshi Chunqiu*", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 68 (1980), s. 155–208, a 71 (1982), s. 169–216.

[3] Viz zejména A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, s. 170 a n., jehož teorie o „jangismu" vyvrací Robert ENO v *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, State University of New York Press 1990.

[4] Viz výše, kap. 6, „Morálka založená na přirozenosti".

[5] Jde o čtyři kapitoly (*Kuan-c'* 36, 37, 38 a 49), přičemž poslední z nich, nazvaná Nejjie („Vnitřní dílo"), jsme již zmínili v kapitole 6, pozn. 16. O *Kuan-c'* viz kap. 9, pozn. 2.

[6] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 43. Slovo *fang* 方 znamená „umění", „postup", „metoda", ale i „směr" nebo „krajina", výraz *fang-š'*, který možná v době Čou původně označoval exorcisty, se zřejmě mohl vztahovat obecně na odborníky na určité magické či esoterické znalosti ze všech koutů říše. O škole Jin-Jang a Pěti fází viz níže.

[7] *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*) 28, s. 1369. Anály z doby vlády Prvního císaře se zmiňují o opakovaných, ale neúspěšných výpravách, které císař na radu *fang-š'* vyslal na ostrovy nesmrtelných, kteří znají tajemství věčného života, viz *Š'-ti* 6, s. 247.

[8] Viz U. LIBBRECHT, „Prâna = Pneuma = Ch'i?" in Wilt L. IDEMA a Erik ZURCHER, ed., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his 80th birthday*, Leiden, Brill 1990, s. 42–62.

[9] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 14. (E. Bondy v *Čínské filosofii* používá výraz energomaterie.)

C. GRAHAM se domnívá, že první známý výskyt výrazu *jüan-čchi* („prvotní energie") zaznamenal v *Che-kuan-c'* (*Mistr s bažantím kloboukem*), synkretickém textu pocházejícím pravděpodobně z konce 3. stol. př. n. l.: „A Neglected Pre-Han Philosophical Text: *Ho-Kwan-Tzu*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52, 3 (1989), s. 497–532, a „The Way and the One in *Ho-Kwan-Tzu*", in Hans LENK a Gregor PAUL, ed., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, s. 31–43.

[10] *Čuang-c'* 22, vyd. KUO Čching-fan, *Čuang-c' ti-š'*, ČU-C', s. 320.

[11] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 15.

[12] Viz Angus C. GRAHAM, *Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapur, Institute of East Asian Philosophies 1986.

[13] *Cuo-čuan*, Čao, 1. rok (540 př. n. l.). Franc. překlad viz Séraphin COUVREUR, *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, la Chronique de la principauté de Lou*, reed. ve 3 sv., Paris, Cathasia 1951, sv. III, s. 37. Klasický anglický překlad Jamese LEGGA, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, reed. Hong Kong University Press 1960, s. 580–581. O *Cuo-čuanu* viz kap. 2, pozn. 2.

[14] Viz výše, kap. 7, „Od Taa k veškerenstvu".

[15] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 17.

[16] Viz pod tímto mezititulkem v následující kapitole.

[17] *La pensée chinoise*, 1934, reed. Paris, Albin Michel 1968, s. 111 a 272.

[18] *Lun-cheng*, kap. 61 („O smrti"), ed. ČU-C', s. 204. O Wang Čchungovi viz níže, kap. 12.

[19] *Šu-ťing* (*Kniha dokumentů*), kapitola Chung-fan („Velký plán"), LEGGE, s. 325–326. Do francouzštiny přeložil Séraphin COUVREUR, *Chou King, les Annales de la Chine*, reed. Paris, Cathasia 1950, s. 196–197. O *Knize dokumentů* viz výše kap. 2, pozn. 30. Stejně jako celá kniha i kapitola Chung-fan se vydává za dílo ze začátku dynastie Čou z doby kol. 11. století př. n. l. Ve skutečnosti je mnohem pozdější, i když pravděpodobně ne pozdější než z konce 4. století př. n. l. Viz Michael NYLAN, *The Shifting Center: The Original „Great Plan" and Later Readings*, Monumenta Serica 1992.

[20] Viz John S. MAJOR, „Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science: *Wu-hsing* and *Hsiu*", *Early China*, 2 (1976), s. 1–3; Michael FRIEDRICH & Michael LACKNER, „Once Again: The Concept of *Wu-hsing*", *Early China*, 9–10 (1983–1985), s. 218–19.

[21] *Lü-š' Čchun-čchiou* 13, 2 (*Jing-tchung*), ed. ČU-C', s. 126–127. Viz též *Š'-ti* 74, s. 2344.

[22] O tomto titulu, který naráží na nejvyšší božstvo dynastie Šang, viz kap. 1 „Od ‚Vládce na výšinách' k ‚Nebesům'".

[23] *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*) 6, s. 237–238.

[24] Čínská souhvězdí a jejich jména se pochopitelně liší od souhvězdí, jak je vymezujeme na západě a jimž přizpůsobujeme překlad.

[25] *Li-ti* (*Zápisy o obřadech*), kapitola Jüe-ling („Měsíční přikázání"), překlad do francouzštiny: Séraphin COUVREUR, *Li Ki, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, reed. ve 2 sv., Paris, Cathasia 1950, sv. I, s. 330–337. O *Zápisech o obřadech* viz výše, kap. 2, pozn. 33.

[26] Viz výše citace z *Lü-š' Čchun-čchiou* (*Letopisy pana Lü*), pozn. 21.

[27] Podle Michaela LOEWE je cyklus dobývání starší, protože cyklus plození se objevuje až za doby pozdních Chanů (206 př. n. l. -6 n. l.), viz „Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty", in *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press 1994, s. 57.

[28] Viz výše citace z *Š'-ti* 6 v pozn. 24.

[29] *Šu-ťing* (*Kniha dokumentů*), kap. Jao-tien („Jaovo uspořádání"), do francouzštiny přeložil Séraphin COUVREUR, *Chou King*, s. 3–8. Viz výše, kap. 1 pozn. 12.

[30] Schéma, s nímž jsme se již setkali u „šachovnicových polí", o nichž se mluví v *Meng-c'*, viz výše, kap. 6, pozn. 11. O pojetí prostoru viz Anne CHENG, „La notion d'espace dans la pensée chinoise", v *Asies* 2 (*Aménager l'espace*), Presses de l'université de Paris-Sorbonne 1994, s. 33–43; a Vera V. DOROFEEVA-LICHTMANN, „Conception of Terrestrial Organization in the *Shan hai jing*", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 82 (1995), s. 57–110.

[31] *La Voie royale*, sv. II, s. 383–384.

[32] O těchto záhadných diagramech, jejichž existence je doložena od období Válčících států a které jsou dnes uváděny v pojednáních o geomantii, viz John B. HENDERSON, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press 1984 (zejména kapitola „Geometrical cosmology in early China"); John S. MAJOR, „The Five Phases, Magic Squares and Schematic Cosmography" in Henry ROSEMONT Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico (Calif), Scholars Press 1984, s. 133–136.

11
Kniha proměn

Jedním ze základních pramenů čínského kosmologického myšlení a čínské filosofie obecně je bezesporu *Kniha proměn* (*I-ťing* 易經), v čínštině známá rovněž pod názvem *Čouské proměny* (*Čou-i* 周易).[1] Proto jí věnujeme celou samostatnou kapitolu, jíž uzavíráme cyklus o myšlení v dobách před založením císařství. Přestože *I-ťing* čerpá z prastarých základů, které utvářely celé čínské myšlení, zdá se, že jakožto text vznikl poměrně pozdě, v první části období Válčících států. Často je uváděn v čele konfuciánských Pěti kanonických knih uznávaných za Chanů. Značně se však odlišuje od čtyř ostatních (*Kniha písní*, *Kniha dokumentů*, *Obřady* a *Letopisy Čchun-čchiou*), na něž se konfuciánský humanismus odvolává.[2] Dlouhá a bohatá tradice výkladů považuje *I-ťing* za kosmologické a symbolické pojednání, jehož význam je univerzální a věčný. *Knihou proměn* se totiž inspirovali všichni významní čínští myslitelé všech dob i myšlenkových proudů a promítali do ní svůj vlastní pohled na svět. Je to svého druhu jedinečná kniha, která nemá v jiných civilizacích obdoby, kniha o životě i o poznání, která obsahuje celý specificky čínský pohled na proměny světa a na jejich vztah k životu lidí.

Věštebný původ

Přestože o původu a složení této knihy se vedou mnohé spory, lze se domnívat, že jde v první řadě o systém záznamu věštebných výroků. Známé věštecké praktiky ze staré Číny pocházejí z doby Šangů, kdy se věštilo z prasklin způsobených ohněm na lopatkových kostech hovězího dobytka nebo na želvích krunýřích.[3] Důvodem, proč se *Kniha proměn*

nazývala nejprve *Čouské proměny*, je pravděpodobně v tom, že počátkem éry Čou kolem 11. století př. n. l. věštění pomocí kostí a krunýřů pomalu ustupovalo novému způsobu věštění založenému na počítání stonků řebříčku. Od výkladu obrazce, který vznikl popraskáním určitého podkladu a měl znázorňovat určitou konfiguraci reality, se přecházelo k méně bezprostřední a více abstraktní rovině interpretace založené na počítání a číslech. Tato změna věštecké techniky nejspíš znamená definitivní přechod od náboženské mentality k mentalitě naturalistické, neboť znaky se už nejeví jako projev vůle duchů, nýbrž jako znázornění určité nastávající situace.

Jak se to s řebříčkem dělalo? „Bylo třeba získat číslo, které mělo vyjadřovat povahu daného jevu [...]. Mohlo to být jedině 6, 7, 8, nebo 9. Tato operace se opakovala šestkrát po sobě [...]. Šest výsledků se pak nevyjadřovalo číslicí, nýbrž monogramy (nazývanými *jao* 爻) [...], a ty byly dvojího druhu, neboť v úvahu se brala především sudost či lichost. Lichá základní čísla 7 a 9, vykládaná jako znak mužského principu, se zaznamenávala dlouhou nepřerušovanou vodorovnou čarou; sudá základní čísla 6 a 8, vykládaná jako znaky principu ženského, se zaznamenávala dvěma krátkými čárkami oddělenými mezerou, s níž dohromady dosahovaly stejné délky jako dlouhá vodorovná čára lichých čísel. Jak věštec postupně získával šest základních čísel, zaznamenával jejich monogramy jeden nad druhý, až vytvořil obrazec nazývaný *kua* 卦, což je technický termín, který budeme překládat jako hexagram, ale vztahuje se i na dva trigramy, na něž lze hexagram rozložit."[4]

Po rozhození a spočítání stonků řebříčku vzniklo 64 hexagramů, které představují všechny možné kombinace šesti plných (——) či přerušovaných (– –) monogramů, které lze rozložit na 8 základních trigramů:

čchien 乾 *kchun* 坤 *čen* 震 *sün* 巽 *kchan* 坎 *li* 離 *ken* 艮 *tuej* 兌



Zdá se, že *Kniha proměn* byla původně pouhým nástrojem k věštění, nebo dokonce jen „snůškou věštebných výroků prvního stupně typu ‚blahodárnost na jihozápadě, nepřízeň na severovýchodě' a rýmovaných, avšak mnohdy zkomolených přísloví či průpovídek".[5] Dva američtí badatelé se pokusili původní podobu *I-ťingu* rekonstruovat a dospěli ke zcela opačným závěrům: Edward Shaughnessy datuje původní jádro na konec 11. století př. n. l. a považuje je za vědomé dílo jednoho nebo několika redaktorů, přičemž text byl později dále pozměňován, dokud nedosáhl definitivní podoby v 1.–2. století n. l. Richard Kunst se naopak domnívá, že „od počátku šlo o ústně předávanou a neustále se vyvíjející antologii předpovědí, pranostik, lidových přísloví, historických příhod a mudrosloví o přírodě, které věštci používající k věštění stonků řebříčku sestavili do příručky na základě systému hexagramů tvořených plnými a přerušenými čarami".[6]

Kanonizace *Knihy proměn*

První známé citace z *I-ťingu*, která v té době byla ještě příručkou k věštění, k níž se uchylovali státníci ve věcech jak osobních, tak většinou politických, se nacházejí v *Komentáři pana Cuo*, jehož vznik se obvykle klade do poloviny 4. století př. n. l.[7] V *Sün-c' Kniha proměn* jako text zmíněna není, přestože čtyři ostatní kanonické knihy tam jsou uvedeny. Na rozdíl od těchto knih *I-ťing* unikl pálení konfuciánských spisů, jež nařídil První císař v roce 213 př. n. l., takže těsně před vznikem císařství zřejmě ještě ke konfuciánskému kánonu nepatřil.[8]

Kanoničnost, do té doby spornou, mu zajistilo teprve zařazení mezi Pět kanonických knih začátkem éry Chan (ve 2. století př. n. l.). Zatímco *Knihu písní*, *Knihu dokumentů*, *Knihy obřadů* a *Letopisy Čchun-čchiou* prý sepsal nebo přinejmenším upravil Konfucius, o *Proměnách* se nikdy nezmiňuje, s výjimkou jediné věty, jejíž smysl zdaleka není jistý. Spojení této knihy s Konfuciem se zdůrazňuje až poté, kdy byla uznána za kanonickou knihu:

> Na sklonku života Konfucius nacházel velké potěšení v *Proměnách*, když pořádal komentáře Tchuan, Si-cch', Siang, Šuo-kua a Wen-jen. Četl *Proměny* tolik, že provázky spojující bambusové úštěpky, na nichž byla kniha zapsána, se třikrát přetrhaly.[9]

Zmíněné komentáře patří k „Deseti křídlům", která byla připojena k původnímu jádru *Proměn*, připisovanému — ve snaze o kanonizaci — mytickým starověkým mudrcům. Podle tradice nejběžněji uznávané od éry Chan vynalezl osm trigramů legendární Fu-si; jejich zdvojení v 64 hexagramů a doplnění věštebnými výroky (*kua-cch'* 卦辭) se nejčastěji připisuje :králi Wenovi; formule o jednotlivých čarách (*jao-cch'* 爻辭) prý pocházejí od vévody z Čou:

> V dávných dobách panoval nad světem Fu-si. Zvedl hlavu a pozoroval obrazce na Nebi, sklopil hlavu a pozoroval vzory Země, pozorně si všímal stop zvířat a ptáků a vzorů tvořených rostlinami, inspiroval se vlastním tělem i ostatními bytostmi a věcmi světa. Tak vytvořil osm trigramů, jimiž pronikl k síle (*te* 德) božských bytostí (*šen-ming* 神明), a na tomto základě pak utřídil všech deset tisíc věcí.[10]

„Deset křídel", jež tradice připisuje Konfuciovi, vzniklo pravděpodobně ustalováním konečné podoby textu, jež započalo za Válčících států a skončilo až začátkem éry Chan kolem roku 200 př. n. l.[11] Jsou příkladem toho, jak si toto původně věštecké dílo „přisvojil" konfucianismus ve chvíli, kdy podobně jako mnohé jiné směry hledal nějaký kosmologický základ. Za doby rozkvětu naturalistického myšlení, jež jsme popsali v předcházející kapitole, se i konfuciánská škola, dosud zaměřená hlavně na Tao Člověka, odhodlala zahrnout i Tao Nebe. „Deset křídel" tvoří následující komentáře (*čuan* 傳):

- 1 a 2: komentář *tchuan* 彖, skládající se ze dvou částí, který vynáší určitý „soud" o každém hexagramu jako celku a o věštebném výroku, který se k němu pojí.

- 3 a 4: komentář *siang* 象, „obraz" či „obrazec", rovněž složený ze dvou částí. Jak ukazuje jeho jméno, zaměřuje se na hexagram jako zobrazení určité věštebné situace. „Velký obrazec" je jakýmsi pokračováním komentáře *tchuan*, neboť interpretuje jeho výroky týkající se celku z hlediska zobrazení, zatímco „malé obrazce" interpretují výroky týkající se každé jednotlivé čárky.

Soubor textů a komentářů vztahujících se ke každému hexagramu (*kua*) lze shrnout takto: Nejprve zde je věštebný výrok (*kua-cch'*) týkající se celého obrazce; tento výrok je pak předmětem „soudu" nazývaného

tchuan a figurativního komentáře (*siang*). V každém jednotlivém hexagramu se ke každému monogramu čili čáře (*jao*) pojí věštebný výrok (*jao-cch'*), k němuž se rovněž vztahuje figurativní komentář.

- 5 a 6: Velký komentář (Ta-čuan 大傳) neboli „Navazující výroky" (Si-cch' 繫辭), který není komentářem k jednotlivým hexagramům nebo výrokům, nýbrž samostatným dvoudílným pojednáním o *I-ťingu*, a je považován za souvislý celek. Právě Velký komentář, označovaný také jako Velká předmluva, obvykle kladený do začátku éry Chan, pozvedá *I-ťing* z obyčejné věštecké příručky na kosmologické pojednání a představuje nejspíš nejkrásnější vyjádření konfuciánských představ o Nebi a o Člověku.

- 7: Wen-jen 文言 (Komentář ke slovům textu) je velmi propracovaný, avšak týká se jen dvou prvních hexagramů — *čchien* a *kchun*.

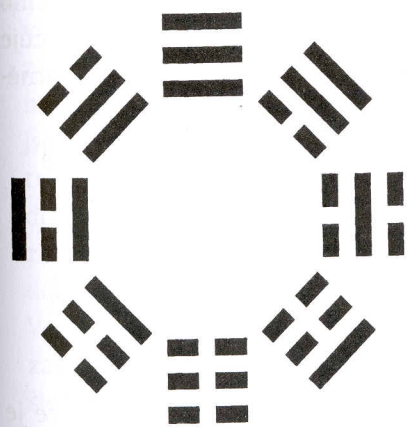


Diagram předcházející Nebi

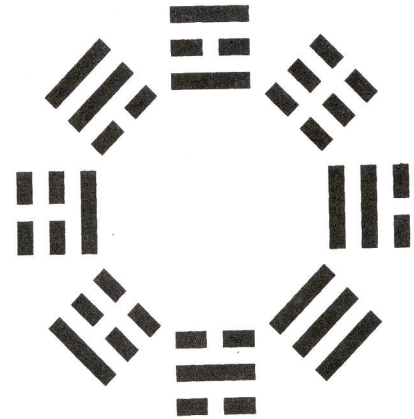


Diagram pozdější než Nebe

- 8, 9 a 10: Šuo-kua 說卦 (Vysvětlení obrazců), Sü-kua 序卦 (Sekvence obrazců) a Ca-kua 雜卦 (Mísení obrazců) uvádějí nejrůznější úvahy o názvech obrazců, o jejich pořadí či uspořádání. Každý obrazec totiž má název, který zřejmě nějak souvisí s obecnou charakteristikou situace, jež mu odpovídá. Například hexagram 53 (*ťien* 漸, „postupný") mluví o letu divokých husí blížících se k pobřeží, což je obraz, který snad naznačuje představu situace, která se vyvíjí pomalu a postupně. Pokud jde o uspo-

řádání osmi základních trigramů, již od 2. století př. n. l. za doby Chan se začínají rýsovat dva hlavní modely: „Diagram předcházející Nebi" (*Sien-tchien tchu* 先天圖) a „Diagram pozdější než Nebe" (*Chou-tchien tchu* 後天圖).[12]

„Jedno Jin, jedno Jang, takové je Tao"

Jde tedy o dílo komplexní a mnohovrstvé. I jeho název má několik možných významů: jako přídavné jméno *i* 易 znamená „snadný"; ve významu slovesném označuje proces proměňování (podle tradice znak, jímž se slovo *i* zapisuje, původně zobrazoval jakési ještěrky či chameleona). Změnu lze vyjádřit i jinými, specifičtějšími výrazy. Ve Velkém komentáři se objevuje slovo *pien* 變, které — na rozdíl od *chua* 化 naznačujícího přeměňování spíše postupné a plynulé, téměř kouzelné[13] — označuje princip střídání Jinu a Jangu nebo přeměnu jednoho v druhé, znázorněnou vrstvením přerušovaných a nepřerušovaných čar na sebe:

> Když proces proměňování (*i* 易) přichází ke svému konci, pak dochází ke změně (*pien* 變) v něco jiného. Tato změna je vlastně pokračováním (*tchung* 通) předchozího proměňování a pokračování znamená trvalost (*tiou* 久). […]
>
> Protože zavřít dveře se řekne *kchun* 坤 (Jin) a otevřít je se řekne *čchien* 乾 (Jang), zavřít a pak otevřít se řekne „střídat"; neustálé střídání sem a tam se řekne „dosahovat všude".[14]

V *I-ťingu* „se o Jangu, znázorňovaném nepřerušenou čarou, říká, že je ‚tuhý', to jest podobný sám sobě; o Jinu, znázorňovaném čarou přerušenou, se říká, že je ‚poddajný', to jest otevřený rozdílnosti. Jakožto jednotka Jang vše ‚začíná': každá identita, každý jednotlivec začíná Jedním, principem kontinuity, totožnosti se sebou samým v protikladu k jinakosti, odlišnosti, jíž se vymezuje. Proto se o Jinu říká, že ‚završuje'".[15] Úplně první trigram (nebo hexagram) *čchien*, „zahajovatel", složený pouze z nepřerušovaných čar, symbolizuje Nebe, tzn. energii Jang, která se neustále rozpíná a oživuje Zemi. V lidské rovině se ztotožňuje s ctností Světce, který ve světě působí svým proměňujícím vlivem:

> Postup Nebe je nezadržitelně mocný; proto se ušlechtilý člověk musí neustále posilovat.[16]

V souvztažnosti s „receptivním" trigramem *kchun*, složeným výhradně z přerušovaných jinových čar, *čchien* znázorňuje úplnost reality a všechny ostatní obrazce představují pouze určité zvláštní situace:

> Jedno Jin, jedno Jang, takové je Tao.[17]

Kombinací obou původních významů výrazu *i* (snadný; měnit) se dostáváme k představě, že není nic snadnějšího než proměna, protože ta patří do přirozeného řádu věcí: živá bytost není nikdy definována ani není definitivní, má v sobě i princip své vlastní proměny:

> Život, který plodí život, taková je proměna.[18]

V širší perspektivě dokonalé harmonie a kontinuity je třeba proměnu vždy zasazovat do rovnocenného vztahu s Taem. *I-ťing* již svým titulem z proměny činí utvářející princip kosmu, jako by chtěl připomenout, že návrat je pohybem vlastním Tau. Zdá se ostatně, že Tao a *i* (proměna) jsou dva aspekty jednoho a téhož: zatímco Tao označuje prvotní jednotu, k níž se každá věc navrací, proměna je jejím zjevným aspektem; oba dohromady naznačují diverzifikaci neboli zmnožování „je", které vzniká z „není", z nepojmenovatelného zdroje. K tomuto vznikání z Jednoho dochází binárním dělením (na 2, pak na 4, na 8, na 64) popsaným ve Velkém komentáři. Zajímavé je porovnání tohoto textu s kosmologicky zabarvenou pasáží o vzniku hudby z *Letopisů pana Lü* i se známou 42. slokou *Tao-te-ťingu*:

> Tak tedy v *Proměnách* Nejvyšší hřebenová vaznice (*tchaj-ti* 太極) plodí dva vzory (*i* 儀). Dva vzory plodí čtyři obrazce (*siang* 象), které plodí osm trigramů (*kua* 卦). Ty určují blahodárnost a nepřízeň. Určení blahodárnosti a nepřízně plodí velká díla.[19]

> [Hudba] má své kořeny ve Velké Jednotě. Z Velké Jednoty vzešly dva vzory, ze dvou vzorů vzešly Jin a Jang. Jin a Jang se mění a proměňují jeden nahoru, druhý dolů. […] Čtyři roční období se střídají […]. To je počátek veškerenstva: konzistence nabývá ve Velké jednotě a proměňuje se v Jin-Jang.[20]

Tao plodí jedno,
jedno plodí dvě,
dvě plodí tři,
tři plodí všechny věci.[21]

Tyto tři texty, pocházející přibližně ze stejné doby, vyjadřují každý po svém proces nekonečného vznikání mnohosti z jediného, nepojmenovatelného počátku, který si nelze představit, dokud zůstáváme uvnitř tohoto procesu — což je dokonalá formulace toho, co čínské myšlení označuje výrazem Tao.

I-ťing jako kombinatorika obrazců

Velký komentář ukazuje, jak se věci a bytosti vyvíjejí, a naznačuje správný způsob, jak je pojímat, ať už jsou blahodárné či nepříznivé. Komentáře ke *Knize proměn* obecně prezentují trigramy nebo hexagramy jako výsledek přímého pozorování reality a jako náznak struktury všehomíra:

> Jakmile bylo dosaženo všech možností proměny, [hexagramy] tvoří znaky (*wen* 文) Nebe-Země; když se vyčerpá veškerý potenciál čísel, určují obrazce věcí tohoto světa.[22]

Pojem „obrazec" se v *Chan Fej-c'* vysvětluje takto:

> Lidé málokdy spatří živého slona (*siang* 象), ale když naleznou kostru slona mrtvého, udělají si podle ní představu, jak vypadal živý. Proto se vše, co slouží k tomu, aby si člověk udělal o něčem představu nebo obraz, nazývá *siang* 象.[23]

Siang je tedy „představa" nebo obraz, který si o určité věci či jevu děláme:

> *Proměny* jsou obrazy (*siang* 象) v tom smyslu, že se podobají (*siang* 像) věcem. [...] Čáry [hexagramů] reprodukují pohyby světa.[24]

Kombinatorika hexagramů vypovídá o uspořádané a utvářející konfiguraci či obrazu světa, v němž je vše příznakem: chování, tělo i pohyby „se dešifrují jako čáry hexagramů, jimž symbolicky odpovídají. [...] Svět je ve všech svých projevech sbírkou věštebných diagramů. [...] Svět plný symbolů a znamení je čarodějnou knihou, která těm, kdo vlastní klíč k jejímu rozluštění, odhaluje odvěká tajemství. Ve všem se skrývá nějaký

význam."[25] A skutečně, Wang Čchung, myslitel z doby Chan, který žil v 1. století n. l., chápe věštění naturalisticky, nikoli už magicky:

> V období Letopisů, když se scházeli ministři a hodnostáři, pozorovali neobvyklá chování, naslouchali podivným řečem. Bylo-li znamení dobré, bylo jasné, že situace je příznivá, a bylo-li znamení špatné, bylo třeba očekávat nějaké neštěstí. Předvídání dobrých nebo špatných událostí, tušení toho, co se ještě nestalo, nevychází z magického poznání, nýbrž se prostě vyvozuje ze znamení.[26]

Jak nevyčerpatelný symbolický potenciál nesčetných kombinací skýtá rozsáhlá spleť monogramů, trigramů a hexagramů, odrážení a souvztažností všech procesů a forem přirozeného světa i nekonečně rozmanitých okolností lidského života — včetně těch nejnahodilejších a nejpochybnějších! Série základních osmi trigramů tak byla spojována nejen s přírodními živly a jevy, ale také s rodinnými vztahy, společenskými kategoriemi atd.[27] Když se pak trigramy zkombinovaly do 64 hexagramů,[28] hojnost asociací se značně rozšířila a pokrývala i oblasti, jaké prvotní kosmologie, jež se omezovala na dvojici Jin-Jang a Pět hybatelů, ani neznala. Zatímco prvotní kosmologie vycházela z „poznání konkrétního", hexagramy *Knihy proměn* díky své složité kombinatorice otvírají možnosti pro vznik celého znakového jazyka. Příkladem je způsob, jak se jeden hexagram mění v jiný, čímž asociací představ či obrazů implikuje významový posun: proměna hexagramu 48 (*ťing*, „studna") v hexagram 5 (*sü*, „čekání") pouhou změnou spodní čáry vedla k tomu, že se studna, nevyčerpatelný pramen, interpretovala jako symbol vytrvalosti a trpělivosti; a naopak čekání se nemá chápat jako hořká rezignace, nýbrž jako vyčkávání s odhodláním nevyrazit ke kýženému cíli předčasně.

Toto využívání obrazového potenciálu *I-ťingu* vrcholí v „učení obrazců a čísel" (*siang-šu-süe* 象數學), což je výraz, který možná pochází z *Komentáře pana Cuo*:

> Želví krunýře dávají obrazce (*siang* 象), stonky řebříčku dávají čísla (*šu* 數). Jak vznikaly věci, objevovaly se obrazce, a když se obrazy zmnožily, objevila se čísla.[29]

Zatímco původně se „obrazce a čísla" odvolávají na věštění z krunýřů a ze stonků řebříčku, od éry Chan se vztahují na všechny věštecké techniky,

které přímo či vzdáleně souvisejí s *Knihou proměn*. V té době se vesele žonglovalo se všemi možnými vzájemnými vztahy hexagramů: s jejich negací (proměnou hexagramu v jeho zápor čáru po čáře), inverzí (hexagram se četl obráceně), změnou čar, s „trigramy uvnitř hexagramů" (čáry 2-3-4 a 3-4-5) atd.[30] To vše však úžasný obrazový potenciál *Knihy proměn* usměrňovalo a rozčleňovalo do jakéhosi rastru, jehož funkce nakonec byla čistě mechanická.

Interpretace *Knihy proměn*

Určitá pravidla, jak vykládat hexagramy, vyplývají z komentáře *tchuan* („soud"): první z nich kombinuje pojem středovosti (*čung* 中, konfuciánská „střední cesta") s tradičním dělením hexagramu na dva trigramy, dolní a horní (připomeňme, že obrazec, ať o třech nebo o šesti čarách, se čte zdola nahoru). Z tohoto pohledu mají druhá a pátá čára — právě proto, že se nacházejí uprostřed příslušných trigramů — schopnost vypovídat o celkovém vývoji situace a stanovit odpovídající místo a vhodný okamžik, kde a kdy jednat. Druhé pravidlo se týká „správného" (*čeng* 正) umístění. Podle něj jsou liché čáry v zásadě Jang (plné) a sudé čáry Jin (přerušené). V ideálním obrazci by tedy 3. a 5. čára měly být Jang — obzvlášť ta pátá, které se říká „vladař" —, zatímco čáry 2 a 4 by měly být Jin. Je-li tedy jangová čára na pozici Jin a naopak, jde o rozmístění v zásadě neblahé. A konečně mezi čarami obou trigramů, jež si vzájemně odpovídají (1-4, 2-5 a 3-6), může docházet k „rezonanci" (*jing* 應): jestliže je například první čára Jang a čtvrtá Jin, dochází mezi nimi k příznivé odezvě.

Lze tedy říci, že *Kniha proměn* na příkladě nejrůznějších situací zasvěcuje své uživatele do poznání středovosti. V její symbolice ovšem žádný ideální obrazec ani žádné předem dané schéma není.[31] Nesčetné výjimky ze stereotypních případů obrazců nejsou potvrzením pravidla, nýbrž naopak ukazují, že když je třeba reagovat na situace nebo okolnosti, které jsou pokaždé jedinečné, pravidla většinou neplatí. Vždyť koneckonců klíčovým slovem je „proměna", což přece znamená, že situace není nikdy neměnná, a že tedy nelze stanovit pravidla, a to ani pro určitý případ obrazce. Odpověď totiž nespočívá v nalezení nějaké typové reakce, nýbrž v tom, že jak se situace vyvíjí, problém se neustále posouvá a nově formuluje, podobně jako při hře v šachy nebo v moderní analýze: „Hexagramy jsou uzavřené a vyvíjející se systémy, v nichž se projevují různá napětí, zlomy, změny, přitažlivé a odpudivé síly, čímž se poněkud podobají šachovnici, na níž pohyb jediné figurky může změnit celé postavení a zvrátit celkový smysl, neboť některé možnosti zablokuje, jiné otevírá, určité postavení posiluje, nebo oslabuje. Hexagramy se vykládají vždy po dvou a tlumočí přechodné situace, jejichž smysl a tendence se vyjevují teprve jejich proměnou."[32]

Všimli jste si možná, že komentáře *Knihy proměn* se snaží interpretovat buď všech 64 hexagramů jako uspořádaný celek, nebo každý hexagram zvlášť jako určitý vývojový proces. V prvním případě se vztahují na přechod od jednoho obrazce ke druhému nebo na přeměnu jednoho v druhý. Ve druhém představuje každý hexagram určitou situaci: „Věštebný diagram zdaleka není pouhým znamením toho, co se stane, nýbrž obrazem vnitřní struktury dané události."[33] Avšak obrazcem zachycená věštebná situace rozhodně není ustrnulá ani nesměřuje do bezvýchodnosti řecké tragédie, nýbrž je neustále dynamická a vyvíjí se: dalo by se totiž říci, že k jejímu vývoji, rozvoji, nebo dokonce odhalování dochází postupně, jak se vyvíjí od jedné čáry ke druhé. Pouze takováto dynamika umožňuje odhalit nejzazší pravdu obrazce, tzn. situaci, již představuje. Proto mají hexagramy *I-ťingu* lidský i kosmický význam a jako celek je lze považovat za rozsáhlý vývoj určité situace. Dva poslední hexagramy, v nichž se v opačném pořadí pravidelně střídají čáry Jin a Jang, mají naznačit, že pravá účinnost a završení obou počátečních hexagramů (hexagramu *čchien*, složeného výhradně z čar Jang, a hexagramu *kchun*, sestávajícího z čar Jin) netkví v jejich vzájemném postavení jako takovém, nýbrž v jejich vzájemném pronikání a harmonické interakci. Ani pořadí těchto hexagramů není bez významu: po předposledním, nazývaném *ťi-ťi* 既濟 („Již překonat řeku") paradoxně následuje poslední *wej-ťi* 未濟 („Ještě nepřekonat řeku"), jemuž patří závěrečné slovo:

> V plné důvěře se pije víno. Žádné výtky. Ale jestli si člověk namočí hlavu, vpravdě ji ztratí.

Toto poučení, které nás nabádá, abychom nevyhledávali nadbytek a ponechávali si tak možnost změny, nás vrací k úplně prvnímu hexagramu *čchien* 乾, který varuje podobně:

> Pyšný drak se bude muset kát.

„Nepatrný počátek"

> Mistr [Konfucius] pravil: „Neudržuje snad poznání nepatrného počátku (*ti* 幾) mysl na vrcholu (*šen* 神)? Ušlechtilý člověk nelichotí nadřízeným ani nezachází hrubě s podřízenými: zná totiž nepatrný počátek. Nepatrnost je nepostižitelný počátek pohybu, úplně první viditelná známka blahodárnosti [či nepřízně]. Jakmile ušlechtilý člověk takový náznak spatří, začne jednat a nečeká, až den skončí."[34]

V *Knize proměn* je nejdokonaleji vyjádřena nesmírná pozornost, již čínské myšlení věnuje tomu, co je teprve v zárodku, co teprve klíčí: „Celá věštecká věda *I-ťingu* se opírá o přesvědčení, že budoucnost je v zárodečném stavu již obsažena v přítomnosti. [...] *Ťi* ve věšteckém vyjadřování označuje potenciálnost, nebo spíše stadium, v němž nebytí krystalizuje v bytí."[35] *Ťi* 幾 (nepatrný počátek či náznak) bývá často zaměňováno s *ťi* 機 (kosmická hybná síla).[36] V obou případech je to to, co uvádí věci do pohybu, nepatrný okamžik mezi klidem a pohybem, mezi virtualitou a skutečným činem: „Mezi čistou latentností a úplným uskutečněním tedy existuje toto mezilehlé stadium, které si zaslouží naši pozornost tím spíš, že nám umožňuje předvídat i napravovat. Přestože vývoj procesu kodifikovat (nějakým předem určeným způsobem) nelze, je zachytitelný, analyzovatelný, a tedy do určité míry také změnitelný. Proto se o pojetí počátečního stadia tak zajímají komentáře *I-ťingu*, neboť právě jejich prostřednictvím může člověk probíhající dění účinně zachytit a ovládnout."[37]

Nepatrné (*ťi* 幾), droboučké (*wej* 微), esenciální (*ťing* 精), klíček (*tuan* 端) — to všechno jsou různé výrazy pro označení jednoho a téhož pojmu, obzvlášť důležitého v lékařské oblasti. Celé lékařské umění totiž [illegible]kví v tom, zda dokáže rozpoznat a vyložit ty nejjemnější známky, na jejichž základě lze stanovit správnou diagnózu na samém začátku nemoci nebo ještě dřív, než se nemoc vůbec projeví.[38] Obecněji žádná situace se

nikdy nevyskytuje jako neměnná danost, vždy je předobrazem (nebo obrazem, *siang* 象) určitého výsledku. To, co už je, ale přitom ještě ne tak docela, je v ní v zárodečném stavu. Ten, kdo toto pochopil, vychází z prostého konstatování: „Posunutí jediného vlasu vede k omylu o deseti tisících mílích" a liší se od obyčejných smrtelníků. „Hlupák nevidí ani to, co už nastalo, moudrý vidí to, co ještě ani nezačalo klíčit."[39] Podobně i *Tao-te-ťing* věnuje pozornost jevům, ještě než nabyly nějaké podoby (*wej-sing* 未形) a než se uskutečnily (*čcheng* 成):

> Co je pokojné, lze snadno ovládat.
> Co dosud není určeno, lze snadno pořádat.
> Co je křehké, lze snadno roztříštit.
> Co je nepatrné, lze snadno rozptýlit.
> Působ na to, co dosud nevzniklo,
> pořádej to, co dosud není rozvráceno.
> Strom silný jako náruč
> vyrůstá z nepatrného výhonku.
> Věž vysoká devět pater
> vzniká z hrstí nakupené hlíny.
> Cesta dlouhá tisíc mil
> začíná stopou první kročeje. [...]
> Buď proto stejně pečlivý na konci,
> jako jsi byl na počátku,
> pak nezmaříš žádné dílo.[40]

Nepatrný počátek neznamená pouze téměř neznatelný přechod od latentního ke zjevnému, nýbrž také spojitost mezi přírodou a etikou, neboť to, „co by mělo být", vychází přímo z toho, „co je". Tak je to řečeno na začátku *Neměnného středu*:

> Když ještě není vzbuzena (*wej fa* 未發) radost ani hněv, smutek ani veselost, nazývá se to Střed (*čung* 中; též „vnitřní rovnováha"). Když jsou vzbuzeny (*i fa* 已發), ale jsou uměřené, nazývá se to harmonie (*che* 和; míní se soulad v pohybu). Střed je velkou podstatou Podnebesí, to, co je harmonické, je všeobsáhlým Tao. Je-li plně dosaženo Středu a harmonie, zaujímá Nebe-Země své pravé místo a deset tisíc věcí a bytostí řádně prospívá.[41]

Právě v tomto přechodu od neurčenosti a klidu k činnosti a pohybu dochází ke vzniku špatných podnětů, což my bychom nazvali otázkou zla. Z čínského pohledu je špatné vše, co je na překážku životu, oběhu energie, jinými slovy to, co má sklon ustrnout, ztuhnout do pevných forem, jak naznačuje *Chuaj-nan-c'* (*Mistr z Chuaj-nanu*), taoistický souborný spis z 2. století př. n. l.:

> Člověk se rodí klidný (*ťing* 靜), to je jeho Nebem daná přirozenost. Pod vlivem vnějších podnětů se člověk začíná vyvíjet (*tung* 動), to znamená zkažení jeho přirozenosti. Duch reaguje na vnější podněty, a tak se vyvíjí poznání. Když se poznání střetne s věcmi, zrodí se láska a nenávist.
>
> Jakmile se zformuje láska a nenávist a poznání je sváděno vnějším světem, člověk se nedokáže vrátit sám k sobě a nebeský řád v něm (*tchien-LI* 天理) je zničen.
>
> A proto ti, kdo pronikli k Tao, nesměňují Nebe za Člověka.[42]

„Před formami, po formách"

Svět je zde chápán jako celek, v němž je vše nepřetržitě propojené, kde nic není absolutní, nezávislé, oddělené, kde neviditelné zdaleka nemá odlišnou existenci, nýbrž je přítomno ve viditelném ve stavu znamení. Ač mizivý a neuchopitelný, nepatrný počátek je zde jako důkaz cyklického pohybu mezi zjevným a latentním, mezi tím, co smysly vnímají, a tím, co jim uniká. Analogicky systém obrazců rozpracovaný v *Knize proměn* slouží jako prostředník mezi diskursivní řečí a nevýslovnem. Obrazec totiž není znázorněním ani reprodukcí věci, nýbrž jedním stadiem procesu jejího utváření, který sestává z vyvstání (*čcheng* 成), po němž následuje obrazec (*siang* 象), forma (*sing* 形) a nakonec dospěje ke konkrétnímu předmětu (*čchi* 器):

> Zavřít a pak otevřít se řekne „střídat"; střídat neustále sem a tam se řekne „dosahovat všude". Jakmile je to, co dosahuje všude, viditelné, stává se obrazem; jakmile tento obraz nabude formy, stává se konkrétním předmětem [...]
>
> To, co je před formami 形, 刑 (*sing er šang* 形而上), se nazývá Tao; to, co je po nich (*sing er sia* 形而下), se nazývá konkrétní předměty (*čchi* 器).

> To, co je přeměňuje a řídí, je střídání; když se střídání rozšíří na jednání, dosahuje všude.[43]

V nepřetržitém procesu vznikání věcí jsou obrazy utvářejícími principy, které předcházejí formám a vycházejí z Nebe, zatímco formy jsou determinovaným, konkrétním a jednotlivým znázorněním, podléhajícím Zemi. Přestože obrazce nabývají smysly vnímatelných podob, které jakožto takové poskytují konkrétní informace užitečné pro zkušenost a chování, vnitřní přirozenost reality, již znázorňují, řečí postihnout nelze:

> Co je psáno, nemůže vyčerpat smysl slov. Slova nemohou vyčerpat smysl myšlenek. Znamená to, že nelze pochopit myšlenky světců? Mistr řekl: „Světci zavedli obrazce, aby své myšlenky vyjádřili beze zbytku; vynalezli hexagramy, aby vyčerpali pravdu i nepravdu; přidali komentáře [k hexagramům], aby vyčerpali smysl svých slov; zachytili [smysl] proměn hexagramů, pochopili jejich postup, a to proto, aby mohli beze zbytku vydat počet z toho, co je užitečné věcem."[44]

Opět se zde setkáváme s problematikou „velkého člověka", již podobně formulovaly už některé kapitoly *Čuang-c'*.[45] Nejzazší realita, která je mimo dosah forem a promluvy, není nic jiného než Tao, o němž může mít nějakou představu pouze mudrc neboli „velký muž", a do něhož se noří, když se oddává výsostně taoistickému principu nekonání. Vlastností mudrců je, že dokáží bezprostředně — bez prostředníka — pochopit princip, který řídí každou situaci, a že na něj reagují neomylně vždy tím nejvhodnějším způsobem. I mudrc se však musí uchylovat k prostřednictví řeči obrazců, aby obyčejným lidem umožnil vnímat nejzazší smysl, Tao.

Přestože výraz *sing er šang* 形而上 („na horním konci řetězce vznikání viditelných forem") se později, v moderním jazyce, stal ustáleným výrazem označujícím metafyziku, nic to nemění na tom, že „staročínské myšlení se o absolutnost bytí nezajímalo. Nehledalo základ všeho bytí — což je metafyzický problém —, nýbrž vysvětlení, jak pozoruhodně rozmanité množství ‚deseti tisíc věcí' funguje jedním a týmž pohybem, pohybem vesmíru — což je problém kosmologický."[46] Cyklické střídání Jin-Jang je matricí neustálého střídání toho, co teprve může nastat, co je dosud tak jemné, že to smysly nezachytí, a na druhé straně toho, co je projevené: klidu latentnosti a pohybu činnosti, Taa jakožto pramene by-

tí a konkrétních věcí. Jinými slovy — abychom předznamenali rozdělení, které mělo takový význam v celých pozdějších dějinách čínského myšlení — je matricí základní konstituce (*pen-tchi* 本體) a jejího funkčního projevu v zakoušeném světě (*fa-jung* 發用). Vzhledem k tomuto neustálému střídání, které je právě tím, co máme rozumět „realitou jakožto proměnou", je marná jakákoli snaha definovat „metafyziku", která by byla „zásvětím" fyziky.

Ve *Velkém komentáři* vidíme, jak konfuciánský směr nabývá kosmologického rozměru silně inspirovaného taoistickým naturalismem. Není tedy náhodou, že pozdější myslitelé, kteří se pokoušeli vrátit k pramenům globální a základní reflexe, od Wang Piho ve 3. století n. l. až po Čou Tun-iho v 9. století, je hledali ve Velkém komentáři stejně jako v taoizující inspiraci. Už Mencius, který vnímal spojitost mezi Nebem a Člověkem v morálnosti vycházející přímo z přirozenosti, tušil, že konfuciánský humanismus bude třeba zasadit do širších souvislostí, aby nabyl plného významu:

> Jedno Jin, jedno Jang, takové je Tao. V lidskosti (*žen*) přetrvává, v přirozenosti (*sing* 性) se završuje.[47]

Tyto prosté věty z *Velkého komentáře* spojují jisté pojetí lidského dobra s určitým viděním Taa, přesahujícím jakoukoli etiku, jako mistrovská syntéza různých myšlenkových proudů (konfuciánského, taoistického, kosmologického), tak typická pro období bezprostředně předcházející nástupu dynastie Chan a pro její začátky. Šlo o vizi všeobjímající, shrnutou ve formulaci odvolávající se na velkou triádu, tak drahou Sün-c'ovi:

> *I-ťing* je kniha rozsáhlého významu a zároveň kompletní svým obsahem. Tkví v ní Tao Nebe, Tao Země i Tao Člověka. Spojíme-li tyto Tři mocnosti (*san-cchaj* 三才) a zdvojíme-li je, dostaneme šest čar. Těchto šest čar nepředstavuje nic jiného než Tao Tří mocností.[48]

Smysl pro správné načasování

Symbolika odvozená z *Knihy proměn* tedy nabízí uzavřený a zároveň i otevřený systém, což je vlastností věšteckého myšlení, které nevychází ani tak z řeči, jako z intuitivního, syntetického a okamžitého vidění. Tak

jako věci, které se neustále mění, a přesto zapadají do jednoty kosmu, tvoří Světec jednotu nejen s Taem, nýbrž i s jeho nesčetnými proměnami: jak říká Sün-c', jde mu o to, aby dokázal jak „reagovat na změny", tak kolem sebe šířit transformující vliv:

> Reaguje na změny a poddává se pohybu času, neboť jedná v pravý okamžik a přizpůsobuje se situaci. V tisíci pohybech a desetitisíci změnách jeho *tao* zůstává jediné.[49]

Požadavek přizpůsobivosti změnám se odráží především v pojetí „správného načasování" (*š'* 時), v němž čas není chápán jako pravidelné a homogenní plynutí, nýbrž jako proces složený z jednotlivých více či méně příznivých okamžiků. Toto pojetí je rozpracováno zejména ve dvou textech spojovaných s Menciovým vlivem a nazvaných *Velké učení* a *Neměnný střed*:

> Vše má kořeny a větve, události končí jen proto, aby znovu začínaly. Kdo zná správné pořadí věcí, je blízký Tau.
>
> Teprve když dojdou naplnění, věci končí proto, aby znovu začaly, jinak by ani nemohly existovat. Ušlechtilý muž proto tomuto naplnění přisuzuje největší hodnotu. [...] Právě v tomto smyslu uplatňuje [svou ctnost] v tom nejvhodnějším okamžiku.[50]

Svět se zde jeví jako pole neustálých proměn, kde věci nemají individuální pevné obrysy a kde události nemají předem dané časové ohraničení — svět situací, které se neustále přetvářejí do nových a nových konstelací. Mudrc (Světec) do tohoto světa zapadá jako ten, kdo běh událostí zná a do jisté míry i řídí. Kosmologie, jež vznikla kolem *Knihy proměn*, je jádrem vidění světa, které bylo jasněji poprvé vyjádřeno za éry Chan. Následující kapitola se bude blíže zabývat jak tím, v čem je toto vidění nerozlučně spjato s dynastií Chan, tak i tím, v čem po dlouhá staletí zůstalo specificky čínské.

---

[1] Nejčastěji používaným překladem do západního jazyka je překlad Richarda WILHELMA, *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, Jena, Diederichs 1924, který do angličtiny přeložil Cary F. BAYNES pod názvem *I Ching or Book of Changes*, New York, Bollingen foundation 1950, a do francouzštiny Étienne PERROT pod názvem *Yi King, le*

Livre des transformations, Paris, Librairie de Médicis 1973. Ve franouzštině lze použít i starší překlad P. L. F. PHILASTRE, *Le Yi: King ou Livre des changements de la dynastie des Tsheau*, 1. vyd. 1885–1893, reed. Paris, Adrien Maisonneuve 1982. Existují české překlady překladu Wilhelmova v různé kvalitě, nejspolehlivější vyšel pod názvem *Kniha proměn* v nakladatelství Portál (Praha, 2003). Přímo z čínského originálu byl pořízen překlad Oldřicha Krále (*I-ťing — Kniha proměn*, Praha, Maxima 1995).

[2] Viz kap. 2, „Konfucius a vznik kanonických textů".

[3] Viz kap. 1, „Věštecká racionalita".

[4] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, díl II, s. 302–303.

[5] Nathan SIVIN, recenze překladu Johna BLOFELDA, *I Ching, The Book of Change*, v *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 26 (1966).

[6] Richard A. KUNST, citován v Kidder SMITH Jr. a kol., *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton University Press 1990, s. 11. Viz jeho dizertační práci „The Original *Yijing*: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexes, with Sample Glosses", Ann Arbor, University Microfilms International, 1985. Práce Edwarda SHAUGHNESSYHO se jmenuje „The Composition of the *Zhouyi*", Ann Arbor, University Microfilms International, 1983.

[7] *Komentář pana Cuo* (*Cuo-čuan*), o němž viz kap. 2, pozn. 2, obsahuje přes dvacet citací z *Knihy proměn*, kladených do let 672 až 485 př. n. l.

[8] O pálení knih v roce 213 př. n. l. viz níže, kap. 12, pozn. 3.

[9] *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*), dokončené kol. roku 100 př. n. l., kap. 47, s. 1937. Připomeňme si, že ve staré Číně se psávalo na úštěpky bambusu (jeden sloupec znaků na jeden proužek) spojované provázky. Výsledný celek se svinul jako roleta; proto se jednotlivé kapitoly těchto spisů označovaly jako „svitky" (*tüan* 卷).

[10] *Si-cch'* (*Velký komentář*) B 12. Velký komentář, jak uvidíme dále, se skládá ze dvou částí, označovaných A a B, číslice za nimi označuje oddíl.

[11] O Deseti křídlech viz Willard PETERSON, „Making Connections: ‚Commentary on the Attached Verbalizations' of the *Book of Change*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, 1, (1982). Jejich připisování Konfuciovi bylo zpochybňováno už za doby Sungů, viz Iulian K. SHCHUTSKII, *Researches on the I Ching*, Princeton University Press 1979. Hellmut WILHELM zdůrazňuje jejich nesourodost a nedostatek kanoničnosti v *Eight Lectures on the I Ching*, Princeton University Press 1960, s. 66. Týž autor napsal též *Heaven, Earth and Man in the ‚Book of Changes'*, Seattle, University of Washington Press 1977. A konečně viz též Gerhard SCHMITT, *Sprüche der Wandlungen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund*, Berlin, Akademie 1970.

[12] Za Chanů se hexagramy vyskytovaly i v různém uspořádání, jak o tom svědčí nejstarší rukopis *Knihy proměn*, jaký dnes máme, nalezený v jednom hrobě ze začátku

éry Chan v Ma-wang-tuej (provincie Chu-nan). 64 hexagramů je v něm uvedeno v jiném pořadí a v odlišném způsobu záznamu oproti běžně vžité verzi.

[13] Všimněme si, že v *Čuang-c'* by *chua* mohlo být považováno za „technický" výraz označující přeměnu *čchi* (energie) v *šen* (ducha) u Světce, „opravdového člověka". O spojení *chua* a *šen* ve Velkém komentáři viz Gerald SWANSON, „The Concept of Change in the *Great Treatise*", in Henry ROSEMONT Jr., ed. *Explorations in Early Chinese Cosmology*, s. 72.

[14] Viz *Si-cch'* (*Velký komentář*) B 2 a A 11.

[15] Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 16.

[16] První hexagram *čchien*, komentář obrazce (*siang*).

[17] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 5.

[18] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 5.

[19] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 11. Ve výrazu *tchaj-ťi* slovo *ťi* 極 označuje tzv. hřebenovou vaznici, tj. nejvyšší trám, který tvoří hřeben střechy, je její páteří — *ťi* 脊 (viz obr. na s. 10). V přeneseném významu *tchaj-ťi* znamená hledisko, za něž dál už nelze jít. *Tchaj-ťi*, „nejvyšší hřebenová vaznice", někdy překládáno také jako „nejvyšší počátek", tedy označuje tento mezní bod, za nímž se rozkládá nekonečná mnohost reality. „Dva vzory" znamenají nepřerušovanou (Jang) či přerušovanou (Jin) čáru. Čtyři obrazce jsou čtyři možné kombinace obou těchto typů čar. Všimněme si matematické řady 1–2–4–8, kterou lze zapsat též 2^0, 2^1, 2^2, 2^3.

[20] *Lü-š' Čchun-čchiou* (*Letopisy pana Lü*) 5, 2 (Ta-jüe), ed. ČU-C', s. 46.

[21] *Tao-te-ťing* § 42, viz výše kap. 7, „Od Taa k veškerenstvu", a kap. 10, pozn. 15.

[22] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 10.

[23] *Chan Fej-c'*, ed. ČU-C', s. 108. Zde i v dalších příkladech je užita pseudoetymologie založená na zvukové podobnosti slov. Tento způsob objevování analogií mezi stejně znějícími slovy různého významu byl ve staré Číně velmi oblíbený. Na homonymii bylo také založeno vypůjčování a vytváření nových znaků čínského písma.

[24] *Si-cch'* (*Velký komentář*) B 3.

[25] Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 41–42.

[26] *Lun-cheng* 77 (Š'-č'), ed. ČU-C', s. 254.

[27] Podle komentáře k obrazci (*siang*) je trigram *čchien* Nebe, *kchun* Země, *ken* hora, *tuej* bažina, *sün* vítr, *kchan* voda a *li* oheň.

Šuo-kua (*Vysvětlení obrazců*), jeden z komentářů z *Deseti křídel* a typický příklad systematizace, která nakonec vedla ke vzniku chanské korelativní kosmologie, podrobněji spojuje každý trigram s jednou z Pěti fází, ročním obdobím, živočichem, částí těla atd. K trigramu *kchan* se například pojí voda (nebezpečí), zima, vepř a uši.

[28] Kidder SMITH uvádí, že v 7. století př. n. l. se věštění podle *Knihy proměn* vztahuje především k trigramům, jak o tom svědčí *Komentář pana Cuo*, zatímco od nastolení císařství mají převahu hexagramy, viz *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, s. 17.

O kombinatorice hexagramů viz F. VAN DER BLIJ, „Combinatorial Aspects of the Hexagrams in the Chinese *Book of Changes*", *Scripta Mathematica*, 28, I (1967), s. 37–49.

[29] *Cuo-čuan*, Si, 15. rok. *Komentář pana Cuo* zde připomíná rozhodující změnu způsobu věštění, k níž došlo mezi obdobím Šang a Čou, kdy se od výkladu prasklin na kostech nebo želvích krunýřích přešlo k numerickému výpočtu založenému na manipulaci se stonky řebříčku, viz výše „Věštebný původ".

[30] O různých způsobech věštění běžných od 3.–2. století viz Marc KALINOWSKI, „Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *liuren*", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 72 (1983), s. 309–419, a „La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang", in Isabelle ANG a Pierre-Étienne WILL, ed., *Nombres, Astres, Plantes et Viscères: sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie orientale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1994, s. 37–88.

[31] O „pravidlech" interpretace obrazců z *Knihy proměn* viz Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, díl II, s. 304 a n.

[32] Jacques GERNET, „Sur la notion de changement", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 324–325.

[33] Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, díl II, s. 295.

[34] *Si-cch'* (*Velký komentář*) B 5. O *šen* 神 jako maximálním stavu vitality a jasnozřivosti viz kap. 4.

[35] Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 35–36.

[36] O těchto dvou termínech, spojených, homofonních a mnohdy vykládaných jeden druhým, viz Isabelle ROBINET, „Primus movens et création récurrente", *Taoist Resources*, 5, 2 (1994), s. 29–68.

[37] François JULLIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. Viz též od téhož autora *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris, Grasset 1993.

[38] Viz životopis slavného starověkého lékaře Pien Čchüea v 105. kapitola *Š'-ti* (*Historikovy zápisy*). Český překlad Vladimíra Liščáka: S'-ma Čchien, *O zázračném lékaři Pien Čchüeovi*, soukromý tisk, Praha 1987.

[39] *Šang-ťün šu* (*Kniha knížete Šanga*), I, ed. ČU-C', s. I.

[40] *Tao-te-ťing* § 64.

[41] Tato pasáž z *Čung-jungu*, § 1, je v úplném znění citována v kapitole 6.

[42] *Chuaj-nan-c'* 1, ed. ČU-C', s. 4, překlad do francouzštiny pořídil Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", in *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, Brill 1973, s. 138–139. O *Chuaj-nan-c'* viz níže, kap. 12.

[43] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 11–12.

[44] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 12.

[45] Viz A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, s. 204–210.

[46] Léon VANDERMEERSCH, „Tradition chinoise et religion", in *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, Paris a Tokio, L'Harmattan a Sophia University 1988, s. 28–29.

[47] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 5.

[48] *Si-cch'* (*Velký komentář*) A 10. O Sün-c'ově triádě viz výše kap. 8, pozn. 9 a 10. O „Třech mocnostech", zejména v tradici *Knihy proměn*, viz Anne CHENG, „De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 3 (1983), s. 11–22.

[49] *Sün-c'* 8, ed. ČU-C', s. 87.

[50] *Ta-süe* (*Velké učení*) a *Čung-jung* (*Neměnný střed*) 25. Jde o dvě kapitoly ze *Zápisů o obřadech* (*Li-tí*), viz výše kap. 6, pozn. 22.



Hádka o dvě broskve. *Výjev z Letopisů prince Jena zachycuje dva příslušníky nižší aristokracie (š') . Nástěnná malba z hrobky nalezené v Luo-jangu (období Západních Chanů).*

TŘETÍ KNIHA

PŘEHODNOCENÍ TRADICE

(3. století př. n. l. až 4. století n. l.)



Shromáždění učených mužů. *Reliéfní cihla, frotáž (dynastie Východní Chan, provincie S'-čchuan).*

12
Holistické vidění světa za vlády dynastie Chan

Doposud jsme se věnovali počátečnímu období dějin čínského myšlení, během něhož vznikly všechny jeho hlavní rysy, jeho východiska, vklady, cíle i volby rozhodující pro budoucnost. Vznikl soubor myšlenkových směrů, k jejichž systematizaci poprvé došlo za dynastie Chan (206 př. n. l. –220 n. l.). Rozeznáváme období Raných neboli Západních Chanů (206 př. n. l. –9 n. l.), nazývaných tak vzhledem k umístění jejich hlavního města Čchang-anu (dnešní Si-an), a po mezivládí Wang Mangově, což byl zakladatel a jediný panovník dynastie Sin (9–23 n. l.), období Pozdních Chanů nazývaných také Východní, protože přesunuli hlavní město na východ do Luo-jangu. Po čtyři staletí chanské vlády byly nejen zaváděny instituce a politické zvyklosti, které později v čínském císařském systému hrály zásadní úlohu po celá dvě tisíciletí jeho trvání, nýbrž také vznikalo vědomí vpravdě čínské identity, založené na souboru společných obecně přijímaných představ i na již formalizovaném myšlení. Vidění světa typické pro období Chan tedy značně přesahuje historické rámce dynastie, která dala své jméno i převládajícímu etniku a jazyku.* Na tomto základě se Číňané začali považovat za „příslušníky jedné a téže civilizace".[1] O myslitelích dynastie Chan se říká, že se v rovině myšlení, jež zaměřovali v první řadě na uspořádání a roztřídění myšlenek, které tak bujely v předcházejícím období, nevyznačovali žádnou velkou tvořivostí. Po intelektuálním vření období Válčících států, kdy měli myslitelé nebývalou svobodu pohybu i myšlení, jaká neměla obdoby ani později, a poté, co stát Čchin prosadil určité názorové usměrnění a uni-

* Číňané sami sobě dodnes říkají národnost Chan.

formizaci, představují Chanové fázi „přežvykování", během níž se nové myšlenky mění ve zkušenosti a v tradici. Hlavní úsilí bylo věnováno především sbírání, zaznamenávání, katalogizování. Abychom uvedli nějaké příklady: byl zřízen „úřad pro hudbu", který měl sbírat písně, chvalozpěvy i místní lidové balady; do análů vládnoucí dynastie se zaznamenávaly zvyky a obyčeje z různých končin říše.[2]

Intelektuální dědictví a korpus textů byly v první řadě předmětem inventarizačních a katalogizačních prací, zejména po traumatickém pálení knih nařízeném Prvním císařem v roce 213 př. n. l.[3] První — a jeden z největších — čínský dějepisec S'-ma Čchien (145?–86?) ve svých *Historických zápisech* (*Š'-ťi*) uvádí klasifikaci myšlenkových „škol" nebo „rodin" (*ťia* 家) z období Válčících států, již sestavil jeho otec S'-ma Tchan.[4] Kromě tohoto škatulkování se však myšlení z období Chan zasloužilo také o vypracování koherentní syntézy odrážející vidění světa, jež bylo čistě čínské, dokud na začátku našeho letopočtu do Číny nedorazil buddhismus, který zcela změnil pravidla hry i základní zadání otázek, neboť přinesl otázky zcela nové.

Jedna z nejčastěji se opakujících vět v textech z doby Chan říká: „Různé cesty, které vedou na stejné místo."[5] Rozmanitost různých *tao*, vyznávaných nejvýznačnějšími mysliteli doby Válčících států, je ve skutečnosti jen rozmanitostí různých pohledů na jedinou realitu Taa, jak se říká v poslední kapitole spisu *Čuang-c'*:

> Svět se propadl do chaosu, světce a mudrce nevidět! Tao přestalo být jedno a většina lidí na světě si z něho vybírá nějakou část podle své záliby. Lze to přirovnat k uším, očím, nosu a ústům — každý smysl vnímá něco jiného, ale mezi sebou si své vjemy sdělit nedokážou. Podobně všichni ti šarlatáni sta škol každý v něčem vyniká, každý je někdy k užitku, avšak žádný nedokáže postihnout svět v jeho celistvosti. Rozřezali krásu Nebe a Země, na kousky rozsekali princip utvářející veškerenstvo.[6]

Nové vidění světa, vznikající v období Chan, zcela zjevně usiluje nejen o celkový pohled na rozmanité předcházející myšlenkové proudy, nýbrž také o jejich bezvýhradné zapracování do jediného koherentního celku. Takovýmto záměrem se vyznačují již spisy z konce Válčících států, počínaje *Sün-c'*, avšak plně se prosadil až v textech ze samého počátku císařského období, jako je *Lü-š' Čchun-čchiou*, sepsané ve státě Čchin kolem roku 241–235 př. n. l., a *Chuaj-nan-c'*, které o století později v roce 139 př. n. l. věnoval chanskému císaři Wuovi jeho strýc Liou An, král Chuaj-nanu.[7]

Směr „Chuang-Lao"

Dynastii Chan založil Liou Pang, známější pod svým císařským jménem Kao-cu, muž prostý, hrubý a nevzdělaný, který se na věky proslavil tím, že se vymočil do obřadního klobouku jednoho z dvorních učenců, s nimiž mu bylo tak zatěžko mluvit:

> Lu Ťia císaři stále vykládal *Písně* a *Dokumenty*. Císař mu spílal: „Říši jsem dobyl na koni, nač jsou mi *Písně* a *Dokumenty*?" Lu Ťia odpověděl: „Na koni lze [říši] dobýt, ale cožpak jí lze na koni vládnout? Králové Tchang a Wu sice získali moc násilím, ale udrželi si ji mírností. Umění trvalosti a stálosti spočívá ve schopnosti užívat jak sílu zbraní, tak i kulturu (*wen* 文)."[8]

Zmíněný Lu Ťia radil novému císaři, aby se odlišil od předcházející dynastie, která za „blahobyt a moc" vděčila uvádění legistických idejí do praxe:

> Čím víc věci komplikujeme, tím větší nesoulad panuje. Čím více je zákonů, tím všeobecnější je jejich porušování. Čím více se vládne silou zbraní, tím více máme nepřátel. Čchinové neztratili říši z nedostatku odhodlání nastolit pořádek, nýbrž proto, že s lidem zacházeli krutě a zneužívali trestů.[9]

I když se císař zakladatel nechal od konfuciánských učenců přesvědčit o nezbytnosti zavedení oficiálních obřadů, prvním myšlenkovým proudem, který na chanském dvoře převládal (v první polovině 2. století př. n. l.), byl takzvaný směr „Žlutého císaře a Lao-c'" (Chuang-Lao). Toto označení se vztahovalo na jev, který doposud není úplně přesně definovaný, protože všechna dobová svědectví ho pokládají za tak obecně známý, že nemají potřebu se o něm podrobněji zmiňovat. V dnešní době na něj trochu světla vrhl nález řady rukopisů v jedné hrobce v Ma-wang-tuej (provincie Chu-nan), k němuž došlo v roce 1973. Právě v tomto hrobě ze začátku éry Chan byl nalezen dnes nejstarší rukopis *Tao-te-tingu* spolu se čtyřmi texty obvykle spojovanými s tradicí Žlutého císaře.[10] Ze

všech vyzařuje zejména snaha poskytnout panovníkovi vodítka a metody, jak vykonávat moc, chápanou jako nedílnou součást univerzálního řádu vytvářeného Taem.

Jak jsme viděli v *Historikových zápisech*, Chuang-Lao se spojuje s taoistickými i s legistickými autory počínaje Chan Fej-c'em:

> Tao nemá druhého do páru, a proto se nazývá Jediným. Osvícený vládce (*ming-tün* 明君) si cení jedinečnosti projevu Taa. Vládce a ministr se neřídí stejným taem [...] Vládce mu (Tau) dává jméno, ministr napodobuje jeho vnější formu. Tak se stane, že vnější forma je v souladu se jménem a mezi vládcem a poddanými zavládne harmonie.[11]

Shoda „forem a jmen" (*sing-ming* 刑名) v samém jádru myšlení Chuang-Lao vychází z představy, že pojem zákona je ukotven v pojmu Taa, tzn. že politický řád vychází z řádu přirozeného. Ve čtyřech textech nalezených v hrobě v Ma-wang-tuej se opakuje myšlenka, že právě Tao zplodilo zákon a že základy zákona pocházejí z počátků kosmu. Jakmile je zaveden politický systém, o němž se předpokládá, že napodobuje běh Taa, panovník už „nemusí dělat nic, než zůstat v klidu". Jeho úloha se omezuje na záruku, že „formy" a „jména" se dokonale shodují, a na dohlížení na správný chod tohoto ideálního politického řádu. Podobá se taoistickému mudrci, který je — podobně jako Tao — zároveň „prázdným" středem i ploditelem nesčetných proměn všehomíra.

Zdá se tedy, že za konfliktů konce období Válčících států *Tao-te-ťing* a Chuang-Lao kladou shodně stejný důraz na Tao, avšak liší se v tom, jak Tao aplikovat na lidskou společnost. *Tao-te-ťing* se domnívá, že žádostivost velkých mocností by se mohla odstranit zavedením nevelkých soběstačných společenstev, která by nebyla uspořádána na principu zisku ani hierarchické struktury. Chuang-Lao, v němž jsou patrné zárodky ideologie centralizovaného císařství, naopak nachází v přirozeném řádu ospravedlnění silně hierarchického sociopolitického řádu: tak jako jsou hory vysoké a údolí nízká, Jang nahoře a Jin dole, jsou někteří lidé zrozeni k tomu, aby vládli, a jiní, aby byli ovládáni. Je příznačné, že pojetí zákona a shody forem a jmen nakonec pohltila koncepce „nekonání", které však tentokrát nesměřuje ke splynutí s přirozeným řádem, nýbrž tkví v tom, že každý plní úlohu, jež mu byla určena. V tomto smyslu je

Chuaj-nan-c' pravděpodobně dílem, které počátky období Chan reprezentuje nejlépe:

> Nebe nemá jen jediné období, Země jediné bohatství, Člověk jedinou činnost. Tak není řemesel bez rozmanitých technik, cest bez různých směrů. [...] Vše má funkci vyhovující své přirozenosti, každá věc má své vhodné použití.[12]

Zatímco *Tao-te-ťingu* jde o to, vykreslit Světce jako ideálního panovníka, tradice vycházející z učení Žlutého císaře specifičtěji souvisí s hledáním nesmrtelnosti. Zdá se, že původ směru Chuang-Lao lze hledat již na začátku 4. století př. n. l. ve státě Čchi, jehož kultura, jak jsme se již zmínili, je úplným protikladem ritualistické kultury státu Lu. Zřejmě souvisel s akademií Ťi-sia a s prostředím *fang-š'* — věštců, léčitelů a kouzelníků, jichž si mocní tohoto světa velmi cenili pro jejich znalosti v oboru hledání dlouhověkosti.[13] Jejich tradice dosáhla pravděpodobně vrcholu za vlády chanského císaře Wu-tiho (v. 180–87 př. n. l.), který byl posedlý technikami k dosažení nesmrtelnosti stejně jako jeho slavný předchůdce První svrchovaný císař dynastie Čchin. Postava mudrce, který je dokonalým člověkem a zároveň ideálním panovníkem, ústřední osou všehomíra, se táhne celým spisem *Chuaj-nan-c'*:

> Nebe užívá jako střížku vozu, a proto není ničeho, co by nebylo chráněno; zemi užívá jako vůz, a proto není ničeho, co by nebylo naloženo; čtyři roční doby užívá jako koně, a proto není ničeho, co by nebylo k jeho službám. [...]
>
> Z té příčiny je rychlý, aniž zakolísá, putuje daleko, aniž se unaví, nehne ani prstem, neotupí své smysly, a přece pozná podobu a hranice světa.
>
> Jak je to možné?
>
> Je to tím, že pevně drží rukojeť Taa a svobodně putuje nekonečným prostorem země. Posouvá věci světa v souladu s jejich přirozeností, neboť ty nelze násilím ovlivňovat, soustřeďuje se pouze na podstatné, neboť proměny nelze plně pochopit.[14]

Chuaj-nan-c'

Ve spise *Chuaj-nan-c'*, taoismem zabarveném pokusu o syntézu veškerých starověkých úvah, jehož vliv později poznamenal myšlení celého

období Chan, se vznik světa nevykládá jako stvoření, nýbrž jako trojdobé rozvinutí reality z „prvotního dechu" (*jüan-čchi*). Ten se začal rozlišovat na Jin a Jang, na Nebe a Zemi, pak se rozrůznil ve čtyři roční období a nakonec se donekonečna rozlišuje na „deset tisíc bytostí (či věcí) světa" procesem „utváření-přetváření" (*cao-chua* 造化):

> Když se ještě neutvořilo Nebe a Země, vše bylo rozsáhlé, nezměrné, temné a bez vzhledu, nazývalo se to Velký počátek. Tao začalo v prázdných nezměrnostech. Ty zplodily vesmír, z něhož se zrodilo *čchi*. To nabylo obrysů. To, co bylo čisté a lehké, stoupalo a rozšířilo se tak, že vzniklo Nebe. Co bylo těžké a hrubé, se sráželo a shlukovalo, takže vznikla Země. Vzdušná koncentrace čistého a jemného byla snadná; ale hutné srážení těžkého a hrubého bylo obtížné. Nebe proto bylo utvořena jako první a Země vznikla až potom.
>
> Spojené podstaty Nebe a Země daly vzniknout Jinu a Jangu. Koncentrované podstaty Jin a Jang daly vzniknout čtyřem ročním obdobím. Rozptýlené podstaty čtyři ročních období daly vznik desetitisíci věcí a bytostí. Teplý dech Jangu hromaděním zplodil oheň a podstata dechu ohně dala vzniknout Slunci. Nahromaděný chladný dech Jinu dal vzniknout vodě a esence dechu vody dala vzniknout měsíci. [...][15]
>
> Dechy odvrhované Nebem, ty, které se rozpoutají, dávají vítr, zadržované dechy Země, ty, které jsou harmonické, dávají déšť. Srstnatá i pernatá zvířata jsou druhy, které běhají a létají: proto vycházejí z Jangu. Tvorové s krunýři a šupinami jsou druhy, které se skrývají a zalézají: proto vycházejí z Jinu. [...] Bytosti téhož druhu se vzájemně podněcují, kořen a větve si odpovídají.[16]

Tak je vylíčen počátek kosmu a jeho vývoj řetězcem binárních protikladů z jednoty Taa a prvotního *čchi*, které je nerozlišené, ale nese v sobě princip utváření a přetváření bytostí: Tao/*čchi* — průzračný/kalný — Nebe/ Země — Jang/Jin — teplo/chlad — oheň/voda — Slunce/Měsíc atd. Na tomto základě se rozvíjí celá „korelativní kosmologie", v níž „se vysvětluje a vyvozuje lokalizováním v rámci schématu (*pattern*)".[17] V takovéto síti korelací není možný žádný odstup ani kritika: vše je předem dáno, předem stanoveno. Splétání sítě je tu místo vysvětlování, neboť se nikdy nezkoumá, zda vůbec odpovídá skutečnosti.

Jakmile je síť hotova a věci uspořádány podle „kategorií" (*lej* 類), lze postupovat analogicky a „strkat (uvažování) od jedné kategorie ke druhé" (*tchuej-lej* 推類), tj. odvozovat dosud neznámý jev na základě analogie od jiného, příbuzného jevu, náležícího k téže kategorii. Příbuznost neboli analogie, které lze rozpoznat mezi některými kategoriemi, jsou jádrem „rezonance" (*kan-jing* 感應, doslova „podněcovat a reagovat na podnět"), jíž korelativní kosmologie vysvětluje všechny přirozené jevy. V kapitole 6 *Chuaj-nan-c'*, věnované *kan-jing*, se rezonance zpočátku jeví jako vibrace *čchi*, jev čistě fyzikální, k jakému dochází u dvou hudebních nástrojů:[18]

> Harmonické rezonance mezi předměty stejné kategorie (*lej* 類) jsou tajuplné a těžko poznatelné povahy, rozumem je nelze poznat, argumentací je nelze rozebrat. Jako když s příchodem jarního větru víno začíná prudce kvasit a přetéká.[19] [...]
>
> Když Světec vládne, chová ve svém nitru Tao a nemluví, a blahodárná vláha jeho působení zavlaží všechen lid. Když se však panovník nepohodne se svými ministry, na nebi se objeví sluneční aura, což je důkazem, že mezi různými božskými *čchi* (*šen čchi* 神氣) dochází k rezonanci. Horská oblaka se podobají travnatým lukám, říční oblaka jsou jako rybí šupiny, oblaka nad vyprahlou zemí se podobají plamenům, oblaka nad prudkou řekou jsou jako vlny. Pokaždé získávají podobu (*siang* 象) podle podnětu (*kan* 感) té věci, s níž jsou spřízněny svým tvarem a příslušností k téže kategorii. [...]
>
> Když člověk, který ladí struny, udeří na strunu *kung*, harmonicky rozezní další struny *kung*, když brnkne na strunu *ťiao*, další struny *ťiao* se pohnou. To je harmonická rezonance mezi stejnými tóny. Představme si, že ladič změnil ladění jedné struny tak, že neodpovídá žádnému z pěti tónů, a pak na tuto strunu udeří a rozezní všech dvacet pět strun — to by odpovídalo stavu, kdy tóny ještě nebyly rozlišeny a působil pouze „pán všech tónů".[20]

Na základě tohoto korelativního vidění je Člověk jakožto kosmický činitel část po části uváděn do vztahu s Nebem a se Zemí:

> Nebe má svá čtyři roční období, svých Pět fází (*wu-sing*), svých devět oddílů a tři sta šedesát šest dní; stejně tak Člověk má své čtyři končetiny, pět vnitřností, devět tělních otvorů a tři sta šedesát šest kloubů. Nebe

znají vítr, déšť, zimu a teplo; stejně tak Člověk bere a dává, zná radost a hněv. Tak je jeho žluč mrakem, jeho plíce dechem, jeho slezina větrem, jeho ledviny deštěm, jeho játra hromem. S Nebem a Zemí Člověk tvoří třetí sílu, jejímž pánem je mysl.[21]

Korelativní kosmologie a vědecké myšlení

Na konci období, jež bylo v rovině idejí tak plodné a komplexní, se jako intelektuální vzory trvale prosadily myšlenkové rámce vycházející z kruhů, které původně působily mimo filosofické školy — z kruhů astronomů, věštců, doktorů, kouzelníků, učitelů hudby atd. Touto nepřímou cestou se zacelila propast, která vznikla mezi přirozeným a lidským, a morálnost byla definitivně zasazena do kosmického řádu. Korelativní, „antropo-kosmologické" myšlení je tedy oslavou znovunalezené jednoty Nebe a Člověka, jíž se myšlení období Chan vyznačuje a která mu dodává sílu všeobjímající vize.

Tato jednota však byla obnovena dříve, než měl člověk čas o sobě uvažovat jako o výjimce v morálně neutrálním světě podobně jako Sün-c' a Chan Fej nebo dál rozvíjet své logické pátrání směrem naznačeným pozdními mohisty a sofisty. Jinými slovy, jednota Nebe a Člověka se zacelila dříve, než mělo čínské myšlení — možná v příliš překotné snaze podložit politické sjednocení ideologicky — možnost pustit se čistě vědeckým směrem. Ačkoli není na místě vynášet hodnotové soudy, je jisté, že korelativní model se vyznačuje tím, že neponechává žádné místo pro odstup, tzn. pro „objevování, jak se objevuje", což někteří badatelé považují za jádro vědecké revoluce, k níž došlo v Evropě kolem roku 1600. V korelativních sítích není místa pro žádnou „meta" dimenzi: lidské vědomí a chápání jsou zcela ponořeny do světa, který je obklopuje, což jim znemožňuje ho pojímat jako předmět poznávání. To není nijak v rozporu se skutečností, že jde-li o praktickou a technologickou vynalézavost, je i čínské chápání kauzálního typu, jak dostatečně ukázaly práce vedené Josephem Needhamem.[22]

Otázka, zda kosmologické myšlení může zastupovat vědecké myšlení, nebo zda je mu překážkou, je však vlastně špatná v tom smyslu, že kosmologické myšlení vychází spíše ze symbolického než kognitivního po-

hledu, a nesnaží se tedy ani tak poznávat, jako spíše udržovat v lidském světě stálou rovnováhu na základě toho nejméně sporného vzoru, totiž přirozeného běhu věcí. Pozoruhodný je rozdíl — který byl stále výraznější, byť uznaný a přijímaný až mnohem později — mezi koncepcemi tradiční kosmologie a koncepcemi astronomie, která se začala rozvíjet již v období Chan. Empirické pozorování mnoha anomálií v pohybu nebeských těles kupodivu astronomy nepřimělo zavrhnout formu myšlení, která je sice oporou numerologických spekulací, ale jejíž neschopnost předvídat nebeské úkazy byla zjevná už v době Chan: šlo o vizi světa, která dávala přednost pravidelnosti, rovnováze a harmonii.[23]

Takovýto typ vztahu ke světu, kde fakta a hodnoty jsou jedno a totéž, má v sobě ovšem i cosi uklidňujícího. Na rozdíl od vědeckého myšlení, které od dob Descartesových zbavilo svět veškerého pojetí hodnot, jež měly být nadále vyhrazeny jen pro lidskou subjektivnost, čínské myšlení hodnotám v zásadě ponechalo přirozený původ. V korelativní kosmologii člověk v přirozeném světě nachází nejen utvářející principy, nýbrž i vodítka, jak se chovat. Rituální kalendář „Měsíčních přikázání" ze *Zápisů o obřadech* nebo lékařský kalendář z *Vnitřního kánonu Žlutého císaře* nejsou pouze deskriptivní, nýbrž i „preskriptivní".[24] Mezi tím, co je, a tím, co by být mělo, není žádný přeryv, neboť prvořadé je přirozené vzájemné působení člověka a prostředí, v němž žije.

Snahou kosmologického myšlení je představovat stát jako cosi přirozeného, politiku jako cosi organického. K chanskému vidění vnitřní rovnováhy světa se pojí i téměř medicinální pojetí politického systému (připomeňme, že slovo *č'* 治 znamená jak „uspořádat", „řádně vládnout", tak i „léčit"). Astronomie je vůči politice totéž jako lékařství a fyziognomika vůči lidskému tělu: tak jako by narušení makrokosmického uspořádání vyvolalo chaos a anarchii, zanedbávání mikrokosmického řádu by vyvolalo chorobu a poruchy. Právě tento uklidňující aspekt souladu lidské činnosti s okolním světem zřejmě do značné míry vysvětluje nepomíjejícnost kosmologických schémat. Ta byla nejpropracovaněji a nejdokonaleji formulována za doby Chan. Přestože však dynastie začátkem 3. století n. l. zanikla, vidění světa, jímž se vyznačovala, přetrvávalo i na-

vzdory pomalu se rozvíjejícímu vědečtějšímu myšlení, které se plně prosadilo až v 17. století.

Kult jednoty

Po počátečním období, v němž převládala ideologie nekonání vlastní směru „Chuang-Lao", došlo k centralizaci chanského světa za vlády císaře Wu-tiho (140–87 př. n. l.). Předmětem císařského kultu se tehdy stala „Nejvyšší jednota (*Tchaj-i* 太一),[25] jejíž jasně politický význam se projevuje ve „velkém sjednocení" (*ta i-tchung* 大一統), tolik vynášeném za první poloviny dynastie. Slovo *tchung* 統 znamená etymologicky vnější konec vlákna hedvábného zámotku, z něhož vychází představa neustálé posloupnosti a sjednocující moci. Založení dynastie neurozeným mužem zcela převrátilo tradiční pojetí legitimity, proto bylo třeba panování dynastie Chan ospravedlnit přímým zásahem Nebe.

Císaře Wu-tiho, jehož vláda se vyznačovala posílením ústřední moci, napadlo důmyslně podpořit mandát Nebes ručením Konfuciovým, což mu umožnilo zbavit se jedním rázem vlivné frakce císařovny vdovy, hořující pro Chuang-Lao, a získat nový nástroj pro legitimizaci své vlády. Jeho geniálním politickým tahem bylo, že pochopil úlohu, již mohou konfuciánští učenci sehrát při vypracování nové ideologie, která měla být oporou císařského režimu Chanů. Právě on je z vlastní iniciativy vyzval, aby mu ve formě pojednání předložili rady, jak má správně fungovat vláda. Zdá se, že jeho pozornost upoutaly zejména rady Tung Čung-šua:

> V dnešní době každý z mistrů hlásá své vlastní *tao*, lidé vedou rozdílnou řeč, sto škol se liší svým metodami a neshodují se v názorech. Proto je vládě zatěžko udržet jednotu, a protože se zákony a instituce neustále mění, lidé, jimž je vládnuto, nevědí, čeho se mají držet. Váš služebník si dovoluje ve své hlouposti navrhnout, že má být uzavřena cesta a zakázán postup všemu, co se nenachází v Šesti uměních a metodách Konfuciových, a že je třeba konečně skoncovat se zkaženými a zvrácenými teoriemi. Teprve pak bude možné sjednotit normy a pročistit principy a lid bude vědět, čemu se má podřídit.[26]

Snaha sjednotit a ovládat myšlení státních úředníků vedla k ediktu z roku 136 př. n. l., jímž císař Wu-ti zavedl císařské katedry pro vzdělávání

„doktorů" znalých konfuciánských Pěti kanonických knih s vyloučením jakéhokoli jiného textového korpusu, a později k ediktu z roku 124 př. n. l., jímž byla založena císařská akademie, kde se vzdělávali lidé, kteří se po úspěšném složení zkoušky mohli stát úředníky. Šlo o zárodek dobře známého systému náboru státních činovníků na základě úřednických zkoušek. Za Chanů, kteří nezakládali legitimitu své vlády na principu rodu, nýbrž na zásluhách, se konfuciánský směr masově rozšířil. Byl zaveden císařský kult uctívající Konfucia, jeho potomkům byly uděleny výsady a především: pro přístup do administrativních funkcí se vyžadovala pověst morální „moudrosti a kompetence" a dokonalá znalost konfuciánského kánonu.

Tung Čung-šu (kolem 195–115 př. n. l.)

V ideologické přestavbě následující po centralizaci říše sehrál zásadní úlohu Tung Čung-šu, neboť novému režimu dodal kosmologické základy pocházející z doby Válčících států.[27] Jeho filosofie totiž předpokládá vidění světa jakožto organického celku řízeného Nebem, „předkem veškerenstva", a tedy i jako bezprostředního a přirozeného zdroje autority a legitimity vládnoucí dynastie:

> Otec, to je synovo nebe. Nebe je nebem otce. Nic nikdy nemohlo být zplozeno bez pomoci Nebe. Nebe je předkem veškerenstva. Bez Nebe by nemohla vzniknout žádná z deseti tisíc bytostí/věcí.[28]

Přirozený, morální i politický řád pochází z Nebe; jemu vše podléhá, císařem, Synem Nebes počínaje, a vše má jednat k jeho obrazu:

> Na jaře Nebe plodí; obdobně panovník projevuje smysl pro lidskost a miluje svůj lid. V létě Nebe nechává vše růst; panovník stejně tak skrze svou ctnost živí svůj lid. Mrazem Nebe rostlinstvo zabíjí; potrestáním panovník trestá. Z tohoto hlediska je zjevným vztahem mezi Nebem a Člověkem Tao, které spojuje minulost s přítomností.[29]

Premisy Tung Čung-šuovy politické teorie lze tedy shrnout heslem: „Lidé podléhají panovníkovi, panovník podléhá Nebi."[30] Nepříliš podložená etymologie znaku *wang* 王 („král") — tři vodorovné čáry spojené jednou

čarou svislou — ho považuje za znázornění panovníka jakožto centrální osy protínající Nebe, Zemi i Člověka.

> Nebe, Země i Člověk mají kořeny ve veškerenstvu. Nebe je plodí, Země je živí a Člověk je završuje. Nebe je plodí jako otec, Země jim dává potravu a oděv, Člověk je završuje obřady a hudbou. Všichni tři jsou spojeni jako ruce a nohy, tvoří jediné tělo: žádný z nich nesmí chybět.[31]

Význam této koncepce v chanském konfucianismu je patrný z toho, jakou novinku znamená oproti pojetí Ťia Iově (200–168 př. n. l.). Ten ve své *Nové knize* (*Sin-šu*) mluví o císařově odpovědnosti lidu v tradici odvozené z Mencia, čímž se pokouší zavést jakousi kontrolu nad totalitární autokracií Čchinů, již v prvních letech napodobovali i Chanové. Podle Tung Čung-šua je císař odpovědný Nebi, což představuje novou orientaci konfuciánského politického vidění. Právě proto, že je panovník představitelem Nebe, nemůže vládnout zcela svévolně, musí se podřizovat vzoru, který ho zavazuje tím spíš, že je nebeského původu: totiž Tau.

Genialita Tung Čung-šua a ideologů období Chan obecně je v tom, že hierarchické uspořádání sociopolitického řádu odvozovali od přirozené regulace všehomíra. Základy moci proto nemohou být formální ani legální, nýbrž kosmické. Podřízenost v pěti základních typech lidských vztahů (otec–syn, panovník–ministr, manžel–manželka, starší bratr–mladší bratr, přítel–přítel) se tak zakládá na přirozeném cyklickém uspořádání Pěti fází, jejichž politický význam se postupně upřesňoval v debatách o tom, jakou fázi má dynastie přijmout za svou.[32] Tung Čung-šuova filosofie je typickou ukázkou vize organického a všeobjímajícího řádu, v němž převládá model soudržnosti členů v rámci téže rodiny, vlastního vítěznému optimismu Raných Chanů. Není vůbec náhodou, že jedním z nejpalčivějších problémů období Chan bylo určit, zda má mít přednost loajalita poddaného vůči panovníkovi (*čung* 忠), nebo synovská oddanost (*siao* 孝). Z Tung Čung-šuova kosmologického pohledu jsou obě stejně přirozené jako poddanost Země Nebi či podřízenost Jinu a Jangu.[33]

Tím, že zavedl vztah vzájemného působení mezi Nebem a Člověkem, Tung Čung-šu hierarchickému uspořádání poskytl tu nejlepší záruku stálosti a rovnováhy, totiž záruku přirozeného řádu, a zároveň zavedl

určitou formu politické kritiky zaručené Nebem. Výtky císaři, víceméně skryté za výklad různých znamení, nadále učencům poskytovaly mocnou politickou zbraň, která pomáhala omezovat svévolnost císařské moci. Pojem rezonance lze politicky využít zejména v teorii „neblahých a šťastných znamení" vydávaných za nebeské varování a trest, jenž „reaguje" (*jing* 應) na nepořádky v lidském světě.

Konfuciánství Raných Chanů se tedy značně liší od původního Konfuciova učení: ve snaze o dosažení nové jednoty, jak politické, tak kulturní, se ve stopách Sün-c'ových zaměřoval na otázky moci a institucionálních norem (tzn. na „vnější rozměr královské moci", *waj-wang* 外王) na úkor zpytování vlastního nitra a osobní hodnoty („vnitřní rozměr svatosti", *nej-šeng* 內聖), na něž se zaměřoval Mencius.[34]

Boj o Kanonické knihy

Poté, co vládce dynastie Čchin zakazoval konfuciánskou kulturu a v roce 213 př. n. l.[35] dal spálit konfuciánské knihy, se konfuciánští učenci na začátku éry Chan považovali za strážce tradice, která byla zčásti ztracena a roztříštěna, a bylo tedy třeba obnovit její jednotu a ucelenost. Protože se nyní Konfuciova postava ocitla v samém středu systému sloužícího k legitimizaci vládnoucí dynastie, exegetové z doby Chan si dali za úkol spojit s Konfuciem co nejtěsněji i celý proces kanonizace textů vyskytujících se v různých verzích, které se lišily podle jednotlivých škol a komentářových tradic.

Tung Čung-šu jakožto ideolog „velkého sjednocení" hledal pro své myšlenky zdůvodnění v četbě Kanonických knih, počínaje *Letopisy Čchun-čchiou*, o nichž v rámci „doktorských" studií vyučoval v tradici komentáře školy Kung-jangovy. Podobně jako Mencius, který jako první přisoudil sepsání této čistě historické kroniky Konfuciovi,[36] Kung-jang přímo ve formulacích textu odhaluje „nepatrná slova nesoucí velké poselství" (*wej jen ta i* 微言大義), v nichž prý Mistr „chválí či odsuzuje" (*pao pien* 褒 貶) činy minulosti jako poučení pro přítomnost.

Letopisy Čchun-čchiou tak lze považovat za jakýsi rastr či příručku precedentů použitelnou ve všech oblastech, včetně rozhodování o soudních případech, jak to zřejmě vůbec poprvé učinil Tung Čung-šu.[37] Vidíme,

že zde dochází k syntéze vynucovací síly zákona, jak ji chápali legisté, s morální povinností zavedenou konfuciánskými obřady, přičemž jedinou protiváhou univerzální moci zákona je rozlišující autorita obřadů. Moc zákona, který nestrpí výjimky, je tak mírněna partikularismem obřadů, které předpokládají diferencované zacházení podle osobního postavení, typu vztahů, společenských okolností atd. Zdá se, že Tung Čung-šu jako správný konfucián dával přednost rituálnímu výkladu oproti čisté objektivitě zákona, neboť například ospravedlňoval otce, který neudal vlastního syna, nebo ženu, která zavraždila manžela, protože ten nesplnil svou synovskou povinnost. Syntéza konfuciánské etiky a legistických institucí, obřadů a zákona, a obecněji ustavující normy, „osnovy" (*ťing* 經, termín, který označuje zároveň Kanonické knihy) a „přizpůsobení okolnostem" (*čchüan* 權, obraz vahadla, tak drahý legistům), je skvělým projevem toho, co se označuje výrazem „konfucianizace legismu" za éry Raných Chanů.[38]

Podle exegeze Kung-jangovy školy *Letopisy Čchun-čchiou* obsahují Konfuciovo esoterické učení a Konfucius v nich nevystupuje jen jako velký mudrc, nýbrž spíše jako vizionářský prorok a „nekorunovaný král", jehož nebeským posláním je předpovědět upadající dynastii Čou důstojného následníka, jímž není nikdo jiný než dynastie Chan:

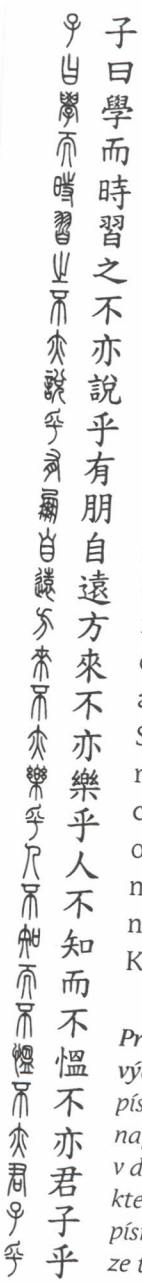
> Konfucius viděl budoucnost a jeho předtuchy neměly mezí. Věděl, že po období velkého neklidu nastoupí Chanové. Proto sepsal pravidla, jak zabránit nepořádkům, a ta měla být předána potomstvu.[39]

To nás zcela přirozeně přivádí ke zvláštním spisům známým pod označením *čchen-wej* 讖緯 („předpovědi a apokryfy"), které vzkvétaly mezi koncem raného a začátkem pozdního období Chan a za Wang Mangova mezivládí, tedy za vlády panovníků pociťujících nedostatek legitimity.[40] Tuto velmi různorodou literaturu tvoří hlavně texty věštebného či prorockého rázu a také „apokryfy" v pravém slova smyslu. Slovo *wej* 緯 totiž označuje nitě útku, které se vplétají do nití osnovy (*ťing* 經), což jsou v tomto případě Kanonické knihy. Vznik těchto textů pravděpodobně odpovídá potřebě zesílit kanonické texty esoterickou výztuží. Jde zřejmě o staré tradice spojované s kruhy odborníků na víceméně okultní techniky (*fang-š'*), smíchané se spisy či magickými diagramy „objevenými" za dynastie Chan z důvodů zcela zjevně politických. Byla to zkrátka směsice, kde každý — konfuciánští učenci i znalci nejrozličnějšího vědění — mohl nalézt, co potřeboval: zjevení, proroctví, zašifrované politické poselství, ale také různé etymologie, glosy, pseudovědecké astrologické údaje, numerologii, geomancii, fyziognomiku atd.[41]

Učenci si získali přístup k mocenským kruhům tím, že chanské panovníky přesvědčili, že se při řízení přítomnosti nemohou obejít bez jejich znalostí tradic minulosti. Proto měly takový význam debaty — které se několikrát konaly i u dvora z podnětu a za přítomnosti císaře — o takových ekonomických otázkách, jako byl státní monopol na sůl a železo (81 př. n. l.),[42] ale i o akademičtějších problémech, jako např. začlenění některých exegetických tradic, týkajících se Kanonických knih, do oficiálního oběhu.[43]

Přítomnost císaře na těchto schůzkách ukazuje, že i ty zdánlivě nejučenější debaty měly prvořadý politický význam. To byl případ sporu příznivců Kanonických knih ve „starém písmu" (*ku-wen* 古文) se zastánci verzí v „moderním písmu" (*ťin-wen* 今文), kteří tehdy monopolizovali katedry císařské akademie. Za Chanů byly oficiální verzí takzvané „moderní" Kanonické knihy zapsané v jednodušším (a mladším), tzv. úředním písmu (*li šu* 隸書), běžném na začátku éry Chan poté, kdy Čchinové způsob psaní sjednotili. Nicméně kolem poloviny 2. století př. n. l. se začínaly objevovat verze Kanonických knih ve „starém" písmu, tj. v různých formách tzv. pečetního písma, jehož se užívalo před nástupem dynastie Čchin. Protože šlo o starší způsob psaní a protože tyto verze prý byly nalezeny ve zdech Konfuciova domu v Lu, dělaly si knihy ve „starém písmu" větší nárok na autenticitu než oficiálně uznávané verze. Z toho vznikl spor, který za Chanů poznamenal vznik konfuciánského kanonického korpusu, značně překročil čistě filologickou oblast a nabyl ideologického zabarvení.[44]

Polemika vzplála ve chvíli, kdy chtěl Liou Sin (32 př. n. l.? –23 n. l.), knihovník císařského archivu, získat oficiální uznání pro spisy zapsané v archaickém písmu, jež prý objevil: *Komentář pana Cuo* (*Cuo-čuan*), který Liou Sin vztahoval k *Letopisům Čchun-čchiou*, a „starou" verzi *Knihy dokumentů*. Když se tyto texty na samém konci období Raných Chanů a za Wang Mangova mezivládí (9–23 n. l.) na některých katedrách



***První odstavec Konfuciových Hovorů** ve „starém písmu". Pro srovnání je napravo text přepsán v dnes používaném písmu, které se od „moderního písma" doby Chan liší pouze technikou psaní.*

řádně prosadily, jejich vliv po celé období Pozdních Chanů stoupal, přestože se císař Kuang-wu-ti (v. 25–57 n. l.) se znovunastolením dynastie Chan snažil opět prosadit verzi kánonu zapsanou v moderním písmu. Kanonické knihy „moderní verze" po pádu dynastie Chan nakonec upadly v zapomnění, z něhož se vynořily až za dynastie Čching koncem 18. století.[45]

Tyto zvraty ukazují, do jaké míry otázky, které se nám mohou zdát jako čistě intelektuální, nabývaly za období Chan otevřeně politického významu. „Doktorům" z císařské akademie šlo o to, uhájit své výsadní postavení držitelů pravého vědění, a císařům o to, aby přednost měly texty, jejichž ideologický obsah nejlépe poslouží legitimizaci jejich vlády (vynikajícím příkladem je v tomto ohledu „uzurpátor" Wang Mang). Tyto texty také byly předmětem diskusí u dvora a komentářů zvaných „po kapitolách a verších" (*čang-ťü* 章句), což byl nový druh exegetického cvičení spočívající v dlouhých a mnohomluvných výkladech o morálních a politických implikacích určitého slova nebo věty. Výsledkem bylo přehnané hnidopišství a scholastické mudrování, jež jeho odpůrci důrazně odsuzovali.[46] Spor mezi zastánci Kanonických knih v „moderním" a ve „starém" písmu tak nakonec překryl protikladnost dvou typů učenců: proti exegetům z oficiálních škol, věnujících se spekulacím o výkladu i těch nejnepatrnějších slovíček ve smyslu schváleném císařskou záštitou, stáli učenci, kteří na své kariéře tolik nelpěli a více jim záleželo na duchu textů. K tradici „starých" Kanonických knih se tedy hlásili učenci v pravém slova smyslu, kteří se zajímali o etymologii a filologii a kteří stáli u zrodu většiny četných slovníků sepsaných za Chanů, jako byl např. *Fang-jen* (*Seznam dialektických výrazů*) od Jang Siunga nebo *Šuo-wen ťie-c'* (*Etymologický slovník*) od Sü Šena, dokončený v roce 100 n. l.[47]

Jang Siung (53 př. n. l.–18 n. l.)

V době, kdy se intelektuální kruhy zabývaly převážně ideologickou a politickou stránkou pojetí Kanonických knih, se někteří ryzí učenci, kteří se právě proto ocitli na okraji těchto kruhů, nespokojili s komentováním a pokusili se inovovat. Jedním z nich byl Jang Siung. Pocházel ze Čcheng-tu (v kraji, jež býval součástí království Čchu, dnešní provincie S'-čchuan). Nejprve následoval příkladu svých slavných krajanů a předchůdců, básníků Čchü Jüana (kolem 340–kolem 278 př. n. l.) a S'-ma Siang-žua (179–118 př. n. l.), a skládal tzv. popisné básně *fu*, které byly za Chanů v módě.[48] Jakmile však dospěl, pustil se do studia textů, které měl na starosti v císařském archivu, ale nepoddal se přitom ani oficiální exegezi po „kapitolách a verších" (*čang-ťü* 章句), ani politickým intrikám, takže se mu nakonec přezdívalo „dvořan žijící v ústraní".

Podle Jang Siunga není většího zdroje inspirace než Konfuciovy *Hovory* a *Kniha proměn*, proto sepsal jejich „napodobeniny" *Fa-jen* (*Modelové úvahy*), které ve formě dialogů načrtávají ideál lidské moudrosti,[49] a *Tchaj-süan-ťing* (*Knihu nejvyššího mysteria*), která se pokouší rozluštit působení Nebe–Země. Rozsáhlá konstrukce *Tchaj-süan-ťing* se snaží napodobit *I-ťing* a zároveň do něj vnášet systém a neváhá se sama označovat za kanonickou. Navzdory záměrně nesrozumitelnému jazyku se *Tchaj-süan-ťing* dočkal značného úspěchu u svých současníků.[50] Podle svého vzoru *I-ťingu* se skládá z kanonické části a z komentářů a využívá metody věštění odvozené z počítání stonků řebříčku. K dualitě čar Jang (nepřerušovaná čára) a Jin (dvě kratší čáry) Jang Siung přidává čáru ze tří kratších čárek. Tyto tři typy čar se nekombinují po šesti jako v *Knize proměn*, nýbrž po čtyřech. Místo binárního systému založeného na střídání Jin–Jang *Tchaj-süan-ťing* zavádí potrojný systém rozlišování, založený na triádě Nebe–Země–Člověk, takže dospívá k 81 možným kombinacím. Celý systém má symbolicky představovat svět a jeho proměny, a to systematičtěji než *I-ťing*, neboť Jang Siungovým záměrem je uvést tetragramy do souvislosti s ročními obdobími. Nesnaží se o nic menšího než o vztahování kosmologických schémat na znalosti o kalendářích nebo i k astronomickým poznatkům běžným za doby Chan.[51]

Jang Siungova kosmologie náležitě začleňuje čtyři roční období (která v čase představují totéž, co čtyři světové strany v prostoru) i Pět fází a jako u mnoha exegetů *Knihy proměn* z období Chan čísla vnímá jako princip synchroničnosti, jenž řídí vzájemnou souvislost světa kosmického a lidského. Na rozdíl od teleologického pohledu Tung Čung-šuova toto schematické znázornění přirozených procesů neobsahuje žádné hodnotové soudy, Jin a Jang například nejsou v žádném vztahu nadřazenosti a podřízenosti a střídají se zcela rovnocenně. Místo pojmu „proměna" (*i* 易) má Jang Siung sklon používat výraz *süan* 玄, což je termín, který pochází z první kapitoly *Tao-te-tingu* a obvykle se překládá slovem „tajuplné" či „mysterium"; původně označoval blankyt temný až do černa. Tento pojem je tedy spojován zejména s Nebem, takže *Tchaj-süan* 太玄 může být i jiné jméno, ne-li přímo jiná forma *Tchaj-i* 太一, „Nejvyšší jednoty", jež byla za Chanů předmětem císařského kultu. *Süan* tak naznačuje tajuplný, nejasný, a přesto všeobjímající rozměr, který *Tao-te-ting* připisuje Tau:

> *Süan* je to, co tajemně nechává povstat veškerenstvu, aniž je vidět jeho tvar. V tom, že není viditelné, je Nebe *süan*, v tom, že nemá tvary, je Země *süan*.[52]

Jinými slovy, *süan* je pouhé označení pro jednotný „prvotní dech" (*jüan-čchi* 元氣), který se rozrůzňuje (nejprve na Jin a Jang, pak na Pět fází atd.), a tím sám ze sebe nechává vznikat veškerenstvu. V tom Jang Siung — jehož pojetí se zcela liší jak od teleologické kosmologie Tung Čung-šuovy, tak od „učení o Tajuplném" (*süan-süe* 玄學), v němž si po skončení dynastie Chan tak liboval Wang Pi — převzal leccos z naturalismu akademie Ťi-sia. Ten po něm přejali i racionalisté jako Chuan Tchan (kolem 43 př. n. l. –28 n. l.), matematik a astronom Čang Cheng (78–139 n. l.) a především Wang Čchung.[53]

Wang Čchung (27– kolem 100)

Zatímco Jang Siung byl „dvořan žijící v ústraní", Wang Čchung žil opravdu v ústraní téměř jako poustevník, nebo přinejmenším hodně na okraji společnosti, i když pravděpodobně spíše v důsledku vývoje událostí než

z vlastního rozhodnutí. Po slibných počátcích na císařské akademii si zřejmě přílišnou kritičností a zachmuřeností přivodil potíže s nadřízenými a musel se nadále spokojit s nevýznamným postavením v provincii, takže zahořkl.[54] Jeho hlavní dílo *Lun-cheng* (tento název bývá překládán jako *Kritická pojednání*, ale doslova znamená „teorie vložené na váhu") se od většiny literatury z období Chan odlišuje velice osobním záměrem, stylem náročným na intelektuální jasnozřivost a záměrnou kritičností:

> *Lun-cheng* je nástrojem ke zvážení slov, ke změření pravdy a lži, není to prostředek, jak uspořádat slovní ornament k vyjádření věcí zázračných a neobyčejných. Vychází z toho, co na světě existuje a neexistuje, a tyto věci důkladně promýšlí s cílem ironicky komentovat lidské zvyky a obyčeje, neboť v povaze našeho světa je záliba ve fantastických slovech a ve výkladu smyšlených věcí.[55]

Z moderního pohledu takové zásadní prohlášení v době plné předsudků a pověr nevyhnutelně z Wang Čchunga dělá mistra racionalismu. Při bližším pohledu však musíme konstatovat, že jeho názory, byť a priori kritické, nevybočují z předem daného kosmologického schématu: Wang Čchung podobně jako Tung Čung-šu, jehož teorie přitom při sebemenší příležitosti napadá, věří v astrologii, fyziognomiku, znamení ohlašující význačné události, a dokonce bez váhání přejímá některé pověry své doby. I když je Wang Čchung pravděpodobně jediný myslitel z období Chan, který podrobuje tehdy všudypřítomný pojem rezonance zkoušce zdravým rozumem, jeho kritika zůstává uvnitř předmětu zkoumání, nikdy se z něj nedokáže vymanit a zaujmout odstup, nezbytný základ epistemologie. Jeho argumentace zůstává pouze v empirické rovině, a proto se omezuje jen na to, co je ověřitelné díky své blízkosti, a to z prostého důvodu, že „člověk zjistí, že střecha je děravá, když je pod ní".[56] Jev rezonance tedy lze podle Wang Čchunga ověřit pouze u bytostí nebo věcí natolik blízkých, že na sebe skutečně mohou vzájemně působit. Ve stopách Sün-c'a, podle něhož je Nebe k lidské vrtkavosti necitelné, se Wang Čchung snaží ukázat, že rezonance mezi Nebem a lidským světem nefunguje, a to poukazováním na fyzický nepoměr a prostorovou vzdálenost, které je dělí:

> Nuže, Nebe má tělo, stejně jako je má Země. Vše, co má tělo, má také na hlavě uši, nikdy se nestalo, že tělo a uši by se nacházely na jiných místech. Nebe je od lidí vzdáleno několik desítek tisíc mil. K uším Nebe tudíž nemohou dolehnout hlasy ze vzdálenosti několika desítek tisíc mil. Když si totiž člověk sedne nahoru na věž a chce se podívat dolů na mravence, nedokáže ani zahlédnout jejich tělíčka — o tom, že by mohl zaslechnout jejich hlasy ani nemluvě. Čím to je? Tělíčka mravenců jsou maličká, nejsou tak velká jako těla lidí a vzduch nedonese jejich hlasy nahoru na věž. Nebe je mnohem výš než věž a člověk je vzhledem k Nebi mnohem nepatrnější než mravenec vzhledem k člověku. Tvrdit, že Nebe naslouchá lidem a v souladu s jejich dobrými a špatnými skutky sesílá příznivá a nepříznivá znamení, je tudíž mylné.[57]

Dost jasně se ukazuje, že Wang Čchung nekritizuje pojetí rezonance jakožto fyzikálního jevu jako takové, nýbrž ji jen zbavuje záměrnosti a teleologického rozměru, které se jí přisuzují od Tung Čung-šuových dob. Sám ji považuje jen za čistě přirozený a samovolný proces, za ono taoistické „samo od sebe tak" (*c'-žan* 自然), čímž se stává jakýmsi předchůdcem názorů doby Šesti dynastií. Ve jménu naturalismu, který pojímá veškerou realitu na základě energie (*čchi*), Wang Čchung odmítá jakoukoli představu imanentní spravedlnosti, zejména víru v nesmrtelnost a v existenci duchů. To ho přivádí k deterministickému názoru, v němž převládá posedlost údělem (*ming* 命): nikomu není zaručeno, že mu dobré chování zajistí dobrý úděl, a to z čistě přirozeného důvodu, že může docházet k interferenci různých cyklů *čchi*, jež působí v různých rovinách (dynastie, kraj atd.), a *čchi*, které řídí život jedince, se s nimi nakonec vzájemně vyruší, podobně jako se vzájemně ruší opačné vlny:

> Obecně platí, že lidské štěstí a neštěstí je určeno údělem (*ming*). Existuje různý úděl: smrt, život, dlouhý věk, předčasná smrt, a také urozenost, nízké postavení, chudoba a bohatství. Všichni, králi a princi počínaje a obyčejnými lidmi konče, od mudrců a světců až po nejbídnější hlupáky, všichni, kdo mají hlavu a oči a v žilách jim koluje krev, každý má svůj úděl.[58]

Deterministický Wang Čchungův pohled na svět ovlivňuje i jeho pojetí lidské přirozenosti: povaha průměrného člověka záleží na jeho výchově. Je-li vychováván k dobru, pak koná dobro, je-li vychováván ke zlu, koná zlo. Pouze v případě těch, kdo jsou mimořádně dobří, nebo mimořádně zlí, nehraje výchova roli:

> Proto mistr Konfucius pravil: „Pouze ty nejmoudřejší a ty nejhloupější nelze změnit." Některé povahy, ať jsou dobré, či špatné, nezmění ani ta nejlepší výchova.[59]

Zatímco zde je Konfucius citován jako autorita, jinde je „zpochybňován".[60] V době, kdy exegetové „moderních textů" Konfucia považovali za nedotknutelného a téměř zbožněného světce, Wang Čchungův názor, že je to jen význačný myslitel — byť první z prvních —, o jehož myšlenkách lze diskutovat nebo je i popírat, nepředstavoval pouze jeden z rysů zastánců školy „starých textů", nýbrž i obzvlášť odvážný projev kritického ducha. Je proto tím pozoruhodnější, že ostrý kritik intelektuálních podvodů Wang Čchung považoval za dobré (nebo obezřetné) věnovat celou kapitolu „slávě Chanů", oslavnému chvalozpěvu na *pax sinica*, který tato dynastie nastolila:

> Barbaři ze severozápadu jsou dnes součástí říše, včerejší divoši nosí dvorská roucha, ti, kdo chodili prostovlasí, mají na hlavě čapku, ti, kdo chodili bosí, nosí boty. Z kamenitých cest jsou úrodná pole, nejkostrbatější místa byla urovnána. Vzbouřenci a odbojníci byli změněni v poslušné a ctnostné poddané. Není-li toto věk Velkého míru (*tchaj-pching* 太平), co jiného by to mohlo být?[61]

Zdá se, že Wang Čchungova kritičnost přinejmenším do jisté míry souvisela s jeho postavením na okraji ústřední mocenské sféry. Toto postavení, ať chtěné, či vnucené, sdílel s většinou velkých osobností spojovaných s tradicí „starých textů", kterou institucionální a ideologický establishment na dvě stě let vlády Raných Chanů odstavil na vedlejší kolej. Ve srovnání s úžasným optimismem, jímž se vyznačovala první část vlády této dynastie, byla její druhá část poznamenána jakýmsi ústupem.

Pozdní Chanové (25–220 n. l.)

Po kratičké mezihře Wang Mangovy vlády (9–23 n. l.) a obnovení dynastie císařem Kuang-wu-tim (25–57 n. l.) Chanové už nebyli jako dřív: v prvních dobách za svou moc vděčili vizi jednoty, v níž byl panovník

osou lidského i kosmického světa, ale nadále museli čelit sílícím odstředivým tendencím. Po zdrcujícím Wang Mangově nezdaru úměrném nadějím, jež do něho vkládali idealističtí konfuciáni, a po konzervativní restauraci ortodoxie vládnoucí v první polovině dynastie, ztráceli za pozdního období Chan učenci stále více zájem o úlohu, kterou do té doby hráli ve fungování císařské moci. Museli si přiznat, že císařové dynastie Chan ani Wang Mang nenastolili „Velký mír", v nějž ze všech sil a nadvzdory všemu věřil ještě Wang Čchung.[62]

K morální deziluzi učenců se připojil pocit znechucení exegezí, jaká se praktikovala na císařské akademii. Praví učenci se většinou nacházeli mezi zastánci školy „starých textů". Někteří, jako Ma Žung (79–166 n. l.) a jeho slavný žák, velký exegeta Čeng Süan (127–200 n. l.), zakládali soukromé školy, které v oboru klasických studií úspěšně konkurovaly císařské akademii. Kolem těchto středisek vedených věhlasnými učenci vznikal paralelní intelektuální svět, který později po pádu Chanů ovládl scénu a v němž lze zaznamenat první známky obrody zájmu o taoistické texty.

Od vlády císaře Chuan-tiho (146–168 n. l.) se mnozí lidé s dobře zavedenou pověstí v místě svého bydliště stále častěji odmítají „pošpinit" účastí v řadách úřednictva. Tato jejich morální volba byla obecně schvalována, takže nakonec se stal módou život v ústraní, jakési dobrovolné poustevnictví, vyjadřující protest proti neutěšeným poměrům u dvora. Rozpor mezi těmito „čistými" konfuciány a eunuchy u dvora, kteří je vytlačili z míst císařských poradců, propukl v otevřený boj o moc v roce 166. Přívrženci hnutí „čistých soudů" (*čching-i* 清議) byli vyhlášeni za psance, nesměli zastávat vládní funkce a byli zatýkáni.[63] Toto pronásledování, první z celé řady v dlouhých dějinách čínského císařství, znamenalo začátek konce dynastie Chan.

V nastalém všeobecném zmatku měli učenci za Pozdních Chanů dvě možnosti: buď se zatvrdit v pragmatičtějším a utilitaristickém postoji a čerpat inspiraci z legistických pramenů, nebo se po taoistickém vzoru uchýlit do individuální čistoty a nezávislosti daleko od politické odpovědnosti. Konfuciáni jako Wang Fu (kolem 85–165 n. l.), Cchuej Š' (kolem 110–170 n. l.), Čung-čchang Tchung (narozen v roce 180) či Sü Kan 徐幹 (170–217 n. l.)[64] se rozhodli pro první možnost a snažili se své úvahy zaměřovat na aktuální požadavky, zejména na problém náboru úředníků, jejichž ctnost a schopnost by nadále nebyla založena jen na jejich pověsti, nýbrž na skutečné kompetentnosti. Ke konci období Chan se tedy opět vynořuje téma shody mezi pojmenováním a skutečností, jímž se na začátku období Chan tolik zabýval směr Chuang-Lao a které bylo později podkladem pro úvahy o tom, co je to talent a jaká jsou jeho kritéria.

Další možností pragmatického hledání účinnějších metod vládnutí, snažící se zabránit úpadku dynastie, bylo využití taoistických názorů. V polovině období pozdních Chanů u učenců, kteří se úměrně tomu, jak rostla moc císařovny a eunuchů, stále více vzdávali svého úkolu podporovat dynastii, vzrůstala obliba spisů *Tao-te-ťing* a *Čuang-c'*, jež byly z oficiálních studií vypovězeny od dob, kdy císař Wu-ti zavedl monopol konfuciánského kánonu. Od začátku 2. století n. l. se na trůně střídali panovníci v rychlém sledu, mnohdy to byly ještě děti, a ti se odvraceli od kanonické tradice a zajímali se o méně přísné kulty jako kult zbožněného Lao-c'a, případně kult Buddhy, jehož jméno se v Číně začíná objevovat od 1. století n. l.[65]

Právě tehdy se objevil kolektivní taoismus, který poprvé ve svých dějinách nabývá organizované nebo přímo institucionalizované podoby, zejména v sektě Žlutých šátků, již ve střední a východní Číně vedl Čang Ťüe.[66] Sekta odsuzovala rozkládající se dynastii Chan a hlásala blížící se nástup vlády Země (proto ta žlutá barva šátků), která podle cyklu plození Pěti fází má následovat po chanském Ohni. Na základě chiliastické víry, že brzy nastane věk „Velkého míru" (*Tchaj-pching*), směr téhož jména inspirovaný *Knihou Velkého míru* (*Tchaj-pching-ťing*)[67] vyvolal v roce 184 — což byl první rok dalšího šedesátiletého cyklu — povstání proti dynastii Chan.

Chanům se však podařilo povstání porazit. Mezitím se v S'-čchuanu pod vedením Čang Tao-linga rozvíjela Cesta pěti měřic rýže (*Wu tou mi* 五斗米; narážka na příspěvek, který museli stoupenci přinést), známější pod názvem Cesta nebeských mistrů (*tchien š'* 天師). Tato sekta nabyla značného významu, takže nakonec pod vedením potomků Čang Tao-linga, je-

hož rod dodnes nevymřel, vytvořila úplný stát ve státě, s vlastními vojsky a administrativou organizovanou podle kosmologických modelů.[68]

[1] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard 1994, s. 135. Viz též bohatě ilustrovanou knihu Michèle PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, *La Chine des Han, histoire et civilisation*, Freiburg (Švýcarsko), Office du livre 1982.

[2] Viz například „Pojednání o zeměpise" z *Chan šu* (*Kronika Raných Chanů*) nebo *Feng-su tchung-i* (*Soubor zvyků a obyčejů*), jehož autorem je Jing Šao (druhá polovina 2. století n. l.).

[3] V roce 213 př. n. l. na příkaz Prvního císaře byly oficiální kopie textů považovaných v konfuciánské tradici za kanonické spáleny a mnoho učenců bylo odsouzeno k pohřbení zaživa. Nutno však vzít v úvahu i to, že Chanové z propagandistických důvodů líčili Prvního císaře jako úplného démona, a připomenout kontinuitu klasických studií za Čchinů i nastupujících Chanů.

[4] Vedle *Chan šu* (*Kronika Raných Chanů*), které sepsal téměř o dvě stě let později mezi lety 74 a 84 n. l. Pan Ku (32–92), je jedním z hlavních zdrojů informací o období Chan dílo *Š'-ťi*, dokončené v roce 91 př. n. l. (viz výše, kap. 2, pozn. 2). O S'-ma Tchanově klasifikaci viz *Š'-ťi* 130 a *Chan šu* 88, a také analýzu Benjamina E. WALLACKERA, „Han Confucianism and Confucius in Han", in David T. ROY a Tsuen-hsiun TSIEN, ed., *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Hong Kong, Chinese University Press 1978, s 217–218.

Pokud jde o pojem „školy" ve staré Číně, Nathan SIVIN (viz *Philosophy East and West*, 42, 1 [1992], s. 27) uvádí, že na rozdíl od řeckého pojetí školy, již tvořili řečníci a polemikové na veřejném prostranství, odpovídala mnohem spíše bibliografické klasifikaci než skupině osob. V Číně se školy odlišovaly navzájem tím, že uchovávaly a dál předávaly jiné textové korpusy, a to po linii předávání, která se silně podobala linii rodové (odtud termín *ťia* 家, což označuje rod). Sivin uvádí případ knih *Tao-te-ťing* a *Čuang-c'*, které se ocitly pod toutéž nálepkou taoistické „školy" (*tao-ťia* 道家) z jediného prostého důvodu, že výkladové tradice obou těchto textů byly zařazeny do téhož oddělení císařské knihovny.

[5] *Chuaj-nan-c'* (*Mistr z Chuaj-nanu*) 20, ed. ČU-C', s. 353. Podobnou formulaci nacházíme například i ve *Feng-su tchung-i* (*Soubor zvyků a obyčejů*) 5, ed. ČU-C', s. 35.

[6] *Čuang-c'* 33, ed. *Čuang-c' ťi-š'*, KUO Čching-fan, ČU-C', s. 462–463. Tato poslední kapitola je pozdní, mohla by pocházet ze začátku éry Chan.

[7] O *Lü-š' Čchun-čchiou* (*Letopisy pana Lü*) viz výše, kap. 10, pozn. 2. O *Chuaj-nan-c'* (*Mistr z Chuaj-nanu*) viz níže.

[8] *Š'-ťi* (*Historikovy zápisy*), 97, s. 2699. Králové Tchang a Wu jsou zakladatelé starověkých dynastií Šang a Čou.

[9] *Sin-jü* (*Nové promluvy*), kap. 4 („Nekonání") ed. ČU-C', s. 7.

[10] Někteří badatelé je považují za „Čtyři kanonické knihy Žlutého císaře", zmíněné v „Bibliografickém pojednání" z *Kroniky dynastie Chan* (*Chan šu i-wen-č'*). Překlad několika výňatků najdete v Jean LEVI, *Dangers du discours (Stratégies du pouvoir IV^e et III^e siècles av. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Alinéa 1985. Viz rovněž Michael LOEWE, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*, Londýn, Allen & Unwin 1982.

[11] *Chan Fej-c'* 8, ed. ČU-C', s. 32. Viz výše kap. 9, pozn. 24 a 25.

[12] *Chuaj-nan-c'* 20, ed. ČU-C', s. 353.

[13] O *fang-š'* viz výše, kap. 10, pozn. 7.

[14] *Chuaj-nan-c'* 1, ed. ČU-C', s. 3.

[15] „Esence" (*ťing* 精) tvoří nejjemnější formu prvotní energie *čchi*. Částečný překlad tohoto úryvku viz *Prameny života*, Praha, Vyšehrad 1982, s. 338 – 339.

[16] *Chuaj-nan-c'* 3, ed. ČU-C', s. 35–36. Překlad do angličtiny viz John S. MAJOR, *Heaven and Earth Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*, Albany, State University of New York Press 1993. Částečný překlad *Chuaj-nan-c'* do francouzštiny (kap. 1, 7, 11, 13 a 18) viz Claude LARRE, Isabelle ROBINET, Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Les Grands Traités du Huainan zi*, Paris, Cerf 1993.

Tato kosmogonie, v níž lehká jangová *čchi* stoupají a tvoří Nebe a hutná jinová *čchi* klesají a tvoří Zemi, zavádí analogické rozdělení lidské bytosti na dva druhy duší, které se snaží opustit tělo a navrátit se ke svému původu: duše *chun* se snaží stoupat k Nebi, protože jsou Jang, zatímco duše *pcho* se chtějí vrátit k Zemi, protože jejich přirozenost je Jin.

[17] A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, s. 320.

[18] Pro příklad si uveďme, že vynález — již za Chanů v roce 132 n. l. — prvního přístroje na zjišťování zemětřesení „využívá pojmu působení na dálku, které [...] je magického původu" (Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 253). Jde o rezonanci, o níž se mluví v kapitole 6 *Chuaj-nan-c'*, o němž viz Charles LE BLANC, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press 1985.

[19] Rezonance mezi východem a kyselostí je v jejich společné příslušnosti ke kategorii Dřeva, jedné z tzv. Pěti fází.

[20] *Chuaj-nan-c'* 6, s. 90–92. Zde se mj. uplatňuje pradávná představa panovníka, jenž je mezi svými ministry podoben Slunci obklopenému světelným kolem. Závěr citace připomíná „Prazvuk" (který se ještě nezačal rozlišovat na jednotlivé zvuky) z *Tao-te-ťingu*.

[21] *Chuaj-nan-c'* 7, s. 100.

[22] Viz Joseph NEEDHAM, *La Science chinoise et l'Occident* (přeloženo z *The Grand Titration*), Paris, Éd. du Seuil 1973, a rovněž monumentální *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press; viz též Nathan SIVIN, „Why the scientific revolution did not take place in China — or didn't it?", in *Chinese Science*, 5 (1982), s. 45–66; HO Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong University Press 1985.

[23] Viz John B. HENDERSON, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press 1984, kap. 3.

[24] O Měsíčních přikázáních viz výše, kap. 10, pozn. 25. *Vnitřní kánon Žlutého císaře (Chuang-ti nej-ťing)*, jehož vznik se obvykle klade do 1. století př. n. l., se zmiňuje o kosmické síti tkané dvojicí Jin–Jang a Pěti fázemi a rovněž o korelacích mezi přirozeným světem (makrokosmem), lidským tělem (mikrokosmem) a chanským vzorem císařského státu. Viz obsáhlou poznámku Nathana SIVINA, „Huang ti nei ching", in Michael LOEWE, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California 1993, s. 196–215.

[25] V roce 113 př. n. l. císař Wu na radu dvorních *fang-š'* (viz kap. 10, pozn. 7 a 8) prý poprvé zavedl kult „Nejvyšší jednoty", k němuž pak přidal kult „Jednoty–Nebe" a „Jednoty–Země", takže vznikly „Tři Jednoty", viz *Š'-ťi (Historikovy zápisy)* 28, s. 1394, a *Chan šu (Kronika dynastie Chan)* 6, s. 185, a 25A, s. 1230. Viz Kristofer SCHIPPER, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wu-ti nei-tchouan*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1965.

[26] Tung Čung-šuovo pojednání, citované v *Chan šu (Kronika dynastie Chan)* 56, s. 2523. „Šest umění" zde označuje šest konfuciánských kanonických spisů (*Knihu proměn, Knihu dokumentů, Knihu písní, Letopisy, Knihy obřadů* a rovněž *Knihu hudby*, která byla již za éry Chan jako text ztracena).

[27] Viz Marianne BUJARD, „La vie de Dong Zhongshu; énigmes et hypothèses", *Journal asiatique*, 280, 1–2 (1992), s. 145–217.

[28] *Čchun-čchiou fan-lu* 70, ed. *Sin-pien ču-c' ťi-čcheng*, Peking, Čung-chua šu-ťü 1992, s. 410. Otázka autenticity *Čchun-čchiou fan-lu (Hojná rosa z Letopisů)*, díla připisovaného Tung Čung-šuovi, je velice sporná a učenci ji obvykle raději ponechávali stranou. Někteří badatelé se v poslední době pokusili zavést trochu pořádku do tohoto „textového chop-suey", abychom použili výraz Gary ARBUCKLA, viz „Restoring Dong Zhongshu (BCE 195–115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction", dizertační práce, University of British Columbia, 1991. Viz též Sarah QUEEN, „From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the *Spring and Autumn Annals* according to Tung Chung-shu", dizertační práce, Harvard University, 1991, vydáno pod uvedeným názvem v Cambridge University Press, 1996. A konečně Marianne BUJARD, „Recherche sur le sacrifice au Ciel à l'époque des Han antérieurs", dizertační práce, Paris, École pratique des hautes études 1994. Existuje překlad prvních šesti kapitol: Robert H. GASSMANN, *Tung Chung-shu Ch'un-ch'iu Fan-lu: Üppiger Tau des Frühling-und-Herbst Klassikers: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs*, Bern, Peter Lang 1988.

[29] *Chan šu (Kronika dynastie Chan)* 56, s. 2515.

[30] *Čchun-čchiou fan-lu* 2, s. 31.

[31] *Čchun-čchiou fan-lu* 19, s. 168.

[32] Když si Chanové zvolili Zemi, dali tak najevo snahu odlišit se od Čchinů spojovaných s nadvládou Vody. Wang Mang svou dynastii Sin (9–23 n. l.) kladl do fáze Země podle cyklu plození, a nikoli už cyklu dobývání, čímž si dělal nárok na přirozenou legitimitu, jež by popírala jeho pověst uzurpátora. Tu však znovu potvrdil císař Kuang-wu, když v roce 25 n. l. obnovil dynastii Chan ve znamení Ohně. Viz Michael LOEWE, „Water, Earth and Fire: the Symbols of the Han Dynasty", přetištěno v *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press 1994, s. 55–60. Viz též od téhož autora nezbytné dílo o Raných Chanech, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9*, Londýn, Allen & Unwin 1974.

O cyklu Pěti fází viz kap. 10. Od doby Chan se všude prosadilo pětičetné schéma, které nacházelo korelace ve všech oblastech: pět konstant konfuciánské etiky, pět aspektů lidské přirozenosti, pět velkých období čínského starověku, Pět kanonických knih atd.

[33] Myšlenka smísit politickou loajálnost se synovskou oddaností se objevuje v *Knize synovské oddanosti (Siao-ťing)*, která byla povýšena mezi kanonické knihy, jakmile byla „objevena" (jinými slovy čerstvě sepsána) za Raných Chanů. Překlad do angličtiny: Ivan CHEN, *Hsiao ching: The Book of Filial Piety*, 1908, reed. Londýn, John Murray 1968, a do italštiny: Fausto TOMASSINI v *Testi confuciani*, Turín, UTET 1974.

Český překlad Lukáše Zádrapy in Olga LOMOVÁ, *Ach běda, přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*, Praha, DharmaGaia 2004, s. 255–272.

[34] O této konfuciánské bipolaritě viz kap. 2, „Portrét vladaře jako ušlechtilého člověka".

[35] Viz výše, pozn. 3.

[36] *Meng-c'* III B 9 a IV B 21. Viz též kap. 2, pozn. 34.

[37] Bibliografický katalog *Kroniky dynastie Chan (Chan šu i-wen-č'*, s. 1714) zmiňuje „Soudní případy, které vyřešil Tung Čung-šu podle *Kung-jangova komentáře*", kterých prý bývalo 232, ale dnes se zachovalo pouze 8 fragmentů. Jejich překlad uvádí Gary ARBUCKLE ve „Former Han Legal Philosophy and the *Gongyang zhuan*", *British Columbia Asian Review*, I (1987), s. 1–25.

[38] Viz CH'Ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris, Mouton 1961, s. 278. Viz též Anne CHENG, „Le statut des lettrés sous les Han", in Charles LE BLANC a Alain ROCHER, ed., *Tradition et Innovation en Chine et au Japon. regards sur l'histoire intellectuelle*, Presses de l'université de Montréal 1996, s. 69–92.

O *čchüan* a symbolu váhy v legistickém myšlení viz kap. 9, pozn. 14 a 15.

[39] Tak mluví Che Siou (129–162), poslední významný představitel Kung-jangovy školy za pozdních Chanů, ve svém podkomentáři k poslední rubrice *Letopisů Čchun-čchiou*. Viz Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1985, s. 244–250; a „La Maison des Han: avènement et fin de l'histoire", *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 9 (1986), s. 29–43. O historii textu *Čchun-čchiou* a jeho hlavních komentářů viz táž autorka *„Ch'un ch'iu, Kung yang* and *Tso chuan"*, in Michael LOEWE, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, s. 67–76.

[40] Původ a obsah tohoto korpusu textů není příliš dobře znám vzhledem k tomu, že se v letech 267 až 273 několikrát ocitl na indexu. Viz Max KALTENMARK, „Les *tch'an-wei*", *Han-hiue*, II, 4 (1949), s. 363–373; Jack DULL, „A Historical Introduction to the Apocryphal (*Ch'an-wei*) Texts of the Han Dynasty", nepublikovaná dizertační práce na Washington State University 1966; Anne CHENG, „La trame et la chaine: aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne", *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 5 (1984), s. 13–26.

[41] Viz NGO Van Xuyet, *Divination, Magie et Politique dans la Chine ancienne*, Paris, 1976; a Kenneth J. DE WOSKIN, *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press 1983.

[42] Dílo známé pod názvem *Debaty o soli a železe* (*Jen-tchie lun*) uvádí jejich obsah ve formě dialogů, které svědčí o značném napětí panujícím mezi dvorními rádci, stranícími legistickému pragmatismu, a učenci, kteří se kvůli velkým morálním principům nechtěli ve všem řídit čistě materiálními argumenty. Překlad do angličtiny viz Esson M. GALE, *Discourses on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry*, 1931, reed. Taipei, Chengwen 1973. Do francouzštiny byly přeloženy výňatky: Delphine BAUDRY-WEULERSEE, Jean LEVI a Pierre BAUDRY v *Dispute sur le sel et le fer*, Paris, Seghers 1978. Ruský překlad Jurije Krol'a, opatřený slovníčkem pojmů a vyčerpávající bibliografií vyšel pod názvem *Spor o soli i železe* v Petrohradě (díl I, 1997) a v Moskvě (díl II, 2001).

[43] Nejznámější je setkání v pavilonu Š'-čchü-ke v roce 51 př. n. l. a setkání v Síni Bílého tygra v roce 79 n. l. To bylo v období Chan poslední a podnítilo vznik velké kompilace *Po-chu tchung*, viz TJAN Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall*, 2 sv., Leiden, Brill 1949 a 1952.

[44] O polemice mezi *tin-wen* a *ku-wen* viz Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han* (citováno výše v pozn. 39); viz též Michael NYLAN, „The Chin-wen/Ku-wen Controversy in Han Times" a Hans VAN ESS, „The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century got it wrong?", *T'oung Pao*, 80 (1994), s. 82–144 a 145–169.

[45] O novém vzplanutí sporu o „moderní" a „staré" texty za éry Čching viz kap. 22.

[46] Viz *Chan šu* (*Kronika dynastie Chan*) 30, s. 1723–1724, a 88, s. 3620. V této oblasti se vyskytly úplné rekordy, například komentář o sto tisících slov týkající se dvou znaků *jao* a *tien*, které tvoří název jedné kapitoly *Knihy dokumentů*. Přemíra komentářů odpovídala přehnanému počtu osob, které se o ně zajímaly. Když byly v císařské akademii za císaře Wu-tiho zavedeny katedry, pro každou z Pěti kanonických knih byla povolena jediná výkladová škola. Na konci období Raných Chanů celkový počet škol už dosahoval dvacítky. Během téhož období počet studentů na císařské akademii stoupl z padesáti na tři tisíce, a později za Pozdních Chanů až na třicet tisíc.

[47] O *Fang-jen* viz Paul L., SERRUYS M., *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen*, Berkeley, University of California Press 1959.

[48] Viz David R. KNECHTGES, *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B. C. - A. D. 18)*, Cambridge University Press 1976. Životopis Jang Siunga v *Chan šu* (*Kronika dynastie Chan*) 87 A–B, přeložil David R. KNECHTGES, *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B. C. - A. D. 18)*, Arizona State University, Center for Asian Studies 1982.

[49] Viz Erwin Ritter VON ZACH, *Yang Hsiung Fa-yen* (*Worte strenger Ermahnung*), 1939, reed. San Francisco, Chinese Materials Center 1976.

[50] O *Tchaj-süan ťing* viz monumentální překlad Michael NYLAN, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, Albany, State University of New York Press 1993.

[51] O kalendářních výpočtech viz Nathan SIVIN, „Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy", *T'oung Pao*, 55 (1969), s. 5–19. O astronomických modelech převládajících v období Chan viz NAKAYAMA Shigeru, „Early Chinese Cosmology", in *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact*, Cambridge, 1969, s. 24–40.

[52] *Tchaj-süan-ťing*, komentáře *Süan-li* („Vývoj tajuplného") a *Süan-kao* („Zjevení tajuplného").

[53] O Wang Pim viz následující kapitola; o naturalismu Ťi-sia viz kap. 8, pozn. 3.

[54] Viz jeho životopis v *Chou Chan šu* (*Kronika Pozdních Chanů*) 49. O Wang Čchungovi a jeho názorech viz Nicolas ZUFFEREY, *Wang Chong (27–97?). Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne*, Bern, Peter Lang 1995. Viz též Timoteus POKORA, *Kritická pojednání*, Praha, Academia 1971, s. 36–63.

[55] *Lun-cheng* 84 (Tuej-cuo), ed. ČU-C', s. 280. Jediným úplným překladem *Lun-cheng* do západního jazyka dosud je Alfred FORKE, *Lun-heng: Part I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung; Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung*, 1908 a 1911, reed. New York, Paragon Book Gallery 1962.

Český překlad Timotea POKORY: *Kritická pojednání*, Praha, Academia 1971.

[56] *Lun-cheng* 33 (Ta-ning), s. 118.

[57] *Lun-cheng* 17 (Pien-sü), s. 42.

[58] *Lun-cheng* 3 (Ming-lu), s. 5. O otázce „údělu" za období Chan viz HSU Choyun, „The Concept of Predestination and Fate in the Han", *Early China*, 1 (1975), s. 51–56.

[59] *Lun-cheng* 13 (Pen-sing), s. 29. Konfuciova citace pochází z *Hovorů*, XVII/3.

[60] To je smysl 28. kapitoly (Wen Kchung). Viz Nicolas ZUFFEREY, „Pourquoi Wang Chong critique-t-il Confucius?", *Études chinoises*, 14, 1 (1995), s. 25–54.

[61] *Lun-cheng* 57 (Süan Chan), s. 191.

[62] Viz Michael LOEWE, „The failure of the Confucian ethic in Later Han times", přetištěno v *Divination, Mythology and monarchy in Han China*, Cambridge University Press 1994, s. 249–266.

[63] Hnutí „čistých soudů" bylo reakcí učenců, tradičních poradců císařské moci, na stoupající vliv klanů císařoven a později i eunuchů. Viz Rafe DE CRESPIGNY, „Politics and Philosophy under the Governement of Emperor Huan (159–168 A. D.)", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 41–83; a „Political Protest in Imperial China: the Great Proscription of Later Han (A. D. 167–184)", *Papers of Far Eastern History* (Canberra), 11 (1975), s. 1–36.

[64] Všichni to byli autoři pojednání, např. Wang Fu napsal *Názory skrytého muže* (*Čchien-fu lun*), které byly několikrát částečně i úplně přeloženy, viz Ivan KAMENAROVIC, *Wang Fu, Propos d'un ermite*, Paris, Cerf 1992; Margaret J. PEARSON, *Wang Fu and the Comments of a Recluse*, Tempe, Arizona State University 1989; Anne BEHNKE KINNEY, *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu lun*, Arizona State University 1990. O pojednání Sü Kana *Čung lun* (*Názory, které míří do černého*) viz John MAKEHAM, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press 1994. O Wang Fuovi, Cchuej Š'ovi a Čung-čchang Tchungovi viz Étienne BALASZ, „La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han", *T'oung Pao*, 39 (1949), přetištěno v *La Bureaucratie céleste: Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard 1968, s. 71–107.

[65] O kultu zbožněného Lao-c'a viz Anna SEIDEL, *La Divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, École Française d'Extrême-Orient 1969. Zájem o Buddhovo učení velice stoupal po roce 151, kdy parthský mnich An Š'-kao začal v Číně překládat ze sanskrtu (viz níže, kap. 14, pozn. 11).

[66] Viz Rolf A. STEIN, „Remarque sur les mouvements du taoïsme politico-religiuex au II[e] siècle apr. J.-C.". *T'oung Pao*, 50 (1963), s. 1–78.

[67] O tomto textu, pocházejícím částečně z 1. nebo 2. stol. n. l., avšak přepracovaném kolem 4. stol., jímž se inspirovala jak sekta Žlutých šátků, tak sekta Nebeských mistrů, viz Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 76–79. Viz též Werner EICHHORN, „T'ai-p'ing und T'ai-p'ing Religion", *Mittelungen des Institus für Orient forschung der deutschen Akademie der Wissenschaften* (Berlín) 5, 1 (1957), s. 113–140; Timoteus POKORA, „On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Da-t'ung in Chinese Philosophy", *Archiv Orientální* (Praha) 29 (1961), s. 448–454; Max KALTENMARK, „The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*", in Holmes WELCH a Anna SEIDEL, ed. *Facets of Taoism*, New Haven, Yale University Press 1979, s. 19–52; B. J. MANSVELT-BECK, „The Date of the *Taiping jing*", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 149–182.

[68] O taoismu jako souboru živých náboženských praktik viz Kristofer SCHIPPER, *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Paris, Fayard 1982; a Michael SASO, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven, Yale University Press 1978.



***Si Kchang a Žuan Ťi**, dva ze Sedmi mudrců bambusového háje. Reliéfní cihla, frotáž (Šan-pej-li poblíž Nankingu, 4. až 5. stol.).*

13
Intelektuální obrození ve 3. a 4. století

Když na začátku 3. století padla dynastie Chan, zhroutil se celý jeden svět. Za posledních panovníků skomírající dynastie vládli v říši ve skutečnosti silní muži, jako například generál Cchao Cchao (155–220), který se nakonec v roce 220 zmocnil vlády a jehož nejstarší syn Cchao Pchej (187–226) se stal prvním císařem dynastie Wej (220–265). Ta měla v moci pouze sever a o čínské území se dělila se státem Šu na jihozápadě a Wu na jihovýchodě: bylo to období známé pod označením „Tři království". Krátké období dynastie Wej se vyznačovalo neustálou rivalitou mezi rody Cchao a S'-ma. S'-maové nakonec zvítězili a založili dynastii Ťin (265–420). Rozpad chanské říše znamenal počátek období, kdy byl čínský sever na čtyři sta let oddělen od jihu. Toto období se nazývá obdobím Šesti dynastií a skončilo až opětovným sjednocením říše dynastií Suej v roce 589.

Právě tento politický rozklad však po čtyřech staletích názorové jednoty za dynastie Chan osvobodil ducha a tvořivost, neboť byl podnětem — od doby Válčících států nebývalým — k intelektuálním diskusím a způsobil, že se Čína dokořán otevřela vlivu Buddhova učení. Myšlení konce období Chan bylo naprosto přesyceno exegetickými komentáři a numerologickými výplody. Učencům proto nezbývalo než si vybrat mezi tradičním konfuciánským moralizováním a hledáním jiné cesty v oblastech doposud opomíjených nebo málo probádaných, jaké představovaly prameny filosofického taoismu nebo buddhismu, právě pronikajícího do Číny. Dědictví konfuciánské etiky dynastie Chan bylo v té době označováno souborně jako „učení o jménech" (*ming-ťiao* 名教), jež spočívalo hlavně v pěstování dobré pověsti, týkající se zejména synovské oddanos-

ti, která se už v době pozdních Chanů stala prostředkem sociopolitického vzestupu. „Jméno" zde znamená věhlas a výraz *ming-tiao* by bylo možné překládat jako „učení [soustředěné na dobré] jméno", zároveň je však odkazem na požadavek shody mezi „jmény" a „realitami". Tato shoda měla koncem období Chan zásadní význam v otázkách týkajících se výběru úředníků pro státní správu, konkrétně toho, jak kompetence odpovídají úředním funkcím, a vztahů mezi základní přirozeností (*sing* 性) a vrozenými schopnostmi či nadáním (*cchaj* 才). V pojednání *O čtyřech základech* (*S'-pen lun*) Čung Chuej (225–264), zarputilý obhájce učení o jménech, uvádí všechny možné vztahy mezi morální přirozeností a schopností, tj. mezi lidskostí a inteligencí, aby určil, zda je inteligence z morálního hlediska dobrá. To je i otázka, již si klade Liou Šao (kolem 180– kolem 240) ve svém *Pojednání o lidských vlastnostech*:

> Vezmeme-li lidskost a rozlišování jako dvě různé entity působící nezávisle na sobě, převahu má lidskost. Ale jestliže je zkombinujeme a necháme je působit společně, hlavní roli hraje rozlišování.[1]

Jak učenci již od doby pozdních Chanů stále častěji opouštěli svou tradiční úlohu pilířů císařské byrokracie, vznikala kritika učení o jménech a o konfuciánském moralismu, která představovala zárodek nových antitradicionalistických názorů, hlásících se k taoistické spontánnosti. Toto nové rozpoložení, jehož předchůdcem byl již za Chanů Wang Čchung, inspirovalo básníka Si Kchanga (223–262) k sepsání eseje nazvaného *Vymanit se ze svého já*:

> Protože [ušlechtilý člověk] ve svém srdci nemá pýchu, může překonat učení o jménech a oddat se spontánnosti (*c'-žan* 自然).[2]

„Čisté rozhovory" a „učení o Tajuplném"

Ztráta zájmu o politickou angažovanost se u učenců, z nichž mnozí toužili po „čistém" a nenuceném způsobu života, projevovala za dynastií Wej a Ťin oblibou „čistých rozhovorů" (*čching-tchan* 清談), které představují jakýsi protipól „čistých soudů" (*čching-i* 清議) z konce období Chan. *Nová vyprávění z elegantního světa* svědčí o jistém elitářství a okázalosti těchto duchaplných a rafinovaných intelektuálních diskusí.[3] Někdy je doprovázelo obrazoborectví, spojované zejména s anarchistickým a antiritualistickým zaměřením „Sedmi mudrců bambusového háje", kteří se scházeli u Si Kchanga a šokovali své současníky pitkami, procházkami bez oděvu či močením na veřejnosti.[4]

Myšlenkový proud, který vtiskl intelektuálnímu vývoji po období Chan nový směr, představovali v první polovině 3. století zejména Wang Pi a Che Jen. Od elaborátů o „jménech a zásadách" (*ming-LI* 名理) se přecházelo k „učení o Tajuplném" (*süan-süe* 玄學), které se radikálně lišilo od kosmologicko politického konfuciánství období Chan. Slovo *süan* („tajuplný", „nezbadatelný") je sémanticky blízké slovu *jüan* 遠 „vzdálený" — tj. jak starostem o „tady a teď", tak lidskému chápání — a naráží na „záhadu všech záhad" z počáteční kapitoly *Tao-te-ťingu*. Spolu s *Čuang-c'* a *Knihou proměn* tvoří *Tao-te-ťing* trojici známou ve 3.–4. století jako „Tři záhady" (*San süan*) 三玄, hlavní zdroj inspirace intelektuálního směru, který bývá nesprávně označován jako „neotaoismus". Nejde totiž ani tak o prostou obrodu filosofického taoismu z období Válčících států, jako spíš o přesměrování problémů, jimiž se zabývali myslitelé s konfuciánskou průpravou, jako Che Jen či Wang Pi. Od zájmu o kosmologické korelace přecházeli k zásadní reflexi o vztazích mezi zjevnou realitou (to, co tu je), *jou* 有 a nerozlišeným základem (to, co tu není), *wu* 無. Zatímco za Chanů Jang Siungovy spekulace o „nejvyšším mysteriu" (*tchaj süan* 太玄) byly pojímány pouze na základě korelativního myšlení a používaly tutéž terminologii jako Tung Čung-šu,[5] „nezbadatelné", o němž mluví Wang Pi, není nic menšího než „prvotní konstituční základ" (*pen-tchi* 本體).

Wang Pi (226–249)

Wang Pi se narodil v období, kdy mnohé z jeho současníků stihl pohnutý osud nebo krutý konec, a zemřel na chorobu ve věku třiadvaceti let. Jako geniální dítě a vynikající diskutér se již v deseti letech nadchl pro *Čuang-c'* a *Tao-te-ťing*, stejně jako rád učeně pojednával o konfuciánském Tau. Jeho jediným dílem jsou vlastně komentáře k *Tao-te-ťingu*, ke *Knize proměn*, ale i ke Konfuciovým *Hovorům*, později považované za kanonické.[6] Pod ochranou Che Jena (kolem 190–249) byl učený mladík

uveden do jednoho z nejskvělejších kroužků „čistých rozhovorů", který se těšil největší přízni dynastie Wej:

> Che Jen se domníval, že u Světce nevznikají emoce uspokojení, zlosti, smutku a radosti, a dokládal to subtilními argumenty. Čung Chuejův výklad byl obdobný. Wang Pi s nimi však nesouhlasil a tvrdil, že Světec sice vyniká nad obyčejné lidi božskou jasnozřivostí, avšak sdílí s nimi pět základních emocí. Díky nadání božskou jasnozřivostí je schopen ztělesňovat harmonii proudícího [dechu] a pronikat nerozlišeností (*wu*). Zároveň však sdílí pět základních emocí, a tudíž v něm nutně vznikají pocity smutku a radosti, jimiž odpovídá na podněty. Světec tedy svými pocity odpovídá na podněty ostatních bytostí, avšak nepřipoutává se k nim. Pokud se dnes z toho, že se nepřipoutává, vyvozuje, že nemá emoce, jimiž by odpovídal na vnější podněty, je to velkou chybou.[7]

Otázka, zda je přirozenost Světce sama o sobě neměnná a zcela vyrovnaná, nebo zda jsou její nedílnou součástí i vášně a emoce, byla předmětem odvěkých debat. Zajímavý je Wang Piův názor, že Světec obyčejné lidi předčí „božskou jasnozřivostí", díky níž může jako správný taoistický mudrc ztělesňovat „nerozlišenost", a zároveň má jako všichni ostatní lidé lidskou přirozenost, jíž „odpovídá na podněty" pocházející od bytostí, věcí a událostí a díky níž může lidský svět ovlivňovat zcela v souladu s konfuciánskou tradicí.

Mezi nerozlišeným a projeveným

Ústřední Wang Piovou myšlenkou je představa jednoty spojující vše, co existuje, jak to vyjádřil na začátku svého krátkého pojednání o *Knize proměn*:

> Mnohé nemůže ovládat mnohé. Mnohé je ovládáno tím, co je nejjednodušší. Pohyb nemůže řídit jiný pohyb. Pohyb celého světa je řízen tím, co se přidržuje Jednoho. Proto si veškerá mnohost může zachovat soudržnost jedině skrze vládce, který ji přivede k jednotě, a veškerý pohyb získává svou dynamiku jedině skrze zdroj, v němž není žádná dualita. Věci nejsou izolované a rozptýlené, nýbrž zakládají se na společném principu. Spojuje je společný původ, shromažďuje je společný počátek. Rozrůzňují se, ale zachovávají řád. Jsou mnohé, ale nedocházejí změtení.[8]

Wang Pi už *Knihu proměn* nechápe jako věšteckou či numerologickou příručku, jak byla pojímána za období Chan, nýbrž jako znázornění vesmíru v celé jeho úplnosti a jednotě, čímž naráz zamítá představu nezjednodušitelné mnohosti, jež by vylučovala jakoukoli souvislost mezi věcmi. Tvrdí, že bytosti mají jednoho „mistra",[9] jeden společný princip: *wu* 無, což je termín, který přejímá z *Tao-te-ťingu*. Jakožto negace *jou* 有, které znamená „vyskytuje se" nebo „je zde", *wu* označuje „nevyskytuje se", „to, co zde není", nikoli však nic či nicotu, nýbrž ve smyslu čehosi, „co nemá" (*wu* 無) určení ani konečnost toho, co se vyskytuje, ve smyslu, že to ještě není projeveno, a nemá tedy obrysy viditelné reality, jako „nerozlišenost"". Jak říká Wang Pi, bytosti ve své nekonečné mnohosti zde nemohou být samy od sebe, nutně musejí pocházet ze společného základu. Proto nerozlišené nemůže být entitou stojící proti projevenému („tomu, co se vyskytuje"), nýbrž je „tím, skrze co" (*suo-i* 所以) dochází k onomu „vyskytuje se". Jak to vyjádřil Che Jen:

> „To, co se vyskytuje" (*jou* 有) jako takové, závisí na „tom, co se nevyskytuje" (*wu* 無) ve svém zrodu. Záležitosti jako takové se dovršují na základě „toho, co se nevyskytuje".[10]

Tuto formulaci Wang Pi doplnil takto:

> To, co ještě není, se nemůže projevit skrze „to, co zde není", musí to učinit skrze to, co zde již je.[11]

Komplementárnost „toho, co se ještě nevyskytuje" a „toho, co už zde skutečně je" lze chápat jako vztah mezi „konstitucí", „konstitučním základem" (*tchi* 體) a jeho „použitím", „aplikací" či „funkčním projevem" (*jung* 用). Tento termín, který Wang Pi přebírá z *Tao-te-ťingu* § 11, kde označuje paradoxní účinnost „není", a který jako první spojuje s „konstitučním základem", je „to, skrze co" se bytostem dostává projevené podoby:

> Jakkoli vznešené jsou veškeré věci, projevují se („jsou použity", *jung* 用) skrze nerozlišenost (*wu* 無). Avšak ani ve své konstituci (*tchi* 體) nemohou být bez nerozlišenosti. Pokud by se zbavily nerozlišenosti ve své konstituci, ztratily by svou velikost.[12]

Mezi latentním základem a jeho projevem je tedy stejný vztah jako mezi kořenem (*pen* 本), který není vidět, a přesto je velmi podstatný, a větvemi (*mo* 末), jejichž růst je zjevným projevem. V tomto přirovnání, běžně používaném v celém čínském myšlení pro rozlišení podstatného a druhotného, u Wang Piho kořen označuje specifičtěji prvotnost Jednoho a větve mnohost jeho projevů:

> Tao „samo sebou jsoucího" (*c'-žan* 自然) je jako strom. Čím více narůstá, tím více se vzdaluje kořenům. Čím více ubývá, tím je blíže svému základu. Narůstáním se vzdaluje pravé přirozenosti. [...] Ubýváním se přibližuje svému základu.[13]

Inspirací je zde zcela zjevně *Tao-te-ťing* § 48:

> Kdo se soustřeďuje na vzdělání,
> den ze dne si více osvojuje,
> kdo se soustřeďuje na Tao,
> den ze dne se více oprošťuje.
> Postupným oprošťováním
> dospíváme nakonec k nejednání.[14]

Wang Pi přejímá paradox sestupných kroků, jimiž se má dosáhnout větší koncentrace, neboť je třeba zredukovat druhotné na to podstatné (tak, jako se „redukuje" omáčka, aby byla hutnější). Mnohé se tak kondenzuje na Jedno, jehož ekvivalentem je ve *Velkém komentáři Knihy proměn* nejvyšší hřebenový trám střechy, „hřebenová vaznice" (*tchaj-ti* 太極), čili „nejvyšší počátek". Avšak podle Wang Piho toto „Jedno" neboli „hřebenová vaznice" není nic jiného než „není", pojem, který radikalizuje — v pravém slova smyslu —, neboť z něj činí kořen svých názorů i existujícího světa obecně. Zatímco *Tao-te-ťing* zřejmě dává přednost procesu postupného plození,[15] Wang Pi slučuje Jedno, Tao a *wu* do jediného pojmu. Toto nerozlišené, které v *Tao-te-ťingu* bylo jen jedním aspektem Taa, zaujímá ve Wang Piově interpretaci tak ústřední místo, že na sebe nakonec nabaluje i všechny ostatní uvedené pojmy, takže i samo Tao se stává jeho pouhým názvem:

> Tao je označením pro nerozlišenost (*wu* 無). Není nic, čím by nerozlišenost nepronikala, a nic, co by se na ní nezakládalo. Mluvíme-li o ní jako o Tau, jedná se o přirovnání. Je tišinou bez tělesné podoby a nelze ji zobrazit.[16]

Řeč, obraz, smysl

Tím, že Wang Pi povýšil nerozlišené na absolutno, vyvstává otázka, jak je vyjádřit řečí, neboť, jak říká *Tao-te-ťing* v proslulé úvodní pasáži, „Tao, které lze postihnout slovy, není věčné a neměnné Tao". Wang Pi tuto nemožnost mluvit o nevýslovném vyjadřuje po svém:

> Pokud by někdo tvrdil, že něco takového existuje, lze namítnout, že nelze spatřit jeho tvar. Pokud by naopak tvrdil, že nic takového neexistuje, lze namítnout, že skrze ně se rodí veškeré věci. Někdo by o něm řekl: „Není zde (*wu* 無) — a přesto se věci dovršují na jeho základě; je zde (*jou* 有) — a přesto nelze spatřit jeho tvar."[17]

Podobně mluví Che Jen:

> To, o čem chceme mluvit, ale je nevyslovitelné, co chceme pojmenovat, ale je nepojmenovatelné, co chceme pozorovat, ale zjišťujeme, že nemá tvar, čemu chceme naslouchat, ale ono nevydává zvuk — to je Tao ve své dokonalosti.[18]

Jde o snahu vyjádřit rozpor, jímž se vyznačuje každý pokus zachytit absolutno, jež je mimo veškerou konečnost; vždyť vyjadřovat se můžeme pouze řečí, která je už ze své podstaty určující. Už tím, že o absolutnu mluvíme, ho nějak determinujeme:

> Pakliže [ve „velikosti" (*ta* 大)] nastane rozlišení (*fen* 分), ztrácí tím na své absolutnosti. [...] Obecně platí, že věci mají označení, jméno, které ze své povahy nemůže mít platnost absolutna.
> Jméno s sebou nutně nese rozlišení, tvar přináší konečnost.[19]

„Jména" a „formy" jsou si rovnocenné: jsou to vymezení, která nevyhnutelně do prvotní Jednoty zavádějí rozlišení a odlišení (slovo *fen* 分, psáno s prvkem „nůž" 刀, které znamená „vyříznout", zde má význam předpony od-, roz-). Jakmile něco vnímáme, rozlišujeme, pojmenováváme, nejde o absolutno. Již 2. kapitola *Čuang-c'* říká:

> Tao nikdy nemělo hranice a řeč nikdy neměla stálost. [...] Velké Tao nelze nijak označit, Velkou rozmluvu nelze vyložit slovy. [...] Když se Tao projeví, již to není Tao, když se o výkladu diskutuje, nelze dosáhnout jeho plného smyslu. [...] Kdo dovede chápat rozmluvu beze slov, Tao, o kterém nelze mluvit? Někoho takového bych nazval Pokladnicí Nebe.[20]

Anekdota z Wang Piova života vypráví, jak jednou sotva dvacetiletý Wang Pi navštívil Pchej Chueje, významného učence vyhlášeného znalostí *Tao-te-ťingu* a *Knihy proměn*:

> Když Pchej Chuej spatřil Wang Piho, hned poznal, že jde o nevšední osobnost. Položil mu otázku: „Nerozlišenost (*wu*) je nepochybně tím, na čem závisejí veškeré věci. Avšak Světec [tj. Konfucius] o tom odmítl podat výklad, zatímco Lao-c'ovy výklady nebraly konce. Jak je to možné?"
>
> Wang Pi mu odpověděl: „Světec ztělesňoval nerozlišenost (*wu*), ale slovy se k ní nevyjadřoval, neboť nerozlišenost slovy nelze vyložit. Lao-c' naopak patřil cele projevené realitě (*jou*), a proto neustále hovořil o tom, co nerozlišenosti (*wu*) nedosahuje."[21]

Věru pěkná ukázka důvtipného uvažování Wang Piho, jenž se dobře vyznal v metodách logických debat, používaných už sofisty v období Válčících států, které se ve 3. století opět uplatňovaly v „čistých rozhovorech". V záměrném paradoxu staví Konfucia nad Lao-c'a a Čuang-c'a proto, že nerozlišené ztělesňoval tak dokonale, že o něm nepotřeboval mluvit, zatímco oba taoističtí mistři, kteří nevybočovali z oblasti projevené reality a explicitního diskursu, o něm mluvili neustále, protože je nemohli ztělesňovat.

Rozpor vlastní každému pokusu zachytit absolutno se vyhranil v paradoxu řeči, která něco říká, ale myslí tím něco jiného. V komentáři k hexagramu 24 (*fu* 復, „návrat") z *Knihy proměn* Wang Pi přirovnává vztah slova k tichu ke vztahu projeveného k nerozlišenému:

> Fu, návratem, se nazývá zpětný pohyb ke kořenu. Kořen je srdcem Nebe-Země. Obecně platí, že když utichne pohyb, nastane klid, aniž by klid byl protikladem ticha. Když utichne řeč, nastane mlčení, aniž by mlčení bylo protikladem řeči. Nebe-Země jsou nesmírně rozsáhlé, oplývají nepřeberným bohatstvím všech věcí, hrom bije a vítr vane, roztáčí se nekonečný proces proměňování, a přesto je jejich kořenem tišina nejzazší nerozlišenosti (*wu* 無). Proto pokud ustane pohyb na Zemi, srdce Nebe a Země se stane viditelným.[22]

Tak jako nerozlišené není chápáno negativně jako nicota nebo absence jsoucna, není ticho chápáno jako němota nebo absence slova, nýbrž naopak jako jakési zásvětí slov: jako to, co slovo nemůže vyjádřit. A naopak: stejně jako je úlohou viditelného projevovat neviditelné a poukazovat na jeho původ, může slovo ukázat cestu, kudy se vrátit k pravdě beze slov. Jak v otázce zachycení absolutna slovy, tak v pojetí *wu* dovádí Wang Pi úvahy svých taoistických předchůdců dál v tom, že naznačuje možnost pojímat Tao jako nerozlišené (neboť není omezeno způsobem projeveného bytí) ve zpětném pohybu čili v návratnosti (*fan* 反), která je podle *Tao-te-ťingu* § 40 „pohybem Taa". Protože Tao nelze pozitivně zachytit žádnou definicí ani určením, nezbývá než k němu nepřistupovat čelně, nýbrž pozpátku.

Tak jako projevené má kořen, který se odhaluje zpětným pohybem, podle Wang Piho existuje i možnost vrátit se od doslovného smyslu řeči, projeveného ve „jménech" a „formách", ke smyslu skrytému, zakrytému jako kořen, a to prostřednictvím „obrazů", tzn. obrazců z *Knihy proměn*. Představuje si tedy vztah tří rovin: roviny výroků vztahujících se k hexagramům nebo ke každé jejich čáře a obecněji roviny slov nebo promluvy (*jen* 言); roviny hexagramových obrazců neboli „obrazů" (*siang* 象); a konečně roviny významu hexagramů a obecněji smyslu (*i* 意). Tyto termíny odkazují na větu z Velkého komentáře *Knihy proměn*:

> „Slova nemohou vyčerpat smysl myšlenek: znamená to, že nelze zachytit myšlenky světců?"[23]

Ta byla výchozím bodem debaty — jež se táhla od 2. do 4. století — o přirozenosti základní reality: je nezbadatelnou a nevýslovnou „záhadou", nebo je naopak — jakožto lidský a jevový svět — smysly vnímatelná a dosažitelná? Tato otázka vede k dalším, které nabývaly sociopolitického zabarvení: je-li základní realita nevýslovná, jsou „jména", slova, řeč a s nimi i celý chod společnosti i rozlišování, k jakému při tom dochází (zákony, tituly, funkce) jen dohodnuté formy, jimž se toho, co mají označovat, nikdy nedostává, přestože se jim někdy daří naznačit, že je to přítomno. Wang Pi o tom byl přesvědčen:

> Smysl (*i* 意) se projevuje obrazem (*siang* 象) a obraz je objasňován slovy. Nic než obraz nedokáže úplněji vyjádřit smysl a nic nedokáže úplněji vyjádřit obraz než slova. Slova vycházejí z obrazu, a proto se lze zkoumáním slov dobrat jasnějšího uchopení obrazu. Obraz vychází ze smyslu, a proto se lze zkoumáním obrazu dobrat jasnějšího uchopení smyslu.

> Smysl dosahuje plného vyjádření v obrazu a obraz nabývá jasnosti ve slovech. Obraz se tedy objasňuje slovy, ovšem jakmile je obraz uchopen, jsou slova zapomenuta. Smysl je uchováván obrazem, ovšem jakmile je smysl uchopen, je obraz zapomenut. Lze to přirovnat k oku, které se líčí na zajíce. Jakmile se zajíc chytí, je oko zapomenuto. Pomocí vrše se chytají ryby, ovšem jakmile se ryba chytí, je vrš zapomenuta. Lze tedy říci, že slova jsou okem na chycení obrazu a obraz je vrší na lapení smyslu.
>
> Proto ten, kdo setrvává u slov, neuchopí obraz, a ten, kdo setrvává u obrazu, neuchopí smysl. Obraz vychází ze smyslu, avšak setrvávat u obrazu znamená setrvávat u něčeho, co už ve skutečnosti není tím obrazem. Slova vycházejí z obrazu, avšak setrvávat u slov znamená setrvávat u něčeho, co už ve skutečnosti není těmi slovy. Zapomenout obraz tedy znamená uchopit smysl a zapomenout slova znamená uchopit obraz. Stejně tak uchopení smyslu spočívá v zapomenutí obrazu a uchopení obrazu v zapomenutí slov.[24]

Wang Pi se zde vrací k diskusi, zahájené již v *Čuang-c'* a později přejaté *Velkým komentářem Knihy proměn*, o vztahu mezi zjevnou řečí a implicitním smyslem. Zatímco ve Velkém komentáři výroky ozřejmují obrazce hexagramů, které pak projevují skrytý význam, jenž nám zanechali mudrci, Wang Pi se snaží jít v úvahách dál a vypůjčuje si z *Čuang-c'* téma zapomnění řeči: ke smyslu se dospěje postupným „zapomínáním" (nejprve zapomněním řeči, pak obrazů). Nejde o to, hledat smysl ve vnějších referentech, nýbrž najít ho v samém jádru řeči postupným oprošťováním, redukováním ve významu uvedeném výše.[25]

Obraz a smysl, viditelné a neviditelné, spojuje týž vnitřní vztah: obraz vychází ze smyslu v tom, že je jeho projevem, ale máme-li na základě obrazu opravdu zachytit smysl, nestačí pouze vyměnit vnitřek za vnějšek a naopak, je třeba se skutečně „vrátit ke kořeni", k prvotní jednotě, což je téma tak drahé *Tao-te-tingu*. Setkáváme se zde se stejnou oscilací mezi řečeným a neřečeným jako mezi viditelnou a neviditelnou realitou: slovo závisí na nevyřčeném, aby mohlo být vyřčeno, ale nevyřčené potřebuje slovo, aby mohlo být vyjádřeno. Touto reflexí o jazyce Wang Pi rozvíjí myšlenku, že k nevýslovnému Tau se lze přiblížit — což je typicky konfuciánský článek víry — návratem, který z řeči vychází, ale končí jejím zapomněním — což je téma svrchovaně taoistické.

Nerozlišené a utvářející princip

Podle Wang Piho je Tao nevýslovné, nepojmenovatelné, nezachytitelné jazykem ani smysly, avšak obsahuje princip srozumitelnosti v tom, že je „stálé":

> Tao se vyznačuje velkou stálostí a princip (*LI* 理) obecnou strukturou.[26]

LI, termín, který Wang Pi přebírá z *Čuang-c'* a dále ho rozvíjí, označuje strukturovaný a utvářející ráz světa, jenž je projevem Taa. Tao je tedy samo o sobě mimo jakýkoli popis, ale jeho stálost prozrazuje smysluplnou a (přinejmenším světcům) srozumitelnou strukturu. Ve Wang Piově komentáři ke *Knize proměn* je tento princip srozumitelnosti — nazývaný „nejvyšší *LI*" a považovaný za „základní" a „nezbytný" — „to, skrze co je vše tak" (*suo-i-žan* 所以然).[27] Koncepce řádu vlastního bytostem a věcem je pravděpodobně jedním z nejoriginálnějších rysů Wang Piových názorů a její význam je o to důležitější, že předznamenává velkou „neokonfuciánskou" reflexi o tomto principu, která započala v 11. století.[28]

„Stálost" Taa rýsuje strukturu, v níž nejrozmanitější bytosti a jevy ve své mnohosti nacházejí společný počátek v základní jednotě. Mezi jednotností nerozlišeného (*wu* 無) a utvářejícím principem reality (*LI* 理), mezi konstitučním základem (*tchi* 體) a jeho funkčním působením (*jung* 用), tedy existuje jakási dialektika, v níž nevýslovné Tao a jeho projev svět dosahují harmonické rovnováhy. Utvářející princip, jímž se projevuje samovolnost Taa, je popisován v *Tao-te-tingu* § 25:

> Člověk se řídí podle Země,
> Země se řídí podle Nebe,
> Nebe se řídí podle Taa,
> Tao se řídí podle sebe (*c'-žan* 自然).

Pojem *c'-žan* 自然 („samo od sebe tak"), který Wang Pi chápe především v souvislosti se *suo-i-žan* („to, čím je vše tak"), hraje zásadní roli v dialektice nerozlišeného a utvářejícího principu, jinými slovy „negativního" a „pozitivního" aspektu Taa, jež je absencí jakékoli determinace, avšak jehož přítomnost ve světě je skutečně pociťována. Nazýváme-li totiž Tao nerozlišeným, mohli bychom je uzavírat do omezující mystické dimenze jakési *via negativa*, ale pojem utvářejícího principu, který zdůrazňuje

působení Taa v přírodě, se všemi takovými snahami o apofatické mlčení rázně skoncoval.

Kuo Siang (kolem 252–312)

Na rozdíl od názorů Wang Piových, soustředěných na utvářející schopnost nerozlišeného, se u Kuo Sianga setkáváme s čistou, ba mystickou představou imanentnosti, neboť bytosti a věci podle něj vycházejí samy ze sebe a v bytí se udržují jen prostřednictvím vztahů, které je drží pohromadě, protože nepocházejí ze žádného jediného pramene existence — ať nějaké osobní vůle či základního principu.[29] Kuo Siang vyložil své pojetí v komentáři ke knize *Čuang-c'*,[30] jehož ústřední myšlenkou je vyprázdnit Wang Piovo nerozlišené (*wu*) od veškeré podstaty a působnosti:

> Jak je to vlastně s tím, co Lao-c' i Čuang-c' opakovaně označují jako „*wu* 無"? Jde o to, že ačkoliv se tolik mluví o tom, co rodí všechny věci, ve skutečnosti žádná taková „věc" není (*wu wu* 無物). Věci se rodí pouze samy sebou.[31]

Podle Kuo Sianga *wu* není zdrojem jevového světa, jak jej chápe Wang Pi, a je třeba je brát čistě jako prostý opak „je" (*jou*), tzn. jako „není", „nejsoucno", přičemž jedno se nemůže přeměnit v druhé ani nelze od jednoho přejít k druhému:

> Není pravda, že pouze „to, co se nevyskytuje" (*wu* 無) se nemůže přeměnit a stát se „tím, co se vyskytuje" (*jou* 有). „To, co se vyskytuje" se rovněž nemůže přeměnit a stát „tím, co se nevyskytuje". Ačkoliv přítomnost a nepřítomnost („vyskytovat se" a „nevyskytovat se", *wu, jou*) toho či onoho se donekonečna střídá a proměňuje, přesto se nemůže stát, že by se „to, co se vyskytuje" jako celek stalo „tím, co se nevyskytuje" (*wu*). K proměně celku v „to, co se nevyskytuje" nemůže dojít, a proto také nikdy nebyla doba, kdy ještě nic nebylo. „To, co se vyskytuje" stále trvá.[32]

Kuo Siangovo *wu* je „potvrzením toho, že svět není nahodilý a že má povahu absolutní reality".[33] V tom se rázně rozchází s Čuang-c'ovou věčnou oscilací (což Isabelle Robinetová nazývá *„époché"*) a shoduje se s Pchej Wejem (267–300), autorem *Čchung-jou lun* (*O převaze bytí*), který Wang Piovi odporuje tvrzením, že začátkem světa není *wu*. Zdálo by se, že z Kuo Siangova pohledu musí nekonečnost možných proměn narazit na hranice mezi „je" (vyskytuje se) a „není" (nevyskytuje se), ale ve skutečnosti se proměny mohou rozvíjet v celé své nekonečnosti právě proto, že za „je" už není vůbec nic. Celé Kuo Siangovo myšlení se točí kolem představy, že neexistuje žádný počátek ani vysvětlující princip, „to, skrze co je" (*suo-i-žan* 所以然), které by mohly o „je" vypovídat, a že vše vychází z toho, co taoisté nazývají „samo od sebe tak" (*c'-žan* 自然), z onoho latinského *sponte sua*: každá bytost se tvoří sama od sebe (*c'-cao* 自造), plodí se sama ze sebe (*c'-šeng* 自生), získává se sama od sebe (*c'-te* 自得) atd.:

> „To, co není" je prostě „to, co není", a tudíž nemůže dát zrod „tomu, co je". „To, co je" samo nebylo zrozeno, a nemůže ani dát zrod něčemu jinému. Kdo je pak ale tím, který způsobuje zrození? Je jím jedinečnost zrození sebe sama, nic víc. Pouhopouhé zrození sebe sama — žádné „já", jež by dávalo zrod ostatním věcem, neexistuje. Jelikož „já" nemůže rodit jiné věci a ani věci nemohou rodit „já", „já" je tím, čím je, pouze skrze sebe sama. Je samo sebou tím, čím je, což lze rovněž označit jako „nebeskou přirozenost" (*tchien-žan* 天然, doslova „takové skrze Nebe"). Pouze přirozenost — nikoli zasahování ze strany ostatních bytostí. Proto se tomu, co je samo sebou tím, čím je, říká „Nebeské". Tím se osvětluje povaha toho, co je samo sebou tím, čím je. [...]
>
> Každá věc proto dává zrod pouze sobě samé a není zrozena ničím jiným. To je Tao Nebe. [...] Každá věc je skrze sama sebe tím, čím je (*c'-žan*), ale přitom sama neví, skrze co je tím, čím je (*suo-i žan er žan* 所以然而然). Čím více se navzájem liší viditelné tvary, tím více se shodují v tom, že jsou tím, čím jsou (*žan* 然). [...] Která věc působí klíčení neustálých proměn? Proměny se dějí spontánně, samy sebou, a nic víc.
>
> Lze pokládat otázky: „Existuje nějaký stvořitel věcí, nebo nikoli? Pokud neexistuje, co potom tvoří všechny věci?" Pokud existuje, pak ovšem nestačí na to, aby z veškeré mnohosti tvarů utvářel věci. Z toho je jasné, že nejprve se věci samy utvářejí z mnohosti tvarů, a teprve pak lze vést výklady o stvořiteli věcí. A proto mezi věcmi, které vstupují do oblasti „toho, co je", i kdyby to byl stín stínu, není jediná, jejíž proměny by nebyly zcela nepodmíněné — proměny v temném a tajemném. Není proto žádný vládce, žádný stvořitel věcí — každá věc se tvoří sama sebou.

> Každá věc se tvoří sama sebou a na ničem nezávisí — takový je řád Nebe-Země. [...] Pochopit tento princip (*LI* 理) znamená navracet veškeré věci k počátku, který je uvnitř nich samých, namísto toho, aby byly závislé na něčem vnějším.[34]

Kuo Siang tedy nahrazuje Wang Piovo nerozlišené „to, skrze co" čistým „je", které může být jedině „samo od sebe tak", čímž přejímá představu, která se táhne jako nepřerušovaná čára celým taoistickým myšlením, totiž ideu samovolného principu bytí a jednání:

> „Nebe-Země" je souhrnně pojmenování pro veškeré věci. Veškeré věci jsou konstitučním základem (*tchi*) Nebe-Země a „bytí sebou samým" (*c'-žan*) je nutně tím, čím se řídí veškeré věci. Kdo je sám sebou tím, čím je (*c'-žan*), nezasahuje. Tak je tím, čím je.[35]

Básník Žuan Ťi (210–263), jeden ze „Sedmi mudrců bambusového háje", napsal v témž duchu:

> „Bytí sebou samým" (*c'-žan*) dává zrod Nebi-Zemi, Nebe-Země rodí veškeré věci. Není nic mimo „bytí sebou samým". To je důvod, proč se Nebe-Země pojmenovávají po něm.[36]

Podle Kuo Sianga na rozdíl od Wang Piho viditelné nenastává na základě neviditelného; Tao je nezbadatelné právě proto, že žádný základ nemá — neexistuje nic než to, co se dá vidět (to je celý význam výrazu „samo od sebe"). Z tohoto hlediska Tao neznamená počátek a je jen jménem označujícím samovolnost bytostí. Proto tedy vše musí nastat „náhle", „nečekaně" nebo — slovy *Tao-te-ťingu* § 57 — „tak!":*

> Pokud jde o zrození věcí, není žádná, která by se nezrodila v jedinečném zrození sebe sama.[37]

Neustále vyvěrající proces samotvoření v sobě obsahuje princip svérázností, *fen-ming* 分命 („úděl jedince"), „aspekt způsobující osobitost, který projevuje a zároveň vymezuje životaschopnost a dává jedinci tvar a konkrétní existenci. Toto *fen-ming* má aspekt univerzální, jako omezenost v trvání (narození a smrt), a aspekt osobní („schopnosti"); jeho obecnou vlastností je však to, že je daný a nevyhnutelný."[38] To by mohlo

* Berta Krebsová interpretuje tuto pasáž odlišně

budit dojem, že jde o totální, ba totalitární determinismus, ale právě v tom tkví paradox vyjádřený již v *Čuang-c'*: člověk se může oddávat „volnosti", o níž mluví Čuang-c', tehdy, když „nalezne pokoj ve svých vlastních mezích". Pouze „zázračné splynutí" či „tajemství stejnosti"[39] s vlastními mezemi a s vlastním osudem umožňuje samovolné a neustále obnovované vytrysknutí „je" (*jou* 有), tzn. životní energie (*čchi* 氣):

> Není jediné věci, která by neodpovídala svému určení. Každá věc je v plném souladu se svým vymezením (*fen* 分).[40]

Samotvoření tedy není možné bez autoregulace, čímž se utvářející princip vlastní věcem (*LI* 理) stává jiným výrazem pro označení spontánnosti:

> Každá věc je řízena principem (*LI* 理), s nímž je však v naprostém souladu. V nepřeberném množství věcí je každá z nich „sama sebou tak" (*c'-er* 自爾). Věci na sebe navzájem nepůsobí. Pokud se ponechají sobě samým, jejich řídící princip dojde sám sebou naplnění.[41]

K popisu, který v *Čuang-c'* líčí „dokonalého člověka" jako toho, kdo „se za povodně, stoupající až k Nebi, neutopí a komu za veder a sucha, kdy se kovy a kameny taví a země a hory pálí, není horko", Kuo Siang říká:

> [Takový člověk] se nekloní k žádné straně a nezaujímá pevné místo. Právě proto je v souladu s každou situací. Nedotýkají se ho proměny života a smrti, a tím méně spálení nebo utonutí. Dokonalého člověka neohrožují katastrofy a pohromy, ne však proto, že by se jim vyhýbal, nýbrž proto, že ve všem jednání uskutečňuje princip (*LI*) a skrze sebe sama (*c'-žan*) tak dosahuje spojení jen s tím, co je příznivé.[42]

Jakmile se takovýto princip řádu vepsaný do přirozenosti aplikuje na oblast společenských a politických vztahů, vracíme se k názorům o shodě mezi „jmény" a formami", které převládaly na začátku císařství a znovu se objevily koncem období Chan. Podle Kuo Sianga „dokonalá vláda nechává působit existující hierarchické rozlišení, jako by bylo součástí přirozeného řádu", zatímco Wang Pi „si představuje ideální společnost, v níž by nebyly třídy a která připomíná rovnostářskou utopii Velkého míru".[43] Přesto však nelze Kuo Siangovy myšlenky zredukovat na totalitární ideologii, protože „neexistuje vnitřek ani vnějšek, vše je osvíceno stejně."[44] Zatímco Wang Piho jsme mohli podezřívat, že hledá záhadu

tam, kde žádná není, Kuo Siang věří, že není vnitřek ani vnějšek, záhadou je reálný svět: v něm je vše a mimo něj není nic.

Jak to vyjádřila Isabelle Robinetová, Kuo Siang posouvá interpretaci *Čuang-c'* k „mystickému racionalismu", který povyšuje „svět na absolutno" v tom smyslu, že „nemá příčinu: mimo něj nic neexistuje; ve svém neustálém obnovování je však nekonečný; je bez příčiny, nemá žádný základ. [...] Smrt je tedy vymazána stejně jako narození: nic není ztraceno, protože nic nebylo stvořeno; jedinec je pohlcen úplnou a jedinou věčností přirozenosti, ve věčném čase proměn bez začátku i konce."[45] Díky této dokonalé shodě, ba přímo totožnosti absolutního s relativním, se mohly tyto názory skvěle přizpůsobit imanentismu *mahájánového* buddhismu. Kuo Siangův komentář vlastně sehrál zásadní roli v tom, že čínští učenci přijímali buddhismus v pojmech převzatých z *Čuang-c'*.[46]

Taoistická tradice

Přestože „učení o Tajuplném" vyvolalo nový zájem o *Tao-te-ťing* a *Čuang-c'*, není na místě označovat je výrazem „neotaoismus", neboť vznikalo nezávisle na vlastním taoismu, který se rozvíjel jako náboženský, vědecký a technický směr zejména od doby pozdních Chanů. Myslitelé jako Wang Pi či Che Jen jsou typickými představiteli severní intelektuální tradice, která byla pokračovatelkou konfuciánské exegeze Kanonických knih ve „starém písmu". Jak jsme viděli, tato exegetická škola z větší části vznikla za období Chan jako reakce na převládající směr „textů v novém písmu". Ten mimo jiné uznával apokryfní spisy, což ho spojovalo s „kouzelníky" (*fang-š'* 方士), kteří, jak již bylo zmíněno, se v mnoha ohledech s taoisty shodovali.[47]

Jedním z textů, jímž se všechny tyto kruhy zabývaly, je *Čou-i cchan-tchung-čchi* (*Trojí shoda podle Knihy proměn*),[48] připisovaná záhadnému Wej Po-jangovi, který prý žil ve 2. století n. l. Toto dílo pojednává o výrobě rumělky, jež slouží k přípravě pilulky nesmrtelnosti, která byla jedním z hlavním předmětů taoistického bádání a pokusů. Alchymický postup je v něm vyložen pomocí symboliky trigramů a hexagramů kombinované s cyklicky uspořádanými znaky (zejména takzvanou sérií „nebeských kmenů") a s pohybem Slunce a Měsíce, což všechno jsou spojení využívaná již exegety z období Chan.

V porovnání s myšlenkovým postupem takového Wang Piho, který se snaží z nerozlišeného učinit absolutno tím, že je spojuje přímo s Taem, je zajímavé, že *Cchan-tchung-čchi* — v čistě kosmologické tradici — spojuje Tao s Jednotou nebo s „prvotní energií hřebenové vaznice", o níž se mluví v apokryfech ke *Knize proměn*. Podobně tomu je u Ke Chunga (kolem 283–343), autora *Pao-pchu-c'* (*Mistr, který se přimkl k prostotě*) a představitele učenecké, individualistické a alchymistické tradice jižní Číny, silně poznamenané kouzelníky a taoisty z období Chan:

> Pokud je člověk schopen chápat Jedno, veškeré záležitosti se dovršují. Pro toho, kdo chápe Jedno, na světě není jediná věc, kterou by rovněž nechápal. Avšak pro toho, kdo Jedno nechápe, na světě není jediná věc, kterou by dokázal pochopit. Tao povstává z Jednoho a je neporovnatelně vznešené.[49]

Jak píše Isabelle Robinetová, numerologické spekulace o *Knize proměn*, „které byly za Chanů tak uznávané, s chanskou dynastií z oficiální scény téměř vymizely, avšak dál se vyskytovaly v taoistických kruzích, jež udržovaly jejich tradici a za období Sungů ji předaly neokonfucianismu, který jen převzal pochodeň, jejíž plamen byl a dosud je udržován taoismem."[50]

---

[1] *Žen-wu č'* (*Pojednání o lidských vlastnostech*), ed. SPCK, B, s. 26b. Překlady tohoto pojednání z charakterologie viz John K. SHRYOCK, *The Study of Human Abilities. The Jen Wu Chih of Liu Shao*, New Haven, American Oriental Society 1937; Anne-Marie LARA, *Traité des caractères*, Paris, Gallimard 1997.

[2] *Š'-s' lun* (*Vymanit se ze svého já*). Esej přeložil Donald HOLZMAN in *La Vie et la Pensée de Hi K'ang (223–262)*, Leiden, Brill 1957. Si Kchangovy eseje v překladu do angličtiny viz Robert G. HENRICKS, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China. The Essays of Hsi K'ang*, Princeton University Press 1983, kde je také *O vyživování životního principu* (*Jang-šen lun*) a *Není radosti ani smutku, který by v hudbě přetrvával* (*Šeng wu aj-le lun*).

[3] *Nová vyprávění z elegantního světa* (*Š'-šuo sin-jü*), sbírka výroků, soudů, dialogů a slovních půtek z aristokratických kruhů 3.–5. století, se obvykle připisují princi Liou

I-čchingovi (403–444). Překlad do angličtiny: Richard B. MATHER, *Shih-shuo Hsin-jü, A New Account of Tales of the World, by Liu I-ch'ing with Commentary by Liu Chün*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1976. Česky viz pouze několik ukázek in Hubert KREJČÍ, *Nepotřebné paběrky ze staré Číny a Japonska,* Praha, Krystal 1997.

[4] Viz Donald HOLZMAN, „Les sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps", *T'oung Pao*, 44 (1956), s. 317–346 a Étienne BALASZ, „Entre révolte nihiliste et évasion mystique: Les courants intellectuels en Chine au III^{e} siècle de notre ère", in *La Bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard 1968, s. 108–135.

[5] O Tung Čung-šuovi a Jang Siungovi viz předcházející kapitola.

[6] Připomeňme, že Ma Žung (79–166) , za pozdních Chanů jeden z nejvýznamnějších představitelů exegetické tradice Kanonických knih „ve starém písmu", sepsal první konfuciánský komentář k *Tao-te-ťingu* a komentář ke *Knize proměn*, v čemž byl předchůdcem Wang Piho, jehož exegezi nutno chápat v souvislosti s tímto konfuciánským dědictvím.

[7] *Wej šu* (*Kronika dynastie Wej*) 28, in: *San-kuo č'* (*Kronika Tří království*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1959, s. 795. „Harmonie proudícícho dechu" je narážka na *Tao-te-ťing* § 42, viz výše kap. 7, „Od Taa k deseti tisícům věcí veškerenstva".

[8] *Čou I lüe-li* (*Obecné poznámky o Knize proměn*), kapitola Ming tchuan („Vysvětlení soudů o hexagramech"), s. 591, ve vydání sebraných děl Wang Piho od LOU Jü-lie, *Wang Bi ťi ťiao-š'*, Peking, Čung-chua šu-ťü 1980. O *Knize proměn* viz kap. 11. Překlad této kanonické knihy s Wang Piovým komentářem i s jeho *Čou I lüe-li* viz Richard John LYNN, *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, New York, Columbia University Press 1994.

[9] Viz Wang Piho komentář k *Tao-te-ťingu* § 47, 49 a 70.

[10] *Tao-lun* (*O Tau*) cituje Čang Čan (zač. 4. století) v komentáři k *Lie-c'*, ed. SPCK, 1, s. 2b.

[11] Wang Piho cituje jeho současník Chan Kchang-po na okraji Velkého komentáře *Knihy proměn*.

[12] Komentář k *Tao-te-ťingu* § 38. Toto první spojení „konstitučního základu" (*tchi*) a jeho „funkčního působení" (*jung*), které se ve Wang Piových spisech objevuje jedinkrát, od dynastie Sung zažívalo rozkvět v buddhistickém a pak i neokonfuciánském kontextu. O *Tao-te-ťingu* § 11 viz výše, kap. 7, „Paradox".

[13] Komentář k *Tao-te-ťingu* § 22.

[14] O této pasáži viz výše kap. 7, „Cesta negativní, nebo mystická?".

[15] Viz *Tao-te-ťing* § 40, kde veškerenstvo vzniklo z *vyskytuje se*, které samo vzniklo z *nevyskytuje se*, a *Tao-te-ťing* § 42, kde Jedno, zplozené Taem, plodí všechny věci.

[16] Komentář k *Hovorům*, VII/6. Toto splynutí je ještě zjevnější, porovnáme-li je s Čchešang Kungovým komentářem („Stařec na břehu řeky") k *Tao-te-ťingu*, silně poznamenaným kosmologií období Chan, v němž ústřední místo zaujímá pojem Jednoty, a nikoli pojetí neprojeveného zredukované na představu prázdna. Viz Alan K. L. CHAN, *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, Albany, State University of New York Press 1991; a Isabelle ROBINET, *Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VII^{e} siècle*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1977.

[17] Komentář k *Tao-te-ťingu* § 6 a 14.

[18] *Tao-lun* (*O Tau*), cituje Čang Čan ve svém komentáři k *Lie-c'*, ed. SPCK, 1, s. 2b.

[19] Komentář k *Tao-te-ťingu* § 25 a 38.

[20] O jazyku jako výřezech z reality viz kap. 4, „‚Je to tak', ‚tak to není'".

[21] *Wej šu* (*Kronika dynastie Wej*) 28, in: *San-kuo č'* (*Kronika Tří království*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1959, s. 795.

[22] Komentář k soudu (*tchuan*) o hexagramu 24 (*Fu* 復), ed. LOU Jü-lie (údaje v pozn. 8), s. 336–337.

[23] Viz Si-cch' (Velký komentář) A 12. Viz kap. 11 pozn. 44.

[24] *Čou I lüe-li* (*Obecné poznámky o Knize proměn*), kapitola Ming siang („Vysvětlení obrazců hexagramů"). Obrazy oka na zajíce a vrše na ryby jsou přejaty z *Čuang-c'* 26, viz výše kap. 4, pozn. 26.

[25] Viz výše, „Mezi nerozlišeným a projeveným".

[26] Komentář k *Tao-te-ťingu* § 47.

[27] O pojmu *LI*, jenž se ve Wang Piově komentáři vyskytuje osmkrát, zatímco v samotném textu *Tao-te-ťingu* ani jednou, viz Anne CHENG „*Yi*: mutation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi (226–249) au *Livre des Mutations*", in Viviane ALLETON & Alexei VOLKOV, ed., *Notions et Perceptions du changement en Chine*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1994; a *„LI* 理 ou la leçon des choses", *Philosophie* č. 44 (1994), Paris, Éd. de Minuit s. 52–71.

[28] Viz kap. 18.

[29] Viz Kuo Siangův životopis v *Ťin šu* (*Kronika dynastie Ťin*), kap. 50. O jeho názorech viz Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", *T'oung Pao*, 69 (1983), s. 73–107.

[30] Tento komentář, jeden z nejstarších, které se nám ke knize *Čuang-c'* (kterou Kuo Siang upravil do verze, jak ji dnes známe) dochovaly, prý hojně čerpal z komentáře autorova současníka Siang Sioua (kol. 223–kol. 300), jednoho ze „Sedmi mudrců bambusového háje", a to do té míry, že byl podezříván z plagiátorství. Viz Livia KNAUL, „Lost *Chuang-tzu* Passages", *Journal of Chinese Religions*, 10 (1982), s. 53–79.

[31] Komentář k *Čuang-c'* 11, ed. *Čuang-c' ťi-š'*, editor KUO Čching-fan, ČU-C', s. 173.

[32] Komentář k *Čuang-c'* 22, s. 332.

[33] Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", s. 100.

[34] Komentář k *Čuang-c'* 2, s. 24–26 a 53.

[35] Komentář k *Čuang-c'* 1, s. 10.

[36] Viz jeho krátký esej o knize *Čuang-c'* (*Ta Čuang lun*); anglický překlad Donald HOLZMAN, *Poetry and Politics. The Life and Works of Juan Chi (210–263)*, Cambridge University Press 1976.

[37] Komentář k *Čuang-c'* 2, s. 22.

[38] Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", s. 81.

[39] Narážka na *Tao-te-ťing* § 56.

[40] Komentář k *Čuang-c'* 2, s. 24.

[41] Komentář k *Čuang-c'* 22, s. 325 a 2, s. 27.

[42] Komentář k *Čuang-c'* 1, s. 17.

[43] Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", s. 102.

[44] Komentář k *Čuang-c'* 2, s. 22.

[45] Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", s. 91 a n.

[46] Kuo Siangův komentář k *Čuang-c'* obsahuje formulace, které se objevují jak v buddhistické škole madhjamaka, tak v taoistické škole „dvojího tajemství", o nichž viz níže kap. 15, pozn. 3 a 9.

[47] O Kanonických knihách v „novém písmu" a ve „starém písmu" viz kap. 12, „Boj o Kanonické knihy". O *fang-š'* viz kap. 10, pozn. 7, a kap. 12, pozn. 13.

[48] Toto alchymistické dílo, připisované autorovi z doby Chan, avšak ve skutečnosti možná mnohem pozdější, je začleněno do velkého taoistického kánonu *Tao-cang*. Titul se vykládá různě, někdy jako „Trojí shoda cest Nebe, Země a Člověka" nebo „Trojí shoda cest *Knihy proměn*, taoismu a alchymie". Viz FUKUI Kojun, „A Study of *Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i*", *Acta Asiatica*, 24 (1974), s. 19–32.

[49] *Pao-pchu-c' nej-pien* (*Vnitřní pojednání Mistra, který se přimkl k prostotě*), kap. 18, in ČU-C', s. 92, přel. Kristofer SCHIPPER in: *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Paris, Fayard 1982, s. 175. O *Pao-pchu-c' nej-pien* (*Vnitřní pojednání*) viz James R. WARE, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320, 1966*, reed. New York, Dover 1981; o *Pao-pchu-c' waj-pien* (*Vnější pojednání*) viz Jay SAILEY, *The Master Who Embraces Simplicity. A Study of the Philosopher Ko Hung, A. D. 283–343*, San Francisco, Chinese Materials Center 1978. O Ke Chungovi viz Gertrud GÜNTSCH, *Ko Hung. Das shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*, Bern, Peter Lang 1988.

[50] *Histoire du taoïsme*, s. 50. Od téže autorky viz *Introduction à l'alchimie intérieure*, Paris, Cerf 1995.

ČTVRTÁ KNIHA
BUDDHISTICKÉ ZEMĚTŘESENÍ
(1. až 10. století n. l.)



Votivní stéla s buddhistickými výjevy. *Frotáž, původní stéla se nedochovala (r. 498, dynastie Jižní Čchi).*

14
Počátky buddhismu v Číně (1.–4. století)

Ve 3. a 4. století, kdy se hroutil světonázor a systém hodnot utvářený po celá čtyři staletí dynastie Chan a znovu se začaly prosazovat individuální tužby, přinesl původem indický buddhismus nový pohled na život, jímž zcela převrátil čínské vnímání světa. Tento dějinný proces pak vedl k úplné asimilaci buddhismu za dynastie Tchang v 8. století.

Indické kořeny buddhismu

Buddhismus, který již přivodil myšlenkový převrat v Indii, vznikl díky Konfuciovu současníku Gautamovi Šákjamunimu (5. století př. n. l.). Ten byl jakožto následník trůnu v malém království na úpatí Himálaje vychováván v přepychu. Na čtyřech cestách mimo palác však postupně zahlédl starce, nemocného člověka, mrtvolu a mnicha s miskou na almužnu, následkem čehož prohlédl, že „vše je iluze (*májá*)", opustil život v rozkoši a žil pak jako žebravý mnich. V pětatřiceti letech dosáhl probuzení (*bódhi*) pod „stromem probuzení" a je znám jako Buddha, „Probuzený". Zbytek života strávil výukou (první lekcí byla slavná rozprava ve Váránasí) a zemřel ve věku osmdesáti let, kdy dosáhl *parinirvány*.

Buddhistické poselství se prosadilo svou univerzálností, přesahující meze védských rituálů, intelektualismu upanišad i kastovní společnosti. Obsahuje nicméně některé prvky společné indickému myšlení, jako například pojetí *karmy* a znovuzrození, které jsou základem teorie, podle níž *karma* neboli činy z předchozích životů determinují, čím bude každá živá bytost ve svých příštích životech. Život totiž není vymezen po-

čátkem a koncem; je třeba ho chápat spíše jako nekonečný řetězec existencí v různých formách (bohové, lidé, zvířata, bytosti v peklech...) podle toho, zda jedinec v minulých životech nahromadil dobrou nebo špatnou *karmu*.

Slovo *karma* označuje skutek nebo čin. Každý čin vede k určitému výsledku, nese plody dobré, nebo špatné. Čin tedy není neutrální ani jednorázová záležitost, nese v sobě své vlastní následky: „Vše, co existuje, představuje karmický proces: živé i neživé bytosti, zvířata, lidé i sami bohové existují jen řetězcem životů složených z příčin a následků, v němž přítomný okamžik a čin je podmíněn předcházejícími okamžiky a činy a sám podmiňuje okamžiky a činy následující."[1] Zákon *karmy* tedy způsobuje, že se bytosti rodí stále znovu podle toho, jaké byly jejich činy v minulosti: nesou si jejich „dědictví". Jako by v sobě činy měly geny a *karma* byla „genetickou" teorií činů. Svědčí o tom následující rozhovor indického mnicha Nágasény s řeckoindickým králem Milindou (Ménandrem, 2. století př. n. l.), který se chtěl seznámit s buddhistickým učením:

> „Pročpak, ctihodný Nágaséno, nejsou všichni lidé stejní? Jedni žijí krátce, jiní dlouho, jedni jsou choří, jiní zdraví, jedni ošklivi, jiní hezcí, jedni slabí, jiní mocní, jedni chudí, jiní bohatí, jedni sprostí, jiní vznešení, jedni hloupí, jiní jsou moudří."
>
> „A pročpak, velekráli, nejsou všechny rostliny stejné? Jedny jsou kyselé, jiné slané, jedny hořké, jiné pálivé, jedny trpké, jiné sladké."
>
> „Domnívám se, ctihodný, že je to rozdílností jejich semen."
>
> „A zrovna tak, velekráli, nejsou všichni lidé stejní pro rozdílnost jejich činů dobrých a zlých, neboť jedni jsou takoví, jiní makoví. A Buddha pravil: — Dědictvím bytostí jsou účinky jejich činů dobrých a zlých a jen na nich závisí jejich budoucnost, jen účinky činů jsou příčinou, proč lidé nejsou všichni stejní."[2]

Obraz setby se stal klasickým příměrem pro popis karmického procesu, v němž dobré či špatné znovuzrození není odměnou ani trestem, nýbrž prostě přirozeným výsledkem určitého typu jednání. Přínos buddhismu k teorii *karmy* je v tom, že nezdůrazňuje sám faktický čin, nýbrž záměr, čin sám je jen projevem úmyslu. *Karma* vzniká právě záměrem, psychologickým popudem, který tak vyvolává řetězení příčin nesoucích plody.

Proto se buddhismus snaží vyhladit záměrnost, věčné tíhnutí k něčemu, zkrátka touhu chápanou jako *duhkha*. Tento výraz označuje neustálou nespokojenost, strastiplnost, jíž se vyznačuje úděl každé bytosti nevymaněné z kola *sansáry* (od kořene *sar-*, plynout, který naznačuje „věčné putování", neustálý a univerzální koloběh životů). K víře v převtělování, hluboce zakořeněné v indické kultuře, se pojí pocit nenaplněnosti a věčné nedokonalosti, které souvisejí s podmíněností. Jak říká Terezie z Ávily: „Naše touha je nevyléčitelná."

Každý život je *duhkha* v tom smyslu, že znamená pomíjivost. Naší největší iluzí — a to je ústřední poznání buddhismu — je přesvědčení, že každý z nás tvoří nepomíjivé „já": v tom je hlavní překážka, která nám brání dosáhnout nepodmíněného („absolutna"). Podle teorie „ne-já" (*anátman*) se lidská bytost skládá z pěti skupin (*skandha*) čistých jevů (hmotné tělo, city, vjemy, duševní tvorba a vědomí), které jsou surovinou tvořící to, co se běžně nazývá „osobnost". Iluze tkví v tom, že tyto shluky jevů zastřešujeme pojmem „já", který jim dodává zdánlivou jednotu a nepomíjivost, ale ve skutečnosti nás jen připoutává ke koloběhu životů.[3]

Nejzazším cílem je zastavit soukolí touhy: jakmile touhy vyhasnou, přestane vznikat *karma* a cyklus znovuzrozování je ukončen; tak je dosaženo *nirvány*. Spíše než se vymanit z kola *sansáry* jde o to dosáhnout jejího středu, náboje tohoto kola, nekonečného prázdného prostoru, který jako jediný je ušetřen věčného otáčení. Právě v tomto klidném středu si lze uvědomit strastiplnost a chaos *sansáry*, v níž žije člověk, který středu nedosáhl.

Čtyři pravdy buddhistického učení

Tvrzení, že „všechno je *duhkha*", je první ze čtyř ušlechtilých pravd neboli pečetí buddhistického „zákona" (*dharma*), které Buddha po svém probuzení hlásal ve známé rozpravě ve Váránasí:

> Hle, mniši, toto je Vznešená pravda o strasti (*duhkha*). Zrození je strastné, stáří je strastné, nemoc je strastná, smrt je strastná. Být spojen s tím, co člověk nemiluje, je strastné, být odloučen od toho, co má rád, je strastné, nemít to, po čem člověk touží, je strastné. Zkrátka pět forem lpění (*upadána skandha*) je strastných.

> A zde je Vznešená pravda o příčině strasti. Je to žízeň (toužení, *tanhá*), která podněcuje znovuzrození a znovu stávání se, založená na vášnivé chtivosti, která zde i onde nalézá vždy nové potěšení, to jest žízeň po rozkoších smyslů, žízeň po bytí a stávání se a žízeň po nebytí (sebezničení).
>
> A zde je Vznešená pravda o ukončení strasti. Je to úplné ukončení oné žízně: její zanechání, její zavržení, osvobození se a odpoutání se.
>
> A zde je Vznešená pravda o stezce, která vede k ukončení strasti. Je to vznešená osmidílná stezka vedoucí k poznání: správný život, správné myšlení, správná řeč, správné skutky, správný způsob obživy, správné usilování, správná pozornost, správné soustředění.[4]

Velké základní otázky Buddha rázem formuloval tak radikálně, až se to později čínským myslitelům zdálo neslýchané. Často vystupoval jako lékař, který nejprve bez obalu stanoví diagnózu lidského údělu, zcela podmaněného a prostoupeného realitou strasti, *duhkha*, z níž se lze vymanit pouze záchranným skokem. Je na míle vzdálen konfuciánským diskusím o tom, co je to vlastně „lidská přirozenost". Původní Buddhovo učení je především doktrínou vysvobození, je terapií a moudrostí zároveň, vyhýbá se spekulacím, jimiž se vyznačoval pozdější vývoj indického buddhismu, vyvolaný potřebou přesvědčit lidi znalé logiky a dialektiky.

Především praktické zaměření Buddhova učení je rozvinuto v „osmidílné stezce", popsané ve čtvrté vznešené pravdě. Osm článků této stezky tvoří prostředky, které máme k dispozici při hledání vysvobození. Jsou trojího typu: to, co váránaské kázání nazývá „správné jednání, správné živobytí a správné snažení" se týká etiky, „správná bdělost a správné soustředění" odpovídají duševní kázni týkající se meditace či kontemplace a konečně „správný názor, správné rozhodnutí a správná řeč" náleží do oblasti moudrosti. Různé pozdější buddhistické školy se lišily spíše metodami, jak dosáhnout probuzení, než základním poznáním.

Morální kázeň tvoří přípravnou etapu duchovní praxe. Její pravidla se liší podle toho, zda se vztahuje na mnichy, nebo na laiky. Mnišská obec (*sangha*) je považována za elitu, život laiků totiž a priori není slučitelný s požadavky duchovnosti. Jako ve všech formách mnišského života existuje i zde soubor pravidel (*vinaja*, který nakonec tvořil rozsáhlou část buddhistické literatury): nenásilí, chudoba, celibát. Požadavek celibátu

pravděpodobně v čínské společnosti, v níž je hluboce zakořeněn kult rodiny a potomstva, narazil na největší odpor. Pro Číňany byl vstup do řádu doslova „opuštěním rodiny" (*čchu ťia* 出家) a znamenal, že se člověk vzdává služby svým rodičům a zároveň i pokračování rodové linie. Navíc vznik náboženského uskupení, které přesahuje rodinné a politické struktury, byl v Číně bezprecedentním společenským jevem a musel vyvolávat prudké reakce, včetně pronásledování buddhistů.

U laiků, jejichž šance na dosažení *nirvány* se považovaly za menší, se důraz kladl na myšlenku hromadění záslužné *karmy*, která byla srozumitelnější než abstraktní pojmy a tvrdé nároky buddhistické nauky. Základní morální kodex laiků se omezuje na pronášení formule o „přijetí útočiště u tří klenotů" a na dodržování „pěti přikázání". „Tři klenoty" jsou tři formulky, které se snadno zapamatují a snadno třikrát odříkají:

> Utíkám se k Buddhovi,
> utíkám se k učení (*dharma*),
> utíkám se k obci (*sangha*).

Pět přikázání nabádá nezabíjet, nekrást, nedopouštět se cizoložství, nelhat a nepít opojné nápoje. Duševní kázeň je založena na souboru praktik označovaných obecně slovem *jóga*.[5] Jakmile je tělo schopno výhradně duchovního života, lze provozovat kontemplaci či koncentraci (*samádhi*, což má společný kořen s řeckým *synthesis*) zužováním pole pozornosti určitým způsobem a na určitou, vůlí vytyčenou dobu, až se dosáhne úplného zklidnění přirovnávaného k zrcadlu nebo k nezčeřenému jezeru. Jde o duševní kázeň, o takové soustředění pozornosti, aby člověk nebyl rozptylován vnější realitou, jež je stálým předmětem touhy a žádostivosti, a aby dospěl k nejzazšímu principu moudrosti.

Tato moudrost (*pradžňá*), jež představuje cíl buddhistické duchovní cesty, je chápána jako „metodická kontemplace *dharem*". *Pradžňá* je schopnost — jíž lze dosáhnout soustavným rozjímáním — vidět realitu takovou, jaká je, bez iluzí, tzn. vidět, že jediné věci, které opravdu „existují", jsou shluky pomíjivých jevů neboli *dharem*. Jakožto konečný výsledek redukční analýzy jsou *dharmy* to, nač se nakonec omezují jednotlivé prvky zkušeností. Ukazují věci takové, jaké jsou, bez vlastní podstaty (*svabháva*), v jejich čisté „takovosti" (*tathatá*) a bez veškerého koncep-

tuálního „obalu", jak to vyjádřil Buddha. „Takovost" je „fakt, že v absolutní skutečnosti jsou věci ‚takové', že jejich pravá přirozenost tkví v absenci jakékoli určenosti mimo čisté bytí zde. Lze říci, že je-li *nirvána* čistou absencí, *tathatá* je čistou přítomností: jsou to dva zcela opačné pohledy na tutéž absolutní pravdu."[6] Stručně řečeno, výraz *dharma* označuje věci a zároveň i pravdu o těchto věcech: jsou-li *dharmy* ustaveny ve své pravé přirozenosti, ztotožňují se s Dharmou, tzn. s buddhistickou naukou (do čínštiny překládanou výrazem *fa* 法, „pravidla", „zákon").

Historický vývoj indického buddhismu

Původní buddhismus známý v pálijském kánonu *théravády* a v sanskrtském kánonu *sarvástivády* ukazuje cestu vysvobození, jíž může dosáhnout každý jedinec sám pro sebe. Ideál ztělesňuje arhat, světec „bez návratu". V reakci proti tomuto pojetí, jež bylo považováno za příliš úzké, se kolem počátku našeho letopočtu začal vydělovat nový směr, známý pod označením „velký vůz" (*mahájána*), který na starý buddhismus pohlížel jako na pouhý „malý vůz" (*hínajána*). Zatímco původně panovalo přesvědčení, že vysvobození může dosáhnout jen mnišská elita, *mahájána* tvrdí, že otevírá cestu všem živým bytostem, které prý v sobě mají buddhovskou přirozenost, a mohou tedy dojít probuzení. Místo arhata, který se po dosažení vlastní spásy už nevrací k trpícím bytostem, nabízí „velký vůz" ideál univerzální slitovnosti, jehož ztělesněním je bódhisattva, „probuzená bytost", který sám neníní dosáhnout nirvány, dokud na cestu vysvobození nezavede ostatní.

Mahájána se nejprve formulovala v literatuře *súter*, což je termín, který původně znamenal „nit"[7] a v buddhismu označuje jakýkoli text považovaný za autentické Buddhovo slovo. V buddhistickém kanonickém korpusu, který je ze všech velkých starověkých tradic nejobsáhlejší, představují *sútry* jen jeden ze „Tří košů" (*Tripitaka*). Druhé dva koše jsou věnovány mnišskému životu (*vinaja*) a pojednáním a komentářům (*šástra* nebo *abhidharma*, „rozbor zákona").

Buddhovo učení po dvě stě let následujících po jeho skonu přetrvávalo pouze v údolí řeky Gangy, avšak kolem poloviny 3. století př. n. l. se začalo šířit na všechny strany, na jih k Cejlonu, na severozápad ke Gándháře,

Kašmíru a skytskému království a pak po středoasijských cestách, které se sbíhají v Tun-chuangu na čínském území. Zatímco *hínajána* se nadále udržela v jižní Asii (Cejlon, Barma, Kambodža, Siam, Laos), *mahájánový* buddhismus, jehož texty začínají vznikat kolem r. 100 př. n. l., se posléze nevídaně šířil do Číny a po celém „počínštěném světě" (Japonsko, Korea, Vietnam, Tibet).

Buddhismus v Číně za období Chan

Když se v 1. století n. l. objevily první známky buddhismu na čínském území, znamenalo to začátek dlouhého procesu asimilace indického buddhismu čínskou kulturou. Tento proces trval několik staletí a měl dalekosáhlé a netušené následky. Je třeba připomenout, že před příchodem křesťanství byl buddhismus prvním výrazem univerzální duchovnosti a zároveň cizí kultury, který pronikl do Číny, jež si v té době vyvinula značný smysl pro svou chanskou identitu. V důsledku fyzického i morálního rozvratu po pádu dynastie Chan a následujícímu třísetletému rozdělení říše mohl buddhismus v Číně zapustit hluboké kořeny a rozvíjet se zejména v oblastech, v nichž se projevovala nedostatečnost konfuciánské mentality. Folklór o onom světě — ať ráji, či pekle — učení o *karmě*, které pohlíželo na všechny lidi stejně, a zejména ideál buddhovství, jehož zárodek je v každém z nás a každý ho může s přispěním bódhisattvů rozvíjet, to vše se obracelo ke všem lidem bez ohledu na jejich odlišné postavení ve společenské hierarchii.

Podle legendy se počátky buddhismu v Číně za pozdních Chanů pojí s jistou nocí, kdy císař Ming (v. 58–75 n. l.) uviděl ve snu zlaté božstvo, jak se vznáší před palácem. Byl to Buddha. Proto byli na západ vysláni poslové, aby o něm zjistili víc, a po jejich návratu prý byl v hlavním městě Luo-jang vybudován klášter Bílého koně.[8] Podle *Mou-c' li-chuo lun* (*Jak nás mistr Mou zbavuje pochyb*), díla sepsaného údajně koncem 2. století čínským vyznavačem buddhismu, se vyslanci císaře Minga vrátili s jedním exemplářem *Sútry ve čtyřiceti dou částech*.[9] Nesporné stopy buddhistické přítomnosti v Číně skutečně existují již od 1. století.[10] V Luo-jangu velmi záhy vznikaly překlady pod vedením mnichů pocházejících z Parthie, skytské říše, Indie či Sogdiany. Nejslavnější z nich, An Š'-kao,

parthský mnich, který do Luo-jangu přišel kolem roku 148 za vlády císaře Chuana, strávil v Číně dvacet let šířením buddhistické víry a výchovou čínských mnichů, z nichž první se prý jmenoval Jen Fo-tchiao (konec 2. století).[11]

Za vlády Chanů se zájem o buddhismus soustřeďoval v první řadě na nesmrtelnost duše a na cyklus znovuzrozování a *karmu*. Tyto pojmy byly nejprve chápány v souvislostech taoistického náboženského myšlení jako „předávání břemene": jelikož dobro či zlo, jehož se dopustili předkové, může ovlivňovat osud potomků, dopadají na jedince důsledky pochybení jeho předků. Zatímco však taoisté zdůrazňují kolektivnost takového trestu, individuální odpovědnost vyplývající z buddhistického pojetí *karmy* se jevila jako něco zcela nového.[12]

Číňanům bylo zprvu zatěžko představit si řetězec vtělení bez existence nějaké nepomíjivé entity, která by byla jejich podkladem. Proto si představovali nesmrtelnou „duchovní duši" (*šen-ling* 神靈), která se převtěluje v koloběhu životů, zatímco hmotné tělo se po smrti rozkládá. Tato představa jen přejímala taoistickou víru v duchovní — ba dokonce fyzické — zásvětí těla. O čínském pojetí „reinkarnace" svědčí text pocházející pravděpodobně z konce 4. století z období dynastie Ťin:

> Dobře to říká mistr Siang.[13] „Co je to Nebe? Souhrnné pojmenování pro deset tisíc věcí. Co je člověk? Jedna z věcí, z nichž sestává Nebe." Rozviňme tuto myšlenku dále. Pakliže deset tisíc věcí lze spočítat, ale Nebe-Země jsou nekonečné, pak nekončící proměny nemohou pocházet od deseti tisíc věcí. Avšak pokud by deset tisíc věcí nepodstupovalo znovuzrození (reinkarnaci), pak by byl konec Nebi-Zemi. A protože Nebe-Země konce nemá, lze z toho poznat, že znovuzrození existuje.
>
> Ve starých spisech se také praví: „Deset tisíc znamení je předem dáno, vše živé se střídá a odchází." Světci sepsali *Proměny*, aby v úplnosti postihli podstatu věcí: „Proniknutím k podstatě ducha (*šen* 神) poznáme zákonitosti proměn", „Proniknutím k podstatě všehomíra (*LI* 理) poznáme dokonale přirozenost věcí."[14]
>
> Pakliže lze proniknout i k podstatě samotného ducha, není možné, aby to, co má tvar, nešlo spočítat. Z toho plyne, že existuje určitý počet lidí a věcí a že „já" a „oni" je od sebe odděleno. To, co existuje, nelze zničit, to, co je „oni", nelze učinit skrze „já". Vše se rozptyluje a zhušťuje, skrývá a zase se ukazuje, neustále se obrací v nekonečné cestě v kruhu. […]
>
> A dále, duch a hmota jsou přirozenými partnery. Setkání a odloučení těchto partnerů vytváří život a smrt. Hmota se zhušťuje a rozptyluje, a tak vzniká odchod a návrat. Lidé a všechny bytosti ve svém proměňování někam odcházejí. Cílem odchodu je vlastní podstata, a proto existuje stálý návrat. Ačkoliv rozptýlení znamená promíchání, ke zhuštění nemůže docházet náhodně a bez řádu (*luan* 亂). Čím dále odchází (ve smrti), tím bližší je návrat (v životě). […]
>
> To znamená, že každá bytost, která dnes žije, byla již dříve živou bytostí. Život, který se odehrál před tímto životem, je minulý život. To, co naše tělo dříve zakusilo, zůstává naší mysli skryto. Pokud navždy zůstáváme v nevědomosti o sobě samých, jak bychom mohli hovořit o probuzení k poznání?! Ten, kdo o tom dnes mluví, ví pouze, že mé někdejší já není mým dnešním já, avšak neví, že jeho dnešní já není nic jiného, než já někdejší. Ten, kdo vše pochopil, dochází k závěru, že život a smrt jedno jsou (*čchi s' šeng* 齊死生), a ví také, že život a smrt je jako bdění a spánek.[15] Jak pravdivá jsou to slova![16]

Buddhismus na severu a na jihu Číny

Ve vývoji buddhismu v Číně lze rozlišit tři velké fáze: v úvodní fázi (3.–4. století) byl zatahován do tehdejších čínských filosofických debat a sporů. Teprve v další fázi (5.–6. století) byly plně uznány a přejímány jeho indické kořeny. Za velkého kulturního rozkvětu v Číně za vlády dynastie Tchang (7.–8. století) se buddhismus začíná počínšťovat, avšak tentokrát již zcela znalecky, takže lze mluvit o skutečné asimilaci.

První období se z historického hlediska vyznačovalo rozštěpením Číny na severní a jižní dynastie, následkem čehož se buddhismus na severu a na jihu vyvíjel odlišně. V roce 311 bylo hlavní město dynastie Ťin (265–420) Čchang-an dobyto a po něm byla v roce 316 dobyta také východní metropole Luo-jang nájezdníky Siung-nu (známými v Evropě jako Hunové). Tato dvě data znamenala konec čínské vlády na severu země na tři sta let až do sjednocení čínského území efemérní dynastií Suej v roce 589. Čínská císařská vláda byla nucena stáhnout se na jih a usadit se v Ťienkchangu (dnešní Nanking). S ní přišlo mnoho hodnostářů, učenců a mni-

chů. Za východních Ťinů se život vracel do normálních kolejí a vznikal intelektuální buddhismus, vlastní tehdejší čínské aristokracii. Ti se pokoušeli buddhistické poselství, chápané doposud především v pojmech přejatých z „učení o Tajuplném“,[17] dávat do souvislostí se svou vlastní kulturní tradicí.

Tento jižní buddhismus se zásadně lišil od buddhismu, jaký vznikal na severu za vlády nečínských panovníků, kteří z buddhismu učinili státní náboženství. Na severu byli mniši méně zaměření na literaturu a filosofii, mnohdy zastávali místa politických, nebo i vojenských poradců a byli uznáváni především pro své okultní schopnosti. V severní Číně ovládané „barbary“ a zmítané válkou převládal buddhismus devocionální, zaměřený zejména na morálku, meditaci a náboženskou praxi. Ve srovnání se severem byl jih materiálně bohatší, avšak v intelektuální a duchovní rovině zdědil blazeovanost a cynismus „čisté rozhovory“, upadajících v dekadentní hedonismus. Konfuciánské aristokracie, jejímž tradičním morálním a politickým posláním bylo zachovávat Tao, se postupně zmocňovala skepse, která rezonovala s buddhistickým tématem pomíjivosti.

Od rozštěpení Číny na sever a na jih se začínají odlišovat dva styly překladů buddhistických textů: koncem období Chan si překlady vypracovaly konvenční jazyk, odpovídající poměrně jednoduchému cíli převést sanskrtské texty prostě, volně, ale srozumitelně. Od 4. století se na jihu začíná objevovat styl mnohem vytříbenější, ne-li přímo literární, vhodný k překladu krátkých či narativních textů, které mohly zaujmout kultivovanější publikum.

Dhjána a *pradžňá*

Již začátkem 3. století, krátce po pádu dynastie Chan, se v čínském přístupu k buddhismu rýsují dva hlavní okruhy zájmu, které odpovídají dvěma velkým oblastem buddhistického učení: *dhjána* (pohroužení) a *pradžňá* (moudrost). Těžko přeložitelný výraz *dhjána* v indickém kanonickém buddhismu označuje soubor pečlivě definovaných a odstupňovaných cvičení, zaměřených na dosažení různých stavů pohroužení a očištění mysli, spadajících do *jógy*. Parthský mnich An Š'-kao, který působil v Luo-jangu ve druhé polovině 2. století, zdůrazňuje *dhjánové* texty spojované

zejména s *hínajánovým* buddhismem, které pojednávají především o metodách ovládání mysli, dechu a potlačování vášní. První texty přeložené do čínštiny se netýkaly ani tak základních buddhistických pravd, jako spíše buddhistických praktik, a mnohé z těchto překladů používaly taoistickou terminologii. Dokládá to předmluva buddhistického mnicha Tao-ana (312–385) ke komentáři k *Ánápánasútře*:

> *Ánápána*, to je výdech a vdech. Odtud pochází Tao a není ničeho, co by tím nebylo zapříčiněno. Je tím, kde přebývá Ctnost (*te*), a není ničeho, co by se k ní neuchylovalo. Z toho důvodu *ánápána* závisí na (*ti* 寄) dýchání, v němž se završuje, setrvává ve čtyřech *dhjánách* a hledí si jich a přebývá v těle, kde se ustaluje. V důsledku závislosti na dýchání vzniká šest odlišných stupňů, v důsledku přebývání v těle se vytvářejí čtyři etapy. Rozdíly mezi stupni se projevují „postupným ubýváním až k nebytí“, rozdíly mezi etapami se projevují „postupným zapomínáním až k zániku touhy“.[18]

Buddhismus za období Chan se obracel v první řadě k lidu, neboť zdůrazňoval nejen meditační praktiky, nýbrž také téma soucitu a hromadění *karmy*, které se projevovalo zejména v darech mnišskému společenství. V očích veřejnosti vychované podle požadavků náboženského taoismu, pro niž byl buddhismus vlastně jen variantou otevírající novou cestu k nesmrtelnosti,[19] muselo nevyhnutelně dojít ke směšování obou náboženství a k pokusům o vzájemné „výpůjčky“. Podle jednoho taoistického pojetí Lao-c', když na konci života odešel na západ, došel z Číny až do Indie, kde pro své názory získal „barbary“ a stal se Buddhou. Na představě, že Buddha je jen reinkarnací Lao-c'a, je postavena *Sútra o konverzi barbarů* (*Chua-chu ťing*). Tato „sútra“, ve skutečnosti sepsaná zcela účelově v Číně kolem roku 300 n. l., se stala předmětem známého sporu, který byl znovu oživen ve 4. a pak v 6.–7. století, a svědčí o tom, že vztahy buddhismu a taoismu byly velmi složité.[20]

Erik Zürcher[21] mluví o skutečné „hybridizaci“, k níž docházelo spíše v lidových vrstvách než mezi elitou a o níž svědčí pohlcení buddhistických prvků taoistickou školou „zázračného drahokamu“ (*ling-pao*), jejíž posvátné texty začaly vznikat patrně od konce 4. století. Směr *ling-pao* zřejmě z buddhismu čerpal ještě záměrněji než Mao-šan (nebo *šang-čching*, škola „nejvyšší čistoty“), druhý velký směr jižního taoismu, který

se objevil o pár desítek let dříve jako reakce na nápor barbarů ze severu.[22] Je například pravděpodobné, že některé vizualizační metody (*kuan* 觀), vlastní *mahájánovému* buddhismu, podnítily, nebo přinejmenším posílily podobné pojmy v taoismu, nebo že taoistická koncepce psaných talismanů byla podpořena seznámením se s magickými formulkami (*mantry* nebo *dháraní*) z buddhistických *súter*.

Přes *dhjánové* praktiky buddhistické učení dovádí adepta k moudrosti (*pradžňá*), souhrnu hloubání o buddhovské přirozenosti a nejzazší realitě *dharem*. Tato tradice se v Číně ujala nejprve z podnětu Skyta Lókakšémy (čínským jménem Č' Lou-ťia-čchan, často zkracovaným na Č'-čchan). Ten přišel do Luo-jangu, hlavního města pozdních Chanů, kolem roku 167, přibližně ve stejné době jako Parth An Š'-kao, a věnoval se překládání *pradžňápáramitových* textů.[23] *Pradžňápáramitá* (doslova „dokonalá moudrost") představovala část *mahájánového* buddhismu v Indii již v období kolem r. 100 př. n. l. –100 n.l. a v polovině 3. století začínala zapouštět kořeny i v Číně, zejména v intelektuálním jižním buddhismu. Zároveň s vlivem buddhismu na náboženský taoismus ve 4. století při dolním toku Jang-c' začala vznikat hybridní forma „učení o Tajuplném", která k pojmu prázdnoty vlastnímu *pradžňápáramitám* přimísila představy vycházející z tzv. „Tří textů o tajuplném" (*San süan*, tj. *Tao-te-ťing*, *Kniha proměn* ve Wang Piově výkladu a kniha *Čuang-c'* v Kuo Siangově redakci).

Vzájemné intelektuální ovlivňování v jižním buddhismu

Právě díky myšlenkovému přínosu učení o prázdnotě buddhismus pronikl do kruhů aristokratických vzdělanců na jihu, které se tehdy zabývaly přemýšlením o vztahu mezi „konstitučním základem" (*pen-tchi* 本體) a jeho „funkčním projevem" (*fa-jung* 發用), přičemž konstituční základ byl chápán jako „není" (*wu*) připodobňované k buddhistické prázdnotě a funkční projev jako „je" (*jou*) neboli relativní realita, jak ji vnímáme smysly. Sedm prvních čínských buddhistických škol, které vznikly většinou na jihu, se tedy dělilo na zastánce *wu*, kteří se hlásili k Wang Piovi, a zastánce *jou*, jimž byl bližší Kuo Siang. Docházelo k více či méně zdařilým pokusům spojovat buddhismus s čínským intelektuálním dědictvím,

v první řadě s takzvanou metodou *ke-i* 格義. Tuto metodu používali zejména překladatelé a šiřitelé buddhistického učení, aby je učinili přístupnější. Spočívá v tom, že se „nacházejí shody smyslu" nebo „párují pojmy" buddhistické se známými čínskými, převážně taoistickými pojmy. Například probuzení (*bódhi*) se chápe jako Tao, vyhasnutí (*nirvána*) jako nekonání (*wu-wej* 無爲), buddhistický arhat se ztotožňuje s taoistickým „opravdovým člověkem" (*čen-žen* 真人), pojem „takovosti" (*tathatá*) se překládá jako „prvotní nebytí" (*pen-wu* 本無). Tato metoda, která nakonec po příchodu Kumáradžívy v roce 402 zastarala, je jedním z hlavních rysů té fáze uvádění buddhismu do Číny ve 3. a 4. století, kdy se diskuse formulují především v čínských pojmech a buddhistické texty mají jen dodat další munici pro argumentaci.[24]

Na císařském dvoře dynastie Východních Ťinů, kteří panovali v jižní Číně v letech 320 až 420, se buddhističtí mniši a laičtí přívrženci setkávali s význačnými postavami tehdejší literární a umělecké scény, jako byl Sie An (320–385), Wang Meng (kolem 309–347), básník Sü Sün (4. století) nebo slavný kaligraf Wang Si-č' (kolem 307–365). Všichni tito lidé ožívají v anekdotách sebraných do antologie s názvem *Nové řeči z elegantního světa*, jejíž sestavení je připisované princi Liou I-čchingovi (403–444).[25] Jeden z nejvýznačnějších mnichů 4. století, Č' Tun neboli Č' Tao-linun (314–366) je znám tím, že se oddával „čistým rozhovorům". Č' Tun jako autor buddhisticky zabarveného komentáře k první kapitole spisu *Čuang-c'* zdůrazňuje, že zplození z Jednoty, tak velebené v čínské kosmologii, nás jen podrobuje „koloběhu životů" a připoutává k podmíněné existenci vnímané jako strast (*duhkha*). Ponechává stranou pojmy Tao a Nebe, které tradičně svědčí o jednotě jsoucna, a záměrně používá jiný výraz, totiž *LI* 理, z něhož činí absolutní a transcendentní ontologický princip, který je nadále v buddhistických spisech stavěn proti empiricky zakoušeným předmětům nebo událostem (*š'* 事). Místo tvořivého střídání Jinu a Jangu a místo organického vztahu mezi bytostmi a jejich ploditelem, Taem, zde tedy nastoupilo rozlišování dvou rovin, roviny „nejzazší reality" a roviny „jevových realit". Mezi Č' Tunovy laické žáky patřily výrazné osobnosti jako Si Čchao (kolem 336–377),

který vykládá své pojetí buddhismu v díle *Feng-fa jao* (*Základní body Dharmy*).[26]

Buddhistickým mnichům, z nichž mnozí pocházeli z aristokratických nebo i panovnických rodin, nestačilo, že byli přátelsky přijímáni vzdělanou elitou, nýbrž i aktivně usilovali o to, aby se buddhismus ujal u dvora. K tomu došlo v roce 381, kdy císař Siao-wu dynastie Ťin (v. 373–396) oznámil svůj oficiální příklon k buddhismu, sám se stal zbožným laikem a nechal vybudovat klášter přímo na území svého paláce. Toto císařovo nadšení však záhy vyvolalo reakce proti přehnaným výdajům a zasahování mnichů do státních záležitostí. Tradiční konfuciánské pojetí císařské moci, která je svrchovaná, protože pochází od Nebes, těžko snášelo vpád „státu ve státě", jaký představovala tehdejší buddhistická mnišská obec. V Indii bylo takové společenství považováno za samostatnou obec řídící se vlastními zákony mimo pravomoc občanských a politických institucí a skládalo se z mnichů, jimž náležela panovníkova úcta. Ve velké debatě, která nastala kolem roku 340 na dvoře dynastie Ťin o tom, zda se mají mniši císaři klanět, zpočátku zvítězila jejich nezávislost, již hájil zejména slavný mistr Chuej-jüan (334–416):

> Ti, kdo odcházejí do bezdomoví (tj. stávají se mnichy), jsou hosty mimo hranice obyčejného světa, odlučují se od ostatních. […] Tito lidé, jakmile složí přísahu, odloží jehlice do vlasů a své úmysly dají najevo změnou oděvu. Proto všichni, kdo jednou odešli do bezdomoví, opouštějí svět, aby se uchýlili tam, kde je poutá jejich srdce, mění své zvyky, aby uskutečnili svoji cestu. Změnou zvyků dávají najevo, že nesdílejí s ostatními společenský rituál (*li* 禮), tím, že opouštějí svět, ukazují, že jsou povzneseni nad každodennost. […]
>
> V rámci rodinných vztahů se mnich obrací zády k příbuzenským svazkům, aniž by se provinil proti zásadám synovské oddanosti (*siao* 孝). V rámci společenských povinností odvrhává úctu ke svému vládci, aniž by se provinil proti zásadě úcty (*ťing* 敬). Z této perspektivy je zřejmé, že ten, kdo poznal to, co je za přeměnami (*čchao-chua* 超化), a hledá Počátek (*cung* 宗), do hloubky pochopil podstatu (*LI* 理) a jeho úmysly jsou poctivé (*i tu* 義篤). Zásluhy toho, kdo plnými ústy hovoří o lidskosti (*žen* 仁), jsou nicotné a jeho poznání mělké.[27]

Buddhismus a nečínské dynastie na severu

Zatímco na jihu buddhismus prosperoval s císařským požehnáním, sever byl zmítán neustálým soupeřením nečínských vůdců turkického či tibetského původu. Jako první se prosadili Siung-nuové, kteří se zmocnili čínských hlavních měst Čchang-anu v roce 311 a Luo-jangu v roce 316. Za nestálé situace plné nejistoty se mniši raději dávali do služeb panovníků jako poradci a někdy si i zakládali na okultních schopnostech, aby podněcovali konverze k buddhistickému učení. Fo-tchu-teng, mnich pocházející ze Střední Asie, který do Luo-jangu přišel kolem roku 310 uprostřed zmatků drásajících severní Čínu, dal do služeb „barbarského" zakladatele dynastie Pozdní Čao (319–352) své znalosti a magické schopnosti, které využíval především k přivolávání deště.[28]

Jedno z velkých středisek čínského buddhismu vzniklo začátkem 5. století v oblasti ovládané Severními Liangy: byl to Tun-chuang, místo, kde se sbíhala severní a jižní cesta přes Střední Asii. Sláva Tun-chuangu začala v roce 366 v jeskyních hloubených přímo do úbočí kopců. Časem byly vyzdobeny nádhernými freskami a sochami jako například Jeskyně tisíce buddhů, které dodnes uchovávají doklady čínského umění 4. až 13. století.

Všechny nečínské dynastie, které se na severu vystřídaly, silně podporovaly rozvoj buddhismu, neboť buddhismus byl také nečínského původu, a mohl jim tak poskytovat duchovní základ a politickou legitimitu mimo tradiční čínské hodnoty. V roce 399, kdy sever Číny ovládali pozdní Čchinové, mnich Fa-sien opustil Čínu a vydal se do Indie hledat hlubší buddhistické učení, čímž zahájil dlouhou poutnickou tradici.[29] Po návratu v roce 413 začal překládat texty, které s sebou přinesl a které se týkaly především pravidel mnišského života (*vinaja*).

Několik významných mnichů ze 4. století: Tao-an, Chuej-jüan a Tao-šeng

Tao-an (312–385) pocházel z čínského severu z konfuciánské rodiny a bezesporu byl mnichem, který nejvýrazněji poznamenal 4. století.[30] Pod Fo-tchu-tengovým vedením studoval zároveň texty o pohroužení (*dhjána*)

i o moudrosti (*pradžňá*) a psal k nim komentáře, zprvu silně poznamenané metodou *ke-i* 格義, která byla později, když nastala potřeba větší autentičnosti buddhismu, zavržena. V roce 365 válka zuřící na severu Tao-ana donutila uchýlit se na jih do dnešní provincie Chu-pej, kde měl lví podíl na šíření buddhismu jak v rovině zbožnosti, tak v rovině textů. Sestavil první katalog všech překladů buddhistických spisů od období Chan,[31] stanovil pravidla mnišského života a zavedl kult Maitréji, Buddhy, který sídlí v nebi Tušita v očekávání okamžiku, kdy má sestoupit na zem. V roce 379 se Tao-an vrátil na sever do Čchang-anu, kde spolu se skupinou, která vznikla kolem kašmírských mnichů Sanghabhútiho a Sanghadévy přispěl k překladu kánonu staré školy *sarvástiváda*. Tato překladatelská skupina připravila půdu pro působení velkého Kumáradžívy, o němž se zmíníme později.[32]

Tao-an tedy zřejmě během první fáze aklimatizace buddhismu v Číně sehrál úlohu jakési „křižovatky". Znal nejen *pradžňápáramitovou* literaturu, nýbrž i čínskou literaturu „učení o Tajuplném", proto ztělesňoval kombinaci čínské i buddhistické kultury; jakožto znalec textů o *pradžně* i o *dhjáně* spojoval obě velká zaměření čínského buddhismu. Byl rovněž spojovacím mostem mezi severním a jižním buddhismem a zavedl do Číny sarvástivádovou literaturu, již na jihu dále pěstoval jeho žák Chuej-jüan. Tím, že takto připravil příchod a působení Kumáradžívy, otevřel Tao-an cestu nové éře v dějinách čínského buddhismu.

Během svého dlouhého života měl Tao-an stovky žáků, z nichž nejznámější byl bezesporu Chuej-jüan (334–416). Chuej-jüan měl nejprve dojem, že nalezl cestu v konfuciánských Kanonických knihách a pak v *Tao-te-ťingu* a v *Čuang-c'*, ale v jednadvaceti letech, když slyšel, jak Tao-an mluví o *pradžňových sútrách,* se mu zjevila pravda. Bez meškání vstoupil do řádu a záhy byl sám schopen vyučovat buddhistické posvátné spisy metodou *ke-i*. V době, kdy se Tao-an vrátil na sever, Chuej-jüan se usadil na hoře Lu (v dnešní jihočínské provincii Ťiang-si), v klášteře Východního lesa (*Tung-lin*), od těch dob vyhlášeného čistotou mnišské disciplíny. Podobně jako jeho učitel Tao-an uctíval Maitréju, zavedl Chuej-jüan kult Buddhy Amitábhy, který panuje v „Čisté zemi".[33] Přestože Chuej-jüan už neopustil svou horu, těšil se věhlasu, díky němuž mu naslouchali i mocní tohoto světa jak ze severu, tak z jihu, zejména ve výše zmíněné debatě o vztahu mnišské obce a císařské moci. Navzdory tomu, že neopouštěl jih, udržoval Chuej-jüan úzké styky se severními buddhisty. Sanghadéva, jeden z překladatelů sarvástivádové literatury v Čchang-anu, uvedl tuto literaturu i na horu Lu, kam přišel za Chuej-jüanem se svým souvěrcem Buddhabhadrou. Kolem roku 405 si Chuej-jüan začal dopisovat s Kumáradžívou, který krátce předtím dorazil do Čchang-anu.[34]

Spojení severu s jihem dále udržoval jeden z nejvýznamnějších Chuej-jüanových žáků, Tao-šeng (kolem 360–434). K Chuej-jüanovi na horu Lu dorazil kolem roku 397 a pod Sanghadévovým vedením začal studovat texty sarvástivádinské školy. O několik let později se odebral do Čchang-anu, kde se připojil ke Kumáradžívově skupině překladatelů. Později se vrátil na jih se Seng-čaovým pojednáním *„Pradžňá* není poznání", které upoutalo Chuej-jüanovu pozornost.[35]

V téže době se Tao-šeng zaměřoval na *Mahápárinirvánasútru* a prosadil se jako zakladatel čínské školy nirvánového buddhismu. Tato sútra, která prý obsahuje poslední Buddhovo učení, nebyla po chuti směru *madhjamaka* zastoupenému Kumáradžívou, protože *nirvánu* nepopisovala jako prázdnotu, nýbrž jako stav čiré radosti. Tao-šeng se nicméně opíral právě o tento text, když hájil proti všem své chápání *mahájány* jakožto cesty univerzální spásy: všechny bytosti, dokonce i ty, které usilují o splnění svých tužeb, v sobě mají buddhovství. Prázdnota, nejzazší pravda súter zaměřených na *pradžňu*, a buddhovská přirozenost (neboli buddhovství, sanskrtsky *buddhatá*), o níž pojednává *Sútra o nirváně*, jsou jedno a totéž. Buddhovská přirozenost, která je přítomna ve všech bytostech, není nic jiného než „pravdivé já", které vstupuje do *nirvány*, neboť *sansára* je jen postupováním ke konečnému spojení s Buddhou.

Nirvánová škola založená Tao-šengem v jižním buddhismu vzkvétala stále více, zejména v 5. století za vlády císaře Wua z dynastie Liang, o němž se podrobněji zmíníme později. Tao-šengovy názory totiž představovaly typicky čínský sklon k tomu, dovádět univerzalizaci buddhistického vysvobození co možná nejdále. Kromě toho jejich stoupenci nejspíše jako první tvrdili, že buddhovství lze dosáhnout náhlým a úplným probuzením. Tím nastartovali velkou debatu mezi zastánci postupné cesty k pro-

buzení a stoupenci myšlenky, že probuzení je náhlé. Proto je lze považovat za předchůdce školy *čchan*, která vznikla později jako výsledek vývoje *dhjánové* tradice v Číně.

[1] Viz Guy BUGAULT, *La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna – part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Publications de l'Institut de civilisation indienne 1968, s. 25.

[2] Dialog pochází z *Milindapaňha* (*Otázky Milindovy*), textu sepsaného v páli (originál mluví o *kamma*, pálijském výrazu pro sanskrtské *karma*), francouzský překlad Louis FINOT, 1923, reed. v edici „Connaissance de l'Orient", Paris, Gallimard 1992, s. 111–112, česky *Otázky Milindovy*, přel. V. Miltner, Praha, Supraphon 1988, s. 62.

[3] Viz též *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, přeložil Walpola RAHULA , Paris, Éd. du Seuil 1961, s. 123.

[4] Viz Edward CONZE, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement* (přeloženo z anglického originálu z roku 1951), Paris, edice „Petite Bibliothèque Payot" 1978, s. 99. Český překlad pod názvem *Stručné dějiny buddhismu*, Brno, Jota 1997. Týž autor viz *Buddhist Scriptures, selected and translated*, Harmondsworth, Penguin Books 1959. Viz též Junjiro TAKAKUSU, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1947, reed. Honolulu, University of Hawaii Press 1956.

Další české tituly k buddhismu: Vincenc LESNÝ, *Buddhismus*, Olomouc, Votobia 1996 (poprvé Praha, Samcovo knihkupectví 1948); Egon BONDY, *Indická filosofie*, Praha, Vokno 1997 (2. opravené vydání); Ivo FIŠER, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha, DharmaGaia 2000; Zbyněk FIŠER, *Buddha*, Praha, Orbis 1968; Vladimír MILTNER, *Buddhismus*, Ostrava, Scholaform 1997 a tentýž, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha, Libri 2002. Bibliografický přehled buddhistických spisů viz Josef KOLMAŠ, *Buddhistická svatá písma*, Praha, Práh 1995.

[5] Slovo *jóga* (kořen *judž-*), jež původně znamenalo „zapřáhnout", „ujařmit", může znamenat nejen „spojit", nýbrž také velmi často pasivní „být uspořádán", čímž naznačuje „vnitřní uspořádání".

[6] Jacques MAY, „La philosophie bouddhique idéaliste", *Études asiatiques*, 25 (1971), s. 315.

[7] V sanskrtském slově *sútra* se setkáváme s touž textilní metaforou jako ve francouzském slově *„texte"* a v čínském *ťing* 經, které, jak jsme viděli (kap. 2), označuje posvátné texty obecně, včetně buddhistických. Viz Roger CORLESS, „The Meaning of *Ching (Sûtra?)* in Buddhist Chinese", *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 1 (1975), s. 67–72.

[8] O této epizodě, která poznamenala pronikání buddhismu do Číny, viz Henri MASPERO, „Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 10 (1910), s. 95–130. Od téhož autora viz též „Comment le bouddhisme s'est introduit en Chine" (1940), převzato in: *Le Taoïsme et les Religions chinoises*, Gallimard 1971, s. 279–291. Viz též Paul DEMIÉVILLE, „La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise", *Cahiers d'histoire mondiale* (Unesco, Neuchâtel) 3, 1 (1056), s. 1–38.

[9] Datování *Mou-c'*, apologie buddhismu sepsané čínským konvertitou ve formě otázek a odpovědí, je však poněkud podezřelé. Je rozumné předpokládat, že původní jádro pochází z konce období Chan, avšak text byl rozšiřován a přepracováván až do 5. století. Dílo přeložil Paul PELLIOT, „Meou-tseu, ou les doutes levés", *T'oung Pao*, 18 (1920), s. 255–433; a John P. KEENAN, *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Tradition of Mou-tzu Li-huo lun*, Albany, State University of New York Press 1994.

Pokud jde o takzvanou *Sútru ve čtyřiceti dvou částech*, která byla podle legendy prvním buddhistickým textem uvedeným do Číny a také prvním přeloženým do čínštiny (kol. 67 n. l.), její původ je nejistý a pravděpodobně jde o apokryf.

[10] Viz Erik ZÜRCHER, „Han Buddhism and the Western Religion", in W. L. IDEMA & E. ZÜRCHER, ed., *Thought and Law in Qin and Han China. Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*, Leiden, Brill 1990, s. 158–182.

[11] Životopisy An Š'-kaoa a Jen Fo-tchiaoa i všech významných čínských mnichů z 2. až 6. století najdeme v *Kao-seng čuan* (*Životopisy význačných mnichů*), které sepsal Chuej-ťiao (zemřel v r. 554), Peking, Čung-šua šu-ťü 1992. Překlad viz Robert SHIH, *Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao*, Louvain, Institut orientaliste 1969.

[12] Viz JAN Yün-hua, „The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine", in Ronald W. NEUFELDT, ed., *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, Albany, State University of New York Press 1986, s. 145–168.

[13] Jde o Siang Sioua (kol. 223– kol. 300), jednoho ze „Sedmi mudrců bambusového háje", předpokládaného autora komentáře k *Čuang-c'*, viz výše kap. 13, pozn. 30.

[14] Citace ze dvou komentářů *Knihy proměn*: Si-cch' (Velký komentář) B 3 a Šuo-kua (Vysvětlení obrazců) 1.

[15] To byly oblíbené Čuang-c'ovy myšlenky, viz též kap. 4, „Sen, nebo skutečnost".

[16] *Keng šeng lun* (*O převtělování*) od Luo Chana (kol. 300–380) přejato na s. 30, díl 1 *Čung-kuo fo-ťiao s'-siang c'-liao süan-pien* (*Vybrané pasáže z čínských buddhistických textů*), několikadílné kompilace vydávané od r. 1981 pekingským nakladatelstvím Čung-chua šu-ťü. Nachází se tam čínský text většiny následujících citací.

[17] O „učení o Tajuplném" viz předcházející kapitola.

[18] *Ánápánasútru* přeložil v období Chan An Š'-kao pod názvem *Ta an-pan šou-i ťing* (*Velká sútra o bdělosti při vdechování a vydechování*). Tato předmluva je přejata v *Čung-kuo fo-ťiao s'-siang c'-liao süan-pien*, díl 1, s. 34. Čtyři *dhjány* jsou čtyři druhy meditací definované jako prostředek, jak překonat naše obvyklé reakce na smyslové podněty. Poslední dvě věty citují a parafrázují *Tao-te-ťing* § 48 (viz výše, kap. 7, „Cesta negativní, nebo mystická?")

[19] WU Hung ve své studii „Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A. D.)," *Artibus Asiae*, 47 (1986), s. 263–316, uvádí, že pro obyčejné Číňany doby Chan byl Buddha cizí bůh, který dosáhl nesmrtelnosti, uměl létat, proměňovat se a pomáhat lidem; jakožto takového ho kladli naroveň s taoistickými nesmrtelnými Tung Wang-kungem (Knížetem východu) a Si Wang-mu (Královnou matkou západu) a jako oni byl spojován s kultem nesmrtelnosti a s pohřebními obřady.

[20] O odchodu Lao-c'a na západ viz kap. 7, „Legenda". Dobrou rekapitulaci sporu o „konverzi barbarů" najdete v: Kristofer SCHIPPER, „Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism", *T'oung Pao*, 80 (1994), s. 62 a n. V roce 520 se před císařem Siao-mingem z dynastie Severních Wejů konala debata buddhistů s taoisty, která měla s podporou textů (případně i podvrhů) rozhodnout, zda byl první Buddha, nebo Lao-c'. Podvržená *Čching-ťing-fa sing ťing* (*Sútra pro šíření jasného a čistého zákona*) například tvrdila, že „Buddha poslal do Číny tři žáky, aby šířili jeho učení a obraceli na víru Číňany. Bódhisattvu Žu-tchunga Číňané nazývali Kchung Čchiou (Konfucius), bódhisattvu Kuang-ťinga nazývali Jen Jüan (Konfuciův žák) a Mahákášjapu (Buddhova žáka) nazývali Lao-c'..."

[21] Viz „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 84–147.

[22] O směrech Mao-šan (neboli *šang-čching*, „nejvyšší čistota") a *ling-pao* blíže viz např. Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1991, kap. 5 a 6, a *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 sv., Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient 1984; viz rovněž Stephen R. BOKENKAMP, „Sources of the Ling-Pao Scriptures," in Michel STRICKMANN, ed. *Tantric and Taoist Studies*, díl 2, Brusel, Institut belge des hautes études 1983, s. 434–486; Michel STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une révélation*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1981.

[23] Mezi sútrami řazenými k *pradžňápáramitám*, které již v období Chan překládal Lókakšéma, je i jedna z nejstarších, *Ašťasáhasriká* (*Dokonalá moudrost v 8000 verších*), pocházející pravděpodobně z 1. století př. n. l., jež byla základem dalších kratších či delších verzí. Dvě první, zkrácené, dokončené ve 4. století, jsou známá *Diamantová sútra* a *Sútra srdce*, v Číně nerozlučně spojované a recitované jedna po druhé. Viz. Edward CONZE, *Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sûtra and the Heart Sûtra*, Londýn, Allen & Unwin 1958.

[24] Viz T'ANG Yung-t'ung, „On *ko-yi*, the earliest method by which Indian Buddhism and Chinese thought were synthesized", in W. R. INGE a kol., *Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday*, Londýn, Allen & Unwin, 1951, s. 276–286; a Whalen LAI, „Limits and failure of *ko-i* (concept-matching) Buddhism", *History of Religion*, 18, 3 (1979), s. 238–257.

[25] O *Š'-šuo sin-jü* viz výše kap. 13, pozn. 3. O Sie Anovi viz Jean-Pierre DIÉNY, *Portrait anecdotique d'un gentihomme chinois, Xie An (320–385), d'après le Shishuo xinyu*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1993.

[26] Přeložené výňatky najdete v: Erik ZÜRCHER, *The Buddhist Conquest of China*, 2 sv., Leiden, 1959, d. 1, s. 164–176, a v: Kenneth CH'EN, *Buddhism in China, A Historical Survey*, Pinceton University Press 1962, s. 70 a n. Od téhož autora viz též *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press 1973.

[27] *Ša-men pu ťing wang-če lun* (*Mniši nemusejí vzdávat úctu králům*), 2. část nazvaná Čchu tia 出家 (Vstoupit do řádu, doslova „opustit rodinu"), text přetištěný v *Čung-kuo fo-ťiao s'-siang c'-liao sü-an-pien*, d. 1, s. 81 a n. O tomto sporu viz Leon HURVITZ, „'Render unto Caesar' in Early Chinese Buddhism", *Sino-Indian Studies*, 1957, 5, 3–4, s. 96–114; a Léon VANDERMEERSCH, „Bouddhisme et pouvoir dans la Chine confuciniste", in: *Bouddhismes et Sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan 1990. O Chuej-jüanovi viz níže.

[28] Viz Arthur F. WRIGHT, „Fo-t'u-teng", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11 (1948), s. 322–370.

[29] Fa-sien svou cestu zaznamenal ve spise *Fo-kuo-ťi*. Český překlad Josefa KOLMAŠE: Fa-sien, *Zápisky o buddhistických zemích*, Praha, Odeon 1972 (2. vydání Praha, Aurora 1995).

[30] Viz Arthur E. LINK, „The Biography of Tao-an", *T'oung Pao*, 46 (1958), s. 1–48; „The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajnâ Ontology", *History of Religion*, 9 (1969–1970), s. 181–215; (s Leonem N. HURVITZEM) „Three Prajnâpâramitâ Prefaces of Tao-an", *Mélanges de sinologie offerts à Paul Demiéville*, d. 2, Paris, Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises 1944, s. 403–470.

[31] Jde o *Cung-li čung-ťing mu-lu* (*Obecný katalog súter*), známý též pod názvem *An lu* (*Anův katalog*), který obsahuje 611 titulů.

[32] O škole *sarvástiváda* neboli „cestě integrálního realismu" viz výše, „Historický vývoj indického buddhismu". Tato škola založená v Kašmíru se považovala za součást *hínajány*, avšak měla vlastní kánon sepsaný v sanskrtu. O Kumáradžívovi viz následující kapitolu.

[33] Viz Walter LIEBENTHAL, „Shih Hui-yüan's Buddhism as set forth in his writings", *Journal of the American Oriental Society*, 70 (1950), s. 243–259. Chuej-jüan je autorem komentáře k *Sútře o vizualizaci nezměrného žití* (*Kuan wu-liang-šou ťing*), který hrál významnou úlohu v počátcích školy Čisté země. Viz Kenneth K. TANAKA, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sûtra*, Albany, State University of New York Press 1990. O škole Čisté země viz níže, kap. 16.

[34] Viz Rudolf G. WAGNER, *Die Fragen Hui-yüans an Kumârajûva*, Berlín, 1969.

[35] O Tao-šengovi viz Walter LIEBENTHAL, „A Biography of Chu Tao-sheng" a „The World Conception of Chu Tao-sheng", *Monumenta Nipponica*, 11 (1955), s. 64–96 a 13 (1956), s. 73–100. O Seng-čaovi, Kumáradžívovu žákovi, viz následující kapitola.

15
Čínské myšlení na rozcestí (5.–6. století)

Kumáradžíva a škola mádhjamiků

Kumáradžívův (344–413?) příchod do Čchang-anu na samém začátku 5. století (v roce 402) zahájil nové období, během něhož byla v Číně plně uznána specifičnost indického buddhistického přínosu. Neobjevovaly se proto už snahy transponovat názory pocházející odjinud do známých pojmů a naplno se rozběhla práce na exegezi a na překladech přímo ze sanskrtu. Kvůli tomu byli povoláni mniši z Indie nebo Sérindie.[1]

Kumáradžíva se narodil v Kuče, jedné z hlavních zastávek na Hedvábné cestě, a dostalo se mu vzdělání, jež mu později umožnilo sehrát zásadní úlohu v procesu poindičťování buddhismu v Číně. Studoval totiž jak *hínajánové*, tak *mahájánové* sútry, putoval po různých velkých střediscích Sérindie a ovládal několik jazyků, mezi nimi i čínštinu. Jakmile v roce 402 dorazil do Čchang-anu, dal se s pomocí tisíce mnichů do překládání dlouhé řady textů, které se později staly hlavními součástmi čínského buddhistického kánonu, počínaje *Sútrou o Čisté zemi*.[2] Kumáradžíva se pak pustil do překladu tří základních pojednání školy *madhjamaka*.[3] S touto nesmírnou prací, vykonanou v rozmezí několika let, se však nespokojil a přeložil ještě mimo jiné i dvě významné *mahájánové sútry*, *Lotosovou sútru* a *Vimalakírtinirdéšasútru*.[4] Právě díky těmto překladům se čínská veřejnost mohla doopravdy seznámit s *mahájánovou* literaturou, zejména s texty školy *mádhjamiků*, která se od té doby rozvíjela souběžně v Indii i v Číně. Nejvýznamnější Kumáradžívův žák Seng-čao (374–414) aktivně přispěl k šíření této školy v severní Číně.

Podle tří pojednání školy, již zastupoval, je znám jako autor tří spisů: *Neměnnost věcí*, *Prázdnota neskutečného* a *Pradžňá není poznání*.[5]

Madhjamaka, škola *mádhjamiků*, již v Indii ve 2. století n. l. založil Nágárdžuna a jeho žák Árjadéva právě v době, kdy buddhismus začal pronikat do Číny, je nejreprezentativnější školou tradice *pradžňápáramitá* a tvoří nejspíš jednu z nejdokonalejších forem *mahájánového* buddhismu. *Mádhjamika* znamená zastánce „střední cesty" mezi dvěma krajnostmi existence a neexistence, tvrzení a jeho negace, rozkoše a bolesti. Nepředstavuje však žádný kompromis ani ekvivalent konfuciánského „Středu", nýbrž je výsledkem dialektiky, v níž Nágárdžuna vynikal.[6]

Protože všechny věci vznikají z určitých příčin a za určitých podmínek, nemají nezávislou realitu či vlastní podstatu (*svabháva*). Avšak *pradžňá*, definovaná jako „systematické nazírání *dharem*" (tzn. prvků bytí, jejichž neustálý tok tvoří realitu), spočívá v tom, že jsou *dharmy* nazírány v jejich pravé povaze, která je vposledku prázdná (*šúnja*). Tvrzení, že *dharmy* jsou prázdné, znamená, že nemají svou vlastní podstatu, že nemohou zakládat realitu, protože samy jsou plodem iluze a jejich existence závisí na něčem jiném.

Chápání *dharem* jako prázdnoty vede k pojmu nedvojnosti, který Číňané překládají svým obvyklým úsporným způsobem jako „ne-dva" (*pu er* 不二): Neexistuje žádná neodstranitelná dualita mezi subjektem a objektem, neexistuje ani mezi tvrzením a jeho popřením či mezi koloběhem životů (*sansára*) a jeho vyhasnutím, vyvanutím (*nirvána*), neboť oba prvky duality se nakonec spojují a splývají v prázdnotě (*šúnjatá*). Ta je podle Nágárdžuny „to, co se nachází uprostřed mezi tvrzením a jeho popřením, mezi bytím a nebytím, věčností a zánikem." Prázdnota tedy není nic jiného než „střední cesta", výsledek dialektického procesu na čtyři doby, v němž je tvrzení vyvraceno jako cosi, co je, co není, co zároveň je i není, i co není jsoucí a zároveň ani nejsoucí. Takováto dialektika v zásadě vede k tomu, že se jakákoli myšlenka, ať pozitivní, či negativní, rozplyne v prázdnotě, čímž se lze vyhnout léčce duality.

Vše je prázdné, tzn. vše postrádá smysl: „Nic nevzniká/Nic nezaniká, Nic není věčné/Nic nekončí. Nic není rozdílné/Nic není stejné. Nic se nepohybuje sem/Nic se nepohybuje tam." Tato hra, která tkví v tom, že se něco tvrdí a zároveň se prohlašuje i opak, má člověka přivést k téměř hmatatelné zjevnosti prázdnoty dialektickým vyprazdňováním mysli a zbavováním se všech pojmů včetně pojmu prázdnoty, o který se mysl dočasně opírala: Nepodmíněné („absolutno") je prázdné, bez obsahu; dá se říci, že prázdnota sama je prázdná. Jak uvádí velmi správně Guy Bugault, „obecně jsou všechny pojmy jako berle naší mysli. Avšak zlaté pravidlo bódhisattvy je o nic se neopírat, jako *nirvána*, která se také o nic neopírá."[7] Jacques May to vyjadřuje jinými slovy: „V tvrzení, že absolutní realitu cosi tvoří nebo zakládá, je určitý jazykový nedostatek: Protože je čistou anulací, nemůže se pozitivně na ničem zakládat, a *madhjamaka* se s oblibou definuje jako zrušení všech filosofických stanovisek."[8]

Podle Nágárdžuny je třeba rozlišovat dvě roviny pravdy. Relativní pravda je ta, v níž žijeme a existujeme; je koherentní, dokud není obrácena vniveč vpádem pravdy absolutní, tak jako sen je koherentní, dokud se neprobudíme. Svět v absolutním smyslu slova neexistuje, avšak skutečnost, že ho vnímáme, nás vede k tomu, abychom mu přisuzovali empirickou realitu, jíž se přizpůsobujeme. Absolutní pravda je však v rovině *pradžňá*, která je mimo veškeré pojmy či koncepce, je nepodmíněná, nedeterminovaná a nevýslovná. Dialektika *mádhjamiků* později nalezla mocný ohlas v taoistické škole zvané škola „dvojnásobného tajemství" (*čchung-süan* 重玄), která „uvádí do rovnováhy tvrzení (*jou* 有) i jeho popření (*wu* 無), ‚kladnou' i ‚zápornou cestu' mystických učení, jež postupně zavrhuje jako pouhé prostředky, nikoli cíle. Lao-c' obě tyto cesty přesahuje; k mystickému prohloubení dochází dialektikou obou těchto cest a posléze jejich splynutím, které je i splynutím všech protikladů: pokud jde o nejvyšší pravdu, veškerá negace musí zmizet, neboť existuje pouze ve vztahu k pozitivnímu tvrzení a naopak."[9]

Polemiky mezi buddhisty, konfuciány a taoisty za Jižních dynastií

Páté a šesté století jsou obdobím, které Číňané nazývají „Severní a jižní dynastie", kdy byla Čína rozdělena. Trvalo od konce dynastie Ťin v roce 420 do opětovného sjednocení čínské říše dynastií Suej v roce 589. Za-

tímco sever se v roce 440 sjednotil pod vedením „barbarské" dynastie Severních Wej, na jihu, kam se uchýlil čínský císařský dvůr, se střídaly krátkodobé dynastie: Liou-Sung (420–479), Čchi (479–502), Liang (502–557) a Čchen (557–589).

Během tohoto období se prohluboval rozdíl, naznačený již ve 4. století, mezi severním buddhismem, zaměřeným spíše na devocionální praxi a rozjímání, a buddhismem jižním, který se vyznačoval intelektuálnějším a exegetičtějším zaměřením.

Jižní čínské dynastie obecně dále držely ochrannou ruku nad buddhismem, který byl úzce spjat se společenskou a intelektuální elitou. Vrcholu dosáhl za vlády císaře Wu (v. 502–549), zakladatele dynastie Liang: Wu se otevřeně inspiroval indickým králem Ašókou (3. století př. n. l.) a buddhismus podporoval tak aktivně, že byl označován za „císařského bódhisattvu".[10] Za jeho vlády nicméně rovněž vznikl plán společenské reformy, který měl obnovit postavení konfuciánských učenců. Ve větším počtu se opět otevíraly oficiální školy a v roce 505 byly obnoveny doktorské zkoušky z Pěti kanonických knih.

V 5. a 6. století se zřejmě počet buddhistických chrámů téměř zdvojnásobil a počet mnichů ztrojnásobil. Není tedy divu, že to záhy vyvolalo reakce jak ze strany taoistů, tak konfuciánů, kteří se pro jednou spojili proti nebezpečí pocházejícímu odjinud. Ku Chuan (kolem 430–493), přívrženec taoistické školy „nejvyšší čistoty" (*šang-čching*), ve svém *Pojednání o barbarech a Číňanech* (*I Sia lun*) zdůrazňuje, stejně jako další slavný taoistický mistr Tchao Chung-ťing, podřadnost buddhismu prezentovaného jako cizí náboženství určené barbarům.[11]

Ku Chuanův názor nicméně kontrastuje se snahou po synkretismu patrnou v 5. století v dílech jako *Pojednání o Bílém a Černém* (*Paj-chej lun*), které přibližně v letech 433–435 sepsal Tao-šengův současník mnich Chuej-lin. Chuej-lin, autor komentářů ke *Knize synovské oddanosti* a ke knize *Čuang-c'*, se zřejmě domníval, že konfucianismus, taoismus i buddhismus si jsou rovnocenné, jak naznačuje původní název jeho traktátu: *Ťün šan lun* (*[Tři učení] jsou stejně dobrá*). Jde o fiktivní polemiku „bílé" a „černé" školy, přičemž ta první představuje učený a filosofický buddhismus, k němuž se hlásí Chuej-lin, zatímco ta druhá odpovídá taoizujícímu směru, zaměřenému spíše na magické a devocionální praktiky. Odsuzuje se zde soubor názorů zaváděných proto, aby obyčejní lidé uvěřili v buddhismus, avšak odporujících pravému Buddhovu učení: víra v lepší život v Čisté zemi, hromadění dobré *karmy*, aby si získali místo v ráji pomocí darů, atd.:

> Mistr Bílé školy pravil: „Po sto generací již řádně řídí svět činští světci a mohutná je jejich duchovní síla! Zevrubně poznali deset tisíc přeměn, do všech podrobností prozkoumali princip (*LI* 理) Nebe a Člověka. Jejich Cesta neskrývá své pokyny, v jejich učení nejsou žádné mezery, jejich moudrost je naplněna poznáním, proč se tedy máme obracet k cizím učením?"
>
> Mistr Černé školy mu s pohrdáním odpověděl: „Činští mudrcové neosvětlují temné cesty, nepostihují přeměny budoucího života, ačkoliv také učí o prázdnotě mysli, neznají prázdnotu věcí, a tak nedostihují hloubky učení, které přichází ze Západních krajů."
>
> Bílý mistr se pak chtěl poučit, v čem nedosahuje čínské učení kvalit učení západního. Zeptal se: „Prázdnota, o které pojednává Šákjamuni, a prázdnota Starého mistra, je to totéž, nebo je to něco jiného?"
>
> Černý řekl: „Je to něco jiného. Podle Šákjamuniho jsou všechny věci světa (*wu* 物) prázdné (*kchung* 空), věci a prázdnota jedno jsou. Podle Starého mistra „je" (*jou* 有) a „není" (*wu* 無) kráčejí každé zvlášť, „prázdnota" a „bytí" (*kchung jou* 空有) jsou dvě odlišné věci. Jak by tato učení mohla být stejná?!" [...]
>
> Černý řekl: „Zdalipak učení Šákjamuniho není vhodné pouze pro kultivaci barbarů, zatímco v Číně je nepoužitelné?"
>
> Bílý řekl: „Proč by tomu tak mělo být? [...] Milovat všechny bytosti a odmítnout zabíjení, být laskavý ke všem lidem, odhodit všechny myšlenky na slávu a bohatství, následovat Světce *mahájány* při šíření myšlenek pomoci bližnímu, v tom se shodnou i konfuciánské učení o lidskosti a spravedlivosti (*žen i* 仁義) s taoistickým učením o Tajuplném (*süan* 玄), v čem je tedy Šákjamuniho učení předčí? Škoda, že hlavní skrytá myšlenka nezáří, že její pramen je zavalen."[...]
>
> „A tak ti, kdo předvádějí budoucí životy, nemohou než překrucovat jak učení taoismu, tak i buddhismu. Ti, kdo si věci nechávají vskrytu pro sebe (*jou-an* 幽暗), se podobají vévodovi Čouovi a Konfuciovi, kteří také dávali přednost mlčení. Z této perspektivy se ukazuje, že tato učení si

nemusí být vzdálena a že ti, kdo nemusí nutně poznat celou pravdu, a ti, kdo o tom nevědí, se nemusí nutně zcela mýlit. Vím jen, že šest *páramit* (*liou tu* 六度) a patero základních vztahů[12] (*wu tiao* 五教) kráčejí spolu bok po boku a vskutku společně konají v souladu se zásadami laskavosti a soucitu. Různými cestami směřují k témuž."[13]

Spor o tělo a mysl

Po celé toto druhé období, kdy jak přívrženci, tak odpůrci buddhismu plně uznali jeho indickost, trvala debata o vztahu ducha a těla, zahájená již ve 3. století.[14] Významný buddhistický mistr 4. století Chuej-jüan nám o tomto tématu zanechal pozoruhodnou úvahu ve svém pojednání nazvaném *Tělesná forma zaniká, ale duch je nezničitelný*:

> Být nadán životní energií *čchi* je omezeno žitím, když žití skončí, *čchi* se rozptýlí a splyne s nebytím (*wu* 無). Byť je duch (*šen* 神) sebezázračnější věcí (*miao wu* 妙物), není ničím jiným, než výsledkem proměňování Jinu a Jangu. V jedné přeměně vzniká život, v další nastává smrt, *čchi* se zhustí, a je to počátek, rozptýlí se, a je to konec. Z toho vyvozuji, že duch i tělesná forma se proměňují stejně a není tu různých cest. Jemné a hrubé, ale vždy totéž *čchi* přebývá ve stejném obydlí. Když je obydlí celé a v pořádku, pak *čchi* zhoustne a vytváří duši (*ling* 靈), když je obydlí rozbito, *čchi* se rozptýlí a světlo zhasne. *Čchi*, které se rozptýlilo, se vrací ke svým nebeským kořenům, světlo, které zhaslo, vrací se zpět k nebytí (*wu wu* 無物). Konečný zánik je přirozenou zákonitostí. Kdo to působí? I pokud bychom připustili, že tělo a duch mají různé kořeny (*pen* 本), přece se různá *čchi* opakovaně spojují, a když se spojí, proměňují se společně. Pak tedy místem, kde přebývá duch (*šen* 神), musí být tělo (*sing* 形). Vztah mezi tělem a duchem je stejný, jako vztah mezi ohněm a dřevem. Dokud je tu dřevo, je i oheň, jakmile je dřevo spáleno, zaniká také oheň. Jakmile se tělo rozloží, duch se rozptýlí, neb ztratí své přístřeší. Když dřevo zpráchniví, pak oheň vyhasne, neb ztratí svou oporu. To je vnitřní řád věcí (*LI* 理). […]
>
> Chuej-jüan odpověděl: Co je to duch *šen*? To je, když *čchi* se maximálně zjemní, až se z něj stane duše (*ling* 靈).
>
> Čuang-c' v pojednání o Velkém Počátku pronesl slova o tajemném (*süan jin* 玄音) a říká: „Velká hrouda hlíny (tj. svět) mě namáhá skrze život a dává mi odpočinek skrze smrt." Také říkal, že život je pro člověka poutem a smrt znamená návrat k velké opravdovosti (*ta čen* 大真). To vyjadřuje výrok, že život je největším neštěstím a nežití je návratem ke kořenům. Mistr Wen cituje také tato slova Žlutého císaře: „Tělo čeká zničení, avšak duch se nemění, duch zapřáhne přeměny do neměnění se a jeho přeměňování je bez konce." Také Čuang-c' řekl: „Radostí je mít tělo, třebas by to bylo tělo zločince! Tělo člověka, byť se na desettisíckrát přeměnilo, nemá nikdy konce." To znamená, že život nekončí jednou přeměnou, a z té příčiny že následujeme věci, nevracíme se. Teorie obou těchto mistrů sice neodhalují veškerou smysly vnímatelnou realitu (*š' šä* 實), často se však ocitají na doslech od podstatného (*cung* 宗).
>
> Vy nehledáte správný výklad života a smrti, a proto setrváváte v bludu, že v případě každého člověka se *čchi* zhustí a rozptýlí v jediné přeměně; nemyslíte na to, že Tao ducha (*šen Tao* 神道) má duši (*ling* 靈; též „duchovnost") zázračné bytosti (*miao wu* 妙物), a proto se domníváte, že jak jemné, tak i hrubé *čchi* čeká stejný konec. Není to smutné?!
>
> Duch je předáván těly podobně jako oheň je předáván dřevem. Duch pokračuje v novém těle, podobně jako oheň pokračuje v novém dřevu. […] Člověk zaslepený vidí tlení, jež probíhá během jednoho života, a domnívá se, že společně s hmotným tělem (*čching* 情) hyne i duch, stejně jako kdyby při pohledu na hasnoucí oheň došel k přesvědčení, že oheň zaniká navěky.[15]

Chuej-jüanův postoj se znovu objevuje v eseji jeho současníka, laika Čcheng Sien-c'a (363–427), nazvaném *O nezničitelnosti ducha*, avšak v 6. století za vlády císaře Wua dynastie Liang se proti němu staví pojednání konfuciánského učence Fan Čena (450–515?) *O zničitelnosti ducha* (*Šen mie lun*):

> Duch (*šen*) je tělo (*sing*) a tělo je duch. Z toho důvodu dokud trvá tělo, trvá i duch a když tělo odejde, zanikne i duch […]. Tělesná forma je hmotou (*č' čä* 質), z níž je tvořen duch, duch je užitím (*jung* 用) této hmoty. Takže když hovoříme o tělu, jmenujeme hmotu, a hovoříme-li o duši, pojmenováváme užití hmoty, tělo a duše nejsou různé entity […]. Obě slova jsou pojmenováním různých aspektů téhož […].
>
> Vztah mezi duchem a hmotou je stejný jako vztah mezi ostrostí a nožem. Vztah mezi tělem a užitím je stejný jako vztah mezi nožem a ostrostí. Pojmenování pro ostrost neoznačuje nůž a pojmenování pro nůž neznačí ostrost. Avšak ostrost nemůže existovat bez nože a nůž bez ost-

> rosti. Nikdy jsem neslyšel, že by poté, co je zničen nůž, zůstala zachována jeho ostrost. Jak by tedy bylo možné, aby po zániku tělesné formy (*sing* 形) nadále existoval její duch?[16]

Fan Čenovy teze vyvolaly prudkou reakci přívrženců buddhismu, počínaje samotným císařem Wuem, který svůj názor vyjádřil v eseji *Duch je nezničitelný*, kde převládá hledisko nirvánové školy, v čemž ho následuje celá řada jeho rádců.[17] Toto intelektuální vyvracení se zdá být dosti shovívavým, uvážíme-li, jaký osud týž císař Wu uchystal konfuciánovi Sün Ťimu, autorovi *Pojednání o buddhismu*, pamfletu, který nebývale ostře napadá mnichy a obviňuje je z neposlušnosti, nemorálnosti, příživnictví a pokrytectví. Sün Ťi mj. napsal:

> Tito mniši a mnišky si pohodlně sedí v meditaci celé léto a nezabijí ani mravenečka, protože říkají, že chrání život a vše živé. Na jedné straně si nevšímají svých vládců ani svých rodičů. Na straně druhé jsou přespříliš ohleduplní k hmyzu. Podstupují potraty a zabíjejí své děti, ale přitom chrání život komárů a ovádů![18]

Hlavní jeho výtkou však zůstává to, že toto společenství, tvořící „stát ve státě", je semeništěm vzpoury a podvratnosti, protože neuznává autoritu císaře. Sün Ťi ve své obžalobě zachází až tak daleko, že buddhismus obviňuje ze všech zlořádů období roztříštěnosti po pádu dynastie Chan, neboť prý rozprášil základních „pět vztahů" lidského společenství, jak je pojímají konfuciáni. Tato bojovná kritika, mnohdy až příliš oprávněná, vzbudila hněv císaře Wua a stála svého autora život. V roce 547 byl popraven.

Severní buddhismus v 5. a 6. století

Když si dynastie Severních Wej neboli Toba-Wej turkického původu (Toba je čínský přepis etnického jména Tabgačů) podmanila v roce 440 severní Čínu, zajistila zde na sto let poměrnou kontinuitu moci. Po svém pádu v roce 534 se dynastie rozštěpila na Východní Wej (534–550) a Západní Wej (535–557), které vystřídala dynastie Severních Čchi (550–577) a pak Severních Čou (557–581). To vše byly dynastie nečínské, z nichž ta

poslední — podobně jako čínská dynastie Čchen na jihu — podlehla nakonec dynastii Suej, která v roce 589 znovu sjednotila čínskou říši.

První panovníci dynastie Toba-Wej přijali buddhismus jako oficiální náboženství a mnichům přisoudili statut státních úředníků, který se velmi lišil od postavení jejich kolegů na jihu, kde Chuej-jüan tak energicky hájil princip mnišské nezávislosti. Vznikla tak celá byrokracie, pověřená náboženskými záležitostmi včetně „Úřadu pro kontrolu dobrodiní", jež byl součástí ústřední správy, a „vedoucího *šramanů*" (buddhistických mnichů), jehož jmenoval císař.

Proti takovému procesu úředního posvěcení se postavila koalice vedená taoistou ze školy „nebeských mistrů" Kchou Čchien-č'em (373–448) a konfuciánem Cchuej Chaoem (381–450), kteří se proti buddhismu spojili, i když každý z jiného důvodu: Kchou Čchien-č' snil o taoistické říši, v jejímž čele by stál právě on, zatímco Cchuej Chao chtěl počínštit administrativu říše Tobů tím, že by mezi úředníky prosadil co nejvíce Číňanů. Tato epizoda znamenala přelom v dějinách Nebeských mistrů i obecně celého taoismu, který poprvé sám sebe považoval za státní náboženství.[19] Spojené působení taoistů a konfuciánů tehdy nakonec vedlo k jedné z prvních velkých vln pronásledování buddhistů. Císařským ediktem z roku 446 bylo nařízeno zničení všech buddhistických *súter*, *stúp* (věží obsahujících relikvie) a maleb a poprava všech mnichů bez rozdílu věku.[20]

Sochy buddhů a bódhisattvů vytesané z rostlé skály v Jün-kangu nedaleko hlavního města Ta-tchungu byly nejspíš zhotoveny jako prosba o odpuštění za tuto ukrutnou, byť krátkodobou reakci, a jako potvrzení slávy císařského buddhismu před tváří věčnosti.[21] Tyto sochy představují první fázi umění Severních Wej, do té doby ovlivňovaného uměním gandhárským, indickým a středoasijským prostřednictvím center jako Tun-chuang, a dokládají nesmírné zanícení laiků, kteří přispívali k výzdobě jeskyní. Po přesunu hlavního města Wejů z Ta-tchungu do staréhо čínského hlavního města Luo-jangu — což byla známka snahy po počínštění — se buddhistické sochařské umění rozvíjelo v jeskyních Lungmen, které později zažily druhé období slávy za Tchangů.

Zatímco buddhistické plastiky z období Severních Wej dávají přednost postavám Šákjamuniho a Maitréji, za Tchangů místo nich převládalo zobrazení Amitábhy a Avalókitéšvary.[22] Kult všech těchto buddhů a bódhisattvů, spojovaných s jejich rozmanitými ráji a „čistými zeměmi", svědčí o vývoji *mahájánového* buddhismu pod tlakem laiků, kteří nehledají ani tak vyhasnutí (*nirvána*), jako spíše pokračování své existence v nějakém lepším životě. Již ve 4. století přispěl Tao-an ke značné popularizaci Maitréjova kultu, kultu „Milujícího", budoucího Buddhy příštího kosmického věku, a na Maitréju jakožto takového se soustředilo množství nejrůznějších mesiášských a apokalyptických hnutí.[23] Maitréja — jako každý bódhisattva v očekávání, než se stane Buddhou — dlí v jednom z přibližně dvaadvaceti nebí buddhistické kosmologie, a to v nebi zvaném Tušita, odkud shlíží na tvorstvo.

Náboženské zanícení zachycené ve skalních chrámech v Lung-menu a vyjádřené v podobě votivní výzdoby vyryté laiky, mnichy či náboženskými sdruženími, svědčí o popularizaci buddhismu, který se v předchozím období omezoval jen na privilegované kruhy, i o jeho vývoji *mahájánovým* směrem, neboť důraz je tu kladen na soucit a milosrdenství. Ikonografie Severních Wej navíc tématem Vimalakírtiho v hovoru s Mañdžušrím, bódhisattvou nejvyšší moudrosti, ukazuje, jak se buddhismus přizpůsoboval čínské kultuře. Vimalakírti, ztělesnění laického světce a zároveň vzor synovské oddanosti, je zde ústřední postavou *mahájánového* buddhismu, který se snažil rozšířit buddhovství i vně příliš svazujících mezí přísné mnišské morálky, a zároveň je prezentován jako konfuciánský ideál, schopný přímo oslovit čínskou mentalitu.

Süan-cang a *jógáčára*

Když dynastie Suej v roce 589 po třech staletích rozdělení opět sjednotila čínské území, spojila tím zároveň i buddhismus, do té doby rozštěpený na severní a jižní formu, který náhle spadal pod jedinou centralizovanou císařskou moc. Zdá se, že mnišská obec od té doby a zejména od doby dynastie Tchang mlčky uznala nadvládu státu, což bylo další známkou přizpůsobování buddhismu čínským podmínkám.

Viděli jsme, že během 5. a 6. století se buddhismus v Číně poindičťoval a importoval sem typicky indické školy. S Kumáradžívovým příchodem, který byl počátkem tohoto druhého období, se na čínském území pevně uchytila škola *madhjamaka*. Po Seng-čaově smrti poněkud upadala, ale dočkala se ještě posledního velkého oživení za dynastie Suej díky Ťi-cangovi (549–623). Na samém sklonku tohoto období se v Číně na krátkou dobu prosadila i jiná velká indická škola, *jógáčára* (v Číně známá pod označením *fa-siang* 法相), která našla svého nejlepšího představitele v osobnosti Süan-cang (602–664). Tento věhlasný mnich, který se svou neúnavnou překladatelskou činností vyrovnal Kumáradžívovi, se ubíral opačnou cestou než jeho slavný předchůdce, neboť podnikl cestu do Indie, kde hledal buddhistické texty přímo u zdroje. I když z chronologického hlediska jeho kratičké čínské působení spadá na začátek éry dynastie Tchang, o níž budeme mluvit v následující kapitole, čistě indická škola *jógáčáry* v ničem neodpovídá duchu čínských buddhistických škol, jež vznikaly v 7.–8. století, nýbrž je spíše vrcholem snahy po poindičtění, jíž se vyznačovalo 5. a 6. století — proto jsme ji zahrnuli do této kapitoly.

Škola *fa-siang* (čínský překlad sanskrtského *dharmalakšana*, „charakteristiky *dharem*") vychází z indické školy, založené na spisech bratrů Asangy a Vasubandhua (4.–5. století). Tato škola zvaná *jógáčára* („provádění *jógy*") představuje jeden ze dvou velkých systémů *mahájánového* směru, přičemž tím druhým je „cesta prázdnoty" (*šúnjaváda*) školy *madhjamaka*. Vzhledem ke své tezi o „pouhém vědomí" (*čittamátra*, čínsky *wej-š'* 唯識), která je osou Asangova pojednání *Mahájánasangraha* (*Souhrn mahájány*), bývá rovněž označována za „idealistickou".[24] Ústřední myšlenku *vidžňánavády* („cesty poznání"), v níž nakonec *jógáčára* vyústila, totiž shrnuje Vasubandhuova věta: „Trojí svět je jen myslí." Jinými slovy celý jevový svět je svou pravou povahou pouze myslí; vnější svět je jen výplodem našeho vědomí, a protože tedy nemá reálnou existenci, je čistě iluzí.

Škola „pouhého vědomí" tvoří vlastně protějšek školy „nic než *dharmy*" neboli školy *kóša*, založené na Vasubandhuově *Abhidharmakóše* (*Pokladnice abhidharmy*),[25] nazývané též „realistická" škola *hínajány*, protože učí, že *dharmy* přetrvávají neustále. Tato škola je přesvědčena, že

objekty tvořené *dharmami* jsou pomíjivé, avšak *dharmy* samy existují ve všech dobách bez ohledu na podoby, které na sebe berou: V každém předmětu i bytosti minulé *dharmy* přecházejí do přítomnosti a přítomné *dharmy* se pak přenášejí do budoucnosti.

Jak jsme viděli, podle buddhistického učení je člověk pouhým souborem seskupení jevů. V takovém pojetí je poznávací schopnost (*vidžňána*) jen jedním takovým seskupením z mnoha, i když jeho dvojznačností vzniká problém. Na jedné straně totiž schopnost poznávat dodává člověku zdání jednoty, a proto vede k nejodolnější ze všech iluzí, k iluzi o individualitě neboli o já. Všechny zkušenosti člověka pak zapadají do této iluze jednoty a — což je ještě horší — jejich psychologický obsah dál a dál udržuje vědomí jednoty (a tudíž i pocit jednoty), neboť vědomí vytváří nejen iluzi našeho já, nýbrž i naše lpění na této iluzi. Na druhou stranu zatímco v rovině relativní pravdy lze myšlení spojovat s vášněmi, které jsou jen „nahodilé", v rovině absolutní pravdy si mysl může dělat nárok na dokonalou nezávislost a čistotu. Vědomí tedy v sobě má schopnost se očišťovat, ovšem pouze tehdy, je-li správně nasměrováno a zaměří-li působení své psychické energie správnou cestou.

Je-li „vše jen pouhé vědomí", v čem toto vědomí spočívá? Škola *vidžňánaváda* nabízí podrobně rozpracovanou analýzu procesu poznávání, který rozkládá na pět smyslových schopností; úkolem šesté smyslové schopnosti, *manóvidžňány*, je soustřeďovat vjemy dodávané pěti smysly a provádět jejich syntézu. Sedmá schopnost, *manas* (což má společný kořen s latinským slovem *mens*), tvoří vlastní orgán myšlení, centrum mysli (*čitta*), které je vědomím myslícího vlastního já, má vůli a jeho úvahy vycházejí z vědomí svého já. Konečně osmou schopností je podle této analýzy *álajavidžňána*, „zásobové vědomí" či „úložiště vědomí". Jako výchozí bod veškeré psychické energie je nejen základem jakékoli poznávací činnosti, nýbrž i veškeré jevové existence, ba dokonce i každého procesu přerozování, protože právě v *álajavidžňáně* se od nepaměti ukládají a uchovávají „zárodky" či výsledky *karmy*. Těmito „zárodky" či „semeny" jsou „všechny dojmy, které kdy vznikly v proudu vědomí na základě veškerých fyzických i psychologických skutečností, z nichž se spřádá dění. Nazývají se ‚zárodky', protože jsou nabité energií a mohou

opravdu vést ke skutkům zpředmětněného vědomí, nebo také ‚vtisky', protože se vtiskují do zásobového vědomí jako vůně vsakující se do tkaniny. Například pocit hněvu, který sám je uzrálým plodem nějakého dřívějšího zárodku, se vtiskuje do zásobového vědomí, které je základem psychologického života toho, kdo hněv zakouší, a povede k účinkům, které se projeví ve více či méně vzdálené budoucnosti."[26] Podle teorie o *karmě* každý čin i každá myšlenka vyvolávají vjem ve formě duchovní energie, která se ukládá do *álajavidžňány*. Avšak stopa této energie zůstává i poté, kdy čin nebo myšlenka skončily: *álajavidžňána* tedy tvoří paměť v nejširším smyslu slova, která zajišťuje jakési *kontinuum*, aniž se však pojí s individualitou, s určitým já.

V tomto „zásobovém vědomí" se uchovávají všechny nahromaděné vjemy v očekávání příležitosti, kdy budou zaktivovány, kdy se projeví. *Álaja* sama totiž nemá žádnou aktivní energii, nikdy nepůsobí sama od sebe; je jako zrcadlo nebo klidná vodní hladina čeřená jen vnějšími činiteli, od nichž zůstává vždy dokonale odlišná. Oblíbeným přirovnáním *vidžňánavády* je zrcadlo, které odráží obraz, aniž se samo tímto obrazem stává, neutrální předmět, který vypovídá jak o zdání objektivního světa, tak o tom, jak iluzorně ho vnímáme.[27] Vnějším činitelem, který *álaju* aktivuje, je *manas*, a tím se vjemy uložené v „zásobárně" probouzejí z latentního stavu, ze spánku a vedou ke zjevení karmicky individualizovaných a polarizovaných objektů. *Manas* je tedy princip individualizace či diskriminace prováděné na obsahu *álaji*, která sama je neutrální a sama sebe si neuvědomuje. Proto je *manas* činitelem iluze o vlastním já, neboť spouští mechanismy vztahování objektů k já, čímž podporuje dynamičnost zárodků a přispívá k udržování koloběhu přerozování. Jakmile *manas* zavede dualitu subjektu a objektu, automaticky se uvádí v činnost šesté vědomí a spouští se celý proces smyslového vnímání, poznávání a posuzování.

Tím, že *manas* dává vznikat představě vlastního já a vnějšího světa, a tedy i tužbám, vášním a nevědomosti, které z této představy plynou, pošpiňuje čistotu *álaji*. Na něj je tedy třeba se zaměřit, chceme-li, aby přestal do vědomí vnášet rozlišování a aby zárodky *álaji* očistil tak, aby opět nabyla své pravé podstaty *vidžňaptimátratá* (doslova „nic víc než to, co

způsobuje poznání"), což není nic jiného než nepodmíněné (*tathatá*, „takovost"), jak je chápe *vidžňánaváda*. Pěstování očistných zárodků tvoří celou psychofyziologickou metodu známou pod označením *jóga*, cesta vedoucí k vysvobození z koloběhu životů.

Lze říci, že školy *madhjamaka* a *jógáčára* představují dvě strany *mahájány*: *madhjamaka* negativní stranu prázdnoty, *nirvány*, zániku, do něhož se člověk hrouží dialektickým procesem; zatímco *jógáčára* pozitivní stranu probuzení, *vidžňaptimátratá*, absolutna, k němuž se dochází „fenomenologicky". Zatímco *madhjamaka* se snaží každý obsah vyprázdnit, odstranit jakoukoli oporu, *jógáčára* vyznává intuitivní poznání nepodmíněného jako prázdnoty, svrchovaného řádu, takovosti. Obsah probuzení bývá chápán jako realita, nebo přímo jako transponované tělo. Proto jsou ve vývoji náboženského a lidového buddhismu, jehož vliv byl v severní Číně, v Koreji a v Japonsku rozhodující, tak důležité spekulace o Buddhově trojím těle (*trikája*).[28] Podle *madhjamaky*, jejíž vliv převládá v buddhistické kultuře čínského jihu, je probuzení „rozplynutím všech významů. Náhlé pochopení zdaleka nemá přinést odpověď na všechny otázky ani nějaký obsah zjevení, přirovnává se spíše ke džberu, který praskne a upadne mu dno."[29] V tomto smyslu je škola *mádhjamiků* předchůdcem *čchanu*. *Jógáčára* nachází svůj bod zlomu v posunu od čisté nedvojnosti k jakémusi idealistickému monismu, v němž psychický proces vrcholí v absolutním poznání nejzazší reality, která přesahuje všechny „specifické znaky *dharem*" (*fa-siang* 法相).[30]

Čistě indická škola *jógáčáry* zažila v Číně bezprecedentní rozkvět díky Süan-cangovi, který o ni jevil živý zájem ještě dřív, než se ve dvaadvaceti letech stal mnichem. Právě proto, aby si opatřil původní texty této školy, podnikl dlouhou cestu trvající sedmnáct let (v letech 629 až 645), která ho dovedla na význačná buddhistická místa v Indii. Když se triumfálně vrátil do Čchang-anu, přijal ho císař Tchaj-cung z dynastie Tchang, kterého nezajímal ani tak nejnovější vývoj indického buddhismu, jako spíše uspořádání „západních krajů", a vyzval Süan-canga, aby je vylíčil v díle *Ta Tchang si-jü ti* (*Vylíčení krajů na západ od velké říše Tchang*).[31] Díky císařské ochraně mohl Süan-cang přeložit 76 z přibližně 600 textů, které ze svých cest přivezl, přičemž dával přednost textům školy *jógáčára*.[32] Navzdory tomuto zdánlivě nepatrnému zlomku jde o nejrozsáhlejší překladatelské dílo, jaké kdy bylo v Číně vykonáno — třikrát rozsáhlejší než dílo Kumáradžívovo. Přes všechno toto titánské úsilí a mocnou ochranu prvních tchangských panovníků však škola *fa-siang* o mnoho nepřežila Süan-canga ani jeho nejvýznačnějšího žáka Kchuej-ťiho (632–682). Byla příliš indická a analytická, než aby se setkala s trvalejším zájmem čínské mentality, která během nebývalého kulturního rozkvětu za dynastie Tchang vstřebávala odkaz buddhismu po svém.

---

[1] Katalog z výstavy *Sérinde, terre de Bouddha: Dix siècles d'art sur la Route de la soie* (vydala Réunion des musées nationaux 1995, pod vedením Jacquese GIESE a Monique COHEN), definuje Sérindii jako „Onen rozsáhlý 'svět' nacházející se mezi čínskými a indickými vlivy — země „Sérů" řeckého zeměpisce Pausania (kol. 180 n. l.), což je název utvořený od jména bource morušového" (Úvod, s. 17).

[2] Tento text, podle nějž k tomu, aby se člověk znovu zrodil v „čisté zemi" Buddhy Amitábhy, stačí slyšet, pronášet a uchovávat v mysli jeho jméno, se v Číně dočkal velkého úspěchu díky jasnému stylu a jednoduché praxi ve srovnání se složitými cvičeními *hínajány*. O škole Čisté země viz kapitola 16.

[3] Škola *madhjamaka* je známa rovněž pod názvem škola tří pojednání, tj. *Pojednání ve stu verších*, *Pojednání o střední cestě* a *Pojednání o dvanácti dveřích*, které se pojí k *Pradžňápáramitásútře* (*Sútře o dokonalé moudrosti*) ve 25 000 verších, připisované Nágárdžunovi.

[4] O *Lotosové sútře* viz následující kapitola, „Škola Tchien-tchaj", a překlad Leona HURVITZE, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sûtra), translated from the Chinese of Kumâradjûva*, New York, Columbia University Press 1976. O Vimalakírtim viz níže, „Buddhismus na čínském severu v 5. a 6. století".

[5] Tři Seng-čaovy spisy jsou spojeny do knihy *Čao-lun*, jednoho z nejvýznamnějších děl z období rozštěpení. Viz překlad do angličtiny: Walter LIEBENTHAL, *The Book of Chao*, Peking 1948. Jistě si vzpomínáte, že esej *Pradžňá* není poznání přinesl na jih Tao-šeng, viz předcházející kapitola, pozn. 34.

[6] Viz T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism. A study of the Mâdhyamika System*, Londýn, Allen & Unwin 1955; Richard H. ROBINSON, *Early Mâdhyamika in India and China*, Madison, University of Wisconsin Press 1967; David J. KALUPAHANA, *Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, State University of New York Press 1986; Brian BOCKING, *Nâgârjuna in China. A Translation of the Mid-*

dle Treatise, Lewiston, The Edwin Mellen Press 1995; LIU Ming-wood, *Madhyamaka Thought in China*, Leiden, Sinica Leidensia 1994.

[7] Guy BUGAULT, *La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna – part de la connaisance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, Paris, Publications de l'Institut de civilisation indienne 1968, s. 187.

[8] Jacques MAY, „La philosophie bouddhique de la vacuité", *Studia philosophica* (Annuaire de la Société suisse de philosophie), 18 (1958), s. 127.

[9] O této škole, kterou dnes zastupují jen dva komentáře z doby Tchang (konec 7. století), Čcheng Süan-jingův a Li Žungův, viz Isabelle ROBINET, „Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: études taxinomique des commentaires du *Daode jing* au sein de la tradition chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), s. 39.

[10] *Čchu san-cang ťi-ťi* (*Sbírka poznámek týkajících se překladu Tripitaky*) byla dokončena za vlády císaře Wua, sestavil ji mnich Seng-jou (445–518) a hodnotí 2 073 titulů buddhistických textů přeložených do čínštiny nebo v čínštině sepsaných až do období Liang. Seng-jou rovněž zkompiloval *Chung-ming ťi* (*Sbírku určenou k šíření a osvětlování buddhistické nauky*), v níž je obsaženo 31 textů sepsaných nejen mnichy, nýbrž především buddhistickými laiky na „obranu buddhismu proti útokům, které ho napadají". Viz Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden, Steiner 1976. O Seng-jouovi viz Arthur E. LINK, „Shih Seng-yu and his Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 80, 1 (1960), s. 17–43.

[11] Podrobněji o Ku Chuanovi viz Kenneth CH'EN, „Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-ch'ao", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 15 (1952), s. 168–192. O škole „nejvyšší čistoty" viz odkazy uvedené výše, kap. 14, pozn. 22. O Tchao Chung-ťingovi viz zejména Michel STRICKMANN, „On the Alchemy of T'ao Hung-ching", v Holmes WELCH & Anna SEIDEL, ed., *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven, Yale University Press 1979, s. 123–192.

[12] „Šest páramit" je šest „vrcholů" buddhistických ctností, které umožňují dosáhnout probuzení: *dána*, štědrost, *šíla*, lpění na zásadách čili mravnost, *kšánti*, trpělivost, *vírja*, ráznost, *dhjána*, rozjímání, a *pradžňá*, moudrost. „Patero základních vztahů" označuje pět vztahů, které konfuciáni považovali za základní: vztah panovníka a poddaného, otce a syna, staršího a mladšího bratra, manžela a manželky a vztah mezi přáteli.

[13] *Paj-chej lun* (*Pojednání o bílém a černém*), které je zaznamenáno v *Sung šu* (*Kronika dynastie Liu-Sung*) 97 a Seng-jouova *Chung-ming ťi* (viz výše, pozn. 10) a přetištěno v *Čung-kuo fo-ťiao s'-siang c'-liao süan-pien*, d. I, s. 257–259.

[14] O této debatě viz Walter LIEBENTHAL, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", *Monumenta Nipponica*, 8 (1952), s. 327–397.

[15] *Sing ťin šen pu mie* (*Tělesná forma se vyčerpává, ale duch je nezničitelný*), přejato v *Čung-kuo fo-ťiao s'-siang c'-liao süan-pien*, d. I, s. 85. Všimněme si, že metafora ohně pro opis života je klasická, viz Wang Čchung, *Lun-cheng* 61 („O smrti"), ed. ČU-C', s. 204.

[16] *Šen mie lun* (*O zničitelnosti ducha*), zahrnuto do *Liang šu* (*Kronika dynastie Liang*) a do *Chung-ming ťi*. Překlad uvedený autorkou (s několika úpravami) pochází z: Paul MAGNIN, *La vie et l'Oeuvre de Huisi (515–577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1979, s. 146 (verze v *Chung-ming ťi* má formu dialogu Fan Čena s odpůrcem; zde uvádíme pouze Fan Čenovy repliky jako souvislý text). Úplný překlad tohoto dialogu viz Stefan BALASZ, „Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus", *Sinica*, 7 (1932), s. 220–234; LIU Ming-wood, „Fan Chen's Treatise on the Destructibility of the Spirit and his Buddhist Critics", *Philosophy East and West*, 37, 4 (1987), s. 402–428.

[17] Viz Whalen LAI, „Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, *Shen pu mieh*", *Journal of the American Oriental Society*, 101, 2 (1981), s. 167–175. Šen Jüe (441–513), dvořan ve službách císaře Wua, básník a autor nejstaršího známého pojednání o tónech v čínském jazyce, je autorem eseje téhož názvu.

[18] *Lun fo-ťiao piao* (*Pojednání o buddhismu*) zahrnuto do *Kuang chung-ming ťi* (dodatek k Seng-jouovu *Chung-ming ťi*, který v roce 664 zkompiloval Tao-süan), překlad Paul MAGNIN, *La Vie et l'Oeuvre de Huisi*, s. 150.

[19] Viz Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, s. 81. Viz též Richard B. MATHER, „K'ou Ch'en-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451", in: WELCH & SEIDEL, ed. *Facets of Taoism*, s. 103–122.

[20] Po tomto prvním náporu represe následovaly ještě další (zejména v roce 574), vycházející spíše z politických a ekonomických než čistě náboženských důvodů, až do represe v r. 845, která závažně zbrzdila další vývoj buddhismu v Číně (viz kap. 16).

[21] O jeskyních v Jün-kangu viz James O. CASWELL, *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, Vancouver, 1989.

[22] O Amitábhovi a Avalókitéšvarovi viz kap. 16, „Škola čisté země".

[23] Viz Alan SPONBERG & Helen HARDACRE, ed. *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press 1988. O Tao-anovi viz výše, kap. 14, „Několik významných mnichů ze 4. století".

[24] Do francouzštiny přeložil Étienne LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga*, 2 sv., Louvain 1938–1939. Tento text přeložil Süan-cang, ale byl už jednou přeložen o sto let dříve indickým mnichem Paramárthou (499–569), který do Číny přišel za

vlády císaře Wua dynastie Liang. Viz Diana Y. PAUL, *Philosophy of Mind in the 6th Century China: Paramârtha's Evolution of Consciousness*, Stanford University Press 1984.

[25] Tento text je skvělou kritickou syntézou různých učení starého buddhismu zejména v jeho školách ze severní a severozápadní Indie. Do čínštiny ho v 6. století přeložil Paramártha, o sto let později ho znovu přeložil Süan-cang. Viz překlad ze sanskrtu do francouzštiny: Louis de LA VALLÉE POUSSIN ve 3. svazcích, Paris, 1923–1925.

[26] Jacques MAY, „La philosophie bouddhique idéaliste", *Études asiatiques*, 25 (1971), s. 307.

[27] Viz Jacques MAY, „La philosophie bouddhique idéaliste", s. 303–303; a Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", převzato v *Choix d'études bouddhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill 1973, s. 126.

[28] Ve starém théravádovém buddhismu je Buddha považován za lidského mistra, který žil na zemi, aby zde vykonal své poslání, než dojde *nirvány*. V *mahájáně* je Buddha chápán jako věčná bytost ztělesňující univerzální a kosmickou pravdu. Nerodí se ani neumírá, ale žije z věčnosti ve věčnosti. Z tohoto pohledu nemá postava Šákjamuniho valný význam ve srovnání s metafyzickými spekulacemi o věčném Buddhovi a jeho „trojím těle": *dharmakája* („tělo nauky"), proměna Buddhy v jeho učení, představuje absolutní pravdu; *sambhógakája* („tělo potěšení ve společenstvu"), tělo Buddhy v množství bódhisattvů; *nirmánakája* („tělo proměny"), Buddha projevený formou magické projekce, jako byl například Šákjamuni.

[29] Guy BUGAULT, *La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâjâna*, s. 188.

[30] Viz LIU Ming-wood, „The Yogâcâra and Mâdhyamika Interpretation of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism", *Philosophy East and West*, 35, 2 (1985), s. 171–193.

[31] Český překlad Süan-cangových zápisků od Josefa KOLMAŠE viz SÜAN-CANG, *Zápisky o západních krajích za Velkých Tchangů*, Praha, Academia 2002. Süan-cangovo putování později inspirovalo slavný román ze 16. století *Si-jou ti (Putování na západ)*, v němž hlavní úloha připadá opičímu králi Sun Wu-kchungovi. Viz překlad do francouzštiny André LÉVY, *La Pérégrination vers l'ouest*, Paris, Gallimard, edice „Bibliothèque de la Pléiade", 1991. Do češtiny přeložila Zdenka Heřmanová-Novotná výbor pod názvem *Opičí král*, Praha, SNDK 1961 (další vydání Brno, Svatá Mahatma 1994 a Praha, Albatros 1997).

[32] Kromě *Abhidharmakóši* a *Mahájánasamparigrahy*, o nichž jsme se již zmínili (viz pozn. 24 a 25), přeložil Süan-cang zejména Dharmapálovo dílo *Vidžňaptimátratásiddhi (Pojednání o dosažení pouhého vědomí*, čínsky *Čcheng wej-š' lun*), do francouzštiny přeložil Louis de LA VALLÉE POUSSIN, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, 3 sv., Paris, Paul Geuthner 1928–1948.

16
Velký rozkvět za dynastie Tchang (7.–9. století)

Buddhismus, který po šesti stech letech v Číně v čínské společnosti i myšlení zapustil pevné kořeny, dosáhl zralosti za dynastie Tchang (618–907). V intelektuální rovině umožnilo množství již přeložené literatury jeho plnou asimilaci, která vedla ke vzniku čistě čínských buddhistických škol. Překlady buddhistických textů pro Číňany představovaly úplně první rozsáhlejší přenos z cizí kultury.[1] Po prvním tápání byly za Kumáradžívy pod ochranou císaře zavedeny překladatelské kanceláře v buddhistických klášterech. Stále větší počet cizích mnichů se učil čínsky; a naopak čínští mniši se stále více seznamovali se sanskrtem. Vrchol tohoto procesu kulturní osmózy ztělesňovali mniši, kteří znali stejně dobře oba jazyky a podnikli velkou cestu do Indie jako Süan-cang (602–664) nebo I-ťing (635–713). Za Tchangů, jejichž vliv se rozšířil do celé Střední Asie, počet čínských poutníků do míst, kde vznikl indický buddhismus, značně stoupl. Bylo to známkou toho, že Číňané byli poprvé ochotni přestat se považovat za střed světa a jít hledat pravdu jinam. Ve chvíli, kdy buddhismus v Indii začal ustupovat hinduismu, tito poutníci přispívali k uchovávání buddhistického poselství, neboť je přišli čerpat k prameni a šířili je pak i dále na východ, do Koreje a Japonska.

Dynastie Tchang byla obdobím skutečného náboženského rozkvětu, během něhož do Číny pronikaly nejrůznější vlivy ze Střední Asie a Íránu (islám, nestoriánství, manicheismus, mazdismus...).[2] Tchangští panovníci však zřejmě netoužili přijmout buddhismus tak silně jako jejich předchůdci z Jižních dynastií. Císařský rod nejprve dal najevo svou spří-

zněnost s taoismem a prohlásil za svého předka Lao-c'a, s nímž měl společné rodové jméno Li. Opět se hojně četly *Tao-te-ťing* (jenž svým komentářem poctil sám císař Süan-cung), *Čuang-c'* a *Lie-c'*, které se dokonce staly součástí některých oficiálních úřednických zkoušek. Taoismus a buddhismus soupeřily o císařskou záštitu během celého období dynastie Tchang.

Navzdory procesu pobuddhističťování, který dosáhl vrcholu za dynastie Tchang, tradiční, zejména konfuciánská čínská kultura nijak neskomírala. Za Šesti (jižních) dynastií (222–589) se exegetické literatuře z doby Chan dostává pokračování v podobě „kolace komentářů". V 7. století byla císařským příkazem pověřena komise učenců pod vedením Kchung Jing-taa (574–648), aby sepsala *Wu-ťing čeng-i* (*Správný význam Pěti kanonických knih*),[3] dílo, které se stalo základem klasického vzdělání pro celé období vlády dynastie Tchang a mělo sjednotit nejen konfuciánskou vzdělanost, nýbrž i celý čínský intelektuální svět. Připomeňme, že neexistovalo prakticky žádné nepropustné ideologické škatulkování na různé typy vzdělanosti určené učencům a mnichům a ti sdíleli týž smysl pro kontinuitu písemných tradic a mnohdy vycházeli z téže společenské elity.

Buddhističtí mniši, kterých v 8. století bylo dvakrát tolik než mnichů taoistických, v této době tvořili sílu, s níž bylo třeba nalézt nějaký *modus vivendi*. Od samého začátku vlády dynastie Tchang se projevovalo odhodlání dynastie nejen zaštítit buddhistické instituce, nýbrž také je ovládat. Nakonec Tchangové donutili mnišskou obec začlenit se do státních struktur. Zejména od vlády císaře Süan-cunga (v. 712–756) se císařská politika snažila omezovat počet mnišských svěcení a hospodářskou sílu klášterů. Základní pravidlo mnišství žít v chudobě totiž už v mnoha případech bylo pouhým zbožným přáním, takže mniši bývali často obviňováni z přílživnictví. Vedle aristokratických rodin se nakonec největšími pozemkovými vlastníky v říši staly zejména buddhistické kláštery.[4]

Počínšťování buddhismu za dynastie Tchang

Již za období Severních a Jižních dynastií se objevily první zárodky čínských buddhistických škol, které se za Tchangů plně rozvinuly, přičemž za některých panovníků jejich rozkvět úzce souvisel s politikou císařské

záštity.[5] Nadále šlo o školy specificky čínské, které už nebyly importovány z Indie, a ani jejich názvy se už neodvolávají na indický buddhismus. Představují rozvinutí a přizpůsobení buddhistického poselství čínské mentalitě. V tomto smyslu znamená období Tchang rozhodující etapu ve vývoji buddhismu v Číně: zakladatelé čínských škol, z nichž každá se hlásí k určitým specifickým *sútrám*, se už netřesou úctou před indickými texty jako exegetové z předcházejícího období a klidně vykládají jejich „skrytý smysl" podle vlastní náboženské zkušenosti bez ohledů na zachovávání věrnosti textům.

Po několika staletích překládání a exegeze si Číňané nakonec všimli, že ztratili ze zřetele prvotní cíl buddhismu: vysvobození. Právě v tomto třetím období vývoje buddhismu v Číně, období počínšťování, začali Číňané sami promýšlet po svém otázky vysvobození, probuzení a cest, jak k němu dospět. Čistě čínská reflexe se soustřeďuje na možnost dosáhnout probuzení již za tohoto života (pokud možno okamžitě) a na víru v univerzální spásu všech bytostí. To předpokládá, že se posvátné texty musely interpretovat, a to poměrně volně.

Za druhé začínala vyvstávat potřeba syntézy toho, co bylo dosud čínské veřejnosti předkládáno „bez ladu a skladu". Buddhismus totiž nikdy nenabyl podoby dogmatického učení, a tím méně jednotné církve řízené nějakou ústřední autoritou. Jakožto učení o prázdnotě se tato introspektivní duchovnost zaměřuje na jakousi vnitřní dimenzi, která nemá střed, avšak jakožto učení misionářské se zároveň obrací k vnějšku, který nemá žádnou pevnou osu autority. Přítomnost buddhismu se po celé zemi projevuje existencí nesčetných mnišských obcí, které jsou na sobě navzájem poměrně nezávislé. Proto neexistuje žádná sjednocená ortodoxie, která by měla právo vylučovat hereze, proto je odmítán monopol na pravdu — neboť pravda je relativní otázkou zorného úhlu — a proto dochází k tak komplexní rozmanitosti škol a myšlenkových směrů. V Indii k této diverzifikaci docházelo ustavičným a organickým procesem, mnohdy přirovnávaným k růstu a větvení dubu vyrůstajícího ze žaludu. U Číňanů, náhle konfrontovaných s nesmírným množstvím a rozmanitostí spisů pocházejících z různých dob a většinou si navzájem protiřečících, tomu bylo zcela jinak.[6]

Aby vůbec zvládli takovou komplexnost, využili pojmu typického pro *mahájánu*: „schopnost ve výběru správných prostředků" (*upája*, čínsky *fang-pien* 方便, výraz, který nakonec v moderní čínštině znamená „pohodlný", „praktický"). V *sútrách* je třeba rozlišovat různé úrovně jemnosti nebo pravdy — jejichž rozpory je třeba nějak vysvětlit, když mají všechny pocházet přímo z Buddhových úst —, protože Buddha pochopil, že musí svou výuku buddhistického učení přizpůsobit různým schopnostem chápání svých posluchačů. Rozumí se, že každá škola si přisuzuje nejvyšší stupeň pravdy, přičemž ostatní školy nejsou považovány za kacířské, nýbrž za představitele nižších stupňů pravdy, pouze částečných odhalení určených těm, kdo nejsou ještě dostatečně vyspělí. Každá z čínských škol se tak snaží buddhistické spisy hierarchicky uspořádat podle určité ústřední doktríny, na základě schémat, která umožňují „rozlišovat jednotlivé fáze (Buddhova) učení" (*pchan-ťiao* 判教).[7]

Škola Tchien-tchaj

Škola Tchien-tchaj je první specificky čínskou buddhistickou školou. Vznikla za dynastie Suej a přispěla k posílení politického sjednocení čínského území touto dynastií, neboť spojila severní a jižní čínskou buddhistickou tradici — tradici rozjímání s tradicí exegeze. Škola považuje za svého skutečného zakladatele Č'-iho (538–597), který završil a systematicky uspořádal její doktríny a zároveň přiznal statut patriarchů svým předchůdcům Chuej-wenovi (působil kolem roku 550) a Chuej-s'ovi (515–577).[8] Č'-i nejprve studoval u Chuej-s'a a poté se odebral do pohoří Tchien-tchaj (v dnešní provincii Če-ťiang), podle něhož byla škola pojmenována. Č'-i jako typický představitel čínské snahy po syntéze a po počínštění buddhismu vypracoval v rámci významné úvahy o *pchan-ťiao* („rozlišovat jednotlivé fáze Buddhova učení") komplexní schéma „pěti období a osmi učení", které mu umožnilo smířit prvořadost *Sútry o (Buddhově) girlandě*, vyznávané na severu, a *Sútry o nirváně*, vyznávané na jihu, přičemž celou stavbu završuje *Lotosovou sútrou*.[9]

Podle *Lotosové sútry*, která se stala jedním z nejpopulárnějších náboženských textů v celé východní Asii, Buddha přišel na tento svět jen proto, aby všem živým bytostem bez rozlišení přinesl vysvobození, tzn. probuzení rovnocenné jeho vlastnímu probuzení. Každý člověk, ba dokonce každý tvor, který v sobě má buddhovskou přirozenost (čínsky *fo-sing* 佛性), se může stát buddhou. Touha zahrnout opravdu všechno v této škole převládala natolik, že za devátého patriarchy Čan-žana (711–782) dospěla k tomu, že buddhovská přirozenost není přítomna pouze v živých bytostech, nýbrž i v neživých věcech jako horách, řekách a dokonce i v těch nejmenších částečkách prachu. Tchientchajské pojetí univerzální spásy nutno zasadit do celkového směru, jímž se čínský buddhismus začal ubírat již začátkem 5. století, když Tao-šeng na základě jedné neúplné verze *Sútry o nirváně* hájil myšlenku, že každý, i ten nejzkaženější člověk může dosáhnout buddhovství. Za Tchangů se proti této univerzálnosti ubírala jediná škola *fa-siang*, která rozeznávala určitou kategorii bytostí, jež svým založením nejsou způsobilé dosáhnout probuzení.[10]

Č'-i však interpretaci *Lotosové sútry* vede ještě čínštějším směrem, když zdůrazňuje, že buddhovství mohou dosáhnout nejen všichni, nýbrž že ho mohou dosáhnout už v tomto životě, čímž se definitivně rozchází s tradicí indického buddhismu, kde v dosažení probuzení může doufat pouze několik *arhatů*, a to ještě až za několik eonů (*kalpa*) vytrvalého úsilí. Takový pohled možná vyhovoval indickému pojetí času, avšak vůbec neuspokojoval čínský požadavek, aby úsilí neslo plody tady a teď. Č'-i proto uznává možnost určitých zkratek a šikovně připomíná historku vylíčenou v *Lotosové sútře*, v níž jistá osmiletá dívenka byla díky mnoha svým zbožným činům rychle přeměněna v muže, což představuje nezbytné stadium pro dosažení buddhovství.

Ve své filosofické dimenzi je škola Tchien-tchaj pokračovatelkou dialektiky *mádhjamiků*.[11] Aby nemusela uvažovat v pojmech buď–anebo, zavádí potrojnost: prázdnota, pomíjivost a střední cesta. Protože věci nemají nepodmíněnou realitu, tj. vlastní bytí, mohou být považovány za prázdné. Jakožto jev však věc má dočasnou existenci vnímatelnou smysly. Skutečnost, že něco je zároveň prázdné a dočasné, tvoří střední pravdu, která není ničím mezi prázdnotou a pomíjivostí, nýbrž jejich překonáním, a zdůrazňuje představu úplnosti a totožnosti: celek i jeho části jsou jedno a totéž. Jinými slovy: lze mít za to, že kosmos jako celek i všichni buddhové všech dob jsou přítomni v zrnku písku či v konečku

vlasu, z čehož pramení známý výrok školy Tchien-tchaj: „Jedna myšlenka je tři tisíce světů."

Kromě toho, že tato formulka vystihuje vzájemné prolínání všech *dharem* a zásadní jednotu všehomíra — což je typicky čínské, vyjadřuje i totožnost jevů s absolutnem. Tchien-tchaj je skvělým představitelem počínštění buddhismu v tom, že pojetí absolutna (nepodmíněného) posouvá k imanentismu, čímž se obrací zcela opačným směrem než transcendentální pohled vlastní původnímu indickému buddhismu. Všechny prvky čistého noumenálního světa buddhovství i nečistého fenomenálního světa vyznačujícího se nekonečnou mnohostí a rozmanitostí věcí se totiž v absolutním duchu harmonicky snoubí. Proto klade škola Tchien-tchaj důraz na pěstování ducha: metoda zastavení a rozjímání (*č'* 止) vede k uvědomění si prázdnoty všech věcí a metoda náhledu či vizualizace (*kuan* 觀) za touto prázdnotou vnímá dočasnou realitu věcí.[12]

Škola Chua-jen

Škola Chua-jen je podobně jako Tchien-tchaj čistě čínská v tom smyslu, že nemá žádný protějšek v Indii. Největší slávu zažila za Tchangů díky podpoře císařovny Wu Čao (známější pod jménem Wu Ce-tchien), která fakticky panovala po celé závěrečné období vlády nemocného císaře Kao-cunga i po jeho smrti v roce 683. Protože konfuciánská tradice nedovolovala, aby vládla žena, Wu Ce-tchien s pomocí zkažených mnichů, kteří měli přístup do císařského paláce a pravděpodobně patřili k jejím četným milencům, nalezla zdroj politické legitimity v *Sútře o velkém mraku* (*Maháméghasútra*), v níž se nachází proroctví, že sedm set let po Buddhově zániku se zbožná žena prosadí jako panovnice v říši, jíž se všechny země podrobí. Wu Ce-tchien nestačilo, že se ztotožnila s touto postavou, a vydávala se dokonce za vtělení Maitréji, budoucího Buddhy. V roce 690 vyhlásila novou dynastii Čou, jejíž jediným panovníkem byla ona. Dynastie Čou zanikla v roce 705, kdy byl trůn navrácen legitimnímu císaři Čung-cungovi a kdy byla po této ženské mezihře, v celých dějinách čínského císařství ojedinělé, obnovena dynastie Tchang.

Během období, kdy v rukou držela moc, Wu Čao dělala všechno pro to, aby podpořila buddhismus, jehož byla horlivou stoupenkyní a který nás víc přispěl k legitimizaci její vlády. V té době se nejintenzivněji pracovalo na výzdobě jeskynních chrámů Lung-men a stavělo se množství klášterů. Zřejmě proto, aby se odlišila od svých předchůdců, kteří byli nakloněni škole *fa-siang*, podporovala Wu Čao aktivně školu Chua-jen (podle názvu *Sútry o girlandě*, *Chua-jen ťing*) a osobně chránila jejího největšího teoretika Fa-canga (643–712). Tento mnich sogdijského původu se narodil v Čchang-anu a dokonale zvládl čínštinu. Nejprve pracoval v Süan-cangově týmu, ale záhy začal odmítat jeho indické koncepce a názor, že probuzení lze dosáhnout jedině postupnou cestou, a své schopnosti uplatnil při překladu *Sútry o girlandě*, který si objednala zbožná císařovna.[13] Tak jako Č'-i vhodně spojil severní a jižní buddhismus pro větší slávu dynastie Suej, Fa-cang posloužil vládě císařovny Wu Ce-tchien novou syntézou různých směrů buddhismu počátečního období Tchang, který se vyznačoval bezvýhradným přijímáním světa, byť chápaného jako místo pro dosažení nadsvětské spásy.

Po teoretikovi Fa-cangovi přišla celá řada patriarchů, kteří svými osobnostmi poznamenali osud této školy. Čcheng-kuan (737–838) a jeho nástupce Cung-mi (780–841)[14] tím, že kombinovali *Sútru o girlandě* s dalšími texty, jako *Pojednání o probuzení víry v mahájánu* (*Ta-čcheng čchi-sin lun*),[15] *Vimalakírtinirdéšasútra*, *Diamantová sútra* a *Sútra o nirváně*, a zavedli do školy Chua-jen mnoho prvků přejatých ze školy Tchien-tchaj, ale i ze *čchanu*. Jako Tchien-tchaj i škola Chua-jen dospěla k uznání možnosti náhlého probuzení, což byl přímý důsledek myšlenky, že buddhovská přirozenost je přítomna v každé bytosti. *Čchan* upřesňuje, že k probuzení nedochází studiem spisů ani provozováním mnišské kázně, nýbrž náhle, jediným okamžikem, kdy v mysli, od všeho zcela oproštěné, zaniká dualita prázdnoty a existence.[16]

Přestože *Sútra o girlandě* školy Chua-jen má mnoho společného s *Lotosovou sútrou*, uctívanou školou Tchien-tchaj (zejména náboženské pojmy jako „jedinečný vůz" nebo „univerzální vysvobození"), je to dílo z filosofického hlediska v mnoha ohledech mnohem složitější. Jednou z nejspecifičtějších myšlenek této *sútry* je tvrzení, že vesmír není tvořen nesouvislými prvky (*dharmami*), nýbrž že je dokonale spojitým celkem, jehož každá část je organicky spojena s ostatními. Podle ústřední teorie

školy Chua-jen o kauzalitě univerzálního principu (*dharmadhátu*) se všechny *dharmy* světa objevily naráz. Tato představa, která předpokládá samostvoření světa, připomíná „samovolné stvoření" a „autotransformaci", o níž mluvil Kuo Siang ve 4. století.[17]

Stejně jako *madhjamaka* a Tchien-tchaj i škola Chua-jen považuje *dharmy* za prázdné. Tato prázdnota však má dva aspekty: jakožto princip či noumenon (*LI* 理) je statická, avšak jakožto jev (*š'* 事) je dynamická. Z těchto dvou nerozlučně spjatých aspektů prázdnoty škola Chua-jen odvozuje dvě základní koncepce: na jedné straně jsou princip a jev úzce propojeny, ale zároveň všechny jevy tvoří jeden a týž celek. Tento názor výborně vystihl Fa-cang ve známém *Eseji o lvu a zlatu*, sepsaném při příležitosti přednášky, již pronesl před císařovnou Wu Ce-tchien. Protože císařovně dělalo potíže pochopit některé jemnosti *Sútry o girlandě*, Fa-cang pro svůj výklad použil jako příměr sochu lva ze zlata, která se v síni nacházela: zlato představuje princip a lev souhrn jevů. Tak jako princip, který nemá vlastní podobu, na sebe může vzít podobu jakéhokoli jevu, zlato, z něhož je utvořen lev, se nachází ve všech částech tohoto lva a zajišťuje jeho identitu. Zlato i lev existují v součinnosti, vzájemně zahrnují jeden druhého: To znamená, že každá věc či událost v jevovém světě je dokonalým a završeným projevem principuFa-cang. Jinými slovy: Tím, že všechny jevy vztahujeme k jednomu a témuž principu, jsou vzájemně totožné.

Fa-cang, který byl zjevně vynikající pedagog, prý pomocí své analogie předvedl slavnou demonstraci s deseti zrcadly: osm ve všech světových stranách, jedno nahoře a další dole, všechna obrácena k sobě. Doprostřed umístil sochu Buddhy osvětlenou pochodní. Bylo vidět nejen sochu, jak se odráží v každém ze zrcadel, nýbrž i to, že její odraz v každém zrcadle je odrážen i všemi ostatními v nekonečné řadě odrazů, které představovaly vzájemnou totožnost všech jevů. Tato kaleidoskopická prezentace rovněž odráží kosmologii *Sútry o girlandě*, která do středu všehomíra klade zemi, v níž vládne „sluneční Buddha" Vairóčana. Do deseti směrů od tohoto centra se rozkládá nekonečný počet dalších světů, každý se svým Buddhou, které dokonale odrážejí centrální Čistou zemi, čímž dokládají princip vzájemného prolínání všech jevů. Jako Tchien-tchaj se

tedy i Chua-jen snaží opět zavést do buddhistického myšlení imanenci a harmonii, ale navíc předkládá všeobjímající a centralizovanou vizi, v níž se vše vztahuje ke středu, jímž je Buddha. Takováto vize vytváří prototyp univerzálního panovníka vládnoucího nad celosvětovým společenstvím, v němž se politika a náboženství vzájemně podporují, a proto se jistě musela zamlouvat autoritářským monarchům, jako byla Wu Ce-tchien. Později zažila rozkvět v Koreji a v Japonsku.

Škola Čisté země

Tato škola se jmenuje podle „Čisté země" (sanskrtsky *Sukhávatí*, čínsky *ťing-tchu* 淨土), jíž vládne Amitábha, „Buddha bezhraničného světla". V *Sútře o Čisté zemi*,[18] která mimochodem vidí lidský úděl velice neradostně, není důležité osobní úsilí, nýbrž víra ve spásnou schopnost Amitábhy, který ve své nezměrné slitovnosti s oceánem bytostí stvořil i Čistou zemi západního ráje, aby se v ní ti, kteří v něj věří, mohli znovu narodit. Odtud pramení víra v sílu nekonečného opakování formulky *namó Amitábha* („utíkám se k Amitábhovi"). První čínští vyznavači Čisté země se objevili již ve 3. a 4. století pod vlivem slavných mnichů, jako byl Č' Tun a zejména Chuej-jüan, obvykle považovaný za patriarchu zakladatele této školy v Číně.[19]

Buddhovi Amitábhovi obvykle v jeho spasitelské úloze pomáhá bódhisattva Avalókitéšvara.[20] Toto jméno, které může označovat „pána, jehož je vidět" (nebo „který soucitně shlíží dolů"), bylo do čínštiny přeloženo pozoruhodně jako Kuan-jin, „ten, který věnuje pozornost zvukům" (tzn. modlitbám světa). V *Sútře o Čisté zemi* a v *Lotosové sútře* vystupuje Avalókitéšvara především jako přímluvce, plný soucitu se všemi bytostmi v ohrožení nebo v nesnázích, zejména s ženami toužícími porodit syna. Od 5. století je tento bódhisattva oblíbeným námětem v jeskynních chrámech v Jün-kangu a Lung-menu, avšak v následujícím století se stává ještě populárnějším díky rozkvětu školy Čisté země. Až do období Tchang a začátku období Sung je Kuan-jin znázorňován s mužskými rysy, často i s knírem. Od 8. století se však v jedné tantrické *sútře* objevuje ženská postava Kuan-jin oděná v bílém rouchu, bílá Tárá, již tibetský buddhismus považuje za Avalókitéšvarovu družku a kterou čínská iko-

nografie od 10. století přejímá. Vlivem tohoto procesu zženštění se posléze vyvinul lidový kult „Kuan-jin přinášející děti", který už nebyl specificky buddhistický.[21]

Tantrický buddhismus

Výraz tantrismus se vztahuje k *tantrajáně*, „vozu toho, jenž šíří poznání", rovněž známé pod označením *vadžrajána* („diamantový-bleskový vůz"), což je narážka na *Sútru o diamantové čelence* (*Vadžrašékharasútra*).[22] Podle jeho vyznavačů je tantrický buddhismus vrcholem *mahájány*. Na Západě je dnes znám zejména ve své tibetské podobě[23] — Číňané ostatně raději mluví o „esoterické škole" (*mi-cung* 密宗). Výraz *tantra*, do čínštiny překládaný slovem *ťing* 經, které se vztahuje obecně na jakýkoli kanonický text, většinou označuje určitou kategorii textů, které spadají do esoterické literatury tím, že popisují zejména magické rituály.[24] Tantrismus, který vznikl na okrajích indického světa koncem 7. a začátkem 8. století, značně čerpá z hinduistické mytologie, kde významnou úlohu hraje sexuální symbolika, a tvrdí, že se mu dostalo odhalení nikoli na Zemi, nýbrž na hoře Suméru nebo v Akaništhu, nejvyšším z buddhistických nebí. Zpočátku se zejména v severní Číně prosadil magický buddhismus, a to především svými praktikami, avšak vlastní tantrismus začal čínský buddhismus ovlivňovat až v 8. století za dynastie Tchang.[25]

Tantrická náboženská praxe, zvláštní forma *jógy*, se týká celého člověka, těla i ducha, v činech i ve světě, který rituálem tvoří. Vysvobození se nedosahuje ani tak poznáním, jako spíše souborem praktik týkajících se těla (vizualizace), řeči (*mantry*) i mysli (meditace o povaze mysli nebo božství). Důležitým prvkem tantrajány je vizualizace *manter*, ustálených formulek skládajících se ze slabiky nebo řetězce slabik. Jakožto nositelky božského podnětu se předávají přímo od mistra výlučně ústně. *Mantra* se pak stává středem náboženského života toho, komu byla předána, neboť je nejdokonalejším projevem božstva, přítomného i ve vyslovování svého jména. Takovéto formulky mají magickou schopnost zahánět nebo krotit démony, shrnují prý celé *sútry* a nabízejí „zkratky" na cestě k osvícení. *Óm mani padmé húm* („Ó, klenote v lotosu, húm,") je v tibetském tantrismu základní *mantrou*, neboť i pouhé její odříkávání je cestou

k ukončení koloběhu životů a k vysvobození nebo ke vstupu do ráje. Proto se s ní lze setkat všude, na praporcích, na modlitebních mlýncích atd.

K recitaci a vizualizaci slabik *manter* lze přidávat i *mudry*. Toto slovo, které znamená „pečeť", označuje v první řadě určitou polohu prstů nebo rukou, ale také celkové držení těla, které obvykle napodobuje postoj uctívaného božstva. Ve spojení s vizualizační meditací mají *mudry* vyvolat a zároveň vyjádřit splynutí s božstvem (*sádhana*) nebo „kosmizaci" vyznavače, který se rozplývá v absolutnu. Takové splynutí lze vyvolat zejména sexuálními nebo *jógovými* praktikami, neboť spojení muže a ženy je symbolem spojení obou základních aspektů absolutna, totiž metody a poznání neboli soucitu a prázdnoty.

Tantrické vizualizační praktiky se opírají rovněž o *mandaly*, „kosmogramy", definované v tantrické literatuře jako místa, kde se shromažďují Světci, nebo oltáře, kde se odehrávají zasvěcovací obřady. Jde o diagramy vymezující posvátný prostor s vyznačenými světovými směry a středem, kde má přebývat božstvo, představované ve svých kosmických asociacích a znázorněné v tělesné podobě nebo ve formě sanskrtských písmen. V tchangské Číně k patří nejznámějším *mandala* sestavená ze dvou vzájemně se doplňujících *mandal*, Vadžradhátu („diamantový aspekt") a Garbhadhátu, („aspekt mateřského klína"), založená na *Sútře Velkého zářivého* (*Mahávairóčanasútra*), která představuje Mahávairóčanu uprostřed a kolem něj Buddhy čtyř směrů. Těchto pět božstev pak na sebe bere nekonečné množství podob podle různých aspektů (mužský/ženský, blahodárný/strašlivý atd.).

Lidové projevy buddhismu

Zatímco mnišský život se řídí složitým souborem pravidel, v životě laiků je třeba jen odříkávat „tři klenoty" a dodržovat „pět přikázání" podpořených „deseti dobročinnostmi".[26] Těchto několik pravidel nakonec nabylo definitivní podoby v „etických zásadách bódhisattvy", které kladou důraz na naprostý altruismus, všeobjímající soucit a pevné odhodlání spasit všechny bytosti. Od začátku 5. století se tyto zásady staly mezi mnichy i mezi laiky natolik populární, že našly ohlas i v tehdejších taoistických spisech, které také začaly rozlišovat mezi čistě vnější, ritualistic-

kou a mechanickou náboženskou praxí a „velkým vozem", který má být královskou cestou mystické meditace.

Lze říci, že vysvobození, jež *mahájána* zpřístupnila všem živým bytostem bez výjimky, je v čínské společnosti něčím novým. Rytmus náboženského života byl vyznačen svátky, které na rozdíl od taoistických a zejména konfuciánských obřadů sdružovaly ve společném plesání všechny společenské vrstvy od císaře po obyčejný lid. Uveďme si jich alespoň pár: Svátek lampionů, svátek na počest Buddhových ostatků, Ullambana neboli svátek mrtvých, založený na buddhistické legendě o Moggallánovi (pálijská výslovnost jména Maudgaljány, jednoho z deseti velkých žáků Šákjamuniho, čínsky Mu-lien), který sestoupil do pekla, aby zachránil svou matku. V Číně tento svátek — podobně jako kult Vimalakírtiho — vděčil za svou popularitu tomu, že oslavoval synovskou oddanost.[27]

Další projev *mahájánského* univerzalismu, snaha co nejvíce šířit buddhistickou víru, mohl plně těžit z technického pokroku rozvoje knihtisku. Dříve se *sútry* jako většina jiných textů opisovaly ručně na velké svitky složené ze slepených listů papíru. Pak přišel nápad složit listy do harmoniky, takže vznikla kniha, která se otvírala snáze. Nakonec se listy už neskládaly, nýbrž vázaly jako v moderních knihách. Vynález tisku z dřevěných desek v 7. století značně přispěl k šíření buddhismu: Nejstarší exemplář této techniky, který se zachoval dodnes, je dílo obsahující výňatky z *Diamantové sútry* z roku 868, které bylo nalezeno v Tun-chuangu a dnes se nachází v Britském muzeu. V jeskyních v Tun-chuangu bylo rovněž nalezeno mnoho ukázek tzv. *pien-wenů*, zázračných vyprávění v lidové řeči, vystavěných na základě buddhistických příběhů. Umění vypravěčů, původně určené negramotnému lidu, bylo počátkem nového literárního žánru, v němž se mísila próza s veršovanými pasážemi a který byl předchůdcem čínského románu.

Jak dokládají jeskyně v Jün-kangu a Lung-menu, od 5. a 6. století vznikala náboženská sdružení zaměřená na získávání zásluh pomocí kolektivních skutků, jako bylo tesání soch jeskynní výzdoby, vegetariánské půsty či společná recitace *súter*. Tato sdružení vznikala pod záštitou klášterů a nakonec nabyla převážně společenského rázu jako místa setkání a vzájemné pomoci. Nazývala se *še* 社, což je výraz, který se odvozuje ze

starobylého kultu provozovaného u oltáře boha půdy a v moderní čínštině je součástí složeniny označující „společnost" (*še-chuej* 社會). Vedle laických spolků kláštery rovněž podporovaly chudé zavedením „polí soucitu", s nimiž souvisela celá řada charitativních institucí: léčebná zařízení, ubytovny, vyvařovny atd. Buddhistické instituce zkrátka pokrývaly všechny aspekty lidského života bez ohledu na společenské postavení člověka.

Škola *čchan*

Čínské vnímání buddhismu se velmi záhy a jakoby přirozeně zaměřilo na *dhjánu* (čínsky přepisovanou *čchan-na* neboli *čchan* 禪, japonsky vyslovováno *zen*), duchovní cvičení připravující adepta na dosažení moudrosti (*pradžňá*), v níž se má jeho mysl zklidnit, aby se mohl pohroužit do vlastního vědomí a odhalit realitu, nezávislou na smyslech, a pěstující schopnost mysli překonat propast, jež dělí konečné od nekonečného, relativní od absolutního. Provozování *dhjány* může začít cvičením ovládání dechu[28] nebo soustředěním mysli na jeden předmět tak dlouho, dokud se nerozplyne. Viděli jsme, že na *dhjánu* se od samého začátku spolu s *pradžňou* soustředila pozornost prvních buddhistů v Číně, počínaje nejvýznamnějšími mnichy ze 4. století: Tao-anem, Chuej-jüanem a Tao-šengem (který jako jeden z prvních tvrdil, že je možné dosáhnout probuzení náhle).

Aby si škola *čchan* dodala na důvěryhodnosti, hlásí se k přímé a nepřetržité, byť v textech nedoložené linii, která vychází od samotného Buddhy. Jednoho dne na Supí hoře prý Buddha ukázal skupince žáků květinu, ale pouze Kášjapa pochopil a usmál se. Nato mu Buddha předal přímo a mlčky, mimo veškeré učení, Oko pravé *dharmy*. „Školu Lanká", nazývanou podle jména *Lankávatárasútry*,[29] textu pojednávajícího zejména o vnitřním probuzení, tzn. o mysli, přinesl prý do Číny kolem roku 520 perský mnich jménem Bódhidharma, dvacátý osmý patriarcha v indické linii po Buddhovi.

Po těchto legendárních začátcích, které se okázale hlásí k indickým kořenům, se skutečným zakladatelem *čchanu* jakožto specificky čínské školy stal patriarcha Chung-žen (602–674), jehož učení se zakládá na *Diamantové sútře*.[30] Nesporným vůdcem severní čchanové školy by zů-

stal jeho nástupce, Šen-siou (605?–705),[31] kdyby v roce 734 nedošlo k nenadálému obratu: Jeden mnich z jihu jménem Šen-chuej (670?–760), politický génius a velmi oblíbený kazatel, blízký přítel největších básníků své doby, jako byl Wang Wej (699–759) a Tu Fu (712–770), začal Šen-siouovu legitimitu zpochybňovat tvrzením, že následnictví ve skutečnosti náleží jistému Chuej-nengovi (638–713), který tajně přijal roucho patriarchy z Chung-ženových rukou. Šen-chuej doktrinálně podpíral své útoky tím, že odmítal postupné probuzení, jaké hlásal Šen-siou, jenž rozlišoval čtyři etapy v provozování *dhjány*.[32] Šen-chuej namítal, že protože čistá moudrost je nedělitelná a nediferenciovaná, lze úplného probuzení dosáhnout jedním rázem. Podle hagiografických vyprávění byl Chuej-neng nevzdělaný prodavač roští původem z jižní Číny, jehož prý Chung-žen v klášteře zaměstnával jako drtiče rýže. V den, kdy měl patriarcha rozhodnout o svém nástupci, prohlásil, že tak učiní na základě básně. Šen-siou, který byl považován za budoucího následníka, navrhl následující sloku:

> Tělo mé je stromem probuzení
> Srdce jak čistého zrcadla rám
> Často je pilně čistím otírám
> Aby naň nesedal špinavý prach.

Po několika dnech se vedle Šen-siouovy skladby objevila tato druhá báseň:

> Tak jako probuzení nemá strom
> Zrcadlo jasné nemá rám
> Povahou Buddha je stále čist
> Kdeže je místo a na něm prach?[33]

V této sloce připisované prostému drtiči rýže prý Chung-žen rozpoznal pravé probuzení, které jejímu autorovi vyneslo poctu stát se šestým patriarchou. Přestože pravost tohoto příběhu o tajném předání následnictví je nanejvýš pochybná, je jisté, že jižní škola nakonec zcela zastínila školu severní, která upadla v zapomnění. Tento „nový *čchan*" se v Číně prosadil od 8. století za Ma-cua (709–788, japonsky Basó), nazývaného též Tao-i, vůdce školy Chung-čou. Za Tchangů převládaly dvě hlavní větve, škola Lin-ťiova (zemřel v roce 866) a škola Cchao-Tung, podle jmen dvou hor spojovaných s jejími zakladateli, Liang-ťiem (807–869) a Pen-ťim (840–901). Tyto dvě školy ve 12. až 13. století pronikly pod názvy škola Rinzai a škola Sótó do Japonska, zejména díky mnichu Dógenovi (1200–1253).[34]

Mysl v *čchanu*

Podle „nového *čchanu*" je absolutnem neboli „buddhovskou přirozeností" (*fo-sing* 佛性) mysl/srdce (*sin* 心), jak to vyjadřuje formulka „učinit ve svém srdci světlo znamená vidět buddhovskou přirozenost" (*ming sin ťien sing* 明心見性). Je zajímavé, že označení „*čchanová* škola" je poměrně pozdní: v 9. století se k němu, vedle označení „škola mysli" (*sin-cung* 心宗), přiklonil Cung-mi, obvykle spojovaný se školou Chua-jen:

> Srdce je pramenem všech *dharem*. Které *dharmy* by nebyly v tomto prameni obsaženy?[35]

Cung-mi věnoval celý život sepisování výroků (*jü-lu* 語錄) stovky *čchanových* mistrů od Bódhidharmy po 9. století, přičemž rozlišuje deset velkých škol seskupených do tří hlavních směrů, počínaje severním čchanem, který představuje Šen-siou, dosud ovlivňovaným představou indické *dhjány* o postupném probuzení. V jižním *čchanu* jsou zastoupeny oba hlavní směry buddhismu, které převládaly v Číně v 5. a 6. století: Na jedné straně podle *madhjamaky*, zaměřené na prázdnotu, neexistuje „mysl ani Buddha", jak hlásá takzvaná „škola z hory Volské hlavy", jež vznikla kolem Fa-žunga (594–657). Na druhé straně *jógáčárový* směr, více zaměřený na vědomí, doporučuje „být myslí, být Buddhou", což je heslo Ma-cu Tao-iovy chungčouské školy.[36]

Podle Paula Demiévilla[37] je koncepce absolutna jakožto srdce nebo mysli buddhistickým přínosem: Číňané doposud pojímali absolutno jako „Cestu" (Tao), nebo jako „vnitřní princip" (*LI*), podle něhož je svět uspořádán do harmonického celku. Pojem mysli (srdce, nitra či vědomí) jako absolutna byl do sebemenších podrobností vysvětlen učením o „pouhém vědomí" (*wej-š'*) školy *jógáčára*, již do Číny uvedl Süan-cang na samém začátku dynastie Tchang. Avšak „novinka", s níž přichází jižní *čchan*, se staví právě proti *jógáčáře*: Přestože obě tyto školy považují vědomí za těžiště svého zájmu, pojímají je každá úplně jinak, neboť jak je *jógáčára*

analytická, tak je jižní *čchan* syntetický. Absolutno, které *čchan* chápe jako buddhovskou přirozenost, je univerzální (v tom smyslu, že je přítomno v každé živé bytosti, ba i v neživé věci) a prázdné (tj. nevýslovné a myšlením neuchopitelné). Nelze je tedy zachytit jinak než v záblesku náhlé intuice, zcela a v jediném okamžiku.

Myšlenka náhlého probuzení, která je v *čchanu* ústřední, v Číně zřejmě pochází z konce prvního období buddhismu, z přelomu 4. a 5. století, kdy ji Tao-šeng uvedl do jižního buddhismu. Tato myšlenka byla nejprve zastíněna analytickým buddhismem druhého období, kopírujícím indický model, ale o to důrazněji se vrátila za Tchangů, kdy adaptace buddhismu na čínské poměry umožnila rozkvět nejryzejšího čínského buddhismu: *čchanu*, vrcholu celého vývoje buddhismu v Číně. Jak dokazuje koncil ve Lhase,[38] celému 8. století vévodil spor mezi zastánci postupného a náhlého probuzení: „Náhlostí (*tun* 頓, platonské *éxaífnés*) je třeba rozumět úplnost vysvobození související se syntetickým chápáním reality [...]: věci jsou nazírány ‚náhle', intuitivně, nepodmíněně, převratně, zatímco učení o postupnosti je analytické, tvrdí, že k cíli vedou postupné kroky (*ťien* 漸, platonské *éfexés*) řadou nejrůznějších morálních, praktických i kultovních skutků, mystických cvičení a intelektuálního studia."[39] Dvě básně připisované Šen-siouovi a Chuej-nengovi tak odrážejí protiklad mezi severním *čchanem* zastávajícím postupnost, v němž mysl byla sice původně čistá, avšak musí se neustále chránit před možným znečištěním, a jižním *čchanem* zastávajícím myšlenku, že probuzení přichází náhle, a domnívajícím se, že mysl, jež je v podstatě prázdnotou, je a zůstává čistou a není třeba ji očišťovat.

Absolutno v *čchanu* nelze — podobně jako Tao u taoistů — vyjádřit jinak než negativně a přibližovat se k němu není možné jinak než pozpátku, což vede Šen-chueje k používání výrazů oblíbených v „učení o Tajuplném":

> Podstatou Cesty je absence jednotlivých objektů, podstata není s ničím srovnatelná, je zbavena poznání, probuzení, i působící činnosti, zbavena *dharmy* pohybu i nehybnosti. Nemůže v ní vzniknout duchovní země ani mentální země. Je bez cesty sem i tam, bez vnitřku, vnějšku i středu, bez místního určení. Není klidem. Je bez soustředění i bez rozptýlení. Je bez

> prázdnoty a beze jména. Je to absence jevů, absence myšlenek, absence úvah. Nemůže se jí dotknout poznání ani pohled. Nelze ji zakoušet. Přirozenost Cesty je naprosto nepostižitelná.[40]

Protože absolutno nelze postihnout jinak než záporně, je třeba vyprázdnit svou mysl tak, aby v ní nevznikala žádná myšlenka s nějakým obsahem, tzn. vědomá myšlenka plodící *karmu*. Je třeba zanechat veškerého záměrného úsilí, všech „záměrů" mysli, včetně takových jako studovat Buddhovo učení, recitovat *sútry*, uctívat obrazy nebo konat obřady, ale také snažit se upevnit nebo očistit svou mysl nebo i nazírat prázdnotu (která sama je také objektem). Süan-ťien (782–865) proto hlásá prostě žít co nejpřirozeněji: oblékat se, jíst, dělat svou potřebu, nic víc. Jediné, na čem záleží, je mysl, již je třeba dovést zpět ke schopnosti čisté intuice. Objevuje se zde opět typicky čínský pojem přirozeného, samovolného) vyvěrání (*c'-žan* 自然), které jako jediné může vytvořit podmínky pro náhlé a naprosté osvícení:

> Vezměte si vlákna hedvábné látky, která nelze spočítat. Jestliže je sevřeme do silného pramene, který položíme na špalek a přesekneme jedinou ranou ostrého meče, všechna vlákna budou naráz přeťata. Jakkoli velký je jejich počet, neodolají jediné ráně mečem. Stejně tomu je s jedinou ranou, která vyvolá mysl probuzení (*bódhi*).[41]

Je tedy třeba nechat mysl, aby se toulala, jak se jí zlíbí, bez obojku, bez berliček, aby mohla zachytit buddhovskou přirozenost v duchovní zkušenosti nazývané osvícení nebo probuzení (*wu* 悟, japonské *satori*), které — jako ohlas tématiky bdění a snění z knihy *Čuang-c'* — označuje stav nerozlišené jednoty, v němž se člověka už nic nedotýká. V tomto okamžiku je mysl zároveň naprosto sama sebou i svým opakem: je „náhlým pohledem na naši vlastní přirozenost", tzn. „ne-myšlením" (*wu-nien* 無念):

> Jednota znamená pohled na absenci myšlenek, proniknutí vlastní přirozenosti. [...] Mysl v absenci myšlení je projevem působení absolutna.[42]

„Ne-myšlení" přesahuje i „jedinou myšlenku, která obsahuje tři tisíce světů" školy Tchien-tchaj: Je to záblesk myšlenky, v níž (díky *pradžni*) vidíme všechny *dharmy*, avšak je to i okamžik, kdy jsme od jakékoli myšlenky odpoutáni — „okamžité, tzn. bezčasové myšlení, k němuž dochází,

jakmile je mysl vyprázdněna od všech myšlenek, tzn. od všech pojmů a protikladů."[43] Podle *čchanu* dosažení tohoto stavu neznamená dospět do nějakého vyššího či transcendentního stavu, nýbrž naopak odhalit cosi, co je v nás neustále přítomno (čímž se vysvětluje, proč se takovéto probuzení může opakovat): buddhovská přirozenost není nic jiného než naše mysl. Což koneckonců Číňané neměli odjakživa za to, že vždy musíme začínat sami u sebe, hledat svou pravdu v sobě? Což Konfucius neřekl, že smysl pro lidskost (*žen*) začíná vždy u sebe? Proč hledat jinde to, co máme v sobě?

Čchanové metody

I když různé větve *čchanu* usilují o totéž dokonalé vyprázdnění mysli, hlásají různé cesty, jak k němu dospět. Lin-ťi, zakladatel školy, která svým obrazoborectvím poznamenala dějiny *čchanu* až do konce 11. století, je pro metodu šoku: překvapit žáka tak, aby se kvalitativním skokem vymanil ze svých myšlenkových zvyklostí a prohlédl tak svou pravou podstatu, vyvést ho z míry natolik, že v sobě objeví neznámou, avšak vždy přítomnou stránku. Cílem je osvobodit mysl od jakéhokoli rámce, rozrušit duševní struktury tak, aby došlo k úplnému a okamžitému probuzení podobnému dokonale vedené kaligrafické čáře, již napodoboval Matisse. K tomu slouží výkřiky, nadávky, rány holí či slovní útoky:

> Zabijte vše, s čím se setkáte vně vás i ve vašem nitru. Najdete-li tam Buddhu, zabijte Buddhu! Naleznete-li patriarchu, zabijte patriarchu! Naleznete-li arhata, zabijte arhata! Naleznete-li svého otce a matku, zabijte otce i matku! Naleznete-li své blízké, zabijte své blízké! To je způsob, jak se osvobodit, jak uniknout otroctví věcí; to je únik a nezávislost![44]

Všechna tato záměrně provokativní prohlášení, která jdou až do takových krajností, že buddhy a bódhisattvy označují za „nosiče hnoje" a sútry za „obyčejný cár papíru dobrý leda k utření zadku", nás mají zbavit pokušení uchylovat se k „berličkám" či k „opěrným bodům", které naše mysl tolik potřebuje, aby měla pocit, že existuje. Škola Cchao-Tung dává na rozdíl od aktivních, až násilných metod Lin-ťiových přednost klidné, pasivní metodě „sezení v pohroužení" (*cuo-čchan* 坐禪, japonsky *zazen*).

Tato metoda tiché introspekce pod vedením mistra se později pěstovala nejen ve škole *čchan*, nýbrž od éry Sung i mezi přívrženci neokonfuciánského učení (*tao-süe* 道學).[45]

Mezi metody, jak předávat učení od mistra žákovi, které praktikovaly *čchanové* školy v 9. a 10. století, patří i slavné *kung-any* 公案 (japonsky *kóan*), doslova „veřejné kauzy" v právních sporech, ve skutečnosti však dialogy postavené na způsobu, jak neříkat věci přímo. *Kung-any*, protimluvy, které používají slova jen k tomu, aby je dovedly do nicotné absurdity, pokračují v linii započaté v taoistickém spise *Čuang-c'*. Uveďme si několik příkladů:

> Otázka: Jak vypadá Buddha?
> Odpověď: Jako tyčinka uschlého hnoje.
> Otázka: Co je Buddha?
> Odpověď: Tři míry konopí.[46]

Kung-an může rovněž klást neřešitelnou otázku: „Jaký zvuk dělá jedna tleskající ruka?" nebo: „Jak vyndat husu z láhve, aniž bychom láhev rozbili?" Dodejme, že všechny tyto dialogy jsou zaznamenány v „hovorové řeči" (*paj-chua* 白話, doslova „prostá řeč"), již *čchanoví* mistři záměrně používají, aby předávali živé slovo, na rozdíl od mrtvého písma psaného jazyka a řeči *súter* — což byl, jak se později ukázalo, postoj, který zásadně poznamenal další vývoj čínské literatury, zejména narativní prózy.

Čchan nepředstavuje pouze vyvrcholení vývoje buddhismu v Číně, nýbrž rovněž výkvět čínského ducha, jaký se projevuje ve starém taoismu revidovaném v „učení o Tajuplném". *Čchan*, který však nelze ani zdaleka považovat za pouhou proměnu filosofického taoismu, tříbí taoistický pojem spontánnosti a dodává mu význam v buddhistické duchovnosti, k jejímuž jádru se navrací tím, že směřuje přímo k jejímu prvotnímu cíli: k vysvobození probuzením. V tom je *čchan* skvělým příkladem nádherné svobody ducha, jíž se vyznačovala kultura období Tchang v době, kdy *čchan* ovlivňoval tak velké básníky jako byli Wang Wej, Li Po nebo Tu Fu, a to až do chvíle, kdy vzkvétající dynastii otřásla An Lu-šanova vzpoura, která započala v roce 755 a v roce 763 byla potlačena.[47] *Čchan* je nejen nejoriginálnější, ale také nejtrvalejší formou buddhismu v Číně, neboť byl vždy vnímán jako čistě čínský a na rozdíl od ostatních buddhistických

škol neměl žádné výhradně náboženské rysy. Navíc, protože si *čchanoví* mniši musejí živobytí získávat manuální prací, nelze na ně vztahovat tradiční obviňování z příživnictví. Tím vším lze vysvětlit, že tato škola jako jediná přežila velké pronásledování buddhistů v roce 845 a dále vzkvétala za dynastie Sung, až se pro vůdce „neokonfuciánství" stala dokonce hlavním představitelem buddhismu.

Koncem období Tchang se buddhismus vlivem *mahájánového* misionářství rozšířil do celé východní Asie a zároveň s ním byla do Koreje a do Japonska přenesena značná část čínské kultury a čínských institucí. Buddhismus za úspěchy ve svých univerzalistických záměrech vděčí mimo jiné tomu, že není závislý na žádném kulturním či společenském řádu, jako je např. systém kast u hinduismu nebo rodová pouta v konfuciánství. Právě proto, že pokud jde o rodinný, společenský a politický život, nepředepisuje prakticky nic, snadno se přizpůsobil všem formám společenských institucí do té míry, že v Číně a Japonsku se stal dokonce jakýmsi „státním náboženstvím", které se těšilo podpoře samotných císařů.

Konečně, svým introspektivním rozměrem je buddhismus univerzální duchovností. Nicméně mysl (či vědomí), která je jeho jádrem, je chápána jako prázdná, a to jmenovitě pokud jde o morální pojmy či ctnosti, což je zcela zjevně v rozporu s konfuciánskou a zejména menciovskou představou, že lidské přirozenosti jsou vrozeny „klíčky" morálnosti. Právě to, že buddhismus představoval tak obrovskou výzvu institucionálním a intelektuálním rámcům, po staletí uznávaných konfuciánskou tradicí, v této tradici vyvolalo radikální obrodu odpovídajícího rozsahu.

Chan Jü (768–824) a „návrat ke starověku"

Změna postoje učenců, která se začala projevovat v 8. a 9. století s úpadkem řádu za dynastie Tchang, je patrná u Chan Jüa, jednoho z největších prozaiků klasické Číny. Chan Jü, zastánce „návratu ke starověku" – zejména k „psaní ve starém stylu" (*ku-wen* 古文) – se považoval za pokračovatele písemné tradice (*wen* 文), která byla nositelkou hodnot, jež si předsevzal obnovit.[48] K tomuto úkolu použil veškerou čistotu a sílu svého stylu. Odmítal buddhismus a taoismus a obecně jakékoli cizí učení, neboť prý podvracejí veřejnou morálku, zato konfuciánskou etiku

považoval za zásadní pro politickou stabilitu a sociální blahobyt, byť by to bylo proti vůli císaře či v rozporu s názory učenců.

Chan Jüova bojovnost se projevuje v memorandu, které předal panovníkovi v roce 819 při příležitosti výročních oslav přijetí Buddhovy relikvie v císařském paláci. Byla to příležitost, kdy slavnostní průvod přitahoval davy, na jejichž jásání a nadšení Chan Jüovo konfuciánské přesvědčení pohlíželo odmítavě:

> Nuže, Buddha byl barbarského původu, neuměl čínský jazyk a oblékal se po cizím způsobu. Jeho slova ani jeho oděv neodpovídaly tomu, co nám předepsali dávní králové. Nevěděl, co se sluší pro vládce a poddaného, neznal správný vztah mezi otcem a synem.
>
> Představme si, že by byl naživu a přišel by do hlavního města vykonat z příkazu své země audienci u dvora a Vaše Veličenstvo by ho velkoryse přijalo. Neměl by nárok na víc než na audienci v síni pro vyslance z cizích zemí, na jeho počest by byl uspořádán banket, dostal by darem jeden komplet oblečení a pak by jej ozbrojený oddíl doprovodil až na hranice, aniž by měl příležitost šířit bludy mezi lidem.
>
> A navíc on je již dávno mrtev! Cožpak je vhodné, aby do soukromých komnat samotného císaře vešly jeho zpráchnivělé kosti a neblahé zbytky jeho těla! Však mistr Konfucius říkal: „Ctěme duchy a božstva, avšak udržujme je v povzdálí."
>
> Žádám, aby tato kost byla předána do rukou úřadů a aby byla vhozena do vody či do ohně, a tak navěky odstraněna. Tak budou rozehnány pochybnosti v říši, budoucí generace budou ušetřeny bludu, lid říše si bude vědom příkladných skutků dávných Světců.[49]

Koncem éry Tchang, kdy mnozí panovníci podporovali buddhismus a taoismus, nebylo Chan Jüovo přesvědčení rozhodně tak samozřejmé: Výtky týkající se Buddhova ostatku jejich autorovi vynesly vyhnanství do zapadlého kouta jižní Číny. I mnozí jeho současníci, kteří byli příkladnými konfuciánskými úředníky, jako Liou Cung-jüan (773–819)[50] nebo Po Ťü-i (772–846), byli prodchnuti buddhistickou učeností. Chan Jü patří k oněm velkým konfuciánům, kteří chtěli udržet čínskou tradici živou a obrodit ji, a právě proto byli paradoxně nuceni plout proti proudu institucionálního konfucianismu. Když Chan Jü navzdory všem mluvil o pravém Tau, podobal se svému hrdinovi Menciovi, jehož prorocký hlas považoval za

svůj vzor. Podle konfuciánské obrody, k níž došlo za dynastie Sung a která Chan Jüa právem považuje za svého patrona, právě on opět navázal na Tao předávané v přímé linii od Konfucia:

> Tao, o kterém hovořím, Jao předal Šunovi, Šun je předal Jüovi (tj. zakladateli bájné dynastie Sia), Jü je předal Tchangovi (zakladateli dynastie Šang), Tchang je předal králům Wenovi a Wuovi a vévodovi z Čou (příkladným vládcům z počátku panování dynastie Čou), králové Wen a Wu a vévoda z Čou je předali Konfuciovi, Konfucius je předal Menciovi a když Mencius zemřel, přímá linie předávání byla přerušena. Sün-c' a Jang Siung si Tao sice zvolili, avšak nepochopili je ve všech jemnostech, hovořili o něm, avšak ne dosti zevrubně.[51]

Chan Jüův esej nazvaný *O původu Taa* končí voláním, že je třeba skoncovat s rejdy taoistů a buddhistů, a to prostředky poněkud drastickými: „Nechť se vrátí do laického života, nechť jsou jejich knihy spáleny a jejich kláštery přestavěny na světská obydlí." K tomu opravdu došlo v roce 845, dvacet let po Chan Jüově smrti, za velké vlny protibuddhistických perzekucí, která znamenala konec rozkvětu buddhismu v Číně, přestože její důvody byly spíše ekonomické než ideologické. Bohatství klášterů osvobozených od daní dosahovalo takových proporcí, že to císařské úřady začalo znepokojovat, takže dávaly najevo stále větší odhodlání s mnišskou obcí rázně skoncovat. Buddhističtí mniši se z větší části museli vrátit k laickému životu a jejich bohatství bylo zničeno nebo zabaveno. Předchozí pronásledování (zejména v letech 446 a 574) se omezovalo na čínský sever a nebylo tak rozsáhlé. V roce 845 však zasáhlo celou říši a přestože nemělo dlouhého trvání, jeho intenzita zasadila smrtelnou ránu přinejmenším buddhistickým institucím, když už ne buddhistické filosofii. Zároveň znamenalo i první záchvěv nového vzepětí čínské kulturní identity, který byl předzvěstí konfuciánské obrody za éry Sung.

Li Ao (kolem 772–836) a „návrat k základní přirozenosti"

Zatímco Chan Jü předznamenával sílu a bojovnost sungských reformistů, jeho mladší současník Li Ao ve své *Knize o návratu k základní přirozenosti* nastínil spekulativnější směr:

> To, co způsobuje, že se člověk stává Světcem, je jeho základní přirozenost (*sing* 性); to, co do této přirozenosti vnáší zmatek, jsou jeho emoce (*čching* 情). [...] Přirozenost a emoce nejsou jedno bez druhého. Bez přirozenosti by emoce odnikud nevznikaly: emoce vznikají z přirozenosti. Emoce nejsou takové samy od sebe, jsou takové skrze přirozenost. Přirozenost není taková sama od sebe, je světlem skrze emoce.
>
> „Přirozenost je rozhodnutím Nebe." Světec je ten, kdo ji získá, aniž kdy upadne do zmatku. Emoce, to jsou hnutí přirozenosti: Obyčejní lidé jsou ti, kdo se v emocích utápějí, aniž kdy poznají jejich základ. Znamená to, že Světec je oproštěn od všech emocí? Světec zachovává mlčení a nehybnost. Aniž se přemisťuje, dospěje na místo určení; aniž mluví, sděluje svou duchovní sílu; aniž oslňuje, září. Svým dílem tvoří triádu s Nebem a Zemí, svými přeměnami se sjednocuje s Jinem a Jangem. Ačkoli emoce zná, nikdy není emotivní. Znamená to, že obyčejní lidé tuto přirozenost nemají? Přirozenost obyčejného člověka se v ničem neliší od přirozenosti Světce. Nicméně je zatemněna emocemi, s nimiž je v neustálém konfliktu, takže [obyčejný člověk] dospěje ke konci svých dní, aniž sám dosáhne vidění své vlastní přirozenosti.[52]

Kontrast mezi „přirozeností" a „emocemi" tvoří u Li Aoa ústřední téma, přičemž „přirozenost" označuje základní a stálou povahu, zatímco „emoce" zvláštní a proměnlivé vlastnosti. Otázku, zda Světec může být „oproštěn od emocí", si položil již Čuang-c' a byla předmětem vášnivých diskusí od 3. století našeho letopočtu. K představě přejaté od Mencia, že „přirozenost obyčejného člověka se v ničem neliší od přirozenosti Světce" byla připojena myšlenka, že každý člověk v sobě má buddhovskou přirozenost.

Vidíme zde myslitele, který ve snaze odpovědět na výzvu buddhistických otázek hledá odpovědi v domácí čínské kultuře. Li Ao se vrací k tradici *Knihy proměn*, která vysvětluje kosmologické téma spojení Člověka s Nebem-Zemí, i *Velkého učení* a *Neměnného středu*, kde ústřední místo zaujímá „opravdovost" (*čcheng* 誠). Tento pojem, chápaný jako výsledek „návratu k základní přirozenosti", je konfuciánským ekvivalentem probuzení v buddhismu či taoismu, které na ně zřejmě nemají monopol. Li Ao, který je v tomto smyslu předchůdcem pozdějšího intelektuálního vývoje, tedy líčí duchovní cestu k jakémusi „konfuciánskému buddhovství". Přestože jeho názory představují ještě jistou směs konfucia-

nismu, taoismu a buddhismu,[53] za Sungů se konfuciáni rázně vrátí k prvořadosti člověka před taoistickými a buddhistickými představami o lhostejném či iluzorním světě.

[1] Existuje mnoho katalogů překladů buddhistických textů: po Tao-anově *Čung-li čung-ťing mu-lu* (*Obecný katalog súter*) z roku 374 (viz kap. 14, pozn. 31) a Seng-jouově *Čchu san-cang ťi-ťi* (*Sbírka poznámek týkajících se překladu Tripitaky*) z roku 518 (viz kap. 15, pozn. 10) je jedním z nejvýznamnějších soupisů z doby Tchang *Kchaj-jüan š'-ťiao lu* (*Katalog buddhistického učení éry Kchaj-jüan*), dokončený Č'-šengem v roce 730, který sloužil jako základ pozdějších kompilací.

[2] Konkrétní příklady lze nalézt v katalogu výstavy *Sérinde, terre du Bouddha*, citovaném v předchozí kapitole, pozn. 1. Viz též ZHANG Guangda, „Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang", *Études chinoises*, 13, 1–2 (1994), s. 203–219.

[3] O souvislostech a složení *Wu-ťing čeng-i* viz David McMULLEN, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge University Press 1988, s. 73; a Howard J. WECHSLER, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press 1985, s. 47.

[4] O dějinách institucí v buddhismu za Tchangů viz Kenneth CH'EN, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton University Press 1962; a Jacques GERNET, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1956.

[5] Viz Stanley WEINSTEIN, „Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism", in Arthur F. WRIGHT & Denis TWITCHETT, ed., *Perspectives on the T'ang*, Yale University Press 1973, s. 265–306. Od téhož autora též *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press 1987.

[6] Existují *hínajánové* i *mahájánové sútry*, pravidla mnišského života (*vinaja*) a scholastická pojednání (*šástry*), které tvoří „Tři koše" neboli Tripitaka (*San-cang*), viz kap. 14. Koncem období Tchang lze považovat čínský buddhistický kánon za dokončený výsledek téměř tisice let překladatelské a exegetické práce, přestože několik textů bylo přeloženo ještě za období Sung. Na příkaz prvního císaře dynastie Sung byla Tripitaka v roce 983 v celém znění vytištěna. Toto vydání, známé pod názvem Šu-pen (s'-čuanské vydání, protože bylo vytištěno v Čcheng-tu), sloužilo jako základ čtyřem dalším vydáním z doby Sung, která se rozšířila do Koreje a do Japonska. Z moderních vydání nejvíce a nejvýznamnějších vyšlo v Japonsku. Poslední a nejspolehlivější je *Taišó šinšú daizókjó* o jednom stu svazků (Tokio, vyšlo v letech 1924 až 1934), které bere v úvahu nejen všechna existující vydání čínská i korejská, nýbrž i sanskrtský, pálijský a tibetský kánon.

[7] Viz zejména LIU Ming-wood, „The *p'an-chiao* system of the Hua-yen School in Chinese Buddhism", *T'oung Pao*, 67 (1981), s. 10–47.

[8] O Č'-im viz Leon HURVITZ, „Chih-i (538–597), an introduction to the life and ideas of a Chinese Buddhist monk", in *Mélanges chinois et bouddhiques*, t. XII, Brusel, 1962. O Chuej-s'ovi viz Paul MAGNIN, *La Vie et l'Oeuvre de Huisi (515–577): les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris, École française d'Extrême-orient 1979.

[9] *Lotosovou sútru* (sanskrtsky *Saddharmapundaríkasútra*) na začátku 5. století pod názvem *Miao-fa lien-chua ťing* skvěle přeložil Kumáradžíva (viz výše kap. 15, pozn. 4), avšak mezi patriarchy školy Tchien-tchaj chybí. Je výmluvné, že každá ze škol z období Tchang uvádí linii předávání svého učení od čínských patriarchů (*cu* 祖, doslova „předkové") a překladatele z ní systematicky vylučuje, ačkoli do té doby byli hluboce ctěni.

[10] O Tao-šengovi viz kap. 14, „Několik významných mnichů ze 4. století"; o škole *fasiang* viz kap. 15, „Süan-cang a *jógáčára*".

[11] Viz NG Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mâdhyamika*, Honolulu, University of Hawaii Press 1993. O škole *madhjamaka* viz výše, začátek kap. 15. O škole Tchien-tchaj viz též Bruno PETZOLD, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-)Lehre*, Wiesbaden, Steiner 1982; Paul L. SWANSON, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley, Asian Humanities Press 1989.

[12] Č'-iovy přednášky zachycené ve třech spisech jeho žákem Kuan-tingem (561–632), se skládají ze dvou sérií o *Lotosové sútře* a z *Mo-che č'-kuan* (*Velké soustředění a vizualizace*), které do angličtiny zčásti přeložili Neal DONNER & Daniel B. STEVENSON, *The Great Calming and Contemplation: A study and annotated translation of the first chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*, Honolulu, University of Hawaii Press 1994.

[13] Šlo o nový překlad (po Buddhabhadrově z roku 420), na němž v roce 699 pracovali členové Süan-cangovy skupiny pod vedením chotanského mistra Šikšánandy. Třetí, částečný překlad vznikl v roce 810 pod vedením Pradžňy. *Sútra o girlandě* (*Avatansakasútra*) prý zachycuje, co Buddha pronesl vzápětí po svém osvícení. Je to objemný a různorodý text, jehož nejstarší části pravděpodobně pocházejí nanejvýš z 1. století n. l. O škole Chua-jen viz Garma C. C. CHANG, *The Buddhist teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-yen Buddhism*, Londýn, Allen & Unwin, 1972; Francis H. COOK, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park, Pennsylvania State University Press 1977. O ideologickém aspektu záštity císařovny Wu nad školou Chua-jen viz Antonio FORTE, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Neapol, Instituto Universitario Orientale 1976.

[14] O Cung-mim viz Peter N. GREGORY, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton University Press 1991. Viz též níže pozn. 35.

[15] *Ta-čcheng čchi-sin-lun* (*Pojednání o probuzení víry v mahájánu*), které čínský kánon připisoval Ašvaghóšovi pod názvem *Mahájánašraddhótpádašástra*, je pravděpodobněji čínský apokryf sepsaný ve druhé polovině 6. století. Uvádí obratnou syntézu hlavních *mahájánových* tezí, které v té době dorazily do Číny. Viz Paul DEMIÉVILLE, „Sur l'authenticité du *Ta tch'en k'i sin louen*", *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, II, 2 (1929). Do angličtiny přeložil HAKEDA Yoshito S., *The Awakening of Faith*, New York, Columbia University Press 1967. O *Sútře o Vimalakírtim* viz výše kap. 15, pozn. 4. O *Diamantové sútře* viz kap. 14, pozn. 23. O *Sútře o nirváně* viz konec kap. 14.

[16] O *čchanu* viz níže.

[17] O Kuo Siangovi viz kap. 13.

[18] Existují dvě verze *Sútry o Čisté zemi* (*Sukhávatívjúha*): dlouhá, která zdůrazňuje postupné hromadění dobré *karmy*, a krátká, která uznává výlučně víru a zbožnost. Právě tato krátká verze se stala velmi populární, protože představuje vývoj od *hínajánového* pojetí *karmy* k *mahájánové* představě vysvobození prostřednictvím Buddhů a bódhisattvů. Dlouhá verze byla do čínštiny přeložena ne méně než desetkrát, pět z těchto překladů se ještě uchovává v čínském kánonu; pokud jde o verzi krátkou, zachoval se nám pouze Kumáradžívův překlad nazvaný *Sútra o Amitábhovi* (*A-mi-tchuo ťing*).

[19] Viz kap. 14, pozn. 33.

[20] Viz Marie-Thérèse DE MALLMANN, *Introduction à l'étude d'Avalokitesvara*, Paris 1948.

[21] Viz Rolf A. STEIN, „Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d' un dieu en déesse", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1986), s. 17–80; a YÜ Chun-fang, „Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara", in Marsha WEIDNER, Sherman E. LEE a kol., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850–1850*, katalog z výstavy Spencer Museum of Art, Kansas, 1994.

[22] Do čínštiny pod názvem *Ťin-kang-ting ťing* částečně přeložil tantrický mistr Vadžrabódhi, který do Číny přišel v roce 720 a zemřel v roce 741.

[23] Z textů o tibetském buddhismu uveďme zejména D. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism*, Londýn, Serindia Publications, 1987; Anne-Marie BLONDEAU, „Réflexion sur le bouddhisme tantrique", in *Tibet, la roue du temps*, Arles, Actes Sud, 1995; KALOU Rinpoché, *La Voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Éd. du Seuil 1993; Rolf A. STEIN, *La Civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque 1987.

[24] Příklady tibetských *tanter* najdete v D. SNELLGROVE, *The Hevajra Tantra*, Oxford University Press 1959; *Le Miroir du coeur*, Paris, Éd. du Seuil 1994.

[25] O tantrickém buddhismu v Číně viz CHOU I-liang, „Tantrism in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945); a Michel STRICKMANN, *Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard 1996.

[26] O „třech klenotech" a „pěti přikázáních" viz kap. 14.

[27] Viz Kenneth K. S. CH'EN, „Filial Piety in Chinese Buddhism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), s. 81–97.

[28] Viz Tao-anovu předmluvu k jeho komentáři k *Ánápánasútře*, viz kap. 14, pozn. 18.

[29] Kompilace *Lankávatárasútry* (*Sútra o sestoupení dobré dharmy na Lance*), přeložené do čínštiny pod názvem *Žu Leng-ťia ťing*, zřejmě pochází ze 3. a 4. století. Překlad do angličtiny viz SUZUKI Daisetz Teitaró, *The Lankâvatâra Sûtra*, Londýn, Routledge & Kegan Paul 1932.

O škole Lanká viz Bernard FAURE, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, École française d'Extrême-Orient 1989. Od téhož autora též *Le Traité de Bodhidharma, première anthologie du bouddhisme Chan*, Éd. Le Mail 1986; *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Éd. du CNRS 1988; *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press 1991.

[30] O *Diamantové sútře* (*Vadžraččhédikápradžňápáramitásútra*), již do čínštiny přeložil Kumáradžíva pod názvem *Ťin-kang ťing*, viz kap. 14, pozn. 23.

[31] O Šen-siouovi a severní škole viz John R. McRAE, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

[32] Blíže viz HU Shih, „Ch'an (Zen) Buddhism in China: its History and Method", *Philosophy East and West*, 3, 1 (1953), s. 7.

[33] Viz *Liou-cu tchan-ťing* (*Tribunová sútra Šestého patriarchy*), do francouzštiny přel. Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", in *Choix d'études bouddhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill 1973, s. 112. Podle Demiévilla je *Tribunová sútra* „dílo pocházející pravděpodobně ze druhé poloviny 8. století z nepříliš vzdělaných kruhů, v nichž učení Chuej-nengova žáka Šen-chueje, který zemřel v roce 760, podnítilo vznik reformistického, protiintelektuálně a kvietisticky zaměřeného hnutí". Připomeňme, že existuje i jiná varianta předposledního verše „buddhovská přirozenost je věčně čistá", a to: „V podstatě žádná věc neexistuje". Překlady *Tribunové sútry* viz WING Tsit-chan, *The Platform Scripture*, New York, Saint John's University Press 1963; Philip B. YAMPOLSKY, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York, Columbia University Press 1967. Česky *Tribunová sútra Šestého patriarchy*, přel. Oldřich Král, Praha, Odeon 1988, (citace ze s. 41 a 44). O motivu zrcadla v buddhismu, kromě výše uvedeného článku Paula DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", viz též Alex WAYMAN, „The Mirror-like Knowledge in Mahâyâna Buddhist Literature", *Asiatische Studien/Études asia-*

tiques, 25 (1971), s. 353–363; „The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile", *History of Religions*, 13, 4 (1974), s. 251–269.

[34] O různých aspektech čínského a japonského *čchanu* viz svědectví a články sebrané v „Tch'an (Zen): textes chinois fondamentaux, témoignages japonais, expériences vécues contemporaines", *Hermès*, 7 (1970), a „Tch'an (Zen), racines et floraisons", *Hermès*, 4 (nová řada), Paris, Les Deux Océans 1985. Viz též James L. GARDNER, *Zen Buddhism: A Classified Bibliography of Western-Language Publications through 1990*, Salt Lake City 1991.

[35] Cung-mi (o němž viz výše pozn. 14), citován v JAN Yün-hua, „The Mind as the Buddha-nature: the Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism", *Philosophy East and West*, 31, 4 (1981), s. 475. O vztazích mezi školami Chua-jen a *čchan* viz Robert M. GIMELLO & Peter N. GREGORY, ed., *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press 1984.

[36] Viz výňatky z Fa-žunga uvedené v překladu in Catherine DESPEUX, „Le Tch'an (Zen), racines et floraisons" (citováno v pozn. 34). Od téže překladatelky viz *Entretiens de Mazu*, Paris, Les deux Océans 1980.

[37] Viz „Le miroir spirituel", s. 122–123.

[38] Viz Paul DEMIÉVILLE, *Le Concile de Lhasa: Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, PUF 1952.

[39] Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", s. 115. Viz též Rolf A. STEIN, „Illumination subite ou saisie simultanée: note sur la terminologie chinoise et tibétaine", *Revue de l'histoire des religions*, 169, 1 (1971), s. 3–30, kde se ukazuje, že pojem *tun* zahrnuje i představu bezprostředního a současného pochopení jak všeho relativního, tak absolutna; a Lewis LANCASTER & Whalen LAI, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies 1983.

[40] Přeložil Jacques GERNET, *Entretiens du maûtre de dhyâna Chen-nouei du Ho-tsö*, École française d'Extrême-Orient, 1949, reed. 1977, s. 78.

[41] Přeložil Jacques GERNET, *Chen-houei*, s. 40.

[42] Přeložil Jacques GERNET, *Chen-houei*, s. 55.

[43] Přeložil Jacques GERNET, *Chen-houei*, s. 10–11.

[44] Přeložil Paul DEMIÉVILLE, *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard 1972, s. 117. Všimněme si, že výrazy jako „uniknout z otroctví věcí" a „nezávislost" (*c'-caj* 自在, doslova „zůstat sám v sobě") jsou přejaté z *Čuang-c'*. Paul Demiéville definuje Lin-ťiovo obrazoborectví jako „reformní hnutí, návrat od teorie k praxi, hnutí antiintelektualismu dovedeného k samým mezím racionálna", (s. 16–17). O Lin-ťim viz též R. Ch. MÖRTH, *Das Lin-chi lu des Ch'an an Meisters Lin-chi Yi-hsüan. Der Versuch einer Systematisierung des Lin-chi lu*, Hamburg 1987. Mezi řadou adaptací Lin-ťiho výroků přeložených

do češtiny stojí za pozornost zejména zpracování maďarského buddhologa a spisovatele Lászlo Sáriho, které vyšlo pod názvem Šu-la-ce, *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-ťiho*, Praha, Malvern 2005.

[45] Viz zejména kap. 19, „Duševní disciplína".

[46] *Zápisy od zelené skály* (*Pi-jen lu*) sepsal Süe-tou (980–1052). Tato antologie obsahuje na sto *kung-anů*, k nimž Wu-men (1183–1260) ve svém díle *Wu-men-kuan* (*Brána bez dveří*) dodává poznámky a verše. Viz německý překlad W. GUNGERT, *Bi-yän-lu*, Mnichov, Hanser 1960.

[47] O této rozhodující události v dějinách dynastie Tchang viz Robert DES ROTOURS, *Histoire de Ngan Lou-chan*, Paris, PUF 1967; Edwin G. PULLEYBLANK, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Oxford University Press 1965.

[48] Viz Charles HARTMAN, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton University Press 1986. Viz též David L. McMULLEN, „Han Yü: An Alternative Picture", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, 2 (1989), s. 603–657; a Edwin G. PULLEYBLANK, „Neo-Confucianism and Neo-Legism in T'ang Intellectual Life, 755–805", in Arthur WRIGHT, ed. *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press 1960.

[49] *Lun Fo-ku piao* (*Memorandum týkající se Buddhovy kosti*), in *Chan Jü wen-süan* (*Výbor Chan Jüových textů*), Peking, Žen-min wen-süe čchu-pan-še 1980, s. 173–174. Citaci z Konfucia viz *Hovory* VI/20.

[50] Viz William NIENHAUSER, Jr. ed., a kol., *Liu Tsung-yuan*, New York, Twayne Publishers 1973.

[51] *Jüan-tao* (*Původ Taa*), in *Chan Jü wen-süan*, s. 219. Dodejme, že buddhistický mnich Cung-mi je autorem díla *Jüan-žen lun* (*O původu člověka*), napsaného možná jako odpověď na Chan Jüovo *Jüan-tao*, viz překlad: Peter N. GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu, University od Hawaii Press 1995. O Cung-mim viz výše, pozn. 14 a 35.

[52] *Fu-sing šu* (*Kniha o návratu k základní přirozenosti*), in *Li Wen-kung ti* (*Díla Li Aoa*), ed. SPCK, 2, s. 5 a n. „Přirozenost je rozhodnutím Nebe" se odvolává na první větu *Neměnného středu*.

[53] Jak naznačuje název díla Timothy H. BARRETTA, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, Oxford University Press 1992, kde naleznete překlad *Fu-sing šu* do angličtiny.

O taoismu po období Tchang viz Judith M. BOLTZ, *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley, University of California, Institute of East Asian Studies 1987; Franciscus VERELLEN, *Du Guangting (850–933), taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1989.



Vimalakírti. *Nástěnná malba (dynastie Tchang, Tun-chuang, jeskyně č. 103).*

PÁTÁ KNIHA

ČÍNSKÉ MYŠLENÍ PO PŘIJETÍ BUDDHISMU

(10.–14. století)



Čchu Si (1130–1200), portrét od neznámého mistra (kolem r. 1330).

17
Obroda konfucianismu v počátečním období Sung (10.–11. století)

Kolem roku 1000 př. n. l. došlo k základnímu momentu čínské civilizace: S nástupem dynastie Čou byl zaveden i antropo-kosmický pohled na svět, z něhož v období Válčících států vycházely všechny tak plodné diskuse a který byl na dlouhou dobu měřítkem všech představ. Další rozhodující okamžik nastal kolem roku 1000 letopočtu křesťanů; ti se v téže době v Evropě věnovali stavbě katedrál. Někteří badatelé neváhali tento obrat považovat za nástup čínské moderní doby, jiní za ekvivalent evropské renesance. Tak jako v západním světě doznívaly ozvuky renesance až do moderních dob, změna, k níž došlo v Číně na začátku období Sung, vedla ke vzniku kultury, která pak přetrvala po celé tisíciletí až do počátku 20. století.

Již v polovině období Tchang na začátku 8. století se začíná projevovat zásadní změna, jejíž důvody byly zprvu hospodářské: Od řádu založeného na síti osobních závislostí se přechází k uspořádání, v němž jsou vztahy mezi lidmi do značné míry zprostředkovány zákony peněžního hospodářství a soukromého vlastnictví. Za Sungů se pozemkové vlastnictví velmi lišilo od pozemkového vlastnictví aristokracie doby Tchang. Tvořilo hlavní ekonomickou základnu nové třídy, kterou obvykle označujeme jako „džentry" a jejíž osud byl těsně spjat s osudem císařství: „Je to třída, jejíž členové na základě konfuciánské kultury, pojímané jako morální způsobilost, podstupují systém zkoušek, aby získali funkci státního úředníka. [...] Není uzavřená ani založená na principu rodu, nýbrž otevřená, založená na principu schopnosti, v níž zcela prvořadou

úlohu hraje vzdělání. Výjimečná zdatnost a idealismus této třídy se vyvinuly právě na základě kombinace kultury, nadání a politické aktivity, která jí spolu se společenskou dynamikou, vyvolávanou peněžním hospodářstvím, otevírala nové perspektivy."[1]

Po dlouhém období nepokojů a politické roztříštěnosti konce období Tchang po An Lu-šanově povstání (v letech 755 až 763) a po takzvaném období Pěti dynastií (907–960) započala s nástupem Sungů nová éra. Přestože tato dynastie byla neustále vystavena nebezpečí barbarských vpádů, hlásala civilní hodnoty vlastní vzdělancům-úředníkům, jejichž nábor se prováděl na základě zkoušek a kteří byli loajální vůči císařskému trůnu. Vrchol vytříbenosti a kreativity kultury Sungů lze do značné míry vysvětlit právě rozmachem kategorie vzdělaných příslušníků džentry za období poměrného míru a prosperity. S rozvojem oficiálních náborových zkoušek vyvstaly nové potřeby vzdělávání a nutnost zakládat školy.[2] Za Sungů bylo prý založeno na čtyři sta soukromých akademií, z nichž některé přilákaly až tisíc žáků. Pro vzdělance představovaly jim vlastní a nezávislé struktury, střediska intelektuální výměny a náboženských kultů. Tuto nebývalou iniciativnost je třeba dávat do souvislosti s uvolněním velmi přísné kontroly, již až do té doby ústřední moc vykonávala nad kláštery. Jeho důsledkem byl vznik velkého množství buddhistických i taoistických laických sdružení a souběžně s nimi i soukromých konfuciánských organizací zaměřených na vzdělávání nebo na dobročinnost, které působily jako mezičlánek mezi rodinnými buňkami a místní správou.

Z potřeby rozšířit vzdělání a z nutnosti opět prosadit tradiční morální hodnoty ve společnosti, která se nechala silně ovlivnit egalitářstvím taoismu a *mahájánového* buddhismu, došlo k novému rozmachu konfuciánství.[3] V tomto ohledu je třeba zdůraznit zásadní roli, jakou sehrál rozvoj rychlých a levných reprodukčních technik, které se objevily již koncem éry Tchang. Klasická, konfuciánsky orientovaná studia, která byla za období Tchang poněkud zastíněna zálibou v buddhismu a taoismu, se opět dostala na výsluní a těšila se císařské podpoře. Lze to považovat za „vzepětí kultury vzdělanců",[4] jež bylo umožněno rozvojem knihtisku, a to po dlouhém období vstřebávání buddhismu, který nabyl většinou lidových forem.

Velcí muži činu za Severních Sungů (960–1127)

Vynikajícím příkladem priority vzdělávání jsou „tři mistři" ze začátku období Sung: Sun Fu (992–1057), Chu Jüan (993–1059) a Š' Ťie (1005–1045).[5] Jako první udělali ze soukromých akademií (nezávislých na oficiálních školách) střediska intelektuálního života v Číně, jimiž pak byly až do 17. století, a vyškolili celou generaci studentů v duchu obrozeného konfuciánského ideálu. Počet jejich žáků šel do tisíců. Jako následovníci Chan Jüovy linie byli přesvědčeni, že obnovují kontinuitu Taa:

> Během tisíc pěti set let, která uplynula od Konfucia, zažilo Tao starobylých králů řádění Jang Čua a Mo-c'a, Chan Feje, Čuang-c'a, Lao-c'a a nakonec Buddhy, až upadlo v zapomnění.[6]

Tito „militantní" konfuciáni považovali za důležitou nejen výchovu budoucí generace, nýbrž i uplatňování určité představy Taa v praxi v rámci celé říše. Docházelo k součinnosti vzdělávání a politické angažovanosti, neboť všichni výše uvedení velcí mistři se při šíření svého učení opírali o vysoce postavené státníky. Kolem roku 1043–1044 se Fan Čung-jen (989–1052),[7] jmenovaný na význačné místo u dvora, pustil do reformy systému zkoušek a doporučoval zavedení státních škol po starobylém vzoru z počátků dynastie Čou, zatímco do té doby byla výchova záležitostí škol soukromých. V době, kdy byl Fan Čung-jen u moci a kdy Chu Jüan řídil nově zřízenou císařskou školu v hlavním městě Kchaj-fengu, vznikl v hrubých rysech sungský program vzdělávání a byly položeny základy sítě škol po celé říši. Díky nim se později nový duch konfuciánství rozšířil do všech společenských vrstev stejně, jako se to podařilo buddhismu, jehož místo chtělo konfuciánství zaujmout.

Podobně jako Fan Čung-jen i jeho současník Ou-jang Siou (1007–1072)[8] byl nejen nadaný státník, nýbrž i všestranný prozaik, pokračovatel Chan Jüova „psaní ve starém stylu" (*ku-wen* 古文), historik a kompilátor dynastických kronik období Tchang a Pěti dynastií. Jako mnozí konfuciáni zaměření na praktickou činnost patřil Ou-jang Siou mezi následovníky filosofa Sün-c'a: jeho ideálem bylo přebudovat svět na zcela harmonický lidský i kosmický řád, v němž by jediným zdrojem hodnot byly obřady.[9] Je pozoruhodné, že se prakticky vůbec nezajímal o tradici vrozenosti

vycházející z Mencia a že v *Knize proměn* viděl jen kritéria morálního chování definovaná starověkými mudrci, protože věštecké a kosmologické spekulace ho nezajímaly.[10] Toto nové pojetí znalostí se rychle šířilo, neboť vzbudilo důvěru v obrozené konfuciánství u učenců jako byli Li Kou (1009–1059) a Su Sün (1009–1066), otec známého básníka Su Tung-pchoa.[11]

Nová intelektuální kultura se definitivně prosadila kolem poloviny 11. století v generaci poznamenané politickým bojem mezi S'-ma Kuangem (1019–1086) a Wang An-š'em (1021–1086). Přestože oba se hlásili k odkazu Ou-jang Sioua, jejich spor vyjadřuje především sociální napětí mezi starou šlechtou pocházející z doby Tchang a stále aktivnější a více se prosazující třídou neurozeného původu. Představitel této třídy Wang An-š' zahájil za vlády císaře Šen-cunga (v. 1067–1085) řadu reforem, které měly posílit autoritu státu na úkor soukromých zájmů. Tato „nová politika" vycházela z přesvědčení, že je třeba se vrátit k duchu starověku, nikoli k jeho liteře, a obecněji ze snahy vrátit se k pramenům z doby před zavedením institucí a učení dynastií Chan a Tchang.[12]

Reformy prosazované Wang An-š'ovou železnou rukou se však zdaleka nelíbily všem. V sedmdesátých letech 11. století vedl S'-ma Kuang ze svého ústraní v Luo-jangu opoziční stranu, k níž se přidali tak věhlasní myslitelé jako Šao Jung či bratři Čchengové. Zastávali názor, že místo zavádění stále nových institucí je třeba posilovat instituce stávající. Zastánci i odpůrci reforem se tak přeli o moc až do roku 1126, kdy dobytí hlavního města Kchaj-fengu mandžuskými Džürčeny přivodilo pád Severních Sungů a odchod dvora na jih od řeky Jang-c'.

Konfuciánská renesance

Po celý konec 11. století boj mezi Wang An-š'em a S'-ma Kuangem vyvolával vážné rozkoly v řadách džentry. Nezdar Wang An-š'ovy „nové politiky" prohloubil propast mezi těmi, kdo ještě věřili v možnost reformování institucí, a těmi, kdo se raději stáhli do poklidu filosofických spekulací. Tato alternativa dokládá bytostnou podvojnost konfuciánského myšlení: když neuspěl ideál „vnějšího rozměru královské moci" (*waj-wang* 外王), jehož vynikajícím příkladem byly Wang An-š'ovy reformy, zdá se, že novou inspiraci je třeba čerpat z ideálu „vnitřního rozměru svatosti"

(*nej-šeng* 內聖).[13] Přestože učenci nadále lpěli na své úloze „vladařových poradců", přesunula se značná část způsobilosti dané kosmickým řádem, již konfucianismus konce éry Čou a začátku období Chan vkládal do osoby panovníka, na vnitřní dimenzi. Již v 9.–10. století se začal projevovat návrat k tématu svatosti, soustřeďujícímu se na individuální pěstování ducha či mysli („srdce", *sin* 心) jakožto královskou cestu k obnovení svazku Člověka s Nebem. Reflexe o mysli, která na rozdíl od přirozenosti (*sing* 性) u konfuciánů nebyla od dob Menciových vůbec předmětem diskusí, za mnohé vděčí jak buddhistickému rozpracování, tak menciovské inspiraci. V novém zájmu o úlohu mysli a její vztah k vnějším věcem je patrný vliv buddhistické analýzy procesů vědomí a vyvstávání smysly vnímatelného světa. Nicméně namísto aby se konfuciáni obraceli k nitru a vnímali mysl jako buddhovskou přirozenost, snažili se ji zasadit do svého hledání svatosti a odlišit se od buddhistického pohledu v jednom zásadním bodě: v úvahách o lidské přirozenosti spojovaných s menciovským přesvědčením o tom, že je v zásadě dobrá.

Obroda konfucianismu, započatá koncem éry Tchang a známá pod konvenčním označením „neokonfuciánství",[14] tkví v nesmírném úsilí čínského vědomí, jež bylo po téměř tisíc let zaujaté buddhistickou problematikou, zcela nově promyslet vlastní tradici. Styl a způsob prezentace spisů z období Sung prozrazuje, nakolik buddhismus zdomácněl i v samotné formě čínského myšlení. Vztah konfuciánů nového stylu k buddhistickému dědictví byl tedy nanejvýš nejednoznačný: Ve snaze osobovat si jakousi konfuciánskou specifičnost na základě buddhistických otázek se v něm mísí prudké výpady a odmítání s víceméně vědomým přijímáním.[15] Buddhistická duchovnost, jejímž vrcholem je *čchan*, na ně nevyhnutelně mocně zapůsobila. Čínu „poznamenala" slitovná postava bódhisattvy, s níž se na konfuciánské půdě setkáváme ve známé Fan Čung-jenově větě: „Ušlechtilý člověk se jako první stará o utrpení světa a jako poslední raduje z jeho radostí." Donekonečna omílané menciovské přesvědčení, že každý člověk v sobě má potenciál stát se dokonalým jako Jao nebo Šun, se nyní vztahuje k představě, že každá bytost v sobě má „buddhovskou přirozenost". Proto se na konfuciánskou problematiku svatosti přenáší i diskuse o tom, zda lze buddhovství dosáhnout náh-

le, nebo postupně. Zatímco tradiční buddhismus zastával v zásadě teorii postupnosti, *mahájána* a zejména *čchan* celou otázku zcela převrátily a zrušily hranice mezi cestou a osvícením, mezi možností a realizací a vposledku i mezi poznáním a činem.

Tradice *Knihy proměn* a obroda kosmologie

Na okraji silného a aktivistického konfucianismu, jak ho za Severních Sungů definoval Ou-jang Siou, se objevovaly názory jedinců, z nichž o sto let později Ču Si (1130–1200) ve snaze o systemizaci konfuciánské ortodoxie některé vybral a seskupil pod označením *tao-süe* 道學 („učení o Tau"). Přestože zde uvedení autoři mají společné jen to, že byli později označeni nálepkou „neokonfuciánství", všichni se snažili najít odpověď na zásadní pochybnost o realitě věcí, již do Číny zavlekl buddhismus, a oživili určitou podobu čistě čínské kosmologické spekulace, od doby Chan pozapomenuté. Tím, že se hlásili k tradici z doby před příchodem buddhismu, usilovali o návrat ke kulturní identitě považované za ztracenou a o obnovení celostního, všeobjímajícího pohledu, který by mohl být odrazem politické jednoty opět nastolené za dynastie Sung.

Při „zpětném dobývání" Číny „dobyté" buddhismem se konfuciáni opírali o přesvědčení, že existuje jediné Tao, Konfuciova „jediná nit, která vše spojuje".[16] Pro vzdělance doby Tchang i Sung je příznačná snaha odhalit v nekonečné mnohosti věcí základní jednotu, která by umožnila svět beze zbytku pochopit („proniknout jím", *tchung* 通). Každý z nich o to usiloval vlastním syntézou, ať už šlo o Tu Joův (735–812) *Tchung-tien* (*Souhrn kanonických textů*), Čou Tun-iovu (1017–1073) *Tchung-šu* (*Kniha umožňující pochopit Knihu proměn*), o monumentální S'-ma Kuangovo (1019–1086) *C'-č' tchung-tien* (*Všepronikající zrcadlo k použití těm, kdo vládnou*), či o *Tchung-č'* (*Obecné pojednání*) od Čeng Čchiaoa (1140–1162) a *Wen-sien tchung-kchao* (*Obecné zkoumání literárních dokumentů*) od Ma Tuan-lina (1254–1325).[17]

V 11. století na začátku éry Severních Sungů se někteří myslitelé vraceli k pramenům korelativní kosmologie období Chan, která je oslavou jednoty Nebe a Člověka, a zejména k tradici *Knihy proměn*. Některé z jejích esoterických aspektů, spojovaných se symboly a čísly a aplikovaných

v astrologii, věštění nebo alchymii, se od doby Chan do doby Sung tradovaly víceméně okultně v taoistických kruzích.

Šao Jung (1012–1077)

Tento samouk zaměřený na numerologii po celý život odmítal politickou kariéru a žil jako „městský poustevník". Navzdory svému životu na okraji společnosti byl osobností zcela zásadního významu. Mezi jinými udržoval styky se S'-ma Kuangem a s bratry Čchengovými, čímž se řadil ke konzervativnímu směru luojangského kroužku. Metropole Luo-jang byla ještě za Sungů významným intelektuálním a kulturním centrem a shromaždištěm příznivců „staré" strany, jež se stavěla proti reformám, které v letech 1069 až 1072 z hlavního města Kchaj-fengu prosazoval Wang An-š'.

S věděním o číslech se prý Šao Jung seznámil po linii pocházející od taoisty Čchen Tchuana (kolem 906–989).[18] To byl nejspíš jeden z důvodů, proč jeho sebrané dílo — sbírku básní a pojednání o kosmologii nazvané *Chuang-ti ting-š' šu* (*Napříč staletími Vznešeného vrcholu*) — Ču Si vyloučil z ortodoxní linie a proč bylo začátkem éry Ming začleněno do *Taoistického kánonu* (*Tao-cang*).[19] Šao Jung si předsevzal, že souvislost mezi strukturou Nebe–Země a lidským poznáním ukáže za pomoci hexagramů *Knihy proměn*, které už tím, že představují vývoj různých situací, tvoří jedno vývojové stadium reality. Chtěl tedy vysvětlit podstatu proměny, prvotní hybné síly všeobecné dynamiky světa, jejíž počátek se nachází v „prazákladu bytí" či „Nejvyšším počátku" („hřebenové vaznici", *tchaj-ti* 太極), což je termín, který se objevil ve Velkém komentáři ke *Knize proměn* a jemuž se díky Šao Jungovi a dalším kosmologům z 11. století opět dostalo pozornosti.

> Tak tedy v *Proměnách* Nejvyšší počátek (*tchaj-ti* 太極) plodí dva vzory (*i* 儀). Dva vzory plodí čtyři obrazce (*siang* 象), které plodí osm trigramů (*kua* 卦). Ty určují blahodárnost a nepřízeň. Určení blahodárnosti a nepřízně plodí velká díla.[20]

Vznik vesmíru z Nejvyššího počátku, ve Velkém komentáři jen naznačený, Šao Jung rozvádí takto:

> Když se Nejvyšší počátek rozdělí, ustanoví se dva vzory (*i* 儀). Ze spojení Jangu, který je nahoře, a Jinu, který je dole, se rodí čtyři obrazce (*s' siang* 四象). Ze spojení Jangu a Jinu se rodí čtyři obrazce Nebe. Ze spojení tvrdého s měkkým a měkkého s tvrdým se rodí čtyři obrazce Země a pak vzniká osm trigramů (*pa kua* 八卦). Když se promísí osm trigramů, rodí se z toho deset tisíc věcí (*wan wu* 萬物). Tak tedy 1 se dělí na 2, 2 se dělí na 4, 4 se dělí na 8, 8 na 16, 16 na 32 a 32 na 64 … 10 se dělí na 100, 100 se dělí na 1000, 1000 se dělí na 10 000, a to stejným způsobem, jako souvisejí kořeny s kmenem, a jako souvisí kmen s větvemi a větve s listy — čím je věc větší, tím je méně početná, a čím je menší, tím je početnější. Když se vše spojí dohromady, jsou jedno, když se rozhojní, je jich deset tisíc.[21]

Právě z Nejvyššího počátku vycházejí různé řády reality, jak vysvětluje Šao Jung ve své parafrázi *Tao-te-ťingu* (§ 42):

> Nejvyšší počátek je Jeden (ve smyslu, že se jedná o nedělitelnou jednotu, Jedno zde neznamená číslo). Aniž by se pohnul, rodí dva. Dva jsou nadání duchovní silou (*šen* 神) (která reprezentuje dynamický aspekt reality a do principiálně nehybného Nejvyššího počátku vnáší možnost proměny). Božská síla rodí množství (*šu* 數) (které jako jedna z forem reality vzniká v první fázi přechodu od nehybnosti k pohybu). Množství rodí obrazce (*siang* 象) a obrazce rodí konkrétní předměty (*čchi* 器).[22]

Z buddhismu Šao Jung přejímá představu, že existují různé úrovně reality podle toho, z jakého úhlu se na ně pohlíží. V jeho koncepcích převládala binární struktura, což znamená, že jedno jsoucno se v následující rovině reality stává dvojicí jsoucen a tak dále; a naopak dvě jsoucna, která se na jedné úrovni spárují, mohou na následující úrovni tvořit jsoucno jediné. Šao Jung v uspořádání reality zřejmě rozlišuje tři úrovně: základ tvoří objekty vnímané smysly; pak přichází představa v mysli, vyjádřená obrazci (*siang* 象) a čísly (*šu* 數); nakonec je i tato představa překonána v „pravém poznání" (nebo v „absolutním poznání"), prvotní jednotě, z níž působením utvářejícího principu (*LI* 理) vše pochází a k níž se v duchovní síle (*šen* 神) Světce vše navrací.

Konstituce a funkce

Rozlišování jednotlivých úrovní reality není pouze deskriptivní, nýbrž rovněž funkční, neboť každá z nich představuje určitý stupeň konstitučního (*tchi* 體) i funkčního (*jung* 用) uspořádání reality). Koncepce reality jako struktury, tzn. jako sítě vyznačující se určitou pravidelností, umožňuje dávat její prvky do souvislostí v rámci kategorií (nebo obrazců) a popisovat je pomocí čísel. U Šao Junga hrají čísla i obrazce utvářející roli: představují rovinu teoretizace, která vychází ze zkušenosti a zároveň zkušenost uvádí do praxe, takže zahrnuje teoretický čili „konstituční" aspekt „předcházející Nebi" (*sien-tchien* 先天),[23] i aspekt zkušenostní neboli „funkční", „pozdější než Nebe" (*chou-tchien* 後天). Šao Jungovo rozlišování mezi „před" a „po" (rozumí se mytický věk panovníků zakladatelů civilizace) zavádí dělicí čáru mezi svět, v němž ještě neexistují normy, a svět normovaný, a zároveň i možnost přechodu od chaosu k civilizaci, od věku přirozenosti k věku kultury. V rovině teoretizace jsou „před" a „po" vlastně dva aspekty současné, protože naše myšlenkové kategorie se zakládají na našich zkušenostech a zároveň tyto zkušenosti předurčují. To, co „předchází Nebi", tedy nelze chápat jako apriorní. Podle Šao Junga existují dvě roviny reality zároveň: celek, jehož vrcholem je Nejvyšší počátek, a jeho části, tzn. čísla, nekonečná mnohost jednotlivin jevového světa.

Obrazce a čísla

V sekvenci „předcházející Nebi" nastává bytí přirozeně, stále větším dělením z Jednoho, bez přerušení kontinuity mezi celkem a jeho částmi. Proces postupného plození z Jednoho přes dvě ke čtyřem atd. je stejný jako růst z kořene stromu přes kmen k větvím a listům. Stejně jako myslitelé období Chan se i Šao Jung domnívá, že veškerenstvo je utvářeno podle určitých základních schémat, neboť věci a události podle něj mají přirozený a objektivně pozorovatelný sklon se seskupovat, zejména po dvou nebo po čtyřech. Šao Jung tyto řady rozvíjí po vzoru Jang Siungovy *Knihy nejvyššího mysteria* (*Tchaj-süan-ťing*) a spřádá síť, jejíž ukotvení v realitě je sice jen hypotetické, avšak samo o sobě tvoří logický celek,

v němž má každý prvek své místo.[24] Násobením a kombinováním řad dovádí Šao Jung celý systém analogických a korelativních vztahů k vrcholné formalizaci s implicitním záměrem dospět k vyčerpávajícímu modelu světa.

Všechny „čtverné" kombinace obsažené v *Chuang-ťi ťing-š' šu* vycházejí ze dvou řad pocházejících z komentářů ke *Knize proměn*. Jde o „čtyři obrazce" Nebe: krajní Jang, krajní Jin, vznikající Jang a vznikající Jin; a o „čtyři konfigurace" Země: největší poddajnost, největší pevnost, vznikající poddajnost a vznikající pevnost.[25] Vzájemně působení Jinu a Jangu vede ke vznikání čtyř ročních období (čas), vzájemné působení pevnosti a poddajnosti vede ke vznikání čtyř směrů (prostor). Všechny tyto řady po čtyřech i řady po osmi, které z nich vycházejí, představují konstituční formy (*tchi*), zatímco jejich vzájemné působení představuje jejich funkci (*jung*). V tomto smyslu jsou obrazce kategoriemi, které nepředstavují pouze konkrétní situace, nýbrž vztahy, a fungují tedy jako utvářející principy.

Čísla dodávají realitě teoretickou strukturu ještě více než obrazce, protože zachycují pravidelnost změn ve veškerenstvu, čímž Světcům umožňují všeobjímající poznání, ba dokonce i předzvědění. Kombinace čísel jsou u Šao Junga viditelně vyjádřeny v podobě diagramů, které umožňují určitý proces nejen znázornit, nýbrž také synopticky ukázat celý jeho kombinatorní potenciál.[26] Šao Jung tak žongluje po libosti s číselnými řadami po dvanácti nebo po třiceti, které jsou prý přirozeným dělením času, avšak ve skutečnosti neberou žádný zřetel na astronomickou přesnost. Vždyť astronomie, k jaké se vztahují, pochází z doby Chan! Podle Šao Junga, který čísla chápe jako kategorie, a nikoli jako prostředek kvantifikace, záleží mnohem víc na vypracování analogických modelů vypovídajících o proměně než na ověřování, zda vůbec odpovídají realitě.

Poznání principu a „obrácené pozorování"

Ještě základnější rovinou a podkladem pro uspořádání reality podle čísel je rovina principu (*LI* 理):

> Nebe lze v úplnosti obsáhnout na základě principu *LI* (*tchien kche i LI ťin* 天可以理盡), nelze je však v úplnosti obsáhnout skrze jejich hmotný tvar (*i sing ťin* 以形盡). Cožpak umění astronomie dokáže na základě pozorování tvarů [nebeských těles] v úplnosti obsáhnout celé Nebe?[27]

Nelze snad vyjádřit jasněji, že princip je jiného řádu než viditelná realita, již lze vyjádřit pomocí obrazců a čísel. Podle Velkého komentáře je princip stejně jako Tao „před formami"; jakožto zdroj smyslu tvoří vše zahrnující rovinu reality. Podle Šao Junga — který je právě proto považován za konfuciána — použití čísel nemůže být čistě technické: Musí být spjato se smyslem pro přímost a opravdovost (*čcheng* 誠):

> Úspěšně studovat nejzazší princip (*č' LI* 至理) je možné pouze s nejzazší opravdovostí (*č' čcheng* 至誠). Pakliže při studiu principů věcí (*wu LI* 物理) je něco nesrozumitelného, nelze to přemáhat násilím. Pokud se snažíme porozumět věci násilím, pak do ní vkládáme své já (*jou wo* 有我), a pokud do věcí vkládáme své já, pak se mineme principu a zabředneme do pouhých technikálií (*šu* 術).[28]

Je proto třeba vědět, jak je možné všeobjímající poznání a jak vede ke svatosti. Cílem „pozorování věcí" (*kuan-wu* 觀物) je zbavit se subjektivního pohledu, jaký je každému vlastní, a splynout s věcmi:

> Nuže, minulost a dnešek není nic než ráno a večer mezi Nebem a Zemí. Pakliže pohlédneme na dnešek z perspektivy dneška, nazveme jej dneškem. Pakliže bychom však na dnešek pohlédli z perspektivy budoucnosti, nazvali bychom jej minulostí. Pakliže na minulost pohlédneme z perspektivy dneška, nazveme ji minulostí. Pakliže bychom však na minulost pohlédli z její vlastní perspektivy, nazvali bychom ji dneškem, bez ohledu na to, že se jedná o minulost. Z toho je patrné, že minulost nemusí nutně vždy být jen minulostí a dnešek nemusí být nutně vždy jen dneškem, vše je dáno perspektivou subjektivního pohledu. Jak dosáhnout toho, aby od nejdávnější minulosti až po nejvzdálenější budoucnost lidé nepohlíželi na věci subjektivním pohledem?[29]

Jako ozvěna Čuang-c'a, podle něhož je mudrcem ten, kdo „sám není věcmi zvěcněný, a proto je schopen s věcmi jednat jako s věcmi", Šao Jung tvrdí, že „jakmile do věcí nevkládáme své vlastní já, můžeme s nimi za-

cházet jako s věcmi“,[30] a to díky takzvanému „obrácenému pozorování“ (*fan-kuan* 反觀):

> To, co se nazývá pozorováním věcí (*kuan wu* 觀物), je spíše než pozorováním s pomocí obyčejného zraku, pozorováním s pomocí srdce. A spíše než pozorováním s pomocí srdce, je pozorováním s pomocí principu (*LI*). […]
>
> To, co dokáže zrcadlo, je dáno jeho jasem. To znamená, že neskryje žádný tvar z desetitisícera věcí. Ačkoliv je tomu tak, ani schopnost zrcadla nic neskrýt z tvarů desetitisícera věcí se nevyrovná schopnosti vody dát v sobě splynout („sjednotit“, *i* 一) tvarům desetitisícera věcí. A schopnost vody dát v sobě splynout tvarům všech věcí se zase nevyrovná schopnosti Světce (*šeng-žen* 聖人) dát splynout v jedno individuální vlastnosti (*čching* 情) každé z desetitisícera věcí. To, proč Světec dokáže dát splynout v jedno individuálním vlastnostem všech věcí, je dáno jeho schopností „obráceného pozorování“ (*fan-kuan* 反觀). „Obrácené pozorování“ se tomu říká proto, že zde věci nejsou pozorovány z mé subjektivní perspektivy (*i wo kuan wu* 以我觀物), ale z perspektivy věcí samých. Když jednou dokáže člověk pozorovat věci z jejich vlastní perspektivy, stává se jeho pohled bezprostředním.
>
> Tak člověk pozná, že já je ten druhý a ten druhý je já a že my všichni jsme totéž co všechny ostatní věci světa (*wu* 物). Tak se stane možným učinit zrak světa svým vlastním zrakem a není nic, co by tento zrak nezahlédl. […] Ten, kdo dokáže obsáhnout co největší šíři, dálku, výšku a velikost, aniž by cokoliv konal, ten je tou nejzázračnější (*č' šen* 至神) bytostí.[31]

Vědomí se zde jeví jako kontinuum vycházející z běžného smyslového vnímání a vede do stavu mystického sjednocení. Lze v něm rozeznat tři stadia, v nichž se stále více stírá rozlišení na předmět a podmět a která odpovídají třem výše uvedeným stadiím uspořádání reality: první je rovina smyslového vnímání předmětů; pak přichází rovina kontemplace věcí duchem; a nakonec naprostým splynutím s věcmi v principu dochází k „pravému poznání“ (jež buddhisté nazývají „absolutní pravdou“), kdy subjekt a objekt se stávají jedním a tímtéž.

Výjimečné poznání, jakého dosahuje Světec, který se neomezuje na žádný specifický úhel pohledu, se vyznačuje schopností vyvozovat strukturu nebo princip ze zvláštních rysů pozorováním a rozjímáním (připomínajícím „zastavení a rozjímání“ buddhistické školy Tchien-tchaj).[32] „Obrácené pozorování“ je výpůjčkou z *čchanového* buddhismu, kde spočívá v tom, že se „pozoruje mysl“ (*kuan-sin* 觀心). I metafora zrcadla, již Šao Jung používá, je přejata od buddhistů a taoistů, kteří mluví o „obráceném odrazu“ (*fan čao* 反照) nebo o „obrácení pohledu“.[33] Jde o to nevnímat už věci ze sebe, nýbrž z věcí, čímž se zachovává jejich pravdivost. V mysli Světce, průzračné jako zrcadlo, se bez překážek odrážejí věci ve své absolutní realitě, tzn. ve svém principu. Při „obráceném pozorování“ je Světcovo já natolik průhledné, že zcela mizí a nepřekáží splynutí subjektu a objektu, jímž lze dosáhnout dokonalého bezprostředního poznání.

Slovo *fan* 反, „návrat“, je výraz výsostně taoistický, naznačuje návrat k prameni Taa, jehož je schopen pouze Světec. Takový návrat se odehrává obrácením procesu rozvíjení Jednoho v mnohost, postupováním „proti jeho proudu“. Mudrcovo poznání, které je předzvěděním, proto účinkuje pozpátku:

> Čas lze poznat, půjdeme-li proti jeho směru, zatímco věci nastávají směrem po směru jeho plynutí.[34]

Postupuje-li Světec od viditelného k neviditelnému a vnímá-li vše z všeobjímajícího hlediska Taa či Nejvyššího počátku, může nakonec splynout se vším a zastoupit kosmické síly, přičemž tvoří triádu s Nebem a se Zemí. To, že „Světec a vznešené Nebe sdílejí totéž Tao“,[35] znamená, že Světcova mysl má tutéž utvářející schopnost jako přirozené procesy. To, že tradiční ctnost konfuciánského mudrce byla nahrazena vědomím, ukazuje rovněž na vliv idealistického buddhismu:

> [Světec] dokáže skrze svou mysl pozorovat všechna ostatní srdce, skrze sebe pozorovat všechny ostatní, skrze jednu věc pozorovat všechny ostatní věci, skrze svou dobu pozorovat všechny ostatní časy. A také to znamená, že jeho schopnost vede k tomu, že svým srdcem zastoupí záměry Nebe, ústy zastoupí slova Nebe, rukama zastoupí práci Nebe, sám sebou zastoupí záležitosti Nebe. A také to znamená, že nahoře dokáže rozeznat roční doby na Nebi, dole dokáže proniknout skrz naskrz principy Země a uprostřed dokáže v úplnosti rozeznat charakteristické vlastnosti věcí (*wu čching* 物情) a v úplnosti objasnit záležitosti lidí. A také to znamená, že dokáže uspořádat vycházení a vcházení, vznikání, zani-

kání a proměňování Nebe a Země, minulé i dnešní, to, co je na povrchu, i to, co je uvnitř, všechny lidi i věci.[36]

Spolu s Čou Tun-im patří Šao Jung k oněm myslitelům 11. století, kteří se zajímali o kosmologii *Knihy proměn*, avšak neudržovali mnoho styků s militantní obrodou konfucianismu bratří Čchengů.[37] Ču Si, velký systematik ortodoxního konfucianismu ve 12. století, měl ze Šao Junga smíšené pocity: uznával sice jeho význam a dokonce se jím ve svých studiích o *Knize proměn* sám nechal inspirovat, ale ani on se nevyhnul obecně rozšířenému sklonu omezovat Šao Jungovy názory na numerologii a kosmologii, ponechávaje stranou jeho úvahy o tom, co je to Světcovo poznání, a vyloučil ho tak z linie předávání Taa.[38]

Čou Tun-i (1017–1073)

Čou Tun-i – Šao Jungův současník, i když se zřejmě nikdy nesetkali – prožil život k obrazu svého ideálu dokonalé rovnováhy vnitřního a vnějšího života. Byl přívržencem buddhistické duchovnosti a zároveň se ve své vrchovatě naplněné úřednické kariéře energicky angažoval v dobovém dění. Zanechal nám především dva spisy: *Tchaj-ťi-tchu šuo* (*Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku*) a *Tchung-šu* (*Kniha umožňující pochopit Knihu proměn*).[39] Své názory totiž zakládá na *Knize proměn*, již na začátku dynastie Sung spolu se Šao Jungem jako první opět uvedl do popředí zájmu, čímž znovu zavádí kosmologickou dimenzi, od doby Chan poněkud pozapomenutou. Při četbě *Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku*, textu nesmírně sevřeného, je dnes těžké nevzpomenout, že Čou Si z tohoto díla na několik staletí učinil stěžejní kosmologický a ontologický vzor konfuciánské ortodoxie:

> Vrcholné nebytí, a přesto je Nejvyšším počátkem (*wu ti er tchaj-ti* 無極而太極). Když se Nejvyšší počátek pohne (*tung* 動), zrodí Jang, když jeho pohyb dojde po nejzazší mez, přechází do klidu (*ťing* 靜), když je v klidu, rodí Jin, a když klid dojde po svou nejzazší mez, znovu se proměňuje v pohyb. Pohyb se střídá s klidem, jeden vyrůstá z druhého. Se vznikem Jinu a Jangu se ustanovují dva vzory (*i* 儀). Jang se proměňuje a spojuje se s Jin, a z toho se rodí voda, oheň, dřevo, kov a hlína. S tím, jak se těchto patero energií v posloupnosti uvádí v pohyb, střídají se čtyři roční doby.
>
> Jeden cyklus Pěti fází (*wu sing*) odpovídá jednomu střídání Jinu a Jangu. Jin a Jang pocházejí z Nejvyššího počátku. Nejvyšší počátek pochází ze stavu, kdy sám ještě neexistuje (*wu ti*). Každá z Pěti fází se rodí se svou přirozeností. Pravý stav neexistence Nejvyššího počátku (*wu ti* 無極) a esence Jin–Jangu a Pěti fází se zázračně spojují, a tím se zhmotňují („zhušťují", *ning* 凝). Tao [hexagramu] *čchien* (乾 „nebe") se stává mužským principem, Tao [hexagramu] *kchun* (坤 „země") se stává ženským principem.[40] Tyto dvě energie (*čchi*) se spolu setkávají, ovlivňují se (*ťiao kan* 交感) a přeměňují a rodí deset tisíc věcí. Deset tisíc věcí se množí a mění se bez konce.
>
> Pouze člověk je nadán tím nejlepším, a v důsledku toho má rozum (*cuej ling* 最靈). Jakmile se narodí do tělesné podoby, jeho duch (*šen* 神) v něm rozvine schopnost poznání (*č'* 知). Když se Patero přirozeností pohne pod vlivem vnějšího podnětu (*kan* 感), rozdělí se dobré a zlé (*šan e* 善惡) a na základě toho se projeví veškerá rozmanitost lidského konání (*wan š'* 萬事). Světec řídí tyto procesy pomocí Středu (*čung* 中), přímosti (*čeng* 正), dobra (*žen* 仁) a smyslu pro správné (*i* 義). (Právě Střed, přímost, dobro a smysl pro správné jsou Taem Světce), přičemž setrvává v klidu (klid je tam, kde nejsou žádné tužby).[41] Tím způsobem vytváří Nejvyšší počátek člověka. Z toho plyne, že Světec „sdílí svou vnitřní sílu *te* s Nebem–Zemí, svůj jas sdílí se Sluncem a Měsícem, svou posloupnost sdílí se čtyřmi ročními dobami a své štěstí a smůlu sdílí s duchy a božstvy (*kuej šen* 鬼神)."[42] Ušlechtilý muž (*ťün-c'*) tyto procesy pěstuje a potkává ho štěstí (*ťi* 吉), malý člověk (*siao-žen*) se proti nim proviňuje a čeká ho neštěstí (*siung* 凶).
>
> Proto se říká: „Ustanovit (*li* 立) Tao Nebe se nazývá Jin a Jang. Ustanovit Tao Země se nazývá Měkké a Tvrdé. Ustanovit Tao Člověka se nazývá dobro a smysl pro správné/spravedlivost." A dále se říká: „Začít u počátku a vrátit se ke konci znamená porozumět smrti a životu."
>
> Vskutku vynikající je *Kniha proměn*! A toto je to nejdůležitější v ní.[43]

„Vrcholné nebytí, a přesto Nejvyšší počátek"

Není jisté, zda Čou Tun-i získal diagram od taoisty Čchen Tchuana,[44] avšak je nesporné, že se inspiroval ze zdroje přinejmenším kvietistické-

ho, počínaje pojmem „Vrcholné nebytí“ (*wu-ti* 無極), pocházejícímu přímo z *Tao-te-tingu* (§ 28). Počáteční formulace „Vrcholné nebytí, a přesto Nejvyšší počátek“, nebo jak Čou Tun-i říká doslova: „Nemá hřebenovou vaznici, a přesto je Nejvyšší hřebenovou vaznicí“ (*wu-ti er tchaj-ti* 無極而太極), se později ve 12. století stala předmětem slavného sporu Ču Sia s jeho současníkem Lu Siang-šanem, jenž se týkal především částice *er* 而 (a pak/a), která může nést různé významy.[45] Má se výrok chápat tak, že Vrcholné nebytí předchází Nejvyššímu počátku (*wu-ti* a pak *tchaj-ti*) podle pojetí *Tao-te-tingu* (§ 40): „Deset tisíc věcí pod nebesy se rodí z bytí (*jou* 有, „to, co tu je“); bytí se rodí z nebytí (*wu* 無, „to, co tu není“)?“ A nebo je Vrcholné nebytí prostě přiřazeno k Nejvyššímu počátku (*wu-ti* a *tchaj-ti*), což znamená, že jde o tutéž věc, označovanou dvěma rozdílnými jmény? Jisté je jen to, že v této prosté formulce je vidět, jak konfuciánské myšlení opět prosazuje pojem Nejvyššího počátku vycházející z *Knihy proměn*, ale zároveň bere zřetel i na taoistické koncepce relativity a na buddhistické koncepce pomíjivosti. Nejvyšší počátek jakožto Vrcholné nebytí by pak znamenal absolutno, které taoisté nazývají „není“ (*wu*) a buddhisté „prázdnota“.

To, co následuje po této úvodní formulce, vypadá jako rozpracování známé věty z Velkého komentáře ke *Knize proměn*: „Klidný a bez pohybu, podněcován, a tím ve spojení s veškerenstvem,“ jejíž ohlas nacházíme v knize *Čuang-c'*: „Je-li prázdný, je v klidu; je-li klidný, pohybuje se; v pohybu se uskutečňuje.“[46] Bytí a nebytí, pohyb a klid zároveň — to je duchovní síla v protikladu ke zjevnému světu, jak vysvětluje Čou Tun-i ve své *Knize umožňující pochopit Knihu proměn*:

> V pohybu postrádají klid, v klidu postrádají pohyb — to jsou věci světa (*wu* 物). V pohybu se nepohybuje, v klidu není klidná — to je duchovní síla (*šen* 神). V pohybu se nepohybuje, v klidu není klidná — to znamená, že nic nezůstane bez pohybu a nic bez klidu. Když se věci nedají vysvětlit (*pu tchung* 不通), duchovní síla (*šen* 神) koná zázraky v desetitisíci věcech.
>
> „Tichá a nehybná“ — to je opravdovost (*čcheng* 誠). „Na základě podnětu proniká“ — to je duchovní síla (*šen*). Když se dá do pohybu, ale ještě nezískala tvar, nachází se mezi je a není — to je nepatrný počátek (*ti* 幾). Opravdové je ryzí, a proto září. Duchovní síla reaguje na podněty, a proto koná zázraky. Nepatrný počátek je jemný, a proto je skrytý. Toho, kdo je opravdový, duchovní a nepatrný, nazýváme Světcem (*šeng-žen* 聖人).[47]

„Svatost není nic než opravdovost“

Tato krátká a jednoduchá formulka[48] shrnuje celou tradici zděděnou od Mencia, podle níž existuje kontinuita mezi kosmickým základem a morální kulturou. Zdrojem inspirace je zde známá dvacátá druhá kapitola z *Neměnného středu* (*Čung-jung*):

> Pouze ten, kdo dosáhne nejvyšší opravdovosti v Podnebesí, je s to plně rozvinout svou přirozenost. Je-li s to plně rozvinout svou přirozenost, je s to plně rozvinout i přirozenost [ostatních] lidí. Je-li s to plně rozvinout i přirozenost ostatních lidí, je s to rozvinout přirozenost [všech] věcí a bytostí. Je-li s to plně rozvinout přirozenost všech věcí a bytostí, pak může napomáhat přeměňování a řádnému prospívání Nebe–Země. Může-li napomáhat přeměňování a prospívání Nebe–Země, pak může vstupovat do triády s Nebem–Zemí![49]

Nejzazším cílem všech kosmologických úvah, jejichž smysl tkví v jejich aplikaci na lidský svět a v typicky konfuciánské péči o morálku, je svatost:

> Tím nejúctyhodnějším na světě je Tao, tím nejcennějším je jeho síla (*te* 德). Tím nejcennějším je člověk, přičemž to, proč je tím nejcennějším, je dáno tím, že v sobě nese Tao a jeho sílu *te*.[50]

Svatost je chápána jako dokonalá shoda mezi Člověkem a Nebem-Zemí, jinými slovy jako „opravdovost“, pojem pocházející z *Neměnného středu*, který Čou Tun-i uvádí do souvislosti s Nejvyšším počátkem z *Knihy proměn*. Zatímco Šao Jung se inspiroval korelativní kosmologií období Chan a věnoval se hlavně spekulacím o struktuře všehomíra, u Čou Tun-iho je důraz kladen na kosmický proces, který je považován přímo za základ lidské přirozenosti a lidského údělu. Čou Tun-i rozvíjí velkou Menciovu myšlenku: Kosmologickým vyjádřením etických pojmů se dává najevo, že se uplatňování morálky v praxi zakládá na přirozenosti, protože vychází z „nebeského principu“ (*tchien-LI* 天理).

Opravdovost, popisovaná jako tichá a nehybná, se tak stává etickým ekvivalentem Nejvyššího počátku, který je rovněž Vrcholným nebytím,

takže je spojován s oblastí toho, co je duchovní či dosud neprojevené. Podle Čou Tun-iho je opravdovost svou podstatou klidná, což však neznamená žádný návrat k taoistickému kvietismu, protože svým působením je zároveň dynamická. Světec je totiž v tomto typicky konfuciánském pohledu ten, kdo „řídí lidské záležitosti cestou Středu, přímostí, lidskostí a spravedlivostí".

Otázka zla

„Opravdovost setrvává v nekonání, je nepatrným počátkem dobra a zla."[51] Tato věta z *Knihy umožňující pochopit Knihu proměn* byla předmětem mnoha diskusí, neboť zde jde o celou koncepci lidské přirozenosti, která byla pro konfuciány stěžejní otázkou již v dobách před vznikem císařství. V zásadě se zde Čou Tun-i kloní k představě, jež je od dob Menciových tradiční, že lidská přirozenost je prvotně dobrá, a zlo se objevuje až ve styku s vnějším světem. Zatímco taoismus a buddhismus tento vnější vliv chápou jako jednoznačně škodlivý, konfuciánská etika dává plnou odpovědnost člověku: Zlo se objeví tehdy, když se člověk odkloní od cesty Středu.[52] Prvotně dobrá lidská přirozenost je zde konstitučním základem (*tchi* 體), zatímco dualita dobra a zla je záležitostí funkční (*jung* 用). Podle Čou Tun-iho opravdovost jakožto „nepatrný počátek" (*ti* 幾) oplodňuje „čtyři klíčky (zárodky)" morálky, o nichž mluví Mencius, když vysvětluje vznik zla.[53]

Nejvíce se konfuciánská obroda při novém promýšlení světa ovlivněným buddhistickou problematikou zaměřovala na pojem „přirozenosti" (*sing* 性): Šlo totiž o to prosadit proti buddhismu, který lidskému údělu určil tak bezprecedentní diagnózu, opět pojem lidské přirozenosti, díky němuž by bylo možné skloubit kosmologický pohled s etickým pojetím světa. Pojem lidské přirozenosti, který býval předmětem tolika diskusí v období před vznikem císařství, nyní opět plně zaměstnává pozornost. Otázka tentokrát zní, zda je lidská přirozenost sama o sobě morální, jak tvrdil Mencius, což by mělo za následek, že zcela přirozeně tíhneme ke svatosti. Problémem je ovšem nesporný fakt, že na světě existuje zlo, což buddhismus zdůrazňuje tvrzením o všeobecnosti strasti, *duhkha*,

a také skutečnost, že pro většinu lidí je nesmírně obtížné, ba vlastně nemožné svatosti dosáhnout.

Podle Čou Tun-iho stejně jako podle Mencia je třeba nalézt rovnováhu, Střed mezi úplným nekonáním taoistů a voluntarismem konfuciánů. Jak to vyjadřuje pěkná historka o člověku ze starověkého státu Sung, který chtěl urychlit růst výhonků na svém poli tím, že za ně tahal.[54] Je třeba pohybovat se mezi oběma krajnostmi — mezi tím, úplně se vzdát morální kultury na jedné straně a udřít se systematickým konáním dobra na straně druhé —, které obě přirozenému procesu růstu škodí, zatímco setrváváním ve Středu člověk svému přirozenému dobru umožní, aby se projevilo samo. Což vede k otázce, jak žít morálně, aby to přitom bylo spontánní. Proto je tak důležité, aby se Nebe a Člověk shodovali ve známé antropo-kosmické jednotě, a proto má takový význam pojem *LI* 理, princip vlastní jak přirozeným věcem, tak lidským záležitostem.

Lze se svatosti naučit?

Konfuciánská obroda se projevovala rozmachem optimismu a vzkříšením Konfuciovy víry v člověka i jeho důvěry ve zdokonalitelnost lidské přirozenosti. Většina myslitelů dynastie Sung byla přesvědčena, že každý člověk je nejen zdokonalitelný, nýbrž i schopen dosáhnout svatosti. Zároveň se zdůrazňováním menciovské myšlenky, že „z každého člověka se může stát Jao nebo Šun",[55] se však prosazuje i představa Světce jakožto člověka mimořádného, zcela zvláštního. Z toho plyne určité „napětí" či „dilema",[56] které vede k dynamice směřující k nekonečnu, ke vzletu téměř náboženskému, jímž se od 11. století konfuciánství vyznačuje.

Jako mnozí z jeho současníků i Čou Tun-i s oblibou připomíná živoucí příklad Jen Chueje, oblíbeného Konfuciova žáka, který ztělesňuje ideál ochoty „učit se" a individuálního hledání svatosti.[57] Neustávajícím odhodláním postupovat vpřed, snahou setrvávat v Tau a každodenním úsilím, o nichž svědčí Konfuciovy *Hovory*, se Jen Chuej stal konkrétním vzorem, jemuž se můžeme snažit přiblížit, přestože sám vzhledem k předčasnému skonu svatosti nedosáhl. Ukazuje však, jak i člověk, který se narodil a žil v prostých podmínkách, se může svatosti přiblížit čistě tím, že se neustále učí. Jen Chuejova pouť zároveň ukazuje, s jakými překážka-

mi se musí takové hledání potýkat a jaké vyžaduje odhodlání a vytrvalost, jichž ve skutečnosti většina lidí není schopna. Na otázku „Lze se svatosti naučit?" Čou Tun-i odpovídá kladně:

> Nejdůležitější je soustředit se na Jedno. Soustředit se na Jedno znamená oprostit se od tužeb. Kdo se oprostí od tužeb, je prázdný, když je v klidu, a kráčí zpříma, když je v pohybu. Když je v klidu, pak září, a když září, pak proniká (*tchung* 通) [vším a vše chápe]. Když kráčí zpříma, pak je nestranný, a když je nestranný, pak obsáhne vše. Není snad ten, kdo díky jasu proniká vším a díky nestrannosti vše obsáhne, téměř Světcem?[58]

Jedno a mnohé

Čou Tun-i si stejně jako Šao Jung klade otázku vztahu mezi Jedním a mnohostí, což je téma, které naznačil Wang Pi ve 3. století, rozvinuly jej buddhistické školy Tchien-tchaj a Chua-jen a nakonec je převzal i *čchan*: „Mnohé se vrací k Jednomu a Jedno se rozlišuje v mnohé." Do „Taa Světce" zavádí Čou Tun-i ještě výrazněji než Šao Jung — jemuž šlo především o to, aby učinil svět člověku srozumitelným — opět čistě konfuciánský etický rozměr, který spočívá v postupování od mnohého k Jednomu:

> Ať zjevné, či skryté, bez božské síly (*ling* 靈) nic nedokáže prozářit [působení Jinu a Jangu]. Tvrdé může být dobré i zlé, a totéž platí o měkkém. Držet se ve Středu — toť vše.
>
> Dvojice prvotních *čchi* spolu s Pěti fázemi (*wu sing*) se proměňují a rodí deset tisíc věcí. Pět fází se rozrůzňuje a spolu s dvojicí *čchi* vytvářejí hmotnou skutečnost (*š'* 實). Dvojice je ve své podstatě jen jedním. Tak deset tisíc je jedním a jedno se rozděluje na deset tisíc a každá jednotlivá věc má své správné místo, malé i velké má své určení.[59]

Čínské myšlení si po celou dobu svého vývoje uchovalo přesvědčení, že svět je do jisté míry srozumitelný. Pohled z doby Chan se snažil o světě vypovídat numerologickými schématy, ale tento typ korelativní kosmologie byl zpochybněn buddhistickým náhledem, který se zabývá mnohem více lidským údělem než vztahem člověka ke světu a podle něhož ničemu nelze přisuzovat absolutní existenci. Myslitelům ze začátku období Sung, jako byl Šao Jung, šlo o to obnovit po velkém buddhistickém zvratu koherentní a syntetické vidění světa podobné tomu z období dynastie

Chan. Čou Tun-i se snažil jednak nově promyslet vztah člověka ke světu a nespokojit se přitom s pouhou aplikací schémat, jednak navzdory zásadním pochybnostem, s nimiž přišel buddhismus, nově formulovat pojem proměny a změny, aby mohl vzkřísit čistě konfuciánskou víru ve vnitřně uspořádaný svět oživovaný životní silou, která je ve své podstatě dobrá. Tento základní pojem v Čou Tun-iově novém pohledu přejímá představu, že svět je srozumitelný, ale zároveň se pojí s otázkou lidské přirozenosti a údělu, která byla od 11. století v myšlení čínských vzdělanců ústřední.

Čang Caj (1020–1078)

Čang Caj, původem ze severní Číny z rodiny vyššího úředníka, se v necelých dvaceti letech pustil do psaní o vojenské strategii Fan Čung-jena, tehdy na vrcholu slávy, který mu prý poradil, aby se zajímal spíše o kanonické knihy, počínaje *Neměnným středem*.[60] Čang Caj se tedy na deset let vrhl do studia. Jeho neukojitelná zvídavost ho zavedla k buddhismu a k taoismu, ale nakonec se vrátil ke konfuciánskému Tau, které promyslel zcela nově. Když v hlavním městě Kchaj-fengu přednášel o *Knize proměn*, došlo ke známému setkání s jeho synovci Čcheng Chaoem a Čcheng Iem, a to nejspíš při úřednických zkouškách, které úspěšně složil v roce 1057, ve stejném roce jako Čcheng Chao. Politická kariéra ho nakonec v roce 1069 přivedla až k císaři, který ho vyzval k účasti na Wang An-š'ově „nové politice". Čang Cajovy vztahy s Wang An-š'em se však zkalily, proto se stáhl do rodného Kuang-čungu v Cheng-čchü (dnešní provincie Šen-si), kde prožil poslední a z hlediska filosofie nejplodnější období svého života.

Mezi Čang Cajova díla, jež se nám dochovala, patří *I-šuo* (*Vysvětlení Knihy proměn*) a jeho duchovní závěť, *Čeng-meng* (*Správné zasvěcení*).[61] Skutečnost, že se jeho díla zachovala v tak bídném stavu, svědčí o tom, že v „linii předávání Taa", již ve 12. století sestavil Čču Si, byl Čang Caj zastíněn svými synovci, kteří po jeho smrti získali mnohé z jeho žáků pro své středisko v Luo-jangu. Teprve za Mingů a Čchingů v reakci proti nadvládě „školy principu" vycházející od bratří Čchengů a od Čču Sia, jeho díla silně ovlivnila ty nejvýznamnější filosofy.

„Vše se spojuje v jediném Tau“

Čang Caj si ještě více než Šao Jung a Čou Tun-i troufá oproti buddhistickému „vše je jen iluze“ zdůrazňovat realitu světa a účinnost lidského jednání. Jak o sto let později řekl Čang Š' (1133–1180), Čuův současník:

> Když buddhismus mluví o absenci tužeb, chce se pustit do kořene a vytrhnout strom, zničit společenské normy. Chce principy, na nichž se zakládá realita světa, smést do propasti prázdnoty a neskutečnosti.[62]

V předmluvě k *Čeng-meng* (*Správné zasvěcení*) se Čang Cajův žák Fan Jü pouští do vášnivého výpadu proti buddhismu:

> Věru, je jen jediné Tao. [...] To, které způsobuje, že Nebe je v pohybu (*jün* 運), že Země nese svůj náklad, že Slunce a Měsíc svítí, že duchové a božstva (*kuej šen* 鬼神) jsou skrytí, že vítr a mraky se mění, že řeky plynou. [...] Od kořenů k větvím, odshora dolů vše propojuje jediné Tao.[63]

Konfuciánské Tao je jediné, neboť je Taem samotné přírody. I když Čang Caj buddhistickému učení, které deset let studoval, přiznává jistou část pravdy, podle něj jeden zásadní bod vůbec nepochopilo: vztah mezi Člověkem a Nebem, z něhož vyplývá schopnost, vlastní lidské mysli, napájet se přímo z kosmické jednoty:

> Zdá se, že ve svých výrocích o lidské přirozenosti Buddha nepochopil proměny. Avšak teprve pochopením proměn je možné jít až k základu lidské přirozenosti.
>
> Teprve když pochopíme „snadné a prosté“, můžeme poznat obtížné a nejasné. Jakmile pochopíme princip snadného a prostého, můžeme touž nití spojovat Tao celého veškerenstva.[64]

Jako Šao Jung a Čou Tun-i se i Čang Caj ve svých kosmologických koncepcích inspiroval *Knihou proměn* a zejména jejím Velkým komentářem. Nesetkáváme se však u něj už s takovým přesvědčením o úzké vzájemnosti Nebe a Člověka, již myslitelé období Čou i Chan považovali za jakýsi apriorní předpoklad a jejíchž všemožných rozvedení v „korelativní kosmologii“ využívali. Toto přesvědčení se rozplynulo vlivem buddhistické prázdnoty, která považuje smysly vnímatelný svět za iluzorní. Konfuciánská obroda hodlala dodat nový život, podstatu a legitimitu

Konfuciově „jediné myšlence, která vše spojuje,“ a navázat na starobylou tradici jednoty člověka s kosmem, avšak s jasným vědomím její problematičnosti, ba přímo s utkvělou představou, že by mohla zaniknout, kdyby nebyla nově promyšlena a ospravedlněna. Místo buddhistického protikladu jevů (*š'* 事) a absolutna (*LI* 理), jímž zůstávali podvědomě prodchnuti, proto myslitelé jako Čang Caj zavedli komplementární protiklad energie utvářející věci (*čchi* 氣) a kosmického principu (*LI* 理), někdy označovaného jako nebeský princip (*tchien-LI* 天理),[65] což byl starý termín, jehož význam buddhismus posunul jinam a jemuž se neokonfuciáni snažili vrátit původní význam přirozeného řádu.

Čchi: prázdné i plné

Čang Caj o veškeré realitě vypovídá na základě životní energie (*čchi*), tzn. Taa.[66] Sjednocujícím principem, který umožňuje vypovídat o nekonečné mnohosti, je podle Čang Caje *čchi*. Jako u Wang Piho je to nerozlišený (*wu* 無) a prázdný (*sü* 虛) základ, který umožňuje vznik všech věcí, ale zároveň je jako u Kuo Sianga vším „tím, co zde je“ (*jou* 有). *Čchi* je zkrátka Tao v celé úplnosti:

> *Čchi* počíná v Prázdnotě (*sü* 虛), a tehdy je průzračné a nemá rozlišený tvar (*wu-sing* 無形). Pod vlivem podnětu (*kan* 感) rodí [Jin a Jang], pak se zhušťuje do viditelné podoby (*siang* 象).
>
> Volně se potulující *čchi* (*jou-čchi* 遊氣) bují a zmnožuje se, a tak vzniká hmota (*č'* 質), která rodí desetitisíce růzností člověka a věcí. Jin a Jang se bez ustání střídají v kruhu a z toho se ustanovuje (*li* 立) velký vzor Nebe–Země (*ta i* 大儀).[67]

Podobně jako se Čou Tun-iovi vytýkalo, že za prvotní považuje Vrcholné nebytí a klid, vyvolala i Čang Cajova „Nejvyšší prázdnota“ (*tchaj-sü* 太虛) podráždění svými taoistickými, ba přímo buddhistickými konotacemi. To však vycházelo z nepochopení hlavního Čang Cajova záměru, totiž snahy porazit „není“ z *Tao-te-ťingu* i buddhistickou prázdnotu jejich vlastními zbraněmi. Zatímco tyto pojmy chtějí ukázat relativnost nebo iluzornost všech věcí, Čang Caj jim vdechuje *čchi*, aby naopak skutečnost reality potvrdil:

> Tao Nebe-Země není ničím jiným, než že z úplně Prázdného se stává plné [...] Kovy po čase zrezaví, hory se zhroutí — všechny věci, které mají hmotnou podobu (*jou sing č' wu* 有形之物) se snadno zkazí. Pouze Nejvyšší prázdnota (*tchaj-sü* 太虛) se stane plností.[68]

Jakákoli realita, ať materiální, či spirituální, vychází ze *čchi* a z jeho nekonečných proměn. Podle Čang Caje veškerou realitou hýbe dvojí základní proces, jakýsi životní dech na dvě doby: nádech/výdech, rozpínání/smrštění, rozptýlení/zhuštění. Tímto binárním rytmem vlastním komplementární bipolaritě Jinu (zhuštění) a Jangu (rozptýlení) se nerozlišené *čchi* zhušťuje do viditelných forem, pak se opět rozpouští jako voda, která mrazem tuhne a znovu roztává.[69] *Čeng-meng* (*Správné zasvěcení*) začíná takto:

> Nejvyšší harmonie (*tchaj-che* 太和) se nazývá Tao. Pojímá v sobě přirozenou vlastnost vzájemného působení (*siang kan* 相感): plynutí na hladině/pád ke dnu, stoupání/klesání, pohyb/klid. Je počátkem procesu stálého množení a vznikání („jako když vznikají husté páry", *jin-jün* 氤氳), vzájemného zápolení a přemáhání, ohýbání a narovnávání. Při svém příchodu je nepatrná a jemná, „snadná a jednoduchá".[70] Při svém dovršení je rozlehlá a velká, pevná a tvrdá [...]
>
> To, co se rozptyluje a rozrůzňuje a lze to učinit vnímatelným smysly (*kche siang* 可象), je energie *čchi*. To, co je průzračné a proniká vším a nelze to zobrazit, je duchovní síla *šen* 神. Není to totéž jako rození věcí, množení a vznikání to plně nevystihuje, a proto se tomu říká Nejvyšší harmonie [...]
>
> Nejzazší prázdnota je bez tvaru (*wu sing* 無形) — to je původní konstituce (*pen-tchi* 本體) energie *čchi*. Zhušťování a rozptylování je jen dočasným tvarem změn a přeměn (*pien chua* 變化) [...] Navzdory tomu, že *čchi* Nebe-Země se zhušťuje a rozptyluje, vyráží ven a znovu se sbírá dohromady na stovky způsobů, ale coby princip (*LI* 理) stále hladce funguje a nepochybí. *Čchi* coby „věc" (*wu* 物) se rozptyluje a vstupuje do beztvarého stavu (*wu-sing* 無形), a totéž se děje s mým tělem. *Čchi* se zhušťuje a stává se tím, co má smysly vnímatelnou podobu (*jou siang* 有象), aniž ztratilo svou stálou povahu.
>
> Neexistuje Nejvyšší harmonie bez *čchi*; neexistuje *čchi* bez zhušťování a vytváření desetitisícera věcí; neexistuje věc, jež by se nerozptýlila a nestala Nejvyšší prázdnotou. Tento pohyb v kruhu se děje spontánně a nevyhnutelně. [...] Nejvyšší prázdnota (*tchaj-sü* 太虛) je průzračná (*čching* 清), být průzračný znamená být bez překážek (*wu-aj* 無礙), a co je bez překážek, je duchovní (*šen* 神). Opakem průzračného je kalné, co je kalné, obsahuje překážky, překážky vytvářejí hmotné tvary (*sing* 形).[71]

„Duchovní" (*šen* 神) tedy patrně označuje *čchi* Nejvyšší prázdnoty, jedno a nerozlišené, které se ještě nezahustilo a nerozrůznilo se na smysly vnímatelné formy. *Čchi* je pak totalitou Taa v jeho neviditelném i viditelném aspektu. Čang Caj komentuje formulaci z Velkého komentáře z *Knihy proměn* „To, co předchází formám, se nazývá Tao, to, co po nich následuje, se nazývá konkrétní předměty," takto:

> To, co předchází formám (*sing-er-šang* 形而上), se nazývá Tao, to, co po nich následuje, se nazývá konkrétní předměty (*čchi* 器).
>
> Také vše, co nepředchází formám, se nazývá Tao. To, co je těžké poznat, je právě to, kde se setkává je a není (*jou wu* 有無) a tvar a ne-tvar (*sing pu-sing* 形不形). Je třeba pochopit, že zde počíná *čchi*. Jediné, co dokáže sjednotit je a není (*neng i jou wu* 能一有無) je právě *čchi*.[72]

Dávno předtím, než z něj marxistická klasifikace udělala „materialistického" myslitele, představoval Čang Caj problém pro svého synovce Čcheng Iho, podle něhož *čchi* jakožto energie oživující bytosti „následuje po formách", a nemůže tedy charakterizovat Tao, které jakožto čistý princip formám „předchází". Na rozdíl od takovéhoto dělení je Čang Cajovým zjevným záměrem vypovídat o realitě v její úplnosti, jak materiální, tak spirituální, pouze na základě jediného pojmu *čchi*, jehož dualitu v jednotě se snaží formulovat takto:

> *Čchi* Nejvyšší prázdnoty je v téže věci Jinem i Jangem, a přece existuje dualita, která je dualitou „pevnosti" a „poddajnosti".[73]
>
> Jediná věc dvojí podstaty, takové je *čchi*. [...] Tato dvojí podstata je prázdná a plná, pohyb a klid, zhuštění a rozptýlení, čirá i kalná, ale v zásadě jediná.[74]
>
> Jediná věc s dvojí konstitucí, takové je *čchi*. V tom, že je jedno, je duchovní (*šen* 神); v tom, že je dvojí, je přeměnou (*chua* 化).[75]

To Čang Cajovi dává možnost napadnout jak buddhisty, tak taoisty, že tuto záhadu podvojné jednoty nepochopili:

Ti, kdo hovoří o utichání a zanikání (*ti-mie* 寂滅) (tj. buddhisté), kráčejí tam, aniž by se vraceli. Ti, kdo se honí za životem a lpějí na bytí (tj. taoisté), chtěli by považovat věci za neměnné. Ačkoliv mezi těmito dvěma učeními jsou rozdíly, obě se ve svých výrocích stejně míjejí podstatou Taa.

Ať ve zhuštěné, nebo rozptýlené formě, je to stále totéž *čchi*, z něhož je moje tělo. O přirozenosti (*sing* 性) lze rozprávět pouze s takovým člověkem, který pochopil, že smrt neznamená zánik.

Kdo pochopil, že *čchi* je Prázdnota (*sü-kchung* 虛空), ví, že být a nebýt, skryté a zjevné, duch a přeměna (*chua*), přirozenost a úděl jen jedno jsou a ne dvojí. Ten, kdo nahlédl, že vše, shromažďování a rozptylování, vycházení a vcházení, hmotný tvar a beztvarost, lze vysledovat ke společnému počátku, ten hluboce pronikl do *Knihy proměn*. [...]

Shromažďování a rozptylování *čchi* se má k Nejvyšší prázdnotě jako tuhnutí a tání ledu k vodě. Pochopíme-li že Prvotní prázdnota je totožná s *čchi*, pak chápeme, že nebýt (*wu* 無) neexistuje.[76]

Podle buddhistů je skutečnost, že věci jsoucího světa vznikají a zanikají, důkazem jejich iluzornosti. Podle Čang Caje lze toto střídání vysvětlit pohybem od potenciálního nerozlišeného *čchi* ke *čchi* materiálnímu a rozlišenému a naopak, což jsou různé stavy jednoho a téhož *čchi*, které je stále skutečné. Smrt z tohoto pohledu není vyhasnutím, ba ani zánikem, je pouze transformací *čchi*: *čchi* každé bytosti se při jejím skonu rozplývá a vrací do nerozlišeného stavu Nejvyšší prázdnoty, zatímco nerozlišené *čchi* zahuštěním dává formu jiné bytosti. Zdůrazňováním věčné a nezničitelné reality *čchi* se Čang Caj staví proti buddhistické představě, že „vše je iluze", i když tím vzbudil v Ču Siovi podezření, že tak otevírá dveře neméně buddhistické představě převtělování!

Jednota energie, jednota přirozenosti

I v prvotní, základní přirozenosti (*sing* 性) nacházíme stejný binární rytmus, totéž dýchání na dvě doby, jako ve *čchi*:

Všechny věci, které na sebe mohou vzájemně působit (*siang kan* 相感), mají stejnou přirozenost (*sing*), která se shromažďuje a rozptyluje, zhušťuje a rozptyluje.

Vztah mezi přirozeností, která je od Nebe, a člověkem je stejný, jako vztah mezi vodou a ledem. Ačkoliv se od sebe liší stavem pevným a kapalným, stále je to tatáž věc (*wu* 物).[77]

Zde se Čang Caj shoduje s přesvědčením *mádhjamiků*, že mezi jevy a absolutnem není žádná dualita, a na jeho základě dospívá ke stejnému závěru jako čínská *mahájána*: Každá bytost v sobě má buddhovskou přirozenost. V tomto univerzalismu se odráží známý Menciův výrok, že „je ve mně obsaženo veškerenstvo v celé své úplnosti."

„Znát svou přirozenost znamená znát Nebe", [to znamená, že] Jin i Jang, zhušťování i rozpouštění, jsou mou nedílnou součástí.[78]

Slavný „Západní nápis", o němž tolik mluvil Čcheng I,[79] je novou, působivou formulací Menciova poselství:

Nebe je můj otec, Země je má matka. Já ve své nepatrnosti se nacházím mezi nimi. To, co vyplňuje Nebe a Zemi, je i mým tělem (*tchi* 體), to, co vede Nebe a Zemi, je i mou přirozeností (*sing* 性).[80] Všichni lidé jsou mými sourozenci, všechny věci jsou mými společníky.[81] Velký vládce je mým nejstarším bratrem zrozeným z téhož otce a téže matky a jeho velcí ministři jsou správci domu mého nejstaršího bratra.

Ctím stáří, a proto se chovám ke starcům, jak náleží chovat se ke starcům; pociťuji lásku k sirotám a slabým, a proto nakládám s těmi nejmladšími tak, jak náleží chovat se k dětem. Světcem (*šeng* 聖) je ten, kdo sdílí svou sílu (*te* 德) s Nebem-Zemí [a starší bratr sdílí svou sílu s otcem a matkou]; mudrcem (*sien* 賢) je ten, kdo předstihuje všechny ostatní, kdo je výkvětem lidstva. Všichni ti, kdo jsou znavení, neduživí, zmrzačení a nemocní, kdo zůstali sami poté, co ztratili bratry, děti, druhy, ti všichni jsou mými bratry v neštěstí, kteří nemají, ke komu se uchýlit se svým trápením. [...]

Bohatství, urozenost, úspěch a seslané milosti učiní můj život blahobytným. Chudoba, nízké postavení, lítost a rozhořčení mi pomáhají dosáhnout sebezdokonalení. Dokud budu živ, budu následovat Nebe–Zemi, po smrti spočinu v pokoji.[82]

V tomto skvělém textu, jímž se navzdory jeho nevelkému rozsahu inspirovaly celé generace myslitelů, jsou shrnuta všechna hlavní témata, která tvoří kostru konfuciánského učení: tvrzení (s rázností hodnou Sün-

c'a), že člověk se aktivně podílí na tvůrčích procesech Nebe-Země; smysl pro jednotu bytostí a věcí; seberealizace jedince v rámci lidského společenství. Jednota Nebe a Člověka, která je základem přirozené morálky a zároveň morální přirozenosti, je vyjádřena i slovy přejatými z Velkého komentáře ke *Knize proměn*:

> Proměna je jedna, spojuje však v sobě tři kosmické síly: Nebe, Zemi a Člověka, kteří společně tvoří jednotu. Jejich životodárnou energii *čchi* je Jin-Jang, tvrdé a měkké jim dává tvar, lidskost tvoří jejich přirozenost.[83]

Čang Caj vysvětluje, jak člověk, a zejména Světec, završuje kosmické dílo:

> Nebe je jen jediné *čchi* v pohybu; to ono „uvádí do pohybu deset tisíc věcí světa", a tím jim dává vzniknout, ale nemá srdce, aby s nimi soucítilo. Světec pod tíhou starostí nemůže být k obrazu Nebe. „Nebe-Země určují postavení, Světec uskutečňuje potenciality." To Světec uspořádává věci Nebe-Země a „jeho rozlišování se vztahuje na deset tisíc věcí světa, jeho cesta přináší mír veškerenstvu".[84]

O něco dále Čang Caj rozlišuje, co z *Tao-te-ťingu* přejímá a co zavrhuje:

> V *Tao-te-ťingu* se říká: „Nebe-Země neprojevují lidskost (*žen* 仁), deset tisíc bytostí je pro ně jako slaměný pes," a to je pravda. Zato tvrzení „Světec neprojevuje lidskost, sto rodin je pro něj jako slamění psi" již není tak úplně správné. Jak by mohla Světci chybět lidskost? Naopak, on má neustálou starost, aby mu lidskost nechyběla! Avšak jakou by mohla Nebe-Země mít představu o lidskosti? Stačí jim „uvádět do pohybu deset tisíc věcí a bytostí", zatímco Světec pouhou svou lidskostí dokáže „rozšířit Cestu".[85]

Přestože jeho přirozenost vychází z Nebe-Země, může se člověk plně realizovat, pouze když maximálně rozvine svůj potenciál dobra, což je smysl pro lidskost (*žen* 仁), tzn. když dokonale splyne s kosmickým procesem. To je vlastnost opravdovosti (*čcheng* 誠), což je pojem, který, jak jsme viděli u Čou Tun-iho, se u konfuciánských myslitelů období Sung vrátil do centra pozornosti a jemuž Čang Caj ve svém *Čeng-meng* věnuje celou kapitolu:

> Spojení přirozenosti a nebeského Taa v jedno spočívá v opravdovosti (*čcheng* 誠). Tao, skrze které Nebe trvá věčně a nekončí, se nazývá opravdovost. To, čím člověk dobra (*žen žen* 仁人) a příkladně oddaný syn (*siao c'* 孝子) slouží Nebi a sám sebe činí opravdovým, není nic jiného, než že nepřestává být dobrý a synovsky oddaný. A proto si ušlechtilý muž nejvíce cení opravdovosti.[86]

Ačkoli se však Čang Caj často odvolává na Mencia, do svého pokusu odpovědět na otázku zla začleňuje rovněž mnoho ze Sün-c'ova odkazu. Právě jeho pojetí *čchi* mu umožňuje vypovídat o zlu o a lidských tužbách. Základní přirozenost je napájena prvotním *čchi*, pocházejícím z Nejvyšší a nerozlišené prázdnoty, proto je čistá a nebeská — Čang Caj ji nazývá „přirozeností Nebe", *tchien č' sing* 天之性, nebo „přirozeností Nebe-Země", *tchien-ti č' sing* 天地之性:

> Opravdovost (*čcheng*) je plná (*š'* 實). Nejvyšší prázdnota (*tchaj-sü*) naplňuje Nebe [...] a naplňuje lidské srdce/mysl. Prázdnota je pramenem lidskosti (*žen* 仁). [...] Kořenem dobra (*šan* 善) je ticho (*ťing* 靜), kořenem ticha je Prázdnota. [...] Nebe-Země považuje Prázdnotu za svoji sílu (*te* 德), nejdokonalejší dobro (*č'-šan* 至善) je prázdné.[87]

Jakmile se však *čchi* rozlišuje do jednotlivých podob a bytostí, je už pouhým fyzickým *čchi*, podléhajícím tyranii tužeb a zvyků. Čang Caj toto *čchi*, vlastní každému jedinci, nazývá „přirozeností hmoty-energie" (*čchi-č' č' sing* 氣質之性) neboli fyzickou přirozeností. Jí lze vysvětlit rozdíly v kvalitách, talentu či schopnostech, vypovídá o přítomnosti těch nejnižších choutek a osvojuje si zlozvyky, ale je třeba ji usměrňovat učením a vést ji týmž směrem, jakým se ubírá přirozenost základní:

> Přirozenost v člověku je jen samé dobro. To souvisí s jeho schopností vracet se. [...] Po nabytí tvaru vzniká přirozenost hmoty-energie (*čchi-č' č' sing*). Umění vracet se je přirozeností Nebe-Země. A proto v přirozenosti hmoty je něco, co ušlechtilý muž nepřijímá za [vlastní] přirozenost. To, zda je člověk pevný či měkký, pomalý či rychlý, nadaný či nenadaný, je dáno vychýlením *čchi*. Kořenem Nebe je harmonie trojího, která se nikam nevychyluje. Pěstovat své *čchi*, aby se vrátilo ke kořenům a nevychylovalo se, znamená plně realizovat svou přirozenost a [vrátit se] k Nebi.[88]

Díky rozlišení *čchi* na jedno čisté, nebeské, a druhé fyzické, víceméně nečistou směs Jinu a Jangu, je možné vypovídat o existenci zla, a přitom si zachovat naturalistický pohled i menciovské přesvědčení, že lidská

přirozenost je dobrá. Sklony, které poznamenávají prvotní *čchi* v okamžiku, kdy vzniká lidská bytost, vedou k nadbytku tím či oním směrem, k nerovnováze či poruše, již je třeba odstranit. Čang Caj přebírá menciovskou představu „vrozeného morálního poznání" (*liang-č'* 良知),[89] a tím jako první zavádí jasné rozlišení – aniž ovšem zpochybňuje zásadní jednotu *čchi* – mezi „nebeským principem" (*tchien-LI* 天理) a „lidskými tužbami" (*žen-jü* 人欲), což jsou pojmy, které v pozdějším vývoji konfuciánského myšlení sehrály značnou úlohu.

Usilování o svatost

Představa rozdílného *čchi* podle založení každého jednotlivce dokazuje Čang Cajův realismus, nicméně nevede k pesimistickému determinismu: Jako správný konfucián si Čang Caj zachovává důvěru ve schopnost učit se, jíž se díky svému srdci/mysli člověk vyznačuje jako jediný ze všech bytostí a která mu umožňuje překonávat jak vnější překážky, tak vlastní chyby a nedostatky:

> Srdce/mysl (*sin* 心) je to, co řídí lidskou přirozenost a emoce.[90]

Hlavní je být k učení odhodlán neochvějně a neúnavně:

> Rozhodne-li se člověk pro učení, může překonat [vady] svého *čchi* a své zlozvyky.[91]

Pozor však na ty, kdo byť i jen na okamžik ve svém úsilí poleví!

> Jestli se ten, kdo se učí, jen na okamžik zastaví, stane se tak loutkou, která se hýbe, jen pokud jí někdo tahá nebo třese, a jakmile toho nechá, zastaví se. Ten pozná deset tisíc životů a deset tisíc smrtí za jediný den. Jestliže se ten, kdo se učí, na jediný okamžik zastaví, je to jako by umřel, protože to je smrt mysli, i když tělo žije dál; avšak tělo je jen jedna z mnoha věcí všehomíra. Ten, kdo se učí, žije jen Taem; kdyby se Tao zastavilo, byla by to jeho smrt, protože by koneckonců bylo jen nějakou umělou věcí. Proto musí mít neustále na mysli přirovnání k loutce jako varování.[92]

Čang Caj je typickým představitelem obrozeného konfucianismu z období Sung: Návratem k prvotním Konfuciovým názorům se snaží je blíže ozřejmit ve smyslu prožitků a konkrétní praxe. Nejjasněji se to ukazuje ve vysvětlení procesu studia a usilování o svatost. „Učit se znamená učit

se být člověkem",[93] tak Čang Caj shrnuje velkou Konfuciovu myšlenku a zároveň se snaží co nejkonkrétněji vytyčit cestu tím, že v ní rozlišuje dvě hlavní etapy:

> [Cesta] mezi tím, kdo se pustí do učení, a mistrem Jenem (tj. Jen Chuejem) je první etapou; mezi mistrem Jenem a Konfuciem je další etapou. To ukazuje, jak je postup obtížný: Tyto dvě etapy jsou jako dva průlivy, které je třeba překonat.[94]

Čang Caj používá Konfuciovy *Hovory* jako živoucí svědectví o chování Mistra v určité situaci. Některé pasáže z *Čeng-meng* naznačují, že se snaží s Konfuciem ztotožnit, neboť si uvědomuje, že chce světu sdělit důležité poselství, a podobně jako jeho slavný předchůdce je zklamán, že za svého života nemá větší vliv. Rozhodující etapu v usilování o svatost ztělesňuje Jen Chuej, oblíbený Mistrův žák. Myslitelé období Sung tradiční aspekt konfuciánského učení obohacují o konkrétní dimenzi prožitku. Čang Caj vytyčil celý program, podle něhož mohl posuzovat i své nejbližší současníky, počínaje ambiciózními synovci:

> Od čtrnácti let oba bratři Čchengové byli odhodláni se učit, aby se stali světci, ale teď, když je jim čtyřicet, nedosáhli ani úrovně Jen [Chueje] a Min [Suna]. Mladší Čcheng by se mohl přirovnat k mistru Jenovi, ale obávám se, že se mu nevyrovná, pokud jde o nesobeckost.[95]

První ze dvou etap, které Čang Caj rozeznává, je učednictví založené na záměrném a systematickém úsilí, snaha stále více poznávat a zdokonalovat se, zatímco druhá etapa spočívá spíše v přirozeném a samovolném vývoji, který Čang Caj nazývá „zráním smyslu pro lidskost". Tento proces vede ke stavu popisovanému slovy, jež připomínají Konfuciovy *Hovory:* „Člověk naplňuje svou přirozenost, když následuje své srdce a když se vše slaďuje s Nebem."[96] Čang Caj mluví rovněž o „osvícení mysli",[97] při němž mizí rozlišení na „já" a „ostatní". Podobně jako i mnohým jiným mu v této souvislosti na mysl přišlo typicky taoistické či buddhistické podobenství o zrcadle:

> V ústředním zrcadle nebeského principu se objevuji já, stejně jako ostatní. Je to, jako byste drželi zrcadlo zde: Odráželo by jen to, co je zde, a vy byste neviděli nic, než sebe; když však zrcadlo umístíte doprostřed, bude se v něm odrážet vše. Dokud je zde nebeský princip, objevuje se

> zde já stejně jako všechny věci: Není tedy na místě stavět já do popředí, protože je také jen jednou z desetitisíce věcí. Uvyknete-li zbavovat se svého já, světlo se dostaví samo od sebe.[98]

Rozlišováním dvou etap cesty ke svatosti se Čang Caj pokouší stejně jako Čou Tun-i obnovit rovnováhu mezi taoistickým „nekonáním" a konfuciánským „jednáním", mezi ponecháváním země ladem a potahováním za výhonky, jako to dělal onen člověk ze starověkého státu Sung.[99] V lidské mysli je tedy třeba rozlišovat, stejně jako se rozlišují dvě *čchi*: v tom, co je přímo inspirováno Nebem, je mysl „prázdná" od všech předpojatostí, schopná nejen intuitivního, bezprostředního poznání, které nezávisí na smyslovém vnímání, nýbrž i návratu k Nejvyšší prázdnotě:

> Pakliže zvětšíme svou mysl/srdce, dokážeme v sobě ztělesnit (*tchi* 體) všechny věci světa. Pokud některá z věcí není takto ztělesněna, pak existuje cosi mimo srdce. Srdce obyčejných lidí nedosáhne dál než k tomu, co lze slyšet a vidět. Když Světec plně realizuje svoji přirozenost (*ťin sing* 盡性), nenechá své srdce spoutat okovy smyslů. Na svět pohlíží tak, že není žádné věci, jíž by nepojal do svého srdce. Mencius říká: „Plně zapojit své srdce (*ťin sin* 盡心) znamená poznat svou přirozenost a poznat Nebe." Nebe je tak velké, že není nic mimo ně. Z toho plyne, že srdce, které ponechává cosi mimo sebe, není hodno toho, aby splynulo se srdcem Nebe. Smyslové poznání (*ťien-wen č' č'* 見聞之知) je poznáním založeným na setkání s věcmi, není to poznání, k němuž dospívá přirozenost mravní síly *te* (*te-sing suo zhi* 德性所知), ta nevyrůstá z viděného a slyšeného.[100]

I když Čang Caj vytyčuje jasný a konkrétní program, jímž se ideál svatosti stává zdánlivě všeobecně dosažitelný, jde o cíl, k němuž je třeba směřovat, aniž je ho kdy dosaženo. Čang Caj sám je příkladem zvídavého, neustále hledajícího ducha, který čerpá inspiraci z nejrozmanitějších tradic. Odvolává se jak na *Knihu proměn*, Konfuciovy *Hovory* či *Meng-c'* a *Neměnný střed*, tak na *Čuang-c'* a *Tao-te-ťing*, díky jejichž citacím se jeho dílo podobá úplné mozaice.[101] V tom, co se nám z jeho učení zachovalo, neustále cítíme stopy mistra, jehož hlavní starostí bylo účinně vést své žáky a mluvit k nim tak, aby je to ťalo do živého: s jistou špetkou humoru v tom Čang Caj vidí umění kuchaře Tinga, který zná všechny sebenepatrnější mezery v těle býčků, jimiž může vést svůj nůž![102]

---

[1] SHIMADA Kenji, v článku z roku 1958, který cituje Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Ženeva, Droz 1979, s. 80–81. O zásadní ekonomické a sociální proměně viz Mark ELVIN, *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford University Press 1973.

[2] Viz John W. CHAFFEE, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, Cambridge University Press 1985.

[3] Poznamenejme, že hlavní střediska konfuciánské obrody se nacházejí v oblastech, které koncem období Tchang a za Sungů nejlépe prosperovaly jak ekonomicky, tak demograficky (dnešní provincie S'-čchuan, Ťiang-si, Ťiang-su, Če-ťiang, Fu-ťien na středním a dolním toku Jang-c').

[4] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 260. První tištěné vydání konfuciánských Kanonických knih bylo dokončeno v roce 951. Thomas F. CARTER v knize *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, kterou v novém vydání opravil a rozšířil L. C. GOODRICH (New York, Ronald Press 1955; , s. 83), neváhá srovnávat konfuciánskou obrodu s evropskou renesancí v 16. století, kdy byla znovu objevována antická literatura a jíž také hodně napomohl vynález knihtisku. Konfuciáni období Sung měli ke Kanonickým knihám srovnatelný vztah jako renesanční scholiasté k Bibli a Aristotelovi: Kladli si za úkol znovu objevovat zapomenutou interpretaci kanonických textů, nikoli vytvářet novou filosofii. Viz rovněž Paul PELLIOT, *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris, Adrien Maisonneuve 1953; Jean-Pierre DRÈGE, „Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song", *Journal asiatique*, 282, 2 (1994), s. 391–408.

[5] Označení „tři mistři" pochází od historika ze 17. století Chuang Cung-siho (viz níže kap. 21), který jim věnuje dvě první kapitoly svého díla *Sung Jüan süe-an* (*Školy učenců období Sung a Jüan*), prvních dějin filosofických směrů 10. až 14. století, pojednávajících ve 100 kapitolách o 87 učencích.

[6] Š' Ťie, *Tu Jüan-tao* (*Při četbě Chan Jüova „O původu Taa"*), in *Cu-laj-ťi*, ed. *S'-kchu čchüan-šu čen-pen*, 7, s. 4b.

[7] Viz James T. C. LIU, „An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen", in John. K. FAIRBANK, ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago University Press 1957, s. 105–131; Johanna VON FISCHER, „Fan Chung-yen (989–1052): Das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes", *Oriens Extremus* (1955), 2, s. 39–85. Překlad Fan Čung-

jenova nejznámějšího eseje, v němž formuluje své konfuciánské přesvědčení, viz Olga LOMOVÁ, „Prožitek krajiny a starost o svět", in *Nový Orient*, 2005/3, s. 47.

[8] Viz James T. C. LIU, *Ou-yang Hsiu: An 11th Century Neo-Confucianist*, Stanford University Press 1967.

[9] Názvy jeho esejů (*Pen lun* — tj. O základech, a *Čeng-tchung lun* — O ortodoxním předávání) dokládají jeho snahu vrátit se k normativnímu prameni prvotního konfucianismu. Jejich částečný překlad najdete v DE BARY a kol., *Sources of Chinese Tradition*, t. I, s. 386–390.

[10] Ou-jang Siou v Deseti křídlech *Knihy proměn* vidí jen nesouvislou snůšku, kterou připisuje anonymním a nespolehlivým autorům: jako první zpochybňuje zejména Konfuciovo autorství Velkého komentáře, přestože pro kosmologický směr je to zásadní inspirační zdroj.

[11] O Li Kouovi viz HSIEH Shan-yüan, *The Life and Thought of Li Kou (1009–1059)*, San Francisco, Chinese Materials Center 1979. O Su Sünovi a jeho synech viz níže kap. 18.

[12] V roce 1075 Wang An-š' použil (a podle některých názorů zneužil) svou politickou moc k tomu, aby prosadil své koncepce Taa tím, že do osnov zkoušek a škol zavedl své vlastní *Nové komentáře ke třem Kanonickým knihám (Písně, Dokumenty, Obřady dynastie Čou)*, které se zaměřují spíše na hlavní myšlenky těchto spisů než na filologické a exegetické detaily, čímž vyvolal pobouření v kruzích vzdělanců. Viz James T. C. LIU, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021–1086) and his New Policies*, Harvard University Press 1959. O Wang An-š'ovi a jeho reformách viz též Věna a Zdeněk HRDLIČKOVI, *Čína císaře Šen-cunga*, Mladá fronta 1992.

[13] O tomto dvojím rozměru klasického konfucianismu viz kap. 2. a kap. 12.

[14] Jisté upřesnění tohoto označení, které je ve skutečnosti neologismem západní sinologie, viz v kap. 19, pozn. 13, a u Hoyta Clevelanda TILLMANA v debatě, v níž oponuje Williamu Theodorovi DE BARYMU, viz „A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and *Tao-hsueh*", a „A Reply to Professor de Bary", *Philosophy East and West*, 42, 3 (1992), s. 445–474, a 44, 1 (1994), s. 135–142.

[15] Viz Edward T. CH'IEN, „The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis", *Journal of Chinese Philosophy*, 9 (1982), s. 307–328; Carsun CHANG, „Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism", *Oriens Extremus*, 2 (1955), s. 157–166. Od téhož autora lze doporučit i *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 sv., 1957, reed. Westport (Conn.), Greenwood Press 1977.

[16] Viz *Hovory*, IV/15 a XV/3. „Buddhistické dobytí" je narážkou na dílo Erika ZÜRCHERA, *The Buddhist Conquest of China*.

[17] Zejména tři poslední díla svědčí o obrodě historických studií za Sungů v rámci opětovného prosazování konfuciánského humanismu zastíněného buddhismem.

[18] O Čchen Tchuanovi, dobře známém odborníkovi na taoistické metody zaměřené na dosažení nesmrtelnosti, viz jeho životopis v kap. 457 *Kroniky dynastie Sung* (*Sung š'*), a Livia KNAUL, *Leben und Legende des Ch'en T'uan*, Bern, Peter Lang 1981.

[19] Viz Michael FREEMAN, „From Adept to Worthy: the Philosophical Career of Shao Yung", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), s. 477–491; Anne D. BIRD-WHISTELL, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford University Press 1989; viz též doktorskou práci Alaina ARRAULTA, „Shao Yong (1012–1077): Un philosophe poète dans la Chine prémoderne", Université Paris-VII, 1995, která se zaměřuje zejména na básně obsažené v *I-čchuan ťi-žang ťi*.

Chuang-ťi ťing-š' šu (*CHUANG-ŤI*) se skládá z věčného kalendáře sestaveného podle kosmologických koncepcí, který sloužil jako rámec chronologie od mytického panovníka Jaoa po Pět dynastií, z řady jakýchsi rýmovníků a z několika „kapitol o pozorování věcí". Výraz *chuang-ťi*, „vznešený vrchol" v názvu je převzat z kapitoly Chung-fan („Velký plán") *Knihy dokumentů*. Odkazy se zde vztahují k vydání *S'-pu pej-jao* (SPPJ).

[20] Si-cch' (Velký komentář) A11 (viz výše, kap. 11, pozn. 19). O pojmu Nejvyššího počátku za doby Sung a po ní viz HUANG Siu-chi, „The Concept of *T'ai-chi* (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, I, 3–4 (1974), s. 275–294; a Isabelle ROBINET, „The Place and Meaning of *Taiji* in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty", *History of Religions*, 29, 4 (1990), s. 373–411.

[21] *CHUANG-ŤI* 7A, s. 24b. O „čtyřech obrazcích Nebe" a „čtyřech emblémech Země" viz níže, pozn. 25.

[22] *CHUANG-ŤI* 8B, s. 23a.

[23] Výraz pochází z komentáře Wen-jen, jenž se týká prvního hexagramu *čchien* z *Knihy proměn*: „Je starší než Nebe a Nebe není jeho protějškem."

[24] O Jang Siungovi viz kap. 12.

[25] Viz *CHUANG-ŤI* 5, s. 1b. Viz též výše pozn. 21.

[26] Některé diagramy lze najít v Kidder SMITH, Jr. a kol., *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, s. 113, 115, 117.

[27] *CHUANG-ŤI* 8A, s. 16b.

[28] *CHUANG-ŤI* 12 B, s. 5a-b.

[29] *CHUANG-ŤI* 5, s. 14b.

[30] *Čuang-c'* 11 (citováno v kap. 4, pozn. 38) a *CHUANG-ŤI* 8B, s. 27b.

[31] *CHUANG-ŤI* 6, s. 26b. Poslední věta je citace z *Velkého komentáře* ke *Knize proměn*, viz Si-cch' B3. Pasáž na téma zrcadla se v mnoha ohledech podobá komentáři a rozvedení pasáže z *Čuang-c'* 13, ed. *Čuang-c' ti-š'*, ČU-C', s. 204 (citováno v kap. 4, pozn. 39).

O „obráceném pozorování" viz Anne D. BIRDWHISTELL, „Shao Yung and his Concept of *Fan Kuan*", *Journal of Chinese Philosophy* IX, 4 (1982), s. 367–394.

[32] Viz kap. 16, „Škola Tchien-tchaj".

[33] Viz Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", přetištěno v *Choix d'études boudhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill 1973, s. 122–123.

[34] *CHUANG-ŤI* 8B, s. 2b. Zcela zjevně jde o inspiraci komentářem *Šuo-kua* (*Vysvětlení obrazců* z *Knihy proměn*) 3: „Zkoumání minulosti jde po směru proudu. Poznání budoucnosti jde proti proudu. Proto je *Kniha proměn* hodnocením tohoto obratu."

[35] *CHUANG-ŤI* 5, s. 7a–8a.

[36] *CHUANG-ŤI* 5, s. 5a–6a.

[37] Podle jeho současníka a blízkého přítele Čcheng Chaoa (o němž viz následující kapitola) byly Šao Jungovy názory čistě myšlenkovou konstrukcí, „zámkem v oblacích", viz *I-šu* 7, in *Er Čcheng ti*, s. 97.

[38] Viz Don J. WYATT, „Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985), s. 649–666.

[39] Čou Tun-iovy spisy jsou sebrány v *Čou-c' čchüan-šu* (*Sebrané spisy mistra Čoua*), sbírce pocházející z roku 1756, reed. Taipei, Šang-wu 1978. Viz též *Čou Tun-i ti* (*Dílo Čou Tun-iho*), Peking, Čung-šua šu-ťü 1990. Monografie, které o Čou Tun-im vyšly, jsou již starší: Werner EICHHORN, *Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert*, Lipsko 1936; CHOW Yih-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Touen-yi)*, Paris, PUF 1954.

[40] *Čchien* a *kchun* jsou jména dvou prvních hexagramů z *Knihy proměn*, tvoří je pouze čáry Jang nebo čáry Jin a jsou spojovány jeden s Nebem a druhý se Zemí.

[41] Poznámky v závorkách jsou od Čou Tun-iho.

[42] Citace z komentáře o prvním hexagramu *čchien*.

[43] Úplný překlad *Tchaj-ti-tchu šuo* (*Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku*). Citace posledního odstavce pocházejí z *Šuo-kua* (*Vysvětlení obrazců*) 2 a z *Velkého komentáře* ke *Knize proměn* (Si-cch' A 4). Částečně odlišný český překlad začátku Čou Tun-iho pojednání viz Vladimír ANDO, *Čínská medicína I*, Hradec Králové, Svítání 1995, s. 70.

[44] Viz výše pozn. 18.

[45] Viz kap. 19, „Nejvyšší počátek, nebo Vrcholné nebytí?"

[46] *Si-cch' (Velký komentář)* A 10 a *Čuang-c'* 13, ed *Čuang-c' ti-š'*, ČU-C', s. 205.

[47] *Tchung-šu* (*Kniha umožňující pochopit Knihu proměn*) § 14 a 4.

[48] *Tchung-šu* § 2. Viz též *Tchung-šu*, § 1: „Opravdovost je základem svatosti".

[49] Český překlad Martin HÁLA; převzato z: Egon BONDY, *Čínská filosofie*; mírně upraveno.

[50] *Tchung-šu* § 24.

[51] *Tchung-šu* § 3.

[52] Viz *Tchung-šu* § 27.

[53] O „nepatrném počátku" viz kap. 11, „Nepatrný počátek"; o „čtyřech klíčcích" viz *Meng-c'* II A 6, citováno v kap. 6.

[54] Viz *Meng-c'* II A 2, citováno v kap. 6, „Fyziologie morálky".

[55] *Meng-c'* VI B 2; viz též VI A 7: „Světec a já jsme téhož druhu". Viz kap. 6 „Každý se může stát světcem".

[56] Tyto výrazy použili TU Wei-ming (*Centrality and Commodity: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany, State University of New York Press 1989, s. 31–32) a Thomas A. METZGER (*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press 1977, s. 49.

[57] Viz *Tchung-šu* § 10 a 29.

[58] *Tchung-šu* § 20.

[59] *Tchung-šu* § 22. Tuto pasáž později Ču Si vykládal jako předzvěst známé Čcheng Iovy formulky: „Princip je jeden, ale má mnoho konkrétních podob," viz *Ču-c' jü-lej* 94, ed. Čung-chua šu-ťü, s. 2374.

[60] Poměrně skoupé životopisné údaje o Čang Cajovi pocházejí většinou z životopisu, který sepsal jeden z jeho žáků, Lü Ta-lin (1047–1093), a z 427. kapitoly *Kroniky dynastie Sung* (*Sung š'*).

[61] Tento název doslova znamená „Pravé pravidlo pro zamlženou mysl" a mohl by se překládat také „Disciplína pro začátečníky". Je narážkou na soud o čtvrtém hexagramu z *Knihy proměn*, zvaném *meng*,: „Vzdělávat zamlžené mysli [těch, kdo se ještě nic nenaučili], aby směřovaly správně: to je úkolem Světce." Cílem díla je „navrátit na správnou cestu ty, kteří jsou ještě 'na Cestě zatemnění', a touží se dostat k nějakému učiteli, naučit se kázni a napravit smysl nejasných pasáží Kanonických knih", viz Stéphane FEUILLAS, „Rejoindre le Ciel. Nature et morale dans le *Zhengmeng* de Zhang Zai (1020–1078)", nepublikovaná doktorská práce na univerzitě Paris VII, 1996, s. 10. Úplný a věrný překlad viz Michael FRIEDRICH, Michael LACKNER a Friedrich REIMANN, *Chang Tsai, Rechtes Auflichten/Cheng-meng*, Hamburk, Meiner 1996.

Mezi ztracenými Čang Cajovými díly byly komentáře ke Konfuciovým *Hovorům* a k *Meng-c'*, k *Letopisům Čchun-čchiou* a k vojenskému pojednání *Wej-liao-c'*, jakož

i *Pojednání o obřadech a hudbě. Ťing-süe li-kchu* (*Thesaurus zásad studia Kanonických knih*), u něhož je Čang Cajovo autorství nejisté, je v každém případě nejspíš dobrým odrazem jeho učení.

Naše odkazy se vztahují k *Čang Caj ťi* (*Dílo Čang Caje*), Peking, Čung-chua šu-tü, 1978. K dispozici je rovněž monografie: Ira E. KASOFF, *The Thought of Chang Tsai (1020–1077)*, Cambridge University Press 1984. Uveďme, že Kasoff udává jako datum Čang Cajovy smrti 1077; ve skutečnosti filosof zemřel až v lednu následujícího roku.

[62] Cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 307.

[63] Fan Jüova předmluva k *Čeng-meng* (*Správné zasvěcení*), in *Čang Caj ťi*, s. 5–6. Viz též protibuddhistické názory samotného Čang Caje v *Čeng-meng* 17, in *Čang Caj ťi*, s. 64–65.

[64] Slova Čang Caje o Velkém komentáři ke *Knize proměn* a citace z *Čeng-meng* 9, in *Čang Caj ťi*, s. 206 a 36. Výrazy „snadné" (*i* 易; rovněž „proměna") a „prosté" pocházejí z Velkého komentáře (Si-cch' A1).

[65] O tomto výrazu viz citaci z *Chuaj-nan-c'* v kap. 11, pozn. 42, kde překládáme jako „nebeský řád".

[66] O tomto tématu viz HUANG Siu-chi, „Chang Tsai's Concept of *Ch'i*", *Philosophy East and West* 18 (1968), s. 247–260; a „The Moral Point of View of Chang Tsai", *Philosophy East and West* 21 (1971), s. 141–156. Viz rovněž T'ANG Chün-yi, „Chang Tsai's Theory of Mind and its Metaphysical Basis", *Philosophy East and West* 6 (1956), s. 113–136; Anne D. BIRDWHISTELL, „The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai", *Philosophy East and West* 35 (1985), s. 37–60.

[67] *Čeng-meng* 1, in *Čang Caj ťi*, s 10 a 9.

[68] *Čang-c' jü-lu* (*Zaznamenané výroky mistra Čanga*), 2. část, in *Čang Caj ťi*, s. 325.

[69] Viz *Čeng-meng* 2, in *Čang Caj ťi*, s. 12. Jsou zde odkazy na *Čuang-c'* 22 a *Lun-cheng* 61, citované v kap. 10, pozn. 11 a 19.

[70] O tomto výrazu viz výše pozn. 64.

[71] *Čeng-meng* 1, in Čang Caj ťi, s. 7–9.

[72] *I-šuo* (*Vysvětlení Knihy proměn*), in *Čang Caj ťi*, s. 207. Komentovaná citace pochází ze Si-cch' A 12, viz kap. 11 k pozn. 43.

[73] Vysvětlení k Velkému komentáři v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 231. „Pevnost" (*ťien*) a „poddajnost" (*šun*), které vystihují Jin a Jang, jsou v Si-cch' (Velkém komentáři) B 9 spojovány se dvěma prvními hexagramy *čchien* a *kchun* (což umožňuje pohrávat si s jejich zvukovou podobností).

[74] Výroky o Šuo-kua (Vysvětlení obrazců) v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 233.

[75] *Čeng-meng* 2, in *Čang Caj ťi*, s. 10.

[76] *Čeng-meng* 1, in *Čang Caj ťi*, s. 7–8.

[77] *Čeng-meng* 5 a 6, in *Čang Caj ťi*, s. 19 a 22.

[78] *Čeng-meng* 6, in *Čang Caj ťi*, s. 21. Jsou zde odkazy na *Meng-c'* VII A 1 a 4 (viz výše, kap. 6).

[79] Dvě pasáže z poslední kapitoly *Čeng-meng*, které Čang Caj napsal na východní a západní stěnu své studovny, pak jeho synovec Čcheng I nazval „Východní nápis" a „Západní nápis", přičemž ten západní považoval za „pohled, jakého od dob Menciových nikdo nedosáhl". „Západní nápis" byl však zřejmě z toho, co Čang Caj kdy napsal, to jediné, co bratři Čchengové vzali na milost.

[80] To, co „naplňuje Nebe–Zemi" a co tvoří také mé tělo, je *čchi*; to co „řídí Nebe–Zemi" a co je také mou přirozeností, je bipolarita Jin–Jang. Viz *Meng-c'* II A 2: „Tato energie *čchi* je nanejvýš veliká a nanejvýš pevná. Vyživuje-li se pomocí mravní integrity a neškodí-li se jí, pak zaujímá prostor mezi Nebem a Zemí" (citováno v kap. 6, „Fyziologie morálky").

[81] Narážka na Konfuciovy *Hovory* XII/5: „Všichni mezi čtyřmi moři jsou bratři" (citováno v kap. 2).

[82] *Si-ming* („Západní nápis"; jde o úplný začátek kap. 17 *Čeng-meng*), in *Čang Caj ťi*, s. 62–63. Viz Werner EICHHORN, *Die Westinschrift des Chang Tsai: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung*, Lipsko, Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1939.

[83] Výroky o Šuo-kua (Vysvětlení obrazců) v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 235.

[84] Vysvětlení Velkého komentáře v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 185. Citace pocházejí ze Si-cch' A 5, B 9 a A 4.

[85] Vysvětlení Velkého komentáře v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 188–189. Citace jsou z *Tao-te-ťingu* (§ 5), Si-cch' A 5 a z Konfuciových *Hovorů* XV/28.

[86] *Čeng-meng* 6, in *Čang Caj ťi*, s. 20–21.

[87] *Čang-c' jü-lu* (*Zaznamenané výroky mistra Čanga*), 2. část, in *Čang Caj ťi*, s. 324–326. Jde o pokračování a přesnou paralelu citace v pozn. 68.

[88] *Čeng-meng* 6, in *Čang Caj ťi*, 22–23.

[89] Viz *Meng-c'* VII B 15.

[90] *Sing-li š'-i* (*Zlomky o přirozenosti a principu*), in *Čang Caj ťi*, s. 374. Tuto formulku později po libosti používali bratři Čchengové a Čchu Si, viz kap. 19, pozn. 34.

[91] *Čang-c' jü-lu* (*Zaznamenané výroky mistra Čanga*), 3. část, in *Čang Caj ťi*, s. 330. Výrok „rozhodnout se pro učení" je odkazem na Konfuciovy *Hovory* II/4 (viz kap. 2, pozn. 6).

[92] *Ťing-süe li-kchu* (*Thesaurus zásad studia Kanonických knih*), in *Čang Caj ťi*, s. 267.

[93] *Čang-c' jü-lu*, 2. část, in *Čang Caj ťi*, s. 321.

[94] *Ťing-süe li-kchu*, in *Čang Caj ťi*, s. 278. Mistr Jen, Jen Chuej, Konfuciův nejmilejší žák, proslul skromností, nadáním a pílí..

[95] *Ťing-süe li-kchu*, in *Čang Caj ťi*, s. 2780. Min Sun byl také Konfuciovým žákem. Proslul příkladnou synovskou oddaností a tím, že neusiloval o úřad.

[96] Vysvětlení prvního hexagramu (*čchien*) z *Knihy proměn* v *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 78. Viz *Hovory* II/4: „A v sedmdesáti mohu povolit uzdu svým tužbám, aniž bych překročil meze slušnosti;" viz též kap. 2, pozn. 6.

[97] O „zrání smyslu pro lidskost" viz *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 77 a 216. O „osvícení mysli" viz *Ťing-süe li-kchu*, in *Čang Caj ťi*, s. 274.

[98] *Ťing-süe li-kchu*, in *Čang Caj ťi*, s. 285. Podobné pojednání tématu zrcadla viz výše u Šao Junga k pozn. 31.

[99] I Čang Caj naráží na historku o muži ze státu Sung vylíčenou v *Meng-c'* A 2, viz *I-šuo*, in *Čang Caj ťi*, s. 77. O Čou Tun-im viz výše, k pozn. 54.

[100] *Čeng-meng* 7, in *Čang Caj ťi*, s. 24. Menciovu citaci viz *Meng-c'* VII A 1. Rozlišení mezi „poznáním vycházejícím z vidění a slyšení" a „poznáním vlastním morální přirozenosti" později rozvinuli bratři Čchengové (kap. 18, „Vidět Princip").

[101] Mozaikovou strukturu textů u Čang Caje a jeho následníků pěkně popsal Michael LACKNER, „Argumentation par diagrammes: une architecture à base de mots. Le *Ximing* (l'*Inscription occidentale*) depuis Zhang Zai jusqu'au *Yanjitu*" a „Citation et éveil. Quelques remarques á propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 14 (1992), s. 131–168, a 17 (1995), s. 111–130.

[102] Viz *Jü-lu čchao* (*Dodatky k zaznamenaným výrokům mistra Čanga*), in *Čang Caj ťi*, s. 335. Jde o kuchaře Tinga, o němž se mluví v *Čuang-c'*, viz výše, kap. 4, pozn. 32.

18
Myšlení za období Severních Sungů (11. století): mezi kulturou a principem

Bratři Suové a bratři Čchengové

V polovině 11. století se na politické a intelektuální scéně objevuje nová generace ovlivněná velkými muži činu ze začátku období Sung. Su Š' (1073–1101) byl syn Su Süna, vzdělaného samouka ze S'-čchuanu, a jako básníka ho znali pod jménem Su Tung-pcho. Upozornil na sebe v roce 1057 u zkoušek, jimž předsedal Ou-jang Siou a jichž se účastnil spolu se svým bratrem Su Čchem (1039–1112).[1] Na rozdíl od bratrů Suových pocházeli Čcheng I (1033–1107) a jeho starší bratr Čcheng Chao (1032–1085)[2] z rodiny vzdělanců a úředníků ze severu. Nepovažovali se za žáky Ou-jang Siouovy jako bratři Suové — již v útlém mládí byli posláni k Čou Tun-iovi. Čcheng Chao, stejně jako jeho strýc Čang Caj, nejprve zasvětil deset let studiu taoismu a buddhismu, a teprve pak se vrátil ke konfuciánskému Tau, zatímco jeho mladší bratr studoval v hlavním městě pod vedením Chu Jüana.[3]

Po úspěšném složení zkoušek v roce 1057 — téhož roku jako Su Š' — Čcheng Chao i jeho strýc Čang Caj nastoupili dráhu státních úředníků, zatímco Čcheng I, který neuspěl, se stáhl do ústraní. Kvůli nesouhlasu s Wang An-š'ovými reformami však byl Čang Caj nucen uchýlit se do rodného Kuan-čungu a Čcheng Chao vrátit se k svému bratrovi do Luo-jangu, kde se formovalo středisko odporu. Na rozdíl od bratří Suových pak bratři Čchengové založili každý svou školu a věnovali se výuce a filo-

sofickým úvahám (právě v té době se spřátelili s Šao Jungem, který v Luo-jangu bydlel v sousedství). Čcheng I si vydobyl značné uznání v protireformistických kruzích, a přestože nikdy nenastoupil úřednickou dráhu, byl po politické změně v roce 1085, kdy zemřel starší z bratří Čchengových, jmenován poručníkem mladičkého císaře Če-cunga (v. 1085–1100. Su Š' byl v té době povolán ke dvoru, aby uspořádal zkoušky. Přestože patřili k rozdílným politickým frakcím, oba až do smrti zažívali stejné zvraty osudu a střídavě se těšili přízni vládců nebo byli naopak vypovězeni do vyhnanství. Vzdělance konce 11. století postavili před volbu mezi dvěma možnými cestami: individuální tříbení kultury, nebo víru v morální přirozenost.

Su Š' a Tao kultury

Během svého vyhnanství na jihu v roce 1079 Su Š' sepsal komentář ke *Knize proměn*, který sám považoval za své hlavní dílo.[4] To je překvapivý názor, uvážíme-li, že byl proslulým „mužem kultury" (*wen* 文), vyhlášeným prozaikem, básníkem i kaligrafem, avšak pokud šlo o hledání Taa, býval obvykle považován za diletanta. Na počátku období Sung totiž byl výraz *wen* chápán ve všech svých významech: Jako literární schopnosti, jako tradice písemnictví i jako vše civilní (na rozdíl od vojenského). Z Ou-jang Siouova podnětu však začíná hnutí „za starý styl" (*ku-wen* 古文), vycházející od Chan Jüa, přesahovat pouhé napodobování starých forem a dodává slovu *wen* význam hledání neměnných principů.

Právě Su Š'ova velmi osobní interpretace kultury z něj činí odpůrce Wang An-š'ova, jehož záměrem bylo „sjednotit morálnost, aby se sjednotily mravy".[5] Celý Su Š'ův komentář ke *Knize proměn* ukazuje hlubokou nechuť k násilnému umravňování prosazovanému zvnějšku. Su Š' byl přesvědčen, že lidé „v sobě zajisté mají správnost"[6] a je na každém, aby společný kořen nalezl sám. Postavy Wang An-š'a a Su Š'a ztělesňují dvě protikladná pojetí konfuciánského humanismu: Autoritářskou koncepci muže činu v Sün-c'ově duchu proti koncepci muže *wen*, založené na pěstování kultury. V intelektuálním světě Severních Sungů představuje Su Š' humanismus jak kulturní, tak morální, vycházející jak z *wen*, tak z Taa, a vyznávaný vzdělanci, kteří už nejsou jen strozí exegetové, nýbrž všeobecně zvídaví, a přitom kritičtí a zároveň encyklopedičtí lidé.

Jak chápat vztah mezi Taem a nesčetnými proměnami bytostí a událostí? Na tuto otázku, která byla tehdy zásadní, Su Š' odpovídá pojmem principu vlastního věcem (*LI* 理), který je základem vnitřní jednoty, neprosazované z vnějšku. V tomto bodě přebírá Wang Piovu myšlenku, že bytosti a události ve své nekonečné mnohosti vycházejí z jediné základní jednoty, která jim dává smysl. Su Š' však oproti Wang Piovi mnohem více zdůrazňuje společenské a etické dopady takovéto jednoty: Právě na jejím základě lze věřit v možnost, že jednou bude z podnětu mudrce nastolen harmonický svět. Mudrc totiž působí v souladu s Taem: nemá utkvělé představy ani předsudky o způsobu, jak mají věci být, a nechává je prostě být na základě jejich vlastního principu:

> Nebe-Země a Člověk jsou nadáni stejným principem (*LI* 理). To, že Člověk se často nedokáže podobat Nebi-Zemi, je způsobeno skutečností, že bývá zaslepen jednotlivostmi (*wu* 物). Matou jej jejich změny a přeměny, leká ho štěstí a neštěstí, na scestí ho vede to, co nezná. Avšak co se přeměňování týče, není nic většího než střídání tmy a světla; co se týče štěstí a neštěstí, není nic většího než smrt a život; a z věcí, které je těžké znát, není nic nepřístupnějšího než duchové a božstva (*kuej šen*). Jakmile Člověk pozná tyto tři věci, pak již není nic, co by ho zaslepilo. A když se zbaví zaslepenosti, pak je Člověk jako Nebe-Země.[7]

Mudrc je ten, kdo našel přístup k principu věcí. Su Š' jako ozvěna Čuang-c'a a „ne-myšlení" *čchanového* buddhismu hlásá „dovednost", kterou věci samy diktují tělu a duchovní síle (*šen* 神) spíše než intelektu. Zcela přirozeně se zde opět objevuje přirovnání k plavci:

> Pochopit esenciální smysl pro to, co je správné (*ting i* 精義) — to znamená proniknout k podstatě principu *LI* (*čchiung LI* 窮理). Vstoupit do duchovního rozměru (*žu šen* 入神) — to znamená plně uskutečnit svou přirozenost až k naplnění svého údělu. Proniknout k podstatě principu a plně se oddat své přirozenosti, cožpak to je vše?!
>
> Cílem je dosáhnout praktického uplatnění (*jung* 用). Vezměme si jako příklad vodu: poznat, jak se plave a jak se klesne ke dnu, pochopit všemožné přeměny vody a umět na ně reagovat, znamená pochopit esenciální smysl pro to, co je správné. Poznat, jak se plave a jak se klesá ke dnu

tak, že se s vodou splyne v jedno, aniž si člověk uvědomuje, že je to voda, to znamená vstoupit do duchovního rozměru. Nikdy se nestalo, že by ten, kdo dokáže splynout s vodou v jedno tak, že už ani nemyslí na to, že to je voda, neuměl plavat. A což teprve řídit loďku! To je ono praktické užití.

Když loďku vede dobrý plavec, je jeho mysl (*sin*) svobodná (*sien* 閒) a jeho tělo uvolněné. Proč? To proto, že když je něco užíváno účinně, pak člověk je v bezpečí. Když se dokážu cítit v bezpečí, nic mě nemůže ovládat a tím ve mně narůstá síla *te*.[8]

Su Š'ův postup za mnohé vděčí Čuang-c'ovi, nicméně jeho záměr zůstává konfuciánský: Po směřování k naprostému splynutí s Počátkem a s jednotou světa, s nimiž by se Čuang-c' spokojil, přichází „sestupná" fáze reagování na bytosti a věci. Podle Su Š'a je přirozenost to, co v člověku zůstává opravdové i poté, kdy se vše ostatní změnilo či zaniklo. Údělem je dokonat jednotu své přirozenosti tak, že už nelze rozlišovat sebe a ostatní. Avšak umění reagovat na bytosti v mnohosti jejich proměn „praktickým uplatněním" je vlastní přirozeným příznačným rysům, což jsou emoce (*čching* 情). Koneckonců jsou tyto tři pojmy — přirozenost, úděl a emoce — jedno a totéž v tom smyslu, že směřují k jediné realitě; rozdíl je pouze v tom, z jaké stránky na ně pohlížíme podle toho, zda se nacházíme na vzestupu při hledání pramene (což umožňuje „dosáhnout" Taa) nebo zda již sestupujeme, plynouce s proudem (což je „praktikování" Taa). Tento dvojí pohyb však rozhodně nenaznačuje žádnou dualitu ve způsobu prožívání Taa, stejně jako řemeslníkova ruka (další obraz vypůjčený od Čuang-c'a) nepotřebuje, aby ji vedla mysl, má-li provést dokonalý pohyb, jehož je schopna pouze přirozenost:

Vezměme nástroj používaný rukou — nevyrovná se práci samotné ruky. Nikdo neví, proč to tak je. Když přirozenost dojde až sem, říká se tomu úděl (*ming* 命). [...] Emoce (*čching*) jsou způsobeny pohybem přirozenosti (*sing*). Když se vydáme proti proudu, dospějeme k údělu. Když se vydáme po proudu, dospějeme k emocím. Není nic, než přirozenost (*sing*). Ve vztahu mezi přirozeností a emocemi není rozdílu mezi dobrým a zlým. Je to prostě tak, že když se přirozenost rozptýlí (*san* 散) a koná, říkáme tomu emoce. Ve vztahu mezi údělem a přirozeností není

rozlišení mezi tím, co je od Nebe a co od Člověka. Když dojde k jejich sjednocení a já přestane existovat, říkáme tomu úděl.[9]

Bratři Čchengové a „učení o Tau"

Pod vlivem *čchanového* stavu mysli a čchanových sdružení v sungské Číně začal vznikat zcela nový společenský a kulturní jev: objevovala se konfuciánská společnost tvořená sítí vztahů a hlásící se ke společné tradici odlišné od v té době běžného „byrokratického" konfucianismu. Například skupiny, které již v 11. století vznikaly zejména v Kuan-čungu okolo Čang Caje a v Luo-jangu kolem bratří Čchengových, se hlásily k „učení o Tau" (*tao-süe* 道學). To se vyznačovalo snahou znovu nalézt přímý a volný přístup k Tau, jehož principy jsou vštípeny přímo do srdce/mysli na rozdíl od poznávání Taa, nabývaného prostřednictvím kulturní tradice, jaké zastává Su Š'. Od konce 11. do konce 12. století, kdy docházelo ke změně hodnot, vzdělanci postupně upouštějí od pohledu zaměřeného na texty a na historii, zděděného z tradiční kultury, a zajímají se především o otázky etické a filosofické.[10] *Tao-süe* je tedy snahou vymanit se z exegetického konfucianismu doby Chan a Tchang a opět nalézt prvotní dech Konfuciova učení, jakým jsou prodchnuty *Hovory*.[11]

Bratři Čchengové s mysliteli konfuciánské obrody a zejména se svým strýcem Čang Cajem sdílejí myšlenku, že Tao je jedno a že je třeba je probudit z dlouhé dřímoty, v níž setrvává od dob Menciových. Ten jako první definoval linii předávání Taa, v níž Konfucius vystupuje jako pokračovatel mytických moudrých králů Jaoa a Šuna přes Jüa, Tchanga a Wena, což byli zakladatelé tří starověkých dynastií.[12] O tisíc let později koncem období Tchang pochodeň opět zapálil Chan Jü, který si předsevzal „znovu nalézt Konfuciovo pravé učení", jež se podle něho po Menciově smrti ztratilo, čímž ponechává stranou Sünc-c'a a konfuciány období Chan. Ve stopách Chan Jüových potvrzuje Li Ao menciovskou linii tím, že podle něj předávání od Konfucia k Menciovi probíhalo přes Konfuciovy žáky Jen Chueje a Ceng-c'a a Konfuciova vnuka C'-s'a. O pár století později Čcheng I o svém starším bratrovi (jehož přízvisko Ming-tao označuje jako „Toho, kdo ozařuje Tao") po jeho smrti mluví jako o po-

kračovateli konfuciánského Taa v přímé linii, která byla na jedenáct set let přerušena:

> [Můj bratr] říkal, že od Menciova skonu se už učení světců dál nepředávalo, a vytyčil si za úkol, že „tuto vzdělanost" (*s' wen* 斯文) opět oživí.[13]

Zdá se, že bratři Čchengové (a zejména ten mladší) byli od nejútlejšího dětství přesvědčeni, že k jedinému Tau se lze dobrat celkovým pochopením poselství Kanonických knih a učením, jež vede ke svatosti a jehož skvělým příkladem je Jen Chuej, nejmladší a nejoblíbenější, avšak předčasně zesnulý Konfuciův žák. Vzpomeňme si na to, jak Čang Caj posuzoval svého mladšího synovce: „Mohl se vyrovnat mistru Jenovi [Chuejovi], ale silně se obávám, že se mu nevyrovná, pokud jde o nesobeckost."[14] Čcheng Iova intelektuální pýcha se projevila už v eseji, který napsal jako dvacetiletý mladík o tom, „čemu se mistr Jen (tj. Jen Chuej) rád učil":

> Jeho studium se týkalo Taa, které vede ke svatosti. Lze se stát svatým studiem? Ano. V čem takové Tao spočívá? Ze všech zhuštěných *čchi* Nebe-Země je člověk tím, které dostává od Pěti fází to nejlepší. Kořen jeho bytí je jen opravdovost a klid. Dokud se nerozvine, je jeho morální přirozenost úplná ve svých pěti aspektech: smyslu pro lidskost, pro správné, pro obřady, ve schopnosti rozlišovat a v opravdovosti. Když se objeví jeho tělesná forma a naváže kontakt s vnějšími věcmi, je sám v sobě otřesen. Z tohoto otřesu vznikne sedm emocí: radost, hněv, smutek, potěšení, láska, nenávist, touha. Když emoce zesílí a jsou prudší, morální přirozenost je porušena. Probuzená bytost své emoce usměrňuje tak, aby odpovídaly Středu, napravuje svou mysl a živí svou přirozenost. Proto se říká, že své emoce činí přirozenými. Pokud jde o člověka omezeného, který neví, jak je kontrolovat, nechává jim volný průchod až ke zvrhlosti, takže překážejí jeho přirozenosti a nakonec ji zničí. Proto se říká, že svou přirozenost činí emocionální.
>
> Tao studia nespočívá v ničem jiném než v nápravě mysli a udržování její přirozenosti. Být opravdový setrváváním přímo ve Středu, takový je Světec. Ušlechtilý člověk, který chce studovat, musí nejprve mít jasno v mysli a vědět, co je třeba udržovat, pak všechny síly napřít k tomuto cíli, což se nazývá: „vyjít od jasnosti a dospět k opravdovosti."[15]

Přestože bratři Čchengové nikdy formálně neuznali Čou Tun-iho za svého učitele (nechť Ču Si, který je ve snaze vypracovat linii předávání Taa

takto spojuje, promine), zapamatovali si leccos z jeho učení. Zmíněný esej z Čcheng Iova mládí je toho důkazem, neboť se prezentuje jako komentář k *Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku*, avšak vůbec se nezmiňuje o kosmologickém aspektu a dlouze se rozepisuje o větě z *Neměnného středu*: „Rozhodnutí Nebes je to, co se nazývá přirozeností" — přirozenost vlastní člověku, jehož úkolem je pak naplnit svůj morální úděl v souladu s nebeským Taem.

LI jakožto Princip

Podobně jako v případě Čou Tun-iho a Čang Caje i dílo bratří Čchengů je těžké číst bez ohledu na syntézu, již o sto let později provedl Ču Si. Ta někdy ty nejoriginálnější aspekty zeslabuje a stírá vliv buddhismu, přestože — i když to Ču Si energicky popíral — byl velmi hluboký. Obvykle bývá člověk v pokušení oba Čchengy strkat do jednoho pytle a nepokoušet se rozlišovat jejich rozdílné akcenty. Máme zde přitom co do činění s poměrně dost vzácným případem dvou bratrů filosofů, jejichž rozdílné povahy se vzájemně pozoruhodně doplňovaly. Přestože vyznávají jeden a tentýž myšlenkový proud, vypovídají o něm každý po svém. Zatímco Čcheng Chao se nechává snadno unést menciovským lyrickým rozletem, jemuž dává výraz v mnoha básních, Čcheng I je intelektuálně i morálně střídmý a přísný, až strohý, což se později stalo příznačným rysem „školy Čcheng-Čchu", neboť Čchu Si dával přednost právě takovémuto stylu.

Čcheng I měl dost času — více než jeho starší bratr, který zemřel o dvaadvacet let dříve — na to, aby rozvinul koherentní koncepci *LI* 理 jakožto „principu". Podle něj totiž o veškeré realitě v celé její úplnosti vypovídá *LI* — nikoli Čang Cajovo *čchi* —, neboť představuje jak základ všech věcí, tak jejich vnitřní sklony. Definuje to zcela jednoduše jako „to, co způsobuje, že každá věc je taková, jaká je", případně „účinkuje tak, jak účinkuje" (*suo-i-žan* 所以然):

> Obecně platí, že všechny věci se řídí jedním principem.[16]
>
> To, že na jaře stromy kvetou a na podzim opadávají, je věčným a neměnným principem. Neexistuje nic, co by přimělo strom kvést neustále.[17]

> Všechny věci se řídí jedním principem. Například to, co činí oheň horkým a vodu chladnou, je totéž, co řídí vztahy mezi vládcem a ministrem, mezi otcem a synem.[18]

> To, že vládce je postaven nad své ministry, je věčným principem všehomíra.[19]

Přirozené jevy a lidské vztahy jsou zde srovnávány a stavěny do jedné roviny. Princip je jak přirozený, tak etický: „Stálým principem" se řídí jak strom, který na jaře kvete a na podzim usychá, tak otec, který je laskavý, a syn, který je oddaný. Vzpomeňme si, že podle „nápravy jmen" (*čeng ming* 正名), o níž se mluví v Konfuciových *Hovorech*, pouze vladař, který se chová podle principu vladaře, si zaslouží být nazýván „vladařem".[20] Bratři Čchengové tedy *LI* 理 povyšují na normativní princip, na navýsost obřadnou normu (*li* 禮), na jejímž základě má každá bytost a každá věc sehrát určitou sobě vlastní úlohu, aby byla uchována celková harmonie:

> Nedívat se, nenaslouchat, nemluvit, nehýbat se proti principu (*LI*), to znamená chovat se podle obřadů (*lí*): Obřady, to je princip. Vše, co není nebeský princip, jsou jen sobecké lidské touhy, které způsobí, že i s úmyslem konat dobro bude člověk jednat v rozporu s obřady. Teprve za nepřítomnosti všech lidských tužeb bude vše nebeským principem (*tchien-LI*).[21]

V takto pojatém *LI* je tedy obsažen aspekt srozumitelnosti („to, co způsobuje, že je tomu tak", *suo-i-žan* 所以然), který podrobně rozpracoval již ve 3. století Wang Pi, ale také aspekt normativnosti („to, co musí být tak", *suo-tang-žan* 所當然). Jinými slovy princip označuje realitu věcí a zároveň i jejich funkci (v ritualistickém smyslu). Což znamená, že jestliže neexistuje princip, jímž (*suo-i*) by určitá věc vznikla nebo zanikla, nemůže taková věc existovat, ale také že věc, která nefunguje podle svého předpokládaného principu (*suo-tang*), touto věcí není:

> Věc (*wu* 物) existuje pouze tehdy, pokud opravdu existuje [její] princip (*LI*). Počátkem věci je princip, z něhož vychází, jímž nastává. Jejím koncem je princip, v němž zaniká, v němž hyne. Neexistují-li tyto principy, nelze věřit vlastním uším a očím, ani když obraz nějaké věci upoutá sluch nebo zrak, a lze právem popírat její existenci. [...] Věc existuje doopravdy proto, že doopravdy existuje princip, a její funkce (*jung* 用) je skutečná proto, že ta věc doopravdy existuje. Právě proto, že princip doopravdy existuje, má naše mysl o věci představu, a právě proto, že naše představa o něm je opravdová, je skutek skutečný. To vše dokládá [věta z Velkého komentáře] „Postupováním k původu chápeme výsledek". Vějačka, která nemůže sloužit k oddělování zrna od plev, není vějačkou, naběračka, která nemůže sloužit k nalévání vína nebo polévky, není naběračkou.[22]

„Vějačka, která neslouží k oddělování zrna od plev, není vějačkou," je podobným výrokem jako „tykvovitý roh, který není ani roh ani nevypadá jako tykev" z Konfuciových *Hovorů*.[23] Na rozdíl od toho, co by si mohl myslet aristotelský myslitel, nechce *LI* věci definovat, nevypovídá o jejich vlastnostech, nýbrž o úloze, jakou má každá z nich plnit, aby zaujímala své náležité místo v přirozeném řádu, tzn. v morálním souladu:

> „Kdo říká věc, říká pravidlo." Otec nachází spočinutí v laskavosti, syn v oddanosti, panovník s lidskosti, ministr v uctivosti. Z deseti tisíc věcí světa není jediná, která by neměla své místo: Když každý najde své místo, je to mír; jinak je to chaos. Je-li Světec schopen řídit vesmír v harmonickém řádu, není to díky schopnosti stanovit pravidla všech věcí, nýbrž proto, že spočívá v řádu, kde je každý na svém místě.[24]

Princip mezi Jedním a mnohým

Navzdory všemu, zač vděčí svému dlouhému vývoji, se Čcheng Iovo *LI* liší od toho, jak je chápali jeho předchůdci: nevychází z jediného zdroje jako u Wang Piho, liší se i od Su Š'ova *LI* založeného na kulturní tradici a nepředpokládá ani různé úrovně reality jako u Šao Junga. Čcheng I mluví o principu, který je přítomen a působí v každé věci a není podstatou ani transcendentní silou, ale prostě jen způsobem, jímž každá bytost v sobě má něco z působení Nebe–Země. Čínský buddhismus, zejména škola Chua-jen, *LI* pojímal jako absolutní princip jakožto protiklad projevů jevového světa (*š'* 事). V debatě o *Sútře o girlandě*, jejíž představou souladu principu a jevů se patrně bratři Čchengové inspirovali, se u každé bytosti nebo události předpokládá, že se řídí sobě vlastním vnitřním principem, který se však vztahuje k jednomu společnému principu:

> Deset tisíc principů pochází z jediného principu.[25]

Je to nejvyšší princip považovaný za ekvivalent Taa:

> Nahoře a dole, od kořenů až po konečky větví, uvnitř i venku — vše povstává z jednoho jediného principu, jímž je Tao.
>
> Co je to Tao Nebe? Nic jiného, než princip (*LI*). Princip, to je zcela prostě Tao Nebe [26]

Odtud složeniny *tchien-LI* 天理, „nebeský princip", a *tao-LI* 道理, „princip Taa" (který se v dnešní čínštině používá k označení vysvětlujícího či racionálního principu):

> Pakliže se něco stane, aniž by to učinil nějaký člověk, pakliže něco vznikne, aniž by to někdo způsobil, je to konání nebeského principu.[27]

Uveďme rovněž, že *LI*, podobně jako Tao, může být použito jako běžný termín, který lze překládat jako plurál, stejně jako může označovat absolutno, jež lze překládat pouze singulárem. Proto Ču Si později napsal:

> Tao je cesta a principy tvoří linie, které na ní vyznačují vzor [...] podobně jako letokruhy ve dřevě. [...] Slovo Tao v sobě zahrnuje vše a principy představují žilkování uvnitř slova Tao. Ale dá se také říci: Slovo Tao odkazuje ke všem věcem a slovo *LI* odkazuje na podstatu všech věcí.[28]

Nebe-Země tvoří jeden celek jen proto, že jsou prodchnuty jedním jediným principem. Mezi jednotlivými principy vlastními každé věci a Principem nepanuje vztah reality k ideálu, nýbrž částí k celku, neboť každá část je k obrazu celku:

> Mysl jediného člověka je myslí Nebe-Země. Princip jediné věci je principem deseti tisíce věcí. Oběh jediného dne je oběhem celého roku.
>
> Kdo říká společenství, říká jednotlivost, kdo říká jednotlivé, říká mnohé. Nakonec se vše vrací k jednomu, základní smysl nemůže být dva. Jsou-li mysli lidí tak rozličné jako jejich tváře, je to jen kvůli jejich individualitě.[29]

Vztah částí k celku, který všechny zahrnuje, dává smysl slavnému výroku „Princip je jeden, avšak má mnoho konkrétních podob" (*li i er fen šu* 理一而分殊), který tak skvěle osvětluje Čang Cajův „Západní nápis".[30] Tento výrok znamená, že Princip sjednocuje prvky zdánlivě nesourodé a rozmanité a zároveň je udržuje v jejich specifičnosti, ale i to, že kategorie a hierarchie se mohou zachovávat ve svrchované jednotě a harmonii.

Klasickým příkladem toho je mikrokosmos rodiny, která tvoří celek, jehož každý člen zaujímá své vlastní místo a hraje svou vlastní roli. Cílem bylo odmítnout vše, co má sklon rozdíly utvrzovat, i to, co má sklon je stírat. Bylo to namířeno proti všem, kdo by chtěli nastolit jedno Tao pro Nebe-Zemi a druhé pro Člověka (toto rozlišení původně zavedl Sün-c'), i proti buddhistům, taoistům a mohistům, kteří se snažili rozdíly popírat nebo přinejmenším stírat.

„Zkoumat věci a rozšířit poznání"

Tento dvojí výraz, který nacházíme na začátku *Velkého učení*, se opět dostal na výsluní za dynastie Sung, a to natolik, že se v „učení o Tau" stal zcela ústřední:

> Dokonalá znalost je založena na zkoumání věcí (*ke wu* 格物).
>
> Když jsou věci prozkoumány, je dosaženo dokonalého poznání) (*č'* 知). Jakmile je dosaženo dokonalého poznání, úmysly se stávají opravdovými. Jsou-li úmysly opravdové, srdce je napraveno. Je-li srdce napraveno, člověk je zušlechtěn.[31]

Bratři Čchengové výraz *ke wu* zasadili do svého vlastního hledání principu prostřednictvím srdce/mysli (*sin* 心), a dali mu tak nový význam:[32]

> Zkoumat [věci] (*ke wu*) znamená dosahovat jich, to jest pronikat až k jejich principu.
>
> Prioritou [v umění sebezdokonalování] je napravit své srdce/mysl a své úmysly učinit opravdovými. Opravdovost úmyslu tkví v rozšíření poznání, jež tkví ve zkoumání věcí. Slovo *ke* znamená „přijít" jako ve větě „duchové královských předků přišli". Každá věc obsahuje svůj princip, a právě do jeho hloubi je třeba proniknout. K tomu slouží mnoho metod: Studovat knihy a objasňovat morální principy diskusí, pojednávat o lidech a skutcích minulosti i přítomnosti a rozlišovat, co je správné, od toho, co správné není, přicházet do styku se skutky a věcmi a určovat jim náležité místo. To vše jsou způsoby, jak proniknout do hloubi Principu.[33]

Představa, že svět je uspořádaný a rozumem pochopitelný, nevede k vyhledávání empirického poznání a shody mezi věcmi a strukturami lidské mysli, nýbrž se spíše snaží zachránit základy etického chování a morálních hodnot před buddhistickým pochybováním. „Zkoumání věcí" před-

pokládá zkoumání otázek morálního řádu, nikoli experimentální bádání spojované s přírodními vědami. V tom zůstává *tao-süe* období Sung věrno prvotnímu Konfuciovu učení, v němž studium znamenalo v první řadě učit se, jak se v životě chovat, zatímco poznání jako takové bylo jen druhotné, ba přímo škodlivé:

> Zkoumat věci, abychom pronikli do hloubi jejich principu, neznamená, že je třeba zkoumat všechny věci všehomíra. Stačí proniknout do hloubi jediného bodu a zbytek lze na základě podobnosti vyvodit. Vezměme si za příklad synovskou oddanost: jak proniknout do hloubi principu, který ji činí synovskou oddaností? Jestliže nepochopíme dobře princip jedné věci, můžeme se zaměřit na jinou, začít tím nejsnazším nebo nejtěžším podle své vlastní úrovně. Je to jako nesčetnost cest, které vedou všechny do hlavního města, ale k tomu, abychom tam došli, stačí jediná. Že lze dosáhnout naprostého pochopení, tkví v tom, že deset tisíc bytostí sdílí jeden a tentýž princip. Není jediné bytosti, jediného skutku, byť by byl sebenepatrnější, který by v sobě tento princip neměl.
>
> Vnější věci i já se řídíme týmž principem. Jakmile pochopíme jedno, porozumíme i druhému, čímž sjednocujeme v jediné Cestě vnitřek a vnějšek. Jakožto nesmírně veliký [princip] dosahuje toho nejvyššího i nejhlubšího na Nebi–Zemi; jakožto nesmírně maličký dospívá k „tomu, čím je tak" (*suo-i-žan*) i ta sebemenší věc. Ten, kdo se učí, by měl znát míru toho všeho. [...] Každé stéblo trávy, každá rostlinka má svůj princip a žádá si zkoumání. Nazírat princip věcí, aby člověk zkoumal sám sebe, to znamená být schopen osvětlovat Princip, a tak vše znát, kamkoli člověk jde.[34]

Mnohokrát opakovaná věta „Morální obohacení vyžaduje úctu (*ťing* 敬) a pokrok ve studiu tkví v rozšiřování poznání"[35] byla chápána jako shrnutí učení bratří Čchengů, kteří správně vycítili potřebu sladit vnitřní a vnější aspekt morálního úsilí. Tento dvojí požadavek nejspíš vycházel ze dvou velkých buddhistických principů meditace (*dhjána*) a moudrosti (*pradžňá*), avšak nejvíce čerpal z mnohasetleté reflexe konfuciánských myslitelů o původu zla, o který šlo v diskusích o klidu a pohybu. Po vzoru Menciově Čchengové lidskou přirozenost chápali jako bytostně dobrou, je-li ve stavu klidu, přičemž zlo vzniká pouze v pohybu nebo při činnosti. Taková koncepce však může vést ke kvietismu, proti němuž se

konfuciáni stavěli. Má-li být činnost dobrá, musí se skloubení klidu a pohybu věnovat pozornost prodchnutá „úctou":

> Otázka: Je v mysli dobro a zlo?
> Odpověď: To, co vychází z Nebe, je úděl (*ming* 命), co vychází z morálního smyslu, je princip, co vychází z člověka, je jeho přirozenost, co řídí tělo, je mysl. Ve skutečnosti to vše je jedno a totéž. Mysl je původně dobrá; teprve když se rozvine v reflexivní myšlení, je v ní dobré i zlé; jakmile se rozvine, je třeba na ni pohlížet jako na emoce, a nikoli už jako na mysl. Stejně je tomu s vodou, která je vodou až do chvíle, kdy začne v proudu téci k východu nebo k západu: pak už je jen tokem.[36]

„Vidět Princip"

U věcí není třeba vnímat ani tak jejich obrysy nebo vlastnosti jako spíše vnitřní princip, který zaručuje jejich vzájemný harmonický vztah. Je-li soulad důležitější než věci jako takové samy o sobě, nesmíme příliš důvěřovat tomu, co nám říkají smysly. Podle Čcheng Iho lze „vidět Princip (*tien li* 見理) [...] tak jasně a zřetelně jako rovnou cestu",[37] aniž se přitom používá smyslového vnímání. Poznáváme zde vliv *čchanu*, který mluví o „vidění [buddhovské] přirozenosti [v sobě]" (*tien sing* 見性).[38] Větu z *Neměnného středu* o tom, že „nic není zjevnější, než co je skryté, nic není očividnější, než co je nepatrné", komentuje Čcheng I takto:

> Lidé považují za očividné a zjevné jen to, co vidí a slyší svýma očima a ušima; to, co nevidí ani neslyší, považují za skryté a nepatrné. Nevědí však, že Princip je to, co je nade vše nejočividnější. Připomíná to příběh onoho člověka, který kdysi při hře na citeru uviděl kudlanku nábožnou, jak napadla cikádu; ti, kdo naslouchali jeho hře, měli dojem, že [v jeho hudbě] slyší zvuk usmrcení. Usmrcení bylo sice jen v mysli hráče na citeru, a přece ti, kdo mu naslouchali, je tam zaslechli. Není snad právě to sama očividnost? [39]

Bratři Čchengové převzali Čang Cajovo rozlišování na intelektuální a objektivní poznání odvozené z vnějšího světa prostřednictvím smyslů a poznání morální, čistě niterné, intuitivní a bezprostřední:

> Poznání založené na slyšení a vidění (*wen tien č' č'* 聞見之知) není poznáním vycházejícím z morální přirozenosti (*te-sing č' č'* 德性之知).

> Když dojde ke kontaktu věci [která je tělem] s jinými věcmi, toto poznání nevychází zevnitř; je to poznání, které se dnes nazývá „bohatství informací a rozmanitost schopností". Pokud jde o poznání vycházející z morální přirozenosti, to v ničem nezávisí na smyslech.[40]

Toto „poznání vycházející z morální přirozenosti", k němuž se dospívá „viděním Principu", je základní podmínkou pro morální jednání. Příkladem je příběh o vesničanovi, který poznal — na vlastní kůži, nikoli jen teoreticky — kousnutí tygra:

> Pravé poznání není poznání běžné. Stalo se mi, že jsem viděl vesničana, kterého poranil tygr. Kdosi mluvil o tygrovi, který napadá lidi, a všechny zachvátila hrůza; tento vesničan se však zatvářil docela zvláštně. Každý, i docela malé dítě, ví, že tygr může roztrhat člověka, ale to ještě není to pravé poznání. Platí jedině poznání podobné tomu vesničanovu. Tak ti, kdo dále dělají něco, o čem vědí, že je to špatné, v tom nemají to pravé poznání; kdyby je měli, už by to jistě nedělali.
>
> Je třeba vyjít od základu, který je poznáním. Jakmile se poznání prohlubuje, jednání nemůže neuspět. Nikdo nikdy neviděl, že by někdo dosáhl poznání a nemohl je uplatnit v jednání. Poznání, které nelze uplatnit v jednání, jen ukazuje svou povrchnost. Jestliže lidé, byť hladovějí, nejedí jedovaté rostliny nebo se nevrhají do vody nebo do ohně, pak proto, že cosi vědí. Když jednají špatně, pak zjevně nevědí.[41]

Vnitřní, bezprostřední poznání vede k přirozenému, nenásilnému jednání, jež se blíží taoistickému „nekonání":

> Jakmile je člověk schopen poznávat a vidět [Princip], jak by se mohl nechovat [podle tohoto poznání]? Jakmile se všechno dělá tak, jak se dělat má (*suo-tang* 所當), už není třeba zasahovat záměrností. Pokud taková potřeba existuje, pak je to tím, že mysl je pod vlivem já.[42]

Postupným pokrokem tak nakonec dochází k osvícení:

> Otázka: Mají se při zkoumání věcí věci zkoumat jedna po druhé, nebo stačí zkoumat jednu, aby člověk poznal deset tisíc principů?
>
> Odpověď: Jak je to možné? Ani mistr Jen [Chuej] by se neodvážil tvrdit, že zná všechny principy na základě zkoumání jediné věci! Je třeba zkoumat jeden den jednu věc, druhý den jinou a jak se zkušenost bude hromadit, přijde den, kdy náhle dojde samo od sebe k úplnému poznání.[43]

O *Knize proměn*

Čcheng Chao byl svým lyrickým založením veden k tomu, že antropokosmickou jednotu, již rozpracoval Čou Tun-i a Čang Caj, velebil jako předem ustanovenou harmonii:

> Nic neexistuje izolovaně a bez svého protějšku — taková je povaha světa. Je to tak, nikoli proto, že by to někdo tak záměrně zařídil, ale zcela spontánně, samo od sebe. Pokaždé, když o tom v noci hloubám, začnou mi nohy samy od sebe podupávat a ruce tančit.[44]

Čcheng I sice také zastával myšlenku jednoty, avšak snažil se brát více na zřetel rozmanitost světa, jak ukazuje jeho komentář k hexagramu *kchuej* („protiklad") z *Knihy proměn*:

> Uplatňovat (*tchuej* 推) jednotný princip [všech] věcí (*wu LI* 物理) k objasnění jejich rozdílnosti (*kchuej* 睽) — to je Tao, s jehož pomocí Světec sjednocuje rozdíly. Chápat, že stejné věci jsou stejné, to je banální poznání. Světec však chápe, že svou podstatou je stejný princip všech věcí, a právě proto dokáže sjednocovat svět a do souladu uvádět všechny jednotlivosti (*wan lej* 萬類, „deset tisíc druhů"). To lze objasnit s pomocí [rozdílů mezi] Nebem a Zemí, mužem a ženou a desetitisícem věcí. Nebe je nahoře a Země dole — to je jejich bytostný rozdíl. Avšak Jang klesá a Jin stoupá, aby se spojily a vykonaly dílo přeměny a plození — a tak se sjednocují. Muž a žena se od sebe liší, ale spojuje je vzájemná touha po sobě. Věci se liší jedna od druhé na deset tisíc způsobů, avšak to, jak se všechny podílejí na harmonii Nebe a Země a jsou nadány jin-jangovou energií *čchi*, je stejného druhu. Ačkoliv se věci od sebe liší, všechny vyrůstají z téhož principu (*LI*). Z toho plyne, že i když je svět velký, žije v něm mnoho bytostí a liší se od sebe na deset tisíc způsobů, Světec v nich ve všech dokáže nalézt jednotu (*tchung* 同).[45]

Normativností se Čcheng Iova reflexe vzdaluje spekulacím kosmologického rázu, vycházejícím z *Knihy proměn*. V tradici svého učitele Chu Jüana považuje Čcheng I hexagramy za morální poučky o životě konfuciánského vzdělance: o rodinných vztazích, politické odpovědnosti, procesu vzdělávání atd.:

> V rodině, v pokrevním svazku mezi otcem a synem, obvykle vítězí cit (*čching* 情) nad pravidly obřadnosti (*li* 禮) a láska (*en* 恩) nad smyslem

pro správné (*i* 義). Pouze člověk pevný a neochvějný dokáže nezpronevěřit se správnému principu (*čeng LI* 正理) kvůli sobeckým náklonnostem (*s' aj* 私愛).[46]

Morální úsilí, jež Čcheng I hlásá, má začínat osobní kázní, která má ovládat sobecké pudy a zasadit je do přímé souvislosti s Principem. V měřítku společnosti je třeba zabránit morální krizi vyvolané kariéristickou mentalitou většiny vzdělanců.[47] V Čcheng Iově komentáři ke *Knize proměn* představuje pojem *LI* skloubení dvou otázek, které byly pro *tao-süe* zásadní: „Jak být jednotni s Nebem-Zemí a s veškerenstvem?" a „Na čem zakládat morálku?" Podle Čcheng Iho je morální jednání to, že jsme jednotni se světem a podílíme se na jeho velké jednotě. Jinými slovy princip vlastní věcem je morální z téhož titulu, jako má fyzický svět své nahoře a své dole.[48]

Normativnost také staví princip na místo „Vrcholného nebytí, a přesto Nejvyššího počátku", o němž mluví Čou Tun-i, či na místo Čang Cajovy „Nejvyšší prázdnoty":

> Ten, kdo pozná Tao dne a noci, Tao zavírání a otevírání, zřeďování a zhušťování, ten pochopí, co působí, proč jsou věci tak, jak jsou (*suo-i-žan* 所以然). A také pochopí tajemné působení Nebe-Země a pozná původní zřídlo Taa a jeho síly.[49]

Zatímco Čou Tun-i se pokouší zkombinovat taoistický klid a konfuciánský pohyb, tzn. promýšlet Jedno a zároveň mnohé, Čcheng I záměrně vyhrazuje morální jednání normativní oblasti principua energie, zatímco o jeho přirozené části, tj. o existenci a proměnách smysly vnímatelných věcí, má vypovídat životní energie (*čchi*). Pokud jde o Čang Cajovu Nejvyšší prázdnotu, ta na vkus bratrů Čchengových příliš připomíná buddhistické téma neskutečnosti všech věcí (byť Čang Caj zdůrazňuje její realitu jakožto energie), takže raději mluví o základní „realitě principu":

> Z principu (*LI*) na světě není nic, co by bylo nehybné, a přitom mohlo trvat věčně (*heng* 恆). To, co se pohybuje, přijde ke svému konci a pak znovu začne — a proto může trvat věčně a je nevyčerpatelné. Mezi všemi věcmi zrozenými Nebem-Zemí, včetně těch nejpevnějších horských útesů, není žádná, která by se neměnila. A proto být trvalý neznamená být jednou provždy daný (*i ting* 一定) — co je jednou provždy dané, nemůže trvat věčně. Jen to, co se mění v čase, je trvalé a stálé Tao (*čchang tao* 常道).[50]

V Čcheng Chaově odpovědi na Čang Cajův dopis, podle něhož „přirozenost, byť i nezviklatelná, nemůže nebýt aktivní a ovlivňovaná vnějšími věcmi", se projevuje vliv jeho buddhistických studií, neboť odmítá rozlišovat mezi vnějškem a vnitřkem:

> To, čemu se říká jednou pro vždy dané (*ting* 定), je v pohybu i v klidu, nevychází věcem v ústrety, nezná rozdíl mezi uvnitř a venku. Dejme tomu, že to, co je venku, považujete za venkovní, připojíte se k tomu a následujete je. Tak byste dosáhli toho, že svou vlastní podstatu učiníte tím, co je i uvnitř i venku. A dále, pakliže by naší přirozeností bylo následovat věci mimo nás, co by zůstalo uvnitř ve chvíli, když by naše přirozenost byla venku? [...]
>
> To, co činí Nebe-Zemi stálé, je to, jak se jejich srdce/mysl rozprostírá v deseti tisících věcí, a přitom nikde není přítomno. To, co činí stálým Světce, je, jak se svými emocemi přizpůsobuje všem věcem, a přitom zůstává bez emocí. Z té příčiny studium ušlechtilého muže je rozlehlé a nestranné (bez předsudků, *ta kung* 大公), své reakce sladuje s podněty jednotlivých věcí světa (*wu* 物).[51]

Princip a energie

Na rozdíl od Čang Caje bratři Čchengové energii (*čchi*) nepovažují za prvotní. Střídání Jinu a Jangu podle nich není pouhým rozpínáním a smršťováním věčného *čchi*, nýbrž ustavičným procesem vznikání nového *čchi* a zanikání *čchi* opotřebovaného. Bratři Čchengové nekladou důraz na cyklické pojetí Nejvyššího počátku, které se v jejich textech vůbec neobjevuje, a raději mluví o „Opravdovém počátku", neustále tryskajícím prameni donekonečna dávajícím *čchi*. Tím se pravděpodobně snaží obejít úskalí buddhistického převtělování, na němž by mohla Čang Cajova koncepce ztroskotat, a chtějí zdůraznit relativitu *čchi* ve srovnání s konstantním a absolutním *LI*:

> Říkat, že opotřebované (doslova „již se vrátivší") *čchi* má ještě znovu posloužit ke vzniku rozpínajícího se *čchi*, znamená opomíjet přeměny Nebe-Země. Proměny Nebe-Země plodí samovolně, pořád znova a do

nekonečna. Proč by mělo být k tvoření-přeměňování (*cao-chua* 造化) znovu zapotřebí již mrtvé formy, *čchi*, které se již vrátilo?

Vezměme si příklad docela blízký našemu vlastnímu tělu: Otevírání a zavírání, pohyb sem a tam, jak je vidět v dýchání nosem; s výdechem však není nutné čekat, až se vdechnutý vzduch vrátí. *Čchi* je plozeno samovolně. *Čchi* člověka vzniká z Opravdového počátku. Také *čchi* Nebe se plodí samovolně, pořád znova a do nekonečna.

Je to jako mořská voda, která pod převahou Jangu vysychá a pod převahou Jinu se obnovuje. Vždyť příliv jistě nestoupá s vyschlým *čchi*! Plodivá schopnost je samovolná, pohyb sem a tam, smršťování a rozpínání, jsou jen principem. Jakmile dochází k růstu, dochází i k zániku; jakmile existuje den, existuje i noc; jakmile existuje odchod, existuje i příchod. Což to mezi Nebem a Zemí není jako obrovská výheň? Co by se tam neroztavilo?[52]

„Život, který bez přestání plodí život, se jmenuje proměna": Na tomto základě je Nebe Taem. Nebe jediné má Tao plození. To, co vyplývá z tohoto plodivého principu, není nic jiného než dobro.[53]

V této druhé pasáži se plodivá síla Nebe uvádí do souvislosti s dobrem. Bratři Čchengové vidí v neustále tryskající energii *čchi* univerzální a neustále obnovovaný průběh smyslu pro lidskost (*žen* 仁). Po vzoru Menciovy „překypující energie" (*chao-žan č' čchi* 浩然之氣)[54] je *čchi* morální v tom, že je neustále tryskajícím životem, a je tedy i čisté, zdravé a dobré. Z menciovského pohledu je Nebe zdrojem jak kosmickým, tak morálním, a jeho tvořivá síla je jak principem života, tak dobra.

Princip a smysl pro lidskost

I když je smysl pro lidskost k obrazu neustále obnovované energie, v zásadě je to princip. V souvislosti s Konfuciovými *Hovory* jej Čcheng I popisuje jako „princip správnosti všehomíra".[55] Tak jako je prvotní princip, v přirozenosti je prvotní smysl pro lidskost, který se tak stává všeobjímajícím pojmem, zatímco v konfuciovské tradici byl pouze jednou z „pěti konstant":

> Přirozenost je princip (*sing ti LI* 性即理), to je to, co se rozumí přirozeností principu. Není ve světě principu, který by, když je u zdroje, nebyl lidský. Dokud se radost a hněv, smutek a veselí nerozvinou, nikdy nejsou

> špatné; ani rozvinuté nemohou nikdy být špatné, ať se děje co se děje, dokud zůstanou vyvážené. Pokaždé, když je řeč o dobrém a zlém, dobré vždy předchází zlému.[56]

Právě prvotnost a plodivost smyslu pro lidskost umožňuje člověku podílet se na působení Nebe a jako Mencius tvrdit, že „deset tisíc věcí světa je ve své úplnosti přítomno i ve mně".[57] Smysl pro morálku je otázkou citlivosti, která je v první řadě fyzická. Tomu, kdo zůstává necitelný (zejména k utrpení bližního), chybí lidskost a je ochromen jako paže nebo noha, v níž se přerušil oběh životní energie:

> V lékařských knihách se říká, že ochrnutí rukou a nohou je způsobeno nedostatkem smyslu pro lidskost (*pu žen* 不仁). Tato slova dokonale vystihují povahu věcí. Člověk nadaný smyslem pro lidskost je jedním tělem (*i tchi* 一體) s Nebem-Zemí a desetitisícem věcí a není nic, co by nebylo i jím samým. Když přijme vše za své, není hranic, kam by nedosáhl [jeho smysl pro lidskost]. Když ale věci nejsou mojí součástí, přirozeně nemají se mnou nic společného. A tak když v rukou a nohou není přítomen smysl pro dobro, neprostupuje je ani životodárná energie *čchi* a přestávají být částí mého těla.[58]

Vztah mezi energií, principem a přirozeností, tzn. mezi funkcí tvorby a funkcí uspořádání, rozvedl podrobněji až Čču Si o sto let později. Bratři Čchengové o něm říkají jen:

> Hovořit o přirozenosti (*sing*), aniž bychom hovořili o energii (*čchi*), znamená být neúplný, zatímco hovořit o energii, aniž bychom hovořili o přirozenosti, znamená být málo zřetelný. To je omyl, který vzniká, když přirozenost a energii chápeme jako dvě odlišné věci.[59]

Usilování o svatost

Usilování o svatost, které se za konfuciánské obrody stalo ústřední, patří mezi hlavní starosti bratří Čchengů, nejspíš pod vlivem Čou Tun-iho. Svatost se už nejeví jako nedostupný ideál vyhrazený dobám dávno minulým. Mají o ni usilovat všichni, tady a teď. Princip je živý pouze tehdy, je-li jeho pravda předmětem přímé, bezprostřední a bytostně osobní zkušenosti, neboť dosáhnout jí lze pouze vlastním přičiněním. Už nemůže být řeč o pasivním přijímání odkazu minulosti. Svatost se stala

takřka aktuální, je to zkušenost, jíž lze konkrétně prožívat a jíž může každý „dosáhnout sám a pro sebe" (*c'-te* 自得). Tento pojem, který je v etice *tao-süe* zásadní, se opět odvolává na Mencia:

> Ušlechtilý muž se hluboko noří do Taa, neboť je touží poznat sám a pro sebe. Jakmile je sám pozná, spočine v klidu. Když spočívá v klidu, hromadí je do velké hloubky. A když je nahromadí do veliké hloubky, pak všude nachází jeho pramen. A proto ušlechtilý muž touží poznat je sám pro sebe.[60]

Vzhledem k tomu, že jí každý „dosahuje sám sebou" (*c'-te* 自得), se svatost uskutečňuje přirozeně, „sama od sebe" (*c'-žan* 自然):

> Ten, kdo se učí, musí se soustřeďovat na uchovávání své mysli a nesnažit se o to násilně. Má ji pěstovat a živit do hloubi, až se do ní zcela ponoří. Teprve pak ji objeví samu od sebe. Snažit se o ni usilovat je jen známkou sebeprosazování a k dosažení Taa to nakonec nestačí.[61]

V typicky konfuciánském pohledu se takovýto morální plán odráží i v politické rovině. Čcheng I je jeden ze sungských konfuciánských mistrů, kteří brali nanejvýš vážně menciovskou představu, že mudrc je autoritou i vůči vladaři. V memorandu pro císaře Jing-cunga (v. 1064–1068) Čcheng I připomíná, že pokud se císař sám neodhodlá na sebe vzít své povinnosti, nemůže ničeho dosáhnout:

> Upevnit své odhodlání, to je základ; jakmile je odhodlání panovníka pevné, celý svět je v pořádku. Upevnit své odhodlání předpokládá být opravdový na nejvyšší míru a mít jedinou myšlenku: vzít na sebe (*c'-žen* 自任) břemeno Taa, spoléhat na učení světců, snažit se uplatňovat způsoby vlády dávných králů a nenechat se přitom zbrzdit svým okolím ani mást povykem veřejnosti, tak aby byl svět přiveden do stavu srovnatelného se Třemi dynastiemi.[62]

[1] O Su Sünovi viz předcházející kapitola, „Velcí muži činu za Severních Sungů".

[2] Čcheng Chao a Čcheng I jsou známi rovněž pod jmény Ming-tao („Ten, kdo osvětluje Tao") a I-čchuan (Řeka I — podle jména řeky, poblíž které žil). Životopisné prameny viz CHAN Wing-tsit in: Herbert FRANKE, ed., *Sung Biographies*, Wiesbaden, Steiner 1976, s. 174–179; a Angus C. GRAHAM, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, Londýn, Lund Humphries 1958, s. xx, pozn. 2. Tato monografie je dosud nejspolehlivějším dílem o bratrech Čchengových v západním jazyce.

[3] O Chu Jüanovi viz předcházející kap., pozn. 5.

[4] Uveďme, že Su Š' rovněž komentoval Konfuciovy *Hovory*, *Knihu dokumentů* a *Neměnný střed*, viz Christian MURCK, „Su Shih's Reading of the *Chung-yung*" in Susan BUSH & Christian MURCK, ed., *Theories of the Arts in China*, Princeton University Press 1983, s. 267–292. Viz též LIN Yu-tang, *The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo*, New York, J. Day 1947; Ronald C. EGAN, *Word, Image and Deed in the Life of Su Shi*, Harvard University Press 1995.

[5] Wang An-š' zde naráží na starobylý vzor ze *Zápisů o obřadech*, viz *Lin-čchuan sien-šeng wen-ti* (*Wang An-š'ovy spisy*), Šanghaj, Čung-chua šu-tü 1971, s. 794.

[6] Komentář ke 4. hexagramu *meng* (jemuž se věnuje rovněž Čang Cajovo *Čeng-meng*, viz předcházející kapitolu, pozn. 61), in *Su Š' I-čuan* (*Su Š'ův komentář ke Knize proměn*), ed. Cchung-šu ti-čcheng, 1, s. 13.

[7] *Su Š' I-čuan*, 7, s. 158.

[8] Komentář k větě ze Šuo-kua (Vysvětlení obrazců): „Proniknout až na dno principu, plně uskutečnit svou přirozenost abychom naplnili svůj osud," in *Su Š' I-čuan*, 8, s. 177.

[9] *Su Š' I-čuan*, 1, s. 3–4.

[10] Společenským a zároveň intelektuálním dějinám této proměny se věnuje práce Petera K. BOLA, *„This Culture of Ours": Intellectual Transmitions in Tang and Sung China*, Stanford University Press 1992.

[11] Viz William T. DE BARY, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press 1981, s. 9, a *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press 1991, s. 9 a n.

[12] Viz *Meng-c'* VII B 38.

[13] *I-čchuan wen-ti* (*Dílo Čcheng Iovo*) 7, in *Er Čcheng ti*, s. 638. Výraz „tato vzdělanost" se odvolává na *Hovory* IX/5: „Když byl Mistr zadržen v Kchuangu, pravil: Když zemřel král Wen, znamenalo to, že zanikla vzdělanost (*wen*)? Kdyby Nebesa byla skutečně zamýšlela, aby tato vzdělanost (*s'-wen*) s ním vyhynula, byl by se mohl takový pozdější smrtelník jako já s ní seznámit? A nezamýšlejí-li dosud Nebesa zničit tuto vzdělanost, co mi mohou udělat lidé z Kchuangu?"

To, co se nám z učení bratrů Čchengových zachovalo (spisy, komentáře ke Kanonickým knihám, sbírky výroků atd.), bylo sebráno pod názvem *Er Čcheng čchüan-šu* (*Sebrané spisy bratří Čchengů*), zejména ve vydání SPPJ. Zde používáme vydání moderní, čtyřsvazkové *Er Čcheng ti* (*Dílo bratří Čchengových*), Peking, Čung-chua šu-tü 1981.

[14] Viz předcházející kapitola, pozn. 95.

[15] *Jen-c' suo-chao che-süe lun* (*Čemu se Mistr Jen rád učil*), in *I-čchuan wen-ti* (*Dílo Čcheng Iovo*) 4, in *Er Čcheng ti*, s. 577–578. Čcheng I prý tento esej napsal v roce 1056, když studoval v hlavním městě pod vedením Chu Jüana (viz výše, pozn. 3), který tento námět zadal ke zpracování studentům a Čcheng Iova práce na něj silně zapůsobila. Citace na konci této pasáže pochází z *Neměnného středu* § 21.

[16] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 188. Jako u většiny velkých učitelů i učení bratří Čchengových byla zaznamenáno většinou jejich žáky ve formě poznámek které pak Ču Si ve 12. století uspořádal do dvou kompilací: *Che-nan Čcheng-š' i-šu* (*Spisy, které po sobě zanechali Čchengové z Che-nanu*, zkráceně *I-šu*) a *Che-nan Čcheng-š' waj-šu* (dodatek k předcházejícímu, zkráceně *Waj-šu*).

[17] *Waj-šu* 10, in *Er Čcheng ti*, s. 408.

[18] *I-šu* 19, in *Er Čcheng ti*, s. 247.

[19] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 217.

[20] Viz kap. 2, „Napravte pojmenování".

[21] *I-šu* 15, in *Er Čcheng ti*, s. 144. První věta je narážkou na Konfuciovy *Hovory*, XII/1: „Pravil Mistr: Nedívat se na nic, co odporuje Řádu, neposlouchat nic, co odporuje Řádu, nedělat nic, co odporuje Řádu". O souvislosti obou homonym *LI* (princip) a *li* (obřad), viz kap. 1, pozn. 14.

[22] *Che-nan Čcheng-š' ting-šuo* (*Vysvětlení bratří Čchengů z Che-nanu ke Kanonickým knihám, zkráceně Ťing-šuo*) 8, in *Er Čcheng ti*, s. 1160.

[23] Viz *Hovory*, VI/23.

[24] *I-čchuan I-čuan* (*Čcheng Iův komentář ke Knize proměn*) 4, in *Er Čcheng ti*, s. 968.

[25] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 195.

[26] *I-šu* 1 a 22A, in *Er Čcheng ti*, s. 3 a 290.

[27] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 215. Jde o parafrázi *Meng-c'* V A 6: „Když se něco udělá a přitom není, kdo by to byl udělal, udělala to Nebesa; když k něčemu dojde, aniž by to někdo způsobil, způsobil to úděl."

[28] *Ču-si jü-lej* 6, ed. Čung-chua šu-ťü, s. 99.

[29] *I-šu* 2 A a 15, in *Er Čcheng ti*, s. 13 a 144.

[30] Viz odpověď Jang Š'ovi týkající se „Západního nápisu", v *I-čchuan wen-ti* (*Dílo Čcheng Iovo*), in *Er Čcheng ti*, s. 609. O „Západním nápisu" viz předcházející kapitola, „Jednota energie, jednota přirozenosti".

[31] *Ta-süe* (*Velké učení*), 1. část (jejíž překlad uvádíme v kapitole 2, u pozn. 16).

[32] CHAN Wing-tsit připomíná, že existovalo až sedmdesát dva různých výkladů! Viz *Source Book*, s. 561–562.

[33] *I-šu* 22A a 18, in *Er Čcheng ti*, s. 277 a 188. Citace „duchové královských předků přišli" pochází z *Knihy dokumentů*, kap. I-ťi.

[34] *I-šu* 15 a 18, in *Er Čcheng ti*, s. 157 a 193.

[35] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 188.

[36] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 204. Je zde narážka na § 1 *Neměnného středu* (viz kap. 11, pozn. 41).

[37] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 205. Tato nedůvěra ke smyslům svědčí o vlivu buddhismu, stejně jako analýzy různých „mezních" stavů vědomí (sny, halucinace atd.), do nichž se bratři Čchengové pouštěli.

[38] Viz kap. 16, „Mysl v *čchanu*".

[39] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 224.

[40] *I-šu* 25, in *Er Čcheng ti*, s. 317. O Čang Cajově rozlišení viz kap. 17, pozn. 100.

[41] *I-šu* 2A a 15, in *Er Čcheng ti*, s. 16 a 164.

[42] *I-šu* 17, in *Er Čcheng ti*, s. 181. Nutno zaznamenat, že Čcheng I mluví o „jednání podle nekonání" (*wej wu-wej* 爲無爲), viz *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 226.

[43] *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 188. Narážka na Jen Chueje se vztahuje ke Konfuciovým *Hovorům* V/8 a VII/8.

[44] Cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 312.

[45] Komentář k soudu o 38. hexagramu *kchuej* („protiklad"), *I-čchuan I-čuan* (*Čcheng Iův komentář ke Knize proměn*) 3, in *Er Čcheng ti*, s. 889.

Tento Čcheng Iův komentář k *Proměnám* (předmluva pochází z roku 1099) je jediný dochovaný úplný text, který lze jasně přisoudit jednomu z obou bratří, a jediné skutečné dílo, které Čcheng I kdy sám napsal.

[46] Komentář ke druhé čáře 37. hexagramu *tia-žen* („rodina") *I-čchuan I-čuan* 3, in *Er Čcheng ti*, s. 886.

[47] Viz pojednání, které ve věku sedmnácti let Čcheng I předložil císaři Žen-cungovi v roce 1050 jako smělou kritiku stavu společnosti, in *Er Čcheng ti*, s. 510–515.

[48] Viz *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 225.

[49] *I-čchuan ting-šuo* (*Čcheng Iova vysvětlení ke Kanonickým knihám*), in *Er Čcheng ti*, s. 1028.

[50] Komentář k soudu o 32. hexagramu *cheng* („trvalost"), *I-čchuan I-čuan* 3, in *Er Čcheng ti*, s. 862.

[51] „Odpověď na Čang Cajův dopis", *Ming-tao sien-šeng wen-ti* (*Dílo Čcheng Chaoa*) 2, in *Er Čcheng ti*, s. 460.

[52] *I-šu* 15, in *Er Čcheng ti*, s. 148. Účinky Jang a Jin na moře jsou působení Slunce a Měsíce na vznik přílivu a odlivu.

[53] *I-šu* 2A, in *Er Čcheng ti*, s. 29. Citace pochází z Velkého komentáře ke *Knize proměn* (Si-cch' A 5).

[54] Viz kap. 6, „Fyziologie morálky".

[55] *I-čchuan ting-šuo* (*Čcheng Iova vysvětlení ke Kanonickým knihám*), in *Er Čcheng ti*, s. 1136.

[56] *I-šu* 22A, in *Er Čcheng ti*, s. 292. Jako v textu citovaném výše u pozn. 36 se zde naráží na první kapitolu *Neměnného středu*.

[57] *Meng-c'* VII A 4 (citováno v kap. 6, „Středovost a opravdovost").

[58] *I-šu* 2A, in *Er Čcheng ti*, s. 15. Je to ohlasem *Meng-c'* VII A 21 (citovaného v kap. 6, „Fyziologie morálky").

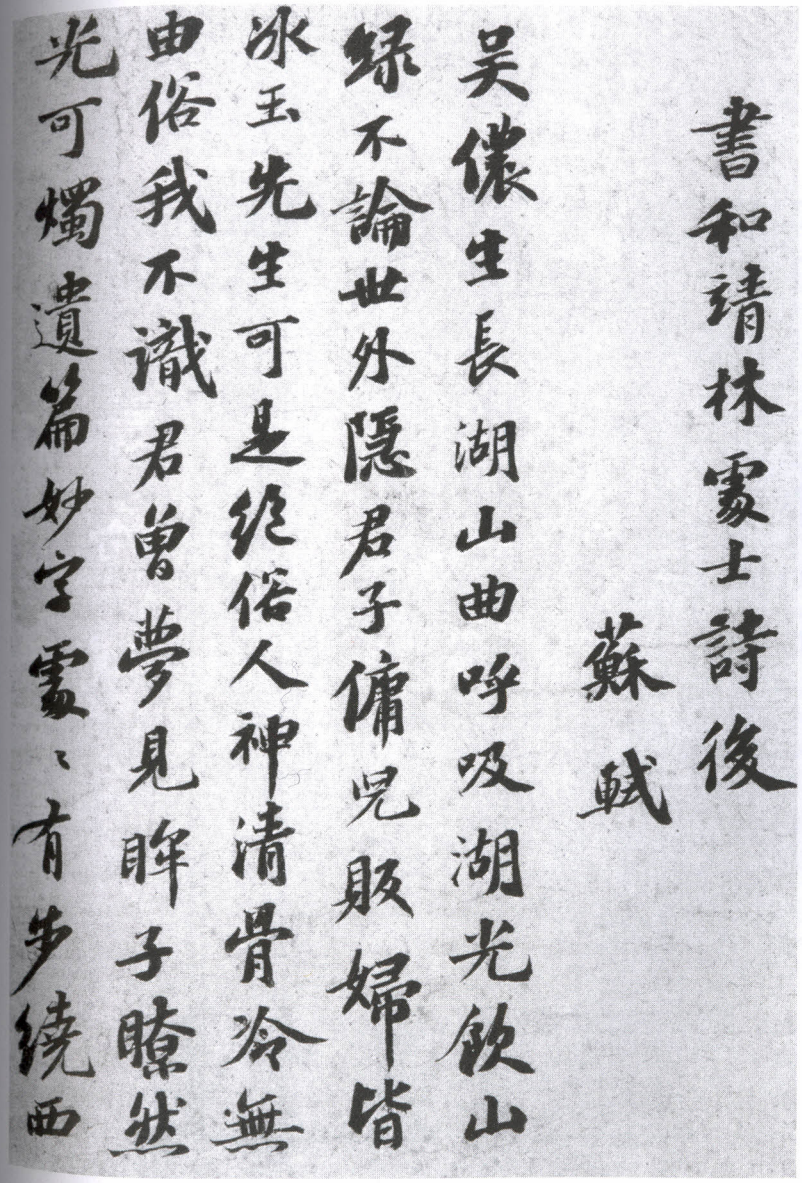
[59] *I-šu* 6, in *Er Čcheng ti*, s. 81.

[60] *Meng-c'* IV B 14.

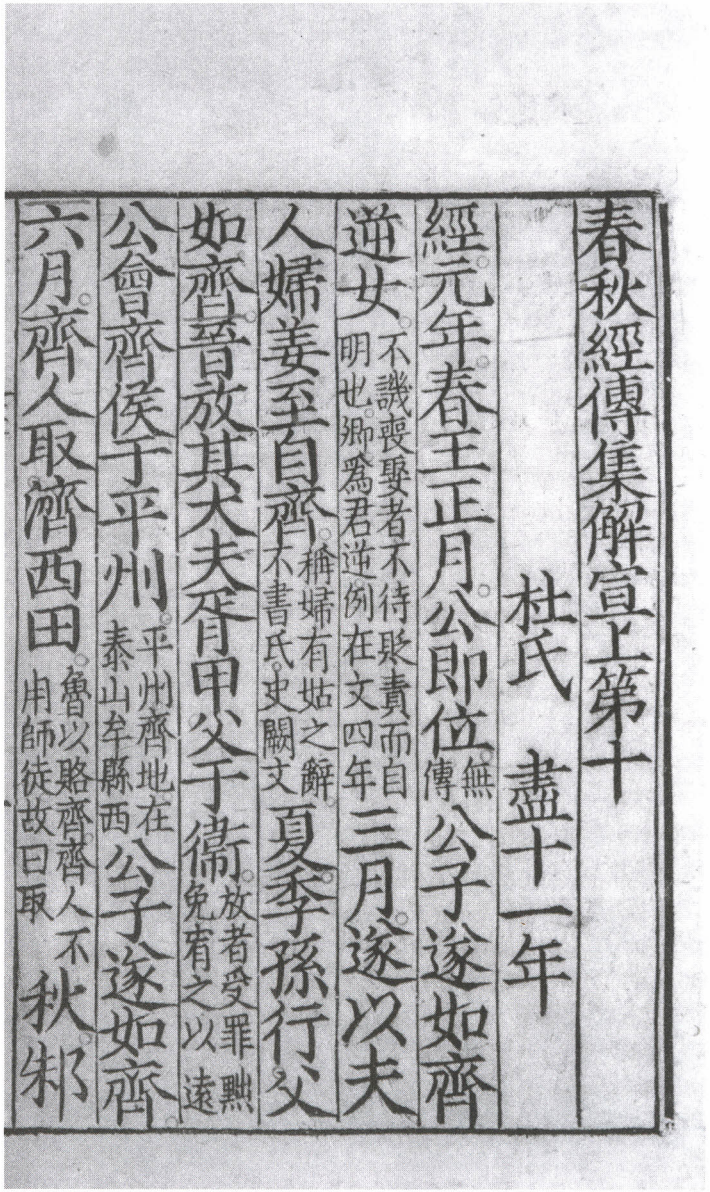
[61] *I-šu* 2 A, in *Er Čcheng ti*, s. 14.

[62] *I-čchuan wen-ti* (*Dílo Čcheng Iovo*), in *Er Čcheng ti*, s. 521. Výraz *c'-žen* pochází z *Meng-c'* V B 1, kde jde o to „vzít na sebe tíhu světa". Podobně nabádá císaře Čcheng Chao, viz *Ming-tao wen-ti* (*Dílo Čcheng Chaoa*) I, in *Er Čcheng ti*, s. 451.

Obyčej jmenovat význačného učence, aby pravidelně vyučoval císaře kanonickým textům, pochází z roku 1033 a v různých formách přetrvával až do zániku císařství.


書和靖林霧士詩後
蘇軾
吳儂生長湖山曲呼吸湖光飲山
綠不論世外隱君子傭兒販婦皆
冰玉先生可是俗人神清骨冷無
曲俗我不識君曾夢見眸子瞭然
光可燭遺篇妙字靈、有步繞西

Su Š' (1037–1101): vzkaz příteli (úryvek). Původní rukopis..


春秋經傳集解宣上第十
杜氏 盡十一年
經元年春王正月公即位無傳公子遂如齊
逆女不譏喪娶者不待聚責而自明也婦爲君逆例在文四年三月遂以夫
人婦姜至自齊稱婦有姑之辭不書氏史闕文夏季孫行父
如齊晉放其大夫甯甲父于衛放者受罪黜免宥之以遠
公會齊侯于平州平州齊地在泰山牟縣西公子遂如齊
六月齊人取濟西田魯以賂齊齊人不用師徒故曰取秋邾

Letopisy Čchun-čchiou s Tu Jüho komentářem.
Ukázka proslaveného s'čchuanského knihtisku (konec 10. stol.).

19
Velká syntéza období Jižních Sungů (12. století)

Čchu Si (1130–1200) a Lu Siang-šan (1139–1193)

Když byli Sungové poraženi mandžuskými Džürčeny (neboli dynastií Ťin, 1115–1234) a v roce 1127 obnovili dynastii na jihu v Lin-anu (dnešní Chang-čou),[1] vzdělancům, otřeseným ztrátou kolébky čínské kultury, nezbylo než získávat poučení z různých myšlenkových směrů 11. století. Dynastie kdysi nastupovala s rozsáhlými plány reforem v rámci celé říše, avšak za Jižních Sungů se intelektuální elita spokojila s působením na lokální úrovni, zejména v oblasti vzdělávání.

Čchu Si, který skvěle uspěl u státních zkoušek ve věku pouhých sedmnácti let, se vydal na úřednickou dráhu; měl na starost školy, knihovny a obřady ve svém rodném kraji, dnešní pobřežní provincii Fu-ťien.[2] Nejprve byl přitahován *čchanovým* buddhismem, pak se dal do učení k Li Tchungovi (1093–1163), který ho nasměroval k čistě konfuciánskému duchovnímu hledání, inspirovanému několika mysliteli z doby Severních Sungů: Čou Tun-iem, Čang Cajem a bratry Čchengovými, jejichž texty zkompiloval zejména v *Ťin-s' lu* (*Úvahy o tom, co se nás bezprostředně týká*) ve spolupráci se svým přítelem Lü Cu-čchienem (1137–1181). Ten v roce 1175 zorganizoval známé setkání Čchu Sia s Lu Ťiou-jüanem v klášteře u Jezera divokých husí v dnešním Ťiang-si, během něhož došlo k jedné z nejslavnějších filosofických debat v čínských dějinách.

Lu Ťiou-jüan 陸九淵, známější pod jménem Siang-šan („Sloní hora" v jeho rodném Ťiang-si, kam se uchýlil a kde vyučoval), uspěl u úřednických zkoušek, u nichž byl examinátorem Lü Cu-čchien. Pracoval jako úřed-

ník, ale především byl učitelem, jehož prostá a přímá slova si získala široké posluchačstvo. Po vzoru *čchanových* mistrů směřoval vždy rovnou k tomu podstatnému a zanechal jen málo textů, na rozdíl od svého slavného současníka Ču Sia, od něhož se ve všem tak lišil.[3] Debaty z kláštera u Jezera divokých husí se týkají zejména dvou témat: Na jedné straně Lu Siang-šan a jeho starší bratr Lu Ťiou-ling (1132–1180) 九齡 Ču Siovi vytýkají, že přičítá příliš velkou důležitost knižním vědomostem a exegezi, a vyzývají ho, ať uvede, jaké knihy asi tak mohli lidé číst v dávných dobách před vládou moudrého Jaoa a Šuna. Na druhé straně je diskuse o pořadí hexagramů *Knihy proměn* pro Lu Siang-šana příležitostí, aby se pustil do dlouhého rozkladu o svém oblíbeném námětu, prvotním duchu. Rázem se tak proti sobě staví dvě pojetí, která Lu Siang-šan shrnul již v básni, již složil na cestě do kláštera:

> Prostá a snadná praxe nakonec bude velká a trvalá.
> Starost o nejrůznější podrobnosti se ztratí v písku.[4]

Tento protiklad potvrdili i očití svědkové:

> Během setkání u Jezera divokých husí přišla řeč na způsob vzdělávání lidí. Ču Si se domníval, že je třeba lidi přimět, aby si rozšiřovali obzory a hojně četli, než si vyberou to nejpodstatnější. Podle bratří Luových však je třeba nejprve odhalit prvotního ducha člověka a četba přichází až potom. Podle Čua byl způsob bratří Luových příliš zjednodušující; pro bratry Luovy byl Čuův způsob příliš roztříštěný; z toho mezi nimi vznikla jistá neshoda.[5]

V roce 1179 se Ču Si jakožto prefekt Nan-kchangu v Ťiang-si plně věnoval svému vzdělávacímu poslání, hojně přednášel, nechal postavit chrám na počest Čou Tun-iho a obnovil akademii Jeskyně bílého jelena, která měla sehrát prvořadou úlohu v rozvoji soukromých akademií a v šíření *tao-süe*. Přijímal však také konkrétní opatření, jak zabránit povodním a hladomoru výstavbou hrází a společných sýpek. Nelze ovšem říci, že by úřední dráha umožňovala Ču Siovi sehrát významnější politickou úlohu, zaujímal vždy pouze funkce místního významu.[6] Ve skutečnosti nebyl Ču Si ochoten dělat ústupky byrokratům, jejichž zkaženost neúnavně odsuzoval. V roce 1197, krátce před jeho smrtí, výpady úředních míst proti *tao-süe* 道學 („učení o Tau") posměšně nazývaném *wej-süe* 僞學,

(„zcestné učení") přitvrdily natolik, že se Ču Siovo jméno ocitlo na černé listině a jeho život byl v ohrožení.[7]

Navzdory všemu se Ču Siovi podařilo vně oficiálního systému zaměřeného na zkoušky vytvořit infrastrukturu soukromých akademií, korpus textů a síť scholastických společenstev, což vše bylo nezbytné ke vzniku soudržného vzdělávacího programu.[8] Kromě stovky děl na nejrůznější témata[9] napsal i komentáře k mnoha konfuciánským kanonickým spisům, počínaje *Velkým učením*, Konfuciovými *Hovory*, *Meng-c'* a *Neměnným středem*, které tvořily nový kanonický korpus zvaný „Čtyři knihy", který byl přidán ke Pěti kanonickým knihám. Ču Si tak jen potvrzuje tendenci, která se projevovala už od konce období Tchang a začátku dynastie Sung: totiž snahu vrátit se k původnímu Konfuciovu zaměření, za jehož dědice a mluvčího byl označen Mencius, předcházející chanské a tchangské exegetické tradici Kanonických knih, které se už netěšily tak absolutní autoritě, jako dosud. Nadále už nebyla tak důležitá tradice spisů jako spíš reflexe o lidské přirozenosti, o základu morálky a místu člověka v kosmu, jejímž inspiračním zdrojem byly Čtyři knihy.[10]

Čuův postoj ke kanonickým textům odráží přechod od existenciálních otázek, vycházejících ze známé Čcheng Iovy formulace „Pěstování morálky vyžaduje vážnost a pokrok ve studiu tkví v rozšiřování poznání", k neméně známému Lu Siang-šanovu výroku „Pokud studiem člověk pozná základ, Šest kanonických knih není nic než poznámky o já (tj. o srdci/mysli, zdroji morálnosti)".[11] Studium textů se nadále nezaměřuje jen na získání erudice, nýbrž má přivodit proměnu celé osobnosti:

> Studovat neznamená pouze hledat morální princip na papíře, naopak je třeba ukazovat na něj prstem na sobě samém: právě zde se nalézá jeho konstituční základ i jeho funkční aplikace.[12]

Lze říci, že Ču Si byl pro Jižní Sungy tím, čím Ou-jang Siou býval pro Severní Sungy, neboť si nepředsevzal nic menšího než přehodnocení celé kulturní tradice. Ču Si však měl lepší intelektuální předpoklady než jeho předchůdce k tomu, aby provedl novou a působivou syntézu, v níž byl znovu navázán vztah mezi Nebem a Člověkem. Ne však už korelativní kosmologií, považovanou za příliš mechanickou, nýbrž skutečnou součinností, která každého jedince vede k tomu, aby se sám vzdělával a mohl

naplnit nebeský záměr. Ču Siovo obrovské dílo, k němuž dospěl syntézou v rovině etické, kosmologické i kanonické zároveň — zkrátka úplným přehodnocením Taa —, se na několik staletí stalo intelektuálně nepřekročitelným obzorem.

Od „učení" k „předávání" Taa

Ve 12. století byla představitelem *tao-süe* aktivní společenství scházející se kolem mistrů jako Ču Si ve Fu-ťienu, Lü Cu-čchien v Če-ťiangu, Lu Siang-šan v Ťiang-si nebo Čang Š' (1133–1180) v Chu-nanu.[13] Z poměrně volného sdružení jednotlivých myslitelů nejrůznějších názorů pomalu vznikala myšlenková škola, která byla nakonec v polovině 13. století uznána za státní ortodoxii, což platilo až do začátku století dvacátého. Zároveň mezi jejími zastánci sílilo vědomí, že přísluší k odlišnému společenství než vzdělanci-úředníci a že pracují na společném záměru uskutečňovanému na akademiích, kde byly svazky spojující jednotlivé adepty posilovány různými obřady. Akademie se očividně inspirovaly *čchanovými* kláštery; byla to „soukromá nebo polosoukromá zařízení, v nichž slavní mistři zdarma vyučovali morálce a filosofii, přičemž jejich učení se obvykle opíralo o výklad Kanonických knih. Nejběžněji se označovaly termínem *šu-jüan* 書院, což naznačuje seskupení budov obrácených do dvora, k nimž patřila i knihovna."[14] *Čchanový* vliv se projevoval také v důrazu kladeném na ústní předávání: „Doposud intelektuálové trávili čas především komentováním kanonických textů nebo sepisováním vlastních pojednání, která se vždy dovolávala autority Kanonických knih. Za dynastie Sung přichází do módy jiný žánr: Studenti ve školách vyhlášených filosofů zaznamenávají rozhovory se svými učiteli za účelem zveřejnění. Tyto zapsané rozhovory (*jü-lu* 語錄) vyjadřují postoj lidí, kteří se považují v první řadě za učitele předávající žákům nevýslovné učení starověkých mudrců, jež by příliš propracovaná forma mohla snadno překroutit."[15] *Jü-lu* přebírají způsob předávání od *čchanových* mistrů, ale také se vztahují ještě hlouběji do minulosti ke starověkým mistrům Konfuciovi a Menciovi, jejichž čistě ústní učení dále předávali jejich žáci. Od doby Sung tvoří *jü-lu* většinu konfuciánského korpusu a směr vycházející od Lu Siang-šana téměř upouští od psaného projevu.

Od konce 11. století a po celé století dvanácté „učení o Tau" (*tao-süe* 道學) pomalu ustupuje „legitimnímu předávání Taa" (*tao-tchung* 道統) po vzoru legitimity dynastické (*čeng-tchung* 正統), založené na přijetí nebeského mandátu.[16] Ču Si tehdy zcela vykonstruoval linii předávání, která neodpovídala textům ani historickým skutečnostem, nýbrž jeho vlastní představě Taa. V jeho spise *Ťin-s' lu* (*Úvahy o tom, co se nás bezprostředně týká*)[17] mezi autory doby Severních Sungů zahrnuje pouze ty, kteří podle něj opět rozdmýchali pochodeň Taa, jež po Menciově skonu pohasla: patří k nim Čou Tun-i (protože rozvinul pojem Nejvyššího počátku), bratři Čchengové (protože nově promysleli Princip) a Čang Caj, zatímco Šao Junga tam nezařadil, neboť ho považoval za příliš ovlivněného taoistickým okultismem. Navzdory zjevné skutečnosti prý bratři Čchengové od Čou Tun-iho přijali učení o Diagramu Nejvyššího počátku — přestože se o tom nikdy ani slůvkem nezmiňují a přestože Čou Tun-iho nikdy neuznali za svého učitele — a Čang Caj se ocitl v pořadí až za svými synovci. Ču Siovi se tak podařilo, že linie předávání implicitně vrcholí jeho osobou, aniž se vůbec zmínil o svém učiteli Li Tchungovi či o tak významných současnících, jako byl Lu Siang-šan.

Nejvyšší počátek, jednota principu a energie

Vysvětlováním pojmů vypracovaných o sto let dříve a objasňováním jejich vzájemných vztahů vykonal Ču Si nesporně obrovský kus práce, takže se mu dokonce přezdívá čínský Tomáš Akvinský. Zatímco Lu Siang-šan se pokoušel nalézt rovnou tryskající pramen, jímž je podle něj srdce/mysl, Ču Si po celý život usiloval o pochopení „středového uzlu", v němž se přirozenost mysli snoubí s jejím fungováním. Tento průsečík se nachází v Nejvyšším počátku (*tchaj-ti* 太極), což byl základní pojem v *Knize proměn*, který později vzkřísil Čou Tun-i. Ten se z něj snažil učinit ekvivalent Principu, tak zásadního pro bratry Čchengovy. Oba pojmy totiž označují jednotu, jež je podkladem mnohosti, avšak zatímco označením „Nejvyšší počátek" říkáme, že každá věc vznikající rozdělením prvotní jednoty je jednoho a téhož původu, označení „Princip" znamená, že věci jsou prodchnuty jednou a toutéž racionalitou, díky níž lze postupovat od známého k neznámému:

> Nejvyšší počátek (*tchaj-ti*) není nic jiného než princip (*LI*) Nebe, princip Země a desetitisíce věcí. [...] Nejvyšší počátek je jen jiným slovem pro Princip.[18]

Čchu Si chápe Nejvyšší počátek jako princip všech principů neboli „nejvyšší princip", (bratři Čchengové, kteří odmítají mluvit o Nejvyšším počátku, ho nazývají „nebeský princip"), ale zároveň i jako jednotu veškerenstva v životní energii (*čchi* 氣). V Nejvyšším počátku splývá jednota principu a energie, jednota toho, co předchází viditelným formám, a toho, co následuje po nich, Jednoho a mnohého, „konstituce" a „funkce"). Aby mohl princip a energii pojímat jako dvojici a zároveň jedno, přičemž princip označuje konstituční aspekt (*tchi* 體) a energie aspekt funkční (*jung* 用),[19] byl Čchu Si nucen využít pojmu Nejvyššího počátku, a proto právě on jako první přisoudil tak zásadní místo Čchou Tun-iovi:

> Nejvyšší počátek se vztahuje k Tau, které je před viditelnými formami; Jin a Jang se vztahují ke konkrétním předmětům, které jsou po viditelných formách.[20]
>
> Mezi Nebem a Zemí se nalézá Princip a energie (*čchi*). Princip, ten se vztahuje k Tau, jež je před formami (*sing er šang* 形而上), je kořenem, z něhož se rodí věci (*wu* 物). Energie, ta se vztahuje ke konkrétním předmětům (*čchi* 器; není totožné s energií *čchi*!), které jsou po formách (*sing er sia* 形而下), je nástrojem (*tü* 具), který rodí věci. A tak, aby se mohli rodit lidé a všechny věci světa, musejí být nadáni tímto Principem, v důsledku čehož mají svoji přirozenost (*sing* 性); musejí být nadáni toutou energií, v důsledku čehož mají viditelnou formu (*sing* 形). Ačkoliv jejich přirozenost i jejich tvar jsou ve stejném těle, je zřetelný rozdíl mezi Taem a konkrétními předměty; to se nesmí uvádět ve zmatek (*luan* 亂).[21]
>
> Z hlediska toho, co je před formami, je to, co je prázdné a nehybné, konstituční, zatímco to, co se uskutečňuje ve skutcích a věcech, je funkční. Z hlediska toho, co je po formách, však lze také říci, že skutky a věci jsou konstituční, zatímco princip, který se uskutečňuje a vyjevuje, je funkční. [...] Mezi tím, co je před formami a co po formách, existuje rozdíl. Dříve než lze říci, že obojí pochází ze stejného pramene, je třeba vidět, že jedno je konstituční a druhé funkční. Dříve než lze říci, že mezi nimi není žádný rozdíl, je třeba vidět, že jedno je viditelná podoba a druhé princip.[22]

To rozvádí Čcheng Iovu předmluvu k jeho komentáři ke *Knize proměn*:

> Nanejvýš nepatrný, takový je princip. Nanejvýš zjevná, taková je podoba. Konstituce a funkce pocházejí ze stejného zdroje, mezi zjevným a nepatrným není rozdílu.[23]

Konstituce a funkce tvoří — podobně jako Jin a Jang — jakýsi paradigmatický dvojčlen, pod který lze zahrnout obvyklé dvojice Nebe/Země, nepatrný/zjevný atd. Nicméně Čchu Si zdůrazňuje, že nejde o odlišné kategorie, nýbrž o dva aspekty téže nejzazší reality, jíž je Tao. Nejen že neexistuje konstituce bez funkcí). ani naopak: Lze říci, že konstituce je ustavující funkce a že funkce je funkční ustavení:

> Nejvyšší počátek přirozeně v sobě obsahuje princip pohybu i klidu (*tung ťing* 動靜), avšak na základě pohybu a klidu nelze rozlišovat konstituci a funkci. Je to tak, že klid je konstitucí Nejvyššího počátku a pohyb je jeho funkcí. Pro názornost to lze přirovnat k vějíři — je to stále tentýž vějíř; když se jím ovíváme, pak je funkcí, když jej odložíme, je konstitucí. Když jej odložíme, pak je jen jedním principem (*tao-li* 道理); když se jím ovíváme, je také jen jedním principem.[24]

Princip je vůči energii totéž jako konstituce vůči funkci:

> Na světě nikdy neexistovala energie bez principu, ani princip bez energie. [...] Jakmile se objeví tento princip, je tu i tato energie, avšak princip je kořenem (*pen* 本). Co se tohoto kořene týče, není žádné dříve a žádné potom, o němž by bylo možné hovořit. Kdyby však bylo nezbytně nutné odvodit, odkud to pochází, pak bychom museli říci, že nejprve byl tento princip. Nicméně princip není nějaká samostatná entita (*wu* 物), existuje uvnitř energie; kdyby nebylo této energie, pak by se princip neměl o co opírat.
>
> Kdosi se zeptal na tezi: Nejprve byl princip a pak byla energie.
>
> Mistr odpověděl: „Tato teze není vhodná. Lze poznat, zda dříve byl princip, a až potom energie, nebo zda to bylo naopak? To přece nelze žádným způsobem zjistit. Nicméně pokud bychom se na tento problém podívali v rovině představ (*i* 意), pak se domnívám, že energie působí na základě principu, to jest že tam, kde se shromažďuje energie, tam je také princip. A je to tak, že energie se dokáže zhušťovat, a tak tvořit (*cao-cuo* 造作), ale princip postrádá cit a rozum (*čching i* 情意), postrádá schopnost plánovat a rozmýšlet, schopnost tvořit."[25]

Z této váhavé formulace je cítit, že autor teprve své názory hledá, ale není pochyb o tom, že rozlišení na princip a energii, na to, co předchází formám, a to, co po nich následuje, v žádném případě neodpovídá rozlišení na transcendenci a imanenci, na metafyziku a fyziku, jaké je vlastní západní filosofii: Ču Si jasně uvádí, že jde o jedinou realitu nahlíženou v jejích dvou aspektech, konstitučním a funkčním. Tento princip naplněný energií má totiž substanciální realitu, což ho naprosto odlišuje od buddhistické prázdnoty, jíž Ču Si odmítá jakožto čistou konstituci oddělenou od jakékoli funkce. Právě toho se týkal spor, který spolu prostřednictvím dopisů vedli Lu Siang-šan a Ču Si v letech 1188–1189 o úvodní větě Čou Tun-iova *Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku*: „Vrcholné nebytí, a přesto Nejvyšší počátek".[26]

„Vrcholné nebytí" nebo „Nejvyšší počátek"?

Spor začal Lu Siang-šan, podle něhož pojem „Vrcholné nebytí", pocházející z *Tao-te-ťingu* § 28, je nepřípustný ústupek taoismu. Podvojné rozdělení pojmu Počátek považuje za zbytečné, ba přímo nebezpečné, protože Nejvyšší počátek, k němuž se přiřadí jeho negace, se tak může ocitnout mimo Tao. Luova námitka je vlastně namířena proti Ču Siovi, jemuž vytýká, že o Nejvyšším počátku už nemluví jako o energii, jak tomu bylo až do Čou Tun-iových časů, nýbrž jako o principu, čímž hrozí, že z něj udělá pojem transcendentní. Avšak podle Ču Sia se Lu Siang-šan dopouští chyby, když jako buddhisté odděluje konstituci (princip) od funkce (energie): snaží se tedy svého protivníka přesvědčit, že Vrcholné nebytí (*wu ti* 無極; konstituce) není žádná entita oddělená od Nejvyššího počátku (*tchaj-ti* 太極; funkce) ani mu není nadřazená, nýbrž je to způsob, jak pojmenovat jeho nerozlišenou jednotu. Ču Si zjevně lpí na pojetí Nejvyššího počátku jako Vrcholného nebytí, aby lépe vystihl jeho nerozlišenost, která jako jediná skýtá nekonečnou možnost vznikání a proměňování:

> Jestliže mistr Čou [Tun-i] označuje [Nejvyšší počátek] jako Vrcholné nebytí, pak právě proto, že nezaujímá žádné místo ani žádný vzhled, neboť se má za to, že tu je před věcmi, a zároveň přetrvává i po jejich vzniku, že existuje mimo Jin-Jang, a zároveň v nich působí, že prostupuje

> vším a je všudypřítomný, aniž mu lze přiznat nějaký zvuk, vůni, stín nebo ozvěnu.[27]

„Bez zvuku a bez vůně": tento přívlastek vystihující působení Nebe později označoval prvotní princip všech věcí v neurčenosti vlastní každému absolutnu. Právě v tom tkví nebezpečí „nebeského principu předcházejícího formám", odděleného od světa „následujícího po formách", od světa kosmické a lidské reality, jehož se Lu Siang-šan obává. Podle Lua nese tento princip jasné stopy taoistického Taa odděleného od lidského jednání. Jenže Ču Si Vrcholné nebytí a Nejvyšší počátek nepovažuje za dvě odlišné etapy vznikání projeveného z latentního a snaží se ukázat, že bez ohledu na to, co si myslí jeho protivník, zde neexistuje žádný dualismus v tom smyslu, že Vrcholné nebytí není nic jiného než realita před tím, než se projeví ve formách, a Nejvyšší počátek tatáž realita poté, kdy se už formy projevily.

> Když Lao-c' mluví o je a není, považuje je za dvě rozdílně entity; když mistr Čou mluví o je a není, považuje je za totéž. [...] Říci „Vrcholné nebytí, a přece Nejvyšší počátek" je jako mluvit o „konání nekonáním".[28]

Pojem Nejvyššího počátku tedy Čou Siovi umožňuje posunout do kosmologické, a nikoli už pouze etické roviny Čcheng Iův výrok „Princip je jeden, ale má mnoho konkrétních podob", dokládaný metaforou o semeni, tak drahou čínským filosofům:

> Je pouze tento jeden princip. Deset tisíc věcí si ho rozdělí a učiní jej svou konstitucí, [nicméně zároveň] každá z deseti tisíce věcí má svůj jeden vlastní princip. [...] Vše se soustřeďuje do jednoho principu, který se rozlévá všude. Je to jako když z jednoho zrnka prosa roste výhonek, ten vyroste a vykvete, z květu se stane zrno, to jest stanou se z nich znovu zrnka prosa a tím se navracejí ke své původní formě. V jednom klásku je sto zrnek, každé zrnko je dokonalé, jedno jako druhé. A když se pak všechna tato zrnka zasejí, z každého znovu vyroste sto zrnek. Tak do nekonečna se bez ustání rodí, a na počátku bylo jen toto jedno prosné zrnko! V každé jednotlivé věci je princip, který je nakonec jen jediným principem.[29]

Vztah částí k celku už není vnímán jen jako splývání nekonečné mnohosti bytostí ve všeobecném souladu, nýbrž také jako jednota makrokosmu,

v němž je každá věc jen mikrokosmem. Což znamená, že Nejvyšší počátek zahrnuje vše do jediného celku, ale zároveň že každá jednotlivá věc obsahuje Nejvyšší počátek:

> „Od kořenů až po konečky větví, vše je realitou (*š' 實*) jediného principu. Deset tisíc věcí světa se na tomto principu podílí a činí jej svou konstitucí. Proto každá z deseti tisíce věcí má tento jeden Nejvyšší počátek. Znamená to snad, že Nejvyšší počátek se může dělit?"
>
> Mistr řekl: „V zásadě existuje jen jeden Nejvyšší počátek. Každá z deseti tisíc věcí světa na něm má svůj podíl, přičemž získává celý Nejvyšší počátek v jeho úplnosti. Podobá se to Měsíci na nebi — je jenom jeden; když se rozlije po řekách a jezerech, lze jej spatřit kdekoliv, a přece nelze říci, že se Měsíc rozdělil."[30]

Obraz Měsíce připomíná analogii, jíž používala buddhistická škola Chuajen: jedno je k mnohému jako Měsíc ke svým odleskům v desetitisíci řek, přičemž každý odlesk odráží nejen obraz Měsíce, nýbrž i všech jejích ostatních odlesků. Tím však podobnost končí, protože Ču Siovi nejde o to ukázat, že Jedno a mnohé se slévají v buddhistické prázdnotě, nýbrž naopak potvrdit jednotu konstituce a funkce, což později, za dynastie Ming, bude základem konfuciánských úvah o jednotě poznání a jednání.

Mysl, jednota nebeského principu a lidských tužeb

Otázka lidské přirozenosti (*sing* 性), tak zásadní pro konfuciánskou etiku, rozdělovala názory počínaje Menciem a Sün-c'em až po první myslitele *tao-süe* doby Sung. Tehdy Čcheng I, který povznesl Princip na nejvyšší pojem, promyslel nově celou menciovskou koncepci, neboť aspekty Principu viděl jak v Nebi, tak v naší přirozenosti a v našem srdci/mysli (*sin* 心):

> Mencius říkal, že mysl, přirozenost a Nebe povstaly z jediného principu.[31]

Ču Si k této nové konstrukci přidává Nejvyšší počátek, z něhož v etické oblasti činí pramen smyslu pro lidskost (*žen* 仁). Zatímco Mencius lidskost spojuje s naší myslí a Čcheng I s naší přirozeností,[32] pojem Nejvyššího počátku (jednoty konstituce a funkce) Ču Siovi umožňuje pojímat mysl jako jednotu přirozenosti) (konstituce) a emocí (funkce):

> Mysl je pánem těla. Jeho konstitucí (*tchi* 體) je lidská přirozenost, jeho funkčním projevem (*jung* 用) jsou emoce (*čching* 情).[33]

Ču Si jen přejímá myšlenky od Čang Caje, který považoval „mysl za to, co řídí přirozenost a emoce," a od Čcheng Iho, podle něhož „je mysl jedna: někdy označuje konstituci, jindy funkci".[34]

> Přirozenost je to, co se ještě nepohnulo (*wej tung* 未動), emoce je to, co se již pohnulo (*i tung* 已動), a srdce obsáhne i to, co se ještě nepohnulo, i to, co se již pohnulo. Takže dokud se srdce nepohnulo, je přirozeností, a poté, co se pohnulo, stává se emocí — tomu [Čang Caj] říká, že „srdce řídí přirozenost a emoce". Touhy (*jü* 欲) vycházejí z emocí. Srdce je jako voda, přirozenost se podobá vodě v klidu, emoce jsou jako když voda teče, touhy jsou vlny na vodě — avšak jsou dobré vlny a jsou špatné vlny. Dobrá touha je například: „Toužím po dobru (*žen*)", špatné touhy se vyřítí ven jako vlnobití; špatné touhy většinou ničí nebeský princip (*tchien LI*), jako když voda protrhne hráze a zničí vše, co jí přijde do cesty. Když Mencius říkal: „Emoce — s jejich pomocí lze konat dobro", hovořil o těch správných emocích, které prýští z lidské podstaty a v nichž zpočátku není nic, co by nebylo dobré.[35]

Na rozdíl od Lu Siang-šana, který se, jak ještě uvidíme, spokojil s tím, že mysl a princip považoval za rovnocenné, Ču Si se domnívá, že jedině v mysli je přirozenost principem v tom, že jí byla přidělena Nebem. Úvodní věta *Neměnného středu* „To, co Nebe naděluje člověku, nazývá se přirozenost," se zde vykládá takto:

> Přirozenost (*sing* 性) je totéž co Princip (*LI* 理). Nebe prostřednictvím Jin-Jangu a Pěti fází dávají život a proměňují deset tisíc věcí. Ty získávají tvar skrze energii *čchi*, přičemž ve všem je přítomen princip.[36]

Protože Ču Si chápe přirozenost jako „nebeský princip", jinými slovy jako „smysl pro lidskost" (*žen*), základní jednota mysli umožňuje chápat lidskost *žen* — kterou už bratři Čchengové chápali jako energii — jakožto princip. Ču Si jako dědic všeobjímající koncepce, shrnuté v Čcheng Chaově výroku „Kdo má smysl pro lidskost, tvoří jeden celek s Nebem-Zemí a s veškerenstvem",[37] definuje *žen* jako „princip lásky a ctnosti mysli", rozuměj „mysli" Nebe-Země, která dává vznikat věcem. V důsledku toho základ konfuciánské etiky tedy tkví v univerzálnosti Principu.[38]

Podle Ču Siho je především třeba mysl prezentovat jako průsečík principu (tj. přirozenosti vycházející z Nebe) a energie (jejíž větší či menší čistotou se bytosti odlišují). Energie totiž může mít různé stupně „jemnosti a hrubosti" podle překážek, na něž u různých bytostí naráží a které určují větší či menší viditelnost principu. Tím se vysvětlují rozdíly inteligence mezi člověkem a zvířetem, ale i mezi jednotlivými lidmi.[39]

Cílem všech těchto úvah o vztahu mezi principem a energií (nebo přirozeností a emocemi) je vypovídat o tom, že naše přirozenost je jediná a dobrá, protože pochází od Nebe, a zároveň i o tom, že někdy činíme zlo. Jak vysvětlit, že se musím snažit, abych opět nalezl svou základní přirozenost, která je principem? Jde vlastně o to nastolit kontinuitu mezi samovolností energie a požadavkem morálního principu. Tak předně, o jaké přirozenosti se to tu mluví? Je to „fyzická přirozenost" (*čchi č' č' sing* 氣質之心), o níž mluví Čang Caj a bratři Čchengovi, tj. vrozený příděl energie, který se u každého liší a může být dobrý, špatný, nebo obojí zároveň? Nebo je to podstatnější „přirozenost ustanovená Nebesy" (*tchien-ming č' sing* 天命之心), či „morální a principiální přirozenost" (*i-li č' sing* 義理之性)? To by zřejmě existovala biologická přirozenost, která souvisí s energií, a základní přirozenost, která vychází z principu. Zatímco ta první je to, co máme společného s ostatními bytostmi a věcmi, naše lidská specifičnost tkví v té druhé. Tím lze vysvětlit rozdíl mezi Menciem, který v tvrzení, že lidská přirozenost je dobrá, má na mysli přirozenost danou Nebesy, a Sün-c'em, který předpokládá opak, protože mluví o přirozenosti fyzické. Celkový pohled na naši přirozenost získáme pouze, když bereme v potaz jak energii, tak princip:

> Přirozenost, to je princip, který člověk dostal od Nebe. Život, to je energie, již člověk dostal od Nebe. Přirozenost je před viditelnými formami, energie po nich. Člověk jako všechny věci přichází na svět obdařen touto přirozeností a touto energií. Pokud jde o energii, člověk a ostatní bytosti se od sebe ve schopnosti vědomí a pohybu mnoho neliší; ale pokud jde o princip, mají snad ostatní věci světa všechen smysl pro lidskost, spravedlnost, obřady a všechno rozlišování [jako člověk]? To je důvod, proč je přirozenost člověka ve všech ohledech dobrá a jeho rozum předčí deset tisíc věcí.[40]

V tom, čím se člověk liší od ostatních bytostí, se jeho reakce mění podle jeho znalostí. Princip, který utváří energii každého jedince, je jen částečkou principu nebeského, která procesem poznání postupně, jak se energie zjemňuje, mění své samovolné reakce od egoismu k univerzálnosti:

> Přirozenost (*sing*) je prostě jen princip (*LI*). Avšak kdyby nebylo energie-hmoty (*čchi č'* 氣質) Nebe-Země, pak tento princip by neměl kde spočinout. Stačí mít průzračnost a jas energie *čchi*, a tento princip se projevuje bez jakýchkoliv překážek. Pakliže jsou nějaké nevelké překážky, pak nebeský princip zvítězí; pakliže je překážek mnoho, vítězí sobecké touhy (*s' jü* 私欲). Z toho je vidět, že v původní přirozenosti není nic než dobro (*šan* 善).[41]

Otázku vztahu mezi lidskými tužbami a nebeským principem je zde třeba chápat jako vztah celku k jeho částem a dávat ji do souvislosti s Čcheng Iovou „jednotou Principu a rozmanitostí jeho konkrétních podob", jež vypovídá jak o realitě mnohého a jednotlivého (já v celé své individualitě a ve svých osobních tužbách), tak o univerzalitě Principu (morální přirozenost).

„Mysl Taa" a „lidská mysl"

Srdce/mysl je zároveň princip i energie, avšak morálním úsilím se musí neustále očišťovat, aby se zachovalo jejich vzájemné ovládání. Ču Si se tak dostává k rozlišení mezi „myslí Taa" (*tao-sin* 道心) a „lidskou myslí" (*žen-sin* 人心), které rozpracoval už Čcheng I. *Tao-sin* odpovídá morální přirozenosti, jíž člověka obdařilo Nebe, a je to to, co Ču Si nazývá principem; *žen-sin* zahrnuje psychickou a fyzickou část lidské přirozenosti, jíž tvoří emoce a tužby, které spadají do energie, a přestože nejsou v zásadě špatné, bez kontroly myslí Taa se mohou stát sobeckými.[42]

Bylo by však nedorozuměním domnívat se, že mysl Taa je dobrá, zatímco mysl lidská je zlá:[43] Ču Si spíše hledá jemnou rovnováhu mezi oběma tak, aby se vyhnul úskalí utilitaristického aktivismu i taoistické či buddhistické netečnosti. Jde o to získat pevnou půdu pod nohama v lidském světě a „najít pro tělo a mysl zakotvení" ve světě přírody. Podle Ču Siho je stejně nebezpečné se vyhýbat veškerým normám jako se odtahovat od přirozeného:

> Pokud bychom uplatňovali pouze lidskou mysl a nedbali na srdce Taa, upadli bychom do nebezpečí svévole; pokud bychom pouze strážili mysl Taa a chtěli bychom se oddělit od lidské mysli, pak by to znamenalo oddělení morální přirozenosti (*sing* 性) a dané přirozenosti („úděl" *ming* 命) do dvou jednotlivých věcí (*er wu* 二物). Avšak to, co nazývají myslí Taa, je prázdné a bez hmotné existence (*kchung-sü wu-jou* 空虛无有) a spadá do učení buddhistů a taoistů; s tím, co učí *Kniha Jüova*, nemá nic společného.[44]

„Co učí *Kniha Jüova* (*Jü-šu*)" je narážkou na „Rady pro Jüa" (*Ta Jü mo*), pasáže pochybné autenticity z *Knihy dokumentů*, kde Šun nabádá svého nástupce Jüa Velikého, zakladatele starověké dynastie Sia:

> Lidská mysl je vratká (*wej* 危),
> mysl Taa je nepatrná/jemná/skrytá (*wej* 微)
> přimkni se k podstatě a k Jednomu
> setrvávej pevně ve Středu.[45]

Tyto čtyři nejasné verše, v originále zachycené šestnácti znaky, se nakonec v následujícím Čcheng Iově výkladu staly heslem konfuciánské obrody za dynastie Sung:

> Lidská mysl je naplněna sobeckými tužbami (*s' jü* 私欲), a proto je vratká a v nebezpečí (*wej taj* 危殆). Mysl Taa je naplněna nebeským principem (*tchien LI* 天理), a proto je tou nejjemnější esencí (*ting wej* 精微). Odstraňme sobecké tužby, a nebeský princip se projeví v plném jasu (*ming* 明).[46]

Lu Siang-šan tento sklon oddělovat obě mysli považoval za nebezpečný a snažil se znovu najít zdroj nebeského principu v lidské mysli jako jednotném celku:

> Princip Taa není jiný než ten, který máme před očima. I kdybychom měli schopnost povznést své vnímání až na úroveň světců, neviděli bychom nic jiného než princip Taa, který je před našima očima. [...] Teorie nebeského principu lidských tužeb zjevně není ta nejlepší. Předpokládáme-li, že Nebe je princip a člověk tužby, plyne z toho, že Nebe a Člověk nejsou totéž. Taková myšlenka pochází od Lao-c'a. [...] Většina komentátorů považovala lidskou mysl za to, co určuje lidské tužby, a mysl Taa za nebeský princip. Taková interpretace je mylná. Mysl je jedna, jak by člověk mohl mít dvě mysli?[47]

Jednota mysli podle Lu Siang-šana

Proti tomu, co považuje za rozštěpení Nebe a Člověka, nebeského principu a lidské mysli, a aby zkorigoval Čcheng Iův výrok „přirozenost je princip" (*sing ti LI* 性即理) , Lu Siang-šan razí vlastní heslo, které je shrnutím jeho názorů: „Principem je mysl" (*sin ti LI* 心即理):

> Mysl je jen jedna; princip je jen jeden. Nakonec se vše vrací k jednomu, základní smysl nemůže být dva. Tato mysl a tento princip nemohou v žádném případě být dva.[48]

Podle Lu Siang-šana je realita celá obsažena v jednotě a kontinuitě mysli:

> Čtyři směry spolu s nahoře a dole se nazývají „prostor". Minulost a budoucnost se nazývají „čas". Prostor-čas je má mysl, má mysl je prostor-čas. Před miliony generací se objevili světci, kteří měli něco z této mysli, tohoto principu. Za miliony generací se objeví světci, kteří budou mít něco z této mysli, tohoto principu. Všichni světci, kteří se objevují mezi čtyřmi moři, mají něco z této mysli, tohoto principu. [...] Realita vlastní prostoru-času je ta má; realita, která je mi vlastní, je tatáž jako ta prostoru-času.[49]

Na rozdíl od Čcheng Iho a Ču Siho se Lu Siang-šan valně nezajímá o pojem přirozenosti, těžko představitelný bez pojmu nebeského principu. Podle něho jednota reality a prvotní dobro lidské přirozenosti existují od samého počátku, jsou to základní danosti a jako takové je lze uchopit jedině bezprostřední intuicí. Žákovi, který se ho ptal na rozdíl mezi „přirozeností", „schopností", „myslí" a „emocí", Lu odpověděl prostě: „Je to všechno jedno a totéž, rozdíl je jen v tom, jak se tomu říká." Lu se zcela zjevně o intelektuální otázky terminologie nezajímá: životně důležité je pulzování v „žilách" které „se vyskytuje výlučně ve smyslu pro lidskost a spravedlivost".[50]

Ču Si výtce, že směšuje Princip s Taem, čelí protiútokem a osočuje svého protivníka z podléhání vlivu *čchanového* buddhismu. V tom ho následuje jeden z jeho nejvýznačnějších žáků, Čchen Čchun (1159–1223),

který dokonce pojem mysli u Lu Siang-šana spojuje s buddhistickou představou vědomí.[51] Podobá se to však spíše klatbě než objektivní kritice: Lu totiž pouze dovádí do krajnosti menciovské učení o vrozenosti, avšak svou „jedinou myšlenku" hájí hrdě, ba s nádechem výzvy:

> Jestli se mé učení liší od ostatních, pak proto, že u mě je vše bezprostřední. I když jsem mluvil tisíckrát, mé řeči vyjadřují jen to, co je ve mně, bez jakékoli příkrasy. Někdo o mně nedávno řekl: „Kromě jediné věty (od Mencia, kterého Lu s oblibou při různých příležitostech cituje) ‚Začni upevňováním toho, co je v tobě velké', nemá, co jiného by předvedl." Když mi to donesli, řekl jsem: „Nic nemůže být pravdivější!"[52]

Nutno však přiznat, že Lu Siang-šan zachovává základní jednotu mysli za cenu podcenění otázky zla, k níž oproti Menciovi nedodává téměř nic nového, neboť se pouze omezuje na základní předpoklad, že „přirozenost v Nebi" a „v mysli člověka" jsou totožné. I když přiznává, že nečistá životní energie by mohla mít neblahé účinky, nepovažuje je za zásadní překážku jednoty mysli a nebeského principu. V úvaze nazvané „Stačí přemýšlet, aby k tomu (tj. k principu) člověk dospěl", tvrdí se zcela menciovským přesvědčením:

> Morální smysl a princip takové, jaké sídlí v lidské mysli, jsou udíleny Nebem, a nemohou tedy být odstraněny. Nechají-li se někteří lidé zaslepit vnějšími věcmi natolik, že jednají proti principu a přestupují smysl pro morálku, je to jednoduše proto, že nepřemýšlejí. Pokud se jen trochu dokáží vrátit opravdu k sobě a pořádně se zamyslet, jejich schopnost rozlišovat dobré a špatné, a podle toho si vybírat, bude pohyblivá jako neviditelné, jasná jako světlo a zřetelná jako jistota.
>
> Ti, kdo dnes studují, svou mysl zaměřují jen na malichernosti a nesnaží se zastavit u konkrétního. Mencius říká: „Kdo vyčerpá potenciál své mysli, pozná svou přirozenost. Avšak poznat svou přirozenost znamená poznat Nebe." Mysl je jen jedna: ta moje, ta mého přítele, ta mudrce, který žil před tisíci lety, ta mudrce, který za tisíc let přijde, všichni v sobě mají něco z této mysli. Ta mysl má nesmírnou konstituci, a pokud jen se mi podaří vyčerpat její potenciál, jsem jedno s Nebem.[53]

Na rozdíl od Lu Siang-šana, podle něhož mysl *je* princip, Ču Si lidskou mysl pojímá jako místo odhalování nebeského principu, ale vezmeme-li

v úvahu i existenci špatných podnětů, může se nebeský princip plně projevit pouze za cenu vytrvalého úsilí mysli. Proto je ovšem třeba rozlišovat mysl od přirozenosti. Ta je jen dalším vyjádřením principu, toho, „co se ještě neprojevilo" (*wej-fa* 未發), co „předchází formám". Zato mysl, již Ču Si na rozdíl od Lu Siang-šana považuje za to „již projevené" (*i-fa* 已發), co „následuje po formách",[54] je třeba chápat jako směs principu a energie, jež může vyvolávat emoce, které se až příliš snadno mohou týkat „sobeckých tužeb" vlastních lidskému druhu.

Podle Ču Siho se zkrátka Lu Siang-šanovi daří zachovat základní jednotu mysli a principu jen za cenu naprostého subjektivismu, který neustále vyvolává otázku: Když říkám „mysl *je* princip", nechci spíše říci, že *má* mysl je princip, a není to v tom případě volná cesta k nejrůznějším mystifikacím? Proto Ču Si neustále hledá normy, měřítka, jimiž lze zkoušet platnost principu: Poznáváním záměrů světců studiem Kanonických knih, zkoumáním vnějších věcí atd.

Z Lu Siang-šanova pohledu je mysl prvořadá a vše ostatní se vztahuje k ní: „To, co mysl naplňuje a co z ní vyzařuje, a to, co se rozprostírá v celém všehomíru, není nic jiného než princip."[55] Podle Ču Siho představuje tato prvořadost mysli jen jednu ze základních daností, která poté musí nabýt podstaty v procesu pěstování morálky, což zahrnuje práci mysli na sobě i její konfrontaci s vnějším světem. Zatímco Lu mysl chápe z nadčasového, ahistorického pohledu jednoty antropo-kosmické, Ču Si, podle něhož není nic předem dáno ani rozhodnuto, nikdy neztrácí ze zřetele Konfuciův historický záměr a vizi stálého vzdělávání.

Duševní kázeň

Na rozdíl od toho, o čem se nás snaží přesvědčit Lu Siang-šan, vnímá Ču Si mysl Taa a lidskou mysl: jako jednu a tutéž mysl, nahlíženou ve dvou aspektech: aspektu morálním, jímž splývá s nebeským principem, a aspektu striktně biologickém a instinktivním. U Ču Siho však stejně jako u Čcheng Iho je cítit snaha mysl ovládat, neboť jí neustále hrozí nebezpečí anarchie. Metaforu vody, jejíž sklon téci dolů je podle Mencia stejně přirozený jako sklon lidské přirozenosti být dobrá, používá Ču Si poněkud pochmurněji, neboť přirovnává mysl k vodě, která může být také čeřena

špatnými vlnami.[56] Tento stín vržený na menciovský optimismus lze nejspíš vysvětlit spojeným vlivem Sün-c'a a buddhismu:[57]

> Mysl je označením toho, co věcem panuje (*ču-caj* 主宰). Panuje nade vším, ať je to v pohybu, či v klidu. Není to tak, že dokud jsou věci v klidu, pro mysl není použití, a že by začala panovat, až když se věci pohnou. Hovoříme-li o panování, pak je to cosi, co je přirozeně přítomno v celé mysli. Mysl sjednocuje přirozenost a emoce a panuje nad nimi, avšak to neznamená, že by se smísila s přirozeností a emocemi do jedné entity (*wu* 物) tak, že by nebylo možné je odlišit.[58]

Utkvělá myšlenka, že všechna jsoucna mají svého „pána", trochu připomíná Wang Piho, který tuto myšlenku rozvedl ve 3. století, přičemž pojem „neochvějné mysli:" (*pu-tung sin* 不動心) čerpal od Čuang-c'a a Mencia, byť pod vlivem vnějších tlaků.[59] Ču Si mluví o „pevném principu", na jehož základě lze čelit „zmatkům desetitisíce přeměn". Duševní kázeň potřebná k dosažení tohoto rovnovážného bodu, v němž lidská mysl splývá s myslí Taa, se označuje výrazem „řád mysli" (*sin-fa* 心法), což je výpůjčka z buddhismu a taoismu. Už Čcheng I viděl v *Neměnném středu* „řád mysli předávaný Konfuciovou školou", narážku na první oddíl, kde se píše o „bdělosti ušlechtilého člověka, když je sám se sebou".[60]

V Ču Siově filosofii se tedy přihlíží nejen k „základní konstituci" (*pen-tchi* 本體) mysli, nýbrž i k jejímu „funkčnímu uplatnění" v rámci konkrétní zkušenosti (*fa-jung* 發用). To vyžaduje „záměrné a vytrvalé morální úsilí" (*kung-fu* 功夫), což se projevuje řadou metod, z nichž ty nejrozšířenější jsou meditace vsedě a každodenně zaznamenávané zpytování svého svědomí, zjevně přejaté z taoismu a buddhismu. Metoda *ting-cuo* 靜坐 (doslova „sedět v klidu") se jasně inspiruje Čuang-c'ovým „sezením v zapomnění" (*cuo-wang* 坐忘) a *čchanovou* buddhistickou meditací vsedě (*cuo-čchan* 坐禪).[61] Tak Ču Siův učitel Li Tchung „očišťoval svou mysl mlčenlivým sezením, aby zakusil, jaký může být stav, v němž se potěšení, hněv, smutek a radost ještě neprojevily. A časem pochopil, že tento stav je velkým základem všeho, co je na světě."[62] Uveďme návod k použití:

> Klidně si sedni se zkříženýma nohama, oči upři na špičku nosu a soustřeď mysl na část těla pod pupkem. Časem pocítíš teplo a postupně poznáš účinnost [této metody].[63]

Jde o to přimět mysl, aby „viděla Princip", řečeno slovy bratří Čchengů:

> Jestliže si ve volných chvílích, kdy nečteme, tiše sedneme, uklidní to mysl, upraví dech a postupně stále jasněji umožní vidět princip všeobecného řádu.[64]

„Sezení v klidu" vede k zážitkům, které lze označit za mystické v tom smyslu, že umožňují návrat kprvotní, „dosud neprojevené" mysli, tzn. k mysli ve stavu před tím, než se duševní činnost začala projevovat vůlí, myšlenkami nebo pocity. Avšak Ču Si si dává pozor, aby neupadl do kvietismu spojovaného s taoisty a buddhisty, a zdůrazňuje, že ani tu nejvyšší pokojnost nelze oddělit od činorodosti, jež je konfuciánskému člověku vlastní:

> Výrok „Nepatrný počátek (*ťi* 幾), to je zcela neznatelný pohyb" (*ťi če, tung č' wej* 幾者，動之微) říká toto:
>
> Nevnímatelná nepatrnost je počátkem pohybu a lze v ní vidět správné a nesprávné, dobré a zlé. [...] Počátek je nepatrný jako nezbadatelnost chloupku; když jej dlouho bedlivě zkoumáme, pak se postupně rozšíří náš rozhled a přirozeně se tam prodere princip Taa. To je protržení hrází prapočáteční nepatrnosti (*ťi wej* 幾微), kde se odděluje dobré a zlé. Pakliže to vidíme zřetelně, věci jsou prozkoumány (*wu ke* 物格) a je dosaženo nejzazších mezí poznání. Když poznání dosáhne nejzazších mezí, pak myšlenky (*i* 意) se stávají upřímnými (*čcheng* 誠); když jsou myšlenky upřímné, pak srdce je správné (*sin čeng* 心正), jednotlivci jsou morálně kultivovaní (*šen siou* 身修), rodiny jsou v harmonii, stát je řádně spravován a na světě panuje mír.[65]

Ču Si popírá synkretistickou myšlenku, že není podstatného rozdílu mezi konfuciánským smyslem pro lidskost a buddhistickou slitovností a že jediný rozdíl je čistě funkční, neboť buddhismus si neklade žádný praktický cíl. Pro toho, kdo hledá zdroj pravé konfuciánské inspirace, je takové odlišování absolutního principu od etické praxe nepřijatelné. Úplného splynutí s principem — svatosti — lze dosáhnout pouze provozováním zcela konkrétní, všední a obyčejné morálky. Proto ti, kdo ještě úplného poznání světců nedosáhli, musejí studovat princip jak ve svém nitru, tak kolem sebe.

„Zkoumat věci a rozšiřovat poznání"

Na rozdíl od Lu Siang-šana, který se rozhodl vrátit k živému prameni menciovské intuice — ke schopnosti mysli se neustále tříbit a znovu dosáhnout původního spojení s kosmickou silou, hledá Ču Si normu vně mysli. Proto mu tak záleží na „zkoumání věcí" (*ke wu* 格物). V Čcheng Iových stopách přebírá tento výraz z *Velkého učení* ve smyslu „postihnout" věci a najít v nich princip.[66] Uveďme si popis etického postupu vedoucího k mystickému zážitku, který by se dal přirovnat k buddhistickému osvícení:

> Věta „Rozšiřovat poznání spočívá na zkoumání věcí" (*č'-č' caj ke wu* 致知在格物) říká toto: Pakliže chci rozšířit své poznání, musím přistupovat k věcem tak, abych skrz naskrz pronikl k jejich principu (*čchiung čchi LI* 窮其理).
>
> Co se týče bystrosti lidské mysli/srdce, neexistuje mysl, která by nedokázala poznávat (*č'* 知); co se týče všech věcí světa, neexistuje žádná, v níž by nebyl obsažen princip (*LI*). Poznání není úplné, dokud nepronikne skrz naskrz k principu. A proto *Velké učení* nás od samého počátku nabádá, abychom u všech obyčejných věcí světa podle principu, který již známe, dále pronikali až na samu jeho nejzazší mez. Po delším takovém usilování jednoho dne náhle vše pochopíme a nezůstane nic — ať navenek, či uvnitř, ať jemné či hrubé —, k čemu by naše mysl nedosáhla, co by naše mysl neprozářila — ať je to celková konstituce, či funkční projev (*čchüan tchi ta jung* 全體大用). Tomu se říká, že „věci jsou prozkoumány" (*wu ke* 物格), tomu se říká, že „poznání se rozšířilo".[67]

Zmíněné poznání zcela zjevně nesmíme chápat v empirickém a objektivním smyslu: Jde zřejmě spíše o „poznání" jakožto bezprostřední intuici. Pokud jde o zkoumání principu, ihned navozuje představu morálního záměru, který lze úspěšně dokončit pouze kumulativně, i když praktikování morálky někdy může vést i k okamžitému osvícení. Předmluva k *Velkému učení* uvádí postupnou cestu, již Ču Si otevřeně srovnává se třemi velkými principy a s osmidílnou stezkou buddhistického učení. Požadavek „zdokonalovat se, aby člověk byl schopen vládnout lidem" (*siou-ti č'-žen* 修己治人) znamená, že obroda společnosti prochází individuálním sebeukázňováním každého člověka. Ču Si pečlivě odlišuje

tento postup od *čchanového* náhlého osvícení a zcela menciovsky zdůrazňuje politickou odpovědnost panovníka, který má zajistit všeobecné vzdělávání pomocí sítě škol, od hlavního města po ty nejmenší vesnice. V tom stojí proti názorům Čchen Lianga (1143–1194) a Jie Š'a (1150–1223), kteří jsou svými utilitaristickými kritérii účinnosti a ekonomickým, sociálním a politickým zaměřením pokračovateli kritických a reformátorských snah Wang An-š'ových, jemuž Ču Si nemohl přijít na jméno.[68]

Obřady jsou podle Ču Siho „vnější formy, skrze něž se vyjevuje nebeský princip", tzn. smysl pro lidskost. Na rozdíl od Sün-c'ova pojetí už obřady nezaujímají těžiště pozornosti, avšak nadále plní pedagogickou a společenskou funkci. Z toho titulu se Ču Si zajímal o morální zdraví společnosti a aktivně pracoval na šíření obřadů do rodinného života i do vzdělávání. Jeho *Rodinné obřady* (*Ču-c' ťia-li*) a *Základní učení* (*Siao-süe*), byť z valné části zkompilované jinými autory, sehrály prvořadou úlohu v šíření konfuciánské etiky v celé společnosti od doby Sung po dynastii Čching.[69]

Tento aspekt Ču Siova díla svědčí o tom, že od 11. století se v čínské společnosti zabydloval rigorismus. Vznikalo množství „obecních shromáždění" (*siang-jüe* 鄉約), sdružení k povznášení mravů, jejichž cílem bylo „vzájemně se podporovat ke konání dobra, vzájemně opravovat své chyby, vzájemně spolu jednat obřadně a vzájemně si pomáhat v případě neštěstí".[70] Jak připomíná Jacques Gernet, který zde vidí podobnost s Evropou 16.–18. století, „ustanovení začala být prosazována do života, lid začal být v tomto smyslu poučován a veden k přísnější morálce. Od 11.–12. století začal být na ženy a na mládež a obecně na všechny podřízené vyvíjen větší společenský tlak."[71] Morální rigorismus doby Sung, notně se opírající o školu Čcheng-Ču, srovnává absolutistické pojetí loajality ministra vůči vladaři s věrností ženy vůči manželovi, byť i zesnulému. Jak říká S'-ma Kuang: „Tak jako se ctnostná žena neoddá dvěma mužům, loajální ministr neslouží dvěma panovníkům."[72]

Zastánci postupnosti a zastánci náhlosti, poznání a činnost

Navzdory tomu, že Ču Siovi a Lu Siang-šanovi následovníci prezentovali názory svých učitelů jako rozhodné protiklady, se zdá, že Ču Si i Lu Siang-

šan sdíleli v podstatě totéž monistické pojetí světa jakožto nedělitelného celku plně přítomného v každé své části. Jejich rozpory se týkají zřejmě spíše způsobu, jak k této jednotě přistupovali. Podle Ču Siho se Lu Siang-šan svým odmítáním identifikovat zlo a trváním na jednotě mysli, aniž „šel do hloubi problému", připravuje o možnost zamýšlet se nad jejich vztahem ze všech aspektů. A Ču Siovi naopak tím, že věnuje přílišnou pozornost propasti mezi zlem a principem, hrozí, že „rozdělí mysl) a princip na dvě odlišné entity", a tak znemožní jejich jednotu.

Po smrti obou mistrů se jejich živá debata postupně utvrzovala v rivalitu dvou škol, totiž školy principu (*li-süe* 理學) proti škole mysli (*sin-süe* 心學). Zatímco ta první zřejmě kladla na přední místo „cestu zkoumání a studia" (*tao wen-süe* 道問學), ta druhá dávala přednost „oslavě morální přirozenosti" (*cun te-sing* 尊德性).[73] Oba tyto výrazy, vypůjčené z *Neměnného středu,* komentuje Ču Si takto:

> Oslavovat morální přirozenost je způsob, jak uchovat mysl nedotčenou, aby to, co je v substanci Taa veliké, dosáhlo vrcholu. Jít cestou zkoumání a studia je způsob, jak rozšířit své poznání, aby se dospělo do hloubi toho nejnepatrnějšího v substanci Taa. Jsou to dva velké základy pěstování ctnosti a upevňování Taa.[74]

Ču Si zde zřejmě usiluje o co nejvyrovnanější sloučení obou principů – intelektuálního zkoumání a etické praxe, které spolu podle jeho vlastního přirovnání souvisejí jako dvě ptačí křídla nebo dvě kola dvoukoláku. Nejde o nic víc ani méně než o celkový program usilování o svatost. Ačkoli Ču Siův postup klade důraz na základní jednotu praxe a poznání, je gradualistický (tj. související s postupným dosahováním svatosti), byť ho Lu Siang-šan, který zastával prvořadost vrozené morálky, označoval za „fragmentární":

> Jestliže neumíme oslavovat morální přirozenost, jak bychom mohli mluvit o postupování cestou zkoumání a studia?[75]

Ču Si v názoru o vrozenosti morálky tušil vliv *čchanového* přesvědčení, že osvícení lze dosáhnout náhle, který se prý Lu pokoušel skrytě propašovat do konfuciánského učení jako pašerák soli, jenž přepravovanou sůl zakrývá sušenými rybami.[76] Tento spor je pokračováním napětí patrného již v Konfuciových *Hovorech*, které vzniká z dvojího požadavku: jednak rozšiřovat poznání a zkušenosti, jednak se je snažit přivést k tomu nejpodstatnějšímu, čímž je smysl pro morálku.[77] Mezitím však buddhismus otázku přeformuloval a napětí teď panovalo mezi postupným, kumulativním morálním povznášením a náhlým osvícením.[78] Jde o dvě různé koncepce, jak se dobrat smyslu, podle toho, zda je ho dosaženo intelektem, nebo intuicí. Podle Ču Siho v morálním postupu nelze vynechat poznávání:

> Poznání a jednání jsou na sobě závislé, jako oči, které by se bez nohou nemohly pohnout z místa, a nohy, které by bez očí neviděly na cestu. Pakliže uvažujeme o tom, co bylo dříve a co později, poznání bylo dříve; pakliže uvažujeme o tom, co je důležitější, pak konání je důležitější.[79]

Ču Siovým následovníkům, z nichž nejvýznačnější byl Wang Jang-ming z doby Ming, poskytlo právě skloubení poznání s jednáním vděčné téma. Jisté je, že knižní a intelektuální stránka, přínos ke klasické tradici a pozdější ideologické využití zaručily Ču Siově syntéze trvalejší životnost než jejím odpůrcům. Od poloviny 13. století byla Ču Siova filosofie povýšena na ortodoxii a začínala se šířit v celém „počínštěném" světě, zejména do Koreje a Japonska, kde byla hojně a originálně rozvíjena.[80] V roce 1241, když Mongolové porazili Severní Džürčeny, se císařský dvůr Jižních Sungů v zoufalé snaze ideologicky podpořit svou legitimitu oficiálně přiklonil k *tao-süe,* uvedl podobizny jeho hlavních představitelů do Konfuciova chrámu a podporoval studium jeho textů a komentářů. Avšak dynastie Sung zanikla v roce 1279 pod náporem Mongolů. V té době již na severu Číny vládla mongolská dynastie Jüan, jejímž hlavním městem byl Chanbalik (dnešní Peking neboli Pej-ťing, „severní hlavní město"), které mohl obdivovat Marco Polo (1254–1324) při svém setkání s velkým Kublajchánem (v. 1260–1294).[81] V roce 1313 císař Žen-cung z dynastie Jüan dekretem prosadil, že Čtyři knihy a Kanonické knihy s Ču Siovými komentáři budou na programu státních úřednických zkoušek, čímž vznikla nová ortodoxie, která se pak udržela po dalších šest set let až do definitivního zrušení systému zkoušek v roce 1905.

[1] O intelektuálních dějinách tohoto období viz Hoyt Cleveland TILLMAN & Stephen WEST, ed., *China under Jürchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*, Albany, State University of New York Press 1995; James T. C. LIU, *China Turning Inward: Intellectual & Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press 1988.

[2] Životopisné údaje o Ču Siovi viz CHAN Wing-tsit, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986. Od téhož autora viz též *Chu Hsi: Life and Thought*, Hongkong, Chinese University Press 1987, a *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press 1989.

[3] Moderní vydání souborného díla Lu Siang-šana (především jde o dopisy a přednášky), z něhož zde čerpáme, je *Lu Ťiou-jüan ťi*, Peking, Čung-chua šu-ťü 1980. Užitečná je i monografie (poměrně stručná): HUANG Siu-chi, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, 1944, reed. Westport (Conn.), Hyperion Press 1977.

[4] *Lu Ťiou-jüan ťi*, 34, s. 427. Překlad do angličtiny viz CHAN Wing-tsit, „Neo Confucian Philosophical Poems", *Renditions* (Hongkong), 4 (1975).

Toto setkání je vylíčeno v Lu Siang-šanově chronologickém životopise, viz *Lu Ťiou-jüan ťi* 36, s. 490–491. O obsahu těchto debat viz *tamtéž*„ 34, s. 427–428. O okolnostech tohoto setkání viz Julia CHING, „The Goose Lake Monastery Debate (1175)", *Journal of Chinese Philosophy*, I (1974), s. 76–93.

[5] Svědectví jistého Ču Cheng-taoa, in *Lu Ťiou-jüan ťi* 36, s. 491.

[6] Jedinými Ču Siovými kontakty s císařským dvorem byla tři odvážně kritická memoranda, která předložil císaři Siao-cungovi (v. 1162–1189) a po nichž se mu dostalo v hlavním městě slyšení, a na sklonku života čtyřicet šest dnů, během nichž byl pověřen poučit císaře Ning-cunga (v. 1194–1224) o *Velkém učení*. O Ču Siově oficiální kariéře viz Conrad M. SCHIROKAUER, „Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence", in Arthur F. WRIGHT & Denis TWITCHETT, ed., *Confucian Personalities*, Stanford University Press 1962, s. 162–188.

[7] Viz Conrad SCHIROKAUER, „Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of *Wei-hsüeh*," in John Winthrop HAEGER, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tuscon University of Arizona Press 1975, s. 163–198.

[8] O Ču Siových koncepcích vzdělávání viz Daniel K. GARDNER, „Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, 1 (1984), s. 57–82; „Transmitting the Way: Chu Hsi and his Program of Learning", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, I (1989)); „Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung", *Journal of Asian Studies*, 50 (1991), s. 574–603. Viz rovněž Peter K. BOL, „Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning", in W. T. DE BARY & John W. CHAFFEE, ed., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, University of California Press 1989, s. 151–185.

[9] Mnoho z těchto spisů, které se týkají tak rozmanitých oblastí, jako je filosofie, dějiny, náboženství, literatura, životopisný žánr, se ztratily. Existuje několik antologií Ču Siových spisů, z nichž k těm nejdůležitějším patří:

- *Ču-c' jü-lej* (*Výroky Mistra Čua roztříděné tematicky*), zkompilovaná v roce 1270 ve 140 kapitolách. Moderní vydání, které zde používáme, vydalo nakladatelství Čung-chua šu-ťü, Peking, 1986. K dispozici je částečný překlad do angličtiny: Daniel K. GARDNER, *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley, University of California Press 1990.

- *Ču-c' wen-ťi* (*Spisy Mistra Čua*), pocházející z roku 1532, jsou sbírkou dopisů, oficiálních dokumentů, krátkých esejů, básní atd. ve 121 kapitolách. Přebírá je i vydání *S'-pu cchung-kchan* (SPCK) a vydání *S'-pu pej-jao* (SPPJ), kde je uvedeno pod názvem *Ču-c' ta-čchüan* (*Velká suma Mistra Čua*).

- pokud jde o *Ču-c' čchüan-šu* (*Sebrané spisy Mistra Čua*), zkompilované v roce 1714 na císařův příkaz a uspořádané do 66 kapitol, ve skutečnosti obsahují jen vybrané pasáže z *Ču-c' wen-ťi* a *Ču-c' jü-lej*. Reed. Taipei, Kuang-süe 1977.

[10] Uveďme, že s výjimkou *Knihy proměn* se komentátoři období Jižních Sungů, Jüanů a Mingů o Pět kanonických knih zvlášť nezajímali a nové obliby se jim dostalo až v 17. století ve chvíli, kdy se začíná rýsovat reakce proti čusiovské ortodoxii.

[11] Viz *I-šu* 18, in *Er Čcheng ťi*, s. 188 a *Lu Ťiou-jüan ťi* 34, s. 395.

[12] *Ču-c' jü-lej* 11, s. 192.

[13] Viz Hoyt Cleveland TILLMAN, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu, University of Hawaii Press 1992, který se zabývá historickým vývojem *tao-süe* jakožto *„fellowship"*. Toto společenství se odlišuje na jedné straně od *Sung-süe* („sungské učení", souhrnné označení konfuciánské obrody za dynastie Sung) a na druhé straně od školy Čcheng Ču neboli *LI-süe*, „učení o principu", které se prosadilo jako státní ortodoxie v roce 1241, přičemž všechny tyto tři aspekty se v západní sinologii obvykle bez rozlišení označují nálepkou „neokonfuciánství". Viz též kap. 17, pozn. 14.

[14] Viz Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 110. O akademiích viz Linda A. WALTON, „The Institutional Context of the Neo-Confucianism: Scholars, Schools, and *Shu-yüan* in Sung-Yüan China", in DE BARY & CHAFFEE, *Neo-Confucian Education*, s. 457–492.

[15] Viz Julia CHING (s Hansem KÜNGEM), *Christianisme et Religion chinoise*, Paris, Éd. du Seuil 1991, s. 101.

[16] Zdá se, že výraz *tao-tchung* byl poprvé použit v troce 1136, krátce po Ču Siově narození, a to v silně zpolitizovaném kontextu s mistry z Luo-jangu, počínaje bratry

Čchengovými. V roce 1136 byly císařským výnosem uděleny posmrtné pocty Čcheng Iovi, který se koncem období Severních Sungů stal obětí pomsty Wang An-š'ových přívrženců. O konstrukci „genealogie Taa" od doby Jižních Sungů viz Thomas A. WILSON, *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford University Press 1995.

[17] *Ťin-s' lu*, antologie, která měla sloužit morálnímu povznesení čtenářů, je vzorem tohoto žánru, byla mnohokrát citována a kopírována a měla značný ohlas, protože se k ní psaly komentáře až do konce 19. století, a to i v Koreji a Japonsku. Výraz *ťin-s'* pochází z Konfuciových *Hovorů* XIX/6: „Pravil C'-sia: Kdo získává široké vědomosti a má pevný cíl, kdo se vyptává přesně, a pak sám přemýšlí o tom, co se ho bezprostředně týká, v tom je obsažen smysl pro lidskost!"

Ťin-s' lu, dlouho považované za základní text pro studium sungské filosofie, bylo mnohokrát vydáno, zejména v redakci Jie Cchajově v polovině 13. století a v redakci Ťiang Jungově (1681–1762). Toto vydání také sloužilo jako základ moderního vydání *S'-pu pej-jao*, pro vydání v nakladatelství Kuang-wen šu-ťü v Taipei, 1972 i pro překlad do angličtiny: CHAN Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand*, New York, 1967. Jie Cchajovo vydání sloužilo jako podklad pro překlad do němčiny: Olaf GRAF, *Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa*, 3 sv., Tokio, Sophia 1953–1954. Od téhož autora viz *Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*, Wiesbaden, Harrassowitz 1970.

[18] *Ču-c' jü-lej I*, s. 1–2.

[19] Viz David GEDALECIA, „Excursion into Substance and Function: The Development of the *T'i-Yung* Paradigm in Chu Hsi", *Philosophy East and West*, 24, 4 (1974), s. 443–451.

[20] Ču Siův komentář k *Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku* (*Tchaj-ti-tchu šuo*), in *Čou Tun-i ti* (*Dílo Čou Tun-iho*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1990, s. 3. Rozlišení na Tao „předcházející viditelným formám" a konkrétní předměty „následující po viditelných formách" je převzato z *Velkého komentáře* ke *Knize proměn* (viz kap. 11, „Před formami, po formách").

[21] Dopis odpovídající Chuang Tao-fuovi in *Ču-c' wen-ti* 58, ed. SPPJ, s. 4b.

[22] 40. a 41. odpověď Lü Cu-čchienovi in *Ču-c' wen-ti* 48, ed. SPPJ, s. 16b–17b

[23] Předmluva k *I-čchuan I-čuan* (*Čcheng Iův komentář ke Knize proměn*), in *Er Čcheng ti*, s. 689.

[24] *Ču-c' jü-lej* 94, s. 2372.

[25] *Ču-c' jü-lej* 1, s. 2-3.

[26] Viz kap. 17.

[27] Pátý Čuův dopis Luovi, in *Lu Ťiou-jüan ti*, s. 553. Výraz „beze zvuku či vůně" je velmi oblíbená Ču Siova citace z *Neměnného středu* § 33, která sama cituje *Knihu písní*, č. 235.

[28] Šestý Čuův dopis Luovi, in *Lu Ťiou-jüan ti*, s. 555 a 558.

[29] *Ču-c' jü-lej* 94, s. 2374.

[30] *Ču-c' jü-lej* 94, s. 2409.

[31] *I-šu* 22A, in *Er Čcheng ti*, s. 296.

[32] Viz *Meng-c'* VI A 11 a *I-šu* 18, in *Er Čcheng ti*, s. 182.

[33] *Ču-c' wen-ti* 56, ed. SPPJ, s. 14b.

[34] Viz Čang Cajovu citaci v kap. 17, pozn. 90 a Čcheng Iův dopis Lü Ta-linovi, *I-čchuan wen-ti* (*Dílo Čcheng Iovo*) 9, in *Er Čcheng ti*, s. 609.

[35] *Ču-c' jü-lej* 5, s. 93–94. Citace „toužím po dobru" pochází z Konfuciových *Hovorů*, VII/29; Menciova věta „emoce — s jejich pomocí lze konat dobro" pochází z *Meng-c'* VI A 6. Přirovnání mysli k vodě je převzato od Čcheng Iho, viz kap. 18, pozn. 36.

[36] Komentář k *Čung-jungu* (*Neměnný střed*) § 1, in *S'-šu čang-ťü ti-ču* (*Kolace komentářů ke Čtyřem knihám*), Peking, Čung-chua šu-ťü, edice *Sin-pien ču-c' ti-čcheng*, 1983, s. 17.

[37] Viz kap. 18, pozn. 58.

[38] Viz Ču Siův komentář k začátku Konfuciových *Hovorů*, *Lun-jü ti-ču* 1, in *S'-šu čang-ťü ti-ču*, s. 48, a *Pojednání o smyslu pro lidskost* (*Žen-šuo*), in *Ču-c' wen-ti* 67, ed. SPPJ, s. 20a.

[39] Viz *Ču-c' jü-lej* 4, s. 65–66.

[40] Komentář k *Meng-c'* VI A 3, in *S'-šu čang-ťü ti-ču*, s. 326.

[41] *Ču-c' jü-lej* 4, s. 66.

[42] Ču Siovo rozlišování mezi „čtyřmi klíčky" z *Meng-c'* II A 2 (smysl pro lidskost, pro spravedlnost, pro obřady a soudnost), které jsou výrazem principu, a „sedmi emocemi" z *Li-ti* (*Zápisy o obřadech*), kap. *Li-jün* (radost, hněv, smutek, obavy, láska, nenávist a touha), které jsou výrazem energie, vyvolalo v 16. a 17. století v Koreji bouřlivé diskuse v takzvaném sporu „čtyř a sedmi", viz *Ču-c' jü-lej* 53, s. 1296 a n.

[43] K tomu měli trochu sklon někteří rigorističtější šiřitelé školy Čcheng Ču ve 12. a 13. století. Thomas METZGER se staví proti zjednodušenému prezentování „dualismu" Ču Siovy filosofie jako protikladu mezi principem (= dobro) a energií (= zlo), viz *Escape from Predicament*, s. 261–262, pozn. 210.

[44] *Ču-c' jü-lej* 62, s. 1488.

[45] První tři věty pocházejí ze *Sün-c'* 21, který cituje „ztracený kanonický text", a poslední z Konfuciových *Hovorů* XX/1. Nepravost této pasáže, o níž měl jisté pochyb-

nosti už sám Ču Si, dokázal nezvratně Jen Žuo-čchü (1636–1704) za období Čching, viz kap. 21.

[46] *I-šu* 24, in *Er Čcheng ťi*, s. 312.

[47] *Lu Ťiou-jüan ťi* (*Dílo Lu Siang-šanovo*) 34, s. 395–396.

[48] *Lu Ťiou-jüan ťi* 1, s. 4–5. Čcheng Lův výrok viz výše, kap. 18, u pozn. 56.

[49] *Lu Ťiou-jüan ťi* 22, s. 273. Máme-li věřit jeho životopisu, Lu to tvrdil už od dvanácti let, viz *Lu Ťiou-jüan ťi* 36, s. 483.

[50] *Lu Ťiou-jüan ťi* 35, s. 444.

[51] *Pej-si c'-i* (*Význam termínů podle Mistra z Pej-si*), ed. *Cchung-šu ťi-čcheng* 1, s. 9–10. Jde o nadmíru užitečný glosář klíčových termínů a pojmů užívaných v *tao-süe*. Existuje jeho překlad do angličtiny: CHAN Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159–1223*, New York, Columbia University Press 1986.

[52] *Lu Ťiou-jüan ťi* 34, s. 400.

[53] *Lu Ťiou-jüan ťi* 32 a 35, s. 376 a 444. Mencia citace pochází z *Meng-c'* VII A 1, viz výše kap. 6, „Přirozenost a osud".

[54] O všech těchto pojmech viz kap. 11, u pozn. 41 a 43.

[55] *Lu Ťiou-jüan ťi* 34, s. 423.

[56] Viz pasáž z *Ču-c' jü-lej* 5, citovanou výše u pozn. 35.

[57] O vlivu buddhismu na konfuciánské pojetí lidské přirozenosti viz Thomas METZGER, *Escape from Predicament*, s. 262–263, pozn. 222.

[58] *Ču-c' jü-lej* 5, s. 94. Viz též výše pozn. 33 a 34.

[59] O představě vnitřního „pána" v myšlení starověku před vznikem císařství viz Donald J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press 1969, s. 59–64 a 89.

[60] *Waj-šu* 11 in *Er Čcheng ťi*, s. 411. Citaci z *Neměnného středu* § 1, viz výše kap. 6, „Středovost a opravdovost".

[61] O Čuang-c'ově „sezení v zapomnění" (*cuo-wang*) viz kap. 4, „Zachovat základní energii"; o meditaci vsedě (*cuo-čchan*, japonsky *zazen*) v čchanovém buddhismu viz kap. 16, „*Čchanové* metody". O metodě „sezení v klidu" z doby Sung a Ming viz Jacques GERNET, „Techniques de recueillement, religion et philosophie: A propos du *jingzuo* néoconfucéen", přetištěno v *L'Intelligence de la Chine*, s. 280–302; a Rodney L. TAYLOR, „The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation", in *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany, State University of New York Press 1990, s. 77–91.

[62] Cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 287. „Stav, v němž se potěšení, hněv, smutek a radost ještě neprojevily" naráží na *Neměnný střed* § 1, viz kap. 6, „Středovost a opravdovost".

[63] Osmý dopis Chuang C'-kengovi, in *Ču-c' wen-ťi*, kap. 5, s. 226; cituje též Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 291–292.

[64] *Ču-c' jü-lej* 11, cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 290. Metoda „sezení v klidu" souvisela se cvičením ovládání dechu, o nichž Ču Si sepsal krátké pojednání nazvané *Tchiao-si čen*.

[65] *Ču-c' jü-lej* 94, s. 2394. O „nepatrném počátku" viz kap. 11, pozn. 34. konec tohoto úryvku je parafrází *Velkého učení* (*Ta-süe*), viz kap. 2, u pozn. 16.

[66] O Čcheng Iově interpretaci viz kap. 18, pozn. 33. Viz William E. HOCKING, „Chu Hsi's Theory of Knowledge", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), s. 109–127; a D. C. LAU, „A Note on *Ke Wu*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 (1967), s. 353–357.

[67] Komentář k 5. oddílu *Velkého učení, Ta-süe čang-tü*, in *S'-šu čang-tü ťi-ču (Kolace komentářů ke Čtyřem knihám)*, s. 6–7.

Ču Si provedl s textem *Velkého učení* téměř chirurgickou operaci, která znamenala mezník: kromě rozlišení kapitol na „klasické" (6 posledních) a „komentáře" (4 první) přidal vlastní, 5. oddíl, kde mohl vysvětlit, co myslí „zkoumáním věcí" a „rozšířením poznání". Blíže o tom viz Daniel K. GARDNER, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press 1986. Také tento výklad výroku z *Velkého učení* umožňuje různé interpretace a Ču Siho přístup který určil i podobu českého překladu, se liší od staršího, do té doby obecně přijímaného výkladu.

[68] Spor Ču Sia s Čchen Liangem o politickém ideálu se projevuje v řadě dopisů, viz zejména *Ču-c' wen-ťi* 36. Viz Hoyt Cleveland TILLMAN, *Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Press 1982. O Jie Š'ovi viz Winston W. LO, *The Life and Thought of Yeh Shih*, Hongkong, Chinese University Press 1974.

[69] O rodinných obřadech viz Hui-chen Wang LIU, „An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action", in David S. NIVISON a Arthur F. WRIGHT, ed., *Confucianism in Action*, Stanford University Press 1959. Viz též Patricia EBREY, „Education through Ritual", in DE BARY & CHAFFEE, *Neo-Confucian Education*.

[70] Viz Monika ÜBELHÖR, „The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and its Educational Significance", in DE BARY & CHAFFEE, *Neo-Confucian Education*, s. 371–388. Tato sdružení se nakonec překrývala se strukturou — pocházející ze starověkého legismu — *pao-tia*, organizací vzájemné kontroly obyvatelstva seskupením do

jednotek po deseti a sto rodinách, z nichž každá měla svého představitele. Kdo jen trochu zná uspořádání společnosti v komunistické Číně, najde určitou podobnost.

[71] *L'Intelligence de la Chine*, s. 260.

[72] *C'-č' tchung-tien* (*Úplné zrcadlo k použití těm, kdo vládnou*) 291, ed. Taipei, Wen-kuang čchu-pan-še 1972, s. 9511. O S'-ma Kuangovi viz kap. 17, „Velcí muži činu za Severních Sungů".

[73] Čuovi a Luovi pokračovatelé až do doby Ming a Čching zdůrazňují jejich antagonismus; viz zejména první dějiny *tao-süe*, *Sung Jüan süe-an* (*Školy učenců doby Sung a Jüan*) od Chuang Cung-sia (1610–1695), viz kap. 17, pozn. 5, a kap. 21.

[74] Dopis odpovídající Sun Ťing-fuovi, in *Ču-c' wen-ťi* 63, ed. SPPJ, s. 19a. Naráží se zde na *Neměnný střed* § 27.

[75] *Lu Ťiou-jüan ťi* 34, s. 400.

[76] Viz *Ču-c' jü-lej* 124, s. 2978.

[77] Viz kap. 2, „Konfucius a vznik Kanonických knih".

[78] Viz Rodney L. TAYLOR, „The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation", in *The Religious Dimensions of Confucianism*.

[79] *Ču-c' jü-lej* 9, s. 148.

[80] Máme na mysli zejména velkého korejského neokonfuciána I Tchögje (znám též jako I Hwang) (1501–1570), o němž blíže viz Michael C. KALTON, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, New York, Columbia University Press 1988.

[81] Viz John D. LANGLOIS, ed., *China under Mongol Rule*, Princeton University Press 1981.

20
Období Ming (14.–16. století): soustředění na mysl

Dědictví období Sung ve 13. až 15. století

Pro třídu vzdělanců znamenal nástup mongolské dynastie Jüan (1264–1368) značné trauma. Po celé století její nadvlády byli drženi stranou od politické a ideologické moci, neboť cesta, jak se dostat k nějaké funkci prostřednictvím zkoušek, jim byla prakticky odříznuta. „V říši, kde Mongolové panovali jako neomezení páni a Číňanům svěřovali pouze podřadné funkce, bylo normální, že dobyvatelé neprojevovali valný zájem o kulturu svých poddaných. [...] Nesmíme si proto dělat iluze o přízni, již projevovali sungské ‚neokonfuciánské' škole. Došlo k tomu poměrně pozdě, začátkem 14. století."[1] I poté, co byly v roce 1313 Ču Siovy interpretace Kanonických knih prohlášeny za ortodoxní, a po obnovení úřednických zkoušek v roce 1315 byla ještě cítit diskriminace chanského etnika obecně a Číňanů původem z jihu zvláště. na druhé straně díky mongolské nadvládě se v čínském prostoru objevovala nejrůznější etnika, kultury a náboženství: na mongolském dvoře převládal tibetský lamaistický buddhismus, zatímco na západě a jihu vznikala muslimská společenství. První křesťanské, zejména františkánské misie, které se v té době v Číně objevily, však byly jen příležitostné a až do velké jezuitské „ofensivy" v 17. století neměly delšího trvání.[2]

Pád dynastie Sung v roce 1279 pod náporem mongolských nájezdníků, který hluboce otřásl idealistickým a univerzalistickým světonázorem učenců vyznávajících *tao-süe*, některé z nich, jako například Liou Jina (1249–1293), přiměl k tomu, že se stáhli do ústraní a usilovali o dosažení

individuální svatosti. Jiní se rozhodli sloužit mongolské dynastii. To byl případ Sü Chenga (1209–1281), který tak přispěl k prosazení Čuovy linie na úkor učení Lu Siang-šanova, možná příliš jižního a individualistického, než aby si získalo mongolský dvůr na severu. Kompromis mezi oběma krajnostmi — poustevnictvím a kolaborací s okupanty — představuje Wu Čcheng (1249–1333), který nakonec krátce zaujímal jistou funkci v císařské akademii Chan-lin, založené s cílem vychovat pro dvůr učence znalé klasické literatury a učenosti.[3]

Dynastie Ming (1368–1644) nastoupila ve znamení obnovy čínské identity, rekonstrukce a územní expanze a zároveň i hospodářského rozvoje, i když ten byl v přímém rozporu s upevňováním císařské autokracie. Možná právě ve stopách mongolského autoritářství posílili Mingové soustředění moci do rukou císaře tím, že založili císařský sekretariát, který byl schopen zastoupit řádné vládní orgány.[4] Tato soukromá rada císaře později několikrát upadla do moci eunuchů, kteří se snažili císaře izolovat od vzdělanců-úředníků, tradičních převodových pák moci. Celá závěrečná část panování této dynastie byla pak poznamenána tragickým bojem o moc mezi těmito dvěma zájmovými skupinami.

Nárůst císařského despotismu po období Sung se opírá o tradici nazývanou „Čcheng-Ču", která byla prohlášena za ortodoxní a sloužila jako základ státních zkoušek a poučení, jež císařům dávali jejich konfuciánští rádci. Stejně jako dynastie Chan i dynastie Ming byla založena vůdcem lidového povstání, jistým Ču Jüan-čangem (panovnickým jménem Chung-wu, 1368–1898), který svůj zájem o Ču Siho zdůvodňoval tím, že má stejné rodové jméno! Za vlády císaře Jung-le (1403–1424) dokončil Chu Kuang (1370–1418) spolu s dalšími členy akademie Chan-lin kompilaci neokonfuciánských kompendií určených především k přípravě na úřednické zkoušky: *Velké sumy o přirozenosti a principu*,[5] *Velké sumy o Pěti kanonických knihách* a *Velké sumy o Čtyřech knihách*. Zejména ta poslední se stala základním textem pro přípravu na písemné práce u zkoušky ve formě tzv. osmičlenného eseje (*pa-ku wen* 八股文), která spočívala v tom, že se v osmi odstavcích rozebíral smysl nějaké citace z kanonické knihy. Tento žánr u kandidátů vedl k „biflování", soutěžení a kariérismu nejhoršího druhu a stal se oblíbeným terčem kritiky u odpůrců zkoušek

až do jejich definitivního zrušení v roce 1905.[6] Podle císařského ediktu z roku 1462:

> [...] student musí usilovat o nabytí vědomostí a poté o jejich uplatnění v praxi. Musí stále znovu číst Knihy světců a mudrců, dokud se je nenaučí odříkávat zpaměti, aniž by vynechal jediný detail. Pak sleduje učitelova vysvětlení, dokud vše dobře nepochopí, aby slova světců a mudrců zcela vstřebal a uplatňoval je v praxi.[7]

„Rodinná naučení" (*čia jü* 家語), školní příručky, kompendia pro kandidáty zkoušek atd. představovaly institucionalizovanou formu morálních pouček Ču Siho a jeho následovníků. Studium Kanonických knih, které se již za Chanů prosadilo jako obor při zkouškách vedoucích k náboru císařských úředníků, se stávalo více než kdy jindy politickou záležitostí a jeho osud splýval s osudem císařství včetně jeho zániku na počátku 20. století. Neškodí tedy neustále zdůrazňovat, jak velkou ideologickou úlohu hrály debaty zdánlivě čistě filologické nebo akademické, které ve skutečnosti měly zpracovat ortodoxní myšlení pro významnou část obyvatelstva celé říše, totiž tu, která sloužila jako převodový řemen přenášející císařskou moc.[8]

Na okraji oficiální ortodoxie i po pádu mongolské dynastie v roce 1368 přetrvával ideál poustevnictví u konfuciánů jako Wu Jü-pi (1392–1469), který proslul tím, že systematicky odmítal jakoukoli funkci a raději žil z práce vlastních rukou a způsobem života zcela prodchnutým „úctou", již hlásal Čcheng I.[9] V jeho *Poznámkách ze dne na den* (*Ž'-lu*)[10] se projevuje starost o to, co se nazývá „praktické každodenní jednání" (*ž'-jung* 日用) — všední život usilující o dosažení svatosti —, což se u myslitelů období Ming stalo ústředním tématem. U Chu Ťü-žena (1434–1484) se setkáváme s metodami, které se staly běžné, jako psaní seznamů povznášející četby a (stejně jako u Wu Jü-piho) vedení duchovního deníku, umožňující zpytovat vlastní svědomí. Filosofie první poloviny období Ming se vyznačovala duchovním hledáním mimo rámce knižních vědomostí, hierarchické struktury a ritualizované morálky a byla prodchnuta značnou religiozitou.

Jakmile bylo za konfuciánské obrody období Sung opět obnoveno spojení Člověka s Nebem, vyvstala — jako pokračování buddhistického vlivu

— potřeba znovu se soustředit na mysl (*sin* 心). Čchen Sien-čang (1428–1500), známý rovněž jako mistr z Paj-ša („Bílý písek") podle jména své rodné vsi v kantonském kraji, nejprve studoval u Wu Jü-piho, ale záhy odvrhl „neokonfuciánství" svého učitele a po osamělém duchovním hledání znovu objevil útočiště mysli v přímém vztahu s nebeským principem:

> Člověk se věnuje studiu z touhy nalézt Cestu. Jestliže ji nenajde v knihách, nechť hledá uvnitř ve své mysli a nenechá se zastavit tím, co je mimo něj.[11]

Čchen Sien-čang ovlivnil svého nejoblíbenějšího žáka Čan Žuo-šueje (1466–1560), který udržoval styky s Wang Jang-mingem a hlásal „zakoušení nebeského principu všude, kde se člověk nalézá":

> Mysl je zplozena Nebem. Mysl, stejně jako Nebe, nerozlišuje na uvnitř a vně. Žádná věc, která rozlišuje uvnitř a vně, nemůže být myslí, neboť v tom případě by se nemohla spojit s Nebem.[12]

Wang Jang-ming (1472–1529)

Snaha opět se soustředit na mysl, zjevná od začátku období Ming, vrcholí v polovině vlády této dynastie u Wang Jang-minga (což je uctivá přezdívka, kterou mu dali jeho žáci a která se dodnes používá častěji než jeho původní jméno Wang Šou-žen). Jak zdůraznil Jean-François Billeter, „napětí mezi duchovním hledáním a oficiálním konfucianismem se zvyšovalo a u Wang Jang-minga vedlo k vyslovené neslučitelnosti. Tím se Wang Jang-ming stal klíčovou postavou dějin konfuciánství za dynastie Ming. Měl obrovský vliv na své žáky i na své odpůrce a o dějinách myšlení 16. a 17. století nelze mluvit, aniž na něj tak či onak narazíme."[13]

Bývá zvykem stavět Čcheng Iovu a Čču Siovu „školu principu" proti „škole mysli", s níž jsou kvůli symetrii spojována jména Lu Siang-šana a Wang Jang-minga. Wang ovšem do značné míry přebírá Luovy úvahy o mysli, ale vymezuje se především vůči Čču Siovým názorům. Zdaleka se však neomezoval jen na filosofickou reflexi a jeho neukojitelná zvídavost ho vedla postupně k přípravě na úřednické zkoušky, ke studiu vojenského umění i k taoistickým technikám zaměřeným na dosažení dlouhověkosti.

Přestože úspěch u zkoušek mu otevřel pěknou politickou dráhu, za to, že hájil kolegu proti eunuchovi, byl poslán do vyhnanství do jižní provincie Kuej-čou mezi příslušníky divokých horských etnik Miao a Liao. Uprostřed protivenství v roce 1503 zažil osvícení, jež mu otevřelo oči, takže uviděl jednotu mysli a principu, jež se do té doby na základě Čču Siova přesvědčení rozlišovaly. Vedle filosofického učení o „vrozeném morálním vědomí" se věnoval i činorodé úřednické práci, zasvěcené zejména boji proti ozbrojeným bandám a zemřel krátce poté, kdy byl povolán, aby potlačil vzpouru v Kuang-si. Ztělesňoval tedy jednotu poznání a jednání, která je jádrem jeho myšlení.

„Mimo mysl není princip"

Podobně jako o tři sta let dříve Lu Siang-šan, i Wang Jang-ming na začátku svého díla *Soubor otázek o Velkém učení*, považovaného za nejdůležitější z jeho spisů, vyjadřuje menciovskou důvěru v základní schopnost mysli cítit sympatii (v etymologickém smyslu slova) k bytostem a v nejzazším stadiu i k celému vesmíru:

> Velký člověk (*ta-žen* 大人) považuje Nebe–Zemi a deset tisíc věcí světa za jedno tělo (*i tchi* 一體). Na svět pohlíží jako na rodinu, na stát jako na člověka. Ten, kdo od sebe odděluje tvary (*tʻien sing-tchi* 閒形體) a rozlišuje na ty a já, to je malý člověk (*siao-žen* 小人). To, že velký člověk dokáže chápat Nebe–Zemi a deset tisíc věcí jako jeden celek, není výsledkem jeho úmyslu (*i* 意). Je to způsobeno dobrem v kořenech jeho mysli (*sin čʻ žen-pen* 心之仁本), neboť právě jeho zásluhou je spojen v jedno tělo s Nebem-Zemí a desetitisícem věcí. Toto spojení se neomezuje jen na velkého člověka, i mysl malého člověka je takto spojena s všehomírem, avšak malý člověk to z perspektivy své malosti nevidí.
>
> Z této příčiny, když někdo spatří děcko, které padá do studny, ve své mysli/srdci pocítí strach a soucit — to je způsobeno tím, že jeho lidskost (*žen* 仁) se ztotožní (dosl. stane jedním tělem) s tím děckem. Děcko je bytost lidského rodu, mysl/srdce člověka však nesnese (*jou pu-žen čʻ sin* 有不忍之心) ani pohled na zvířata a ptáky, když zoufale křičí a třesou se hrůzou — to je způsobeno tím, že lidskost v něm se ztotožní i se zvířaty a ptáky, vždyť i zvířata a ptáci vnímají (*čʻ-tüe* 知覺). Člověk pocítí lítost také, když vidí, jak jsou lámány stromy a byliny — to je způsobeno tím,

že lidskost v něm se ztotožní se stromy a bylinami, vždyť i ve stromech a rostlinách je život (*šeng-i* 生意). Člověk pocítí lítost, i když spatří, jak jsou drceny kameny a hliněné střepy, to proto, že lidskost v něm se ztotožní s kameny a střepy. I v malém člověku je toto lidskost, jež spojuje vše v jedno tělo.[14]

Kromě inspirace Menciem tento postup nesporně připomíná všeobecnou „buddhovskou přirozenost", přítomnou i v tom nejmenším zrnku písku. Když Wang ukazuje univerzálnost slitovnosti, byť i trochu přehání, pokouší se nám co nejkonkrétněji dát pocítit, že máme všichni stejnou konstituci. Je sice hezké neustále opakovat, že „světců jsou plné ulice", ale pravda je taková, že o světce na ulici ani nezavadíte! Autor nejprve dlouze pojednává o účelnosti usilování o svatost až přichází okamžik, kdy je třeba znovu položit otázku: *jak* se stát světcem? Nyní nezáleží tolik na cíli jako na cestě k němu, a touto cestou je mysl. Wang Jang-ming to zmiňuje v mistrovské pasáži, která si působivostí nezadá s Čang Cajovým „Západním nápisem":

Mysl Světce (*šeng-žen* 聖人) považuje Nebe-Zemi a deset tisíc věcí za jedno tělo. Pohlíží na všechny lidi z krve a dechu/energie (*jou süe čchi* 有血氣), bez ohledu na to, zda jsou cizí nebo příbuzní, blízcí či vzdálení, jako na své bratry a děti. Není nikoho, koho by netoužil uchovat v klidu a celistvosti, koho by neučil a nevychovával, jak má pěstovat svou schopnost ztotožnit se s desetitisícem věcí.

V samém počátku se mysl všech lidí na světě neliší od mysli Světce. Pouze skrze sobectví svého já se izoluje (*tien jü jou-wo č' s'* 閒於有我之私), odděluje se od věcí slepotou touhy (*jü* 欲) po věcech (*wu* 物), a velké se pak stává malým, to, co bylo propojeno (*tchung* 通), se uzavírá. To, že jednotlivý člověk dbá pouze na svou mysl (*ke jou čchi sin* 各有其心), nakonec vede k tomu, že i svého vlastního otce, syny a bratry považuje za nepřátele. Světec má starost [o všechny lidi], a proto šíří svou lidskost, jež se ztotožňuje s Nebem-Zemí a desetitisícem věcí, aby tak vychovával svět s cílem dosáhnout toho, že lidé překonají svoje sobectví, odhodí svou zaslepenost a obnoví to, co mají společného — konstituci mysli (*sin-tchi* 心體).[15]

Wang Jang-ming se s Čču Sim rozchází v tom, že se domnívá, že hledání principu „zkoumáním věcí" (*ke wu* 格物) není na cestě ke svatosti to podstatné. Právě když se chtěl věnovat „zkoumání věcí" delší kontemplací bambusového hájku, totiž málem onemocněl. Na konci bolestné duchovní pouti, poznamenané „stem smrtí a tisícem zkoušek", dospěl k osvícení a ke starobylé Menciově intuici, že prvořadá je mysl, a to v tom, že *je* jednotou; právě na jejím základě je tedy pak třeba postupně zahrnovat všechno ostatní.

Začít se tedy musí „odstraňováním všeho, co není v mysli správné, aby se jí vrátila přímost její původní konstituce".[16] Wang Jang-ming tak pojem *ke wu* neinterpretuje jako „zkoumání", nýbrž jako „uvedení" věcí v mysli, navrácené její původní čistotě, „do pořádku", přičemž slovo *ke* je bráno v menciovském smyslu jako „napravit".[17] U Čču Siho je naopak prvotní princip, který je vlastní každé věci, a na mysli je, aby se pokoušela k němu dospět. Wang Jang-mingovo tvrzení, že princip nemusí hledat jinde než sám v sobě, znamená zásadní obrat v etických úvahách, které se opět soustřeďují na mysl: nadále vše vychází právě od ní:

To, co řídí tělo (*šen* 身), je mysl. To, co mysl vydává, jsou úmysly (*i* 意). Základní konstitucí (*pen-tchi* 本體) úmyslů je schopnost poznání (*č'* 知). To, na co se úmysly upínají, jsou věci světa (*wu* 物) [...] Neexistuje princip, jenž by byl mimo mysl, neexistuje věc, jež by byla mimo mysl.[18]

Mysl je tedy prvotním a jediným zdrojem veškeré morálnosti, jejíž hybnou silou je úmysl. Těžiště se přesouvá od „zkoumání věcí" k požadavku učinit svůj úmysl opravdovým" (*čcheng-i* 誠意). Mysl nepotřebuje hledat princip ve věcech: jedině ona je ploditelkou principu, neboť v sobě má „vrozené poznání" (*liang-č'* 良知) dobra, které pak nepotřebuje víc, než se rozšířit na všechny věci. Čču Siova formulace „rozšíření poznání spočívá v *ke wu* (tj. zkoumání věcí) (*ke wu č' č'* 格物致知)" se tak obrací ve Wang Jang-mingův výrok: „*Ke wu* (tj. napravení věcí v mysli) spočívá v rozšíření (vrozeného) poznání". Pouze takováto koncepce umožňuje zachovat prvotní jednotu mysli a brání upadnout do pasti duality mysl/princip, již odsuzoval už Lu Siang-šan.

Wang Jang-ming tak koriguje postoj školy Čcheng-Čču, podle něj příliš intelektuálský, směrem k menciovskému pojetí vrozenosti, jež sdílí totéž pojetí „srdce/mysli" se *čchanovým* učením o intuici. V jeho bytostném subjektivismu totiž lze poznat vliv buddhistické teorie o iluzornos-

ti smysly vnímatelného světa, jak o tom svědčí procházka v horách dnešního Če-ťiangu:

> Když se Mistr jednou procházel v Nan-čenu, jeden z jeho přátel ukázal na rozkvetlý strom mezi skalami a zeptal se: „Jestliže je to tak, že na světě neexistuje nic mimo mysl/srdce (*wu sin waj č' wu* 無心外之物), co má s mou myslí společného tento strom, který si sám pro sebe rozkvétá a uvadá uprostřed hor?"
>
> Mistr odpověděl: „Dříve než jsi se na ty květy podíval, spočívaly ve stejném klidu (*ťi* 寂) jako tvé srdce. Avšak jakmile jsi se na ně přišel podívat, jejich barva se rozjasnila, z čehož je patrné, že tyto květy nejsou mimo tvou mysl."[19]

Proti Čcheng Iově a Ču Siově formulaci „naše přirozenost (vycházející z Nebe) je princip", stále podezřelé z dualismu, staví Wang Jang-ming výrok Lu Siang-šanův: „To naše mysl je princip":[20]

> Mysl je jedna. Dříve, než se vmísí do člověka (*ca jü žen* 雜於人), říká se jí „mysl Taa". Když se mysl vmísí v umělost lidského stavu (*žen wej* 人僞), začíná se jí říkat lidská mysl. Když se lidské mysli podaří dosáhnout stavu správnosti (*čeng* 正), stává se myslí Taa. A naopak, když mysl Taa ztratí svou správnost, je z ní mysl člověka. Na počátku však nebyly dvě různé mysli. Když mistr Čcheng (Čcheng I) říkal, že lidská mysl se rovná lidským tužbám a mysl Taa se rovná nebeskému principu, mohlo by se zdát, že ve svém výroku je rozděloval od sebe, avšak ve skutečnosti postihl podstatu věci. Kdybychom řekli, že mysl Taa je pánem a lidská mysl poslouchá jeho rozkazy, pak by to znamenalo představu dvou různých myslí. Pakliže však předpokládáme, že nebeský princip a lidské touhy nestojí samostatně jedna vedle druhé, jak bychom mohli tvrdit, že nebeský princip je pánem a lidské touhy ho poslouchají?[21]

Rozlišení na „mysl Taa" a „lidskou mysl:" bylo i dále tématem celé pozdější reflexe. Odpovídalo vlastně rozlišení na konstituční a funkční aspekt mysli/srdce nebo na přirozenost a emoce, nebo v Ču Siově problematice také na princip a energii, nebo konečně v myšlení Wang Jang-mingově na poznání a jednání. Šlo o to zpochybnit dualismus, který úplně nevyřešil obtížnou otázku, jaký statut náleží emocím (*čching* 情). Podle Ču Siho je vše, co je princip, dobré: „Nejvyšší dobro", o němž mluví *Velké učení*, definuje jako „princip reality takové, jaká má virtuálně být",

zatímco podle Wang Jang-minga to není nic jiného než „srdce/mysl ve své původní konstituci" (*sin č' pen-tchi* 心之本體). Jestliže zlo vzniká v souvislosti se sobeckými popudy, může se mysl zmítat mezi dvěma silami: chce-li splynout s čímsi mimo sebe, co je mnohem zásadnější (příroda či princip), je nucena ze sebe vymýtit svou dávku přirozených popudů, čímž narušuje jednotu svého bytí.

Otázka zla a „vrozeného morálního poznání"

Wang Jang-ming klade na první místo zkušenost mysli: na jejím základě, a nikoli na základě principu, se uskutečňuje velká kosmická jednota, na níž se podílí mysl každého člověka. Princip a energii, jejichž vztah se Ču Si snažil pojednat v pojmové rovině, hodlá Wang Jang-ming sjednotit v prožitku: v tom, jak mysl, vnímaná od počátku jako jednota, přechází z prvotního klidu k činnosti, z „latentního stadia do stadia projevu". Je to zásadní otázka, protože právě v „nepatrném počátku" tohoto posunu se objevují popudy, z nichž některé mohou být špatné.[22] U Ču Siho bylo třeba rozlišovat počáteční fázi klidu, související s principem, a druhou fázi pohybu, související s energií. Wang Jang-ming se však pokusil obnovit kontinuitu mysli mezi její fází „doposud neprojeveného" (naprostý klid, absence všech kontaktů s vnějším světem a jakéhokoli zapojení do konkrétní zkušenosti) a fází „projevenou" (ponoření do prožívaného světa s nevyhnutelným vlivem tužeb).[23] To ho vede k rozvíjení jeho vlastní koncepce „vrozeného) morálního poznání" (*liang-č'* 良知).

Tím, že Wang Jang-ming prožitek mysli staví místo otázky lidské přirozenosti, která se mu jeví příliš teoretická, přejímá Lu Siang-šanův postoj a dovádí ho ještě mnohem dál. Proti důrazu, který škola Čcheng-Ču klade na „rozšiřování poznání", se Wang Jang-ming vrací k Menciově „vrozenému poznání" či k „tomu, co člověk ví bez uvažování". Je to to, co Čcheng I nazývá „poznáním vycházejícím z morální přirozenosti" a co považuje za protiklad „poznání vycházejícímu z viděného a slyšeného".[24] Jde tedy o prvotní znalost, již má člověk přímo od Nebe a která, pokud se rozšíří na věci, dává určitou formu perceptivnímu poznání získávanému prostřednictvím smyslů.

Díky tvrzení, že prvořadá je mysl, jež ve své jednotě obsahuje vše, může Wang Jang-ming zastávat názor, že mezi vrozeným morálním poznáním a poznáváním principu ve věcech vnější reality existuje kontinuita. Nedochází pak už k rozlišování na to, co předchází a co následuje, co je uvnitř a vně, na fázi „morálního obohacování" a fázi „pokroku ve studiu":[25]

> „Rovnováha věcí, které se ještě nerozvinuly" (*wej fa č' čung* 未發之中), je totéž co vrozené morální poznání (*liang-č'* 良知). Je nerozlišenou jednotou, v níž není před a po, uvnitř a vně. Být zaneprázdněn či nebýt zaneprázdněn lze označit za stav pohybu (*tung* 動) a klidu (*ťing* 靜). Vrozené morální poznání nerozlišuje stav zaměstnanosti a klidu. Být v klidu (*ťi-žan* 寂然) či na základě podnětu reagovat na okolí (*kan-tchung* 感通) — to lze označit za stav pohybu a klidu, avšak vrozené morální poznání mezi nimi nerozlišuje. Pohyb nebo klid jsou jen stavy setkání [mezi myslí a věcmi]. Původní konstituce mysli (*sin č' pen-tchi* 心之本體) rozhodně nerozlišuje pohyb a klid.[26]

Úplné poznání, které přesahuje jakoukoli dualitu včetně duality života a smrti, lze nalézt v osvícení, jaké zažil i sám Wang Jang-ming v roce 1503:

> I kdyby někdo soustavným úsilím ve studiu (*süe-wen kung-fu* 學問功夫) dosáhl úplného odstranění vší touhy po slávě, prospěchu a požitcích, ale zůstal by ještě vláskem přivázán k pomyšlení na život a smrt, pak by zůstalo cosi, k čemu ještě nepronikl a co nechápe. Pomyšlení na život a smrt si člověk přináší ze samotné skutečnosti svého narození, a proto není snadné se ho zbavit. Teprve když se člověku i v tomto podaří prohlédnout a proniknout [pod povrch věcí], pak tato jeho mysl ve své úplnosti (*cch' sin čchüan-tchi* 此心全體) začne bez překážky proudit (*liou-sing wu aj* 流行無礙) a on teprve pak nalezne učení, jímž lze proniknout k přirozenosti a dosáhnout údělu (*ming* 命).[27]

V roce 1527, krátce před Wang Jang-mingovou smrtí, dva z jeho nejvýznamnějších žáků, Wang Ťi (1498–1583) a Čchien Te-chung (1496–1574), diskutovali o čtyřech výrocích, které podle nich jsou jádrem učení jejich mistra:

> Ani dobré, ani zlé — taková je mysl ve své konstituci (*sin č' tchi* 心之體).
> Dobré a zlé [vzniká], když se pohne úmysl (*i č' tung* 意之動).
> Schopnost rozpoznat dobré a zlé je věcí vrozeného morálního poznání (*liang-č'* 良知).
> Konat dobré a zavrhnout zlé je výsledkem napravení věcí v mysli (*ke wu*).[28]

V těchto čtyřech výrocích je patrné implicitní pořadí priorit: srdce je svým ustavením mimo dobro a zlo, vše v něm je prvotní. Rozlišení mezi dobrem a zlem se objevuje až s nástupem úmyslu (*i* 意), který předchází takzvanému vrozenému morálnímu poznání, zatímco činnost přichází až jako poslední. Z následující debaty jasně vyplynuly dva hlavní směry naznačené základní Wang Jang-mingovou intuicí. Podle Wang Ťiho:

> Jestliže tedy konstituce mysli (*sin-tchi* 心體) není ani dobrá, ani zlá, pak také úmysly (*i* 意) nemohou být dobré nebo zlé a také poznání (*č'* 知) není dobré nebo zlé a ani jednotlivé věci světa (*wu* 物) se nerozlišují na dobré a zlé. Jestliže však připustíme, že úmysly mohou být dobré a zlé, pak musíme dojít k závěru, že i v mysli v její konstituci existuje dobré a zlé.

Na což Čchien Te-chung odpovídá:

> Konstituce mysli (*sin tchi* 心體) je přirozeností danou Nebem. Původně není ani dobrá, ani zlá, avšak člověk učí svou mysl a své úmysly rozlišovat dobré a zlé. A právě to, jak zkoumá (*ke* 格), jak rozšiřuje [své vědění] (*č'* 致), činí [své úmysly] opravdovými (*čcheng* 誠), napravuje [své srdce] (*čeng* 正) a zušlechťuje se (*siou* 修), je úsilím o návrat k přirozenosti (*sing-tchi* 性體). Kdyby však nebylo prvopočátku bez dobrého a zlého, k čemu by takové úsilí bylo?

Mezi názorem Wang Ťiovým, jehož jeho odpůrci obviňovali z kopírování *čchanové* koncepce probuzení, a postojem Čchien Te-chungovým, považovaným protivníky za příliš blízký Ču Siovu dualismu, se později prohloubila propast. Čchien Te-chung se nicméně svou otázkou, k čemu je vlastně usilování o morálnost, dotkl citlivého bodu, o němž jeho současníci hodně přemýšleli: totiž zřejmého rozporu mezi předpokladem, že naše přirozenost je dobrá, neboť pochází od Nebe, a pozorovatelnou skutečností, že naše mysl může podléhat špatným popudům. Jak uvidíme dále, vztahy mezi přirozeností a myslí a otázka, v jakém stadiu se objevuje zlo, byly ještě dlouho jádrem nejrůznějších diskusí.

Pro Wang Jang-minga bylo přesvědčení o zásadní jednotě mysli prostředkem, jak v mnoha otázkách vyvolaných vším tím rozlišováním ško-

ly Čcheng-Ču (konstituce/funkce, přirozenost/emoce, princip/energie, atd.) znovu nastolit kontinuitu, a zároveň jak vyřešit konfuciánskou otázku vztahu mezi učením a uplatňováním morálky v praxi. K jednotě poznání a jednání, která je pro Wang Jang-minga nezbytná, nelze dojít hledáním principu mimo mysl, nýbrž uvědoměním si, že rozšíření vrozeného poznání není nic jiného než jednání.

„Poznání a jednání jsou jedno a totéž"

V čínských názorech na etiku nejde ani tak o otázku rozdílu mezi skutečností a normou (mezi tím, co je, a tím, co by být mělo), jako spíše o problém vztahu poznání a harmonie: v úvahu přichází buď možnost harmonicky žít a jednat i bez poznání přirozenosti (to je postoj taoistů), nebo možnost harmonicky jednat, pokud ovšem člověk poznal přirozenost (to je přesvědčení konfuciánů). Prvořadost poznání vysvětluje nejen, proč je škola Čcheng-Ču tak fascinována principem, nýbrž i reakci školy Lu-Wang, pro niž se poznání (tzn. svatost či moudrost) nachází v prožitku činnosti, a nikoli naopak. Koneckonců v tom není žádný rozpor: Myšlenka, že nejprve musíme předběžně poznat přirozenost, abychom mohli jednat morálně, předpokládá, že mysl má schopnost se očistit tak, aby vnímala věci v jejich úplné jasnosti. Proto mnoho „neokonfuciánských" autorů raději mluví o „jasnozřivosti" (*ming* 明, což je termín, který přejímají z *Neměnného středu*), spíše než o poznání (*č'* 知).

Jednota poznání a jednání byla odjakživa jádrem konfuciánských úvah. U Mencia mysl není pouze schopnost myslet, dávat věcem smysl a hodnotu, nýbrž také vůle, již je třeba „vyburcovat" (*li č'* 立志).[29] Je-li mysl v pozici „pána", její vůle určitým způsobem usměrňuje energii činnosti. Wang Jang-ming, podle něhož vše začíná „odhodláním být opravdový" (*li čcheng* 立誠), dává po Menciově vzoru přednost projevu vůle před kognitivní či rozlišovací schopností mysli. V sungském *tao-süe* byla opravdovost úmyslu, jež podléhá přirozenosti, bezprostředním, intuitivním a vrozeným vnímáním vlastní jednoty s Nebem, zatímco jasnozřivosti nebo poznání lze dosáhnout pouze postupným učením. Zatímco podle Ču Siho jsou obě tyto dimenze „jedno ve dvou, dva v jednom" (*i er er, er er i* 一而二二而一),[30] Wang Jang-ming je dokonale a naprosto

spojuje v jednu jedinou realitu. Zatímco podle Ču Siho k syntéze poznání a jednání může dojít pouze vytrvalým úsilím, podle Wang Jang-minga je vše dáno už od počátku, vrozeně: už v tom, že člověk žije, je sklon poznávat princip, což už je poznávání, které je jednáním.

Wang Jang-ming nepopírá, že k tomu, aby se člověk sám změnil, je zapotřebí učení, pouze zpochybňuje, že mysl musí hledat princip jinde než sama v sobě. Je-li proces morálky zachycen u vyvěrajícího pramene, jímž je úmysl v celé své opravdovosti, otázka zla padá sama od sebe. Wang Jang-ming tak nepřímo odpovídá na úzkostnou otázku svého žáka Čchien Te-chunga, zda je morální úsilí opravdu nezbytné:

> Původní konstitucí srdce (*sin č' pen-tchi* 心之本體) je přirozenost. V přirozenosti není nic, co by nebylo dobré, a z toho plyne, že v původní konstituci srdce není nic, co by nebylo správné (*wu pu čeng* 無不正). Proč tedy usilovat (*kung* 功) o nápravu [srdce]?
>
> V srdci v jeho původní konstituci není nic, co by nebylo správné. Nesprávné vzniká teprve, když se dávají do pohybu úmysly a myšlenky (*i-nien* 意念). A proto kdo chce své srdce přivést ke správnosti, musí tak začít činit tam, kde počínají jeho úmysly a myšlenky. Pokaždé, když počne dobrou myšlenku, ať si ji oblíbí tak, jako má rád krásné ženy. Pokaždé, když počne zlou myšlenku, ať si ji protiví, jako si protiví odporný puch. Tak se stane, že v jeho úmyslech nebude nic neupřímného (*wu pu čcheng* 無不誠) a bude moci napravit své srdce.[31]

Klíčová formulace ve Wang Jang-mingově filosofii — „poznání a jednání je jedno a totéž" (*č'-sing che-i* 知行合一) — nenaznačuje pouze komplementaritu: znamená, že poznání a jednání jsou jedno základem druhého:

> Bez poznání (*č'* 知) není možné jednání (*sing* 行), bez činu není možné poznání.
>
> Tam, kde je poznání pravdivé a poctivé, je činem; tam, kde je čin osvícený a prozíravý, je poznáním. Účinek činu a poznání nelze od sebe oddělit, to jen dodatečně je učenci od sebe oddělují do dvou fází, poznání a čin však jsou svou podstatou jedno.[32]

Poznání lidské přirozenosti tkví nejprve v jejím uvádění do praxe a jednání je především prohlubováním poznání sebe samého: Pak lze mluvit o „pravém" poznání, které je už jednáním, neboť se na něm podílí člověk

ve své úplnosti. Podle Wang Jang-minga, který sám byl mužem činu, neexistuje učení bez praxe („usilování", *kung-fu* 功夫), bez každodenního cvičení ve styku s realitou:

> Učit se, vyptávat se, přemýšlet, debatovat, jednat, to vše jsou různé aspekty studia. Studovat bez jednání nelze. Vezměme studium synovské oddanosti: dříve, než můžeme říci, že jsme „studovali synovskou oddanost", musíme na sebe vzít dřinu svých rodičů a být jim zcela k dispozici, zkrátka pěstovat synovské *tao* na vlastní kůži; jak by se mohlo studium synovské oddanosti omezovat na mluvení o něm do vzduchu? Stejně tomu je se studiem lukostřelby: je třeba popadnout luk, založit k němu šíp, napnout a zamířit na terč. Při studiu kaligrafie je třeba rozprostřít papír, uchopit štětec a namočit jeho špičku do tuše. V žádné době a na žádném místě se nikdy nic nemohlo nazývat studiem, co by nepředpokládalo jednání. Začít studovat, to už znamená jednat. [33]

Takovéto pojetí studia, které nově interpretuje jedno ze základních témat Konfuciova učení, nalezlo mocný ohlas v 17. století v době, kdy mandžuská okupace donutila myslitele k politické nečinnosti a studiu a kdy hledali způsob, jak to navzdory všemu prožívat jako protest a jako boj. Tvrzením, že je nutné, aby myšlení bylo angažované, Wang Jang-ming vytvořil alternativu ke „škole principu", považované za příliš spekulativní. Jeho učení se později značně rozšířilo v Koreji a poté v Japonsku, kde bylo živé ještě u reformátorů éry Meidži v roce 1868.

Myslitelé *čchi* v 16. století

Ve srovnání s působivými a odvážnými myšlenkami, které vznikaly za období Ming, by se mohlo zdát, že ortodoxie zděděná z období Sung byla odkazem ustrnulým a že neustále jen přežvykovala stále týž obsah. Ve skutečnosti již na počátku vlády dynastie Ming několik myslitelů ukázalo, že filosofická reflexe zdaleka není zcela jalová a že se zaměřuje na nové zvážení základních otázek. Čchu Siova syntéza, jakkoli úctyhodná, nebyla — vedle svého ideologického a politického využití — v intelektuální rovině zcela uspokojivá. Vytýkalo se jí zejména, že se nikdy nedokázala zbavit dualismu. Ten se díky opětovnému zaměření na mysl, s nímž nejprve přišel Lu Siang-šan a které podrobněji rozpracoval Wang Jang-ming, podařilo překonat návratem k menciovskému přesvědčení o vrozenosti spolu s *čchanovou* myšlenkou o náhlosti osvícení. Jiný směr se však zaměřil na hledání zdroje jednoty v představách o energii (*čchi*), inspirovaných Čang Cajem. Süe Süan (1389–1464), ač známý tím, že žil podle nejpřísnější etiky *tao-süe*, byl přiveden k tomu, že nově promyslel vztah principu a energie a „domníval se, že se nedá říci, co z nich bylo první a co druhé, protože není principu bez energie ani energie bez principu."[34]

Wang Tching-siang (1474–1544) na začátku 16. století převzal tezi o tom, že v tomto světě není nic než energie, a rozhořčeně si kladl otázku, jak si někdo může vůbec představovat, že vesmír povstal z nějakého ideálního principu:

> Před Nebem a Zemí nebylo nic než prvotní energie (*jüan-čchi* 元氣). Před prvotní energií neexistovalo nic, a z toho plyne, že prvotní energii má za svůj počátek („kořen", *pen* 本) Tao [...] Mezi Nebem a Zemí je stále jedna energie, která se rodí, je věčná a neustále se mění.[35]

Také Wang Tching-siangův současník Luo Čchin-šun (1465–1547), přestože byl ve své době nejvýznamnějším představitelem ortodoxie školy Čcheng-Ču, tvrdil, že mu vadí její dualismus, a hledal jednotu ve *čchi*.

Čchi je představováno slovy jasně přejatými od Čang Caje jako „prvotně jedno, avšak v nekonečném střídání pohybu a klidu, růstu a ubývání."[36] Princip není počátkem této energie, nýbrž přirozeným řádem její pravidelnosti a opakování. Luo Čchin-šun vidí v Čcheng Iově formuli „princip je jeden, ale má mnoho konkrétních podob"[37] nekonečnou mnohost projevů energie, založených na jediném principu jejich přirozeného řádu.

V důsledku toho se Luo staví rovněž proti dualismu koncepce lidské přirozenosti, v níž by se měla rozlišovat přirozenost principu (nebeského původu) a přirozenost energie *čchi* (původu lidského). Kritizuje jak konfuciány období Sung, tak Wang Jang-minga, že pod vlivem buddhismu očerňovali tužby jakožto projevy energie. Jako všichni myslitelé, kteří považují *čchi* za prvořadé, je Luo přesvědčen, že není na místě vynášet hodnotové soudy a že se nemá nic odmítat, dokonce ani tužby či smyslové poznání. Stejně jako Wang Tching-siang nehodlá svět považo-

vat za zdroj morální hodnoty, což ho přimělo revidovat menciovskou tezi o tom, že lidská přirozenost je dobrá a že smysl pro morálku je vrozený, na níž bylo z větší části postaveno *tao-süe* období Sung. Jakožto energie vlastní Nebi (tzn. energie přirozená) „obsahuje lidská přirozenost dobro i zlo."[38]

Své názory Luo Čchin-šun zachytil v duchovním deníku nazvaném *Poznámky o těžce nabytém poznání.* Představují reakci konfuciána, podle něhož lidskou existenci a osud nelze redukovat na niterný život ducha. Podle něho je největším nebezpečím, které hrozí jeho současníkům, to, že zcela zanedbávají vnější dimenzi poznání a činnosti, protože dávají přednost niternému hledání svatosti a jednoty mysli. Z Wang Tching-siangových a Luo Čchin-šunových spisů čiší na rozdíl od kvietistických tendencí, které v jejich době převládaly, odhodlání navázat na čistě čínskou vizi soustředěnou na *čchi* a vypracovat koncepci poznání méně moralizujícího a více empirického, která se prosadila v 17. století.

„Tři učení jsou pouze jedno"

Přes tyto nesouhlasné hlasy Wang Jang-mingova filosofie tím, že kladla důraz na individuální intuici a na vrozené poznání dobra), značně ovlivňovala celou druhou polovinu období vlády dynastie Ming (16.–začátek 17. století). Odmítání jakýchkoli formálních a tradičních kritérií morálnosti, okázalé pohrdání knižní kulturou jakožto intelektuální disciplínou, spolu s tehdejšími společenskými změnami vedly k tomu, že „neortodoxní" metody byly nadále více tolerovány, že docházelo k jistému prolínání vytříbené a populární kultury a konečně i k synkretickému sbíhání konfucianismu, taoismu a buddhismu. Myšlenka, že tato „tři učení jsou jen jedno" (*san-tïao che-i* 三教合一), pochází z prvního období roztříštěnosti, jež následovalo po porážce Chanů mezi 3. až 5. století n. l.[39] Posléze jí napomáhala částečná či úplná nadvláda různých střídajících se nečínských dynastií (zejména mongolské) a od poloviny 16. století se stala myšlenkou převažující.[40] Spíše než o skutečném splynutí by však bylo na místě mluvit o plynulosti vztahů mezi těmito jednotlivými náboženskými tradicemi, jíž umožnila skutečnost, že se dávala přednost praktickému aspektu duchovní kultury před doktrinálním obsahem.

Již na začátku období Ming se Čchen Sien-čang pokoušel vymanit z vlivu učenecké ortodoxie a odvolávat se na jiné tradice, ať lidové či náboženské, a neváhal se zajímat o buddhistickou, taoistickou či románovou literaturu. Odmítl nastoupit úřednickou dráhu, zvolil si poustevnický způsob života a stal se velkým příznivcem „sezení v klidu", jehož podobnost s *dhjánovými* buddhistickými praktikami neváhal na rozdíl od Ču Siho uznat:

> Časem se mi podstata mého srdce záhadně vyjevila jako hmatatelná a neměnná věc. Tehdy jsem pocítil dokonalou lehkost v reagování na všechny životní starosti a mé reakce v každém případě odpovídaly mým přáním. Bylo to, jako když vedete koně za uzdu. Ať šlo o proniknutí do principu věcí nebo o studium učení našich světců, vše se dokonale uspořádalo a zdálo se, že to vyvěrá přímo z pramene. Byl jsem tehdy s konečnou platností přesvědčen a řekl jsem si, že veškeré úsilí stát se světcem spočívá právě v tomto.[41]

V 16. století proslavil synkretický směr například Lin Čao-en (1517–1598), přezdívaný „světec tří učení".[42] Ačkoli se mu dostalo vzdělání učence předurčeného k úřednické kariéře, zasvětil život léčení po způsobu taoistických kněží metodami, které sám vyvinul na základě okultní tradice související s *Knihou proměn,* a hlásal konfucianismus zkřížený s buddhismem a zejména s taoismem, řídící se duševní kázní (*sin-fa* 心法), jíž připisoval léčebné účinky.

Zatímco Lin Čao-enův synkretismus vychází ze snahy smířit v životě konfuciánský ideál aktivní angažovanosti s taoistickými duševními a terapeutickými metodami, u Chu Č'a (1517–1585) je synkretismus ovlivněn spíše Wang Jang-mingovým učením. Ve svých *Poznámkách o obtížích učení,*[43] autobiografickém díle, v němž zaznamenává v první osobě svůj duchovní život — což byl žánr, který se za Mingů běžně rozšířil —, Chu Č' líčí, jak se po překonání vážné existenciální krize pustil do studia taoismu a buddhismu. Po několikaměsíčním studiu a provozování meditace vsedě zažil dvě osvícení, během nichž pocítil „Nebe-Zemi a deset tisíc věcí světa přímo jako konstituci vlastní mysli/srdce."

Tento mystický zážitek lze vykládat jako odhalení „buddhovské přirozenosti" introspektivní metodou i jako objevení svého vlastního ducha

„vrozeným poznáním". Podobá se vlastně osvícení, jaké popsal Chan-šan Te-čching (1546–1623), vedle Ču Chunga (1535–1615) jeden z posledních velkých buddhistických mnichů období Ming:

> Jednoho dne, když jsem spolykal svou rýžovou kaši, jsem se začal procházet, když tu náhle jsem se zastavil a nedokázal jsem pocítit své tělo ani srdce/mysl. Bylo zde pouze cosi nezměrného a zářivého, dokonale plného a tichého jako obrovské kulaté zrcadlo, kde se odrážely hory, řeky a nesmírná země. [...] Od té chvíle se ve mně i mimo mě vše stalo jasné a to, co jsem viděl a slyšel, už nebylo [v mé mysli] překážkou. Všechny mé dřívější pochybnosti a rozpaky zmizely.[44]

Ikonoklasmus a kritičnost

Tendence k synkretismu jsou nejspíš známkou vzrůstající nespokojenosti s ortodoxií. To se nakonec ve škole z Tchaj-čou (v pobřežních krajích dolního toku Jang-c'), již založil Wang Ken (1483–1541), změnilo v ikonoklasmus. Solivarník a samouk Wang Ken byl v prorockém snu pověřen spasitelským posláním a začal hlásat konfucianismus pro všechny.[45] Členové jeho školy pořádali shromáždění přátel nebo v širším rámci akademií, kde se provozovala volná interpretace konfuciánských textů (*čiang-süe* 講學, doslova „debaty o učení") v novém Wang Jang-mingově duchu, jehož osvobozující účinek dal obrovský podnět k lidovému vzdělávání.[46]

Významný představitel tchajčouské školy Li Č' (1527–1602) navazoval na nepříliš úřednického ducha potulných rytířů (*sia* 俠), jejichž hrdinská etika založená na individualismu, egalitářství a blízkosti lidu je oslavována v románech populárních za dynastie Ming, jako jsou např. *Příběhy jezerního břehu* (*Šuej-chu čuan*) či *Příběhy Tří říší* (*San-kuo jen-i*).[47]

Ve svém zarytém nepřátelství ke konfuciánskému establishmentu Li Č' dokonce ortodoxii nařkl z pokrytectví (což my bychom nazvali farizejstvím), zpochybnil neomylnost Kanonických knih a hlásal oprávněnost tužeb v lidské přirozenosti. Jeho dvě nejznámější díla, jejichž tituly jsou samy manifestem, totiž *Kniha určená ke spálení* a *Kniha určená k ukrytí,* byly dlouho zakázány a on sám nakonec spáchal sebevraždu ve vězení.[48]

Li Č' s pohnutím líčí zjevení, jímž pro něj, člověka „tvrdohlavého a vzpurného", bylo, když ve čtyřiceti letech objevil Wang Jang-mingovy spisy a buddhistické názory na prázdnotu v *Diamantové sútře*. To ho vede k zuřivým výpadům proti konformním současníkům, poučovatelům, kteří si dávají náramný pozor, aby neohrozili svou kariéru:

> Naše přirozenost, jaká je, to je jediné skutečné „učení o Tau" (*tao-süe* 道學). Ale jak by to mohli pochopit ti, kdo o „učení o Tau" řeční? Nejen že toho nejsou schopni, ale oni svou neschopnost halí do spousty Světcových (tj. Konfuciových) citací. [...] Když jim však jde o vlastní zájem, nechávají si svěřovat veřejné funkce a rádi opakují: „Deset tisíc věcí a bytostí je jen jedna jediná". Jakmile jim naopak hrozí, že spíše budou tratit, než získají, jejich snahou je pouze vyhnout se nepříjemnostem, mluví jen o „jasnozřivé moudrosti a uchovávání sebe sama". Aby panovník a osvícení ministři pochopili, nakolik jsou tito lidé škodliví, aby se skoncovalo se všemi jejich pletichami, stačilo by jim už nedovolovat ucházet se o přízeň, vyhýbat se odpovědnosti a citovat starověké [mudrce]. Pak bychom viděli konec těchto praktik „učení o Tau".[49]

Už Wang Jang-ming projevoval nedostatek úcty vůči posvátné Konfuciově postavě:

> V učení je cenné to, co člověk získá [svou vlastní] myslí/srdcem. Pokud svou myslí/srdcem poznám, že něco není pravda, pak to nemohu za pravdu považovat, i kdyby to říkal sám Konfucius, nemluvě o těch, kdo nedosahují Konfuciových rozměrů! A pokud svou myslí/srdcem poznám, že něco je pravda, pak se to neodvážím popřít, i kdyby totéž co já tvrdil ten nejsprostší člověk, nemluvě o tom, jestli stejný názor jako já zastává Konfucius![50]

Tato neuctivost našla ohlas u Li Č'a, velkého pronásledovatele farizejů, jimž neváhá oponovat:

> „Při studiu není třeba vymýšlet žádné nové triky (*wu šu* 無術)!" To jsou Vaše dokonalá slova. Naučil jste se jim u Konfucia a učinil je zásadou hodnou toho, aby byla odkázána potomkům. Co k tomu mohu dodat?! Avšak to jsou přece slova Konfuciova, nikoli moje vlastní. Nebe dává každému člověku při narození jeho jedinečnou roli (*i žen č' jung* 一人之用), nemusí tedy nic přebírat od Konfucia![51]

Li Č' a někteří jeho následovníci z řad radikálních myslitelů odmítají tradiční morálku, neboť se domnívají, že jestliže v sobě každá bytost má buddhovskou přirozenost, k tomu, aby člověk dosáhl vysvobození, se stačí vymanit ze zábran, jimiž ho svazuje společnost:

> Pakliže Světec neklade na lidi žádné povinnosti, znamená to, že každý člověk může být Světcem. Učitel Wang Jang-ming říká: „Ulice jsou plné Světců." Buddha také říká: „Ať se jedná o srdce, či o buddhovskou podstatu — každý je Buddhou." Pakliže každý člověk je světec, pak na Světci není nic zvláštního [...], co by se dalo lidem předvádět.[52]

Kvůli zaujatosti proti ortodoxii a proti učencům obviňovaly význačné postavy přelomu dynastií Ming a Čching, jako Ku Jen-wu a Chuang Cung-si, tchajčouskou školu z toho, že se zvrhla v „zuřivý čchan" (*kchuang-čchan* 狂禪), nebo dokonce že uspíšila pád dynastie Mingů. Nechť však tito velcí duchové prominou, právě prudké obrazoborectví tchajčouské školy naopak otevřelo cestu k metodičtější kritice. Příkladným je v tomto ohledu případ Jang Šena (1488–1559), jehož svobodomyslnost a odmítání jakéhokoli kompromisu si získaly Li Č'ův obdiv. Navzdory tomu, že skvěle uspěl u zkoušek, mu jeho veřejný protest proti jistému císařovu rozhodnutí vynesl dlouhodobé vyhnanství v nejzapadlejším Jünnanu, které vyplnil tím, že se zajímal o geografii, etnografii a dějiny tohoto kraje, což všechno byly obory, jimž se do té doby mnoho lidí nevěnovalo, takže byl jedním z prvních, kdo jich využíval ke kritizování ortodoxie. Také velký Li Č'ův přítel Ťiao Chung (1540?–1620) byl v témž duchu myslitelem otevřeným novým myšlenkám a zároveň historikem a vzdělancem, vlastníkem jedné z nejbohatších soukromých knihoven té doby.[53] Na přelomu 16. a 17. století vrcholilo nadšení pro Wang Jang-mingův subjektivismus: větší hodnota se přičítala individuální zkušenosti spíše než předurčeným imperativům či modelům zděděným z minulosti, a právě z ní později pramenila kritičnost a empiričnost období Čching.

Liou Cung-čou (1578–1645)

Mimo radikalismus tchajčouské školy se Wang Jang-mingův vliv projevil u Liou Cung-čoua, velkého filosofa, který sice neopustil rámce ortodoxního myšlení, avšak snažil se znovu se zamyslet nad předcházejícími velkými syntézami.[54] Jako mnoho myslitelů doby Ming i jeho nespokojenost s Ču Siovým dualismem vedla k tomu, aby převzal některé Wang Jang-mingovy názory, přestože k nim nadále zůstával kritický.

Hlavní Liou Cung-čouova námitka proti Wang Jang-mingovi se týká jeho pojetí „vrozeného poznání", které předpokládá prioritu úmyslu před poznáním.[55] Ve svých úvahách o jednotě poznání a jednání totiž Wang dospěl k tomu, že vůli nadřazoval kognitivní funkci mysli. Mírně anarchistická interpretace tchajčouské školy v tom viděla učení o spontánnosti zpřístupněné všem, které nic nepředepisuje a učí zkušeností nebo dokonce ponechává na zkušenostech, aby se dopracovaly pravidel samy od sebe. Právě to Liou Cung-čou odmítá a považuje to za dvojnásob nebezpečné: neexistují-li žádná měřítka ani normy, může být člověk v pokušení považovat vlastní přání za ryzí projevy morálního principu, nebo může „vrozené poznání" chápat jako náhlé osvícení *čchanového* typu, bez ohledu na proces morálního vývoje.

Liou Cung-čou souhlasí s Wang Jang-mingovými názory o úmyslu (*i* 意), avšak ztotožňování úmyslu s „vrozeným poznáním" ho neuspokojuje, chtěl by tomuto poznání najít hlubší kořeny, vrátit se ke „kořeni úmyslu". Podle Lioua je ve Wang Jang-mingově učení, jak je shrnuto zejména ve čtyřech známých výrocích,[56] rozpor. Jakmile uznáme, že existuje dobro a zlo, musíme počítat s rozlišovací funkcí mysli. Přednost, již Wang Jang-ming dává úmyslu před „vrozeným poznáním", je pak neudržitelná, neboť je-li mysl — zcela ztotožňovaná s přirozeností nebeského původu — pouze úmyslem, může chtít jedině dobro, a jak v tom případě vysvětlit vznik špatných popudů? Liou se pokouší rozpor vyřešit tříbením pojmů, které Wang používá, a rozlišuje na jedné straně úmysl a vůli a na druhé straně „vrozené poznání" a poznání rozlišující. Čtyři Wangovy výroky Liou přeformuloval takto:

> V mysli/srdci, jež je v pohybu, je obsaženo dobré i zlé.
> Úmysl, pokud je v klidu, tíhne k dobrému a oškliví si zlé.
> Vrozenému poznání (*liang-č'* 良知) je vlastní schopnost rozeznávat dobré a zlé.
> Uskutečňovat dobré a vyhýbat se zlému je v řádu věcí.[57]

První Liouovo tvrzení, které popisuje mysl v její prožívané funkci skládající se z chtění a pocitů, odpovídá druhému Wangovu tvrzení. Ve druhém Liouově tvrzení se objevuje „úmysl" (*i* 意, v odlišném smyslu než u Wanga), který se sám od sebe zaměřuje k dobru a obrací se zády ke zlu. Proto „vrozené poznání" u Liou Cung-čoua, byť se objevuje stejně jako u Wanga ve třetím tvrzení, není už jen rozlišujícím poznáváním, které rozeznává dobro a zlo, nýbrž a především bytostně dobrou úmyslností. Prvotní dobro úmyslu tedy nezávisí na poznání rozlišujícím dobro a zlo, které je možné jen na základě zkušenosti. V tomto bodě by Liou nemohl být vzdálenější od veškerých západních úvah o svobodné vůli: Místo aby zakládal teorii jednání na svobodném rozhodování ve vší znalosti, co je dobro a co je zlo, se Liou zaměřuje směrem zcela opačným a hledá pramen dobra, který předchází rozlišujícímu poznávání, a není tedy „pošpiněn" relativitou zkušenosti a chování. Onen neustále vyvěrající pramen morální energie Liou vidí v „čisté úmyslnosti" mysli (*i* 意), kterou pečlivě odlišuje od individuální vůle) (*nien* 念) zatížené zkušeností, tzn. poznáním skutečně pozorovatelného dobra a zla.

Protože Wang Jang-mingova filosofie jasně nerozeznávala úmyslnost od vůle ani „vrozené poznání" od poznání rozlišujícího, objevují se v ní rozpory, které se Liou snaží vyřešit nalezením „kořene úmyslu", prvotního pramene, na nějž je třeba přímo působit metodou „bdělé samoty" (*šen-tu* 慎獨), o níž mluví *Velké učení* a *Neměnný střed*. „Samota" zde označuje stav, který na ničem nezávisí a který představuje spíše jednou pro vždy stanovený ideál, pól, k němuž je třeba se stále více přibližovat. Neboť „kořen úmyslu", pravděpodobně inspirovaný taoistickým pojmem „nebeského kořene", je to, co člověka spojuje s Nebem.

Liou Cung-čou se snaží dodat nový dech (v doslovném smyslu slova *čchi*) morálnímu popudu tím, že toto prvotní pojítko obnovuje, protože „lidská přirozenost se zpočátku neliší od Nebe":[58] Nejen že v sobě přímo má něco z nekonečně tvořivé síly Nebe, ona jí v první řadě napomáhá. Je výmluvné, že místo o „Nejvyšším počátku" (*tchaj-ti* 太極), na němž Čču Si založil celou svou konstrukci, Liou raději mluví o „lidském počátku" (*žen-ti* 人極):[59] jde o to, že člověk se neomezenými schopnostmi své mysli připodobňuje Nebi, nikoli že by se Nebe u člověka prosazovalo jako vzor. Myšlenku, že existuje zdroj morální energie po vzoru nevyčerpatelné plodivé síly Nebe, Liou opět čerpá z tradice *Knihy proměn*, již odkazem na kosmology z počátku období Sung oživuje.[60] Právě tohoto filosofa, který neúnavně předkládal mingskému dvoru kritické připomínky a po pádu dynastie v roce 1644 raději zemřel hlady, než aby sloužil mandžuským okupantům, čímž ztělesnil ušlechtilost svého vlastního morálního ideálu považoval za svého učitele velký dějepisec z počátku období Čching Chuang Cung-si (1610–1695).

Život a zánik soukromých akademií koncem období Ming

Praxe veřejných debat, které se mnohdy konaly na akademiích, jejichž počet ve druhé polovině 16. století rychle rostl, sehrála zásadní úlohu v intelektuálním i společenském životě na sklonku dynastie Ming, a to natolik, že ovlivnila i politické směřování této dynastie. Jak vysvětluje Jean-François Billeter, „pod pláštíkem volné exegeze konfuciánského kánonu se v nich utvářel nový duch, který zpochybňoval vliv státní ortodoxie na myšlení a který působil na společenský řád o to silněji, že záhy přestal být záležitostí několika kroužků vzdělaných úředníků a pronikl i do širších a méně stabilních společenských vrstev: Mezi obchodníky, podnikatele, řemeslníky a drobné zaměstnance, drobné rentiéry a vzdělance bez titulů, studenty studující na státní stipendium atd. Čím bylo toto hnutí rozšířenější, tím více se diversifikovalo. Zejména v tchajčouské škole nabylo forem otevřeně heterodoxních a protestních. Společenská nestabilita a intelektuální vření se vzájemně podporovaly, až vytvořily situaci, která znepokojovala oficiální činitele a zejména jejich konzervativní frakce natolik, že se obávali rozpadu svého řádu a zániku svých hodnot."[61]

Zjevnou známkou znepokojení establishmentu bylo v roce 1579 rozhodnutí zavřít všechny soukromé akademie, jež učinil tehdy vlivný Čang Ťü-čeng (1525–1582). Zrušením těchto prostorů otevřených nezávislému myšlení a volným diskusím chtěl Čang zabránit pádu dynastie a posílit státní moc.[62] Téhož roku Čang přispěl k tomu, že byl odsouzen a popraven jeden z nejvzpurnějších myslitelů té doby, Che Sin-jin (1517–

1579), čelná postava uznávaná všemi odpůrci konfuciánského farizejství, jako byl Li Č', který později rovněž zahynul ve vězení, a to v roce 1602.[63]

Příkladem politizace soukromých akademií byla akademie z Východního lesa (*Tung-lin šu-jüan*), založená za Sungů ve Wu-si (v dnešním Ťiang-su) a obnovená v roce 1604 Ku Sien-čchengem (1550–1612), která stála v čele poměrně volné sítě rozmanitých sdružení a kroužků. V době, kdy začaly vycházet spisky sepsané státními úředníky — většinou odvolanými — i bezúhonnými a rigoristickými učenci kritizujícími dvůr a jeho despotické metody, zkorumpovaní byrokraté — spojenci eunuchů z císařského dvora — akademii obvinili, že tvoří odbojnou politickou kliku (*tang* 黨).[64] Politickou kritikou vyjadřovaly názory z Tung-linu snahu po morálním obrození, odhodlání vrátit se k pramenům konfuciánské etiky, a působit tak proti jejímu ochabování u vzdělanců, jimž se zčásti kladla za vinu zkaženost dvora. Cílem bylo vyléčit ústřední moc z choroby, jejíž zdroj je morálního rázu a jejíž symptomy jsou politické.

Akademie Tung-lin vystupovala zejména proti odevzdanosti, k níž vedlo Wang Jang-mingovo zdůrazňování intuice v interpretaci jeho žáka Wang Ťiho a tchajčouské školy. Vrací se tak k prameni sungského *tao-süe* a znovu staví do popředí disciplínu morálního úsilí (*kung-fu* 功夫) a konkrétního jednání (*š'-sing* 實行). Význačným představitelem těchto názorů je Kao Pchan-lung (1562–1626), zastánce „sezení v klidu", které vede k osvícení, ač již není spojováno se *čchanovým* buddhismem jako u Čchen Sien-čanga z počátku období Ming, nýbrž s konfuciánským rigorismem a ritualismem:

> Je tomu tedy tak! Ve skutečnosti nic není. Jakmile jsem si toto uvědomil, vše, co mě dosud spoutávalo, bylo odstraněno a náhle jako by na zem jedním rázem spadlo stolibrové závaží nebo jako by veliký blesk zaplavil mou bytost svou září. Pak jsem zcela splynul s velkým pohybem proměňování veškerenstva a už neexistovalo rozdělení mezi Nebem a Člověkem, mezi uvnitř a vně.[65]

Podobně jako Luo Čchin-šun o sto let dříve i Kao Pchan-lung dává najevo svou věrnost Ču Simu, avšak uznává i Čang Cajovo pojetí kladoucí důraz na energii.[66] Kao nastoupil do vedení akademie Tung-lin po Ku Sien-čchengovi a v roce 1626 byl eunuchy zatčen, než ho však stačili odvést, raději se sám utopil. Tung-lin představuje vzepětí militantního pojetí konfuciánského člověka, který nemá podléhat pokušení přestat se angažovat v politickém jednání jako taoisté a buddhisté. Jak rád říká Ku Sien-čcheng :

> Jakmile nemají dvorní činovníci mysl zaměřenou na císaře, jakmile činovníci z provincií nemají mysl zaměřenou na lid, jakmile nemají vzdělanci, kteří se stáhli na venkov, kde se setkávají v malých skupinkách, aby diskutovali o lidském přirozenosti a údělu a zdokonalovali své morální kvality, mysl zaměřenou na Tao současného světa, ušlechtilý člověk s nimi nesouhlasí, i kdyby měli jiné přednosti.[67]

Společnost pro obrodu a jezuité

V odboji přívržencu akademie Tung-lin proti císařskému dvoru se opakuje scénář, který se v čínských dějinách projevil už mnohokrát: byl to otevřený boj mezi rozšířeným kroužkem vzdělanců-úředníků a konfuciánských poradců z vyšších mocenských sfér a užším kroužkem, který kolem císaře tvoří klan císařovny a eunuchů. Je výmluvné, že výraz „čisté soudy" (*čching-i* 清議), používaný již v době Chan v boji učenců proti eunuchům, se koncem období Ming používal k označení poctivých vzdělanců, kteří se odvažovali dávat císaři najevo svůj nesouhlas. Začátkem dvacátých letech 17. století se zdálo, že přívrženci Tung-linu zažívají nový rozkvět, ale záhy na ně dopadla tvrdá represe řízená eunuchem Wej Čung-sienem (1568–1627), který dal zatknout, mučit a zavraždit jejich vůdce. Soukromé akademie byly označeny za politicky podvratné organizace a na císařský příkaz byly rozprášeny.

Navzdory krutosti této represe zdvihla opozice proti eunuchům znovu hlavu poté, co Wej Čung-sien v roce 1627 upadl v nemilost a zemřel. Duch akademie Tung-lin, srovnané se zemí v roce 1626, znovu povstal z jejího popele ve Společnost pro obrodu (*Fu-še* 復社). To, co původně bylo pouhým literárním sdružením v kraji kolem Su-čou, jakých bylo za Mingů spousta, představovalo koncem dynastie nejvýznamnější a nejlépe organizované politické uskupení, jaké kdy v době císařství existovalo, a převzalo štafetu v odboji proti eunuchům a později i proti mandžuským okupantům.[68]

„Obroda" (*fu* 復), již lze chápat rovněž jako „návrat ke starověku" a již společnost Fu-še hlásala, není ovšem rozhodně touha vrátit se zpět, nýbrž představuje naopak zásadní obrat v myšlení. Její členové se otevřeně hlásili k „praktickému učení" (*š'-süe* 實學) a opovrhovali „planým řečněním" spekulativní filosofie. Mnozí z nich byli přímo či nepřímo ovlivněni Sü Kuang-čchim (1562–1633), vysokým úředníkem, který se obrátil na křesťanství a spolupracoval s Matteem Riccim (1552–1610) na překladu evropských prací z oboru matematiky, hydrauliky, astronomie a geografie do čínštiny.[69] Přítomnost Evropanů a křesťanů se v Číně začala projevovat začátkem 16. století (nejprve přišli Portugalci, po nich Španělé a Holanďané) a první italská jezuitská misie pod vedením Michela Ruggieriho a Mattea Ricciho dorazila v roce 1582.[70] Díky takzvané politice přizpůsobení se jezuitům podařilo oslovit kultivované elity a získat si přízeň císařů, takže měli přístup k císařskému dvoru v Pekingu, kde se udrželi až do konce 18. století a kde mohli uplatnit své znalosti v oboru astronomie, kartografie, matematiky, o něž tehdy opět stoupal zájem.[71]

Zdá se však, že poselství o jejich zjeveném náboženství, jehož šíření je hlavním cílem misionářů, Číňany zajímalo mnohem méně nebo dokonce vyvolávalo určité nepřátelství. Jednou z nejzjevnějších známek hlubokých nedorozumění evropských křesťanů s čínskými vzdělanci byl známý „spor o obřady". Je výrazem konfliktu, který v misiích vypukl nejprve po Ricciho smrti v roce 1610 a zostřil se, jakmile po období poměrné tolerance v 17. století Vatikán vydal ve století následujícím směrnice mnohem nesmlouvavější, čímž vyvolal značné pobouření u odpůrců křesťanství, kteří je obviňovali z toho, že chce zkazit čínské mravy zákazem uctívání předků.[72]

Šlo totiž o to, zda jsou obřady náboženského rázu, či nikoli. Jestliže ano, musejí se křesťanům jevit jako pouhé pověry, a jsou tedy neslučitelné s učením „Nebeského pána". V opačném případě jsou jakožto občanské a politické obřady s křesťanskou vírou slučitelné. Jenže pro Číňany i sama otázka postrádala smysl, protože jejich tradice nerozlišovala, co je náboženské a co občanské, posvátné a profánní, duchovní a světské. Omyl jezuitů tkvěl pravděpodobně v tom, že se domnívali, že stačí

ovládat jazyk, aby znali čínskou kulturu, avšak podle Číňanů smysl tkví spíše v obřadech než ve slovech.

Navíc posláním jezuitů bylo zavést transcendentální doktrínu, což znemožňovalo být jak dobrým křesťanem, tak dobrým Číňanem, neboť křesťanské povinnosti by z Číňana činily nehodného syna a odpůrce společenského a politického řádu. Číňané mohli být ochotni křesťanský kult zahrnout do svého synkretického pohledu, jenž převládal od poloviny období Ming, avšak naráželi na nesmlouvavý dogmatismus misionářů, kteří vyžadovali, aby jejich náboženství bylo uznáno za jediné správné a všechna ostatní odsouzena jako pověrečná.

Jezuité pronikli do Číny ve chvíli, kdy se prohluboval proces rozkladu společnosti i státu, což vedlo k pádu Pekingu do rukou Mandžuů v roce 1644. Přišli v danou chvíli s nečekanou vzpruhou pro tužby části čínských elit, které v reakci proti laxismu a ztrátě zájmu o angažovanost, přičítaných vlivu buddhismu, usilovaly o návrat k přísnější morálce a ortodoxii. Vědecký a technický přínos jezuitů současně podpořil vznik nového ducha, který se projevoval od začátku 16. století ve formě bezprecedentního zájmu o konkrétní poznatky užitečné pro státní správu, vojenství či zemědělství. Vzdělanec, a tím spíš takový, který se chce věnovat úřednické dráze, nadále nemohl být pouhým znalcem knižní vzdělanosti, musel ovládat celou škálu nejrůznějších praktických dovedností.

---

[1] Jacques GERNET, *Le Monde chinois*, s. 332.

[2] Viz Paul DEMIÉVILLE, „La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo", in *Oriente Poliana* (Roma), 1957, s. 193–234.

[3] O postoji učenců směru *tao-süe* za dynastie Jüan viz Frederick MOTE, „Confucian Eremitism in the Yüan Period", in Arthur F. WRIGHT, ed. *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press 1960, s. 202–240, a CHAN Hok-lam & W. T. DE BARY, ed., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, New York, Columbia University Press 1982. O Wu Čchengovi viz David GEDALECIA, „Wu Ch'eng: A Yüan Dynasty Neo-Confucian Scholar", *Journal of Chinese Philosophy*, 20 (1993), s. 293–311.

[4] O přechodu od dynastie Jüan k dynastii Ming viz John W. DARDESS, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China*, New York, Columbia University Press 1973, a *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley, University of California Press 1983.

[5] *Velká suma o přirozenosti a principu* (*Sin-li ta-čchüan*), zkompilovaná v roce 1415, je nejvýznamnější z četných antologií inspirovaných Ču Siovými a Lü Cu-čchienovými *Úvahami o tom, co se nás týká zblízka* (*Ťin-s' lu*) (viz kap. 19, pozn. 17). O tři sta let později v roce 1715 na příkaz císaře Kchang-siho zkompiloval Li Kuang-ti (1642–1718) zkrácenou verzi *Velké sumy* nazvanou *Základní myšlenky o přirozenosti a principu* (*Sing-li ťing-i*), viz CHAN Wing-tsit, „The *Hsing-li ching-i* and the Ch'eng-Chu School pf the Seventeenth Century", in W. T. DE BARY a kol., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York, Columbia University Press 1975, s. 543–579.

[6] O systému úřednických zkoušek viz Jacques GERNET, „Éducation", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 98–132. Viz též dílo s výmluvným názvem MIYAZAKI Ichisada, *China's Examination Hell* (přeloženo z japonštiny), New Haven, Yale University Press 1981. O sociální mobilitě, která byla výsledkem tohoto systému, viz HO Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911*, New York, Columbia University Press 1962.

[7] Cituje Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Ženeva, Droz 1979, s. 62.

[8] O komplexním pojetí „ortodoxie" mezi začátkem dynastie Ming a koncem dynastie Čching viz LIU Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990. Životopisné údaje z období Ming viz L. C. GOODRICH, ed., *Dictionnary of Ming Biography, 1368–1644*, 2 sv., New York, Columbia University Press 1976.

[9] Viz CHAN Wing-tsit, „The Ch'eng-Chu School of Early Ming", in W. T. DE BARY, ed., *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press 1970, s. 29–51.

[10] Název *Poznámky ze dne na den* (*Ž'-lu*) předznamenávají název *Ž'-č'-lu* (*Poznámky o znalostech nabytých den po dni*) od Ku Jen-wua (1613–1682), viz níže kap. 21.

[11] Cituje J.-F. BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 94. O Čchen Sien-čangovi viz JEN Yu-wen, „CH'en Hsien-chang' s Philosophy of the Natural", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, s. 53–92.

[12] *Kchung-men čchuan-šou sin-fa lun* (*O předávání duševní kázně v konfuciánské škole*), in *Čan Kan-čchüan sien-šeng wen-ti* (*Dílo Mistra Čan Žuo-šueje*), vydání z r. 1580, 24, s. 42b–44b.

[13] *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 94.. V západních jazycích o Wang Jang-mingovi existuje hojně literatury zejména v angličtině. Mezi jinými uveďme: CHAN Wing-tsit, „Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography", *Philosophy East and West*, 22, 1 (1972), s. 75–92; Carsun CHANG, *Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China*, New York, Saint John's University Press 1962; Julia CHING, *Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Canberra, Australian National University 1971 a *To Acquire Wisdom. The Way of Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley, University of California Press 1976.

Citujeme zde z moderního vydání Wang Jang-mingových sebraných spisů *Wang Jang-ming čchüan-ti*, 2 sv., Šang-chaj ku-ťi čchu-pan-še 1992.

[14] *Ta-süe wen* (*Soubor otázek o Velkém učení*), in *Wang Jang-ming čchüan-ti 26*, s. 968. Úplný překlad viz CHAN Wing-tsit, *Source Book*, s. 659–666.

Jedním z prvních Wang Jang-mingových úkolů bylo restaurovat text *Velkého učení* do původního stavu, tzn. do stavu, než v něm Ču Si začal škrtat a přepisovat (viz kap. 19, „Zkoumání věcí a rozšíření poznání").

Příklad dítěte, které málem spadlo do studny, je klasický už od dob Menciových, viz kap. 6, „Co je vrozené?".

[15] *Čchuan-si lu* (*Poznámky k předávání morální praxe*) *II*, in *Wang Jang-ming čchüan-ti*, s. 54. Překlad viz CHAN Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York, Columbia University Press 1963.

[16] *Čchuan-si lu* I, in *Wang Jang-ming čchüan-ti*, s. 6 a 25.

[17] Viz *Meng c'* IV A 20. Vzpomeňme, že podle Čcheng Iho a Ču Siho toto slovo *ke* znamenalo „dojít k" či „dosáhnout (věcí v jejich principu)", viz kap. 18, „Zkoumat věci a rozšířit poznání", a kap. 19, pozn. 66.

[18] *Čchuan-si lu* I, in *Wang Jang-ming čchüan-ti*, s. 6..

[19] *Čchuan-si lu* III, s. 107–108

[20] O Čcheng Iově výroku (*sing ti li* 性即理) viz kap. 18, „Princip a smysl pro lidskost"; o Lu Siang-šanově výroku (*sin ti li* 心即理) viz kap. 19, „Jednota mysli podle Lu Siang-šana".

[21] *Čchuan-si lu* I, s. 7. O rozlišení mezi „myslí Taa" a „lidskou myslí" viz kap. 19.

[22] O „nepatrném počátku" viz. kap. 11.

[23] Fáze „doposud neprojevená" a „projevená" jsou odkazem na známou pasáž o emocích z *Neměnného středu* (*Čung-jung* § I), citovanou v kap. 6, „Středovost a opravdovost" a v kap. 11, „Nepatrný počátek".

[24] Viz kap. 18, k pozn. 40.

[25] Narážka na Čcheng Iovu formulaci, viz kap. 18, pozn. 35.

[26] *Čchuan-si lu* II, s. 64.

[27] *Čchuan-si lu* III, s. 108.

[28] *Čchuan-si lu* III, s. 117. Mírně odlišný překlad a výklad viz E. BONDY, *Čínská filosofie*, s. 320. O Wang Ťiovi, který rozvíjel myšlenku „přivést vrozené poznání k tomu, aby samo sebou dosáhlo vlastní úplnosti", viz TANG Chün-i, „The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi", a Takehiko OKADA,

„Wang Chi and the Rise of Existencialism", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, s. 93–119 a 121–144.

[29] Viz *Meng-c'* II A 6 a VI A 15. Viz kap. 6, pozn. 20.

[30] *Čču-c' jü-lej*, 5 a 74, s. 87 a 1898. Tato formulka byla u myslitelů doby Sung a Ming velmi oblíbená, viz CHAN Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press 1989, s. 311–314.

[31] *Ta-süe wen* (*Soubor otázek o Velkém učení*), in *Wang-Jang-ming čchüan-ti* 26, s. 971. O Čchien Te-chungově otázce viz výše.

[32] *Čchuan-si lu* I a II, in *Wang Jang-ming čchüan-ti*, s. 4 a 42.

[33] *Čchuan-si lu* II, in *Wang Jang-ming čchüan-ti*, s. 92. „Učit se, tázat se, přemýšlet, diskutovat, jednat" je odvolávkou na *Neměnný střed* § 20.

[34] *Ming-žu süe-an* (*Školy učenců doby Ming*), vyd. SPPJ, 7, s. 2a. Toto dílo velkého historika ze 17. století Chuang Cung-siho (o němž viz následující kapitola) pojednává o 257 učencích seskupených do hlavních škol doby Ming a tvoří jeden z hlavních pramenů intelektuálních dějin tohoto období. Viz částečný překlad do angličtiny: Julia CHING a kol., *The Records of Ming Scholars*, Honolulu, University of Hawaii Press 1987.

[35] *Ja-šu* (*Vytříbené anotace*), 1. část, in *Wang Tching-siang ti* (*Dílo Wang Tching-sianga*), 4 sv., Peking, Čung-chua šu-tü 1989, S. 835 A 848.

[36] *Kchun č' ti* (*Poznámky o těžce nabytém poznání*), vyd. 1526, 1. část, sekce 11. Viz překlad od Irene BLOOM, *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, New York, Columbia University Press 1987. Viz též její článek „On the ‚Abstraction' of Ming Thought: Some Concrete Evidence From the Philosophy of Lo Ch'in-shun", in W. T. DE BARY & Irene BLOOM, ed., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York, Columbia University Press 1979.

[37] Viz kap. 18, „Princip mezi Jedním a mnohým".

[38] *Ja-šu*, 1. část, s. 835.

[39] Vzpomeňme například na Chuej-linovo *Pojednání o bílém a černém* z 5. století, původně nazvané *Ťün šan lun* (viz kap. 15, „Polemiky mezi buddhisty, konfuciány a taoisty za Jižních dynastií").

[40] O různých aspektech náboženského synkretismu období Ming a jeho vzniku viz LIU Ts' un-yan a Judith BERLING, „The ‚Three Teachings' in the Mongol-Yüan Period", in CHAN Hok-lam & W. T. DE BARY, ed., *Yüan Thought*, s. 479–512; Timothy BROOK, „Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China", *Journal of Chinese Religions*, 21 (1993); LIU Ts'un-yan, „The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite", *T'oung Pao*, 57 (1971), s. 94–102; Rodney L. TAYLOR, „Proposition and Praxis in Neo-Confucian Syncretism", in *The Religious Dimensions of Confucianism*; ARAKI Kengo, „Confucianism and Buddhism in the Late Ming", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 39–66.

[41] *Ming-žu süe-an* (*Školy učenců období Ming*), 5, s. 4a. O Čchen Sien-čangovi viz výše u pozn. 11. O „sezení v klidu" viz kap. 19, „Duševní kázeň".

[42] Viz LIU Ts'un-yan, „Lin Chao-en (1517–1598), the Master of the Three Teachings", *T'oung Pao*, 53 (1967), s. 253–278; a Judith BERLING, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York, Columbia University Press 1980.

[43] Chu Č' ovy *Poznámky o obtížích učení* (*Kchun-süe ti*), jejichž název později převzal Kao Pchan-lung (viz níže, pozn. 65), možná měly být protějškem Luo Čchin-šanova *Kchun-č' ti* (*Poznámky o těžce nabytém poznání*), viz výše, pozn. 36). Oba výrazy *kchun-süe* („obtíže učení") a *kchun-č'* („obtíže poznávání") jsou narážkou na Konfuciovy *Hovory* XVI/9 a na *Neměnný střed* § 20.

[44] Cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 296–297. O Chan-šan Te-čchingovi viz Pei-i WU, „The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 67–92; HSÜ Sung-peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing 1546–1623*, Pennsylvania State University Press 1979. O Čču Chungovi viz Kristin YÜ GREENBLATT, „Chu Hung and Lay Buddhism in the Late Ming", in *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 93–140; YÜ Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu Hung anf the Late Ming Synthesis*, New York, Columbia University Press 1981.

[45] O tchajčouské škole viz W. T. DE BARY, „Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in *Self and Society in Ming Thought*, s. 145–247. O Wang Kenovi viz Monika ÜBELHÖR, *Wang Gen (1483–1541) und seine Lehre. Eine kritische Position späten Konfuzianismus*, Berlín, Reiner 1986.

[46] Původně byly *tiang-süe* veřejně přístupné „debaty o učení", na rozdíl od mistrovských přednášek *tiang-i*. Akademie byly nejorganizovanější formou soukromých sdružení zděděných z období Sung, jejichž počet koncem období Ming rostl a o nichž se dočtete v Jacques GERNET, „Clubs, cénacles et sociétés aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 88–97.

[47] O Li Č' ovi viz Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit* (odkazy v pozn. 7); Otto FRANKE, *Li Tschi, ein Beitrag zur Geschichte des chinesischen Geisteskämpfe im XVI*, Jahrhundert a *Li Tschi und Matteo Ricci*, Berlín, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft 1937 a 1938; CHAN Hok-lam, ed., *Li Chih (1527–1602) in Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works*, Seattle, University of Washington Press 1980.

[48] *Kniha určená ke spálení* (*Fen-šu*) z roku 1590 je sbírkou velmi rozmanitých textů, jaké měli mingští učenci v oblibě (dopisy, eseje, poznámky z četby, básně, předmluvy

a jiné příležitostné texty), a Li Č' svým čtenářům doporučuje knihu — z opatrnosti — po přečtení spálit. *Kniha určená k ukrytí* (*Cchang-šu*) z roku 1599, složená z osmi stovek životopisů historických osobností, jejichž prostřednictvím Li Č' podle vlastních slov vede „proces proti tisícům let dějin", se má „ukrývat", dokud nenadejde den, kdy nalezne svého pravého čtenáře, viz předmluva k *Fen-šu*, Peking, Čung-chua šu-ťü 1975, s. 1.

[49] *Čchu-tchan ťi* (*První sbírka z jezerního břehu*) 19, Peking, Čung-chua šu ťü, 1974, s. 328; ve francouzském textu je použit upravený překlad J. F. BILLETERA, *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 73.

[50] *Čchuan-si lu* II, in *Wang Jang-ming čchüan-ťi*; s: 76: Jde o dopis Luo Čchin-šunovi (viz výše, „Myslitelé *čchi* v 16. století"), jednomu z nejvýznamnějších představitelů čusistické filosofie a vzdělanecké třídy.

[51] „Odpověď cenzorovi Kengovi (tj. Keng Ting-siangovi)" in *Fen-šu* (*Kniha ke spálení*) I, s. 16; ve francouzském textu byl použit upravený překlad J. F. BILLETERA, *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 73.

[52] „Odpověď náměstkovi ministra Kengovi (tj. Keng Ting-siangovi)" (jde o téhož muže jako v předchozí poznámce, který byl mezitím povýšen), in *Fen-šu* I, s. 31, ve francouzském textu použit upravený překlad J. F. BILLETERA, *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 182.

[53] O Ťiao Chungovi viz Edward T. CH'IEN, „Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng-Chu Orthodoxy, in DE BARY, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 271–303; a *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York, Columbia University Press 1986.

[54] O Liou Cung-čouovi viz TANG Chün-i, „Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and his Critique of Wang Yang-ming", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 305–331; TU Wei-ming, „Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology", in Donald MUNRO, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies 1985, s. 215–235.

[55] Viz *Liang-č' šuo* (*Esej o vrozeném poznání*), in *Liou-c' čchüan-šu* (*Sebrané spisy Mistra Lioua*), vydání z r. 1822, 8, s. 24b–26a.

[56] Viz výše, u pozn. 28.

[57] *Süe-jen* (*Povídání o učení*), 1. část, in *Liou-c' čchüan-šu 10*, s. 26b.

[58] *I jen* (*Obecně o Proměnách*), kap. 8, in *Liou-c' čchüan-šu 2*, s. 14a.

[59] Viz první kapitolu *Žen-pchu* (*Příručka pro člověka*), in *Liou-c' čchüan-šu* 1.

[60] Viz *Tu I tchu-šuo* (*Diagramatické čtení Knihy proměn*), in *Liou-c' čchüan-šu* 2, s. 8b–9a.

[61] *Li Zhi, philosophe maudit*, s. 146–147.

[62] O akademiích v období Ming viz John MESKILL, *Academies in Ming China: A Historical Essay*, Tucson, University of Arizona Press 1982; a Tielemann GRIMM, *Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368–1644)*, Hamburk, Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1960. O Čang Ťü-čengovi viz Robert CRAWFORD, „Chang Chü-cheng's Confucian Legism", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, s. 367–413.

[63] Viz Ronald G. DIMBERG, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, Honolulu, University Press of Hawaii 1974.

[64] O akademii Tung-lin viz Heinrich BUSCH, „The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance", *Monumenta Serica*, 14 (1949–1955), s. 1–163; Charles O. HUCKER, „The Tung-lin Movement of the Late Ming Period", in John K. FAIRBANK, ed., *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, 1957, s. 132–162; Benjamin A. ELMAN, „Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies", *Modern China*, 15, 4 (1989).

Uveďme, že výraz *tang* 黨, který tehdy obnášel pejorativní konotace a označoval odbojné skupinky, které ústřední moc vnímala jako uskupení sledující spíše „soukromé" než „veřejné" zájmy, dnes označuje politické strany.

[65] *Kchun-süe ťi* (*Poznámky o obtížích učení*), cituje Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 295. O názvu tohoto eseje viz výše pozn. 43. O Kao Pchan-lungovi viz Rodney L. TAYLOR, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: a Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562–1626)*, Misoula (Montana), Scholars Press 1978; a „Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting", *Journal of Chinese Philosophy*, 6, 2 (1979), s. 149–182.

[66] Kao Pchan-lung je autorem *Vysvětlení Čang Cajova Správného zasvěcení* (*Čeng-meng š'*). O Čang Cajovi viz výše kap. 17, „Čang Caj 張載 (1020–1078)".

[67] Citováno jako řeč, již Ku Sien-čcheng „často opakoval", v *Ming-žu süe-an* (*Školy učenců doby Ming*), 58, s. 48a.

[68] Viz William S. ATWELL, „From Education to Politics: The Fu She", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 333–367.

[69] O dalším slavném konvertitovi viz Nicolas STANDAERT, S. J., *Yang Tingyun (1562–1627), Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden, Brill 1988.

[70] Viz Matteo RICCI a Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582–1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978; Erik ZÜRCHER, Nicolas STANDAERT, S. J., Adrianus DUDINK, *Bibliography of the Jesuit Mission in China: ca. 1580–ca. 1680*, Leiden University, 1991; Jacques GERNET, „La politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 215–243; Michael LACKNER,

Das vergessene Gedächtnis. Die Jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa, Stuttgart, Steiner 1985.

[71] Jak připomíná Jacques GERNET, „koncem období Ming vycházelo množství spisů technického či vědeckého rázu. Pokrývaly téměř všechna odvětví vědy (lékopis, lékařství, botaniku, zemědělství, řemeslné výrobní postupy, geografie...) a svědčí jistě o pokroku, jehož bylo v 16. století dosaženo", viz *Le Monde chinois*, s. 386. Viz též Willard J. PETERSON, „Western Natural Philosophy Published in Late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 117 (1973), s. 295–322.

O působení Karla Slavíčka, o něco mladšího jezuity českého původu, viz jeho *Listy z Číny do vlasti a jiná korespondence s evropskými hvězdáři (1716–1735)*, Praha, Vyšehrad 1995.

[72] O sporu o obřady viz David E. MUNGELLO, ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler 1994. O vztazích Číny a křesťanství viz Jacques GERNET, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard 1982, reed. 1991 s podtitulem *La première confrontation;* ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise,* t. I: *De l'Empire romain à Leibniz,* t. II*: De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard 1988 a 1989; Thomas H. C. LEE, ed., *China and Europe*, Hongkong University Press, 1991; Catherine JAMI a Hubert DELAHAYE, ed. *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1993.

ŠESTÁ KNIHA
ZROD MODERNÍHO MYŠLENÍ
(17.–20. století)



Wang Fu-č'
(1619–1692).

21

Kritičnost a empiričnost období Čching (17.–18. století)

Od konce dynastie Ming se prohlubovala „silná morální krize vyvolaná zhoršováním politického ovzduší od posledních let 16. století a dochází k rozkladu říše, jíž otřásla rozsáhlá lidová povstání z let 1630 až 1644. V důsledku toho dynastie nedokázala zadržet vzestup mandžuské moci, která se ustavila na severovýchodě za pomoci čínských přeběhlíků. Vysvětluje ji dramatický konec dynastie Ming a tragédie, které následovaly po nastolení nové mandžuské vlády v letech 1644 až 1661, což byla doba potřebná k rozdrcení veškerého odporu. Generace narozené v první polovině 17. století nezpochybňují pouze idealistickou filosofii, která se snažila odstranit vášně a stavěla princip řádu proti hrubé realitě tohoto světa, nýbrž celou čínskou společnost konce období Ming: egoistický despotismus, který nechtěl vidět bídu chudáků, byl izolován od zbytku národa a neschopen národ chránit proti nepokojům a vnějšímu napadení, nevědomost vládních kruhů, které se staraly jen o intriky, a nedostatek realismu u třídy vzdělané džentry, zběhlé v abstraktních diskusích, avšak opovrhující činy a praktickými znalostmi."[1]

Vzdělanci otřesení katastrofálními následky mingského despotismu si začali ostře a všeobecně uvědomovat věčné konfuciánské dilema mezi morálním ideálem a politickou praxí. Požadavek „sám se zdokonalovat, aby člověk byl schopen vládnout lidem" (*siou-ti č'-žen* 修己治人),[2] zděděný ze sungského *tao-süe,* předpokládal spojitost mezi individuální etikou a kolektivní odpovědností, avšak ta přestala být uskutečnitelná. Není divu, že nejradikálnější kritika císařského absolutismu a neduhů,

jimiž tradičně trpěly čínské instituce i společnost, vycházela právě od myslitelů otřesených mandžuskou porážkou Mingů. „Myslitelé 17. století zpochybňují šmahem způsob vlády, politické mravy i intelektuální směry konce období Ming. Mylnému přesvědčení, že řád, tedy ve skutečnosti jen schopnost hmoty a společnosti uspořádat se, je transcendentní realita, odpovídá další zcestná představa o podřízenosti všech absolutnímu despotismu."[3]

Došlo k zásadní krizi kulturní identity, která přisuzovala čínskou porážku prázdnotě spekulací od doby Sung a srovnávala období úpadku, jež předcházelo pádu dynastie Chan v roce 220 n. l., s obdobím, jež vedlo ke katastrofě v roce 1644. Proto bylo odmítáno vše, co mohlo připomínat neokonfuciánské metody: veřejné diskuse, dialogy formou otázek a odpovědí, záznamy o učení mistrů atd. Tyto ústní postupy příliš připomínaly neotaoistické „čisté rozhovory" a metody buddhistického předávání nauky, než aby byly hodny konfuciánských Kanonických knih. Krize svědomí tentokrát učence vedla k odhodlání vrátit se k původnímu prameni konfuciánského ducha a vyvolala jak odmítání veškerého buddhistického nebo i taoistického přínosu, tak návrat k psanému slovu.

Nadále měla váhu pouze čistá erudice založená na přímém empirickém poznání, a nikoli na intuici či subjektivní interpretaci textů.[4] Kanonickým knihám kromě Čtyř knih čusistické ortodoxie se sice opět dostává velkého uznání, nadále jsou však kriticky zkoumány ve znamení intelektuálních pochyb. Poprvé se rozvíjejí obory jako geografie, astronomie, matematika, epigrafika a filologie, které představují zásadní novinku, ač jsou zprvu jen okrajové ve srovnání se studiem kanonických textů: Ze zájmu se jim věnují učenci, kteří touží v Kanonických knihách opět najít autentické texty velkých mudrců. Přesnost matematické astronomie například poskytla objektivní kritéria pro datování a ověřování pravosti textů.

Zároveň se myslitelé 17. století všemožně snaží dát „studiu", které je nyní to jediné, co jim zbývá, militantní nebo protestní význam. Heslem je věnovat se tradičnímu studiu Kanonických knih (*čing-süe* 經學), tzn. vzdělanosti, o niž se opírá čínská kulturní hrdost a symbol protimandžuského odporu, s požadavkem praktického uplatnění inspirovaným starověkým legismem (*čing-š' č'-jung* 經世致用, doslova „hledat maximální užitečnost při pořádání současného světa").[5] To vedle vzniku nové metodologie v přístupu k textům vysvětluje i větší zájem o všechny praktické obory (administrativní, hydraulické, kartografické aj. metody). Po šesti stech letech důrazu kladeného na „niterné hledání svatosti" nástup Mandžuů uspíšil návrat kyvadla ke snaze „uspořádat vnější svět".[6]

Chuang Cung-si (1610–1695)

Jméno Chuang Cung-si, dnes spojované se jmény Ku Jen-wua a Wang Fu-č'a, patřilo spolu se Sun Čchi-fengem (1585–1675) a Li Jungem (1627–1705) podle současníků ke „třem velkým konfuciánům" začátku období Čching.[7] Chuang Cung-si byl od útlého mládí svědkem boje přívrženců Tung-linu proti eunuchům. Podílel se na něm i jeho otec, který byl v roce 1626 popraven ve vězení na příkaz eunucha Wej Čung-siena. Ve dvaceti letech Chuang Cung-si vstoupil do Společnosti pro obrodu v Nankingu a později se střemhlav vrhl do boje proti mandžuským vetřelcům, proti nimž dokonce žádal o japonskou pomoc. Když se ukázaly všechny snahy marné, nakonec upustil od činného života a stáhl se do rodného Če-tiangu, kde vedl život vzdělance. Jeho mnohostranná zvídavost a učenost se zaměřovaly na tak rozmanité oblasti jako astronomie, hudební teorie či matematika. Pro potomstvo však je nejdůležitější především jeho práce historika, která je považována za známku obrody historického vědomí v reakci na tehdejší tragické souvislosti i na sto let prosazovanou intuitivnost po vzoru Wang Jang-minga. Chuang Cung-si byl po celý život zatvrzelým nepřítelem Mandžuů a odmítal jakoukoli oficiální funkci a jakoukoli formu kolaborace na rozsáhlých kompilačních pracích zaštítěných státem.

Ve svém prvním díle, stručném, avšak významném *Plánu pro vladaře* z roku 1663, se Chuang Cung-si nechal vést týmž duchem „návratu ke starověku", jaký za doby Sung inspiroval Wang An-š'ovy reformy. Šlo o tehdy obvyklou kritiku absolutistických institucí konce období Ming:

> Ve starých dobách byl svět pánem a vládce služebníkem. Všechno, čím se vládce po celý život zabýval, se dělo kvůli světu. V dnešní době

je pánem vládce a služebníkem svět. Pokud v celém světě není jediné místo, kde by byl klid a mír, je to kvůli vládci.

Když ještě nevládne, otravuje a hubí vnitřnosti světa, způsobuje, že se rozpadají pouta mezi lidmi, jen aby rozmnožil své osobní vlastnictví. Beze stopy soucitu říká: „Pochopitelně, že vytvářím majetek pro své potomky." Když už vládne, vytlouká morek z kostí světa, způsobuje, že se rozpadají pouta mezi lidmi, jen aby vyhověl svým zbujelým rozmarům. Považuje to za samozřejmé a říká: „Tohle je úrok z mého majetku." Tudíž tím, kdo nejvíce škodí světu, je vládce.[8]

Ohlas tohoto důrazného prohlášení nacházíme u Tchang Čena (1630–1704):

Životy miliónů lidí mezi čtyřmi moři jsou v rukou jediného člověka. Drží-li je pevně, žijí v míru a bezpečí. Odloží-li je, čeká je zkáza a smrt. [...] Pokud se v jedné dynastii vyskytnou dva nebo tři moudří vládci za deset generací, tak je to hodně. Co se týče těch ostatních, nejsou-li krutí, jsou omezení, nejsou-li omezení, jsou výstřední, a nejsou-li výstřední, jsou slabí a neschopní.[9]

Vidíme zde, jak konfuciánský politický ideál naráží na smutnou a nehezkou skutečnost: vše je v pořádku, dokud je na vrcholu pyramidy ušlechtilý člověk nebo přinejmenším někdo, kdo není ani příliš hloupý, ani příliš zlý. Jenže zkušenost záhy ukázala, že ve skutečnosti tomu bývá úplně jinak. Nakonec dochází k obrácení pořadí priorit, které stanovil Mencius: lid, stát, vladař.[10] Nyní jsou instituce i státní byrokracie, ba i celé uspořádání společnosti podřízeny vladaři a jeho blahu. Konfuciánští vzdělanci jsou i tentokrát donuceni přiznat určitou platnost legistickým tezím, neboť si musejí přiznat potřebnost rozumných zákonů a institucí: „mezi lidmi nastává pořádek až tehdy, když jsou v pořádku zákony".

Chuang Cung-si odmítl spolupracovat na *Dějinách dynastie Ming*, což byl projekt vycházející z podnětu císaře Kchang-siho (v. 1662–1723), a v roce 1676 vylíčil svůj vlastní pohled v *Ming-žu süe-an* (*Školy učenců doby Ming*). Poté se zaměřil na doby vzdálenější a začal psát *Sung Jüan süe-an* (*Školy učenců doby Sung a Jüan*), ale tuto práci přerušila jeho smrt.[11] Stal se tak prvním čínským myslitelem, který vylíčil dějiny své vlastní intelektuální tradice.

Ve snaze hájit názory svého učitele Liou Cung-čoua, které jsou vyústěním celého díla *Školy učenců doby Ming*, Chuang Cung-si dává najevo nesouhlas s radikalismem vycházejícím z Wang Jang-minga, byť se v tom nemůže shodnout se svým spolužákem Čchen Čchüem (1604–1677).[12] Jak říká, nejprve musíme přestat směšovat „fyzickou přirozenost" s „lidskými tužbami": jestliže jako Liou Cung-čou připustíme, že morální přirozenost je nerozlučně spjata s přirozeností fyzickou, neznamená to, že tato přirozenost splývá s lidskými tužbami (*žen-jü* 人欲). Ty jsou špatné svou předpojatostí a sobeckostí v tom, že jedince vzdalují od ostatních lidí, čímž se liší od „emocí" (*čching* 情) fyzické přirozenosti, které — pokud dosahují správné míry — nás začleňují do lidského společenství a v tom smyslu jsou dobré.[13] Chuang Cung-si, nejspíš z obavy, aby se tento posun nezvrhl v čisté ospravedlňování egoismu, reaguje na sémantické směšování tužeb s emocemi a na jejich zdůrazňování v rámci rostoucího uznání jejich životní úlohy z konce období Ming. V zásadě Čchen Čchüeovi a všem zastáncům tchajčouského radikalismu vytýká, že se na věc dívají obráceně, neboť posuzují přirozenost na základě jejích vnějších projevů.[14]

Chuang Cung-si přejal koncepci vlastní některým myslitelům z období Sung, že svět je celý tvořen *čchi* různých, byť nikdy ne jasně formulovaných úrovní: tou nejpovrchnější je rovina věcí a událostí, s nimiž jsme ve styku v běžném životě a jejichž nekonečně rozmanité a proměnlivé podoby interpretujeme na základě zvyku nebo dohody. V pozadí bující změti této mnohosti jsou stálé principy, které přetrvávají navzdory variacím pozorovatelným v první rovině. A tyto konstanty nakonec fungují podle nejvyššího principu harmonie ve velké jednotě člověka a světa. Mimo povrchní rovinu, v níž působí subjektivita a lidské konvence, je vše ostatní dobré, protože je to přirozené, protože to „tak je samo od sebe". Rozmanitost všech těchto rovin je jednotná a homogenní díky životní kvalitě *čchi*, přičemž jejím nejjemnějším projevem je vědomí, na němž se prostřednictvím své mysli podílíme více než všechny ostatní bytosti. Zjemňujeme-li tedy své vědomí tím, že jsme stále vnímavější vůči jemným procesům své mysli, necháváme v sobě *čchi* maximálně působit, a tím zbavujeme své myšlenky a činy egoismu a síly zvyku.

Po vzoru Liou Cung-čouově spojuje Chuang Cung-si lidské tužby a individuální vůli (*nien* 念) s první rovinou, zatímco naše vrozená přirozenost, úmyslnost (*i* 意) a emoce patří do hlubší roviny stálých principů. Výtka radikálním myslitelům jako Čchen Čchüe se týkala toho, že do první roviny kladou reality, jež náleží do roviny konstant, jinými slovy že směšují stálé s konvenčním. Lidská přirozenost by tím mohla být snížena, omezena na jakýsi naturalismus, který by se držel pouze základní danosti, na rozdíl od menciovské tradice, jež se snaží lidskou přirozenost pozdvihnout zdůrazňováním její schopnosti růstu, podobné tropismu bylin a stromů. V předmluvě k dějinám *Školy učenců doby Ming*, již sepsal v třiaosmdesáti letech, promlouvá Chuang Cung-si s jiskrou hodnou jeho vzorů z období Sung:

> Mysl (*sin*) je vším, co vyplňuje prostor mezi Nebem a Zemí. Její proměnlivost je nezměřitelná a nekonečně rozmanitá. Mysl nemá konstituční základ (*pen-tchi* 本體). Jejím konstitučním základem je to, k čemu dojde praktickým úsilím (*kung-fu* 功夫).

Ku Jen-wu (1613–1682)

Chuang Cung-siův současník a přítel Ku Jen-wu se narodil nedaleko Sučou, kolébky Společnosti pro obrodu, a v mládí do této společnosti vstoupil, místo aby se připravoval na úřednické zkoušky.[15] Jako u mnoha jeho současníků došlo v jeho životě ke zvratu s dobytím Pekingu (Pej-ťing, „severní hlavní město") mandžuským vojskem v roce 1644. Následujícího roku Ku sepsal čtyři memoranda adresovaná mingskému dvoru, který se uchýlil do Nankingu (Nan-ťing, „jižní hlavní město"), a doporučoval v nich metody, jak zachránit vlast. Po pádu Nankingu vedl Ku deset let potulný život a podnikal průzkumné cesty do severní Číny v očekávání předpokládané války odporu proti Mandžuům. Protože byl všestranně zvídavý, využil toho ke sbírání dokumentace a znalostí z první ruky v terénu, a to v tak rozmanitých a konkrétních oblastech jako ekonomie, geografie, dějepis, epigrafika, vojenská obrana či administrativa. Svědčí o tom jeho životní dílo, *Ž'-č'-lu* (*Poznámky o znalostech nabytých den po dni*).[16]

Spíše než dynastii Ming chce být Ku loajální čínské kulturní identitě tváří v tvář „barbarům", jejichž snahy o počínštění odmítá. Mandžuská invaze i její mongolský precedent tedy u Kua vyvolávají spíše loajálnost štětce než meče a ohroženou čínskou integritu, již brání, chápe především jako záležitost kulturní:

> Rozlišení vládce a poddaného je rozdílem mezi osobami, avšak hráz mezi Čínou a barbary se týká celého Podnebesí. [...] Když zvážíme rozdíl mezi podstatným a vedlejším, je Podnebesí srdcem (*sin*). Pokud nebudeme považovat rozlišení vládce a poddaného za srovnatelné s hrází mezi Čínou a barbary, můžeme pochopit smysl *Letopisů*.[17]

K nenávisti k Mandžuům a k okázalé hrdosti na čínskou kulturu, jež sdílí s mnoha současníky, se u Ku Jen-wua pojí i kritičnost a bezmezná intelektuální zvídavost. V tom je nejspíš jedním z nejtypičtějších myslitelů z období konce 17. století, jež se vyznačovalo ostrou kritikou mingských intelektuálních tradic a aktivní snahou vrátit se ke konkrétním realitám, zejména k praktickým a vědeckým poznatkům. Přestože měl několik předchůdců již v 16. století, je Ku Jen-wu v čínské tradici považován za zakladatele školy kritického pohledu na texty i na dějiny, která se prosadila v 18. století.

Na rozdíl od Chuang Cung-siho, který se po vydání svého *Plánu pro vladaře* ve věku kolem padesátky věnoval spekulacím o lidské přirozenosti podobně jako Liou Cung-čou, zůstaly Ku Jen-wuovy úvahy po celý jeho život bezprostředně spjaty s tehdejším společenským životem. Po šedesátých letech 17. století, když měli Mandžuové definitivně vládu ve svých rukou, se Ku intenzivně věnoval psaní a reflexi určené panovníku-spasiteli — zcela zjevně se srovnává s Menciem, jehož zaměření proti absolutismu měli stoupenci akademie Tung-lin již tradičně ve zvyku křísit. Jinak projevuje hlubokou nechuť k radikálním přívržencům Wang Jang-minga (počínaje Li Č'em, který byl jedním z jeho oblíbených terčů), u nichž odsuzoval, že se vyhýbají realitě, což mu nepříjemně připomínalo „učení o Tajuplném" ze 3. a 4. století, a že zabředávají do *čchanu*. Vlastně ve jménu konfuciánského učení starověku odmítá celé „učení o mysli", které převládalo od Lu Siang-šanových dob za vlády dynastie Sung:

> Slyšel jsem, že staří studovali Tao, avšak nic o tom, že by studovali mysl/srdce (*sin*). Staří měli zálibu v Tau, avšak neslyšel jsem o jejich zálibě v mysli. Výraz „učení o mysli" (*sin-süe* 心學) se nevyskytuje v Kanonických knihách ani v dílech Konfucia a Mencia. Když dnešní učenci vykládají nauku, nejspíše vyjadřují [původně buddhistickou ideu] „Mysl, je totéž, co Tao".[18]

Ku Jen-wu se naopak hlásí k přísnosti zděděné od „učení o principu" bratří Čchengů a Ču Siho, jež je třeba spojit se „studiem Kanonických knih", jinak upadne do „mystického kvietismu jako v *čchanu*", jímž se stalo v jeho době. Ku totiž hlásá návrat k požadavku etičnosti a praktičnosti Konfuciových *Hovorů*, z nichž zdůrazňuje následující dvě formulace: „rozšiřovat svou kulturu studiem" a „být zadržován studem".[19] Hanba, která byla utkvělou myšlenkou po potupné porážce Mingů, představovala pro Kua základní hybnou sílu morálního jednání. Pokud jde o studium, byl Ku Jen-wu jeho dokonalým ztělesněním vzhledem ke své nezlomné intelektuální poctivosti a k odhodlání vrátit se ke Kanonickým knihám a číst je co možná nejpřesnější metodou kritického rozboru.

Podle Ku Jen-wua jsou historické znalosti, jimž podřizuje všechny ostatní formy poznání, skutečnou zárukou konkrétního myšlení nenakloněného subjektivním soudům v tom, že se opírá o sbírku značného množství faktů a údajů a postupuje systematickým zpochybňováním pramenů. Začíná tím, co tradice nazývá „malé učení" (*siao-süe* 小學), které se postupnou specializací za Čchingů rozlišilo na filologii, fonologii a textovou kritiku. To všechno byly obory, k nimž Ku také přispěl, a to zejména kritickou studií *Šuo-wen tie-c'*, prvního slovníku pocházejícího z doby Chan, a *Pěti fonologickými pojednáními*.[20] Jakmile člověk zvládne tyto základní nástroje, může přistoupit ke komplexním otázkám autenticity a nakladatelských úprav textů, jako například k otázkám týkajícím se takzvané *Knihy dokumentů* „ve starém písmu", jíž Ku věnuje několik dlouhých pasáží svého díla *Ž'-č'-lu*.[21]

Od „studia Kanonických knih" (*ťing-süe* 經學) je jen krůček k „uspořádání současného světa" (*ťing-š'* 經世). „Studium ušlechtilého člověka musí sloužit k osvětlování Taa a používat se k záchraně světa":[22] Ku zde vyjádřil pragmatické zaměření a odhodlání k aktivní angažovanosti jako reakci na plané spekulace myslitelů období Sung a Ming, jež podezříval

z toho, že podlehli taoistickým a buddhistickým vlivům. Jako jeho současník Wang Fu-č' se i Ku s výhledem na obnovení čínské svrchovanosti usilovně snažil pochopit důvody, které vedly k pádu Mingů. Historické bádání tedy spočívá v tom, že hledá v minulosti původ současných omylů. V díle *Ž'-č'-lu*, které obsahuje kvintesenci jeho politických názorů, i v jiných spisech jako *Pojednání o síle a slabosti říšských komandérií a krajů* či v *Pojednání o komandériích a prefekturách* Ku vidí chybu starověkého „feudálního" systému v „soustředění moci na místní úrovni" a chybu centralizované císařské správy v „koncentraci moci na vrcholu", jak tomu bylo za Mingů, kdy despotismus císařů nic neomezovalo. Ideálem, který Ku rozvíjí mnohem konkrétněji a podrobněji než Chuan Cung-si, je politický řád, který by „centralizované administrativě dodal základní ctnost feudálního uspořádání", a umožnil by tím decentralizaci správního systému, neboť by ponechal větší iniciativu místním úředníkům a vynikajícím mužům.[23] Šlo do jisté míry o novou feudalizaci společnosti tím, že by se obnovila podobnost politických struktur se strukturami rodovými a vládli by spíše lidé než zákony. Politickou reformu by však bylo možné provést pouze na základě morální opory v obyvatelstvu, jíž lze podle Kuových konfuciánských názorů dosáhnout vzděláváním.

Wang Fu-č' (1619–1692)

Wang Fu-č' byl o několik let mladší než Chuang Cung-si a než Ku Jen-wu, s nimiž je dnes spojován, a znám je rovněž pod jménem Čchuan-šan (jméno hory v Chu-nanu, kde žil v ústraní). S oběma jmenovanými ho spojuje jistá podobnost osudu a záměru, ačkoli v jeho době neměly jeho názory stejný ohlas. Většina jeho děl, která ostře napadají mandžuské okupanty, se dočkala zveřejnění — v náležitě zcenzurované podobě — až v 19. století. Wang Fu-č' je bezesporu myslitel výjimečného významu, nicméně jeho filosofie, která těží z celkového přehledu klasické tradice v celé její šíři, je nerozlučně spjata s tragédií, jíž osobně prožil.[24]

Pocházel z rodiny vzdělanců sice skromných, ale hrdých na svou poctivost, a i on se nejprve koncem období Ming vrhl do politické činnosti a ve dvaceti letech v rodném Chu-nanu založil „Společnost pro nápravu" (*Kchuang-še* 匡社), zjevně inspirovanou Společností pro obrodu. Hlubo-

ká nenávist k Mandžuům ho vedla k tomu, že po deset let bojoval proti uzurpátorům a sloužil nestabilní a kratičké vládě císaře Jung-liho, který se uprostřed války klanů pokusil zachránit, co zbývalo z dynastie Ming. Wang v oné neklidné době navázal trvalé přátelství s Fang I-č'em (1611–1671), člověkem encyklopedického záběru, jehož dílo se týká jak astronomie, matematiky, hudby, geografie či lékařství, tak fonetiky, kaligrafie, malířství a dějepisu a který se tehdy jako mnoho jiných rozhodl stát buddhistickým mnichem.[25]

Po pádu Pekingu do mandžuských rukou sepsal Wang Fu-č' na žádost otce, který cítil blížící se konec, komentář k *Letopisům Čchun-čchiou*. Četba Kanonických knih pro něj nebyla jen otázkou erudice, nýbrž přímo souvisela s naléhavosti situace, v níž se ocitl. Podobně jako jeho o málo staršímu současníkovi Ku Jen-wuovi, i Wang Fu-č'ovi posloužily *Letopisy* k tomu, aby zdůvodnil rozlišování na odsouzeníhodné konflikty, které rozdělují země patřící k civilizovanému světu, a na „spravedlivou válku", již mají Číňané vést proti barbarům, což je zjevná narážka na Mandžuy:

> Konflikt mezi Zemí středu (*čung-kuo* 中國) a barbary se nemůže nazývat válkou. [...] Jejich ničení nelze považovat za nelidské, jejich oklamání za neloajální, obsazování jejich území a zabavování jejich majetku za nespravedlivé. [...] Jejich ničení, abychom zachovali nedotknutelnost našeho lidu, je jen lidskostí; jejich klamání, abychom jim uštědřili to, co nenávidí, je jistě jedině loajalitou; obsazování jejich území, abychom zlepšili jejich mravy naší kulturou a našimi hodnotami, zabavování jejich majetku, abychom zvětšili zdroje našeho lidu, je jen spravedlností.[26]

Zcela mladická prudkost vyzařující z tohoto komentáře však zní spíše jako přiznání bezmoci, neboť již ve třiceti letech byl Wang Fu-č' nucen vzdát se politické angažovanosti a protože odmítal kompromis s mandžuskými úřady, musel se po zbytek života skrývat a hledat útočiště jen ve studiu, což pro něj patrně představovalo jak únik, tak novou formou činnosti.

Jednota člověka a světa v životní energii

Mingskému subjektivismu, přímo inspirovanému buddhistickým učením o iluzornosti smysly vnímatelného světa, Wang Fu-č' vytýká, že lidi odrazoval od odhodlání k akci a vedl ke zničení člověka, společnosti i státu. Wang Jang-mingovým květům, které se objevují pouze v pohledu toho, kdo se na ně dívá, Wang Fu-č' oponuje:

> Bez rašícího klíčku nevznikne poupě, bez poupěte se nerozvine květ a bez květu neuzraje plod. Pokud však postupujeme dál a usilujeme o to, co není určeno a vymezeno střídáním sil Jinu a Jangu, postrádáme kořen i kmen. Kdyby Jang nevyvolávalo pohyb a Jin pohyb nepřijímalo, nevznikl by kalich ani semeník.[27]

V reakci na rozkladný vliv buddhismu je třeba opět prosazovat život a objektivní existenci světa, který je „místem konstant a opakování, jež člověku umožňují reflexi a jednání. [...] Musíme tedy nést svůj lidský úděl, místo abychom se snažili mu uniknout. Člověk, smysly vnímající a jednající subjekt, a svět, objekt jeho vnímání a jeho činnosti, jsou bytostně komplementární. Bylo by bláznovstvím snažit se přerušit pouto, jež nás spojuje se světem, neboť svět nám v každém okamžiku patří a my patříme světu. Kdo se o to snaží, svět i sama sebe hluboce zraňuje. [...] Tomu, kdo se drží jen jednoho aspektu věcí, kdo si představuje nějaké absolutno, pravý smyslu světa uniká."[28] V mnoha ohledech Wang Fu-č'ovy spisy udržují plamen zažehnutý akademií Tung-lin, neboť se hlásí k dědictví konfucianismu angažovaného a bojujícího, jaký vyznával Ku Sien-čcheng nebo Kao Pchan-lung, který také kdysi napsal komentář k Čang Cajovu *Čeng-meng* (*Správné zasvěcení*).[29] Wang Fu-č'ův vlastní komentář, který napsal kolem šedesátky, svědčí o zájmu, který měl po celý život o *Knihu proměn*, i o jeho věrnosti Čang Cajově filosofii. Hned na začátku zdůrazňuje její monismus komentářem první věty, „Nejvyšší harmonie je to, co se nazývá Tao":

> Nejvyšší harmonie je vrcholem harmonie. Tao je princip (*LI* 理), který proniká Nebem a Zemí, lidmi i věcmi, a proto se nazývá Nejvyšším počátkem (*tchaj-ti* 太極). Síly Jinu a Jangu se liší, ale jejich vzájemné působení se sjednocuje v Nejvyšší prázdnotě (*tchaj-sü* 太序), aniž by utrpěly

újmu či došly úplného změtení. Stav sjednocení je vrcholem harmonie. Nemůže se stát, že by původní nebytí (*pen-wu* 本無) předcházející vzniku tvarů a věcí nebylo harmonické, ani že by se poté, kdy již povstaly tvary a věci, harmonie ztratila. Proto ji nazýváme Nejvyšší harmonií.[30]

Stejně jako Čan Caj i Wang Fu-č' odmítá taoistické koncepce „neprojeveného" (*wu* 無) a zejména buddhistické koncepce prázdnoty a potvrzuje věčnou a nezničitelnou realitu univerzální energie (*čchi*), která pouze prochází nesčetnými přeměnami z diferenciovaných stavů do stavu nerozlišeného a naopak. Zatímco Čču Si se domníval, že v tomto procesu lze vidět buddhistické pojetí převtělování, Wang Fu-č' to rozhodně odmítá a považuje to za hluboké nepochopení. To, že věci jsou někdy viditelné a jindy neviditelné, ještě není důvodem domnívat se jako buddhisté, že jsou pomíjivé:

Když se [*čchi*] rozptýlí a vrátí se do stavu Nejvyšší prázdnoty, nabude opět své rozptýlené původní konstituce (*pen-tchi* 本體), aniž by však zaniklo a zmizelo. Když se shromáždí a zrodí se z něj množství nejrůznějších věcí, je to vířivý pohyb jeho vlastní trvalé přirozenosti, a nikoli imaginární výtvory náhodných přeměn. [31]

Jak říká Čang Caj, je třeba „pochopit, že prázdný prostor je jen energie". Což Wang Fu-č' vysvětluje následovně:

Prázdný prostor je objem vyplněný energií *čchi*. Když se energie *čchi* rozlévá bez konce do všech stran a je tak jemná, že nenabývá tvaru, pak člověk vidí prázdný prostor, ale nevidí energii *čchi*. Všechno uvnitř prázdného prostoru není nic než energie *čchi*. Když se shromáždí, stane se viditelnou. Pak lidé říkají, že tu něco je (*jou* 有). Když se rozptýlí, přestane být viditelnou. Lidé pak říkají, že tu nic není (*wu* 無).[32]

Pochopit „ducha velké přeměny" (*ta-chua č' šen* 大化之神) znamená pochopit, že vše je právě v onom neustálém střídání nerozlišené energie a jejích rozlišených forem: není co hledat mimo vzájemné působení Jinu a Jangu, které k vysvětlení, jak funguje celý vesmír, úplně stačí. Čang Cajovu formulaci „Jakmile existuje dvojice, existuje přeměna (tzn. tvoření)" komentuje Wang Fu-č' takto:

Z jediného *čchi* Nejvyšší harmonie (*tchaj-che* 太和) vychází přeměňování Jinu a Jangu. To je počátkem rozlišování (*fen* 分). Jin obsahuje Jang,

Jang obsahuje Jin a jejich prvotním zdrojem je jednota Nejvyššího počátku (*tchaj-ti* 太極). Není to tak, že se Jin a Jang oddělí a každý plodí věci svého vlastního druhu. Samotný Jin nemůže nic dovršit, osamocený Jang není schopen nic zplodit. Teprve když je něco zplozeno a něco se uskuteční, Jin a Jang [v tom] opět nabývají své odlišné konstituce. Jejich projevem mezi lidmi je, že pevné a poddajné si vzájemně napomáhá, náležité a prospěšné si vzájemně kladou omezení, Tao a jednotlivé věci na sobě závisejí. Tak se uskutečňuje princip vzájemné retribuce v nekonečném proměňování a vše se spojuje v jednotě.[33]

Zrození není stvořením něčeho (*jou* 有) a stejně tak smrt není úplným zánikem. Je to přirozený princip sil Jinu a Jangu.[34]

Sloučení [sil Jinu a Jangu] je kořenem (*pen* 本), kdy Nejvyšší soulad ještě není rozdělen. Vzájemné působení Jinu a Jangu je nutným principem a převládajícím tíhnutím [Nejvyšší harmonie].[35]

Wang Fu-č' se sice věrně drží Čang Cajova názoru, ale dodává k němu vlastní upřesnění, například spojením pojmu principu (*LI* 理) s pojmem převažující tendence (*š'* 勢), což vede k tomu, že princip není chápán jako entita, „věc" (*wu* 物), která přesahuje vesmír nebo která je jeho počátkem, nýbrž přímo jako vnitřní dynamika světa:

Princip (*LI*) se stává viditelným pouze v procesu přeměn.[36]

Pokud opustíme [jednotlivé věci] a hledáme [skutečnost] v tom, co existenci věcí předchází, co spojuje dávnověk a dnešek, co proniká vším a zahrnuje Nebe i Zemi, lidi i věci, pak to nedokážeme ani pojmenovat, natožpak abychom dosáhli na něco skutečného![37]

To je namířeno proti hypostazi absolutního principu inspirovaného buddhismem, ale stejně dobře to lze vztáhnout proti jedinému Bohu, jehož přicházeli od konce 16. století do Číny hlásat křesťanští misionáři. Jisté je, že Wang Fu-č' se ubírá týmž směrem jako protikřesťanský polemik Jang Kuang-sien (1596–1670): kdyby existoval Bůh, který stvořil a řídí vesmír, „vesmír by už byl pouhou hrubou věcí", neboť by došlo k oddělení čistého, vše přesahujícího principu a netečné hmoty bez energie: a kde by v tom případě byl život?

„Nebe-Země se zhušťuje a rozptyluje, vyráží ven a znovu se sbírá dohromady na stovky způsobů, ale coby princip (*LI* 理) stále hladce funguje

a nepochybí," říká Čang Caj. Wang Fu-č' tuto větu komentuje s upřesněním, že jde o „pořádající/větvící princip" (*tchiao-LI* 條理), který způsobuje, že jsoucna se ve světě samovolně uspořádávají do forem a strukturovaných sítí, jako jsou například skupiny, jež tvoří lidskou společnost.[38]

Jednota nebeského principu a lidských tužeb

Pokud jde o vztah energie a principu, který Čang Caj nerozvádí, takže Čcheng I aČu Si se domnívají, že to lze interpretovat jako dualismus, Wang Fu-č' se jej snaží s veškerou rázností svých názorů i stylu vysvětlovat ve smyslu monistickém:

> Ve skutečnosti je princip obsažen v energii *čchi*, takže není energie *čchi*, jež by nebyla principem. Energie *čchi* je obsažena v prostoru, takže není prostoru, jenž by nebyl energií *čchi*. Pronikají se navzájem v jednotě, není mezi nimi duality.[39]

Nebezpečí předpokladu dvou přirozeností, jedné fyzické a druhé nebeské, Wang Fu-č' předchází tvrzením, že princip a energie jsou jednotné:

> Mluvit o „fyzické přirozenosti" je jako mluvit o přirozenosti, která sídlí v substanci životní energie. Tato substance je hutná forma člověka, v níž se projevuje životní princip. Avšak vnitřek této hutné formy je zaléván energií: to, co naplňuje celý prostor mezi Nebem a Zemí, vnitřek i vnějšek lidského těla, není nic než energie, a tudíž nic jiného než princip. Princip působí v energii, kde je jeho úkolem řídit a rozdělovat. Substance tedy obsahuje energii a energie obsahuje princip. Právě proto, že substance obsahuje energii, má každý člověk život, a proto, že energie obsahuje princip, má každý člověk nějakou přirozenost.[40]

Nedává tak za pravdu žádné z obou tendencí vycházejících z Wang Jang-mingova zdůrazňování intuice — ani radikalismu tchajčouské školy, který přirozenost spojuje s tužbami, ani morálnímu idealismu, jaký zastával například Liou Cung-čou, podle něhož je nepodmíněná přirozenost dobrá. Nejen že nemohou existovat dvě přirozenosti, nýbrž nebeský princip a lidské tužby, jež škola Čcheng-Ču považuje za krajně rozdílné, jsou nerozlučně spjaty, ba přímo vzájemně na sobě závislé, neboť mají jeden a týž původ:

> Tato láska k majetku a tyto tužby po tělesné lásce, které jsou společné všem lidem, jsou tím, čím Nebe tajemně utváří všechny bytosti, takže v sobě lidé nosí velkou sílu/ctnost (*te* 德) Nebe-Země.[41]
>
> Nebe způsobuje, že člověk rád jí a že má potěšení z tělesné lásky: v tom spočívá jeho síla/ctnost. Ale člověk si nemůže tuto sílu/ctnost dopřávat tak, že by jednal proti síle/ctnosti, jakou má mít.[42]

To, že se v člověku nemají rozeznávat dvě přirozenosti, neznamená, že by přirozený řád a řád lidský splývaly; nechávat volný průchod svým přáním není o nic lepší než je potlačovat, neboť „kdo se poddává jen Nebi — přirozenosti —, chová se jako zvíře. Jinými slovy působení přirozenosti se u člověka má projevovat v nutnostech, jimiž se lidské jednání musí řídit, a v nutném přizpůsobování tohoto jednání. Jde tedy o otázku začlenění tužeb do lidského řádu. Prostředkem, jak převést princip nebeského řádu do lidské roviny, jsou obřady jako výraz přirozeného řádu založeného na tom, že každému bylo narozením dáno jiné postavení, nadání a schopnosti".[43]

> I když obřady (*li* 禮) jsou čistě okrášleným a uspořádaným výrazem nebeského principu (*LI* 理), viditelnými se mohou stát, jen když sídlí v lidských tužbách [...] Proto Nebe není odděleno od člověka, ani principy oddělené od tužeb. Jen Buddha chápe princip jako oddělený od tužeb, neboť nenávidí a odmítá normy, jimiž se řídí existence bytostí, a chce zrušit hlavní vztahy, na nichž se zakládá lidská společnost. [...] Wu-feng správně říká: „Nebeský princip a lidské tužby se v rozmanitosti emocí sobě vyrovnají"![44]

Síla filosofie a filosofie sil

Zhruba řečeno, vitalistický monismus zděděný od Čang Caje se nemůže obejít bez smyslu pro Střed (*čung* 中): jsou zde dvě ústřední témata čínského starověku, která Wang Fu-č' spojuje v mocné filosofii, jež dokázala do kosmologické jednoty *čchi* začlenit vše, co tradice staví navzájem proti sobě. Nic se nevylučuje ani nezavrhuje, po vzoru Jinu a Jangu, která sice ve svých jednotlivých projevech působí protichůdně (jako jakákoli jiná dvojice protikladů), ale nakonec se naplňují vzájemným spojením. Dokonalá rovnováha Nejvyššího počátku se uskuteční, jakmile se proti-

chůdné tlaky obou těchto sil změní v součinnost, v harmonickou spolupráci, místo aby se vzájemně rušily. Wang s oblibou říká, že „všechny věci světa si poskytují vzájemnou oporu": kromě tradiční komplementárnosti opaků se zde připomíná oživující pnutí dvou protikladných sil.

Podle *Knihy proměn* tkví tajemství moudrosti právě v neustálém nacházení dokonalé rovnováhy, v jakékoli situaci, v prostoru i v čase. Jde však o rovnováhu živou, která je neustále v pohybu jako provazochodec, který se na laně udržuje pouze pohybem. Právě o to jde při porozumění neustále se proměňujícímu Středu:

> Pohyb je osou Taa, otevřením, z něhož se rodí veškerá síla (*te* 德). [...] Proto bylo řečeno: „Velká síla Nebe-Země se nazývá život."[45]

Tím, že se mu podařilo neustále držet „oba konce" — svět i člověka, energii i princip, jednání i myšlení — vytvořil Wang Fu-č' mocné a tvořivé pnutí, které někteří nazývají Střed. To mu umožňuje zajít dál a dosáhnout přesvědčivější syntézy než jeho předchůdci, jimž se dalo vždy vytýkat, že se příliš kloní jedním či druhým směrem. Jenže každá příliš nost vyvolá přemíru opačnou. V předmluvě ke svému komentáři k *Čeng-meng* Wang Fu-č' vykládá nanejvýš zajímavé pojetí konfuciánského Taa, opět zasazeného do historického vývoje. To je vnímáno jako neustálé hledání rovnováhy, „někdy plné, jindy prázdné" (k obrazu *čchi* 氣, jak je popisuje Čang Caj), přičemž největší odchylky bývají způsobeny snahou přehnaně napravovat předcházející přemrštěnost.

Celé Wang Fu-č'ovo úsilí se zaměřuje na promyšlení světa a morálky — což Číňané nazývají Tao — jako čistě přirozených procesů, které působí pouze tím, že upravují nebo narušují rovnováhu. Není divu, že jedním z jeho nejoblíbenějších přirovnání je vyrovnávací závaží na vahadle (*čchüan* 權), převzaté od starověkého legismu. Wang Fu-č' říká, že chce

> [...] napravovat věci, jak se jeví v jejich nejhlubším úpadku, aniž si však dělá nárok na dokonalost. [Je to podobné vážení na váze], musí se postupovat opatrně, tak, jako se posunuje závaží na vahadle, které je příliš nízko, a přitom je třeba hledět na to, aby se vahadlo nezvedlo naopak příliš vysoko. Nakonec lze přece vždy nalézt rovnováhu.[46]

Síla Wang Fu-č'ovy filosofie zkrátka tkví v tom, že je filosofií síly, nebo spíše sil působících jak v přirozeném světě, tak ve světě lidském. Obě tyto síly podléhají všeobecnému řádu, jímž je princip, i převládajícím tendencím neboli siločárám (*š'* 勢). Tento termín je rovněž přejatý z legismu, kde označoval momentální výhodu, která zajišťuje úspěch tomu, kdo jí umí využít.[47] Ve Wang Fu-č'ově terminologii odpovídá souhrnu objektivních podmínek nebo tendencí souvisejících s určitou situací, který musí brát na zřetel dokonce i morálka, podobně jako námořník nemůže držet směr, pokud nebere v úvahu vítr:

> Když převládající tendence („síla", *š'* 勢) dosáhne svého maxima, nevyhnutelně zeslábne. V případě oslabení [síly] dochází k obrácené přeměně. Je to nevyhnutelný proces. Princip (*LI*) je s tímto nevyhnutelným procesem přirozeně v souladu, a to, co je v principu přirozené, je Nebe.[48]

Smysl dějin

„Principy" a „siločáry" vlastně odpovídají dvěma dimenzím *LI* 理, jež rozlišovala škola Čcheng-Ču: normativní („to, co musí být tak", *suo-tang-žan* 所當然) a deskriptivní („to, co způsobuje, že tomu je tak", *suo-i-žan* 所以然).[49] Wang Fu-č'ova originalita je právě v tom, že do jednoho a téhož pohledu na realitu zahrnuje normativnost i deskriptivnost, princip i energii, morální pravidlo i přizpůsobení okolnostem, nebo také smysl pro správnost (*i* 義) a smysl pro prospěch (*li* 利).

Tím se Wang Fu-č' stává nejen pouhým pokračovatelem sungských konfuciánů, nýbrž vůdčím myslitelem své generace traumatizované porážkou Mingů. Považoval za naléhavé přehodnotit historickou perspektivu, které věnoval celý sklonek života i značnou část svého díla. Jeho reflexe o poměrech sil totiž vedla přímo k pojetí dějin, k oblasti, kde se rozvíjejí a střetají komplexní síly: síly dostředné i odstředivé, síla zvyku, síla setrvačnosti... Na fyzický i morální svět uplatňuje stejnou analýzu: politický princip jediného zdroje moci i jejího dědičného předávání se vysvětluje jak přirozenou tendencí, tak silou tradice:

> Administrativní uspořádání země trvá již dva tisíce let, aniž by je kdo byl schopen změnit [...], neboť odpovídá přirozenému směřování sil. Jakpak by mohlo přetrvat, kdyby nebylo v souladu s řádem věcí!

> Nebesa řídí lid tím, jakého mu dají vládce. Není nikoho, kdo by vládce ustanovil, a přesto je ustanoven. Na počátku každá [společenská skupina] vybrala ze svého středu toho, kdo vynikal charismatickou silou (*te*) a zásluhami, a ctila ho. Teprve v důsledku toho začal být považován za Syna Nebes. [...] Když byl jednou ustaven v tomto postavení, jeho řád se stal zvykem a z tohoto zvyku povstal princip dědičného následnictví. I kdyby byl [vládce] hloupý a krutý, pořád by byl lepší než nějaký venkovan bez legitimního nároku na trůn.[50]

Ve svém *Čtení „Úplného zrcadla k použití těm, kdo vládnou"*, sepsaném ke konci života v roce 1687, se Wang Fu-č' pouští do celkové reflexe historického údělu Číny a klade si otázky týkající se konfliktních i vzájemných vztahů čínské civilizace a stepních populací, což bylo ústředním tématem již v jeho *Žluté knize* (*Chuang-šu*) z roku 1656. Stejně jako se energie neustále mění z nerozlišeného stavu v rozlišený a naopak, i lidstvo kolísá mezi řádem a chaosem, civilizací a barbarstvím:

> V Podnebesí jsou dvě velké hráze: hráz oddělující vznešené lidi od obyčejných a hráz mezi Číňany a barbary. Není pravda, že původně tyto rozdíly neexistovaly a hráze byly uměle navršeny dávnými králi. Číňané a barbaři se rodí na různých místech. Tato místa jsou odlišná a liší se i charakter jejich podnebí. Pokud se odlišuje podnebí, liší se i zvyky, a pokud se odlišují zvyky, pak se úplně liší vědomosti a chování. Obě strany si cení něčeho jiného a něčím jiným opovrhují. Pokud jsou vymezeny hranice území a charakter podnebí se liší, nemůže dojít k změtení. Změtení znamená zánik řádu mezi lidmi. Obyvatelstvo Číny pak trpí porobou a úpadkem. Důvodem, proč tato hráz odedávna stanoví normy mezi lidmi a chrání lidské životy, je její soulad s Nebem.[51]

Ve *Čtení „Zrcadla"* najdeme i krásné zamyšlení nad prací dějepisce, jejímž cílem je spojit etickou filosofii a politickou praxi:

> Historie je cenná tím, že vypráví o věcech minulých tak, aby se staly učiteli věcí budoucích. Pokud historik zaznamenává věci zbytečné a příliš detailní a nepopisuje hlavní tendence prolínající epochami, potomci, kteří chtějí poznat principy úspěchů a proher každé doby, aby sloužily jako vzory jejich vlastního jednání, se nemají o co opřít. K čemu pak je taková historie![52]

> Vysledovat příčiny, proč jsou věci, jaké jsou, rozlišovat, proč věci nejsou zcela takové, jaké by být měly [a jaké bychom je mohli očekávat], rozlišovat podíl zla v dobru a podíl dobra ve zlu, jakého druhu je dobro nebo zlo a do jaké míry jde o dobro nebo o zlo, brát v úvahu dobu, zvažovat hlubší sklony, pronikat do psychologie lidí a zkoumat účinnost lidského jednání. [...] Historie je tu proto, aby vydávala svědectví o jednání lidí.[53]

Jen Jüan (1635–1704)

Přestože Jen Jüan zřejmě neupoutal pozornost svých současníků, je jedním z nejodvážnějších a nejhorlivějších obhájců „praktického učení" (*š'-süe* 實學), jež již za Mingů hlásala Společnost pro obrodu a mezi jehož zastánce patřili Jenovi slavní a o něco starší současníci Chuang Cung-si a Ku Jen-wu. V mládí byl vyškolen v nejčistší čusistické tradici, ale po hluboké osobní krizi ji neváhal zcela odvrhnout:

> [Konfuciánci za dynastie Sung tvrdili, že] existuje řád předcházející věcem a kulturní vzory předcházející jednání. Navíc ještě směšovali buddhistické a taoistické myšlenky s učením Šesti kanonických knih a Čtyř knih a uváděli tím Podnebesí do zmatků a poblouznění. [...] Způsobili nakonec, že ve všech venkovských školách a soukromých akademiích po celé zemi nebylo jediného použitelného talentu a v celé státní správě nebylo nikoho, kdo by byl prospěšný ve veřejných záležitostech.[54]

Podle Jen Jüana moudrost starověku zůstávala v kontaktu s realitou, zatímco od počátku císařství se od ní lidé jen stále víc vzdalovali, až s realitou nakonec ztratili veškerý kontakt. „Právě ti, kdo koncem období Tchang obnovili konfuciánství, jí byli nejméně věrní, neboť učení, které bylo zaměřeno jen na praxi a na jednání, proměnili v plané řeči a plytký sen."[55] Jen Jüan tak proti sobě staví mistry doby Sung, kteří „lidi učili jen chápat principy", a Konfucia, který „je učil jen jak se podrobovat zkoušce faktů". A Jen Jüan se ptá: „Jaký princip by mohl existovat mimo fakta a věci?"[56]

Hlavní příčinu porážky Mingů a následné mandžuské okupace je prý třeba hledat v tom, že převládalo „učení o principu" hlásané školou Čcheng-Ču. Jen Jüan se jako mnoho jeho současníků domnívá, že toto učení bylo poskvrněno taoistickými a buddhistickými prvky; příliš vý-

lučné kladení důrazu na niterné hledání svatosti dělá z lidí zakřiknuté a introvertní jedince neschopné činů a rázných rozhodnutí:

> Moudrostí a ctností se nazvalo sezení v klidu se zavřenýma očima, řečnění o nebeské přirozenosti, sbírání výroků mistrů, komentování a glosování Šesti kanonických knih a Čtyř knih.[57]

Hlavním tématem eseje *O zachování člověka* je výpad proti náboženstvím, která v lidech zničila dobrou přirozenost. Jen Jüan napadá v první řadě buddhistické a taoistické mnichy, které považuje za stejnou pohromu jako skládání státních zkoušek a jako prostitutky!

> Když chtěli lidé [tj. buddhisté] kdysi vyjádřit jemnou pronikavost dokonalého zrcadlení veškerenstva [duchem], říkali: „květy v zrcadle, luna na hladině". To, co konfuciánci za dynastií Sung a Ming nazývali „pochopením Taa", spadá většinou do téže kategorie. [...] Ti, kteří nedosáhnou [dokonalého zrcadlení veškerenstva], se zbytečně polovinu života trápí kvůli zkaženému a vyschlému *čchanu*. Ti, kteří toho naneštěstí dosáhnou, klamou sami sebe ještě víc. [...] Před rokem 1668 jsem se sám věnoval cvičení meditace vsedě podle návodu konfuciánců dynastie Sung, takže jsem dosti dobře zakusil její chuť. Díky osobní zkušenosti jsem poznal, že jde o nesmyslnou záležitost, jež nestojí za to, aby byla základem čehokoliv.[58]

Jen Jüan dospěl na základě zkoumání starověku k přesvědčení, že starověká kultura byla především praktická: mobilizovala celého člověka, své místo v ní měla lukostřelba, vozatajství či aritmetika, které patří mezi šest základních disciplín vzdělání ušlechtilého muže. V roce 1696 zavedl Jen Jüan v čele akademie v provincii Che-pej program, který navazoval na vzdělávací plán mistrů ze začátku období Sung, jako byl Chu Jüan, přičemž navrátil náležité místo praktickým dovednostem i fyzickému cvičení a manuální zručnosti, jako jsou vojenský výcvik, strategie, jízda na koni, box, mechanika, matematika, astronomie, dějepis.

Praktický ráz i dopad studia potvrzuje Li Kung (1659–1733), jeden z nepočetných Jen Jüanových žáků, kteří po jeho smrti šířili jeho názory, takže dokonce vznikla škola známá pod označením Jen-Li (podle vzoru školy Čcheng-Ču). Jak říká Li Kung: jestliže krejčí chce dospět až na vrchol krejčovského umění, podaří se mu to jen tak, že bude trpělivě

a dlouho pracovat s jehlou, a ne že ji nechá ležet pod záminkou, že přemýšlí o jejím principu:

> Pokud se člověk umí učit textům knih (*tu-šu* 讀書), ještě to neznamená, že ví, co je studium (*süe* 學). Neboť učení není studium. Ti, kdo se dnes učí, končí tím, že si cení pochopení prázdných principů a zaznamenávání bezobsažných slov. Promarňují svá léta a jejich duch se zatemňuje. Když přijde doba, kdy by měli být sami užiteční světu, jsou už slepí. Ovšem studium, jak ho chápali světci ve starověku, s tímto nemělo co dělat! Tehdejší studium se týkalo obřadů, hudby, války a zemědělství, věcí, jejichž prostřednictvím bylo možné zdokonalovat sám sebe, a kterých mohlo zároveň být použito v praxi. Prostředky ke správě našeho světa (*ťing š'* 經世) a napomáhání lidu jsou všechny obsaženy zde. Pouze tomu se říká studium. Používat knihy ke zkoumání těchto věcí a nic víc, trávit všechen čas jejich recitováním, to není studium. To naopak skutečnému studiu škodí.[59]

„Pro Světce je studovat, učit se a vládnout jedno a totéž": tak lze shrnout Jen Jüanův konfuciánský ideál. Nebyl však téměř posedlý důraz, s nímž se myslitelé doby Čching neustále vracejí k jednotě studia a činnosti, známkou jejich bezmoci a nemožnosti být učencem a mužem činu zároveň?

Velké státní projekty v 18. století

Když odezněl šok z porážky, nastalo od šedesátých let 17. století po upevnění mandžuských pořádků více než sto let míru, stability a prosperity, během nichž došlo k bezprecedentnímu růstu populace, rozkvětu obchodu a řemesel a sociální mobility, k šíření gramotnosti i na venkov a k rozpínání císařské moci až do zapadlých koutů Sin-ťiangu a do Tibetu. Zároveň začátkem 18. století, po vlně radikální kritiky druhé poloviny století sedmnáctého, došlo k poměrnému intelektuálnímu uklidnění. Proto lze uznat jistou oprávněnost označení „osvícený despota", které filosofové evropského osvíceneckého století vztahovali na panovníky, jako byli císaři Kchang-si (v. 1662–1723), Jung-čeng (v. 1723–1735) a Čchien-lung (v. 1736–1796).

Despotové to bezesporu byli, neboť vyžadovali maximální podřízenost všech státních činitelů, které považovali za své osobní služebníky;[60]

avšak byli také osvícení, protože (nejspíš proto, aby neopakovali chybu mongolské nadvlády) si dokázali usmířit třídu vzdělané džentry a uměli z 18. století udělat jedno z nejšťastnějších období v čínských intelektuálních dějinách. Svrchovanou ironií dějin nakonec dokonce situaci obrátili ve vlastní prospěch, když v konci dynastie Ming viděli nový příklad toho, co se stává, když jsou tradiční politické hodnoty převráceny, a sami se vydávali za ručitele konfuciánského řádu, který, jak tvrdili, zachránili před výstřelky čistě čínské dynastie.

Obnovení úřednických zkoušek v roce 1656 umožnilo nejen obnovit politický a administrativní personál, nýbrž také usměrnit ambice a energii dřívějších vedoucích vrstev od okresů po nejvyšší sféry centrální správy a úzce je spojit s výkonem moci. Zkoušky, jediná cesta, jak dosáhnout poct a politických funkcí, totiž představovaly dokonalý nástroj podřízení, a to tím spíš, že jejich hlavní součástí bylo od 15. století zbytečné a jalové cvičení v osmičlenném eseji a že jejich příprava tvořila hlavní činnost akademií. Akademie byly od krize v roce 1625 považovány za buřičské a nadále je řídil stát, takže už přestaly být centrem volných diskusí a politické opozice jako za Mingů.[61]

Stát rovněž zaštítil rozsáhlá vydání významných textů, kompilací, kritických a učených prací (bylo jich více než padesát). Od vlády Kchangsiho se na tom podílelo množství učenců, kteří představovali jak směr Čcheng-Ču (jako Li Kuang-ti, 1642–1718), tak směr Lu-Wang (jako Li Fu, 1675–1750):[62] v letech 1703 až 1735 bylo dokončeno *Ming š'* (oficiální dějiny dynastie Ming), *Ku-tin tchu-šu ti-čcheng* (rozsáhlá ilustrovaná encyklopedie), *Čchüan Tchang š'* (velká antologie tchangské poezie), *Pchej-wen jün-fu* (slovník výrazů o dvou až třech znacích seřazených podle rýmů) a *Kchang-si c'-tien* (velký slovník čínského jazyka).

Nejambicióznějším projektem však byla bezesporu kompilace *S'-kchu čchüan-šu* (*Úplná sbírka písemnictví ve čtyřech částech*).[63] Takový projekt si vyžádal spolupráci několika stovek učenců po dobu deseti let, od 1772 do 1782, a nic podobného se neuskutečnilo od dob kompilace *Jung-le ta-tien* (*Velká encyklopedie doby Jung-le*), dokončené za Mingů v roce 1407. Paradoxně k tomuto počinu, který měl zaměstnat učence a zamezit tak nepřátelství čínských vzdělaných vrstev, došlo v téže době jako

k velké literární inkvizici z let 1774–1789 za vlády Čchien-lunga. Tisíce spisů považovaných za neuctivé vůči Mandžuům byly tehdy zakázány nebo rovnou zničeny, jejich autoři i s rodinami tvrdě trestáni: popravováni, posíláni do vyhnanství nebo na nucené práce, byl jim zabavován majetek atd. Zatímco se tedy pracovalo na uchování intelektuálního dědictví, po patnáct let probíhal úplný „hon na čarodějnice", který způsobil, že se lidé nadobro uzavřeli do sebe.[64]

Nesmíme si však o povaze tohoto vynucení poslušnosti dělat mylné představy. Císaři dynastie Čching se zajisté stali mistry v umění opírat se o ortodoxní učení školy Čcheng-Ču, na niž se podle císařského výnosu z roku 1652 musely omezovat především školní učebnice. Citliví však byli zejména na sebemenší náznak neúcty k Mandžuům nebo i k Mongolům, kteří nastolili nečínskou dynastii před Mandžuy. Je propastný rozdíl mezi volnomyšlenkáři jako Jen Jüan nebo Li Kung, kteří zcela beztrestně kritizují Ču Siho, a Lü Liou-liangem (1629–1683),[65] jehož naprosto ortodoxní díla byla předmětem zuřivé posmrtné perzekuce kvůli protimandžuskému zaměření. Vše, co se mohlo jevit jako známka národního odporu nebo buřičství, bylo nelítostně potlačeno: učencům nezbývalo než se uchýlit do čisté erudice a militantní aktivismus z počátků dynastie značně ochabl.

Kritické zkoumání Kanonických knih a návrat k „chanskému učení"

Vzhledem k tomu, že se nemohli scházet ve sdruženích při soukromých akademiích jako koncem dynastie Ming, se učenci, kteří nepracovali jako státní úředníci a místní hodnostáři, nadále stýkali pouze v rodových skupinách. Benjamin A. Elman neváhá mluvit o „společenstvích učenců", z nichž se rekrutovala většina intelektuální elity zejména pro akademii Chan-lin a pro práci na kompilaci *S'-kchu čchüan-šu*.[66] Jedním z nejvýznamnějších bylo pravděpodobně společenství v Ťiang-nanu, jež vzniklo ve velkých městských a obchodních centrech na dolním toku Jang-c', která se rozvíjela již od doby Sung: Nanking, Jang-čou, Chang-čou a zejména Su-čou.

Tato společenství vznikala v oborech jako filologie, historie či astronomie, v nichž každá rodová linie představovala určitou specializaci nebo zvláštní výkladovou tradici. Zpočátku šlo učencům o věrnější a historičtější interpretaci Kanonických knih, což je vedlo k návratu k exegezi, jak se pěstovala za dynastie Chan, starověku bližší než výplody doby Sung a Ming a především předcházející taoizujícím spekulacím „učení o Tajuplném" a zavedení buddhismu. Tato snaha o návrat k autenticitě počátků byla patrná již v 16. století za Mingů a zprvu šlo o fenomén, který se týkal pouze klasických studií a s antimandžuskou reakcí nesouvisel, přestože v návratu k chanských pramenům byl zřetelný úmysl zdůraznit čistě čínskou identitu oproti jakémukoli „cizímu" vlivu.

Čistá učenost „ověřování a důkazů" (*kchao-čeng-süe* 考證學), která převládala po celé 18. století, se objevila jako otevřená opozice proti spekulacím o „morálnosti a principu" (*i-li-süe* 義理學).[67] Jak dokazuje množství vznikajících nových exegetických žánrů, kritický rozbor, ověřování a zkoumání textů tehdy zaujímalo ve studiu Kanonických knih ústřední místo. Nešlo už jen o snahu dobrat se k co nejstarším počátkům, nýbrž o metodologický zvrat, kde se poznání opírá o objektivní, empirické faktory, a nikoli už o subjektivní interpretace. Docházelo tedy k relativizaci a historizaci, tj. k získání kritického odstupu, byť by bylo zpochybněno samo pojetí kanoničnosti. Před Čtyřmi knihami čusistické ortodoxie, které nadále byly povinné pro úřednický služební postup, dávali nyní praví učenci přednost Pěti kanonickým knihám, stále více vnímaným spíše jako historické texty, než jako pramen věčných pravd.

Jeden z největších zápasů nové učenosti se týkal dokazování (podpořeného filologickými důkazy), že části *Knihy dokumentů* „ve starém písmu", o něž se z větší části opírala stávající ortodoxie a obzvlášť známá debata o „srdci Taa" a „lidském srdci", jsou ve skutečnosti podvrhy ze 3. století n. l., které mohly být ovlivněny buddhismem.[68] Tuto otázku naznačilo několik ojedinělých učenců už za Sungů a Mingů a systematicky je probrána v *Kritickém komentáři ke Knize dokumentů ve starém písmu* od Jen Žuo-čchüa (1636–1704), kde se autor proti obvinění, že zpochybňuje samu pravost Kanonických knih, brání přesvědčivou obhajobou nového kritického směru:

> Kdyby mi někdo řekl: „Pokud jde o Váš vztah ke studiu *Knihy dokumentů*, důvěřovat výkladům z dynastie Chan a pochybovat o výkladech [pozdějších] dynastií Ťin a Tchang je možné. Copak je však možné důvěřovat historickým kronikám a tradičním výkladům, ale pochybovat o Kanonických knihách?"
>
> Odpověděl bych: „Jaké Kanonické knihy? Jaké historické kroniky? Jaké tradiční výklady? Jediné, na čem záleží, je jejich pravost (*čen* 真)! Pokud jsou Kanonické knihy pravé, zatímco historické kroniky a tradiční výklady jsou nepravé (*wej* 僞), pak lze na základě Kanonických knih opravit historické kroniky a tradiční výklady. Pokud však jsou historické kroniky a tradiční výklady pravé, zatímco Kanonické knihy pravé nejsou, proč by nemělo být možné na základě historických kronik a komentářů korigovat Kanonické knihy?"[69]

Za pravého zakladatele tzv. „chanského učení" (*Chan-süe* 漢學) v Su-čou, které bylo v bojovném protikladu k „sungskému učení" (*Sung-süe* 宋學), bývá obvykle považován Chuej Tung (1697–1758), Jen Žuo-čchüův soupeř a autor *Rozboru Knihy dokumentů ve starém písmu* (*Ku-wen Šang-šu kchao* 古文尙書考). Když totiž Chuej Tung nevyhnutelně obviňuje ortodoxii školy Čcheng-Ču z „filologické negramotnosti", sklon k čisté erudici nabývá angažovaného, až ideologického zabarvení. Opakované zpochybňování pravosti *Knihy dokumentů* a obecněji všech Kanonických knih „ve starém písmu", které se jako jediné nacházely na programu oficiálních zkoušek, nakonec začalo ohrožovat vyšší úřednictvo. „Chanské učení", s nímž se pojí jména největších učenců 18. století, se nadále stalo novou formou odporu proti oficiální ortodoxii.

Taj Čen (1724–1777)

Patrně nejzjevnějším představitelem nového kritického ducha je Taj Čen, původem z intelektuální elity, která se vyvíjela v bohatých obchodních kruzích v Ťiang-nanu. Tento přesný a všestranně zvídavý génius, jehož heslem bylo „nikdy se nenechat zmást druhými ani sám sebou" a „hledat pravdu jen v reálných faktech" (*š'-š' čchiou-š'* 實事求是), je důstojným protějškem svých evropských současníků encyklopedistů. Ve šlépějích Mej Wen-tinga (1633–1721),[70] který srovnával západní matema-

tiku, již do Číny uvedl Matteo Ricci, s matematikou čínskou, čímž přispěl k její rehabilitaci, se Taj Čen zajímal o dějiny tohoto oboru, ale stejně rozsáhlé a nesmlouvavé vědomosti projevoval i ve filologii, fonologii a dialektologii. Až do konce života však neztrácel ze zřetele etický a filosofický rozměr kritické učenosti, na niž se většinou jeho současníci omezovali. Byl jedním z jejích nejvýznamnějších představitelů své doby.[71] Pro Taj Čena není filologická přesnost sama o sobě cílem, nýbrž morální praxí usilující o dokonalé poznání Kanonických knih, které jako jediné umožňují „slyšet Tao", tzn. učení starověkých světců (především Konfucia a Mencia), pohřbené pod nánosem interpretací, které jsou jedna klamnější než druhá:

> To, k čemu vedou Kanonické knihy, je Tao. To jejich slova osvětlují Tao, a abychom pochopili, jak se tato slova utvořila, není nad filologii a paleografii. To díky studiu písma člověk ovládá jazyk a skrze jazyk dokáže proniknout k mysli a záměrům starověkých světců a mudrců.[72]

K pramenům *Meng-c'*

Taj Čen byl vzdělán v duchu čusistické ortodoxie, ale ve svých spisech je stále kritičtější. Táž témata opakovaně zpracovává se stále větší přesností ve zjevné snaze dobrat se postupně té nejsprávnější formulace. Již v *Jüan-šan* (*Původ dobra*), které napsal patrně pod vlivem setkání s Chuej Tungem v roce 1757, se Taj Čen pouští do četby *Meng-c'* a do odstraňování výkladových nánosů, aby se pod slupkou sungských komentářů znovu rozzářila síla původního sdělení. Jasným a rázným stylem hodným spisů z doby Válčících států Taj Čen napadá zejména podvojnost principu a energie, která z tužeb dělá překážku morálnosti:

> V *Obřadech* se říká: „Lidské bytosti od přirozenosti obsahují krev a dech (*süe-čchi* 血氣) a vyznačují se srdcem/myslí (*sin* 心) a intelektem (*č'* 知, „poznání"), avšak emoce smutku, radosti, uspokojení a zlosti nemají stálou povahu. Vznikají jako reakce na vnější podněty, v nichž se teprve formují záměry mysli (*sin-šu* 心樹)."
>
> Ve všech bytostech, jež obsahují krev a dech a vyznačují se myslí a intelektem, se na jejich základě rodí tužby. Lidská přirozenost se v tužbách projevuje tím, že se zvuky, barvy, pachy a chuti dělí na ty, po kterých toužíme, a na ty, které si ošklivíme. Tam, kde jsou tužby, jsou i emoce. Lidská přirozenost se v pocitech projevuje tím, že se emoce smutku, radosti, uspokojení a zlosti dělí na ty, které nám způsobují bolest, a na ty, které nás těší. Zrodí-li se tužby a pocity, povstává i vynalézavost a důvtip. Lidská přirozenost se vynalézavostí a důvtipem projevuje tak, že krásné a ošklivé, správné a nesprávné (*š'-fej* 是非) se dělí podle toho, k čemu cítíme náklonnost a co se nám protiví.
>
> Tao, jež vše rodí a živí, je obsaženo v tužbách. Tao vzájemné komunikace je obsaženo v pocitech. Obojí do sebe přirozeně zapadá a všechny záležitosti v Podnebesí se dovršují. Schopnost vyčerpat nejzazší meze krásného a ošklivého je obsažena ve vynalézavosti. Odtud pochází moc místodržících. Schopnost vyčerpat nejzazší meze správného a nesprávného je obsažena v důvtipu. Na tom je založena charismatická síla (*te*) dokonalých mudrců (*sien* 賢) a světců (*šeng* 聖). Tím, že do sebe obojí přirozeně zapadá a že se jádro [vynalézavosti a důvtipu] zakládá na nutnosti, vypovídají společně o všech možnostech světa (*tchien-sia* 天下, „Podnebesí").[73]

Taj Čen zde dělá pravý opak toho, co moralisté konce období Ming a začátku období Čching, kteří v reakci na laxismus vyvolaný podle nich Wang Jang-mingovým učením o vrozenosti lpěli na rozlišování tužeb (souvisejících s energií) a emocí (souvisejících s přirozeností a principem). Jednoznačné tvrzení „Tam, kde jsou tužby, jsou i emoce" znamená uznání, že je třeba do lidské přirozenosti zahrnout vše včetně tužeb: tomu, kdo cítí potřebu ponechat sebemenší aspekt, sebemenší zůstatek stranou, hrozí, že ztratí jednotu přirozenosti, která není ničím jiným než prvotním dobrem.

Postupné Taj Čenovo studium Menciovy filosofie vrcholí v jeho filosofické závěti, *Kritickém komentáři významu termínů v Meng-c'*, který dokončil pár měsíců před smrtí. Zemřel v roce 1777 jako jeden z vedoucích císařského projektu *S'-kchu čchüan-šu*. Jak ukazuje název, toto dílo je jakýmsi glosářem klíčových termínů jako „princip", „nebeské Tao", „přirozenost", atd. po způsobu Čchen Čchunova (1159–1223) *Pej-si c'-i*.[74] Taj Čen se snaží nalézt jejich původní význam, tzn. význam, který přisuzuje Konfuciovi a Menciovi, a ukázat, jak podle něj tento význam zkreslovali „sungští konfuciáni". V tomto výsostně polemickém díle je pro větší

kontrast Čcheng Iova a Ču Siova filosofie prezentována záměrně tendenčně: většinou je redukována na ortodoxii, v niž ustrnula.

Od energie k principu rozlišení

Pomocí etymologie Taj Čen zbavuje celou řadu základních pojmů sungských a mingských nánosů a svou vlastní filosofii staví na pojmu, který považuje za ústřední: na životní energii (*čchi*), většinou označované (nejspíš pro zdůraznění její konkrétnosti) klasickým výrazem „krev a dech". Na jejím základě, na základě hlavní danosti každého života, a nikoli nějakého apriorního principu, Taj Čen popisuje celý průběh usilování o svatost od spontánnosti toho, co je „samo od sebe tak", až k nutnosti toho, co „nemůže než být tak". Tento postup je však možný, pouze pokud jako Taj Čen ve stopách Čang Cajových předpokládáme, že vše souhlasné se životem je dobré. Právě v tom je celistvostní ráz Taa: jakožto nevyčerpatelný zdroj života a zároveň Cesta, po níž se má člověk ubírat, jakožto energie a zároveň princip, nemůže Tao být zredukováno na pouhý princip.

Na rozdíl od Ču Siho, který zřejmě předpokládá jisté vymezení dělící oblast principu „předcházejícího viditelným formám" od oblasti energie, která po nich následuje, chápe Taj Čen princip jako cosi, co působí různá rozlišení (*fen* 分), jež procházejí skrznaskrz celou skutečností:

> Jin-Jang a Pět fází jsou konstitutivními prvky Taa. Krev a dech *čchi*, mysl a intelekt jsou konstitutivními prvky lidské přirozenosti. Právě proto, že obsahují konstitutivní prvky, mohou nabýt rozlišení (*fen* 分).[75]

Tím, že z *LI* 理 dělá princip rozlišení, se Taj Čen vrací ke starověké koncepci, již zastával například Sün-c':

> *LI* je tím, čím při pozorném zkoumání skutečnosti rozlišujeme věci podle jejich druhu. Proto se nazývají „principy vymezení" (*fen-LI* 分理). Pokud zkoumáme hmotnou podstatu věcí, mluvíme o „principech čar na pokožce" nebo „principech čar na svalových tkáních". Když [věci] nabývají vymezení, rozrůzňují se, ale zachovávají řád. Pak mluvíme o „principech větvení" (*tchiao-LI* 條理).[76]

Jak jsme viděli v souvislosti s kuchařem Tingem v knize *Čuang-c'*,[77] veškerá čínská reflexe o *LI* vychází z představy, že princip nepůsobí rozlišení zvnějšku, nýbrž je jakýmsi žilkováním věcí uvnitř jich samotných. Není tedy dán předem ani *a posteriori*, prosazuje se sám od sebe, neboť představuje jak to, co je, tak i to, co být má. Taj Čen právě na přirovnání k žilám a tkáním v těle, k němuž ho dovedla předpokládaná etymologie výrazu *LI*, ukazuje, že člověk svou přirozenost naplňuje tím, že opět získá cit pro „princip větvení" a nechá se jím vést, čímž dosahuje dokonalé shody mezi spontánností a nutností:

> V Konfuciově větě: „A v sedmdesáti mohu povolit uzdu svým tužbám, aniž bych překročil meze slušnosti" ono „povolit uzdu svým tužbách" znamená přirozenost (*c'-žan* 自然) a „nepřekračovat meze slušnosti" znamená shodovat se s nutností (*pi-žan* 必然). Nutné a přirozené nejsou dvě odlišné věci. Nutné není nic jiného než úplné a vyčerpávající pochopení přirozeného. Pak nezbývá už žádná lítost, nic než veliký mír — to je to, co světci a mudrci nazývají „samo od sebe tak" (*c'-žan* 自然). [...]
>
> V lidské přirozenosti jsou tužby součástí přirozeného, síla/ctnost součástí nutného. Přirozené je to, co se vidí vně v rozličných každodenních činnostech; nutné je to, co se v harmonickém celku vrací do nitra. Poznáním přirozeného lze pochopit přeměny Nebe–Země, poznáním nutného lze pochopit jejich sílu/ctnost. Právě v tomto smyslu [Mencius] říká, že „poznat svou přirozenost znamená poznat Nebe".[78]

Taj Čen se tak vrací k velkému Menciově poznání: vzhledem k tomu, že potenciálně „vše je již zde", je prostě třeba — avšak právě v tom je celá potíž — neztrácet to ze zřetele nebo to znovu nalézt. Taj Čen však dovádí tuto reflexi ještě dál, a to v procesu vedoucím ke svatosti, který konfuciánská tradice nazývá „studiem". Snaží se plně brát na zřetel všechny faktory, které vycházejí z tvrdé reality a mohou být překážkou pro krásné prvotní poznání bytostně dobré lidské přirozenosti: přítomnost tužeb, které jsou nedílnou součástí naší přirozenosti, a individuálních schopností či nadání vlastních každému jedinci, díky nimž nevyhnutelně dochází k nerovnosti lidí. Taj Čen mezi tužbami (či emocemi) a principem nachází nejen pojítko, nýbrž i prostou čistou shodu, což — vědomě

nebo nevědomě — připomíná shodu jevů s absolutnem, jíž předpokládá *mahájánový* buddhismus:

> Principy (*LI* 理) jsou prostě emoce, jež nesešly na scestí. Není možné, aby ještě nevznikla emoce, ale už by existoval princip. Vše, co chci provést druhým lidem, je třeba vztáhnout zpět na sebe a v tichosti o tom přemýšlet: „Pokud by to druzí chtěli provést mně, mohl bych to snést?" Vše, co požaduji po druhých, je třeba vztáhnout zpět na sebe a v tichosti o tom přemýšlet: „Kdyby to druzí požadovali po mně, byl bych to schopen splnit?" Pokud poměřuji druhé sebou samým, princip se stane zřejmým. Mluví-li se o „principu Nebe", myslí se tím prostě přirozené „principy rozlišování". Poměřujeme-li vlastní pocity skrze pocity druhých, pak zcela jistě nebude nic, co by nebylo v rovnováze.[79]

Princip tedy není žádná entita ani transcendentní ideál, dostupný pouze indukcí, protože jakékoli vyzařování energie (tužby, emoce, pocity) v sobě obsahuje svůj vlastní princip diferenciace a rovnováhy. Jestliže Ču Si budí dojem, že mluví o Principu v jednotném čísle a s velkým písmenem, u Taj Čena jde zřejmě spíše o principy v čísle množném bez velkého písmene.* A ony „čáry čistého řezu s hladkými okraji", to je naše duševní schopnost, jež nám umožňuje vidět a vědět, kudy procházejí. To, jak ústřední místo Taj Čen této schopnosti přiznává při definování našeho lidství, ho staví mezi následovníky Sün-c'a, podobně jako význam, jaký v lidském hledání moudrosti přiznává poznání, z něj činí, byť proti jeho vůli, důstojného pokračovatele Ču Siho.

Proti farizejům morálnosti a dogmatikům učenosti

Místo aby byl princip v porovnání s životní energií chápán jako odlišná a prvotní entita, u Taj Čena je to univerzální a harmonický řád vlastní jak lidské přirozenosti, tak objektivnímu světu. Tak jako není kvalitativní rozdíl mezi principem a energií, není ani mezi vnitřní přirozeností, zcela čistou a dobrou, a přirozeností materiální, tvořenou emocemi a tužbami. Stejně jako obrazoborecké myslitele konce období Ming i Taj

* V čínském jazyce se zpravidla formálně neodlišuje jednotné a množné číslo; předpokládá se, že vyplývá z kontextu.

Čena přivedla kritika čusistického dualismu k odmítání dopadů na společenskou morálku, počínaje tyranií pokrytců, farizejů a jiných konformistů, kteří si ze své domnělé znalosti principu dělají monopol:

> Když v Podnebesí vládli světci (*šeng-žen* 聖人), ztotožňovali se s city lidu a jeho tužby brali za své. Královská Cesta (*wang-tao*) pak dosáhla dokonalosti. Lidé věděli, že Lao-c', Čuang-c' a Buddha nebyli světci, a když slyšeli jejich nauku o absenci tužeb, nikdy jí nedůvěřovali. Teprve konfuciánci za dynastie Sung uvěřili, že se rovnají světcům, načež mohl každý hovořit o rozdílu mezi Principem a tužbami. Není proto příliš udivující, že když ti, kdo dnes vládnou lidem, zkoumají city lidu a jeho tužby, s kterými se světci dávných dob ztotožňovali a brali je za své, považují je většinou za nízké, nepodstatné, nejasné a pokřivené a neberou je v potaz. Pokud se při kritice odvoláváme na Princip, pak není obtížné vzít ty nejvyšší vzory mnoha generací a zavrhnout je, aniž bychom se odchýlili od toho, co je považováno za náležité. Ti, kdo mají autoritu, s odvoláním na Princip obviňují lidi bez postavení, starší se odvolávají na Princip, když obviňují mladší, a páni se odvolávají na Princip při obviňování chudáků. Ačkoliv chybují, nazývají své jednání vhodným. Když se lidé bez postavení, mladí nebo ubozí proti nim postaví a odvolají se na Princip, jejich jednání je označeno za úchylku, ačkoliv jsou na správné cestě.
>
> V důsledku toho ti, kdo jsou dole, nemohou své city a tužby, jež sdílejí s Podnebesím, projevit těm nahoře, neboť ti nahoře je s odvoláním na Princip obviňují kvůli jejich nízkému postavení. Jenže těch, kdo jsou vinni zločinem nízkého postavení, jsou zástupy. Když někdo zemře rukou zákona, vždy se najdou lidé, kteří ho budou litovat. Kdo ale bude litovat toho, který zemře kvůli Principu?[80]

Podle Taj Čena jedině objektivní poznání věcí vede k jejich principům a předchází riziku, jež představuje Princip, je-li chápán jako transcendentní, i když ve skutečnosti podléhá nejrůznějším interpretacím, využití a „obstrukcím", způsobeným kolektivními či individuálními předsudky. A nejlepší cestou, která vede k poznání principů, je studium Kanonických knih, což je přesvědčení, jež Taj Čen na rozdíl od Wang Jang-minga sdílí s Ču Sim.[81] Na druhé straně se zdá, že Taj Čenův požadavek objektivity nelze ničím uspokojit, a kritičnost „chanského učení", byť blahodárná v tom, že tradici zbavuje mýtů, u něj příliš přihlíží k chanské

erudici, která také není zcela spolehlivá. Jsou-li Kanonické knihy klíčem k principu, je třeba — a to Taj Čen zdůrazňuje téměř posedle — znát dokonale každý znak, jimiž jsou zapsány. Zatímco pro Ču Siho byla znalost Kanonických knih jen odrazovým můstkem k dosažení morálního principu v jakémsi osvícení, pro Taj Čena představuje postupný a kumulativní proces učení sám o sobě morální praxi *par excellence*.

Ale právě v tomto spojování klasické učenosti s morální kázní Taj Čena jeho současníci nenásledovali. Jeho přítel Čchien Ta-sin (1728–1804) i jeho švagr Wang Ming-šeng (1722–1798) považovali učenost „ověřování a důkazů" za cíl sám o sobě, který se nemá poddávat spekulativnímu pokušení „prázdných řečí o smyslu pro morálku a princip". Zdá se, že z Taj Čenových filosofických koncepcí, které tak odvážně čerpají z živých pramenů čínského myšlení, se jeho kolegům zalíbila jen tradice učené kritiky, již předal svému žáku Tuan Jü-cchajovi (1735–1815) a již ještě počátkem 19. století proslavili Wang Nien-sun (1744–1832) a Wang Jin-č' (1766–1834). Dějepisec Čang Süe-čcheng (1738–1801) byl jedním z mála, kteří pochopili Taj Čenův záměr, a zaznamenal jeho trpká slova, když si zoufal nad tyranií čisté erudice povýšené na dogma:

> Etymologie (*sün-ku* 訓故), fonetika, astronomie a geografie jsou pro mě jako čtyři nosiči nosítek a Tao, které se snažím pochopit, je jako vznešená osoba sedící na nosítkách. Ti, které dnešní doba považuje za skutečně erudované, jsou schopni právě tak rozmlouvat o počasí s mými nosiči![82]

Taj Čenovou zásluhou bylo právě to, že byl jak tou významnou osobou, tak nosičem, že měl mocnou vizi Taa podepřenou kritickými a objektivními znalostmi, takže ztělesňoval ideál moderního učence, jaký platí dodnes.

Kritičnost na úsvitu 19. století

Byť dovedena do krajnosti, Taj Čenova kritičnost se uplatňuje pouze uvnitř tradice a nikdy zásadněji nezpochybňuje její základy. Je třeba ji naostřit jako nástroj pro zkoumání a prohlubování starověkého Taa, aniž je kdy zpochybněna jeho platnost. Dalším velkým učencem, který ohlašuje radikálnost moderní kritiky — aniž sám odhadl její dopady — je

Cchuej Šu (1740–1816), jehož monumentální dílo *Kchao-sin lu* (*Poznámky ke kritickému a hodnověrnému čtení*) je vzorem systematické a metodické demytologizace interpretační tradice Kanonických knih.[83] Obzvlášť se zpochybňuje literatura týkající se mytických panovníků dávného starověku: postavy jako Jao, Šun či Jü Veliký se mají nadále studovat z hlediska historického, nikoli už hagiografického. Ačkoli za Cchuej Šuova života zůstala jeho práce nepovšimnuta, ve dvacátých a třicátých letech 20. století se k ní hlásili historikové radikálně zaměření proti tradici jako Ku Ťie-kang (1893–1980) a Chu Š' (1891–1962) ve své *Kritice starověkých dějin* (*Ku-š' pien*).[84]

K tomu, že Kanonické knihy byly zbavovány posvátnosti a nadčasovosti, přispěl stejně jako Cchuej Šu, avšak jinou metodou, i Čang Süečcheng, když v úvodu svých *Obecných principů literatury a dějin*[85] prohlásil, že „Šest kanonických knih je jen historie". Tento výrok, který se později tak proslavil, je ohlasem Wang Jang-mingovy věty: „Tao není nic jiného než fakta, fakta nic jiného než Tao". Ve své obhajobě historie, která je podle něho „praktickým učením" *par excellence*, neboť zajišťuje jednotu poznání a jednání, se Čang Süe-čcheng hlásí jak k Chuang Cung-siovu, tak k Jen Jüanovu dědictví:

> Kdosi se zeptal: „Skutečně lze společně vyzvedávat a pojednávat praktické jednání a morální integritu (*čchi-tie*) na jedné straně a písemnictví na straně druhé?
>
> Odpovídám: To, na základě čeho historiografie pořádá svět (*ťing-š'* 經世), rozhodně nejsou prázdná slova. Vždyť všech Šest kanonických knih pochází od Konfucia a názor dřívějších konfuciánců, že největším mezi nimi jsou *Letopisy*, nevycházel z ničeho jiného, než ze schopnosti tohoto díla vybírat a spojovat nejdůležitější záležitosti tehdejších časů.[86]

Čang Süe-čchengův historizující pohled relativizuje úlohu Konfucia, tradičně považovaného za nejsvětějšího ze světců. Konfucius podle vlastních slov pouze dál předával, „aniž sám něco vymyslil", moudrost a učení vévody z Čou, posledního panovníka-mudrce, který nejlépe ztělesňoval nejvyšší morální ctnost spojenou s nejúčinnějšími politickými schopnostmi.[87]

Na úsvitu 19. století bylo stále zřejmější, že erudice už nemůže mít cenu sama o sobě, nýbrž že musí přihlížet k morálním a filosofickým otázkám. Žuan Jüan (1764–1849), který v roce 1820 založil kantonskou akademii Oceánu učenosti (*Süe-chaj-tchang*),[88] z níž vzešli nejvýznačnější jihočínští učenci 19. století, si vytyčil ideál smířit v jednom společném „domě" „chanské učení" s „učením sungským":

> Zhruba řečeno Tao světců je jako dům. Studium pojmů a jejich původu je jako cesta kolem. Jdete-li po ní, všechny vaše kroky vás odvádějí od domu. Jak potom máte vystoupit po schodech do velké síně a vstoupit do studovny? Ten, kdo hledá Tao příliš vysoko a pro výklad větu po větě zná jen pohrdání, je jako pták, který by vzlétl z vrcholku střechy do nebe. Jistě by se dostal velmi vysoko, ale nikdy by nedokázal vidět, co je mezi dveřmi a všemi kouty domu. U jiných, kteří se spokojují jen s tříděním jmen a věcí, aniž kdy mluví o Tau světců, je vše, jako by celý jejich život plynul mezi vrátky a vchodem do domu, aniž na okamžik pomyslí na to prozkoumat síň a studovnu.[89]

[1] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 264–265. O přechodu od dynastie Ming k dynastii Čching viz Lawrence D. KESSLER, „Chinese Scholars and the Early Manchu State", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 31 (1971), s. 179–200; Jerry DENNERLINE, *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China*, New Haven, Yale University Press 1981; Frederic WAKEMAN, Jr., *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, Berkeley, University of California Press 1985; Lynn A. STRUVE, *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tiger's Jaws*, Yale University Press 1993.

[2] O této formulce viz kap. 19, „Zkoumat věci a rozšiřovat poznání".

[3] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 264–266.

[4] Viz YÜ Ying-shih, „Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 11, 1–2 (1975), s. 105–146.

[5] Viz CHANG Hao, „On the *Ching-shih* Ideal in Neo-Confucianism", *Ch'ing-shih wen-t'i* (*Late Imperial China*), 3, 1 (1974).

[6] O dichotomii „vnitřní rozměr svatosti" (*nej-šeng*) a „vnější rozměr královské moci" (*waj-wang*) viz kap. 17, „Konfuciánská renesance".

[7] To je alespoň názor dějepisce Čchüan Cu-wanga (1705–1755), který dokončil *Sung Jüan süe-an*, dílo započaté Chuang Cung-siem. O Li Jungovi viz Anne D. BIRDWHISTELL, *Li Yong (1627–1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, Stanford University Press 1996. Životopisné údaje význačných postav doby dynastie Čching viz Arthur W. HUMMEL, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 2 sv., Washington, U. S. Government Printing Office 1943.

[8] *Ming-i taj-fang-lu* (*Plán pro vladaře*), kap. I, „O původu panovníka", in *Chuang Cung-si čchüan-ťi* (*Sebrané spisy Chuang Cung-siho*), díl I, Chang-čou, Če-ťiang ku-ťi čchu-pan-še 1985, s. 2–3. Úplný překlad do angličtiny viz W. T. DE BARY, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai fang-lu*, New York, Columbia University Press 1993. *Ming-i* je název 36. hexagramu z *Knihy proměn*, který naznačuje stavění světla pod kbelec, proto W. T. DE BARY název překládá jako „očekávání úsvitu".

[9] „Skuteční panovníci jsou vzácní", in *Čchien-šu*, II, 9, (Peking, Čung-chua šu-ťü, 1955, s. 66), francouzský překlad Jacques GERNET, *Écrits d'un sage encore inconnu*, Paris, Gallimard 1991, s. 230–231.

[10] Viz kap. 6, „Přesvědčivost ‚lidskosti'". Uveďme, že již na konci 14. století se zakladatel mingské dynastie Ču Jüan-čang ve své politice absolutizace moci pokusil cenzurovat *Meng-c'*.

[11] O oficiální kompilaci *Dějin dynastie Ming* viz níže u pozn. 62. O *Ming-žu süe-an* viz kap. 20, pozn. 34, o *Sung Jüan süe-an*, jež dopsal Čchüan Cu-wang, viz výše, pozn. 7 a kap. 17, pozn. 5.

[12] O Liou Cung-čouovi viz předcházející kap. O tom, jak jeho filosofii interpretuje jeho žák Chuang Cung-si viz *Chuang Cung-si čchüan-ťi* (*Sebrané spisy Chuang Cung-siho*), díl I, s. 208–326. O sporu se Čchen Čchüem viz Lynn A. STRUVE, „Chen Que versus Huang Zongxi: Confucianism faces Modern Times in the 17th Century", *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991), s. 5–23.

[13] O emocích viz kap. 20, „Mimo mysl není princip", s. 508–509; a Paolo SANTANGELO, „A Research on Emotions and States of Mind in Late Imperial China. Preliminary Results", *Ming Qing yanjiu* (Neapol & Řím), 1995, s. 101–209.

[14] O tchajčouské škole viz kap. 20, pozn. 45.

[15] O Ku Jen-wuovi viz Willard PETERSON, „The Life of Ku Yen-wu (1613–1682)", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), s. 114–156, 29 (1969), s. 201–247. Viz též monografii Jean-François VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yanwu (1613–1682). Essai de synthèse*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1990.

[16] Toto úžasné encyklopedické dílo, jehož předmluva pochází z roku 1676, metodicky pokrývá celou škálu poznatků, které Ku považuje za užitečné, od Kanonických knih

po filologii, historii, geografii, kalendář atd. Zde používáme vydání od CHUANG Žu-čchenga (1799–1837) nazvané *Ž'-č'-lu ti-š'*, původně vydané v roce 1834, v reedici Chua-šan wen-i čchu-pan-še, Š'-tia-čuang (Che-pej), 1991.

[17] „Proč Kuan-čung nezemřel pro C'-tiou", in *Ž'-č˘-lu ti-š˘* 7, s. 317.

[18] „Učení o mysli", in *Ž'-č'-lu ti-š˘* 18, s. 819.

[19] *Ku Tching-lin š'-wen ti* (*Sbírka Ku Jen-wuových básní, dopisů, předmluv a esejů*), Hongkong, Čung-chua šu-tü, 1976, s. 43. Jde o odkazy na Konfuciovy *Hovory* VI/25 a XIII/20. Průšek překládá odlišně jako: „obsáhlá znalost písem".

[20] Viz Benjamin A. ELMAN, „From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China", *Journal of the American Oriental Society*, 102, 3 (1982), s. 493–500. O Sü Šenově *Šuo-wen tie-c'* (*Etymologický slovník*), dokončeném v roce 100 př. n. l., viz kap. 12, u pozn. 47.

[21] Viz například kapitolku *„Kniha dokumentů* ve starém písmu" in *Ž'-č'-lu ti-š'* 2, s. 88–97, již z větší části přeložil J.-F. VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yan-wu*, s. 107–111. O otázce Kanonických knih „ve starém písmu" a „v moderním písmu" viz kap. 12, „Boj o Kanonické knihy".

[22] *Ku Tching-lin š'-wen ti*, s. 103.

[23] Viz *Ťün-sien lun* (*Pojednání o komandériích a prefekturách*), in *Ku Tching-lin š'-wen-ti*, s. 12–13. Úplnější překlady viz Étienne BALASZ, *La Bureacratie céleste*, s. 251–252 aj.-F. VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yanwu*, s. 132–133. Výraz „komandérie a prefektury" (*ťün-sien*) zde označuje centralizovaný stát, který v roce 221 př. n. l. založil První císař, na rozdíl od starověkého „feudalismu" (*feng-tien*).

[24] O Wang Fu-č'ovi viz Ian McMORRAN, „Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition", in W. T. DE BARY a kol., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York, Columbian University Press, 1975, s. 413–467 a *The Passionate Realist. An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619–1692)*, Hongkong, Sunshine Book Company 1992; Jacques GERNET, „Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi (1619–1692)", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 303–312; Alison H. BLACK, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, Seattle, University of Washington Press 1989; Ernstjoachim VIERHELLER, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih*, Hamburk, Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1968; TENG Ssu-yü, „Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing", *Journal of Asian Studies*, 28, I (1968), s. 111–123. A konečně, pokud jde o Wang Fu-č'ovo „problematické čtení", viz François JULLIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Éd. Du Seuil 1989.

[25] Viz Williard PETERSON, „Fang I-chih: Western Learning and the ‚Investigation of Things'", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, s. 369–411; a *Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus For Intellectual Change, New Haven*, Yale University Press 1979.

[26] *Čchun-čchiou tia-šuo* (*Výklad Letopisů v rodinné tradici*) z roku 1646, kap. 3, in *Čchuan-šan i-šu-čchüan-ti* (*Úplná sbírka dosud existujících Wang Fu-č'ových děl*), 22 sv., Taipei, Čung-kuo Čchuan-šan süe-chuej a C'-jou čchu-pan-še 1972 (toto vydání je reedicí vydání ze šanghajského nakladatelství Tchaj-pching-jang šu-tien, jež v roce 1933 připravil Čang Ping-lin, viz kap. 22, pozn. 51), díl 7, s. 3648–3649. O Ku Jen-wuových úvahách, které byly rovněž inspirovány *Letopisy*, viz výše, pozn. 17.

[27] *Čou-i waj-čuan* (*Vnější komentář k Proměnám*) z roku 1655, kap. 2, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 2, s. 866.

[28] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 305–312.

[29] Viz kap. 20, pozn. 66.

[30] *Čang-c' Čeng-meng ču* (*Komentář ke ‚Správnému zasvěcení' od Mistra Čanga*), kap. 1, *Tchaj-che* (*Nejvyšší harmonie*), in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 17, s. 9277. O Čang Cajově textu viz výše kap. 17, u pozn. 70.

[31] *Čang-c' Čeng-meng ču* 1, s. 9282.

[32] *Čang-c' Čeng-meng ču* 1, s. 9286.

[33] *Čang-c' Čeng-meng ču* 2, s. 9311. O Čang Cajově výroku viz kap. 17 u pozn. 74.

[34] *Čou-i nej-čuan* (*Vnitřní komentář k Proměnám*) z roku 1685, kap. 5, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 1, s. 511.

[35] *Čang-c' Čeng-meng ču* 1, s. 9277.

[36] *Tu S'-šu ta-čchüan šuo* (*Četba ‚Velké sumy o Čtyř knihách'*), z roku 1665, kap. 10, in *Čchuan-šan i-šu-čchüan-ti*, díl 13, s. 6983. O *Velké sumě o Čyřech knihách*, zkompilované v 15. století za Mingů , která se stala základním textem pro písemné práce u úřednických zkoušek viz kap. 20, s. 502.

[37] *Čou-i waj-čuan* (*Vnější komentář k Proměnám*), kap. 5, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 2, s. 1013.

[38] Viz *Čang-c' Čeng-meng ču* 1, s. 9281. O citovaném Čang Cajově výroku viz kap. 17, pozn. 71.

[39] *Čang-c' Čeng-meng ču* 1, s. 9286.

[40] K *Hovorům* XVII, *Tu S'-šu ta-čchüan šuo* (*Čtení ‚Velké sumy o Čtyřech knihách'*), kap. 7, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 12, s. 6715–6716.

[41] K *Meng-c'* I B, *Tu S'-šu ta-čchüan šuo*, kap. 8, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 13, s. 6772.

[42] *S'-wen-lu nej-pchien* (*Úvahy a zkoumání, vnitřní kapitola*), in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 17, s. 9651.

[43] Jacques GERNET, „Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi", in *L'Intelligence de la Chine*, s. 308–309.

[44] K *Meng-c'* I B, *Tu S'-šu ta-čchüan šuo*, kap. 8, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 13, s. 6772. Wu-feng, doslova „Pět horských útesů", je uctivá přezdívka sungského filosofa Chu Chunga (1105–1155.

[45] K Velkému komentáři ke *Knize proměn* (Si-cch' B I), *Čou-i waj-čuan*, kap. 6, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 2, s. 1019.

[46] Předmluva k *E-meng* (*Podivný sen*) z roku 1682, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 17, s. 9765. O podobenství váhy ve starověkém legismu viz výše kap. 9, „Zákon".

[47] Viz kap. 9, „Pozice síly".

[48] *K vládě sungského císaře Če-cunga* (1085–1100), *Sung lun* (*K dějinám dynastie Sung*) z roku 1691, *kap.* 7, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 16, s. 8743.

[49] Viz kap. 18, *„LI* jakožto Princip".

[50] *Tu Tchung-tien lun* (*Čtení ‚Úplného zrcadla k použití těm, kdo vládnou'*) z roku 1687„ kap. 1, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 14, s. 7317 a 7325. Wang Fu-č' vydal toto „čtení" přesně šest set let po S'-ma Kuangově díle z doby Sungů, které líčí dějiny Číny od 5. století př. n. l. do 10. století n. l. (viz kap. 17, „Velcí muži činu za Severních Sungů" a pozn. 17).

[51] *Tu Tchung-tien lun*, kap. 14, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 14, s. 7991–7992. Úplný překlad této pasáže najdete v Ian McMORRAN, *The Passionate Realist*, s. 140–142.

[52] *Tu Tchung-tien lun*, kap. 14, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 14, s. 7495.

[53] *Celkový závěr Tu Tchung-tien lun, ťüan mo*, in *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti*, díl 15, s. 8555.

[54] Si-*čaj ti-jü* (*Poznámky zaznamenané na základě Jen Jüanova učení*), kap. 9, in *Jen Jüan ti* (*Dílo Jen Jüana*), 2 sv., Peking, Čung-chua šu-ťü 1987, s. 556.

[55] Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, s. 282.

[56] *Cchun-süe pien* (*O zachování učení*), in *Jen Jüan ti*, s. 70–71. *Cchun-süe pien* je jeden z čtyř esejů o základních realitách, které je podle Jen Jüana třeba „zachovat": byly to přirozenost (*Cchun-sing pien*), učení (*Cchun-süe pien*), umění vládnout (*Cchun-č' pien*) a člověk (*Cchun-žen pien*).

[57] Cituje Jacques GERNET v *L'Intelligence de la Chine*, s. 281.

[58] *Cchun-žen pien* (*O zachování člověka*), 2. část, in *Jen Jüan ti*, s. 129.

[59] Li Kungovy výroky, jak je zaznamenal Kao Ťin-čcheng (1660–1700) v předmluvě ke *Cchun-süe pien* (*O zachování učení*), in *Jen Jüan ti*, s. 37. Tento esej byl přeložen do angličtiny, viz Mansfield FREEMAN, *Yen Yuan, Preservation of Learning*, Los Angeles, Monumenta Serica 1972.

[60] Viz například HUANG Pei, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723–1735*, Bloomington, Indiana University Press 1974.

[61] O kompozici osmičlenných esejů u zkoušek (*pa-ku-wen*) a úloze akademií za dynastie Ming viz kap. 20, pozn. 6, a kapitola „Život a zánik soukromých akademií koncem období Ming". O akademiích za Čchingů viz Alexander WOODSIDE, „State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736–1839", in LIU Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990, s. 158–184.

[62] O Li Kuang-tiovi viz NG On-cho, *„Hsing* (Nature) as the Ontological Basis of Practicality in Early Ch'ïng Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642–1718) Philosophy", *Philosophy East and West*, 44, 1 (1994), s. 79–109; o Li Fuovi viz HUANG Chinshing, *Philosophy, Philology and Politics in 18th Century China. Li Fu (1675–1750) and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge University Press 1995.

[63] V této kompilaci jsou zahrnuta všechna tištěná i rukopisná díla uchovávaná ve veřejných i soukromých knihovnách, celkem téměř 80 000 svazků, rozdělených podle systému „čtyř oddílů" (*s'-pu*): kanonická díla, historická díla, díla filosofická a „literární".

[64] Viz L. C. GOODRICH a kol., *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, Baltimore, 1935, reed. New York, Paragon Book Reprint Corporation 1966; a R. Kent GUY, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Harvard University Press 1987.

[65] Viz W. T. DE BARY, *Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York, Columbia University Press 1991, s. 324–345, a *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press 1991, s. 59 a n. Lü Liou-liang dával po celý život najevo odpor k mandžuské dynastii a okázale jí odmítal sloužit. Za „literární inkvizice" v roce 1733 se jeho případ proslavil: jeho tělo bylo exhumováno a rozčtvrceno, jeden z jeho synů popraven a jeho vnuci a žáci pronásledováni.

[66] Viz *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Harvard University Press 1984.

[67] Výraz *kchao-čeng-süe*, který již za Jižních Sungů použil Wang Jing-lin (1223–1296), se stal pro znalce Kanonických knih mobilizujícím heslem až v 17. století.

[68] Jde o verzi *Knihy dokumentů* připisovanou Kchung An-kuovi (156–74? př. n. l.) z doby Raných Chanů a o dvacet pět kapitol „ve starém písmu", které dvoru Východních Ťinů předložil jistý Mej Ce v 4. století. O debatě o „srdci Taa" a „lidském srdci" viz kap. 19, pozn. 45, a Benjamin A. ELMAN, „Philosophy (*I-li*) versus Philology (*K'ao-cheng*): the *Jen-hsin Tao-hsin* Debate", *T'oung Pao*, 69, 4–5 (1983), s. 175–222.

[69] *Šang-šu ku-wen šu-čeng* (*Kritický komentář ke Knize dokumentů ve starém písmu*), in *Chuang Čching ťing-ťie sü-pien* (*Dodatek k Exegezím Kanonických knih za dynastie Čching*), zkompiloval WANG Sien-čchien, 1888, kap. 2, s. 2a-b. Jen Žuo-čchüovo dílo způsobilo senzaci, když koncem 17. století obíhalo v opisech, ale vydáno bylo poprvé až po autorově smrti v roce 1745.

[70] Viz Jean-Claude MARTZLOFF, *Recherches sur l'oeuvre mathématique de Mei Wending (1633–1721)*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.

[71] Viz YÜ Ying-shih, „Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology", *Asia Major*, 3. řada, 2, 1 (1989), s. 79–108.

[72] Předmluva k Jü Čung-linově *Ku-ťing-ťie kou-čchen*, in *Taj Čen ti* (*Dílo Taj Čenovo*), Šan-chaj ku-ti čchu-pan-še 1980, s. 192.

[73] *Jüan-šan* (*Původ dobra*), 1. část, in *Taj Čen ti*, s. 333. Citace pochází z *Knihy hudby* (*Jüe-ťi*), kap. 17 *Zápisů o obřadech* (*Li-ťi*), viz Séraphin COUVREUR, *Mémoire sur les bienséances et les cérémonies*, díl 2, s. 71. Překlad *Jüan-šan* do angličtiny viz CHENG Chung-ying, *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, Honolulu, East-West Center Press 1970.

[74] *O Pej-si c'-i* (*Význam termínů podle Mistra z Pej-si*) viz kap. 19, pozn. 51.

[75] *Meng-c' c'-i šu-čeng* (*Kritický komentář významu termínů v Meng-c'*), 2. část, podkapitola „Tchien-tao" (Nebeské Tao), in *Taj Čen ti*, s. 287.

Překlady do angličtiny: Torbjörn LODEN, „Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meaning of the Words on Mencius", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 60, Stockholm, 1988, a CHIN Ann-ping & Mansfield FREEMAN, *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meanings: A Translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng*, New Haven, Yale University Press 1990.

[76] Začátek *Meng-c' c'-i šu-čeng*, 1. část, kapitola „*LI*" (Princip), in *Taj Čen ti*, s. 265. O Wang Fu-č'ově použití výrazu *tchiao-LI* („větvící/pořádající princip") viz výše, závěr kapitoly „Jednota člověka a světa v životní energii".

[77] Viz kap. 4, u pozn. 32.

[78] *Sü-jüan* (*Náznaky Cesty*), předběžná studie o *Meng-c'* dokončená v roce 1769, 1. část, in *Taj Čen ti*, s. 367 a 371.

[79] *Meng-c' c'-i šu-čeng*, 1. část, podkapitola „*LI*" (Princip), in *Taj Čen ti*, s. 265–266.

[80] *Meng-c' c'-i šu-čeng*, 1. část, podkapitola „*LI*" (Princip), in *Taj Čen ti*, s. 275.

[81] O této otázce viz Cynthia J. BROKAW, „Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition", in Benjamin A. ELMAN & Alexander WOODSIDE, ed., *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*, Berkeley, University of California Press 1994, s. 257–291.

[82] *We-š' tchung-i* (*Obecné principy literatury a dějin*), Hongkong, Tchaj-pching šu-ťü 1964, s. 57.

[83] Jean-Pierre DIÉNY popisuje toto mistrovské dílo, jemuž Cchuej Šu zasvětil polovinu života, jako „soubor dvanácti samostatných pojednání o různých obdobích starověku. Titul knihy shrnuje její ambice: od *kritického* (*kchao*) čtení textů dospět k *pravdivému* („věrohodnému", *sin*) vztahu k minulosti", viz „Les années d'apprentissage de Cui Shu", *Études chinoises*, 13, 1–2 (1994), s. 173–200.

[84] O Ku Ťie-kangovi viz Laurence A. SCHNEIDER, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*, Berkeley, University of California Press 1971. O Chu Š'ovi viz níže, „Závěr", pozn. 6.

[85] *Wen-š' tchung-i* (bibl. údaje viz výše v pozn. 82), s. 1. O Čang Süe-čchengovi viz Paul DEMIÉVILLE, „Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography", in W. G. BEASLEY a E. G. PULLEYBLANK, ed., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press 1961, s. 176–185; a David S. NIVISON, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738–1801)*, Stanford University Press 1966.

[86] *Wen-š' tchung-i*, s. 53.

[87] Citaci z Konfuciových *Hovorů* VII/1, „Podával jsem dále, čemu jsem se naučil, aniž jsem sám něco vymyslil," viz kap. 2, „Konfuciánská Cesta". O vévodovi z Čou viz kap. 1, u pozn. 4.

[88] „Oceán učenosti" je zdvořilostní jméno Che Sioua, exegety „moderních textů" z doby Pozdních Chanů, jehož dílo exhumoval Liou Feng-lu začátkem 19. století (viz kap. 22, pozn. 8). O této akademii viz Benjamin A. ELMAN, „The Hsüeh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton", *Ch'ing-shih wen-t'i* (Late Imperial China), 4, 2 (1979), s. 51–82.

[89] *Jen-ťing-š' ti* (*Sbírka ze studovny Kanonických knih*), vydání *Cchung-šu ti-čcheng*, fasc. 1, s. 32. Ze Žuan Jüanova podnětu bylo znovu vydáno dílo *Š'-san-ťing ču-šu*, zahrnující nejdůležitější komentáře a podkomentáře ke Třinácti kanonickým knihám doby Chan až Sung, jakož i sepsána monumentální kompilace *Chuang Čching ťing-ťie*, souhrn kritické učenosti z doby Čching, týkající se Kanonických knih. Viz článek v němčině Wolfgang FRANKE, „Juan Yüan", *Monumenta Serica*, 9 (1944), s. 59–80.



Kchang Jou-wej (1858–1927).

22
Čínské myšlení v konfrontaci se Západem: moderní doba (konec 18.– začátek 20. století)

Po půldruhém století stability se začínají u mandžuské moci, která dosáhla vrcholu za dlouhé vlády císaře Čchien-lunga (1736–1796), projevovat známky únavy. Svědčí o tom odbojnost skupiny učenců a úředníků proti císařovu mandžuskému oblíbenci Che-šenovi (1750–1799). Rozjitřila bolestné vzpomínky na represe, jež koncem období Ming vedl eunuch Wej Čung-sien, a jasně ukázala zkaženost celého společenského, hospodářského a byrokratického systému.[1] Tato epizoda, která poznamenala přechod od despotismu období 18. století k poměrné tolerantnosti panovnické éry Ťia-čching na začátku století devatenáctého, dává tušit nové rozložení sil mezi císařskou mocí a vzdělanou džentry. Příslušníci džentry se opět snažili prosadit své výsady a své výtky dávali najevo formou „čistých soudů", jejichž tradice pochází od dynastie Chan a které znovu oživili přívrženci akademie Tung-lin.[2] Kritika vycházející od úřednické základny se pak radikalizovala po celé 19. století až do konečného pádu mandžuské dynastie, který na začátku 20. století znamenal i konec císařství.

Oživení sporu o „moderní texty" na přelomu 18. a 19. století

Viděli jsme, že koncem období Ming začalo docházet k bezprecedentní intelektuální proměně. Objevovala se kritičnost, jejímž projevem byla i snaha vrátit se k chanským pramenům jako protiléku na celou sungskou tradici, která upadala v opovržení. Učenci 18. století se snažili obnovit především autentickou exegetickou tradici období Pozdních Cha-

nů zaměřenou na takzvané Kanonické knihy ve „starém písmu" (*ku-wen* 古文), jež se vžila v období Tchang. Na přelomu 18.–19. století se však některá společenstva učenců v Ťiang-nanu, obzvlášť v Čchang-čou (v dnešní provincii Ťiang-su), pokusila dobrat až k Raným Chanům, jejichž exegeze se po Tung Čung-šuově vzoru týkala Kanonických knih v takzvaném „moderním písmu" (*ťin-wen* 今文).[3] V té době se od historizující a většinou racionalistické učenosti „ověřování a důkazů" začíná oddělovat směr, který hodlá Kanonickým knihám opět navrátit hodnotu textů přinášejících nadčasové pravdy.

Obnovený zájem o zapomenutou tradici „moderních textů" se soustředil na *Letopisy Čchun-čchiou*, které byly jádrem „bitvy o Kanonické knihy" v době Chan. Jakožto součást konfuciánského kánonu a zároveň kniha historická byly totiž *Letopisy* spojnicí mezi kanonickou tradicí a politickou angažovaností. Již za dynastie Chan to byl kanonický text nejtěsněji spojovaný s tématem legitimity dynastie: podle apokryfů prý vizionářský prorok a „nekorunovaný král" Konfucius sepsal *Letopisy* v očekávání nástupu rodu Liou, zakladatele dynastie Chan, a ustavil v nich implicitní kodex etickopolitické kritiky zaměřené na své současníky a zároveň načrtl ideální svět, jaký má jednou přijít.[4]

Nutno zdůraznit reformismus, jež byl v pozadí obrody „moderních textů" vedené učenci z Čchang-čou, byť zasazený do obecných souvislostí vývoje „chanského učení". Tamější kraj, který byl ohniskem odporu proti eunuchům již ve dvacátých letech 17. století, je kolébkou exegetické tradice poznamenané politickými cíli zděděnými z boje akademie Tung-lin proti čchingskému despotismu a zkorumpovanosti. Čím více nabývala po Čchien-lungově panování na významu čínská, nikoli už mandžuská administrativa, tím více si učenci uvědomují meze textového a filologického oboru „chanského učení" a potřebu vrátit se k aktivnější angažovanosti v aktuálních společenských a politických problémech. V průběhu 19. století odkazy na dynastii Chan — poslední, která zakládala čínskou identitu před vpády „barbarů" — postupně přesahovaly oblast čisté učenosti. Zabarvovaly se stále reformističtější a zároveň i nacionalističtější konotací, zprvu v opozici k mandžuskému despotismu, později k imperialismu západních mocností. Politický ráz debaty

zdánlivě scholastické je jen opakováním jevu, který se vyskytuje v čínských dějinách neustále: kanonické knihy a rozhodnutí, o jakou jejich verzi má jít, měly — vzhledem k tomu, že tvořily povinný základ státních úřednických zkoušek —, zásadní ideologický i institucionální význam.

Čuang Cchun-jü (1719–1788), Taj Čenův současník, který sloužil císaři Čchien-lungovi jako tajemník, byl úpadkem panujícím v Che-šenových dobách doveden k tomu, aby se zajímal o Kung-jangovu školu z doby Raných Chanů.[5] Jeho *Čchun-čchiou čeng-cch'* (*Opravení termínů v „Letopisech Čchun-čchiou"*) lze považovat za manifest obrody „moderních textů" za dynastie Čching. Na rozdíl od exegeze „starých textů", která považovala *Letopisy* za příručku historických precedentů, se vrací k hlavní myšlence Kung-jangovy školy, která v nich nachází „nepatrná slova nesoucí velké poselství" (*wej jen ta i* 微言大義). Čuang v nich vidí zejména výzvu k reformování stávajících institucí a vychvaluje instituce starověku (*tchuo-ku kaj-č'* 托古改制), což znamená, že využívá autority Kanonických knih k ospravedlnění, ba posvěcení určité politické metody. Postupem času však vidíme, že se těžiště posouvalo stále více od „odvolávání se na minulost" k „reformě přítomnosti": byla to radikální změna kursu v myšlení, které se od přežvykování minulosti obrací k předjímání budoucnosti.

Zatímco v Čuang Cchun-jüově čtení *Letopisů* se již projevuje přechod od tradiční erudice k voluntarističtější formě konfucianismu, u jeho vnuka Liou Feng-lua 劉逢祿 (1776–1829) se objevuje polemická a politická dimenze, která byla nadále se směrem „moderních textů" spojována až do konce 19. století. Liou byl prvním, kdo ve svém vysokém postavení na ministerstvu obřadů (tedy už nikoli pouze na místní úrovni čchang-čouského společenství) uplatňoval zásady, jež vyvodil ze svých klasických a filologických studií. Jeho ideál „dokonale poznat Kanonické knihy, aby nacházel jejich praktické uplatnění" (*tchung-ťing č'-jung* 通經致用), připomíná ideál učenců ze začátku období Čching, kteří se snažili spojovat studium Kanonických knih s uspořádáním současného světa,[6] a otevírá cestu k využívání pojmů směru Kung-jangova komentáře k zavádění politických reforem.

Rozhodující Liou Feng-luovou rolí bylo, že v očích kritické učenosti ospravedlnil aktivismus svého děda, inspirovaný směrem založeným Kung-jangovým komentářem. Oživil totiž chanský spor v té nejvyhraněnější podobě, ale zároveň v podobě nejlépe propracované z filologického a historického hlediska. Šlo o to ukázat, že celá tradice textů považovaná za ortodoxní jak sungskými a mingskými neokonfuciány, tak „chanským učením" za Čchingů, byla vlastně založena na Kanonických knihách vydávaných za „staré", ale ve skutečnosti zcela padělaných archivářem Liou Sinem (32 př. n. l.? –23 n. l.) ve snaze legitimizovat Wang Mangovu vládu (9–23 n. l.) poté, kdy si uzurpoval trůn dynastie Chan.[7] Vhodnější by bylo dávat před těmito padělky přednost Kung-jangovu komentáři k *Letopisům*, jediné nedotčené památce textové tradice z doby Raných Chanů, již ještě za Pozdních Chanů obhajoval Che Siou (129–182).[8]

Liou Feng-lu tak dokonal zpochybnění původu „starých verzí" Kanonických knih, jejichž pravou podobu bylo nyní třeba hledat v dobách předtím, než je údajně ve službách Wang Mangových zmanipuloval Liou Sin. Liou Feng-luova tvrzení byla signálem k soustředěným útokům proti Liou Sinovi, v nichž později v Kantonu pokračoval Liao Pching a které v devadesátých letech 19. století dovedl k vrcholu Kchang Jou-wej. Spor výkladových škol se radikalizoval právě ve chvíli, kdy se ukazovalo, že obroda „moderních verzí" je slučitelná se stále smělejším reformismem a dokonce i s novými myšlenkami, přicházejícími ze Západu.

„Moderní texty" a reformismus

Chanský směr „moderních textů" (*tin-wen* 今文) v čínských dějinách představuje první formu císařské ideologie založené na interpretaci Kanonických knih a odpovídá přechodu od feudální struktury k silně centralizované říši. Paradoxně právě tato forma konfucianismu se po téměř dvou tisících let dostala opět na výsluní, tentokrát jako nositelka radikálního reformismu. V té době byli Číňané konfrontováni s jiným schématem uspořádání světa a museli si přiznat, že jejich země není ani celý svět, ba ani jeho střed, nýbrž pouze jeden národ srovnatelný s národy, jaké vznikaly v Evropě koncem 18. století. Navíc jejich důvěrou v nesmírnou moc čchingské říše od poloviny 19. století začínala otřásat zápa-

dní agresivita a vojenská převaha. Dramatický spád událostí jistě zčásti vysvětluje, jak se z Kung-jangovy tradice, která ještě v 18. století ztělesňovala konzervativní ideologii, stal ve století devatenáctém reformistický politický směr. Došlo však především k vnitřní proměně v samotné koncepci císařského zřízení a základů jeho legitimity, počínaje autoritou Kanonických knih.[9]

V první řadě se značně vyvíjí základní měřítko autority spisů: totiž pohled na postavu Konfucia. Nejprve byl tím, kdo prostřednictvím Kanonických knih a zejména *Letopisů Čchun-čchiou* definoval principy politické moci i odporu, jaký jí má být kladen. Poté se Konfucius stal moralistou sungských neokonfuciánů a letopiscem filologů a historiků konce 18. století. Nato ho Liou Feng-lu rehabilitoval jakožto svatého proroka a „nekorunovaného krále", za něhož byl považován za Raných Chanů. Neobjevil se prý proto, „že Nebesa chtěla zachránit před chaosem Východní Čouy, nýbrž proto, že měl být pověřen, aby prostřednictvím *Letopisů* před chaosem uchránil deset tisíc generací".[10]

Liou Feng-lu Konfuciovu životu a poselství navrátil prorocký smysl, čímž se pokusil zformulovat nový politický požadavek pomocí pojmů, které jsou nadále kanonické v tom, že se odvolávají na kosmologické koncepce chanského učení „moderních textů" (*tin-wen*), spojované s apokryfní literaturou o věštění a znameních. Podle Tung Čung-šua, vedoucí postavy Kung-jangovy školy z doby Raných Chanů, byla známkou toho, že se Konfuciovi krátce před smrtí dostalo pověření Nebes, epizoda o chycení jednorožce, vylíčená na konci *Letopisů Čchun-čchiou*:

> Když zemřel Jen Chuej [Konfuciův oblíbený žák], mistr pravil: „Běda, to si Nebesa přejí mou smrt." Když zemřel C'-lu [další Konfuciův žák], mistr pravil: „Běda, to Nebesa přestřihla nit mého vlastního života." Když byl na západě při lovu chycen jednorožec, mistr pravil: „Má Cesta je u konce."[11]

Jakožto virtuální panovník byl Konfucius vyvolen Nebesy v době úpadku a chaosu, aby přijal jejich mandát a založil nové instituce pro budoucí generace. Důraz je zde rázně kladen na institucionální aspekt konfuciánského ideálu, na „vnější rozměr královské moci" (*waj-wang* 外王) v protikladu k „vnitřnímu rozměru svatosti" (*nej-šeng* 內聖), jemuž se dávala

přednost od doby Sung do konce období Ming.[12] Tím, že byl Konfucius považován za ideál svrchovanosti, se do popředí opět dostávala aktivní účast „ušlechtilého člověka" na „uspořádání současného světa", což se u učených reformistů konce 19. století později projevilo moderním vědomím „angažovanosti" intelektuálů.

Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, vyvstává otázka, jak do sebe mohla kosmologická koncepce z dávných chanských dob zahrnout čistě západní politické pojmy jako parlamentarismus. Skepticismus, který „zpochybňoval nejen funkční účinnost institucionálního zřízení, nýbrž i jeho morální legitimitu",[13] začínal nabývat vrchu až v poslední čtvrtině 19. století. Tehdy bylo kosmologické pojetí svrchovanosti, v němž občanský a náboženský řád splývají a v němž je Syn Nebes vnímán jako centrální osa světa vyzařující svou univerzální moc, zpochybněno novým parlamentním systémem.

„Moderní texty" a legismus

Jiným významným aspektem obrody školy moderních textů *tïn-wen* konce období Čching byl návrat k syntéze, v níž tradice Kung-jangova z doby Raných Chanů spojovala obřady se zákony a v níž jedinou protiváhou univerzální platnosti zákona byla odlišující moc obřadů. Vzhledem k zásadní úloze legismu v utváření císařské ideologie počátků období Chan nastolila výkladová tradice Kung-jangova komentáře spojení mezi zákonem a *Letopisy Čchun-čchiou*. Celý komentář se totiž opírá o představu, že terminologické a stylistické nuance této kanonické knihy do ní záměrně vnesl Konfucius, aby vyjádřil morální soudy — „chvály a hany" (*pao pien* 褒貶) — o líčených událostech a zmíněných postavách. Mezi řádky lze tedy číst zašifrované morální poselství, které lze rozluštit pomocí výkladového rastru, použitelného zejména k definování precedentů pro rozhodování soudních případů.

Liou Feng-lu na vrcholu své kariéry na ministerstvu obřadů zasvětil do čtení Kung-jangova komentáře Kung C'-čena (1792–1841) a Wej Jüana (1794–1856). U obou těchto jeho žáků překračuje obroda „moderních textů" geografické hranice čchangčouského společenství a stává se mocným myšlenkovým směrem celostátního významu. Uznávaný básník i prozaik Kung C'-čen, vnuk velkého filologa Tuan Jü-cchaje (který byl Taj Čenovým žákem), je autorem *Analogií s případy vyřešenými podle Letopisů* (*Čchun-čchiou ťüe-š' pi*). Přestože tento titul připomíná *Soudní případy vyřešené podle Letopisů* (*Čchun-čchiou ťüe-jü*) připisované Tung Čung-šuovi, jde spíše o „srovnání norem vyvozených z *Letopisů* s normami platnými za Čchingů, zejména s normami uvedenými v císařském zákoníku".[14] Srovnání mělo ukázat, jaký vztah je mezi starověkem, uctívaným pro svou někdejší moudrost, a nejrůznějšími případy z právě prožívané přítomnosti. Podobně jako Liou Feng-lu i Kung C'-čen zdůrazňuje úzkou souvislost obřadů se zákony:

> Někdo se otázal: „Co je důležitější: opírat se o rituální jednání, nebo vykonávat tresty?"
>
> Na to odpovídám: „Trestní zákoník je právě tím, čím je určeno rituální a náležité jednání. Překročit hranice rituálního jednání znamená vstoupit do oblasti vykonání trestu. Není nic mezi tím."[15]

Podle zastánců „moderních textů" se trestní zákony shodují s obřadními pravidly v cíli, jímž je uchovat lidské hodnoty a zároveň zahrnout vývoj času a mravů. Podle Kung C'-čena sepsal Konfucius *Letopisy Čchun-čchiou* proto, aby konfuciánskou vizi morálky, založenou na hierarchizovaných lidských vztazích, přizpůsobil změnám doby. Jde o přepracování tématu „přizpůsobení okolnostem" (*čchüan* 權), o syntézu konfuciánské etiky a legistických institucí, obřadů a zákona, Kanonických knih a dějin, což je ústřední téma v exegetické tradici *Kung-jangova komentáře*.[16]

Implikace této kombinace konfuciánského klasicismu s legistickou praxí později po celé 19. století rozvíjeli reformisticky orientovaní učenci a úředníci, kteří si museli přiznat, že tradiční prostředky už nedokáží vyřešit tak vážné problémy jako růst populace, zkorumpovanost byrokracie, domácí vzpoury ani cizí vměšování. Ideologický a politický rozměr „moderních textů" se tak nakonec spojil s pragmatickými starostmi vzdělanců-úředníků, soudců, a odborníků na zákoník. Prostřednictvím refleXE „uspořádání současného světa" (*ťing-š'* 經世), v níž se již v 18. století odráželo znepokojení nad bujením předpisů a špatným fungová-

ním administrativního a soudního soukolí, se snažili vrátit k obecnějším zásadám.

Wej Jüan je kromě svých prací o kanonických knihách — *Knize písní* a *Knize dokumentů* — znám rovněž pojednáními o tak praktických tématech jako námořní obrana, daně, státní monopol na sůl a hydraulické inženýrství, takže ho někteří považují za legistu. V roce 1827 vyšla jeho *Sbírka textů z doby dynastie Čching o uspořádání současného světa*, která měla v učených kruzích značný vliv.[17] Podobně jako jeho spolužák Kung C'-čen i Wej Jüan pojednával o nezadržitelnosti změn a o jejím nevyhnutelném důsledku — reformě institucí:

> Nebe v době před Třemi dynastiemi nebylo dnešním Nebem, Země nebyla dnešní Zemí, lidé nebyli dnešními lidmi a ani věci nebyly stejné jako dnes. [...] Vzdělanci za dynastie Sung hovořili výhradně o Třech dynastiích. Jelikož je však nemožné obnovit dávné systémy šachovnicových polí, udílení lén a vyhledávání talentů, způsobili jen, že ti, kdo posuzují věci pouze z hlediska užitečnosti, mohli kritizovat konfuciánské metody pro jejich dogmatismus. Pokud vládce při udržování řádu postrádá ducha doby před Třemi dynastiemi, je výsledkem všední přízemnost. Pokud nechápe vývoj následující po Třech dynastiích, je výsledkem dogmatismus.[18]

Obroda „moderních textů" spojovaná s požadavkem „uspořádání současného světa" tvrzením, že vše se neustále mění, zbavuje podstaty věčné pravdy domněle obsažené v Kanonických knihách, čímž zpochybňuje i sám pojem kanonicity. Avšak je-li dovoleno pochybovat o kanonizované tradici, je možné pochybovat o všem, a proč ne tedy i o císařském zřízení?

Mnoho učenců-úředníků nyní považovalo za samozřejmou prvořadost politických otázek, mezi nimiž se objevovala legistická témata jako prospěch (*li* 利) či striktní uplatňování zákonů, avšak — a to je třeba zdůraznit — legitimita mandžuské dynastie nebyla dosud zpochybňována. Stále naléhavěji však vyvstávala potřeba hlubší reformy institucí: změny systému zkoušek, zrušení osmičlenného eseje a zavedení disciplín, které by více odpovídaly aktuálním požadavkům, sblížení císaře se vzdělanci, kteří toužili opět zastávat úlohu rádců — to vše byly požadavky, které se budou ve všech reformistických snahách stále opakovat.

První otevřené konflikty se zahraničními mocnostmi

Tím, že aplikovali učení čchangčouské školy na kritiku institucí, přispívali Liou Feng-luovi žáci k šíření myšlenky postupné reformy. Ve druhé polovině 19. století — v době, kdy se kontakty se západními zeměmi, poháněnými touhou ovládat a snahou chránit křesťanské misie, mění v konflikty[19] — se však tento směr, který doposud čerpá z klasických pramenů, radikalizuje. Kung C'-čen zemřel v roce 1841, rok po zahájení první opiové války. Když válka v roce 1842 skončila nankingskou dohodou, která západním mocnostem zaručovala spoustu práv a výsad na čínském území (zejména otevření „smluvních přístavů"), Wej Jüan dokončil své *Ilustrované pojednání o zámořských zemích*, v němž navrhoval, aby se podle staré zásady o „zdolávání barbarů barbary" proti cizincům bojovalo jejich vlastními zbraněmi a vzájemně se rozeštvávali. Dílo zaznamenalo úspěch nejen v Číně, ale také v Japonsku, kde nejspíš přispělo k podnícení reforem éry Meidži.[20] Wej Jüan zemřel v roce 1856, tři roky po zřízení „Nebeského hlavního města" vzbouřených Tchaj-pchingů v Nankingu, v době, kdy začínala druhá opiová válka proti Anglii a Francii.

Vzpoura Tchaj-pchingů ve jménu „kultu Boha na výšinách" , synkretického sektářství obsahujícího prvky křesťanství, který vytvořil Chung Siou-čchüan (1814–1864), propukla již v roce 1850 na jihu Číny v Kuang-si.[21] Následujícího roku se Chung prohlásil svrchovaným panovníkem „Nebeského království Velkého míru" (*Tchaj-pching tchien-kuo*), čímž přebírá věčně se opakující téma starověké literatury, jež bylo předmětem mnoha spekulací u reformistických učenců jako Kchang Jou-wej.[22] Autoritářské rovnostářství Tchaj-pchingů v mnoha ohledech připomíná chiliastická a povstalecká hnutí, která se hlásila k témuž „Velkému míru" a přispěla k pádu dynastie Chan. „Nebeskému království" se nakonec nepodařilo založit dědičnou dynastii, skončilo pádem svého hlavního města Nankingu v roce 1864 a podlehlo císařské moci, která ještě neřekla své poslední slovo. Důsledkem této války byla ortodoxní reakce, která hlásala neokonfuciánský morální řád a obrodu staré tchungčchengské školy z An-chueje, jejímž představitelem byl zejména Fang Tung-šu (1772–1851).[23] Tento praporečník sungské ortodoxie počátku 19. století

sepsal v roce 1824 dílo *Chan-süe šang-tuej*, v němž „dává za pravdu chanskému učení", ač ve skutečnosti je jeho hrobníkem: vytýkal mu příliš výlučně filologickou metodu, která nemůže vést k zásadní reflexi morálních problémů a krizových situací, jaké Čína právě prožívala.

Dalším důsledkem tchajpchingské války byla modernizace, tzn. pozápadnění vědy a techniky, jehož teoretikem byl Feng Kuej-fen (1809–1874). Ten zavedl rozlišení mezi čínskými tradicemi, které je třeba zachovat, a západní technologií, kterou je třeba přebírat, čímž opakuje klasické rozdělení na konstituci (*tchi* 體) a funkci (*jung* 用): „Čínské učení jako konstituční základ, západní učení jako funkční působení" (*čung-süe wej tchi, si-süe wej jung* 中學爲體,西學爲用). Toto slavné heslo bylo později donekonečna opakováno, obzvlášť si je oblíbil Čang Č'-tung (1837–1909) v předvečer reforem z roku 1898.

Od šedesátých let 19. století v čele císařské byrokracie vzniká hnutí za „sebeposílení" (*c'-čchiang* 自強) — výraz pochází z *Knihy proměn* —, tzn. za vytvoření vojenské a hospodářské mocnosti, do značné míry inspirované evropským technickým pokrokem. V tomto poměrně pozdním stadiu se také ujala myšlenka, že nejbezprostřednější nebezpečí ohrožující dynastii přichází z vnějšku a že Západu je třeba čelit jeho vlastními zbraněmi. Zároveň vzniká povědomí příslušnosti k Číně jakožto entitě, a nikoli už jakožto středu civilizace v protikladu k „barbarům". Už nejde o tradiční pocit kulturní a politické nadřazenosti, nýbrž o skutečné národní vzepětí. Čína sice nadále zůstává „zemí Středu",[24] ale musí si teď přiznat, že řád, jaký prosadila ve značné části světa, je v ohrožení.

K tomuto uvědomění došlo tak pozdě proto, že přiznat si objektivní převahu Západu nejen v oblasti vědecké a technické, nýbrž — ve chvíli, kdy čínský politický systém od konce 18. století stále upadal a byl hluboce zasažen tchajpchingskou krizí — i v řízení lidských a materiálních zdrojů, vyžadovalo čas. Pozorovatelům, jako byl Wang Tchao (1828–1897), po jistou dobu spolupracovník skotského sinologa Jamese Leggea (1815–1897), fascinovaný příkladem Anglie, se jasně ukazovalo, že přejímat cizí technologie je k ničemu, jestliže jim neodpovídají metody administrativy a hrozí-li zkáza vlastním základům státu.[25]

Jiný horlivý obdivovatel Anglie, Jen Fu (1853–1921), získal ve škole arzenálu ve Fu-čou vzdělání v angličtině a ve vědeckých oborech. Koncem sedmdesátých let 19. století strávil dva roky v Royal Navy a byl hluboce ovlivněn anglickou filosofií a politickými názory, zejména darwinismem, jehož teorii přežívání těch nejschopnějších aplikoval na lidské společnosti, jak vyplývá z esejů, které vydával v letech 1895 až 1898,[26] i z jeho poznámkami opatřeného překladu díla Thomase Huxleye *Evolution and Ethics* (*Tchien-jen lun*), dokončeného v roce 1896. V lidském světě, říká Jen Fu, se neustálý boj o přežití odehrává v první řadě mezi společenstvy, která v moderních souvislostech mají podobu národních států. Jen Fu tento pojem vyjadřuje výrazem *čchün* 群 z klasického Sün-c'ova slovníku pocházejícího z doby před vznikem císařství. Původně označoval stádo zvířat a od dob Konfuciových má kladné zabarvení na rozdíl od výrazu *tang* 黨, pejorativního výrazu označujícího „odbojné politické skupiny".[27] Na přelomu 18. a 19. století, kdy se znovu rozmáhá duch akademie Tung-lin, měl tuto negativní předpojatost překonat termín *čchün*, používaný tentokrát k označení skupin nebo sdružení, které se snažily zasahovat do politiky.

Jen Fu byl přesvědčen, že občanská i národní společenstva mohou prosperovat, pouze pokud jsou jejich jednotliví členové silní, a proto Číňany vyzýval k fyzické, intelektuální i morální obrodě. Odsuzoval jejich apatii, pokrytectví, ochablost i nedostatek smyslu pro čest, chtěl z nich mít dynamické a odpovědné občany. V tomto ohledu představuje Jen Fuovo darwinovské poselství hlavní složku reformistického ducha devadesátých let 19. století. V letech 1900 až 1910 vydal Jen Fu řadu překladů opatřených vlastním komentářem a sepsaných v tak vytříbeném klasickém jazyce, že jde o skutečné transpozice na čínskou půdu: *The Study of Sociology* (*Čchün-süe si-jen*) Herberta Spencera, *The Wealth of Nations* (*Jüan-fu*) Adama Smithe, *On Liberty* (*Čchün-čchüan tie-lun*) Johna Stuarta Milla, Montesquieuův *L'Esprit des lois* (*Fa-i*).

Kchang Jou-wej (1858–1927) a vrchol reformního hnutí „moderních textů"

Po celou druhou polovinu 19. století docházelo ke stále intenzivnější intelektuální výměně s Evropany (zejména s misionáři) a začínaly se ujímat nové myšlenky, zejména myšlenka parlamentního systému či účasti lidu na moci prostřednictvím novin, nositelů veřejného mínění (*min-čching* 民清, což je výraz, který asociuje tradiční „čisté soudy"), *čching-i* 清議). Zároveň činští vzdělanci hledají všemožné prostředky k podpoření svých reformistických idejí ve všech koutech kulturního dědictví, jehož mnohé aspekty byly císařskou ortodoxií jen zastíněny. Jak uvádí Léon Vandermeersch, „konfucianismus byl tehdy v pokrokových kruzích vystaven ostré kritice všech, kteří — jako například Jen Fu — ho vinili ze zaostalosti činské společnosti, neboť bezbrannou zemi ponechal na pospas agresivitě západních a japonských imperialistů. Ti, komu na konfucianismu nadále záleželo, tedy nemohli necítit potřebu jeho obnovy. Na druhé straně se však domnívali, že činská tradice je dost bohatá na to, aby se v ní někde nacházel duchovní zdroj, který by tuto obnovu napájel."[28]

Skvělým příkladem odhodlání mobilizovat všechny zdroje tradičního základu je Kchang Jou-wej.[29] Studoval na akademii Oceánu učenosti, kterou v roce 1820 v Kantonu založil Žuan Jüan.[30] Nejprve vstřebával vše, k čemu se dostal v jakémkoli směru. Protože žil v blízkosti britské kolonie v Hongkongu, přicházel do styku se západními vlivy a zažil předzvěsti činsko-francouzské války z let 1884–1885. Kchang byl plamenná osobnost, byl prodchnut velkým posláním spasitele světa, jímž se cítil být pověřen. Již v mládí se viděl jako světec či bódhisattva. V tom je představitelem obrody *mahájánového* buddhismu konce období Čching, která se paradoxně týkala především laických a pokrokových intelektuálů. Zdálo se totiž, že buddhismus, který byl již dávno činskou kulturou asimilován, je vhodnou zbraní jak proti křesťanské morálce, tak proti filosofickým spekulacím, k nimž se hlásil Západ.[31] Nicméně — navzdory čusistické ortodoxii, která byla v jeho době ještě oficiálně uznávaná — Kchang rovněž čerpal z pramenů činského starověku vitalistickou, naturalistickou a kosmologickou koncepci světa zděděnou od

Mencia a od Tung Čung-šua, soustředěnou na *čchi*, prvotní energii vesmíru, a na jednotu Nebe a Člověka.

V posledních desetiletích 19. století začala být naléhavě pociťována potřeba naprostého přehodnocení celé klasické tradice, aby se zabránilo úplnému odcizení národa. Kchang Jou-wejovy spisy se stávaly hlásnou troubou stále radikálnější obrody v duchu učení „moderních textů". V roce 1891 si Kchang otevřel školu v Kantonu, kde byl jeho žákem Liang Čchi-čchao, a vydal *Kritickou studii podvrhů kanonických knih vyrobených učenci dynastie Sin* (tj. za Wang Mangova mezivládí z let 9 až 23 n. l.). Kchang obvinil celý směr „starých textů", že ustrnul v ortodoxii, která způsobila jalovost celé činské intelektuální tradice, a že bránil jakékoli myšlence na reformu:

> Liou Sinem započalo překroucení a změtení řádu ustanoveného Světcem (tj. Konfuciem) a Čeng Süan byl tím, kdo dovršil rozmach falešného výkladu kánonu a uzurpaci Konfuciova dědictví. Když projdeme ty dva tisíce let, nekonečné roky, měsíce, dny i hodiny, shromáždíme učení stovek, tisíců ba miliónů bezchybně oděných učenců, shrneme vznešenou přísnost hudby a obřadů dvaceti dynastií, pak zjistíme, že všichni bez výjimky vyzvedají falešný výklad Kanonických knih a mají ho za vzor, jenž ustavil Světec. Obřadně ho recitují a uctívají, lpějí na jeho uskutečňování, a pokud se někdo postaví na odpor, je označen za heretika. Nikdo se proto postavit na odpor neodváží, ba neodváží se ani jen zapochybovat.[32]

Jakožto činský intelektuál konfrontovaný se západní výzvou byl Kchang nucen přehodnotit celou vlastní kulturní tradici, počínaje jejím pramenem, „postavou otce" — Konfuciem. Ve své *Kritické studii Konfucia jakožto reformátora institucí*, vydané v Šanghaji v roce 1897, Kchang čerpá z korpusu „moderních textů", aby Konfucia vylíčil jakožto reformátora a zastánce pokroku:

> Výklad, podle kterého jsou *Kniha písní*, *Kniha dokumentů*, *Knihy obřadů*, *Kniha hudby* a *Kniha proměn* starobylými díly dávných králů a vévody z Čou a *Letopisy* rituálními záznamy dvorních písařů, se objevil až poté, co Liou Sin nechal zhotovit falešný „starý text". Liou Sinovým záměrem bylo zbavit Konfucia postavení Světce a změnit jeho božský zákon, a proto nahradil Konfucia vévodou z Čou. V době před dynastií Chan tento vý-

klad neexistoval. Tehdy celý svět chápal, že Konfucius byl velkým reformátorem a náboženským vůdcem, božským králem nadaným jasnozřivostí.[33]

Cílem (obtížně obhajitelným, pokud jde o historii textů) je celou čínskou tradici opět soustředit na Konfuciovu postavu proměněnou tak, aby mohla soupeřit s čelnými postavami jiných velkých náboženství, s Buddhou, Kristem či Mohamedem:

> Když se Nebesům zželelo přemíry utrpení lidí žijících na rozlehlé zemi, Černý císař seslal na zem své semeno, aby stvořil bytost, jež by ulevila lidu v jeho trápení a jež by se, nadána jasnozřivostí, stala božským králem, učitelem tisíců generací, ochráncem nesčetného lidu, náboženským vůdcem celé rozlehlé země. Zrozen ve věku chaosu [Konfucius] ustavil na základě tohoto věku modely Tří dynastií, a odkázal tak potomkům dokonalý Veliký mír. Vycházeje z poměrů ve státě [Lu], kde se narodil, ustanovil normy náležitého jednání pro každou z Tří dynastí, přičemž kladl důraz na nejvyšší jednotu, v níž dojde ke spojení Nebe a Země, vzdáleného a blízkého, velkého i malého.[34]

Kchang Jou-wej zde volně čerpá z chanské apokryfní literatury, přičemž jeho vize konfuciánského náboženství apeluje spíše na prorocké než racionální tendence „moderních textů". Neskrývá záměr zmařit vliv křesťanství, ale zároveň přejímá křesťanský pohled na pokrok lidstva směřujícího ke konečnému osvobození, inspirovaný příchodem Božího království. Když Kchang velebí Konfucia jakožto největšího ze všech světců a největšího reformátora všech dob, patrně se sám vidí jako mudrc, ostatně kolegové ho nazývali „Martinem Lutherem konfucianismu".[35] Paradoxně však zevšeobecnění nového konfuciánského náboženství ve skutečnosti přispělo k tomu, že se konfuciánství z tradice vytrácelo.

Po nejhlubším ponížení Číny japonskou porážkou v roce 1895 a německým záborem zátoky Ťiao-čou v roce 1897 se Kchangovi konečně dostalo císařova sluchu a mohl se pustit do účinných politických reforem, což zároveň znamenalo politický úspěch myšlenek směru „moderních textů". Za období „sta dnů reforem" od 12. června až do 20. září 1898 se Kchang a jeho přívrženci, mezi něž patřil Liang Čchi-čchao a Tchan S'-tchung, pokusili poprvé prosadit zavedení konstituční monarchie,

inspirované zejména japonským vzorem éry Meidži.[36] Právě o tento zásadní krok se však jejich reforma zarazila: císařovna vdova Cch'-si záhy opět získala situaci do svých rukou tím, že podpořila hnutí Boxerů. Tato tajná promandžuská společnost, která chtěla skoncovat s Evropany, žalostně pohořela ve střetu s mocnostmi držícími si koncese na čínském pobřeží: Francií, Anglií, Německem a Ruskem.

Kchang Jou-wejovi jakožto čelné postavě reformistického hnutí právem náleží čestné místo v dějinách. Od svých současníků se stejnými aspiracemi se odlišuje tím, že své politické jednání zakládá na radikální kritice kulturního řádu, vycházející z nového výkladu písemného dědictví. Svému pojetí Kanonických knih i myšlence konstituční monarchie zůstával na rozdíl od stoupající revoluční vlny věrný i po neúspěchu z roku 1898 a dokonce i v exilu v zahraničí.

Liang Čchi-čchao (1873–1929) a Tchan S'-tchung (1865–1898)

V době, kdy zázračné dítě předurčené k úřednické dráze Liang Čchi-čchao končí tradiční studia na kantonské akademii Oceánu učenosti, došlo k jeho rozhodujícímu setkání s Kchang Jou-wejem, který ho přiměl odvrhnout veškerou „zbytečnou starou učenost" a jehož se stal nejvýznamnějším žákem.[37] V roce 1895 po čínské porážce Japonci vstoupil Liang do politiky tím, že spolu se svým učitelem založil noviny, vycházející v omezeném nákladu a určené pekingským úředním činitelům, a později se stal hlavním vydavatelem *Š'-wu pao* (v angličtině známým jako *The China Progress*). Tento deník, nově založený v Šanghaji, se stal platformou reformistického hnutí. Liang ve svých úvodnících požaduje parlamentní režim a „práva pro lid", reformu systému zkoušek a školních osnov (zejména zavedení západních metod a oborů), rovnost obou pohlaví, otevření škol ženám a zrušení zvyku mrzačit dívkám nohy zavazováním. V několika letech před rokem 1898 vznikalo především v jižní Číně v Ťiang-su (kraj kolem Šanghaje), Kuang-tung (kantonský kraj) a v Chu-nanu mnoho škol a „studijních sdružení" (*süe-chuej* 學會), nedočkavě začleňujících „západní vědění", a to z Kchangova a Liangova rozhodujícího podnětu.

Právě do provincie Chu-nan se Liang Čchi-čchao v roce 1897 vypravil hlásat své názory. Chu-nan, vlast Wang Fu-č'ova, jež byl symbolem odporu proti mandžuskému despotismu, a (později) i rodištěm Mao Cetunga, bylo tehdy dějištěm prvního pokusu o společenské uspořádání na reformistických základech, uváděného do praxe. Předním aktérem přitom byl Tchan S'-tchung se svými *Chunanskými novinami* (*Siang-süe sin-pao*) a se svým Jižním studijním sdružením (*Nan süe-chuej*). Jeho nejznámější dílo *Studie o lidskosti* (*Žen-süe*) svědčí o Kchang Jou-wejově vlivu: na základě spojení neokonfuciánského ideálu s *mahájánovým* buddhismem spolu s některými prvky křesťanské duchovnosti a západních vědeckých teorií Tchan S'-tchung nově interpretuje konfuciánskou ctnost lidskosti (*žen*) jako sílu, jež aktivizuje svět a zaručuje zásadní rovnost všech lidí. V mystickém rozletu v ní vidí všeobecný stav vzájemné péče a bezmezného soucitu; až ho bude dosaženo, všechny bytosti vstoupí do *nirvány*, čímž se zruší hierarchické vztahy tradiční společnosti. Smyšlenému odpůrci, který namítá, že všechny ty pěkné teorie nejsou k ničemu, jestliže nevedou k činům, Tchan S'-tchung odpovídá:

> Pokud jde o mě, cením si výše poznání, nikoli jednání. Poznání je záležitostí duše, zatímco jednání je věcí těla. Konfucius pravil: „Rozumím-li něčemu, pak přijímám, že tomu rozumím. Nerozumím-li tomu, pak přijímám, že tomu nerozumím — právě toto je poznání." Rozumět je poznání a nerozumět je rovněž poznání. To znamená, že jednání má hranice, avšak poznání je bez hranic, jednání má svou mez, ale poznání je nekonečné. Jednání se nikdy nemůže měřit s poznáním, a to za žádných okolností. Na co dosáhnou ruce a nohy je neporovnatelné s dálkou, jíž dosáhne zrak a sluch. Množství informací, jež obsáhne paměť, se nikdy nemůže rovnat rozloze, jež se otevírá chápající mysli. Co lze zvážit a změřit, se nevyrovná přesnosti rozumového úsudku. Krása skutečných věcí je neporovnatelná s čistotou abstraktního principu. Copak to někdo může násilím změnit? Pedantičtí vzdělanci mají strach, že nebudou schopni uskutečnit to, čemu jsou schopni porozumět. To ale není pravé poznání. Pro pravé poznání neexistuje nic, co by nedokázalo uskutečnit.[38]

Reformisté a otázka univerzalismu a nacionalismu

Oproti pragmatickému směru silně poznamenanému sociálním darwinismem, jaký zastával například Jen Fu, Tchan S'-tchung (1865–1898) stejně jako Kchang Jou-wej zasazuje myšlenku vývoje do čínské kosmologie. Je pozoruhodné, že pokaždé když se Kchang snaží tlumočit výpůjčky ze západní liberální politické teorie, zcela přirozeně se obrací k tradici „moderních textů" (*tʻin-wen*): představy individuální svobody, rovnosti a demokracie zasazuje do chanské vize jednoty Nebe a Člověka. Podobně názor směru *tʻin-wen* na dějiny, stále v zásadě cyklický, interpretuje v souladu s pojetím lineárním a evolucionistickým, přičemž celý tradiční pohled obrací ve schéma pokroku směřujícího k budoucnosti. Ve své *Knize o velké jednotě* (*Ta-tchung šu*) Kchang považuje za cíl postupného vývoje lidstva to, co nazývá klasickým výrazem „Věk Velkého míru",[39] a k tomu podle něj nelze dospět bez zavedení parlamentního režimu a konstituční monarchie.

Od poloviny 19. století se zdá, že „etnický nacionalismus", živený zatrpklostí vyvolanou mandžuskou nadvládou, postupně ustupuje nacionalismu nového typu, který reagoval na imperialistický nápor západních mocností. Od hesla vyzývajícího k „obnovení dynastie Ming a svržení dynastie Čching" se přechází k heslu Boxerů, kteří v roce 1900 chtějí „obnovit vládu Čchingů a svrhnout cizince". V tradičním pojetí Čína nepředstavovala střed světa, ona *je* svět (doslova „vše, co je pod Nebem", *tchien-sia* 天下), ona představuje celé kosmické i morální veškerenstvo. Taková představa, v níž barbarství (na periferii) má s civilizací (ve středu) vztah jen v tom, že jí odvádí daň, a priori příliš nepodporuje vznik nacionalismu založeného na pocitu příslušnosti k jednomu národu z mnoha.[40] Prvořadou snahou reformistů, kteří se hlásili k tradici „moderních textů", bylo obnovit koherentní uspořádání světa, jež bylo v zásadě univerzalistické, a i když si mnozí tehdejší myslitelé uvědomovali nutnost vytvořit pocit národní soudržnosti, nezdá se, že nacionalismus chápali jako cíl sám o sobě. Kchang Jou-wej jako pokračovatel Liou Feng-luovy interpretace *Letopisů* zaměřuje vidění světa založené na významu kultury k univerzalistickému ideálu:

> Každý člověk vznikl z Nebe. Proto nesmí být považován za občana jedné země (*kuo-min* 國民), nýbrž za občana Nebes (*tchien-min* 天民). Protože každý člověk vznikl z Nebes, může podléhat jen Nebesům. [V důsledku toho] jsou všichni nezávislí a sobě rovní.[41]

Chang Hao uvádí, že na samém vrcholu reformního hnutí v roce 1898 Liang Čchi-čchao svému učiteli v dopise připomíná, že „pro snahu jednat politicky nesmějí zapomínat na svůj hlavní cíl, totiž na univerzalistickou ideu šíření morálního a duchovního Konfuciova učení a spásy světa, což má mít přednost před ‚partikulárním' politickým cílem hájit pouze Čínu jakožto národ".[42] V eseji *O společenství* (sociopolitickém; *Šuo-čchün*) se Liang nezříká univerzalismu, avšak důraz už neklade na lidský aspekt jako Kchang, nýbrž na zásadní otázky spoluúčasti a legitimity:

> Existují obyvatelé států a obyvatelé světa. Politický řád v evropských zemích zahrnuje obyvatele států, dále však nezasahuje. Nedošlo ještě k tomu, aby byl rozšířen na obyvatele světa. [...] V epoše Velikého míru bude vzdálené i blízké, velké i malé na celém světě tvořit jediný celek.[43]

A na dotvrzení Liang cituje tentýž kanonický pramen jako Liou Feng-lu a Kchang Jou-wej:

> *Letopisy Čchun-čchiou* nebyly určeny jednomu státu, nýbrž celému světu, neplatí pouze pro jedno období, nýbrž navěky.[44]

K tomuto univerzalistickému vzplanutí se přidal i Tchan S'-tchung. Pokud bude člověk přistupovat k sociopolitickým problémům naplněn láskou — v konfuciánské podobě lidskosti —, bude moci nastat „Velký mír", o němž mluví kanonické prameny jako *Kung-jangův komentář*, ve svobodě a rovnosti, bez diskriminace mezi národy a bez jejich rozdělování. Koncem 19. století nicméně existovaly způsoby, jak tento ideál univerzálnosti kombinovat s nacionalismem toho, co je tady a teď: mnozí reformátoři „toužili po uskutečnění univerzálního světa sdružujícího všechny národy v budoucnu, ale v přítomnosti prosazovali reformovaný čínský národní stát. Univerzalita zůstávala nadále konečným cílem vývojového schématu skládajícího se z postupných změn a pokroku, jaké měli na mysli reformátoři. [...] Bylo zcela logické uznat přítomnou situaci válčících národů, a přitom mít vizi lepšího světa všeobecného míru, který teprve přijde."[45]

Období po roce 1898: klasická tradice mezi reformismem a revolucí

Po nezdaru pokusu o reformy v roce 1898 byli všichni vůdci reformního hnutí buď popraveni jako Tchan S'-tchung, který zemřel jako mučedník ve třiatřiceti letech, nebo donuceni odejít do exilu, jako Kchang Jou-wej a Liang Čchi-čchao, kteří se uchýlili do Japonska. Reformismus devadesátých let 19. století byl politickým vyvrcholením obrody „moderních textů", ale po roce 1899 přestal být aktuální, i když v intelektuálních kruzích se dosud těšil jistému věhlasu za to, že inspiroval první konstituční hnutí v celých čínských dějinách. Zatímco Kchang Jou-wej se svého přesvědčení nikdy nevzdal, jeho žák Liang Čchi-čchao si nakonec uvědomil, že Čína přežije, pouze pokud se definitivně rozejde s tradicí, a v roce 1902 prohlásil, že ve třiceti letech se vzdává jakékoli diskuse o „padělaných Kanonických knihách".[46]

V Japonsku Liang, patrně pod vlivem reformistů jako Fukuzawa Jukiči, napsal své nejvýznamnější dílo *O novém občanství* (*Sin-min šuo*). Kritické postavení exulanta v cizině ho dovedlo k tomu, že zavrhl celé čínské dědictví a přiklonil se k radikálně novým myšlenkám. Historik Mark Elvin toto dílo považuje za „první významný spis vydaný v rámci čínské vzdělanecké tradice, který přetrhal pouta s konfuciánstvím založeným na Kanonických knihách" a byl známkou jeho zániku „ve smyslu, že ztratilo sílu dále růst jakožto životaschopný systém názorů a hodnot ve vzdělaných vrstvách."[47]

Čang Ping-lin (1869–1935)

Po porážce reformismu a univerzalismu inspirovaných „moderními texty" nezbývalo těm, kdo si přáli změnu, nic než odhodlaná revoluční a nacionalistická radikalizace. Pokrokoví intelektuálové následující generace, počínaje Čang Ping-linem (známým rovněž pod jménem Čang Tchaj-jen),[48] odvrhli Kchang Jou-weje i vše, co představoval. Čang Ping-linovi

se dostalo vzdělání v nejčistším duchu „chanského učení" a v roce 1895 se připojil k reformistickému hnutí. Nejprve spolupracoval s Liang Čchi-čchaovými pokrokovými novinami *Š'-wu pao* a později byl jedním ze zakladatelů *Ťing-š' pao* (*Noviny o uspořádání současného světa*).

Přestože Čang patří mezi první „angažované" čínské intelektuály, po celý život mu zůstala náklonnost ke klasické učenosti. Již v roce 1899 krátce po fiasku „sta dní reforem" napsal článek nazvaný „O tom, jak je třeba rozlišovat moderní a staré texty". V něm odmítal postoje Liao Pchinga, obhájce „moderních textů", čímž vlastně napadl Kchang Jou-wejovy názory.[49] Téhož roku Čang vydal v reformistickém deníku *Čching-i pao* (*Noviny čistých soudů*) „Pravdivou diskusi o konfucianismu" (*Žu-šu čen-lun*), v níž napadá jmenovitě Kchang Jou-weje a Tchan S'-tchunga.

Čang Ping-lin pozvedl sto let po Čang Süe-čchengovi opět praporec „starých textů", když hlásal, že Kanonické knihy jsou dějiny, nikoli smyšlenka nebo proroctví, jak se domnívá Liao Pching, který *Letopisy Čchun-čchiou* dokonce nepovažoval za kroniku státu Lu, nýbrž za vizi moderního světa (kde starověký stát Čeng představuje Čínu, stát Čchin Anglii, stát Lu Japonsko atd.). Čang naopak kritizoval zejména to, jak opačný směr využíval apokryfů, a zpochybňoval Konfuciovo autorství *Letopisů Čchun-čchiou*, čímž se zařadil do linie kritické učenosti doby Čching a dovršil desakralizaci Kanonických knih.

Čang se nechal unést svým zaujetím proti „moderním textům" svých starších současníků natolik, že Liou Sina prezentuje jako největšího učence celé čínské tradice Kanonických knih, a to jen proto, aby mohl očerňovat posvátnou postavu Konfucia, o němž se v *Knize posměchu* nevyjadřuje příliš lichotivě a ve *Stručném výkladu o mistrech z období Válčících států*[50] ho přímo napadá jako oportunistického a bezohledného učence. Ve velmi ostrém *Vyvrácení konfuciánského náboženství* (*Po Kchung-ťiao i*) je konfucianismus popisován jako víra, která rozhodně nepodporuje jasné myšlení, a pokud jde o morálku, hlásá jen sobectví a pokrytectví. Taková jedovatost, která byla předzvěstí ikonoklasmu Hnutí 4. května 1919, ukazuje, že po neúspěchu konfuciánství *à la* Kchang Jou-wej je pro Čínu jediným východiskem zbavit se kulturních hodnot zalo-

žených na posvátnosti Konfucia a Kanonických knih a skoncovat s tradičním kosmologicko-politickým uspořádáním.

To ovšem Čangovi nijak nebrání vyhledávat vše, co jen lze z čínské kulturní identity zachránit a použít jako palivo pro udržování nacionalistického plamene. Ve snaze postavit se jak proti sakralizaci Konfucia v „moderních textech", tak proti čusistické ortodoxii, která koncem 19. století dosud převládala, Čang opět uvádí na scénu názory Sün-c'ovy na úkor Mencia, z něhož čínská filosofie vycházela po tisíc let. Oproti menciovskému idealismu Sün-c' nabízí mnohem realističtější pojetí člověka a světa, a to zejména ve svém rozpracování pojmu „společenství" (*čchün* 群). Čang — jako mnoho jeho současníků — to ochotně přirovnával k vědeckému materialismu a sociálnímu darwinismu, které znal z Jen Fuových spisů a překladů. Po fiasku roku 1898 se jeho darwinovské pojetí společenství vyhraňovalo v protimandžuský nacionalismus, který vstřebával již od útlého mládí v Če-ťiangu, přičemž přejímal Wang Fu-č'ovu myšlenku, že většina Číňanů chanské etnické příslušnosti je neprávem ovládána menšinou, která je ve všech ohledech a zejména kulturně podřadná.[51] Debata o pojmu *čchün* se tedy obrátila v útok proti Mandžuům, považovaným jak za cizí etnickou menšinu, tak za represivní politický režim, teprve ve chvíli, kdy nezdar reformismu otevřel cestu revoluci.

V roce 1903 byl Čang Ping-lin na tři roky uvězněn za urážku císaře Kuang-süa, jíž se dopustil v jednom úvodníku. Poté se uchýlil do Japonska, kde se přidal ke krajanům jako Liang Čchi-čchao a vydával *Lidové noviny* (*Min-pao*). Liang Čchi-čchao po čtrnáct exilových let pokračoval ve své politické činnosti: psal do novin a se svým učitelem Kchang Jou-wejem vedl stranu usilující o konstituční reformu v protikladu k revolučním koncepcím Sunjatsenovým (1866–1925). Po revoluci v roce 1911, kdy byla založena republika, toto soupeření pokračovalo mezi Pokrokovou stranou (*Ťin-pu-tang*), k níž patřil i Liang, a Národní stranou (*Kuo-min-tang*), již založil Sunjatsen.[52]

Liou Š'-pchej (1884–1919)

Liou Š'-pchej, o patnáct let mladší než Čang Ping-lin, je jedním z nejvýznamnějších radikálních myslitelů konce 19. století a zároveň jedním

z posledních, jimž se dostalo tradičního vzdělání po roce 1898, v době, kdy se kulturní vliv Západu začíná šířit daleko mimo „smluvní přístavy" do vnitrozemských měst. Liou pocházel z rodiny vzdělanců z prefektury Jang-čou, od konce 18. století velkého střediska „chanského učení" v tradici Taj Čenově. Získal důkladné klasické vzdělání, které by mu zajistilo pěknou úřednickou dráhu, kdyby se nerozhodl jinak (a také kdyby nebyl v roce 1905 zrušen celý systém úřednických zkoušek).[53]

Liou byl stejně jako Čang Ping-lin silně ovlivněn antimandžuským cítěním, jímž byla prodchnuta celá jeho rodina, a nesouhlasil s Kchang Jou-wejovým univerzalistickým reformismem. Jeho *Kniha odmítnutí* (*Žang-šu*), první, již vydal, svědčí o etnickém nacionalismu zcela zjevně inspirovaném Wang Fu-č'ovou *Žlutou knihou*.[54] Vyvrací se v ní trojí vztah, na němž stojí čínská společnost, kde se překrývají struktury císařství a rodiny, a ty jsou založeny na univerzálním kosmickém uspořádání, jehož středem je Čína. Liouovi jde o víc než o pouhou změnu pravidel v rámci císařství, s níž by se spokojili reformisté jako Kchang Jou-wej, a napadá samy základy tradičního společenského a politického uspořádání.

Přes polemický tón *Obecného vysvětlení smyslu termínů školy principu* (*Li-süe č'-i tchung-š'*), vydaného v roce 1905, Liou jako správný čínský učenec čerpá z Taj Čenova filologického a filosofického odkazu monistické vidění světa soustředěné na životní energii. Zatímco však Taj Čen uvažuje o principu v rámci tradičního kosmologického pojetí, Liou, pravděpodobně pod vlivem západní vědy, celý tento aspekt odvrhuje a ponechává pouze aspekt morální kultury. Taj Čenův monismus mu umožňuje představovat si morálku, která je jak vnitřní, tak projevovaná navenek, v činech, a její voluntarismus staví proti sungskému a mingskému kvietismu: osud není nevyhnutelnost, jíž se musí každý podrobit, každý je strůjcem svého osudu (*cao ming* 造命). Jakožto Taj Čenův pokračovatel napadá elitismus sungského pojetí principu, které odsuzuje tužby a emoce obyčejných lidí, jen aby lépe sloužilo zájmům privilegovaných vrstev, neboť zaručuje zavedené hierarchické uspořádání. Takovýto morální radikalismus nacházíme v *Učebnici etiky* (*Lun-li-süe tiao-kche-šu*), pocházející rovněž z roku 1905 a sestavené podle klasického vzoru *Velkého učení*. Výraz *lun-li-süe* („etika"), neologismus převzatý jako mnoho jiných v té době z japonštiny (např. *c'-jou* — „svoboda", *ke-žen ču-i* — „individualismus", *če-süe* — „filosofie" atd.) označuje „studium společenských vztahů a etických principů" zasazených do historických a vývojových souvislostí v protikladu k morálním hodnotám konfuciánské tradice.

Zatímco určitá západní liberální koncepce zdůrazňuje vnější nezávislost jedince vůči ostatním jedincům nebo společnosti, u konfuciánské etické tradice, která klade důraz na vnitřní nezávislost dosahovanou morální kulturou a seberealizací, je menší naděje, že by mohla vést k reflexi o místu jedince ve společnosti. Proto je Liouův posun od čistě vnitřní morální nezávislosti (smysl pro správnost klasicky stavěný proti smyslu pro osobní prospěch) k nezávislosti vnější (smysl pro obecný zájem stavěný proti soukromému prospěchu) tak zajímavý. Tento posun je vyjadřován pojmy, které jsou nadále přejímány z konfuciánské tradice, ale zjevně berou na zřetel novou západní problematiku. V *Hlavních čínských představách o společenské smlouvě* (*Čung-kuo min-jüe ťin-i*) z roku 1903 Liou rozvíjí své pojetí obecného zájmu v populistické a antimonarchické interpretaci ovlivněné Jeanem-Jacquesem Rousseauem. Kniha, sepsaná po vzoru Chuang Cung-siova *Plánu pro vladaře*, je jakýmsi doplňkem *Knihy odmítnutí*, inspirované Wang Fu-č'ovou *Žlutou knihou*.

Vedle konfuciánských odkazů a radikální angažovanosti dává Liou paradoxně najevo i jistou náklonnost k buddhistickému odpoutání, jež vyhrazuje osobní a existenciální rovině a jež vyjadřuje ve svých básních. Morální požadavek i buddhistické popření vlastního já se nicméně shodují v tom, že odmítají pojetí individuálního zájmu z Benthamových teorií, které se v Číně šířily Jen Fuovým prostřednictvím. V zamítnutí anglosaského utilitarismu a v rozpracování rovnostářských politických názorů se odráží radikalizace Liouova intelektuálního vývoje, k níž došlo za jeho pobytu v Japonsku v letech 1907–1908. Psal tehdy plamenné články do *Lidových novin* (*Min-pao*), orgánu jedné z čínských revolučních skupin v Tokiu, které vydával Čang Ping-lin. Ve styku s japonskými anarchisty se Liou stal aktivním zastáncem anarchosocialismu, který hlásal v tiskovinách, jež vydával spolu se svou manželkou, přesvědčenou feministkou. Vysvětloval v nich svou vizi ideální společnosti, v níž by neexistovala žádná forma nerovnosti: vláda ani soukromé vlastnictví (zru-

šené rolnickou revolucí, která by přerozdělila pozemky), nadvláda mužů nad ženami, hranice mezi zeměmi, rasová diskriminace... Tato utopická vize připomíná vizi Kchang Jou-wejovu, a to tím spíš, že i Liou ji nazývá „Velká jednota",[55] s tím rozdílem, že Kchang si ji představuje jako výsledek dlouhého a postupného historického vývoje, zatímco Liou se domnívá, že nastane násilným rozbitím všech sociopolitických struktur náhlým vzepětím lidské vůle a činů. Kchang Jou-wej i Liou Š'-pchej tedy oba vycházejí z klasických pramenů a dospívají k témuž idealismu, avšak představují dvě cesty, které se na začátku 20. století staly neslučitelné: reformismus a revoluci.

---

[1] Viz David S. NIVISON, „Ho-shen and his Accusers: Ideology and Political Behavior in the 18th Century", in David S. NIVISON and Arthur F. WRIGHT, ed., *Confucianism in Action*, Stanford University Press 1969, s. 209–243; a Susan MANN-JONES, „Scholasticism and Politics in Late 18th Century China", *Ch'ing-shih wen-t'i* (*Late Imperial China*), 3, 4 (1975), s. 28–49.

Tato kapitola zčásti vychází z článku Anne CHENG, „Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX[e] siècle en Chine: la résurgence de la controverse *jinwen/guwen* sous les Qing", *Études chinoises*, 14, 2 (1995), s. 7–42.

[2] O „čistých soudech" (*čching-i*) za Chanů viz kap. 12, pozn. 63, o boji eunuchů proti přívržencům akademie Tung-lin koncem období Ming viz kap. 20, pozn. 64.

[3] O sporu z doby Chan viz kap. 12, „Boj o Kanonické knihy". O společenstvech učenců v Ťiang-nanu viz kap. 21, „Kritické zkoumání Kanonických knih a návrat k 'chanskému učení'". O škole z Čchang-čou viz Benjamin A. ELMAN, *Classicism. Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990.

[4] O apokryfech doby Chan viz kap. 12, pozn. 40 a 41.

[5] O Kung-jangově komentáři k *Letopisům* viz kap. 12, pozn. 36 až 39.

[6] Výraz pochází od jeho žáka Wej Jüana (o němž viz výše, s 586). O ideálu učenců z počátků období Čching viz kap. 21, pozn. 5.

[7] Viz LIOU Feng-lu, *Cuo-š' Čchun-čchiou kchao-čeng* (*Kritické zkoumání „Letopisů pana Cuo"*), vydáno v roce 1805 a přetištěno v *Chuang Čching ťing-ťie* (*Exegeze kanonických knih z doby dynastie Čching*), kap. 1294–1295. O „starých" a „moderních" Kanonických knihách, včetně oživení dávné kontroverze na konci císařství, viz Michael NYLAN, *The Five „Confucian" Classics*, Yale University Press 2001.

---

[8] Kung-jangův komentář spolu s Che Siouovým podkomentářem, jehož si Liou Feng-lu velmi považoval, je jediným dílem tradice „moderních textů", které bylo z celého korpusu kanonických knih zredigovaného v období Tchang nadále uznáváno. O Che Siouovi viz Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur le Classiques*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1985.

[9] Thomas A. METZGER popisuje čchingské pojetí moci ve formě trojstranného schématu: „Svrchovanou moc panovníka (*ťün*) vyvažovala úloha, již hrál „ušlechtilý člověk" (*ťün-c'*) jakožto svrchovaný nositel etické vize, a autoritu obou těchto funkcí zastřešovaly Kanonické knihy", viz *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press 1977, s. 179.

[10] *Čchun-čchiou lun* (*Pojednání o „Letopisech Čchun-čchiou"*), in *Liou li-pu ti* (*Sebrané spisy Liou Feng-lua*), 3. vyd., 1827, s. 20a.

[11] *Čchun-čchiou fan-lu* 9, ed. *Sin-pien ču-c' ti-čcheng*, Peking, Čung-chua šu-ťü, 1992, s. 137. O epizodě s jednorožcem viz též *Kung-jangův komentář* k *Letopisům*, „14. rok panování vévody Aje".

[12] O obou těchto aspektech viz zejména kap. 2, „Portrét vladaře jako ušlechtilého člověka", kap. 12, u pozn. 34 a kap. 17, u pozn. 13.

[13] CHANG, Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, 1890–1911, Berkeley, University of California Press 1987, s. 5.

[14] Jêrome BOURGON, *Shen Jiaben et le Droit chinois à la fin des Qing*, nepublikovaná doktorská práce, Paris, EHESS, 1994, s. 498. Tento aspekt exegetické tradice Kung-jangovy školy jí vynesl nový zájem celého „právnického" směru druhé poloviny 19. století. O Tung Čung-šuově soupisu soudních případů viz kap. 12, pozn. 37.

[15] *Kung C'-čen čchüan-ťi* (*Sebrané spisy Kung C'-čena*), Šang-chaj Žen-min čchu-panše 1975, s. 233.

[16] Viz kap. 12, pozn. 38.

[17] *Chuang-čchao ťing-š' wen-pien* (*Sbírka textů z doby dynastie Čching o uspořádání současného světa*) je kompilace esejů sepsaných úředníky a učenci doby Čching o konkrétních problémech vlády (administrativa, sociální a politické uspořádání, daňová politika, strategie a vojenství, zbraně, zemědělství atd.). Práce vedl Wej Jüan a Che Čchang-ling (1785–1848) a byla inspirována vzorem z doby Ming, *Ming-taj ťing-š' wen-pien*. Nově ji pod názvem *Čching ťing-š' wen-pien* ve 3 svazcích vydalo pekingské nakladatelství Čung-chua šu-ťü 1992. Viz Benjamin A. ELMAN, „The Relevance of Sung Learning in the Late Ch'ing: Wei Yuan and the *Huang-ch'ao ching-shih wen-pien*", *Late Imperial China*, 9, 2 (1988), s. 56–85.

[18] *Wej Jüan ťi* (*Spisy Wej Jüanovy*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1976, díl I, s. 47–49. Tři dynastie jsou tři starověké dynastie Sia, Šang a Čou.

[19] O čínském vnímání západních vlivů ve druhé polovině 19. století viz TENG Ssu-yü, John K. FAIRBANK a kol., *China's Response to the West: A Documentary Survey (1839–1923)*, Harvard University Press 1954; Paul A. COHEN, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism: 1860–1870*, Harvard University Press 1963; LIU Kwang-ching, „19th Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West", in HO Ping-ti a TSOU Tang, ed., *China in Crisis*, díl I: *China's Heritage and the Communist Political System*, University of Chicago Press 1968, s. 93–178.

[20] Viz Jane Kate LEONARD, *Wei Yüan and China's Rediscovery of the Maritime World*, Harvard University Press, a Peter MITCHELL, „The Limits of Reformism: Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion", *Modern Asian Studies*, 6 (1972). O izolaci, v níž byl držen císař, svědčí pozoruhodný fakt: *Ilustrované pojednání o zámořských zemích* (*Chaj-kuo tchu-č'*), které poprvé vyšlo v roce 1844 a přepracované opět v roce 1847 a 1852, v Japonsku bylo přeloženo již v letech 1854–1856 a pro čínskou veřejnost bylo dlouho jedním z mála zdrojů informací o západních zemích, ale císaři se dostalo do rukou až v roce 1858.

[21] Všimněme si, že „Bůh na výšinách", uctívaný Tchaj-pchingy, není nikdo jiný než starověký čínský „Pán na výšinách" (*šang-ti*) (viz kap. 1). Viz Eugene P. BOARDMAN, *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, Madison, University of Wisconsin Press 1952; Vincent Y. C. SHIH, *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influence*, Seattle, University of Washington Press 1972; Rudolf G. WAGNER, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley, University of California 1982.

[22] Období „Velkého míru" se objevuje zejména v kapitole *Zápisů o obřadech* (*Li-ťi*), nazvané „Vývoj obřadů" (*Li-jün*), již cituje Chung Siou-čchüan v roce 1845–46 ve svých „Pokynech k probuzení světa prvotní Cestou", a znovu o půl století později Kchang Jou-wej, viz níže, pozn. 34 a 39.

[23] Viz W. T. DE BARY, *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press 1991, s. 74 a n.

[24] Připomeňme, že toto prastaré označení se v čínském starověku vztahovalo zprvu na státy nacházející se v centrální nížině a původně znamená spíše „stát uprostřed", viz konec kap. 1.

[25] Viz Paul A. COHEN, „Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism", *Journal of Asian Studies*, 26 (1967), s. 559–574.

[26] Čtyři z těchto esejů, napsané v roce 1895, přeložil François HOUANG, Les Manifestes de Yen Fou, Paris, Fayard 1977. O Jen Fuovi viz Benjamin SCHWARTZ, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Harvard University Press 1964.

[27] Viz *Hovory* XV/22: „Ušlechtilí lidé jsou společenští (*čchün*), ale ne stranící (*tang*)". O slově *tang* ve smyslu „politická klika" viz kap. 20, pozn. 64.

[28] „Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili", in Jean-Pierre DRÈGE, ed., *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertres à Michel Soymié*, Ženeva, Droz 1996, s. 301.

[29] Viz zejména Richard C. HOWARD, „K'ang Yu-wei (1858–1927): His Intellectual Background and Early Thought", in Arthur F. WRIGHT & Denis TWITCHETT, ed., *Confucian Personalities*, Stanford University Press 1962, s. 294–316; LO Jung-pang, ed., *K'ang Yu-wei, 1959–1927: A Biography and a Symposium*, Tucson, University of Arizona Press 1967; HSIAO Kung-ch'üan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927*, Seattle, University of Washington Press 1975.

[30] Viz kap. 21, pozn. 88.

[31] Viz CHAN Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing China*, Hongkong, Chinese University Press 1985.

[32] Předmluva k *Sin-süe wej-ťing kchao* (*Kritická studie podvrhů kanonických knih vyrobených učenci dynastie Sin*), vydané v Kantonu v roce 1891, poté zakázané císařským výnosem v roce 1894. Peking, Čung-chua šu-ťü 1956, s. 2.

Výše zmíněnými dvěma „škůdci" byli Liou Sin (32 př. n. l.? –23 n. l.), knihovník v císařském archivu za vlády Wang Manga, a velký exegeta z doby Pozdních Chanů Čeng Süan (127–200), viz kap. 12, „Boj o Kanonické knihy", a „Pozdní Chanové".

[33] *Kchung-c' kaj-č' kchao* (*Kritická studie o Konfuciovi jakožto reformátorovi institucí*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1958, s. 243–244. Podobně jako *Sin-süe wej-ťing kchao* i *Kchung-c' kaj-č' kchao* zřejmě bylo silně inspirováno Liao Pchingovým (1852–1932) dílem *Ťin-ku-süe kchao* (*Kritické zkoumání moderní a staré tradice*), které Kchang viděl v rukopisné podobě v roce 1886, což bylo důvodem hypotézy, že sám byl plagiátorem. O Liao Pchingovi viz Joseph R. LEVENSON, *„Liao P'ing and the Confucian Departure from History"*, in Arthur F. WRIGHT & Denis TWITCHETT, ed., Confucian Personalities, Stanford University Press 1962, s. 317–325.

[34] Předmluva ke *Kchung-c' kaj-č' kchao*, s. 1. V této pasáži Kchang naráží na apokryf z doby Chan, kde se líčí Konfuciovo narození: prý bylo výsledkem setkání jeho matky s „Černým císařem", jehož spatřila ve snu a který byl vzhledem ke své zázračnosti téměř božstvem. O trojím věku viz níže pozn. 39; o Velkém míru viz pozn. 22.

[35] Viz například Liang Čchi-čchao, *Nan-chaj Kchang sien-šeng čuan* (Kchang Jou-wejův životopis), in *Jin-ping-šˇwen-ťi* (*Liang Čchi-čchaovy spisy*), Šanghaj, Čung-chua šu-ťü

1926, 39, s. 67a, a Tchan S'-tchung, *Žen-süe* (*Studie o lidskosti*), in *Tchan S'-tchung čchüan-ťi* (*Sebrané spisy Tchan S'-tchunga*), Peking, San-lien šu-tien 1954, s. 55.

[36] Viz Philip HUANG, „Liang CH'i-ch'ao: The Idea of the New Citizen and the Influence of Meiji Japan", in David C. BUXBAUM & Frederik W. MOTE, ed., *Transition and Permanenece: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, Hongkong, Cathay Express Ltd. 1972, s. 71–102. V témž svazku viz též stať WONG Young-tsu, „The Significance of the Kuang Hsü Emperor to the Reform Movement of 1898", s. 169–186.

O „sto dnech reforem" viz Luke S. K. KWONG, *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898*, Harvard University Press 1984.

[37] O Liang Čchi-čchaovi viz Joseph R. LEVENSON, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press 1953; CHANG Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*, Harvard University Press 1971; Philip HUANG, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle, University of Washington Press 1972.

[38] *Žen-süe* (*Studie o lidskosti*, dokončeno v roce 1896, ale vyšlo až pár měsíců po Tchan S'-tchungově smrti v roce 1898), 2. část, in *Tchan S'-tchung čchüan-ťi* (*Sebrané spisy Tchan S'-tchungovy*), Peking, San-lien šu-tien 1954, s. 86. Konfuciova citace pochází z *Hovorů* II/17. Existuje překlad *Žen-süe* do angličtiny: CHAN Sin-wai, *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung*, Hongkong, Chinese University Press 1984; od téhož autora a u téhož vydavatele: *T'an Ssu-t'ung: An Annotated Bibliography*, 1980; viz též Luke S. K. KWONG, „Reflections on an Aspect of Modern China in Transition: T'an Ssu-t'ung (1865–1898) as a Reformer", a Richard H. SHEK, „Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung Thought", in Paul A. COHEN a John E. SCHRECKER, ed., *Reform in 19th Century China*, Cambridge (Mass.), East Asian Research Center, Harvard University 1976, s. 184–193 a 194–203. David WRIGHT, „Tan Sitong and the Ether Reconsidered", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), s. 551–575.

[39] V *Ta-tchung šu* (*Knize o Velké jednotě*), z níž byly za jeho života zveřejněny pouze zlomky a celá vyšla až osm let po jeho smrti v roce 1935, Kchang rozvíjí kungjangovskou teorii Tří věků (viz výše, pozn. 34), podle níž se dějiny státu Lu, popisované v *Letopisech Čchun-čchiou*, dělí na tři období: dávnou minulost, o níž Konfucius pouze slyšel prostřednictvím tradice, nedávnou minulost, o níž slyšel přímo, a přítomnost, jejímž byl sám očitým svědkem. Toto rozdělení za Pozdních Chanů rozpracoval Che Siou (129–182), který je považoval za tři etapy vývoje lidstva: po éře „úpadku a chaosu" přišlo období „rodícího se míru", jež nakonec vyústilo ve „velký mír" (*tchaj-pching* 太平). Viz výše pozn. 8 a Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han*, s. 207–240.

Překlad Ta-tchung šu do angličtiny viz Laurence G. THOMPSON, *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Londýn, Allen & Unwin 1958.

Začlenění představy darwinovského vývoje do tradičního kosmologického schématu vede Charlotte FURTH k tomu, že mluví o „evolucionistické kosmologii" v reformistickém myšlení, viz „Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895–1920", in John K. FAIRBANK, ed., *The Cambridge History of China*, díl. 12: *Republican China 1912–1949*, 1. část, Cambridge University Press 1983, s. 322–405

[40] Viz Joseph R. LEVENSON, *Confucian China and its Modern Fate*, díl 1, Berkeley, University of California Press 1958, s. 99.

[41] *Meng-c' wej* (*Skrytý význam Meng-c'*), ed. Šanghaj, Kuang-č' šu-ťü 1916, 1, s. 6b.

[42] CHANG Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis*, s. 65.

[43] Předmluva k *Šuo-čchün* (*O společenství*), in *Jin-ping-š' wen-ťi* (*Spisy Liang Čchi-čchaoa*), 3, s. 45b. O slovu *čchün* viz výše u pozn. 27.

[44] Předmluva k *Čchun-čchiou čung-kuo i-ti pien* (*Rozlišování na Číňany a barbary v „Jarech a podzimech"*), in *Jin-ping-š' wen-ťi*, 3, s. 49b.

[45] WONG Young-tsu, „The Ideal of Universality", in Paul A. COHEN a John E. SCHRECKER, ed., *Reform in 19th Century China* (bibl. údaje výše v pozn. 38), s. 150.

[46] *Čching-taj süe-šu kaj-lun* (*Přehled učenosti období Čching*) § 26, in *ČU Wej-čeng*, ed., *Liang Čchi-čchao lun Čching-süe-š' er-čung* (*Dva Liang Čchi-čchaovy spisy o dějinách učenosti období Čching*), Šanghaj, Fu-tan ta-süe čchu-pan-še 1985, s. 70. Tento *Přehled učenosti období Čching*, vydaný v Šanghaji v roce 1921, přeložil do angličtiny Immanuel C. Y. HSÜ pod názvem *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Harvard University Press 1959.

[47] „The Collapse of Scriptural Confucianism", *Papers on Far Eastern History* (Canberra), 41 (1990), s. 64 a 72. Lze si však klást otázku, zda v tom případě Liang Čchi-čchao nebyl pouze šiřitelem myšlenek, které vznikly již dříve, zejména v Jen Fuově manifestech, kde tradici bezprecedentním způsobem zbavoval posvátného rázu.

[48] Viz Charlotte FURTH, „The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin", in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press 1976; Warren SUN, „Chang Ping-lin and his Political Thought", *Papers on Far Eastern History*, 32 (1985), s. 57–69.

[49] Viz Ťin-*ku-wen pien-i* (*O tom, jak je třeba rozlišovat moderní a staré texty*), přetištěno v TCHANG Č'-tün, ed., *Čang Tchaj-jen čeng-lun süan-ťi* (*Výbor z politických textů Čang Tchaj-jena*), Peking, Čung-chua šu-ťü 1977, s. 108–115. O názoru, že Kchang Jou-wej plagoval Liao Pchingovy texty, viz výše, pozn. 33.

[50] *Čchiou-šu* (*Kniha posměchu*), která vyšla v několika různých vydáních, zahrnuje eseje z doby kolem roku 1900. *Ču-c'-süe lüe-šuo* (*Stručný výklad o mistrech z doby Válčících států*) je významný esej z roku 1906.

[51] Wang Fu-č'ovy spisy tvoří jistě nejvýznamnější intelektuální pramen „etnického nacionalismu" tradičního typu u myslitelů konce 19. století. Uveďme, že Čang Ping-lin se ke konci života v roce 1933 postaral o vydání sbírky dosud existujících Wang Fu-č'ových textů, nazvané *Čchuan-šan i-šu čchüan-ti* (viz kap. 21, pozn. 26).

[52] Viz Marie-Claire BERGÈRE, *La Bourgeoisie chinoise et la Révolution de 1911*, Paris a Haag, Mouton, 1968, a *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard 1994; Mary C. WRIGHT, ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*, New Haven, Yale University Press 1968; Harold Z. SCHIFFRIN, *Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution*, Berkeley, University of California Press 1968; Michael GASSTER, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism*, Seattle, University of Washington Press 1969.

[53] Viz níže Závěr, pozn. 3. O Liou Š'-pchejovi viz Martin BERNAL, „Liu Shipei and National Essence", in Charlotte FURTH, ed., *The Limits of Change*, s. 90–112.

[54] Viz kap. 21, „Smysl dějin".

[55] O Kchang Jou-wejově *Knize o Velké jednotě* viz výše, pozn. 39.

Závěr

Až do začátku 20. století se dokonce i čelné postavy revolucionářské inteligence jako Čang Ping-lin nebo Liou Š'-pchej dál zabývaly pojmy, které se dostaly do oběhu o osm set let dříve. Trvalost myšlení doby Sung a Ming tedy není prázdný pojem. Ačkoli se však čínští intelektuálové dále často odvolávali na čínskou tradici (ať konfuciánskou, taoistickou či buddhistickou), byli nuceni ji přizpůsobovat novým námětům a otázkám pocházejícím ze Západu.

Bez ohledu na zdánlivě zjednodušující heslo „Čínské učení jako konstituční základ, západní učení jako funkční působení" bylo vyvinuto značné úsilí k přeformulování tradičních témat a schémat podle nové problematiky, která ukazuje jejich relativnost a zostřuje jejich vnitřní rozpory, čímž je zcela rozbíjí. Jak poznamenal Chang Hao, „západní myšlenky a hodnoty působily jako jakýsi kulturní katalyzátor, neboť zdůrazňovaly některá základní pnutí vlastní čínskému myšlení, čímž vyvolávaly porušení tradiční rovnováhy, takže tato pnutí začala převažovat".[1] Příkladem je konfuciánská ctnost lidskosti, jejíž univerzálnost bylo třeba skloubit s ritualistickými, rodinnými a hierarchickými hodnotami.

V první části 20. století došlo v Číně k zásadnímu zvratu v myslích i v událostech.[2] Zatímco schémata tradičního myšlení rozbíjí tlak západních myšlenek a zatímco sílí revoluční tendence, „vnitřní dialogy" ustupují naléhavým výzvám moderní doby. Právě v době, kdy se základy a hodnoty čínské kultury rozpadají, si intelektuálové uvědomují, že je nezbytné je přestat spojovat s Čínou jakožto moderním politickým státem. Bolestná a bezvýsledná proměna klasického učence v intelektuála moderního typu je příznačná pro otřesy, jimiž procházela celá společnost. Když byly v roce 1905 zrušeny zkoušky,[3] zhroutil se celý ideologický podklad císař-

ského systému založený na monopolu Kanonických knih. Sama politická struktura dlouho nepřežila: revoluce roku 1911 skoncovala s císařstvím, které trvalo dva tisíce let, a intelektuální mobilizace, jež vyvrcholila obrazoborectvím Hnutím 4. května 1919, pak zasadila veškeré tradici smrtelnou ránu.

O osudu Číny 20. století se rozhodovalo mezi devadesátými lety 19. století počínaje rokem 1890 a všemi těžkými porážkami zahraničními mocnostmi, a vlnou ničivého hněvu mládeže roku 1919 konče. Tato tři desetiletí odpovídají jedné generaci, poslední, která zažila vzdělávání postaru, ale také první, která musela čelit šoku myšlenek přicházejících z moderního Západu. Patřily k ní čelné postavy, které měly rozhodující vliv na generaci následující, jíž se po zrušení úřednických zkoušek dostalo vzdělání ve zcela odlišném školském systému. V období jedné generace se dospělo od zpochybňování základních hodnot tradice k jejich úplnému zavržení a k příklonu k „nové kultuře" (*sin wen-chua* 新文化), k níž se hlásili studenti moderních univerzit, tj. univerzit západního typu. Pekingská univerzita reorganizovaná v letech 1917 až 1923 pod vedením rektora Cchaj Jüan-pcheje (1868–1940), který získal vzdělání na akademii Chan-lin a pak na německých univerzitách v Berlíně a v Lipsku, nabízela výuku nejrůznějších aspektů evropské kultury. Od roku 1900 stoupal počet studentů, kteří jezdili do zahraničí, především do Japonska, mnozí z nich se pak podíleli na Hnutí 4. května 1919.[4]

Toto hnutí zahájili pekingští studenti po předání bývalých německých držav v Číně Japonsku. Provázely je demonstrace, stávky a bojkoty, které znamenaly začátek období politických bouří, vyznačujícího se velkým intelektuálním vřením. Voláním „Pryč s Konfuciovou veteší!" završilo rozchod s klasickou kulturou a znamenalo zrod moderního intelektuála — od učence přizpůsobujícího se Západu až po teoretika revoluce. Došlo k přerušení pozoruhodné kontinuity čínského myšlení, které bylo poprvé nuceno obejít se bez tradičního pohledu a samo sebe do hloubi zpochybnit, skoncovalo se vším předešlým, zbavilo se všech předpojatostí a začalo znovu od začátku na nových základech. Je paradoxní, že to, co původně bylo vlasteneckým vzepětím, se hlásí k západním myšlenkám považovaným za vzor: k vědě, demokracii, individualismu, nacionalismu...

Čchen Tu-siou (1880–1942), vydavatel *Nového mládí*, nejvlivnější tiskoviny tohoto hnutí, který se pak v roce 1921 stal jedním ze zakladatelů čínské komunistické strany, o tom vypovídá takto:

> V mládí jsme se zabývali studiem osmičlenného eseje a diskusemi o starém vědění. Těmi, kdo se učili západním jazykům a diskutovali o novém (tj. západním) vědění, jsme mnohdy jen pohrdali: všichni to byli otroci Západu, nehodní naší čínské tradice. Teprve když jsme si přečetli spisy pana Kchanga [Jou-weje] a jeho žáka Liang Čchi-čchaoa, jsme si začali uvědomovat, že politické zásady, náboženství a vědění cizinců nám mohou mnoho dát a otevřít nám oči, takže nakonec odvrhneme minulost a přimkneme se k přítomnosti. Jestli naše generace dnes něco ví o světě, vděčíme za to pánům Kchangovi a Liangovi.[5]

Po pádu mandžuské dynastie a císařského zřízení zanikl celý jeden svět a zároveň vyvstávaly otázky, před nimiž stojí Čína nová, moderní, zmítaná mezi snahou odvrhnout své dědictví jako celek a odhodláním je zachovat, a to buď ustrnulé, nebo naopak přizpůsobené novým podmínkám. Tyto dvě protichůdné tendence vedle sebe dokázaly existovat zároveň: vzpomeňme například na historika filosofie Feng Jou-lana (1895–1990), který se deset let poté, co formuloval systém inspirovaný Čču Sim, věnoval marxistické kritice konfuciánské tradice; nebo na opačnou cestu Jin Chaj-kuangovu (1919–1969), který se k tradici vrátil po letech strávených dokazováním patologičnosti konfuciánského řádu pomocí západních antropologických a sociologických analýz.

Příklon k marxistické ideologii, který vrcholí komunistickým uchopením moci a nastolením lidové republiky v roce 1949, je dokladem postoje přejímat od Západu celý systém jako takový: přestože se hodně zdůrazňovalo, nakolik Mao Ce-tung (1893–1976) přejímaný systém svými názory počínštil, je fakt, že zde jde o obecnou snahu naprosto odvrhnout tradici nebo přímo skoncovat s minulostí a začít zcela nově. Obzvlášť destruktivním projevem tohoto postoje byla Kulturní revoluce z let 1966 až 1976, která hluboce poznamenala celou čínskou společnost.

Jiným možným postojem intelektuálů bylo zaujmout — vědomě či podvědomě — postoj obranný: i když jsou ochotni západní názory do hloubky studovat a nacházet jejich silné stránky — přičemž někteří se

jako Mou Cung-san (1909–1995) dokonce začali učit německy, aby mohli číst Kanta v originále —, nikdy se nevzdali přesvědčení, že jejich vlastní tradice postihuje realitu úplněji a k pochopení života je uspokojivější. To byl do určité míry pohled Chu-Š' (1891–1962) a Feng Jou-lanův, kteří v letech 1920–1930 vydávají jeden *Rozpracování logické metody ve staré Číně* a druhý *Dějiny čínské filosofie*.[6] Zdá se, že takový je ještě i pohled „nového konfuciánství". To původně vzniklo po Hnutí 4. května mezi filosofy jako Siung Š'-li (1885–1968) a Liang Šu-ming (1893–1988),[7] a později bylo v Číně smeteno vlnou marxismu, avšak v Hongkongu, na Tchaj-wanu a ve Spojených státech nadále přetrvává. Uvidíme, zda je tento intelektuální směr opravdu nositelem obrozujícího humanismu, jak věří, nebo zda jde jen o defenzivní projev tradice.[8]

Od konce 19. století Čína už nemůže sama sebe vnímat jako samostatný svět ani se přestat tak či onak vztahovat k Západu. Prudké zvraty jejích dějin ve 20. století, mnohdy plné násilí, svědčí o dilematu, které dosud zdaleka není beze zbytku vyřešeno: znamená-li modernizace nevyhnutelně přejímání západních hodnot a způsobů, hrozí reálné nebezpečí odcizení a ztráty kulturní identity. Lze se však vůbec zmodernizovat bez odcizení? Přežití čínské kultury závisí v tomto přelomovém období jejích dějin z valné části na otázce: co dělat se svou tradicí? Je živá, a může se tedy vyvíjet a nést další plody, nebo už zahynula a nezbývá než ji pohřbít? Máme se k ní obrátit zády, nebo ji znovu promýšlet? Tato kniha vznikla proto, aby poskytla některé prvky odpovědí na všechny tyto otázky. Kéž může v době, kdy Západ cítí potřebu vymanit se z logocentrismu svého řeckého odkazu a Čína potřebu vidět svět jinak, přispět k navázání skutečného dialogu západního bytostného tázání s čínským originálním pohledem na svět.

[1] CHANG Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890–1911*, Berkeley, University of California Press 1987, s. 188–189. Viz též Jerome B. GRIEDER, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*, New York, Free Press/Londýn, Collier McMillan 1981.

[2] Z hojné literatury uveďme zejména následující díla: Wolfgang FRANKE, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851–1949*, Mnichov, Oldenburg 1957; Robert A. SCALAPINO & George T. YU, *Modern China and its Revolutionary Process: Recurrent Challenges to the Traditional Order, 1850–1920*, Berkeley, University of California Press 1985; Marie-Claire BERGÈRE a kol., *La Chine au XX^e siècle. D'une révolution à l'autre, 1895–1949*, Paris, Fayard 1989. O intelektuálním vývoji během tohoto období viz O. BRIERE, S. J., „Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898–1950)", *Bulletin de l'Université Aurore* (Šanghaj), řada III, díl 10, č. 40 (1949), s. 561–650, do angličtiny přeloženo v *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950*, Londýn, Allen & Unwin, 1956, reed. New York, Praeger 1965. Viz též CHAN Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York, Columbia University Press 1953.

[3] Viz Wolfgang FRANKE, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Harvard University Press 1960; Marianne BASTID, *Aspects de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XX^e siècle, d'après des écrits de Zhang Jian (1853–1926)*, Paris a Haag, Mouton 1971.

[4] Viz Wolfgang FRANKE, *Chinas Kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919*, Mnichov, Oldenburg 1957; CHOW Tse-tsung, „The Anti-Confucian Movement in Early Republican China", in Arthur F. WRIGHT, ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press 1960, s. 288–312; od téhož autora *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, a *Research Guide to the May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*, Harvard University Press 1960 a 1963; Benjamin I. SCHWARTZ, ed., *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, Cambridge (Mass.), Harvard East Asian Monographs 1972.

[5] „Po Kchang Jou-wej č' čung-tchung cung-li šu" (Kritická diskuse o dopise Kchang Jou-weje prezidentovi a předsedovi vlády) in *Sin čching-nien* (*Nové mládí*), sv. 2, č. 2 (1. října 1916), s. 1.

[6] CHU Š' (HU Shih), *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 1. vydání Šanghaj, The Oriental Book co. 1922, reed. New York, Paragon Book Reprint Corp. 1963; FENG Jou-lan, *Čung-kuo če-süe š'* ve dvou dílech, vydaných poprvé v Šanghaji v roce 1931 a 1934 (o jejich překladech do angličtiny a francouzštiny viz Bibliografii základních děl v příloze). Feng Jou-lan po roce 1949 přepsal své *Dějiny* v souladu s novou marxistickou ideologií, viz Michel MASSON, „Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan, 1939–1949", *Variétés sinologiques* (Institut Ricci, Taipei), nová řada č. 71 (1985).

O Chu Š'ovi viz Jerome B. GRIEDER, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917–1937*, Harvard University Press 1970; CHOU Min-chih, *Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1984.

[7] O Siung Š'-liovi viz Léon VANDERMEERSCH, „Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili", in Jean-Pierre DRÈGE, ed., *De*

Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes a Michel Soymié, Ženeva, Droz, 1996, s. 301–316; o Liang Šu-mingovi viz Guy S. ALITTO, *The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press 1978.

[8] Viz Léon VANDERMEERSCH, „Le nouveau confucianisme", *Le Débat*, č. 67 (listopad-prosinec 1991), s. 9–16; Joël THORAVAL, „De la philosophie en Chine a la ‚Chine' dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", *Esprit*, č. 201 (květen 1994), s. 5–38.

Literatura

ALLAN, Sarah, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press 1991.

ALLETON, Viviane, Alexei VOLKOV, ed., *Notions et Perceptions du changement en Chine*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1994.

ALLINSON, Robert E., ed., *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press 1989.

AMES, Roger, *Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*, New York, Ballantine Books 1993.

AMES, Roger a D. C. LAU, *Sun Pin, The Art of Warfare*, New York, Ballantine Books 1996.

Ancient China, La Salle (Illinois), Open Court 1989.

ANDO, Vladimír, *Čínská medicína* I, Hradec Králové, Svítání 1995.

ANDRŠ, Dušan, „Gongsun Long's *Baima lun:* A Semiotic Argument", *Tamkang Review* 3 (1998): s. 47–75.

ANG, Isabelle a Pierre-Étienne WILL, ed., *Nombres, Astres, Plantes et Viscères: sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie orientale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1994.

ARBUCKLE, Gary, „Former Han Legal Philosophy and the *Gongyang zhuan*", *British Columbia Asian Review*, I (1987), s. 1–25.

ARBUCKLE, Gary, „Restoring Dong Zhongshu (BCE 195–115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction" (dizertační práce), University of British Columbia, 1991.

ARRAULT, Alain, „Shao Yong (1012–1077): Un philosophe poète dans la Chine prémoderne" (doktorská práce), Université Paris-VII 1995.

AUBENQUE, Pierre, BERNHARDT, Jean a François CHATELET, *Histoire de la philosophie: La philosophie paienne (du VI^e siècle av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Hachette 1972.

AUSTIN, J. L., *How To Do Things With Words*, Oxford University Press 1962; *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil 1970; *Jak udělat něco se slovy*, Praha, Filosofia 2000.

BALASZ, Étienne, *La Bureaucratie céleste : Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard 1968.

BALASZ, Stefan, „Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus", *Sinica*, 7 (1932), s. 220–234.

BARRETT, Timothy H., *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, Oxford University Press 1992.

BAYNES, Cary F., *I Ching or Book of Changes*, New York, Bollingen foundation 1950.

BEASLEY, W. G. a E. G. PULLEYBLANK, ed., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press 1961.

BEHNKE KINNEY, Anne, *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-fu lun*, Arizona State University 1990.

BELLETER, Jean-François, „Arrêt, vision et language: Essai d'interprétation du Ts'i wou-louen de Tchouang-tseu", *Philosophie*, 44 (1994), s. 12–51.

BERGÈRE, Marie-Claire, *La Bourgeoisie chinoise et la Révolution de 1911*, Paris a Haag, Mouton 1968.

BERGÈRE, Marie-Claire, *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard 1994.

BERLING, Judith, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York, Columbia University Press 1980.

BILLETER, Jean-François, *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Ženeva, Droz 1979.

BIRDWHISTELL, Anne D., „Shao Yung and his Concept of *Fan Kuan*", *Journal of Chinese Philosophy* IX, 4 (1982), s. 367–394.

BIRDWHISTELL, Anne D., „The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai", *Philosophy East and West* 35 (1985), s. 37–60.

BIRDWHISTELL, Anne D., *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford University Press 1989.

BIRDWHISTELL, Anne D., *Li Yong (1627–1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, Stanford University Press 1996.

BIRRELL, Anne, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore a Londýn, The Johns Hopkins University Press 1993.

BLACK, Alison H., *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, Seattle, University of Washington Press 1989.

BLONDEAU, Anne-Marie, „Réflexion sur le bouddhisme tantrique", in *Tibet, la roue du temps*, Arles, Actes Sud 1995.

BLOOM, Irene, *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, New York, Columbia University Press 1987.

BOARDMAN, Eugene P., *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851–1864*, Madison, University of Wisconsin Press 1952.

BOCKING, Brian, *Nâgârjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston, The Edwin Mellen Press 1995.

BODDE, Derk, *China's First Unifier: A. Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B. C.)*, Leiden, Brill 1938.

BODDE, Derk, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press 1981.

BODDE, Derk, „Mýty staré Číny", in S. N. KRAMER, *Mytologie starověku*, Praha, Orbis 1977, s. 305–352.

BOL, Peter K., *„This Culture of Ours": Intellectual Transmitions in Tang and Sung China*, Stanford University Press 1992.

BOLTZ, M., *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley, University of California, Institute of East Asian Studies 1987.

BONDY, Egon (FIŠER, Zbyněk), *Buddha*, Praha, Orbis 1968.

BONDY, Egon, *Čínská filosofie*, Praha, Vokno 1992.

BONDY, Egon, *Indická filosofie*, Praha, Vokno 1997.

Bouddhismes et Sociétés asiatiques, Paris, L'Harmattan 1990.

BOURGON, Jêrome, „Shen Jiaben et le Droit chinois à la fin des Qing" (doktorská práce), Paris, EHESS 1994.

BROOK, Timothy, „Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China", *Journal of Chinese Religions*, 21 (1993).

BUBER, Martin, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Lipsko, Insel 1910.

BUGAULT, Guy, *La Notion de prajnâ ou de sapience selon les perspectives du Mahâyâna – part de la connaisance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, Paris, Publications de l'Institut de civilisation indienne 1968.

BUJARD, Marianne, „La vie de Dong Zhongshu; énigmes et hypothèses", *Journal asiatique*, 280, 1–2 (1992), s. 145–217.

BUJARD, Marianne, „Recherche sur le sacrifice au Ciel à l'époque des Han antérieurs" (dizertační práce), Paris, École pratique des hautes études 1994.

BUSCH, Heinrich, „The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance", *Monumenta Serica*, 14 (1949–1955), s. 1–163.

BUSH, Susan a Christian MURCK, ed., *Theories of the Arts in China*, Princeton University Press 1983.

BUXBAUM, David C. a Frederik W. MOTE, ed., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, Hongkong, Cathay Express Ltd. 1972.

CARTER, Thomas F., *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, re-ed. L. C. GOODRICH, New York, Ronald Press 1955.

CASWELL, James O., *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, Vancouver, 1989.

COHEN, Monique a Jacques GIES, *Sérinde, terre de Bouddha: Dix siècles d'art sur la Route de la soie*, katalog z výstavy, Réunion des musées nationaux 1995.

COHEN, Paul A., *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism: 1860–1870*, Harvard University Press 1963.

COHEN, Paul A., „Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism", *Journal of Asian Studies*, 26 (1967), s. 559–574.

COHEN, Paul A. a John E. SCHRECKER, ed., *Reform in 19th Century China*, Cambridge (Mass.), East Asian Research Center, Harvard University 1976.

CONFUCIUS, *The Analects*, přel. D. C. LAU, Harmondsworth, Penguin Books 1979.

CONFUCIUS, *Entretiens de Confucius*, přel. Anne CHENG, Paris, Éd. du Seuil 1981.

CONFUCIUS, *The Analects*, přel. Raymond DAWSON, Oxford University Press 1993.

CONFUCIUS, *Entretiens avec ses disciples*, přel. André LÉVY, Paris, Flammarion 1994.

CONZE, Edward, *Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sûtra and the Heart Sûtra*, Londýn, Allen & Unwin 1958.

CONZE, Edward, *Buddhist Scriptures, selected and translated*, Harmondsworth, Penguin Books 1959.

CONZE, Edward, *Stručné dějiny buddhismu*, Brno, Jota 1997.

COOK, Francis H., *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, University Park, Pennsylvania State University Press 1977.

CORLESS, Roger, „The Meaning of *Ching (Sûtra?)* in Buddhist Chinese", *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 1 (1975), s. 67–72.

COUVREUR, Séraphin, „Entretiens de Confucius et de ses disciples", *Les Quatres Livres*, 1895, reed. Paris, Cathasia 1949.

COUVREUR, Séraphin, *Oeuvres de Meng Tzeu, Les Quatre Livres*, 1895, reed. Paris, Cathasia 1950.

COUVREUR, Séraphin, *Chou King, les Annales de la Chine*, reed. Paris, Cathasia 1950.

COUVREUR, Séraphin, *Li Ki, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, I–II, Paris, Cathasia 1950.

COUVREUR, Séraphin, *Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan. La chronique de la principauté de Lou*, 1914, reed. Paris, Cathasia 1951.

COUVREUR, Séraphin, *Cheu king*, 1896, reed. Taichung, Kuangchi Press 1967.

CREEL, Herrlee G., *The Origins of Statecraft in China*, Chicago University Press 1970.

CREEL, Herrlee G., *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press 1970.

CREEL, Herrlee G., *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the 4th Century B. C.*, University of Chicago Press 1974.

ČANG Süe-čcheng *We-š' tchung-i (Obecné principy literatury a dějin)*, Hongkong, Tchaj-pching šu-ťü 1964.

ČARNOGURSKÁ, Marina, *A riekol majster...*, Bratislava, Tatran 1977, reed. 1990.

ČCHÜ Jüan, *Z čchuských písní*, přel. Jaromír VOCHALA, Praha, BBart 2004.

ČUANG-C', *Myšlenky*, výbor a doslov Marie ŠTECHOVÁ, Praha, Helios 1930.

DARDESS, John W., *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China*, New York, Columbia University Press 1973.

DARDESS, John W., *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, Berkeley, University of California Press 1983.

DE BARY, William T., CHAN Wing-tsit a WATSON, Burton, *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press 1960.

DE BARY, William T., ed., *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press 1970.

DE BARY, William T. a kol., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York, Columbian University Press, 1975.

DE BARY, William T. a Irene BLOOM, ed., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York, Columbia University Press 1979.

DE BARY, William T., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press 1981.

DE BARY, William T. a CHAN Hok-lam, ed., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, New York, Columbia University Press 1982.

DE BARY, William T. a John W. CHAFFEE, ed., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, University of California Press 1989.

DE BARY, William T., *Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York, Columbia University Press 1991.

DE BARY, William T., *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press 1991.

DE BARY, William T., *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai fang-lu*, New York, Columbia University Press 1993.

DE CRESPIGNY, Rafe, „Political Protest in Imperial China: the Great Proscription of Later Han (A. D. 167–184)", *Papers of Far Eastern History* (Canberra), 11 (1975), s. 1–36.

DE CRESPIGNY, Rafe, „Politics and Philosophy under the Governement of Emperor Huan (159–168 A. D.)", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 41–83.

de LA VALLÉE POUSSIN, Louis, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, I–III, Paris, Paul Geuthner 1928–1948.

DE MALLMANN, Marie-Thérèse, *Introduction à l'étude d'Avalokitesvara*, Paris 1948.

DE WOSKIN, Kenneth J., *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press 1983.

DELAHAYE, Hubert a Catherine JAMI, ed., *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1993.

DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI, *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček jr., Oikoymenh, Praha 2001.

DEMIÉVILLE, Paul, „Sur l'authenticité du Ta tch'en k'i sin louen", *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, II, 2 (1929).

DEMIÉVILLE, Paul, *Le Concile de Lhasa: Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, PUF 1952.

DEMIÉVILLE, Paul, „La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise", *Cahiers d'histoire mondiale* (Unesco, Neuchâtel) 3, 1 (1956), s. 1–38.

DEMIÉVILLE, Paul, „La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo", in *Oriente Poliana* (Roma), 1957.

DEMIÉVILLE, Paul, *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard 1972.

DEMIÉVILLE, Paul, *Choix d'études buddhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill 1973.

DENNERLINE, Jerry, *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China*, New Haven, Yale University Press 1981.

DES ROTOURS, Robert, *Histoire de Ngan Lou-chan*, Paris, PUF 1967.

DESPEUX, Catherine, *Entretiens de Mazu*, Paris, Les deux Océans 1980.

DESPEUX, Catherine, „Le Tch'an (Zen), racines et floraisons", *Hermès*, 4 (nová řada), Paris, Les Deux Océans 1985.

DIÉNY, Jean-Pierre, *Portrait anecdotique d'un gentihomme chinois, Xie An (320–385), d'après le Shishuo xinyu*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1993.

DIÉNY, Jean-Pierre, „Les années d'apprentissage de Cui Shu", *Études chinoises*, 13, 1–2 (1994), s. 173–200.

Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont, Paris, Éd. de l'EHESS 1984.

DIMBERG, Ronald G., *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, Honolulu, University Press of Hawaii 1974.

Divination et Rationalité, Paris, Éd. du Seuil 1974.

DONNER, Neal a Daniel B. STEVENSON, *The Great Calming and Contemplation: A study and annotated translation of the first chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*, Honolulu, University of Hawaii Press 1994.

DOROFEEVA-LICHTMANN, Vera V., „Conception of Terrestrial Organization in the *Shan hai jing*", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 82 (1995), s. 57–110.

DRÈGE, Jean-Pierre, „Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song", *Journal asiatique*, 282, 2 (1994), s. 391–408.

DRÈGE, Jean-Pierre, ed., *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertres à Michel Soymié*, Ženeva, Droz 1996.

DUBS, Homer H., *Hsüntze, the Moulder of Ancient Confucianism*, Londýn, Probsthain 1927.

DUBS, Homer H., *The Works of Hsüntze*, Londýn, Probsthain 1928.

DUDINK, Adrianus, STANDAERT, Nicolas S. J. a Erik ZÜRCHER, *Bibliography of the Jesuit Mission in China: ca. 1580–ca. 1680*, Leidenská universita, 1991.

DULL, Jack, „A Historical Introduction to the Apocryphal (*Ch'an-wei*) Texts of the Han Dynasty" (dizertační práce), Washington State University 1966.

DUYVENDAK, J. J. L., „Hsün-tzu on the Rectification of Names", *T'oung Pao*, 23 (1924), s. 221–254.

DUYVENDAK, J. J. L., *The Book of Lord Shang*, Londýn, Probsthain 1928.

DUYVENDAK, J. J. L., *Tao Tö King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, 1949, reed. Paris, Adrien Maisonneuve 1981.

DVOŘÁK, Rudolf, *Čínana Konfucia život a nauka*, Praha, J. Otto 1889.

EGAN, Ronald C., *Word, Image and Deed in the Life of Su Shi*, Harvard University Press 1995.

EICHHORN, Werner, *Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert*, Lipsko 1936.

EICHHORN, Werner, *Die Westinschrift des Chang Tsai: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung*, Lipsko, Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1939.

EICHHORN, Werner, „T'ai-p'ing und T'ai-p'ing Religion", *Mittelungen des Institus für Orient forschung der deutschen Akademie der Wissenschaften* (Berlín) 5, 1 (1957), s. 113–140.

ELMAN, Benjamin A., „The Hsüeh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton", *Ch'ing-shih wen-t'i* (Late Imperial China), 4, 2 (1979), s. 51–82.

ELMAN, A., „From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China", *Journal of the American Oriental Society*, 102, 3 (1982), s. 493–500.

ELMAN, Benjamin A., „Philosophy (*I-li*) versus Philology (*K'ao-cheng*): the *Jen-hsin Tao-hsin* Debate", *T'oung Pao*, 69, 4–5 (1983), s. 175–222.

ELMAN, Benjamin A., *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Harvard University Press 1984.

ELMAN, Benjamin A., „Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Academies", *Modern China*, 15, 4 (1989).

ELMAN, Benjamin A. a Alexander WOODSIDE, ed., *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*, Berkeley, University of California Press 1994.

ELMAN, Benjamin A., „The Relevance of Sung Learning in the Late Ch'ing: Wei Yuan and the *Huang-ch'ao ching-shih wen-pien*", *Late Imperial China*, 9, 2 (1988), s. 56–85.

ELMAN, Benjamin A., *Classicism. Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990.

ELVIN, Mark, „The Collapse of Scriptural Confucianism", *Papers on Far Eastern History* (Canberra), 41 (1990), s. 64 a 72.

ELVIN, Mark, *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford University Press 1973.

ENO, Robert, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, State University of New York Press 1990.

FA-SIEN, *Zápisky o buddhistických zemích*, přel. Josef KOLMAŠ, Praha, Odeon 1972 (reed. Praha, Aurora 1995).

FAIRBANK, John K., TENG Ssu-yü a kol., *China's Response to the West: A Documentary Survey (1839–1923)*, Harvard University Press 1954.

FAIRBANK, John K., ed., *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, 1957, s. 132–162.

FAIRBANK, John K., ed., *The Cambridge History of China*, Cambridge University Press 1983.

FAURE, Bernard, *Le Traité de Bodhidharma, première anthologie du bouddhisme Chan*, Éd. Le Mail 1986.

FAURE, Bernard, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Éd. du CNRS 1988.

FAURE, Bernard, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, École française d'Extrême-Orient 1989.

FAURE, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press 1991.

FENG Jou-lan, *Čung-kuo če-süe š' (Dějiny čínské filosofie)*, I–II, Šanghaj, 1931 a 1934.

FEUILLAS, Stéphane, „Rejoindre le Ciel. Nature et morale dans le *Zhengmeng* de Zhang Zai (1020–1078)" (doktorská práce), L´Université de Paris VII 1996.

FINGARETTE, Herbert, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York, Harper a Row 1972.

FIŠER, Ivo, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha, DharmaGaia 2000.

FIŠER, Zbyněk, (Egon Bondy) *Buddha*, Praha, Orbis 1968.

FOREST, Alain a Tsuboi YOSHIHARU, ed., *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, Paris a Tokio, L'Harmattan a Sofia University 1988.

FORKE, Alfred, *Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlín, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 1922.

FORTE, Antonio, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Neapol, Instituto Universitario Orientale 1976.

FRANKE, Herbert, ed., *Sung Biographies*, Wiesbaden, Steiner 1976.

FRANKE, Otto, *Li Tschi, ein Beitrag zur Geschichte des chinesischen Geisteskämpfe im XVI*, Jahrhundert, Berlin, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft 1937.

FRANKE, Otto, *Li Tschi und Matteo Ricci*, Berlín, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft 1938.

FRANKE, Wolfgang, „Juan Yüan", *Monumenta Serica*, 9 (1944), s. 59–80.

FREEMAN, Mansfield, *Yen Yuan, Preservation of Learning*, Los Angeles, Monumenta Serica 1972.

FREEMAN, Mansfield, „From Adept to Worthy: the Philosophical Career of Shao Yung", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), s. 477–491.

FRIEDRICH, Michael a Michael LACKNER, „Once Again: The Concept of *Wu-hsing*", *Early China*, 9–10 (1983–1985), s. 218–19.

FRIEDRICH, Michael, LACKNER, Michael a Friedrich REIMANN, *Chang Tsai, Rechtes Auflichten/Cheng-meng*, Hamburk, Meiner 1996.

FUKUI Kojun, „A Study of *Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i*", *Acta Asiatica*, 24 (1974), s. 19–32.

FUNG Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, přeložil Derk BODDE, Princeton University Press 1952.

FUNG Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, II, přeložil Derk BODDE, Princeton University Press 1952–1953.

FURTH, Charlotte, ed.,*The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press 1976.

GALE, Esson M., *Discourses on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry*, 1931, reed. Taipei, Chengwen 1973.

GARDNER, James L., *Zen Buddhism: A Classified Bibliography of Western-Language Publications through 1990*, Salt Lake City 1991.

GARDNER, Daniel K., „Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, 1 (1984), s. 57–82.

GARDNER, Daniel K., *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press 1986.

GARDNER, Daniel K., „Transmitting the Way: Chu Hsi and his Program of Learning", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, I (1989).

GARDNER, Daniel K., *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley, University of California Press 1990.

GARDNER, Daniel K., „Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung", *Journal of Asian Studies*, 50 (1991), s. 574–603.

GASSMANN, Robert H., *Cheng-ming: Richtigstellung der Bezeichnung. Zu den Quellen eines Philisophems im antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung*, Bern, Peter Lang 1988.

GASSMANN, Robert H., *Tung Chung-shu Ch'un-ch'iu Fan-lu: Üppiger Tau des Frühling-und-Herbst Klassikers: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs*, Bern, Peter Lang 1988.

GASSTER, Michael, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism*, Seattle, University of Washington Press 1969.

GEDALECIA, David, „Excursion into Substance and Function: The Development of the *T'i-Yung* Paradigm in Chu Hsi", *Philosophy East and West*, 24, 4 (1974), s. 443–451.

GEDALECIA, David, „Wu Ch'eng: A Yüan Dynasty Neo-Confucian Scholar", *Journal of Chinese Philosophy*, 20 (1993), s. 293–311.

GERNET, Jacques, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1956.

GERNET, Jacques, *Entretiens du maûtre de dhyâna Chen-nouei du Ho-tsö*, École française d'Extrême-Orient, 1949, reed. 1977.

GERNET, Jacques, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin 1972, reed.1990.

GERNET, Jacques, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard 1982 a1991.

GERNET, Jacques, *Écrits d'un sage encore inconnu*, Paris, Gallimard 1991.

GERNET, Jacques, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard 1994.

GIMELLO, Robert M., Peter N. GREGORY, ed., *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu, University of Hawaii Press 1984.

GOODRICH, L. C. a kol., *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, Baltimore, 1935, reed. New York, Paragon Book Reprint Corporation 1966.

GOODRICH, L. C., ed., *Dictionnary of Ming Biography, 1368–1644*, I–II, New York, Columbia University Press 1976.

GRAF, Olaf, *Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa*, I–III, Tokio a Sophia 1953–1954.

GRAF, Olaf, *Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*, Wiesbaden, Harrassowitz 1970.

GRAHAM, Angus C., „Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things", *Journal of Oriental Studies*, 2, 2 (1955), s. 282–301.

GRAHAM, Angus C., *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, Londýn, Lund Humphries 1958.

GRAHAM, Angus C., *The Book of Lieh-tzu*, Londýn, John Murray 1961.

GRAHAM, Angus C., „'Being' in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy", *Asia Major*, New Series, 8, 2 (1961), s. 79–112.

GRAHAM, Angus C., „The Nung-chia 'School of the Tillers' and the Origin of Peasant Utopianism in China", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42, 1 (1971).

GRAHAM, Angus C., *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, Hongkong, Chinese University Press 1978.

GRAHAM, Angus C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East-Asian Studies, Singapur 1986.

GRAHAM, Angus C., *Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapur, Institute of East Asian Philosophies 1986.

GRAHAM, Angus C., „A Neglected Pre-Han Philosophical Text: *Ho-Kwan-Tzu*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52, 3 (1989), s. 497–532.

GRAHAM, Angus C., *Disputers of Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois), Open Court 1989.

Grand Atlas des religions, Paris, Encyclopaedia Universalis 1988.

GRANET, Marcel, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, Paris, Leroux 1919.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, 1934, reed. Paris, Albin Michel 1968.

GREGORY, Peter N., *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton University Press 1991.

GREGORY, Peter, N., *Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu, University od Hawaii Press 1995.

GRIMM, Tielemann, *Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368–1644)*, Hamburk, Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1960.

GRYNPAS, Benedykt, *Les Écrits de Tai l'Ancient et le Petit Calendrier des Hia*, Paris, Adrien Maisonneuve 1972.

GUNGERT, W., *Bi-yän-lu*, Mnichov, Hanser 1960.

GÜNTSCH, Gertrud, *Ko Hung. Das shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*, Bern, Peter Lang 1988.

GUY, R. Kent, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien-lung Era*, Harvard University Press 1987.

HAEGER, John W., ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, Tucson University of Arizona Press 1975.

HÁJEK, Lubor a Ladislav KESNER ml., *Nejstarší čínské umění ve sbírkách Národní galerie v Praze*, Praha, 1990.

HAKEDA Yoshito S., *The Awakening of Faith*, New York, Columbia University Press 1967.

HALL, David L. a Roger T. AMES, *Thinking Through Confucius*, Albany, State University of New York Press 1987.

HANSEN, Chad, *Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press 1983.

HANSEN, Chad, „Chinese Language, Chinese Philosophy and ‚Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44, 3 (1985), s. 491–520.

HANSEN, Chad, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, 1992.

HARDACRE, Helen a Alan SPONBERG, ed., *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press 1988.

HARTMAN, Charles, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton University Press 1986.

HENDERSON, John B., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press 1984.

HENDERSON, John B., *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press 1991.

HENRICKS, Robert G., *Philosophy and Argumentation in Third-Century China. The Essays of Hsi K'ang*, Princeton University Press 1983.

HETZER, Armin a Heide KÖSER, *Das Liederbuch der Chinesen, Guofeng*, Frankfurt, 1990.

HO Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong University Press 1985.

HO Ping-ti, *The Ladder of Succes in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911*, New York, Columbia University Press 1962.

HO Ping-ti a TSOU Tang, ed., *China in Crisis*, University of Chicago Press 1968.

HOCKING, William E., „Chu Hsi's Theory of Knowledge", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), s. 109–127.

HOLZMAN, Donald, „Les sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps", *T'oung Pao*, 44 (1956), s. 317–346.

HOLZMAN, Donald, *La Vie et la Pensée de Hi K'ang (223–262)*, Leiden, Brill 1957.

HOLZMAN, Donald, *Poetry and Politics. The Life and Works of Juan Chi (210–263)*, Cambridge University Press 1976.

HOUANG, François, *Les Manifestes de Yen Fou*, Paris, Fayard 1977.

HOUANG, François a Pierre LEYRIS, *La Voie et sa vertu, Tao-te-king*, Paris, Éd. du Seuil 1979.

HRDLIČKOVI, Věna a Zdeněk, *Čína císaře Šen-cunga*, Praha, Mladá fronta 1992.

HSIAO Kung-ch'üan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927*, Seattle, University of Washington Press 1975.

HSIEH Shan-yüan, *The Life and Thought of Li Kou (1009–1059)*, San Francisco, Chinese Materials Center 1979.

HSU Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility. 722–222 B. C.*, Stanford University Press 1965.

HSU Choyun, „The Concept of Predestination and Fate in the Han", *Early China*, 1 (1975), s. 51–56.

HSU Cho-yun a Kathryn M. LINDUFF, *Western Chou Civilisation*, New Haven Yale University Press 1988.

HSÜ Sung-peng, A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing 1546–1623, Pennsylvania State University Press 1979.

HSÜ, Immanuel C. Y., *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Harvard University Press 1959.

HU Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Šanghaj 1922, reed. New York, Paragon Press 1963.

HU Shi, „Ch'an (Zen) Buddhism in China: its History and Method", *Philosophy East and West*, 3, 1 (1953).

HUANG Chin-shing, *Philosophy, Philology and Politics in 18th Century China. Li Fu (1675–1750) and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge University Press 1995.

HUANG Pei, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723–1735*, Bloomington, Indiana University Press 1974.

HUANG Siu-chi, „Chang Tsai's Concept of *Ch'i*", *Philosophy East and West* 18 (1968), s. 247–260.

HUANG Siu-chi, „The Moral Point of View of Chang Tsai", *Philosophy East and West* 21 (1971), s. 141–156.

HUANG Siu-chi, „The Concept of *T'ai-chi* (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, I, 3–4 (1974), s. 275–294.

HUANG Siu-chi, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, 1944, reed. Westport (Conn.), Hyperion Press 1977.

HUANG, Philip, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle, University of Washington Press 1972.

HUMMEL, Arthur W., ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington, U. S. Government Printing Office 1943.

HURVITZ, Leon, „'Render unto Caesar' in Early Chinese Buddhism", *Sino-Indian Studies*, 1957, 5, 3–4, s. 96–114.

HURVITZ, Leon, „Chih-i (538–597), an introduction to the life and ideas of a Chinese Buddhist monk", in *Mélanges chinois et bouddhiques*, XII, Brusel, 1962.

HURVITZ, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sûtra), translated from the Chinese of Kumâradjûva*, New York, Columbia University Press 1976.

CHAFFEE, John W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, Cambridge University Press 1985.

CHAN, Alan K. L., *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, Albany, State University of New York Press 1991.

CHAN Hok-lam, ed., *Li Chih (1527–1602), in Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works*, Seattle, University of Washington Press 1980.

CHAN Sin-wai, *An Exposition of Benevolence: The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung, Hongkong*, Chinese University Press 1984.

CHAN Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing China*, Hongkong, Chinese University Press 1985.

CHAN Sin-wai, *T'an Ssu-t'ung: An Annotated Bibliography*, Hongkong, Chinese University Press 1980.

CHAN Wing-tsit, „The Evolution of the Confucian Concept *Jen*", *Philosophy East and West*, 4 (1954–1955), s. 295–319.

CHAN Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1963.

CHAN Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York, Columbia University Press 1963.

CHAN Wing-tsit, „Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography", *Philosophy East and West*, 22, 1 (1972), s. 75–92.

CHAN Wing-tsit, „Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)", *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 2 (1975), s. 107–129.

CHAN Wing-tsit, „Neo Confucian Philosophical Poems", *Renditions* (Hongkong), 4 (1975).

CHAN Wing-tsit, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

CHAN Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159–1223*, New York, Columbia University Press 1986.

CHAN Wing-tsit, *Chu Hsi: Life and Thought*, Hongkong, Chinese University Press 1987.

CHAN Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press 1989.

CHANG, Carsun, „Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism", *Oriens Extremus*, 2 (1955), s. 157–166.

CHANG, Carsun, *Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China*, New York, Saint John's University Press 1962.

CHANG, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, I–II, 1957, reed. Westport (Conn.), Greenwood Press 1977.

CHANG, Garma C. C., *The Buddhist teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-yen Buddhism*, Londýn, Allen & Unwin, 1972.

CHANG Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*, Harvard University Press 1971.

CHANG Hao, „On the *Ching-shih* Ideal in Neo-Confucianism", *Ch'ing-shih wen-t'i (Late Imperial China)*, 3, 1 (1974).

CHANG Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, 1890–1911, Berkeley, University of California Press 1987.

CHANG Kwang-chih, *Shang Civilization*, New Haven, Yale University Press 1980.

CHANG, Leo S. a Hsiao-po WANG, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

CHANG Tsung-tung, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Frankfurt, Klostermann 1982.

CHAVANNES, Edouard, *Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien*, 1895–1905, reed. Paris, Adrien Maisonneuve 1969.

CHEMLA, Karine a François MARTIN, ed., *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 (*Le Juste Nom*), Presses de l'Université de Vincennes 1993.

CHEN, Ivan, *Hsiao ching: The Book of Filial Piety*, 1908, reed. Londýn, John Murray 1968.

CH'EN, Kenneth, „Anti-Buddhist Propaganda during the Nan-ch'ao", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 15 (1952), s. 168–192.

CH'EN, Kenneth, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton University Press 1962.

CH'EN, Kenneth, „Filial Piety in Chinese Buddhism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), s. 81–97.

CH'EN, Kenneth, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press 1973.

CHENG Anne, „De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 3 (1983), s. 11–22.

CHENG, Anne, „La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne", *Extrême Orient, Extrême Occident*, 5 (1984), s. 13–26.

CHENG, Anne, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur le Classiques*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1985.

CHENG, Anne, „La Maison des Han: avènement et fin de l'histoire", *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 9 (1986), s. 29–43.

CHENG, Anne, „La notion d'espace dans la pensée chinoise", *Asies* 2 (*Aménager l'espace*), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1994, s. 33–43.

CHENG, Anne, „*LI* 理 ou la leçon des choses", *Philosophie*, 44 (1994), Paris, Éd. de Minuit, s. 52–71.

CHENG, Anne, „Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX^{e} siècle en Chine: la résurgence de la controverse *jinwen/guwen* sous les Qing", *Études chinoises*, 14, 2 (1995), s. 7–42.

CHENG, Anne, „Émotions et sagesse dans la Chine ancienne: l'élaboration de la notion de *qing* dans le textes philosophiques des Royaaumes Combatants jusqu'aux Han", *Études chinoises*, 18, 1–2 (1999), p. 31–58.

CHENG Chung-ying a Richard H. SWAIN, „Logical and Ontology in the *Chih Wu Lun* of Kung-sun Lung-tzu", *Philosophy East and West*, 20, 2 (1970), s. 137–154.

CHENG Chung-ying, *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, Honolulu, East-West Center Press 1970.

CH'IEN, Edward T., „The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis", *Journal of Chinese Philosophy*, 9 (1982), s. 307–328.

CH'IEN, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, New York, Columbia University Press 1986.

CHIN, Ann-ping a Mansfield FREEMAN, *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meanings: A Translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng*, New Haven, Yale University Press 1990.

CHING, Julia, *Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Canberra, Australian National University 1971.

CHING, Julia, *To Acquire Wisdom. The Way of Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley, University of California Press 1976.

CHING, Julia a kol., *The Records of Ming Scholars,* Honolulu, University of Hawaii Press 1987.

CHING, Julia a Hans KÜNG, *Křesťanství a náboženství Číny*, přel. Vladimír Liščák, Praha, Vyšehrad 1999.

CHING, Julia, „The Goose Lake Monastery Debate (1175)", *Journal of Chinese Philosophy*, I (1974), s. 76–93.

CHMIELEWSKI, Janusz, „Notes on Early Chinese Logic", *Rocznik Orientalistyczny*, 26, 2 (1963), s. 91–105; 29, 2 (1965), s. 117–138; 30, 1 (1966), s. 31–52.

CHOU I-liang, „Tantrism in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945).

CHOU Waj-lu a kol., *Čung-kuo s'-siang tchung-š'* (*Přehled dějin čínského myšlení*), Šanghaj, San-lien šu-tien 1950.

CHOW Yih-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Touen-yi)*, Paris, PUF 1954.

CHUANG-TZU, *The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, přel. Angus C. GRAHAM, Londýn, Allen & Unwin 1981.

CHUEJ-NENG, *Tribunová sútra Šestého patriarchy*, přel. Oldřich KRÁL, Praha, Odeon 1988.

CHUEJ-ŤIAO, *Kao-seng čuan* (Životopisy význačných mnichů). Překlad: Robert SHIH, *Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao*, Louvain, Institut orientaliste 1969.

CH'Ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris, Mouton 1961.

I-ťing — Kniha proměn, přel. Oldřich KRÁL, Praha, Maxima 1995, 1996, 2000 a 2001.

IDEMA, Wilt L. a Erik ZÜRCHER, ed., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of his 80th Birthday*, Leiden, Brill 1990.

INGE, W. R. a kol., *Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday*, Londýn, Allen & Unwin, 1951.

JAN Yün-hua, „The Mind as the Buddha-nature: the Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism", *Philosophy East and West*, 31, 4 (1981).

JASPERS, Karl, *Die Grossen Philosophen*, Mnichov, Piper 1959.

JULLIEN, François, „Essai: 'Fonder' la morale ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du *Mencius*)", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6 (1985), s. 40–42.

JULLIEN, François, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris, Grasset 1993.

JULLIEN, François, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset 1995.

JULLIEN, François, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Éd. du Seuil 1992.

JULLIEN, François, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois* (Essai de problématique interculturelle), Paris, Éd. du Seuil 1989.

JULLIEN, François, *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire,* Paris, Imprimerie nationale 1993.

KALINOWSKI, Marc, „Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lüshi Chunqiu*", 71 (1982), s. 169–216. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 71 (1982), s. 169–216.

KALINOWSKI, Marc, „Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *liuren*", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 72 (1983), s. 309–419.

KALINOWSKI, Marc, „Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lüshi Chunqiu*" *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 68 (1980), s. 155–208.

KALOU Rinpoché, *La Voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Éd. du Seuil 1993.

KALTENMARK, Max, „Les *tch'an-wei*", *Han-hiue*, II, 4 (1949), s. 363–373.

KALTON, Michael C., *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, New York, Columbia University Press 1988.

KALUPAHANA, David J., *Nâgârjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, State University of New York Press 1986.

KAMENAROVIC, Ivan, *Xunzi (Siun Tseu)*, Paris, Cerf, 1987.

KAMENAROVIC, Ivan, *Wang Fu, Propos d'un ermite*, Paris, Cerf 1992.

KANDEL, J. E., *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufname in der Tradition*, Höchberg 1976.

KARLGREN, Bernhard, *The Book of Documents*, Göteborg, Elanders 1950.

KARLGREN, Bernhard, *The Book of Odes: Chinese Text, Transcription and Translation*, Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities 1950.

KASOFF, Ira E., *The Thought of Chang Tsai (1020–1077)*, Cambridge University Press 1984.

KEENAN, John P., *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Tradition of Mou-tzu Li-huo lun*, Albany, State University of New York Press 1994.

KEIGHTLEY, David, N., *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press 1978.

KESSLER, Lawrence D., „Chinese Scholars and the Early Manchu State", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 31 (1971), s. 179–200.

KNAUL, Livia, „Lost *Chuang-tzu* Passages", *Journal of Chinese Religions*, 10 (1982), s. 53–79.

KNAUL, Livia, *Leben und Legende des Ch'en T'uan*, Bern, Peter Lang 1981.

KNECHTGES, David R., *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B. C. - A. D. 18)*, Cambridge University Press 1976.

KNECHTGES, David R., *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B. C. - A. D. 18)*, Arizona State University, Center for Asian Studies 1982.

Kniha proměn, Praha, Portál 2003.

KNOBLOCK, John, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press 1988, 1990 a 1994.

KNOBLOCK, John a Jeffrey RIEGEL, *The Annals of Lü Buwei. A Complete Translation and Study*, Stanford University Press 2000.

KOHN, Livia a SAKADE Yoshinobu, ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, University of Michigan 1989.

KOLMAŠ Josef, *Buddhistická svatá písma*, Praha, Práh 1995. Obsahuje bibliografii buddhistických spisů.

KONFUCIUS, *Rozpravy: Hovory a komentáře*, přel. Jaroslav PRŮŠEK, k novému vydání připravil Augustin PALÁT, Praha, Mladá fronta 1995 (1. vydání překladu Vincenc LESNÝ a Jaroslav PRŮŠEK, *Hovory*, Praha 1940).

KOU, Ignace Pao-koh, *Deux Sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long*, Paris, PUF 1953.

KRÁL, Oldřich, *Čínská filosofie — pohled z dějin*, Lásenice, Maxima 2005.

KRAMER, S. N., *Mytologie starověku,* Praha, Orbis 1977.

KREJČÍ, Hubert, *Nepotřebné paběrky ze staré Číny a Japonska*, Praha, Krystal 1997.

KROL, Jurij, *Spor o soli i železe,* I–II, Petrohrad a Moskva, 1997 a 2001.

KÖSTER, Hermann, *Hsün-tzu ins Deutsche übertragen*, Kaldenkirchen, Steyler 1967.

KWONG, Luke S. K., *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898*, Harvard University Press 1984.

L'Europe chinoise, I, De l'Empire romain à Leibniz, II: De la sinophilie à la sinophobie, Paris, Gallimard 1988 a 1989.

LACKNER, Michael, „Argumentation par diagrammes: une architecture à base de mots. Le *Ximing* (l'Inscription occidentale) depuis Zhang Zai jusqu'au *Yanjitu*", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*,14 (1992), s. 131–168.

LACKNER, Michael, „Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 17 (1995), s. 111–130.

LACKNER, Michael, *Das vergessene Gedächtnis. Die Jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa*, Stuttgart, Steiner 1985.

LAI, Whalen, „Limits and failure of *ko-i* (concept-matching) Buddhism", *History of Religion*, 18, 3 (1979), s. 238–257.

LAI, Whalen, „Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, *Shen pu mieh*", *Journal of the American Oriental Society*, 101, 2 (1981), s. 167–175.

LAI, Whalen a Lewis LANCASTER, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies 1983.

LAMOTTE, Étienne, *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga*, I–II, Louvain 1938–1939.

LANGLOIS, John D., ed., *China under Mongol Rule*, Princeton University Press 1981.

LAO-C', *Tao te ťing*, přeložila a poznámkami opatřila Berta KREBSOVÁ, Praha, DharmaGaia 1997.

LAO-TZU: *Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-tui Texts*, přel. Robert G. HENRICKS, New York, Ballantine Books 1989.

LARRE, Claude, ROBINET, Isabelle a Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Les Grands Traités du Huainan zi*, Paris, Cerf 1993.

LAU, D. C., „A Note on Ke Wu", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 (1967), s. 353–357.

LE BLANC, Charles a Alain ROCHER, ed., *Tradition et Innovation en Chine et au Japon. Regards sur l'histoire intellectuelle*, Presses de l'Université de Montréal 1996.

LE BLANC, Charles, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press 1985.

LEE, Sherman, WEIDNER, E. Marsha a kol., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850–1850*, katalog z výstavy, Spencer Museum of Art, Kansas, 1994.

LEE, Thomas H. C., ed., *China and Europe*, Hongkong University Press, 1991.

LEGGE, James, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, The Chinese Classics, Vol. V, London, Trubner 1872 (reed. Hong Kong University Press 1960).

LEGGE, James, *The Shoo King or the Book of Historical Documents*, The Chinese Classics, Vol. III, London, Ofxord University Press 1865 (reed. Hong Kong University Press 1960).

LENK, Hans a Gregor PAUL, ed., *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, State University of New York Press 1993.

LEONARD, Jane Kate, *Wei Yüan and China's Rediscovery of the Maritime World*, Harvard University Press.

LESLIE, Donald, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Canberra, Australian National University 1964.

LESNÝ, Vincenc, *Buddhismus*, Praha, Samcovo knihkupectví 1948, reed. Olomouc, Votobia 1996.

LEVENSON, Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate*, I, Berkeley, University of California Press 1958.

LEVENSON, Joseph R., *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press 1953.

LEVI, Jean, *Le Livre du prince Shang*, Paris, Flammarion 1981.

LEVI, Jean, *Dangers du discours (Stratégies du pouvoir IV^e et III^e siècles av. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Alinéa 1985.

LEVI, Jean, *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Éd. du Seuil 1989.

LÉVY, André, *La Pérégrination vers l'ouest*, Paris, Gallimard, edice „Bibliothèque de la Pléiade", 1991.

LEWIS, Mark E., *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press 1990.

LEYS, Simon, L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. *Essais sur la culture et la politique chinoises*. Paris, Robert Laffont 1991.

LI Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilization*, New Haven, Yale University Press 1985.

LIAO, W. K., *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science, I–II*, Londýn, Probsthain 1959.

LIEBENTHAL, Walter, *The Book of Chao*, Peking 1948.

LIEBENTHAL, Walter, „Shih Hui-yüan's Buddhism as set forth in his writings", *Journal of the American Oriental Society*, 70 (1950), s. 243–259.

LIEBENTHAL, Walter, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", *Monumenta Nipponica*, 8 (1952), s. 327–397.

LIEBENTHAL, Walter, „A Biography of Chu Tao-sheng", *Monumenta Nipponica*,11 (1955), s. 64–96.

LIEBENTHAL, Walter, „The World Conception of Chu Tao-sheng", *Monumenta Nipponica*, 13 (1956), s. 73–100.

LIN Yu-tang, *The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo*, New York, J. Day 1947.

LINK, Arthur E. a Leon N. HURVITZ, „Three Prajnâpâramitâ Prefaces of Tao-an", *Mélanges de sinologie offerts à Paul Demiéville*, Paris, Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises 1944.

LINK, Arthur E., „Shih Seng-yu and his Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 80, 1 (1960), s. 17–43.

LINK, Arthur E., „The Biography of Tao-an", *T'oung Pao*, 46 (1958), s. 1–48.

LINK, Arthur E., „The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajnâ Ontology", *History of Religion*, 9 (1969–1970), s. 181–215.

LIOU Kia-hway, *Oeuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Unesco 1969.

LIU, James T. C., *China Turning Inward: Intellectual & Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press 1988.

LIU, James T. C., *Ou-yang Hsiu: An 11th Century Neo-Confucianist*, Stanford University Press 1967.

LIU, James T. C., *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021–1086) and his New Policies*, Harvard University Press 1959.

LIU Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990.

LIU Kwang-ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press 1990.

LIU Ming-wood, „The *p'an-chiao* system of the Hua-yen School in Chinese Buddhism", *T'oung Pao*, 67 (1981), s. 10–47.

LIU Ming-wood, „The Yogâcâra and Mâdhyamika Interpretation of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism", *Philosophy East and West*, 35, 2 (1985), s. 171–193.

LIU Ming-wood, „Fan Chen's Treatise on the Destructibility of the Spirit and his Buddhist Critics", *Philosophy East and West*, 37, 4 (1987), s. 402–428.

LIU Ming-wood, *Madhyamaka Thought in China*, Leiden, Sinica Leidensia 1994.

LIU Shao, *Traité des caractères*, přel. Anne-Marie LARA, Paris, Gallimard 1997.

LIU Ts'un-yan, „Lin Chao-en (1517–1598), the Master of the Three Teachings", *T'oung Pao*, 53 (1967), s. 253–278.

LIU Ts'un-yan, „The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite", *T'oung Pao*, 57 (1971), s. 94–102.

LIU Xie, *Duch básnictví řezaný do draků*, přel. Oldřich KRÁL, Praha, Brody 2000.

LO Jung-pang, ed., *K'ang Yu-wei, 1959–1927: A Biography and a Symposium*, Tucson, University of Arizona Press 1967.

LO, Winston W., *The Life and Thought of Yeh Shih*, Hongkong, Chinese University Press 1974.

LODEN, Torbjörn, „Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meaning of the Words on Mencius", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 60, Stockholm, 1988.

LOEWE, Michael, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9*, Londýn, Allen & Unwin 1974.

LOEWE, Michael, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*, Londýn, Allen & Unwin 1982.

LOEWE, Michael, ed., *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California Press 1993.

LOEWE, Michael, *Divination, Mythology and monarchy in Han China*, Cambridge University Press 1994.

LOMOVÁ, Olga, *Ach běda, přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*, Praha, DharmaGaia 2004.

LOMOVÁ, Olga, „Prožitek krajiny a starost o svět", *Nový Orient*, 2005/3, s. 47.

LUNDAHL, Bertil, *Han Fei Zi: the Man and the Work*, Stockholm, Institute of Oriental Languages, 1992.

LYNN, Richard John, *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, New York, Columbia University Press 1994.

MAGNIN, Paul, *La vie et l'Oeuvre de Huisi (515–577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1979.

MAIR, Victor H., ed., *Experimental Essays on Chuang Tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press 1983.

MAJOR, S., „Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese Science: *Wu-hsing* and *Hsiu*", *Early China*, 2 (1976), s. 1–3.

MAJOR, John S., *Heaven and Earth Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*, Albany, State University of New York Press 1993.

Majster Sun – Kapitolky o vojenskom umení, přel. Jana BENICKÁ, Bratislava, Tlač. a inform. stredisko MO SR 1999, reed. 2001.

MAKEHAM, John, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press 1994.

MALINA, Jaroslav, *První císař*, Brno, CERM 2004.

MANN-JONES, Susan, „Scholasticism and Politics in Late 18th Century China", *Ch'ing-shih wen-t'i (Late Imperial China)*, 3, 4 (1975), s. 28–49.

MANSVELT-BECK, B. J., „The Date of the *Taiping jing*", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 149–182.

MARTZLOFF, Jean-Claude, *Recherches sur l'oeuvre mathématique de Mei Wending (1633–1721)*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.

MASPERO, Henri, „Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming", *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 10 (1910), s. 95–130.

MASPERO, Henri, „Comment le bouddhisme s'est introduit en Chine", 1940, převzato in *Le Taoïsme et les Religions chinoises*, Gallimard 1971.

MATHER, Richard B., *Shih-shuo Hsin-jü, A New Account of Tales of the World, by Liu I-ch'ing with Commentary by Liu Chün*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1976.

MATHIEU, Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Gallimard 1989.

MAY, Jacques, „La philosophie bouddhique de la vacuité", *Studia philosophica* (Annuaire de la Société suisse de philosophie), 18 (1958), s. 127.

MAY, Jacques, „La philosophie bouddhique idéaliste", *Études asiatiques*, 25 (1971).

McMULLEN, David, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge University Press 1988.

McMULLEN, David L., „Han Yü: An Alternative Picture", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, 2 (1989), s. 603–657.

McRAE, John R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

MEI Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, Londýn, Probsthain 1929.

MEI Yi-pao, „The Kung-sun Lung-tzu, with a Translation into English", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16 (1953), s. 404–437.

Mencius, přel. D. C. LAU, Harmondsworth, Penguin Books 1970; reed. Hongkong, Chinese University Press 1984.

MESKILL, John, *Academies in Ming China: A Historical Essay*, Tucson, University of Arizona Press 1982.

METZGER, Thomas A., *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press 1977.

MILTNER, Vladimír, *Buddhismus*, Ostrava, Scholaform 1997.

MILTNER, Vladimír, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha, Libri 2002.

MITCHELL, „The Limits of Reformism: Wei Yüan's Reaction to Western Intrusion", *Modern Asian Studies*, 6 (1972).

MISTR ČUANG, *Vnitřní kapitoly*, přel. Oldřich KRÁL, Praha, Odeon 1992.

Mistr Sun o umění válečném, přel. Jaroslav PRŮŠEK, Praha, Naše vojsko 1949, reed. 2005.

Mistr Sun o válečném umění, přel. Oldřich KRÁL, Olomouc, Votobia 1995 (reed. Praha, Maxima 1999).

MIYAZAKI Ichisada, *China's Examination Hell*, New Haven, Yale University Press 1981.

Mo Tzu: Basic Writings, přel. Burton WATSON, New York, Columbia University Press 1963.

MOORE, Charles A., ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press 1967.

MORITZ, Ralf, *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlín, Akademie 1973.

MÖRTH, R. Ch., *Das Lin-chi lu des Ch'an an Meisters Lin-chi Yi-hsüan. Der Versuch einer Systematisierung des Lin-chi lu*, Hamburg 1987.

MUNGELLO, David E., ed., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler 1994.

MUNRO, Donald J., *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press 1969.

MUNRO, Donald, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies 1985.

MURTI, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism. A study of the Mâdhyamika System*, Londýn, Allen & Unwin 1955.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, od r. 1954.

NEEDHAM, Joseph, *The Grand Titration, Science and Society in East and West*, London, George Allen & Unwin 1969.

NEUFELDT, Ronald W., ed., *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, Albany, State University of New York Press 1986.

NG On-cho, „*Hsing* (Nature) as the Ontological Basis of Practicality in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642–1718) Philosophy", *Philosophy East and West*, 44, 1 (1994), s. 79–109.

NG Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mâdhyamika*, Honolulu, University of Hawaii Press 1993.

NGO Van Xuyet, *Divination, Magie et Politique dans la Chine ancienne*, Paris, 1976.

NIENHAUSER, William Jr., ed., *Liu Tsung-yuan*, New York, Twayne Publishers 1973.

NIVISON, David S. a Arthur F. WRIGHT, ed., *Confucianism in Action*, Stanford University Press 1959.

NIVISON, David S., *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738–1801)*, Stanford University Press 1966.

NYLAN, Michael, *The Shifting Center: The Original „Great Plan" and Later Readings*, Monumenta Serica 1992.

NYLAN, Michael, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, Albany, State University of New York Press 1993.

NYLAN, Michael, „The Chin-wen/Ku-wen Controversy in Han Times", *T'oung Pao*, 80 (1994), s. 82–144.

NYLAN, Michael, *The Five „Confucian" Classics*, Yale University Press 2001.

Otázky Milindovy, přel. Vladimír MILTNER, Praha, Supraphon 1988.

PASCAL, Blaise, *Myšlenky*, přel. Miloslav ŽILINA, Praha, Mladá Fronta 2000.

PAUL, Diana Y., *Philosophy of Mind in the 6th Century China: Paramârtha's Evolution of Consciousness*, Stanford University Press 1984.

PAUL, Gregor, „Reflexions on the Usage of the Terms ‚Logic' and ‚Logical'", *Journal of Chinese Philosophy*, 18, 1 (1991).

PEARSON, Margaret J., *Wang Fu and the Comments of a Recluse*, Tempe, Arizona State University 1989.

PEERENBOOM, R. P., „Cosmogony, the Taoist Way", *Journal of Chinese Philosophy*, 17 (1990), s. 157–174.

PELLIOT, Paul, „Meou-tseu, ou les doutes levés", *T'oung Pao*, 18 (1920).

PELLIOT, Paul, *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris, Adrien Maisonneuve 1953.

PERLEBERG, Max, *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hongkong, 1952.

PERROT, Étienne, *Yi King, le Livre des transformations*, Paris, Librairie de Médicis 1973.

PETERSON, Willard, „The Life of Ku Yen-wu (1613–1682)", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), s. 114–156; 29 (1969), s. 201–247.

PETERSON, Willard J., „Western Natural Philosophy Published in Late Ming China", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 117 (1973), s. 295–322.

PETERSON, Williard, *Unfolding of Neo- Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus For Intellectual Change*, New Haven, Yale University Press 1979.

PETERSON, Willard, „Making Connections: ‚Commentary on the Attached Verbalizations' of the *Book of Change*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, 1, (1982).

PETZOLD, Bruno, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-)Lehre*, Wiesbaden, Steiner 1982.

PHILASTRE, P. L. F., *Le Yi: King ou Livre des changements de la dynastie des Tsheau*, 1885–1893, reed. Paris, Adrien Maisonneuve 1982.

PCHANG Pchu, *Kung-sun Lung-c' tin-i'*, Čcheng-tu, Pa Šu Šu-še 1989.

PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, Michèle, *La Chine des Han, histoire et civilisation*, Freiburg, Office du livre 1982.

POKORA, Timoteus, „On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Da-t'ung in Chinese Philosophy", *Archiv Orientální* (Praha) 29 (1961), s. 448–454.

POKORA, Timoteus, *Čchin Š'-chuang-ti*, Praha, Orbis 1967.

POKORA, Timoteus, *Kritická pojednání*, Praha, Academia 1971.

Posvátno v životě člověka, I, Praha, Česko-čínská společnost 2003.

PREUSS, Karel a kol., *Chrestomatie k dějinám starověku I, texty k dějinám Indie a Číny*, Praha, SPN 1982.

PRŮŠEK, Jaroslav, PALÁT, Augustin, *Středověká Čína*, Praha, DharmaGaia, 2001.

PULLEYBLANK, Edwin G., *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Oxford University Press 1965.

QUEEN, Sarah, „From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the *Spring and Autumn Annals* according to Tung Chung-shu" (dizertační práce), Harvard University, 1991, vydáno v Cambridge University Press, 1996.

RAHULA, Walpola, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Éd. du Seuil 1961.

READING, Jean-Paul, *Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Bern, Peter Lang 1985.

READING, Jean-Paul, „Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism", *Philosophy East and West*, 36, 4 (1986), s. 349–374.

RICCI, Matteo a Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582–1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

RICKETT, W. Allyn, *Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press 1985.

Richard WILHELM, *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, Jena, Diederichs 1924.

Robert E. ALLINSON, ed., *Understranding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press 1989, s. 155–161.

ROBINET, Isabelle, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", *T'oung Pao*, 69 (1983), s. 73–107.

ROBINET, Isabelle, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme, I–II*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient 1984.

ROBINET, Isabelle, „Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: Étude taxinomique des commentaires du *Daode jing* au sein de la tradition chinoise", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), s. 27 (39?).

ROBINET, Isabelle, *Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VII^e siècle*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1977.

ROBINET, Isabelle, „The Place and Meaning of *Taiji* in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty", *History of Religions*, 29, 4 (1990), s. 373–411.

ROBINET, Isabelle, *Histoire du taoisme des origines au XIVe siècle*, Paris, Cerf 1991.

ROBINET, Isabelle, „Primus movens et création récurrente", *Taoist Resources*, 5, 2 (1994), s. 29–68.

ROBINET, Isabelle, *Introduction à l'alchimie intérieure*, Paris, Cerf 1995.

ROBINSON, Richard H., *Early Mâdhyamika in India and China*, Madison, University of Wisconsin Press 1967.

ROETZ, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt, Suhrkamp 1992.

ROETZ, Heiner, *Konfuzius*, Mnichov, Beck 1995.

ROSEMONT, Henry Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico (Calif.), Scholars Press 1984.

ROSEMONT, Henry Jr., ed., *Chinese Texts and Philosophical Context: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle (Illinois), Open Court 1991.

ROY, David T. a Tsuen-hsiun TSIEN, ed., *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Hong Kong, Chinese University Press 1978.

RYCKMANS, Pierre, *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard 1987.

S'-MA Čchien, *O zázračném lékaři Pien-Čchüeovi*, přel. Vladimír LIŠČÁK, Praha, soukromý tisk 1987.

SAILEY, Jay, *The Master Who Embraces Simplicity. A Study of the Philosohper Ko Hung, A. D. 283–343*, San Francisco, Chinese Materials Center 1978.

SANTANGELO, Paolo, „A Research on Emotions and States of Mind in Late Imperial China. Preliminary Results", *Ming Qing yanjiu*, Neapol a Řím 1995.

SÁRI, László, Šu-la-ce. *Ranní rozhovory v klášteře opata Lin-ťiho*, Praha, Malvern 2005.

SASO, Michael , *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven, Yale University Press 1978.

SEIDEL, Anna, *La Divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1969.

SEIDEL, Anna a Holmes WELCH, ed., *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven, Yale University Press 1979.

SEIDEL, Anna, „Chronicle of Taoist Studies", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989–1990), s. 223–347.

SERRUYS, Paul L. a M., *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen*, Berkeley, University of California Press 1959.

SHAUGHNESSY, Edward, „The Composition of the Zhouyi" (dizertační práce), Ann Arbor, University Microfilms International 1983.

SHAUGHNESSY, Edward L., *Sources of Western Zhou History*, Berkeley, University of California Press 1991.

SHCHUTSKII, Iulian K., *Researches on the I Ching*, Princeton University Press 1979.

SHIH Vincent Yu-chung, *The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh*, New York, Columbia University Press 1959.

SHIH, Vincent Y. C., *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influence*, Seattle, University of Washington Press 1972.

SCHIFFRIN, Harold Z., *Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution*, Berkeley, University of California Press 1968.

SCHIPPER, Kristofer, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wu-ti nei-tchouan*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1965.

SCHIPPER, Kristofer, *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Paris, Fayard 1982.

SCHIPPER, Kristofer, „Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism", *T'oung Pao*, 80 (1994), s. 62 a n.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig, *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe a Mo ti: Gegen den Krieg*, Düsseldorf, Diederichs 1975.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden, Steiner 1976.

SCHMITT, Gerhard, *Sprüche der Wandlungen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund*, Berlin, Akademie 1970.

SCHNEIDER, Laurence A., *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*, Berkeley, University of California Press 1971.

SHRYOCK, John K., *The Study of Human Abilities. The Jen Wu Chih of Liu Shao*, New Haven, American Oriental Society 1937.

SCHUMACHER, Jörg, *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*, Bern, Peter Lang 1993.

SCHWARTZ, Benjamin, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Harvard University Press 1964.

SIVIN, Nathan, „I Ching, *The Book of Change*", Harvard Journal of Asiatic Studies, 26 (1966).

SIVIN, Nathan, „Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy", *T'oung Pao*, 55 (1969), s. 5–19.

SIVIN, Nathan, *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact*, Cambridge, 1969.

SIVIN, Nathan, „On the Word ‚Taoist' as a Source of Perplexity: With Special reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China", *History of Religions*, 17/3–4 (1978), s. 303–330.

SIVIN, Nathan, „Why the scientific revolution did not take place in China — or didn't it?", *Chinese Science*, 5 (1982), s. 45–66.

SIVIN, Nathan, *Science in Ancient China*, Aldershot, Variorum 1995.

SLAVÍČEK, Karel, *Listy z Číny do vlasti a jiná korespondence s evropskými hvězdáři (1716–1735)*, Praha, Vyšehrad 1995.

SMITH, Kidder Jr., „The Original *Yijing*: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexes, with Sample Glosses" (dizertační práce), Ann Arbor, University Microfilms Int. 1985.

SMITH, Kidder Jr. a kol., *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton University Press 1990.

SNELLGROVE, D., *The Hevajra Tantra*, Oxford University Press 1959.

SNELLGROVE, D., *Indo-Tibetan Buddhism*, Londýn, Serindia 1987.

SNELLGROVE, D., *Le Miroir du coeur*, Paris, Éd. du Seuil 1994.

SSU-MA Ch'ien, *Records of the Grand Historian of China*, přel. Burton WATSON, New York, Columbia University Press 1961.

SSU-MA Ch'ien, *The Grand Scribe's Records* 1., 7., překlad William H. NIENHAUSER a kol., Bloomington, Indiana University Press 1995.

STANDAERT, S. J., *Yang Tingyun (1562–1627), Confucian and Christian in Late Ming China*, Leiden, Brill 1988.

STEIN, Rolf A., „Remarque sur les mouvements du taoïsme politico-religiuex au II^e^ siècle apr. J.-C.", *T'oung Pao*, 50 (1963), s. 1–78.

STEIN, Rolf A., „Illumination subite ou saisie simultanée: note sur la terminologie chinoise et tibétaine", *Revue de l'histoire des religions*, 169, 1 (1971).

STEIN, Rolf A., „Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d' un dieu en déesse", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1986), s. 17–80.

STEIN, Rolf A., *La Civilisation tibétaine*, Paris, L'Asiathèque 1987.

STEINFELD, Ernst, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu*, Berlín, Akademie 1971.

STRICKMANN, Michel, *Le Taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une révélation*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1981.

STRICKMANN, Michel, ed., *Tantric and Taoist Studies*, Brusel, Institut belge des hautes études 1983.

STRICKMANN, Michel, *Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard 1996.

STRUVE, Lynn A., „Chen Que versus Huang Zongxi: Confucianism faces Modern Times in the 17th Century", *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991), s. 5–23.

STRUVE, Lynn A., *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tiger's Jaws*, Yale University Press 1993.

STŘELEČEK, Jaromír, *Čínská filosofie: Stručný přehled*, Praha, SPN 1969.

STŘELEČEK, Jaromír a Oldřich KRÁL, *Čínská filosofie: historie a texty*, Praha, Univerzita Karlova 1971.

SUN, Warren, „Chang Ping-lin and his Political Thought", *Papers on Far Eastern History*, 32 (1985), s. 57–69.

SUZUKI Daisetz Teitaró, *The Lankâvatâra Sûtra*, Londýn, Routledge a Paul Kegan 1932.

SÜAN-CANG, *Zápisky o západních krajích za Velkých Tchangů*, přel. Josef KOLMAŠ, Praha, Academia 2002.

SÜN-C', *Eseje*, přeložila Marina ČARNOGURSKÁ, Bratislava 2000.

SWANSON, Paul L., Foundations of T'ien-t'ai Philosophy: *The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley, Asian Humanities Press 1989.

Ši-king, I–II, přeložili Rudolf DVOŘÁK a Jaroslav VRCHLICKÝ, Praha, J. Otto 1898 a 1905.

T'ANG Chün-yi, „Chang Tsai's Theory of Mind and its Metaphysical Basis", *Philosophy East and West* 6 (1956), s. 113–136.

TAKAKUSU, Junjiro, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1947, reed. Honolulu, University of Hawaii Press 1956.

TANAKA, Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sûtra*, Albany, State University of New York Press 1990.

TAYLOR, Rodney L., *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: a Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562–1626)*, Misoula (Montana), Scholars Press 1978.

TAYLOR, Rodney L., „Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writing on Quiet-Sitting", *Journal of Chinese Philosophy*, 6, 2 (1979), s. 149–182.

TAYLOR, Rodney L., „The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation", in *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany, State University of New York Press 1990.

TENG Ssu-yü, „Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing", *Journal of Asian Studies*, 28, I (1968), s. 111–123.

THOMPSON, Laurence, G., *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Londýn, Allen & Unwin 1958.

THOMPSON, Paul M., *The Shen Tzu Fragments*, Oxford University Press 1979.

THORAVAL, Joël, „De la philosophie en Chine à la 'Chine' dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", *Esprit*, 201 (květen 1994), s. 5–38.

„Tch'an (Zen): textes chinois fondamentaux, témoignages japonais, expériences vécues contemporaines", *Hermès*, 7 (1970).

„Tch'an (Zen), racines et floraisons", *Hermès*, 4 (nová řada), Paris, Les Deux Océans 1985.

TILLMAN, Hoyt C., „A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and *Tao-hsueh*", *Philosophy East and West*, 42, 3 (1992), s. 445–474.

TILLMAN, Hoyt C. a Stephen WEST, ed., *China under Jürchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History*, Albany, State University of New York Press 1995.

TILLMAN, Hoyt C., *Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Press 1982.

TILLMAN, Hoyt C., *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu, University of Hawaii Press 1992.

TILLMAN, Hoyt C., „A Reply to Professor de Bary", *Philosophy East and West*, 44, 1 (1994), s. 135–142.

TJAN Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall, I–II*, Leiden, Brill 1949 a 1952.

TOKAREV, S. A., ed., *Mify narodov mira*, Moskva, 1980.

TOMASSINI, Fausto, *Testi Confuciani*, Torino, UTET 1974.

TU Wei-ming, *„Jen* as a Living Metaphor in the Confucian *Analects*", *Philosophy East and West*, 31, 1 (1981), s. 45–54.

TU Wei-ming, *Centrality and Commodity: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany, State University of New York Press 1989.

TWITCHETT, Denis a Arthur F. WRIGHT, ed., *Confucian Personalities*, Stanford University Press 1962.

TWITCHETT, Denis a Arthur F. WRIGHT, ed., *Perspectives on the T'ang*, Yale University Press 1973, s. 265–306.

ÜBELHÖR, Monika, *Wang Gen (1483–1541) und seine Lehre. Eine kritische Position späten Konfuzianismus*, Berlín, Reiner 1986.

VAN DER BLIJ, F., „Combinatorial Aspects of the Hexagrams in the Chinese *Book of Changes*", *Scripta Mathematica*, 28, I (1967), s. 37–49.

VAN ESS, Hans, „The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century got it wrong?", *T'oung Pao*, 80 (1994), 145–169.

VANDERMEERSCH, Léon, *La Formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1965.

VANDERMEERSCH, Léon, *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque, II*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1977 a 1980.

VANDERMEERSCH, Léon, „Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste", *Extrême Orient, Extrême Occident*, 6 (1985), s. 9–21.

VERELLEN, Franciscus, *Du Guangting (850–933), taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises 1989.

VERGNAUD, Jean-François, *La Pensée de Gu Yanwu (1613–1682). Essai de synthèse*, Paris, École française d'Extrême-Orient 1990.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Éd. du Seuil 1990.

VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éd. du Seuil 1983.

VIERHELLER, Ernst Joachim, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih*, Hamburk, Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1968.

VOCHALA, Jaromír, *Zpěvy od Žluté řeky*, Praha, Práce 1988.

VOLKOV, Alexei, „Analogical reasoning in ancient China: some examples", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 14 (1992), s. 15–37.

VON FISCHER, Johanna, „Fan Chung-yen (989–1052): Das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes", *Oriens Extremus* (1955), 2.

VON ZACH, Ritter, *Yang Hsiung Fa-yen (Worte strenger Ermahnung)*, 1939, reed. San Francisco, Chinese Materials Center 1976.

WAGNER, Rudolf G., *Die Fragen Hui-yüans an Kumârajûva*, Berlín, 1969.

WAGNER, Rudolf G., *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley, University of California 1982.

WAKEMAN, Frederic Jr., *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, Berkeley, University of California Press 1985.

WALEY, Arthur, *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, Londýn, Allen & Unwin 1934.

WALEY, Arthur, *The Book of Songs*, Londýn, Allen & Unwin 1937.

WALEY, Arthur, *The Analects of Confucius, Londýn*, Allen & Unwin 1938.

WALF, Knut, *Westliche Taoismus-Bibliographie*, 3. vyd., Essen 1992.

WANG, C. H., *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, Berkeley, University of California Press 1974.

WANG Ch'ung, *Lun-heng: Part I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung; Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung, 1908 a 1911*, přel. Alfred FORKE, reed. New York, Paragon Book Gallery 1962.

WARE, James R., *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320*, 1966, reed. New York, Dover 1981.

WATSON, Burton, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, Columbia University Press 1968.

WATSON, Burton, *The Tso chuan. Selection from China's Oldest Narrative History*, New York, Columbia University Press 1989.

WAYMAN, Alex, „The Mirror-like Knowledge in Mahâyâna Buddhist Literature", *Asiatische Studien/Études asiatiques*, 25 (1971), s. 353–363.

WAYMAN, Alex, „The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile", *History of Religions*, 13, 4 (1974).

WEBER-SCHAFER, Peter, *Der Edle und der Weise. Oikumenische und Imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung*, Mnichov, Beck, 1963.

WECHSLER, Howard J., *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press 1985.

WEINSTEIN, Stanley, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press 1987.

WELCH, Holmes, *Taoism: The Parting of the Way*, Boston, Beacon Press 1957, revidované vyd. 1965.

WILHELM, Hellmut, *Eight Lectures on the I Ching*, Princeton University Press 1960.

WILHELM, Hellmut, *Heaven, Earth and Man in the ‚Book of Changes'*, Seattle, University of Washington Press 1977.

WILHELM, Richard, *Frühling and Herbst des Lü Bu we*, Jena, Diederichs 1928.

WILHELM, Richard, *Kung-Futse Gespräche*, 1910, reed. Düsseldorf, Diederichs 1955.

WILSON, Thomas A., *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford University Press 1995.

WING Tsit-chan, *The Platform Scripture*, New York, Saint John's University Press 1963.

WRIGHT, Arthur F., „Fo-t'u-teng", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11 (1948), s. 322–370.

WRIGHT, Arthur F., ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press 1960.

WRIGHT, David, „Tan Sitong and the Ether Reconsidered", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), s. 551–575.

WRIGHT, Mary C., ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*, New Haven, Yale University Press 1968.

WU Čcheng-en, *Opičí král*, (přeložila Zdenka HEŘMANOVÁ-NOVOTNÁ), Praha, SNDK 1961, reed. Brno, Svatá Mahatma 1994; Praha, Albatros 1997.

WU Hung, „Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A. D.)," *Artibus Asiae*, 47 (1986), s. 263–316.

WYATT, Don J., „Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985), s. 649–666.

YAMPOLSKY, Philip B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York, Columbia University Press 1967.

YATES, Robin, „Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu" (doktorská práce), Berkeley, University of California 1975.

YÜ Ying-shih, „Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 11, 1–2 (1975), s. 105–146.

YÜ Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu Hung anf the Late Ming Synthesis*, New York, Columbia University Press 1981.

YÜ Ying-shih, „Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology", *Asia Major*, 3. řada, 2, 1 (1989), s. 79–108.

Z myšlenek a představ Žluté země, Brno, Zemské moravské muzeum 2002 (vydáno formou CD-ROMU).

ZHANG Guangda, „Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang", *Études chinoises*, 13, 1–2 (1994), s. 203–219.

ZHENG, Chantal, *Mythes et Croyances du monde chinois primitif*, Paris, Payot 1989.

Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs, přel. J.-C. PASTOR, Paris, Cerf 1990.

ZUFFEREY, Nicolas, „Pourquoi Wang Chong critique-t-il Confucius?", *Études chinoises*, 14, 1 (1995), s. 25–54.

ZUFFEREY, Nicolas, *Wang Chong (27–97?). Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne*, Bern, Peter Lang 1995.

ZÜRCHER, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959.

ZÜRCHER, Erik, „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence", *T'oung Pao*, 66 (1980), s. 84–147.

Rejstřík vybraných jmen a pojmů

abhidharma, 336
absolutní: a relativní, 324, 383; duch, 376; existence, 422; poznání, 366; realita, 320; skutečnost, 336
absolutno, 315, 324, 333, 355, 366, 376, 385, 386, 387, 418, 564; a jevy, 425
absurdnost, 111
agapé, 58
akademie, 472; císařská akademie, 287, 292; Chan-lin, 500, 557; Jen Jüan, 554; Jeskyně bílého jelena, 470; Oceán učenosti, 568, 588; soukromé, 298, 404, 521; Ťie-š', 218; Ťi-sia, 141, 200, 221, 238, 281, 294; Tung-lin, 522, 523, 537, 541, 545, 578, 587
álaja, álajavidžňána, 364, 365
alchymie, 324, 325, 409
Amitábha, 346, 362, 379
An Lu-šan 安祿山 (zemř. 757), 389, 404
An Š'-kao 安世高 (2.stol. n. l.), 337, 340, 342
Analogie s případy vyřešenými podle Letopisů, 583
Ánápánasútra, 341
anarchismus, 599
anátman, 333
antropokosmologie, 240
apokryfy, 290, 324, 581, 596
arhat, 336, 343, 375
Aristoteles, aristotelský, 132, 133, 134, 137, 451
Árjadéva, 354
astronomie, 285, 412
Ašóka (3. stol. př. n. l.), 356
autokracie, 288
autoritářství, 93, 151, 231, 500
Avalókitéšvara, 362, 379; *viz též* Kuan-jin

barbaři, 64, 297, 340, 341, 342, 356, 357, 541, 544, 578, 585; a civilizace, 552, 586, 593
bezprostřednost, 117
biblický, 163
bílá Tárá, 379
bílý kůň není kůň, 132, 137
bódhi, 331
Bódhidharma (6. stol. n. l.), 383, 385
bódhisattva, 336, 362
bojová umění, 175, 178
Božský rolník, 148, 152
bratři Čchengové, 406, 433, 443, 447, 448, 449, 487
Buddha, 52, 299, 309, 331, 333, 334, 336, 337, 369, 374, 383, 590; barbar, 391; buddhovská přirozenost, 336, 342, 347, 375, 377, 385, 386, 388, 407, 429, 504, 516, 518

Buddhabhadra, 347
buddhatá, 347
buddhovství, 337
Bůh, 29, 43, 75, 158, 164, 547
Bůh na výšinách, 585
býček, 114
bytí, 23, 27, 29, 30, 267, 336, 375
bytí (*jou* 有), 264

c' 子, 76
c'-cao 自造, 321
C'-čang 子張, 68
C'-čchan (6. stol. př. n. l.), 226
c' čcheng 自成, 167
C'-kung 子貢 (Konfuciův žák), 58, 66, 69, 71
C'-lu 子路 (Konfuciův žák), 70, 110, 581
C'-s' 子思 (kolem 485–420 př. n. l.), 146, 147, 165, 222, 447
c'-te 自得, 321, 462
c'-žan 自然, 116, 193, 296, 310, 319, 321, 387
Ca-kua 雜卦, 257
cao-chua 造化, 239, 282
cao ming 造命, 598
cao-wu-če 造物者, 124
celek a části, 137, 140, 411
Ceng-c' 曾子 (505?–436? př. n. l.), 146, 147, 447
Ceng Šen 曾參 (505?–436? př. n. l.), 59
cenzorský úřad, 151
cesta, 265
Cesta, xi, 27, 101, 129, 135, 167; konfuciánská, 163; Konfucius, 72; nejzazší realita, 189; *Tao-te-ťing*, 189; *viz* Tao
Cesta dávných králů, 146
cch' 慈, 181
cchaj 才, 162, 310
Cchaj Jüan-pchej 蔡元培 (1868–1940), 608
Cchao Cchao 曹操 (155–220), 309
Cchao Pchej 曹丕 (187–226), 29, 309
Cchuej Chao 崔浩 (381–450), 361
Cchuej Š' 崔憲 (kol. 110–170 n. l.), 298
Cchuej Šu 崔述 (1740–1816), 567
Cou Jen 鄒衍 (1. pol. 3. stol. př. n. l.), 238, 242, 245
ctnost, 20, 68, 121, 179, 194, 227, 243; a vědomí, 415; pět ctností, 243
cun te-sing 尊德性, 490
Cung-mi 宗密 (780–841), 377, 385
cuo-čchan 坐禪, 388, 486
cuo-wang 坐忘, 122, 486, 496

č' 制 (instituce), 136
č' 指 (označovat), 139
č' 智 (schopnost rozlišovat), 208
č' 止 (zastavení a rozjímání), 376
č' 治 (vládnout), 70, 206, 215, 216, 221, 285
č' 知 (poznání), 62, 211, 417, 453
č'-če 智者, 154
Č'-čchan 支懺 (Lókakšéma), 342
Č'-i 智顗 (538–597), 374, 375, 377
č'-kuo 治國, 67
č'-sing che-i 知行合一, 511
č'-šan 至善, 166
č'-šen č'-kuo 治身治國, 185

č'-tao 治道, 201
Č' Tao-lin 支道林, *viz* Č' Tun
Č' Tun 支遁 (314–366), 343, 379
Č'-wu lun 指物論, 139
Čan Žuo-šuej 湛若水 (1466–1560), 502
Čang Caj 張載 (1020–1078), 423, 440, 442, 443, 447, 448, 457, 458, 473, 513, 522, 546; kosmologie, 424; proti buddhismu, 424
Čang Č'-tung 張之洞 (1837–1909), 586
Čang Cheng 張衡 (78–139 n. l.), 294
Čang Ping-lin 張炳麟 (1869–1935), 595, 596, 597, 607
Čang Süe-čcheng 章學誠 (1738–1801), 566, 567
Čang Š' (1133–1180), 424, 472
Čang Tao-ling 張道陵 (konec 2. stol. n. l.), 299
Čang Tchaj-jen 張太炎, *viz* Čang Ping-lin
čang-ťü 章句, 292, 293
Čang Ťü-čeng 章居正 (1525–1582), 521
Čan-žan 湛然 (711–782), 375
čas, 123, 246, 294, 412; indické pojetí, 375; správný čas, 167, 269
če-süe 哲學, 22
čen 真, 559
čen-žen 真人, 121, 343
čeng 正, 70
čeng-čchi 正氣, 240
Čeng Čchiao 鄭樵 (1140–1162), 408
Čeng-meng 正蒙, 423, 426, 430, 433, 545
čeng-ming 正名, 70, 213
Čeng Süan 鄭玄 (127–200 n. l.), 298, 589
čchan 禪, 104, 348, 366, 383, 385, 389, 407, 422, 541; metody probuzení, 388
čchao-chua 超化, 344
Čchen Čchun 陳淳 (1159–1223), 483
Čchen Čchüe 陳確 (1604–1677), 539
Čchen Liang 陳亮 (1143–1194), 489
Čchen Sien-čang 陳獻章 (1428–1500), 502, 515
Čchen Tchuan 陳摶 (kol. 906–989), 409, 417
Čchen Tu-siou 陳獨秀 (1880–1942), 609
čchen-wej 讖緯, 290
čcheng 成 (uskutečnit), 265, 266
čcheng 誠 (opravdový), 166, 393
Čcheng Chao 程顥 (1032–1085), 443, 479
Čcheng I 程頤 (1033–1107), 34, 429, 443, 447, 449, 455, 457, 458, 460, 462, 478, 481, 486, 501, 507
čcheng-i 誠意, 505
Čcheng-kuan 澄觀 (737–838), 377
Čcheng Sien-c' (363–427), 359
čchi 器, 266, 410
čchi 氣, xiv, 28, 122, 129, 239, 241, 282, 513, 514; Čang Caj, 426, 428, 449, 550; Čuang-c', 239; Chuang Cung-si, 539; jednota, 549
čchi č' č' sin 氣質之心, 480
čchi č' č' sing 氣質之性, 431
čchi-kung 氣功, 122
Čchi wu lun 齊物論, 108
Čchien-fu lun 潛夫論, 306
Čchien Ta-sin 錢大昕 (1728–1804), 566

Čchien Te-chung 錢德洪 (1496–1574), 508, 509, 511
Čchin Š'-chuang-ti, *viz* První císař
čching 情, 120, 162
čching-i 清議, 298
Čching-i pao 清議報, 596
čching-tchan 清談, 310
Čchü Jüan (kol. 340–kol. 278 př. n. l.), 293
čchu ťia 出家, 335
čchüan 全, 121
čchüan 權, 225, 290, 550
čchüan šeng 全生, 153
Čchüan Tchang š' 全唐詩, 556
čchün 群, 587, 597
Čchun-čchiou, *viz Letopisy*
Čchun-čchiou čeng-cch' 春秋正辭, 579
čchung-čchi 沖氣, 191
Čchung-jou lun 崇有論, 320
čchung-süan 重玄, 355
Čína, 47, 593
čínské učení jako konstituční základ, západní učení jako funkční působení, 586, 607
číslo (*šu* 數), 249, 254, 261, 409, 410, 411, 412
Čistá země (*ťing-tchu* 淨土), 346, 357, 379
čisté rozhovory (*čching-tchan* 清談), 310, 340, 343, 536
čisté soudy (*čching-i* 清議), 298, 310, 523, 577, 588
čitta, 364
čittamátra, 363
člověk, 28, 30, 31, 366, 481; a kosmické dílo, 430; a Nebe, 202, 211, 268, 424, 430, 521; a Nebe (Chan Fej-c'), 232; a Nebesa, 104, 153, 161; a svět, 545; a Tao, 104; a zvíře, 64, 157, 158, 205, 208, 211, 212, 213, 480; Mo-c', 92; povaha člověka, 162; to nejcennější, 419
člověk ze Sung, 158, 421, 434
Čou-i 周易, 253
Čou-i cchan-tchung-čchi 周易參同契, 324
Čou-sin 紂辛, 38
Čou Tun-i 周敦頤 (1017–1073), 408, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 423, 443, 457, 458, 461, 470, 473
čtyři klíčky (*s' tuan* 四端), 156, 157, 161, 208, 390, 420
Čtyři knihy (*S' šu* 四書), 75, 471, 536, 558
čtyři obrazce (*s' siang* 四象), 259
čtyři ušlechtilé pravdy, 333
čtyři výroky (Wang Jang-ming), 508, 519; Liou Cung-čou, 519
Ču Chung 袾宏 (1535–1615), 516
Ču Si 朱喜 (1130–1200), 75, 408, 409, 416, 423, 448, 449, 452, 461, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 477, 478, 479, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 507, 509, 512, 522, 557, 609; spor s Lu Siang-šanem, 418, 476
čuan 傳, 256
Čuang-c' 莊子 (kol. 370–300 př. n. l.), 27, 101, 102, 103, 107, 217, 278, 299, 311, 318, 324, 346, 372, 389, 434, 446, 486; a buddhismus, 324; a Konfucius, 110; Č' Tun, 343; Kuo Siang, 324
Čuang-c' 莊子, 102, 434
Čuang Cchun-jü 莊存與 (1719–1788), 579

čung 中 (Střed), 31
čung 忠 (věrnost, loajalita), 59, 206
Čung-čchang Tchung 仲長統 (nar. 180 n. l.), 298
čung-čchi 中氣, 191
Čung Chuej 鍾會 (225–264), 310, 312
Čung-jung 中庸, 59, 165, 166, 171
čung-kuo 中國, 47
Čung-kuo min-jüe ťin-i, 599
čung-süe wej tchi, si-süe wej jung 中學爲體,西學爲用, 586

darwinismus, 587
debaty o učení (*ťiang-süe* 講學), 516
debaty, debatovat, 86, 108, 109, 200, 291, 317, 501, 521
definice, 132
dech (*čchi* 氣), 28, 29, 30, 157, 166, 186, 239, 240; dechová cvičení, 122; neporušený dech, 240; ovládání dechu, 122, 341, 383; prvotní dech, 186, 191, 192, 239, 240, 241, 242, 282, 294, 432; zkažené dýchání, 240
dějiny, dějepisectví, 541, 542, 552, 567, 593
Dějiny čínské filosofie (Feng Jou-lan), 610
Deleuze, Gilles, 78
demokracie, 151, 593
deník, 501, 514
Descartes, René, 285
Deset křídel, 256
deset tisíc věcí (*wan wu* 萬物), 140, 167, 338, 418, 461
determinismus, 296, 323
dháraní, 342
dharma (*fa* 法), 333, 336
dharmadhátu, 378
dharmalakšana, 363
dharmy, 335, 342, 354, 364, 377
dhjána, 340, 345, 383, 454, 515
Diagram Nejvyššího počátku, 473
Diagram pozdější než Nebe, 258
Diagram předcházející Nebi, 258
Diagram řeky Luo, 248
Diagram Žluté řeky, 248
dialektika, 354, 355, 375
Diamantová sútra, 377, 517
dítě, 107, 156, 185, 186, 187, 188, 503
dlouhověkost, 175, 281
dobro, 29, 155, 166; a zlo, 68, 155, 162, 194, 296, 417, 420, 455, 461, 509, 514, 519, 520; nejvyšší dobro, 166
Dógen 道元 (1200–1253), 385
Dokumenty, 73, 279
doxa, 87
drak, 174
dřevěný pohár, 155
dualismus, 509, 512, 519, 548
dualita, 241, 354, 508
duhkha, 333, 334, 343, 420
duch, duchovní síla (*šen* 神), 418, 445; a hmota, 339; duchovní putování, 121; duchovní zrak, 114
duchové a božstva (*kuej šen* 鬼神), 41, 65, 76, 87, 94, 391
duše (buddhismus), 338
důvěra, 61, 69
dva vzory (*liang i* 兩儀), 259, 409, 410, 416
dvě hrstě, 227
džentry, 403, 404, 406, 535, 556, 577

džudó, 178
éfexés, 386
ego, 119, 122
egoismus, 154, 481, 539
emoce (*čching* 情), 120, 166, 312, 333, 446, 481, 485, 506, 540, 561, 598; a princip, 564; Čuang-c', 120; romantismus, 116; sedm emocí, 448; Světec, 312
empatie, 156
Empedokles, 242
energie (*čchi* 氣), 28, 129, 296, 323, 513; a princip, 548; bratři Čchengové, 459; Taj Čen, 562; Wang Fu-č', 546
epistemologie, 25, 27, 295; a etika, 214
erudice, 557, 566, 568, 579
Esej o lvu a zlatu, 378
etika, 19, 29, 47, 63, 65, 84, 131, 309, 334, 478, 479, 510, 598; a politika, 67, 151
etymologie, 562
euhémerismus, 41
Evolution and Ethics, 587
éxaífnes, 386

fa 法, 223, 225, 336
Fa-cang 法藏 (643–712), 377, 378
Fa-jen 法言, 293
fa-jung 發用, 268, 342
fa-siang 法相, 363, 366
Fa-sien 法顯 (4. stol. n. l.), 345
fa tu 法度, 210
Fa-žung 法融 (594–657), 385
fan 反, 193, 317, 415
fan čao 反照, 415
Fan Čen 范縝 (450–515?), 359
Fan Čch' 樊遲 (Konfuciův žák), 58, 65
Fan Čung-jen 范仲淹 (989–1052), 405
fan-kuan 反觀, 414
Fang I-č' 方以智 (1611–1671), 544
Fang-jen, 292
fang-pien 方便, 374
fang-š' 方士, 238, 281, 290, 324
Fang Tung-šu 方東樹 (1772–1851), 585
fej 非, 108, 120
feminismus, 599
fen 分, 108, 135, 211, 212, 315, 323
fen-li 分理, 562
fen-ming 分命, 322
Feng-fa jao 峯法要, 344
Feng Jou-lan 馮友蘭 (1895–1990), 609
Feng Kuej-fen 馮桂芬 (1809–1874), 586
filologie, 536, 542, 558, 578, 586; a morálka, 560
fo-sing 佛性, 375, 385
Fo-tchu-teng 佛土澄 (zemř. 349 n. l.), 345
fonologie, 542
forma, formy (*sing* 形, 刑): a jména, 229, 231, 280; po formách, 266, 427, 494; před formami, 266, 427, 494
fu 復, 524
Fu-si 伏羲, 223, 256
Fu-še 復社, 523
Fukuzawa Jukiči, 595
funkce (*jung* 用), 412

gnómon, 86

harmonie, 28, 42, 57, 63, 64, 89, 136, 165, 166, 182, 211, 265, 285, 379, 450, 453, 510
hereze, 75, 373
hexagramy, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 317, 318, 324, 409, 457, 470; interpretace, 263
hínajána, 336, 337, 341
hlubina, 190
Hnutí 4. května, 20, 596, 608
hora Tchaj, 107
horská stezka, 162
Hovory, 52, 53, 54, 75, 78, 84, 86, 293, 433, 434, 447, 460, 471
hrnčíř, 46, 209, 210, 239; hrnčířský kruh, 86
hřebenová vaznice, 31, 259, 271, 314, 325, 409
hudba, 18, 38, 63, 73, 125, 166, 259; Mo-c', 88
Hudba, 73
humanismus, 47, 63, 83, 205, 211, 268, 444, 610
humánnost. *viz* lidskost
humor, 84, 89, 104, 435
Huxley, Thomas, 587

Chan Fej-c' 韓非子 (zemř. 233 př. n. l.), 77, 183, 199, 229, 230
Chan Fej-c' 韓非子, 140, 200, 221, 222, 227, 230, 231, 232, 260
Chan Jü 韓愈 (768–824), 390, 391, 392, 405, 444, 447
chanské učení (*Chan-süe* 漢學), 559, 568, 578, 596, 598
Chan-süe šang-tuej, 586
Chan-šan Te-čching 憨山德清 (1546–1623), 516
chao-žan č' čchi 浩然之氣, 157, 460
chaos, 92, 93, 182, 204, 206, 212, 213, 223; a civilizace, 552
charisma, 68, 70
charita, 383
che 和, 166
Che Jen 何宴 (kol. 190–249), 311, 313, 315, 324
Che Sin-jin 何心隱 (1517–1579), 522
Che Siou 何休 (129–182), 580
Che-tchu 河圖, 248
chou-tchien 後天, 411
Chu Č' 胡直 (1517–1585), 515
Chu Jüan 胡瑗 (993–1059), 405, 443, 457, 554
Chu Kuang 胡廣 (1370–1418), 500
Chu Š' 胡適 (1891–1962), 567
Chu Ťü-žen 胡居仁 (1434–1484), 501
chua 化, 68, 258
Chua-chu ting, 341
Chua-jen ting 華嚴經, 377
Chuaj-nan-c' 淮南子, 266, 279, 281
Chuan Tchan 桓譚 (kol. 43 př. n. l.–28 n. l.), 294
Chuang Cung-si 黃宗羲 (1610–1695), 518, 521, 537, 538, 567
Chuang-Lao 黃老, 102, 279, 280, 281, 286, 299
Chuang-šu 黃書, 552
Chuang-ti 黃帝, 231
Chuang-ti ting-š' šu, 409, 412
Chuej-jüan 慧遠 (334–416), 344, 346, 347, 358, 361, 379
Chuej-lin 慧林 (5. stol. n. l.), 356
Chuej-neng 慧能 (638–713), 384
Chuej-s' 慧思 (515–577), 374

Chuej Š' 惠施 (kolem 380–305), 105, 106, 130, 217, 219
Chuej Tung 惠棟 (1697–1758), 559, 560
Chuej-wen 慧文 (kol. r. 550), 374
Chung Siou-čchüan 洪秀全 (1814–1864), 585
Chung-žen 弘忍 (602–674), 383, 384
Chu-Š' 胡適 (1891–1962), 610
chvála a hana (*pao pien* 褒貶), 289, 582

i 儀 (vzor), 259
i 意 (smysl, úmysl, záměr), 61, 317, 519
i 易 (snadný, proměna), 258, 294
i 義 (smysl pro správné), 64
i er er, er er i 一而二二而一, 510
i-fa 已發, 485
i-li č' sing 義理之性, 480
i-li-süe 義理學, 558
I Sia lun 夷夏論, 356
I-šuo 易說, 423
I Tchögje (1501–1570), 498
I-ťing 易經, 253, 255, 268, *viz též Kniha proměn*
I-ťing 義淨 (635–713), 371,
idea, 134
ikonoklasmus, 516, 596
Ilustrované pojednání o zámořských zemích, 585
iluze, 333, 363, 364, 365
imanentnost, 320
individualismus, 516, 599, 608
individuální odpovědnost, 338
individuální vůle (*nien* 念), 520, 540
inteligence, 156, 208, 310
intuice, 387, 483, 488, 505, 510; *čchan*, 386; Mencius, 101, 488, 505; Wang Jang-ming, 514, 522, 537, 548
ironie, 104
islám, 371, 499

já, 57, 91, 105, 116, 182, 189, 194, 238, 321, 333, 338, 339, 347, 364, 365, 413, 414, 415, 433, 447, 456, 471, 481, 599
Jang 陽, 240, 258
JangČu 楊朱 (4. stol. př. n. l.?), 153, 154, 237
Jang Kuang-sien 楊光先 (1596–1670), 547
Jang Siung 揚雄 (53 př. n. l.–18 n. l.), 293, 311, 392
Jang Šen 楊慎 (1488–1559), 518
Jao 堯, 58, 73, 149, 150, 152, 223, 246, 392, 407, 421, 447, 470, 567
jao 爻, 254
jao-cch' 爻辭, 256
Japonsko, 337, 371, 379, 390, 491, 512
jasnozřivost (*ming* 明), 510
jazyk, 18, 22, 24, 25, 71, 106, 107, 129, 132, 134; a kultura, 525; a realita, 136, 190, 267; Čuang-c', 135; hromadná jména, 133, 137; konvencionalismus, 135, 136, 214; nominalismus, 134, 136; počitatelná jména, 133; ritualistické pojetí, 136; Wang Pi, 318
je (*jou* 有), 111, 178, 179, 190, 192, 194, 259, 311, 313, 320, 321, 342, 418

je to tak (*š'* 是), 108, 109, 110, 111, 112, 120
jednání (*sing* 行), 24, 26, 142, 522, 553
jedno, 107, 410, 414, 427; a mnohé, 478
Jedno, 191; a mnohé, 422
jednorožec (*lin* 麟), 581
jednota, 121, 211, 312, 364, 425, 430, 507; antropo-kosmická, 403, 421, 457, 485; Čču Si, 474; Nejvyšší jednota, 286; prvotní jednota, 410, 473
Jednota, 325, 343
jen 言, 317
Jen Fo-tchiao 嚴佛調 (konec 2. století), 338
Jen Fu 嚴復 (1853–1921), 587, 588
Jen Chuej 顏回 (Konfuciův žák), 62, 122, 421, 433, 447, 448, 581
Jen Jüan 顏元 (1635–1704), 553, 554, 557, 567
Jen Žuo-čchü 閻若璩 (1636–1704), 558
Jeskyně Tisíce Buddhů, 345
jev (*š'* 事), 378
Jezero divokých husí 鵝湖寺, 469, 470
jezuité, 524, 525
Jie Š' 葉適 (1150–1223), 489
Jin 陰, 240, 258
Jin Chaj-kuang 殷海光 (1919–1969), 609
Jin-Jang, xi, 28, 30, 129, 179, 191, 203, 238, 241, 259, 261, 267
jin-jang wu-sing tia 陰陽五行家, 240
jing 應, 262, 289
jižní buddhismus, 340, 356, 386
jméno (*ming* 名), 135; a realita, 71; a reality, 108, 134, 136, 214, 310; a skutečnost, 215; jména a formy, 323; náprava jmen, 136, 213, 214, 229
jóga, 335, 340, 366
jógáčára, 363, 366, 367, 385
jou 有, 178, 190, 311, 313, 323, 355, 425
jü-lu 語錄, 385, 472
Jü Veliký 大禹, xv, 45, 73, 152, 203, 243, 246, 392, 447, 482, 567
jüan-čchi 元氣, 186, 239. 282
Jüan-šan 原善, 560
Jün-kang, 361, 382
jung 用, 313, 319
Jung-le ta-tien 永樂大典, 556

kalpa, 375
kan 感, 283, 417
kan-jing 感應, 283
kánon, kanonizace, 75, 289
Kanonické knihy (*ťing* 經), 75, 290, 291, 346, 516, 567; Čču Si, 471, 491, 566; intrepretace za dyn. Čching, 558; jako historie, 596; moderní text, 292, 297, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 589, 593, 597; spory o pravost, 291, 292, 578, 579, 580, 595; starý text, 324, 579, 589, 596; Taj Čen, 566
Kao-c', 155, 156, 157
Kao Pchan-lung 高攀龍 (1562–1626), 522, 545
karma, 331, 332, 333, 337, 338, 365, 387; hromadění *karmy*, 341; zárodky, 364
Kášjapa, 383

kategorie (*lej* 類), 283
ke-i 格義, 343, 346
Ke Chung 葛洪 (kol. 283–343), 325
ke-ming 革命, 45
ke wu 格物, 61, 453, 488, 497, 509; Wang Jang-ming, 505
ke wu č' č' 格物致知, 505
Kchang Jou-wej 康有爲 (1858–1927), 580, 585, 588, 589, 590, 591, 593, 595, 596, 598, 600
Kchang-si c'-tien 康熙字典, 556
Kchao-sin lu 考信錄, 567
kche 可, 132, 135, 208
kche ti fu li 克己复禮, 62
Kchou Čchien-č' 寇謙之 (373–448), 361
kchuang-čchan 狂禪, 518
Kchuej-ti 窺基 (632–682), 367
Kchun 鯤, 107
Kchung Jing-ta 孔穎達 (574–648), 372
klášter Bílého koně, 337
klid, 191; klid a pohyb/činnost, 264, 266, 267, 410, 416, 418, 454, 458, 486, 507
Kniha dokumentů, 85, 150, 246, 253, 255, 291, 482, 542, 584; ve starém písmu, 558
Kniha knížete Šanga, 223, 227
Kniha o návratu k základní přirozenosti, 392
Kniha odmítnutí, 599
Kniha písní, 85, 240, 253, 255, 584
Kniha posměchu, 596
Kniha proměn, 203, 253, 254, 293, 393, 406, 408, 416, 418, 473, 550; Čou Tun-i, 416; Su Š', 444; Wang Fu-č', 545
Kniha umožňující pochopit Knihu proměn, 418, 420
Kniha určená k ukrytí, 517
Kniha určená ke spálení, 516
knihtisk, 382, 404
kóan, 389
kolář, 94
kolář Pchien (*lun Pchien* 輪扁), 115, 116
kolínka bambusu, 166
kolo, 179
Komentář pana Cuo, 240, 255, 291
konfucianismus a buddhismus, 394
Konfucius 孔子 (551–479 př. n. l.), xiv, 19, 21, 26, 30, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 76, 83, 84, 85, 110, 146, 221, 289, 388, 447, 472, 567, 581, 582; Kanonické knihy, 255; Kchang Jou-wej, 590; *Kniha proměn*, 255; meditace, 122; nekorunovaný král, 290, 578; Wang Pi, 316
konstituce (*tchi* 體), 412; a funkce, 313, 319, 342, 411, 474, 475, 478, 486; konstituční základ, 311, 313; základní konstituce, 268
Korea, 337, 371, 379, 390, 491, 512; spor „čtyř a sedmi", 495
korelativní myšlení, 240, 283, 311
kořen, 61, 204, 209, 314, 317; a kmen, 410; a větve, 314
kosmogonie, kosmogonický, 29, 44, 134, 191
kosmologie, kosmologický, 31, 39, 44, 202, 203, 237, 242, 243, 257, 261, 267, 287, 325, 343, 362, 393, 406, 408, 409, 416, 521, 581, 582, 588, 593, 598; buddhistická, 378;

korelativní (*Šao jung*), 244, 282, 285, 408, 412, 419, 422, 424, 471; kosmologické myšlení, 75, 253, 284; politické implikace, 244
kouzelníci, 238
krajinomalba, 135
král Wen, 37, 38, 46, 73, 223, 243, 392, 447; *Kniha proměn*, 256
král Wu, 37, 38, 46, 223, 279, 392
královražda, 151
krása, 63, 180, 206, 213, 215, 592
krev a dech (*süe čchi* 血氣), 560, 562
Kristus, 52, 590
Kritická pojednání, 295
Kritická studie Konfucia jakožto reformátora institucí, 589
Kritická studie podvrhů kanonických knih vyrobených učenci dynastie Sin, 589
Kritický komentář ke Knize dokumentů ve starém písmu, 558
Kritický komentář významu termínů v Meng-c', 561
Kritika starověkých dějin, 567
kružidlo, 94, 225, 232
křepelka, 107
křesťanství, 181, 499, 524, 547, 585
ku 故, 113, 154
Ku Chuan 顧歡 (kol. 430–493), 356
Ku Jen-wu 顧炎武 (1613–1682), 518, 540, 541
Ku Sien-čcheng 顧憲成 (1550–1612), 522, 523, 545
Ku-š' pien 古史辨, 567
Ku Ťie-kang 顧頡剛 (1893–1980), 567
Ku-ťin tchu-šu ti-čcheng 古今圖書集成, 556
ku-wen 古文, 291, 390, 405, 444, 578
kua 卦, 254, 259
kua-cch' 卦辭, 256
kuan 觀, 342, 376
Kuan-c' 管子, 221, 238
Kuan Čung 管仲 (7. stol. př. n. l.), 221
Kuan-jin 觀音, 379
kuan-sin 觀心, 415
kuan-wu 觀物, 413
kuej-tü 規矩, 225
kuchař Ting (*pchao Ting* 庖丁), 114, 115, 116, 435, 563
kultura, 17, 18, 46, 72, 204, 211, 593; a přirozenost, 73, 205, 208, 411; individuální tříbení, 444; kulturní identita, 20, 277, 337, 392, 408, 500, 536, 541, 558, 578, 597, 610; morální kultura, 67, 419, 598, 599; Sün-c', 216
Kulturní revoluce, 199, 609
Kumáradžíva (344–413?), xiv, 343, 346, 347, 353, 363, 371
kůň, 134, 136, 139, 140
Kung C'-čen 龔子珍 (1792–1841), 582, 583, 584, 585
kung-an 公案, 389
kung-fu 功夫, 115, 486, 512, 522
Kung-sun Lung-c' 公孫龍子 (poč. 3. stol. př. n. l.), 131, 137, 138
Kung-sun Lung-c' 公孫龍子, 131, 133, 139
Kung-šu Pchan, 84
Kung-tu-c', 159
kuo-min 國民, 594
Kuo-min-tang 國民黨, 597
Kuo Siang 郭象 (kol. 252–312), 320, 322, 323, 324, 342, 378, 425
květina, 383

květy v zrcadle, luna na hladině, 554
květy, rozkvetlý strom, 506, 545
kvietismus, 238, 420, 454, 487, 542, 598

lamaismus, 499
Lao-c' 老子, 30, 32, 101, 130, 174, 175, 355, 565; a Čuang-c', 173; a Konfucius, 174; jako Buddha, 341; kult, 299
legismus, 537
legisté, 148
lej 類, 136, 283
lékař, lékařský, 239, 240, 264, 285, 334, 461
Letopisy (*Čchun-čchiou* 春秋), 47, 74, 253, 255, 289, 291, 544, 578, 579, 582, 583; Liao Pching, 596; Mencius, 289; škola Kung-jang-ova, 290
Letopisy pana Lü, 237, 259
Lhasa, 386
li 利, 92
LI 理, xi, 46, 114, 204, 231, 319, 343, 425, 452, 458, 562, 563
li 禮, xi, 46, 63, 79, 204
Li Ao 李翱 (kol. 772–836), 392, 393, 447
Li-c', 221
Li Č' 李贄 (1527–1602), 516, 517, 518, 522, 541
Li Fu 李紱 (1675–1750), 556
li-i 禮義, 209
li i er fen šu 理一而分殊, 452
Li Jung 李顒 (1627–1705), 537
Li Kou 李覯 (1009–1059), 406
Li Kuang-ti 李光地 (1642–1718), 556
Li Kung 李塨 (1659–1733), 554, 557
Li S' 李斯 (zemř. 208 př. n. l.), 199, 230, 231
Li-süe č'-i tchung-š' 理學字義通釋, 598
Li Tchung 李侗 (1093–1163), 469, 473, 486
liang-č' 良知, 432, 505, 508
Liang Čchi-čchao 梁啓超 (1873–1929), 589, 590, 591, 592, 594, 595, 597
liang-sin 良心, 158
Liang Šu-ming 梁漱溟 (1893–1988), 610
Liang-tie 良价 (807–869), 384
Liao Pching 廖平 (1852–1932), 580, 596
liberalismus, 593
lid, 150, 151, 188, 538
lidská přirozenost (*sing* 性), 92, 390; a kultura, 209; a úděl, 161; a životní energie, 158; buddhismus, 334; je dobrá, 54, 92, 153, 154, 155, 158, 163, 164, 199, 432, 455, 480, 485, 509, 514, 548; je špatná, 205, 206; je zdokonalitelná, 54, 67; je zlá, 206; legismus, 227; Mencius, 159; Mo-c', 92; Wang Čchung, 296
lidskost (*žen* 仁), 54, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 68, 69, 95, 101, 149, 150, 151, 164, 167, 209, 243, 461, 483, 487, 594, 607; a obřady, 211; Čcheng I, 478; Čču Si, 478; legisté, 224; Liang Čchi-čchao, 592; Mo-c', 89, 91; princip, 479
Lie-c' 列子, 102, 372
Lin Čao-en 林兆恩 (1517–1598), 515
Lin Fang 林放, 63

Lin-ti 臨濟 (zemřel 866), 384, 388
ling 靈, 116, 358, 422
ling-pao 靈寶, 341
Liou An 劉安 (2. stol. př. n. l.), 279
Liou Cung-čou 劉宗周 (1578–1645), 519, 520, 539, 548
Liou Cung-jüan 柳宗元 (773–819), 391
Liou Feng-lu 劉逢祿 (1776–1829), 579, 580, 581, 582, 583, 593
Liou I-čching 劉義慶 (403–444), 343
Liou Jin 劉因 (1249–1293), 499
Liou Pang 劉邦 (v. 177–180 př. n. l.), 279
Liou Sin 劉歆 (32 př. n. l.? –23 n. l.), 291, 580, 589, 596
Liou Š'-pchej 劉師培 (1884–1919), 597, 607
Liou Šao 劉劭 (kol. 180–kol. 240), 310
literární inkvizice, 557
literatura, 444
loajalita, 61, 288
logika, 23, 25, 86, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 155, 208; logikové, xiv, 105, 130, 132
logos, 21
Lókakšéma (2. stol. n. l.), 342
lpění, 364
Lü Cu-čchien 呂祖謙 (1137–1181), 469
Lü Liou-liang 呂留良 (1629–1683), 557
Lü Pu-wej 呂不韋 (2. pol. 3. stol. př. n. l.), 237
Lu Siang-šan 陸象山 (1139–1193), 470, 471, 472, 473, 476, 477, 483, 490, 503, 512
Lu Ťia 陸賈, 279
Lu Ťiou-jüan 陸九淵, 469, *viz* Lu Siang-šan 陸象山
Lu Ťiou-ling 陸九齡 (1132–1180), 470
luan 亂, 67
Lun-cheng 論衡, 295
Lun-jü 論語, *viz Hovory*
Lun-li-süe tiao-kche-šu, 598
Lung-men, 361, 382
Luo Čchin-šun 羅欽順 (1465–1547), 513, 514, 522
Luo-šu 洛書, 248
Lü-š' Čchun-čchiou 呂氏春秋, 179, 237, 243, 244, 279

Ma-cu 馬祖 (709–788, Basó), 384, 385
Ma Tuan-lin 馬端臨 (1254–1325), 408
Ma-wang-tuej 馬王堆, 196, 236, 279, 280
Ma Žung 馬融 (79–166), 298, 326
madhjamaka, 347, 353, 354, 355, 363, 366, 378, 385
magie, magický, 24, 42, 46, 75, 261, 290, 342, 345, 357; buddhismus, 380
mahájána, 336, 382, 408, 588
Mahájánasangraha, 363
Mahámégha-sútra, 376
Mahápárinirvána-sútra, 347
Maitréja, 346, 362, 376
májá, 331
makrokosmos, 285
malý člověk (*siao-žen* 小人), 56, 417, 503
manas, 364, 365

mandala, 381
Maňdžušrí, 362
manicheismus, 371
mantra, 342, 380
Mao Ce-tung 毛澤東 (1893–1976), 592, 609
Mao-šan, 341
Marx, Karel, 52
marxismus, 609
matematika, 560
Matisse, Henri, 78, 388
Matka, 178, 188, 189
mazdismus, 371
meditace, meditovat, 122, 334, 380, 381, 486, 515, 554
Meidži, 512, 585, 591
Mej Wen-ting 梅文鼎 (1633–1721), 559
Mencius 孟子 (380?–289? př. n. l.), 54, 74, 76, 84, 130, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 199, 200, 217, 221, 268, 288, 391, 392, 406, 419, 420, 429, 447, 454, 461, 462, 471, 472, 473, 478, 480, 485, 486, 504, 507, 510, 538, 541, 589, 597; a Mo-c', 96; a mohisté, 91
Meng-c' 孟子, 76, 147, 148, 165, 199, 216, 434, 471; Taj Čen, 560
měřidlo, 232
měsíc, 478
Měsíční přikázání, 244, 285
metafyzika, 267
mi-cung 密宗, 380
Milinda (2. stol. př. n. l.), 332
Mill, John Stuart, 587
min-čching 民清, 588
Min-pao 民報, 597, 599
ming 名 (jméno), 71
ming 命 (osud), 113
ming-LI 名理, 311
ming sin tien sing 明心見性, 385
ming-tchang 明堂, 248
Ming-ti 明帝 (v. 58–75 n. l.), 337
ming-tiao 名教, 309
Ming-žu süe-an 明儒學案, 538
míra, 166
Mistr Chuej, viz Chuej Š', 130
Mistr z Paj-ša, 502
mlčení, 316
mo 末, 314
Mo-c' 墨子 (5.–4. stol. př. n. l.), 83, 84, 87, 88, 217
Mo-c' 墨子, 76, 84, 85, 86, 208; proti konfuciánům, 96
Mo-ting 墨經, 86
modernizace, 610
Mohamed, 590
mohisté, 148
Mohistický kánon, 131
monismus, 490, 545, 548, 549, 598
Montesquieu, Charles L., 587
morálka, morální: a obřady, 210; a politická praxe, 462; a přirozenost, 182; individuální morálka, 65, 67; jednotný princip, 93; Mencius, 157; morální jednání, 458; morální úsilí (*kung-fu* 功夫), 486; morální vědomí (vrozené), 432, 503; politická praxe, 67; vrozená, 490
morálnost a princip (*i-li-süe* 義理學, 558
motýl, 118
Mou-c' li-chuo lun 牟子理惑論, 337
Mou Cung-san 牟宗三 (1909–1995), 610

moudrost, 167, 334
moudrost (*pradžňá*), 335, 342
Mu-lien, 382
mudra, 381
mudrc, 67, 281, 472; Čuang-c', 111, 117
mysl (*sin* 心), 24, 27, 157, 484, 502, 512; a princip, 479, 484, 485, 490, 503; a přirozenost, 479; Čang Caj, 479; *čchan*, 383; Čcheng I, 479; Čchu Si, 478; Čuang-c', 117; jednota, 482, 483; lidská mysl, 481, 485, 506; mysl je princip (*sin ti li* 心即理), 483; neochvějná mysl, 486; princip a energie, 480; prvotní mysl, 158; řád mysli, 486; Světce, 415; Taa, 481, 485, 506; v zásadě dobrá mysl, 158; Wang Jang-ming, 511
mýty, 41, 44

náboženství, náboženský, 40, 42, 44, 45, 46, 52, 63, 64, 67, 68, 178, 183, 254, 324, 338, 340, 341, 356, 371, 390, 404, 499, 514, 524, 525, 554, 582, 590; Mo-c', 94, 95
nacionalismus, 593, 594, 597, 598, 608
nadání, 563
nadpřirozeno, nadpřirozený, 44, 64, 65, 202, 204, 238
Nágárdžuna, 354, 355
Nágaséna, 332
náhlé a postupné: náhlost, 386; postupnost, 377, 385, 386
Nan süe-chuej 南學會, 592
náprava jmen (*čeng ming* 正名), 450
národ, 535, 580, 594
naturalismus, 202, 205, 216, 238, 254, 256, 268, 294, 296, 431, 540, 588
návrat, 30, 123, 185, 189, 193, 194, 259, 318, 415, 434, 487; návrat ke starověku, 390, 524, 537
Nebe (*Tchien* 天), 202; a člověk, 295; a Člověk, 240, 266, 288; Nebe, Země a Člověk, 288; pozdější než Nebe, 411; předcházející Nebi, 411
Nebesa (*Tchien* 天), 38, 39, 45, 151; a člověk, 166, 167, 182; a Člověk, 47, 119, 120, 121, 131, 203, 205; a morálka, 154, 209; jsou amorální, 207; Konfucius, 71; lidskost, 182; mandát Nebes, 19, 45, 49, 53, 150, 286, 581; Mo-c', 94; nebeský úděl, 124, 161, 163, 165, 202; přirozenost, 168, 182, 202, 449; rozhodnutí Nebes, 66, 67, 153; Syn Nebes, 38, 67, 93, 150, 151, 244, 245, 287, 552, 582
nebeská přirozenost (*tchien-žan* 天然), 321
Nebeští mistři (*tchien š'* 天師), 299
Nebe–Země, xi, 30, 106, 191, 293, 322, 409; a Člověk, 453
nebytí (*wu* 無), 264; prvotní nebytí, 343; *viz* není, Vrcholné nebytí
negace, 355
nej-šeng 內聖, 67, 289
nejvyšší dobro, 177
nejvyšší počátek (*tchaj-ti* 太極), 271, 314, 409, 410, 415
Nejvyšší počátek (*tchaj-ti* 太極), 411, 418, 419, 459, 520, 549; a energie, 476; Čou Tun-i, 417, 419, 473; Čchu Si, 474, 477; Vrcholné nebytí, 476

Nejvyšší prázdnota (*Tchaj-sü* 太虛), 425, 427, 458
nekonání (*wu wej* 無爲), 101, 119, 168, 173, 175, 176, 179, 187, 189, 245, 267, 280, 286, 456, 477; a přirozenost, 179; Čou Tun-i, 420; Konfucius, 71, 178; legismus, 183, 232; Mencius, 154; návrat k přirozenému stavu, 187; *Tao-te-ťing*, 194
Neměnný střed (*Čung-jung* 中庸), 165, 269, 393, 419, 434, 455, 471, 479, 486, 490, 510, 520
ne-myšlení (*wu-nien* 無念), 387, 445
neng 能, 208
není (*wu* 無), 111, 178, 179, 190, 192, 194, 259, 311, 313, 314, 320, 321, 342, 418
není to tak (*fej* 非), 108, 109, 110, 111, 112, 120
neokonfuciánství, 407, 493
neopracované dřevo (*pchu* 樸), 136, 185, 209
neotaoismus, 311, 324
nepatrná slova nesoucí velké poselství (*wej jen ta i* 微言大義), 289, 579
nepatrný počátek (*ťi* 幾), 264, 266, 418, 420
nepodmíněné, 366
neprojevené (*wu* 無), 507, 546
nerozlišené, nerozlišenost (*wu* 無), 312, 313
nesmrtelnost, 238, 281, 296
nestoriánství, 371
nezbadatelné, 311
Ni Jüe, 141
nien 念, 520
nirvána, 333, 336, 343, 347, 354, 355, 362, 592
nonsens, 104
normy, 93, 223, 411
nová kultura, 608
Nová vyprávění z elegantního světa, 310, 325, 343
nové konfuciánství, 610
Nové mládí, 609
numerologie, 285, 291, 309, 313, 325, 409, 416, 422

O nezničitelnosti ducha, 359
O původu Taa, 392
O zachování člověka, 554
O zničitelnosti ducha, 359
Obecné principy literatury a dějin, 567
obecní shromáždění (*siang-jüe* 鄉約), 489
obchod, 225
obraz, obrazec (*siang* 象), 260, 265, 266, 267, 410, 412; čtyři obrazce, 409, 410, 412
obrazoborectví, 388, 518
obřady, obřadnost (*li* 禮), xi, 38, 45, 46, 63, 64, 65, 66, 73, 129, 204, 381, 405, 549; a zákony, 582; Ču Si, 489; *Obřady*, 73, 226, 253; Sün-c', 212, 213, 216
odlišovat, odlišování, 90, 131
odpovědnost, 163, 164
ohleduplnost (*šu* 恕), 59, 60, 91
olovnice, 225, 232
opravdový člověk (*čen-žen* 真人), 121, 166, 343
Opravdový počátek, 459

opravdový, opravdovost (*čcheng* 誠), 166, 167, 393, 413, 418, 419, 430, 510
ortodoxie, 499, 501, 512, 515, 516, 518, 521, 557, 562; buddhistická, 373; čusismus, 472, 491, 536, 597; konfuciánská, 416, 500
osm trigramů (*pa kua* 八卦), 259
osmičlenný esej (*pa-ku-wen*) 八股文), 556
osmidílná stezka, 334, 488
osud, 87
osvícení, 117, 181, 380, 387, 433, 456, 488, 490, 503, 505, 508, 513, 515, 516, 519, 522, 566; Čuang-c', 124
Ou-jang Siou 歐陽修 (1007–1072), 405, 408, 443, 444, 471
ověřování a důkazy (*kchao-čeng* 考證), 558, 566, 578

pa-ku wen 八股文, 500
Paj-chej lun 白黑論, 356
paj-chua 白話, 389
paj-ma fej ma 白馬非馬, 137
Palác světel, 245, 248
pálení knih, 255, 289
paměť, 365
pao pien 褒貶, 289
Pao-pchu-c' 抱樸子, 325
paradox, 31, 132, 133, 137, 140, 176, 179, 180, 316, 326; deset paradoxů (Chuej Š'), 106
parlamentarismus, 582, 591
Pascal, Blaise, 118
pašerák soli, 490
Pej-si c'-i 北溪字義, 561
Pekingské jaro, 151
peklo, 337
pen 本, 314
pen-sin 本心, 158
pen-tchi 本體, 268, 311, 342
Pen-ti 本寂 (840–901), 385
pen-wu 本無, 343, 546
pěstovat sebe sama, 67
Pět fází (*Wu-sing* 五行), 74, 238, 242, 244, 245, 246, 248, 283, 288, 294, 417
pět forem lpění, 333
Pět hybatelů. *viz* Pět fází
Pět kanonických knih (Wu ťing 五經), 255, 287, 356
Pět měřic rýže (*Wu tou mi* 五斗米), 299
Pět prvků. *viz* Pět fází
pět přikázání, 335, 381
pchan-ťiao 判教, 374
Pchej Chuej 裴徽 (3. st. n. l.), 316
Pchej Wej 裴頠 (267–300), 320
Pcheng 鵬, 107
Pcheng Cu 彭祖, 107, 122
pie 別, 90, 91
pien 變 (změna), 74, 258
pien 辨, 86, 130
pien 辯, 86, 104, 130
pien-če 辯者, 86
pien-wen 變文, 382
písmo, 19, 24, 25, 31, 39, 75, 76, 129, 188, 271, 689; a jazyk, 560
Písně, 73, 74, 279
Plán pro vladaře, 537, 541, 599
Platon, platónský, 51, 132, 134, 386
plavec, 113, 116, 119, 182, 445
plnost, 30
Po Kchung-ťiao i, 596
Po Ťü-i 白居易 (772–846), 391

počátek kosmu, 282
pohřební obřady, 88, 96
pohyb, 29
pochopit, 408
Pojednání o Bílém a Černém, 356
Pojednání o buddhismu, 360
Pojednání o lidských vlastnostech, 310
pojem, 134
pojmenování, 27, 70; a realita, 229; a skutečnost, 299; napravit pojmenování, 70, 71; pojmenování a realita, 229
politika, politický, 39, 45, 51, 53, 56, 68, 146, 148, 149, 152, 221, 285, 538, 579; a buddhistická obec, 344, 362; a náboženství, 379; angažovanost, 523, 578; řeč, 130; taoisté, 184
pomíjivost, 340, 375, 418
posvátno, 64, 65, 68, 95
potěšení, 24, 54, 88, 89, 105, 334, 549
pouhé vědomí (*wej-š'* 唯識), 363
pozice síly (*š'* 勢), 227, 228, 230
Poznámky o obtížích učení, 515
Poznámky o těžce nabytém poznání, 514
poznání (*č'* 知), 22, 26, 27, 30, 32, 62, 108, 110, 132, 161, 266, 364, 366, 410, 415, 433, 453, 481, 487, 490, 514; a jednání, 26, 456, 478, 503, 506, 510, 511, 519, 567, 592; a morálka, 73; a praxe, 490, 501; empirické, 453, 536, 558; fortel, 113; intelektuální, 455; intuitivní, 366, 434, 456; morální, 455; náhlé a postupné, 491; praktické zaměření, 55; smyslové, 114, 365, 434, 455, 507; Světec, 416; Šao Jung, 413; Taj Čen, 564, 565; *vidžňánaváda*, 364; vrozené poznání, 516, 519, 520; vrozené poznání dobra (*liang-č'* 良知), 505, 507, 514; Wang Jang-ming, 508
pozorovat věci (*kuan-wu* 觀物), 413; obrácené pozorování, 414, 415
pradžňá, 335, 340, 346, 354, 355, 383, 387, 454
pradžňápáramitá, 342
praktické učení, 524, 553
pravda, 25, 27, 87, 104, 110, 131, 132, 161, 217, 317, 336, 347, 388, 584; absolutní pravda, 23, 336, 355, 364, 414; dvě roviny pravdy, 355; hledat pravdu v reálných faktech (*š'-š' čchiou-š'* 實事求是), 559; relativní pravda, 355, 364, 373; střední pravda, 375
pravidla a normy, 210
pravítko, 94
prázdno, prázdnota, 30, 122, 179, 191, 342, 347, 354, 355, 373, 375, 378, 381, 387, 418, 546; Prázdno–Plnost, 30
princ Wen-chuej, 114
princip (*LI* 理), 458, 473; a energie, 458, 474, 475, 481, 485, 506, 507, 513, 560; a fakta, 553; a jev (*š'* 事), 378; a jevy (škola Chua-jen), 451; a mysl, 506, 510; a Nejvyšší počátek, 473; a obřady (*li* 禮), 450; a přirozenost, 506; a srdce, 453; absolutní princip, 93, 451, 459, 487; bratři Čchengové, 473; buddhismus, 343; Čcheng I, 449, 451; Čuang-c', 323; Fa-cang, 378; mysl je princip (*sin ti li* 心即理), 485; nebeský princip, 419, 452, 474, 502; a lidské tužby, 432, 548; Princip a principy, 452, 564, 565; projev Taa, 319; Su Š', 445; Sün-c', 204; Šao Jung, 410, 412; Taj Čen, 562, 564; Tao, 483; univerzálnost, 479; utvářející princip, 319; větvení (*tchiao-li* 條理), 548, 562; Wang Fu-č', 547
probuzení, 331, 336, 339, 343, 377; postupné a náhlé, 348
projevené (*jou* 有), 313, 507
proměna (*i* 易), 259, 262, 294
Proměny, 73
pronásledování buddhismu, 335, 361, 390, 392
prospěch (*li* 利), 92, 94, 101, 175, 227, 584, 599; společný, 92
prostor, 294, 412; a čas, 248
prožitek, 507
První císař (vl. 221–210 př. n. l.), xiv, 19, 43, 49, 199, 237, 243, 255
předávání Taa, 423, 447, 448, 473
předek, předkové, 41; kult předků, 19, 29, 38, 39, 41, 42, 44, 73, 524
předmět (*čchi* 器), 266, 427
překlady, překládání, 337, 340, 341, 524; metoda *ke-i*, 343; překladatelské kanceláře, 371
překypující energie, 157, 460
přemáhat se a navrátit se k obřadům (*kche ti fu li* 克己复禮), 62
přeměny (*chua* 化), 239, 358, 393, 417, 428, 546, 547
převládající tendence (*š'* 勢), 551

Příběhy jezerního břehu, 516
Příběhy Tří říší, 516
připodobňování, 18, 89, 91
příroda, 160; a člověk, 481; a etika, 265; a kultura, 213; a obřady, 216
přirozenost (*sing* 性), 24, 113, 153, 193, 208, 420, 454, 478, 480, 540, 541; a emoce, 120, 393, 478, 506; a energie, 428, 461; a jednání, 119; a kultura, 206; a lidskost, 460; a morálka, 58, 162, 209, 419; a mysl, 509; a nadání (*cchaj* 才), 310; a opravdovost, 167; a Tao, 430; a úděl, 161, 423; buddhismus, 336; Čang Caj, 430; Čou Tun-i, 420; Čuang-c', 116, 117, 120; *Čung-jung*, 419; energie a princip, 480; fyzická, 431; je dobrá, 407, 420, 423; je klidná, 266; je princip (*sing ti li* 性即理), 460, 483; Lao-c', 188; legismus, 231; lidská a nebeská, 520; Lu Siang-šan, 483; Mencius, 155; morální, 430, 481; morální a fyzická, 539; návrat k základní přirozenosti, 393; nebeský princip, 479; princip a energie, 513; prožitek mysli, 507; přirozenost Nebe, 431; Su Š', 446; Sün-c', 207; Světec, 393; Taj Čen, 563; tužby, 548; základní přirozenost, 431
přirozený běh věcí, 104, 120, 237
přizpůsobení okolnostem (*čchüan* 權), 290, 583
pu er 不二, 354
pu te i 不得已, 116
pu-tung sin 不動心, 486
pu-žen 不忍, 156, 503
půst srdce (*sin-čaj* 心齋), 122

racionalismus, 39, 83, 101, 154, 204, 295, 324
racionalita, 46
radikalismus, 539
ráj, 337, 362, 381
realita: absolutní realita, 415; nejzazší a jevová, 343
reformismus, 578, 580, 587, 588
reformy, 579, 584
reinkarnace, 338
relativita, 106, 108, 180, 418, 459, 520
renesance, 403
rétorika, 155
revoluce, 45, 607, 608
rezonovat, rezonance (*jing* 應), 203, 262, 283, 289, 295
rhizomata, 242
Ricci, Matteo (1552–1610), 524, 560
rigorismus, 489
rituál, 54, 62, 68
ritualismus, 47, 63, 67, 86, 91, 95, 178, 216, 225, 522
rodina, 38, 39, 60, 61, 67, 91, 288, 453, 598
Rodinné obřady, 489
Rousseau, Jean-Jacques, 599
rovnost, 593, 594
rovnováha, 285
Rozbor Knihy dokumentů ve starém písmu, 559
rozlišovat, rozlišování (*fen* 分), 25, 86, 106, 108, 112, 190, 211, 213, 224, 315, 365, 562; Čuang-c', 118, 119
Rozpracování logické metody ve staré Číně, 610
rozřezávat, 135, 136
rozum, 26, 106, 157, 211, 417; Čuang-c', 108, 110, 117, 132
ryba, 105, 112; chytat ryby, 103; ryba a vrš, 112, 318
řád, 208, 232, 266, 535
řeč, 104, 105, 108, 113, 130, 132; a smysl, 112; Čuang-c', 111, 117; omezenost řeči, 113; smysl řeči, 317; Wang Pi, 317
řeka Lü-liang, 113
řemeslník, řemeslo, 114, 446
řezbář, 46

s' wen 斯文, 73, 448, 463
S'-kchu čchüan-šu 四庫全書, 556, 557, 561
S'-ma Čchien 司馬遷 (145?–86? př. n. l.), xiv, 74, 102, 149, 238, 240, 278
S'-ma Kuang 司馬光 (1019–1086), 406, 408, 489
S'-ma Tchan 司馬談 (zemř. kol. 110 př. n. l., 102, 278
S'-pen lun 四本論, 310
sádhana, 381
samádhi, 335
samo od sebe (*c'-žan* 自然), 29, 116, 117, 167, 191, 193, 232, 296, 319, 321, 322, 457, 462, 539, 562
samota (*tu* 獨), 520
samovolnost (*c'-žan* 自然), 124, 151, 296, 319, 322, 323, 387, 433, 460
san-cchaj 三才, 268
San süan 三玄, 311
san-tiao che-i 三教合一, 514
sangha, 334
Sanghabhúti, 346
Sanghadéva, 346, 347

sansára, 333, 347, 354
sarvástiváda, 336, 346
satori, 387
sdružení, 404; buddhistická, 382; konfuciánská, 447; studijní, 591
sebekultivace, 161, 488, 535
sebeposílení (*c'-čchiang* 自強), 586
sedět k zapomnění (*cuo-wang* 坐忘), 122
Sedm mudrců bambusového háje, 311, 322
sen, 112, 118, 355, 387, 516
Seng-čao 僧肇(374–414), 347, 353
Serres, Michel, 115
setba, 332
severní buddhismus, 356
sezení v klidu (*ťing-cuo* 靜坐), 486, 487, 515, 522, 554
sezení v pohroužení (*cuo-čchan* 坐禪), 388
Si-cch' 繫辭, 257
Si Čchao (kol. 336–377), 343
Si Kchang 稽康 (223–262), 308, 310, 311
sia 俠, 84, 516
siang 象, 256, 259, 260, 266, 283
siang-jüe 鄉約, 489
Siang-süe sin-pao 湘學新報, 592
siang-šu-süe 象數學, 261
siao-süe 小學, 542
Siao-wu-ti (dyn. Ťin, v. 373–396), 344
siao-žen 小人, 56
Sie An 謝安 (320–385), 343
Sie Che 謝赫, 29
sien 賢, 67, 228
sien-tchien 先天, 411
siločáry (*š'* 勢), 551
sin 信 (důvěra, spolehlivost), 61
sin 心 (mysl, srdce), 159, 478
sin-cung 心宗, 385
sin-čaj 心齋, 122
sin-fa 心法, 486, 515
Sin-min šuo 新民說, 595
sin-süe 心學, 542
sin-šu 心樹, 560
Sin-šu 新書, 288
sin wen-chua 新文化, 608
sing 形 (forma), 134, 229, 266
sing 性 (přirozenost), 120, 153, 156, 407
sing er sia 形而下, 266
sing er šang 形而上, 266, 267
sing-ming 刑名, 229, 280
sing-ming-tia 刑名家, 130
sing šan 性善, 207
siou-šen 修身, 67
siou-ti č'-žen 修己治人, 488, 535
Siung Š'-li 熊十力 (1885–1968), 610
skandha, 333
skepse, 340
skepticismus, 582
Smith, Adam, 587
smrt, 65, 121, 123, 124, 201, 239, 324, 339, 428, 547
smysl, 23, 26, 28, 46, 112, 210, 317, 318
smysl (*i* 意), 317
smysl pro správné (*i* 義), 64, 92, 93, 94, 160, 599
smyslový svět, 134
sobectví, 163, 223, 227
sociální darwinismus, 593
sofisté, 86, 110, 148, 316

Sokrates, 52
Soubor otázek o Velkém učení, 503
soucit, 156, 181, 341, 362, 381
Soudní případy vyřešené podle Letopisů, 583
spása, univerzální spása, 373
Spencer, Herbert, 587
splynutí s božstvem, 381
společenská hierarchie, 44, 56, 60, 129, 151, 211, 280, 288, 323, 450, 452, 592, 598, 607
společenská smlouva, 91
společenství (*čchün* 群), 597
Společnost pro nápravu (*Kchuang-še* 匡社), 543
Společnost pro obrodu (*Fu-še* 復社), 523, 537, 540, 553
spontánnost, spontánní (*c'-žan* 自然), 116, 211, 310, 323, 389, 421, 519, 562
spor o obřady, 524
spravedlivost (*i* 義), 65, 483
srdce/mysl (*sin* 心), 24, 159, 208, 217, 385, 432, 481; Lu Siang-šan, 471, 473; Mencius, 215; Wang Jang-ming, 505; *viz* mysl
Starý mistr, 103, 173
stát, 38, 67, 91, 151, 187, 285, 538; národní stát, 594
stejného druhu, 136
sto škol, 76, 148, 216, 278, 286
strast, strastiplnost, 333
strom, 32, 157, 265, 314, 411, 424, 449, 506; strom probuzení, 331, 384
Stručný výklad o mistrech z období Válčících států, 596
Střed (*čung* 中), xi, 30, 31, 32, 59, 119, 123, 165, 166, 247, 248, 262, 265, 420, 421, 482, 549, 550; konfuciáni, 182; taoisté, 182
střední cesta, 375
střídmost, 88
stud, 69, 94, 156, 542
studium, studovat (*süe* 學), 115, 487, 512, 536, 555; *čchan*, 387; Ču Si, 471; Kanonické knihy, 542; studium textů, 536; Taj Čen, 565; ústní předávání, 472
studniční pole (*ťing-tchien* 井田), 152
stvoření, 29, 44, 190, 282; tvořit se samo od sebe, 321, 378
stvořitel, 29, 44, 124, 134, 321
sü 虛, 425
Su Čche 蘇轍 (1039–1112), 443
Sü Cheng 許衡 (1209–1281), 500
Sü Kan 徐幹 (170–217 n. l.), 299
Sü-kua 序卦, 257
Sü Kuang-čchi 徐光啓 (1562–1633), 524
Su Sün 蘇洵 (1009–1066), 406, 443
Sü Sün 許詢 (4. století), 343
Su Š' 蘇軾 (1073–1101), 443, 444, 446, 467
süan 玄, 294
Süan-cang 玄奘 (602–664), 363, 366, 371, 385
Süan-cung (712–756), 372
süan-süe 玄學, 294, 311
Süan-ťien (782–865), 387
subjektivismus, 518
subjektivita, 86, 116, 539
süe 學, 66, 188
süe-chuej 學會, 591

Süe Süan 薛暄 (1389–1464), 513
süe-wen 學問, 168
Sukhávatí, 379
Sün-c' 荀子 (1. pol. 3. stol. př. n. l.), 76, 130, 140, 145, 199, 200, 201, 202, 204, 217, 221, 230, 269, 392, 453, 562, 597; a legisté, 201; proti Menciovi, 205, 206, 207, 209, 222
Sun-c' ping-fa 孫子兵法, 148
Sun Čchi-feng 孫奇逢 (1585–1675), 537
Sun Fu 孫復 (992–1057), 405
Sün Ťi 荀濟 (zemř. 547), 360
Sung-c', 217
Sung Jüan süe-an 宋元學案, 538
sungské učení (*Sung-süe* 宋學), 559, 568
Sunjatsen 孫逸仙 (1866–1925), 597
suo-i 所以, 313
suo-i-žan 所以然, 319, 321, 449, 450, 458, 551
suo-tang-žan 所當然, 450, 551
surové hedvábí (*su* 素), 185
sútra, 336; *Diamantová sútra*, 382, 383; *Lankávatárasútra*, 383; *Lotosová sútra*, 353, 374, 375, 377; *Mahávairóčanasútra*, 381; *Sútra o Čisté zemi*, 353, 379; *Sútra o girlandě*, 374, 377, 378, 451; *Sútra o nirváně*, 347, 374, 377; *Sútra srdce*, 350; *Sútra ve čtyřiceti dvou částech*, 337; *Vadžrašékharasútra*, 380; *Vimalakírtinirdéšasútra*, 353; volné interpretace, 373
svabháva, 335, 354
svatost (*šeng* 聖), 24, 58, 160, 167, 408, 419, 421, 487, 490, 501, 510; individuální hledání, 407, 421, 500; Mencius, 160; niterné hledání svatosti, 514, 537, 554; Taj Čen, 563; učit se svatosti, 448; usilování o svatost, 432, 461, 504, 562; uskutečňování svatosti, 462; vnitřní rozměr svatosti (*nej-šeng* 內聖), 67, 289, 407
svatost (*šeng* 聖)(*nej-šeng* 內聖), 581
svět, 140
Světec (*šeng-žen* 聖人), 67, 167, 239, 269, 415, 419, 420; a emoce, 393; Čuang-c', 121, 122, 123; jeho přirozenost, 312; legisté, 232; *Tao-te-ťing*, 179, 181
svoboda, svobodný, 30, 42, 105, 114, 116, 118, 281, 389, 446, 593, 594, 599
synkretismus, 514, 525
synovská láska, 88
synovská oddanost (*siao* 孝), 60, 288, 290, 310, 344, 362; v buddhismu, 382

š' 事 (jev, empirická skutečnost), 343
š' 仕, 146
š' 勢 (pozice síly, převládající tendence), 227, 547
š' 史 (písař, věštec), 75
š' 士, 53, 85, 129, 130, 146, 147, 148, 152, 200, 230, 274
š' 實 (realita), 71
š' 是 (je to tak), 108
š' 時 (správný čas), 269
š'-sing 實行, 522
š'-süe 實學, 524
š'-š' čchiou-š' 實事求是, 559

Š' Ťie 石介 (1005–1045), 405
Š'-wu pao 時務報, 591, 596
Šákjamuni, 362
šan 善, 155, 166
šang-čching 上清, 341, 356
Šang Jang 商鞅 (zemř. 338 př. n. l.), 221, 227, 231
šang-ti 上帝, 43
Šao Jung 邵雍 (1012–1077), 406, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 419, 422, 473; a buddhismus, 410
šástra, 336
še 社, 382
šen 神, 116, 120, 410
Šen-c' 申子, 221
Šen-cung (v. 1067–1085), 406
Šen-chuej 神會 (670?–760), 384, 386
šen-jou 神遊, 121
šen-ling 神靈, 338
Šen mie lun 神滅論, 359
Šen-nung 神農, 223
Šen Pu-chaj 申不害 (zemř. 337 př. n. l.), 217, 219, 221, 228
Šen-siou 神秀 (605?–705), 384, 385
Šen Tao 愼到 (kol. 310 př. n. l.), 217, 219, 221, 227
šen-tu 愼獨, 520
šeng 聖, 67
Šest kanonických knih, 73, 74, 567
šest nebeských *čchi*, 240
Šestý patriarcha, 384
škola: Cchao-Tung (Sótó), 384, 388; *čchan* 禪, 383, 384, 385; Čcheng-Ču, 449, 500, 507, 510, 513, 556, 557, 559; Čisté země, 379; dvojnásobného tajemství, 355; esoterická, 380; *fa-siang* 法相, 363, 367, 375, 377; forem a jmen, 130; Chua-jen, 376, 377, 378, 379, 385, 422, 451, 478; Jen-Li, 554; Jin–Jang a Pěti fází, 240; kritického pohledu, 541; Kung-jangova, 289, 579, 581, 583; Lin-ťi (Rinzai), 384; Lu-Wang, 510, 556; *mádhjamiků*, 354, 375; mysli (*sin-cung* 心宗), 385; mysli (*sin-süe* 心學), 490, 502; Nebeští mistři, 361; nejvyšší čistoty, 341, 356; nirvánového buddhismu, 347; principu (*li-süe* 理學), 423, 490, 502; Tchien-tchaj, 374, 375, 376, 377, 378, 387, 415, 422; z hory Volské hlavy, 385; zázračného drahokamu, 341
Školy učenců doby Ming, 538, 540
Školy učenců doby Sung a Jüan, 538
šu 恕 (ohleduplnost), 59
šu 數 (číslo), 261
šu 術 (techniky), 228
šu-jüan 書院, 472
Šun 舜, 58, 71, 73, 149, 150, 152, 160, 178, 223, 392, 407, 421, 447, 470, 482, 567
šúnjatá, 354
šúnjaváda, 363
Šuo-čchün 說群, 594
Šuo-kua 說卦, 257
Šuo-wen ťie-c' 說文解字, 292, 542

Ta-čuan 大傳, 257
ta i-tchung 大一統, 286
ta-LI 大理, 217
Ta-süe 大學, 61, 165
Ta Tchang si-jü ti 大唐西域記, 366
Ta-tchung šu 大同書, 593

Taj Čen 戴震 (1724–1777), 559, 560, 598
tajuplné, 294
takovost, 335, 343
talismany, 342
tang 當 (adekvátní), 109, 131, 132
tang 黨 (politická klika), 522, 587
tanhá, 334
tantra, 380; tantrický buddhismus, 381
tantrajána, 380
tao 道, xi, 27, 189, 278
Tao 道, xi, 26, 27, 31, 129, 134, 177, 189, 190, 191, 283, 314, 317, 325, 343, 413, 425, 453; a lidskost, 268; a proměna, 259; a přirozenost, 268; a řeč, 315; a svět, 319; a *taa*, 189; a *taa* (Čuang-c'), 104; a zákon, 280; Čang Caj a bratři Čchengové, 447; Čuang-c', 27, 107, 119, 122; fakta, 567; Chan Fej-c', 232; jako *čchi*, 425, 427; jako zákon, 232; konfuciánské, 256, 423; Konfuciovo, 65, 71, 392, 405; Kuo Siang, 322; Mencius, 147, 165, 167; Nebesa, 119, 202; nerozlišené (*wu* 無), 319; Počátek, 190; předávání Taa, 416, 447, 448; přírody, 424; přirozenost, 130; slyšet Tao, 560; splynutí s Taem, 123; Sün-c', 215; Taj Čen, 562; Wang Fu-č', 550; Wang Pi, 314, 319
Tao-an 道安 (312–385), 341, 345, 346, 362
Tao-cang 道藏, 409
Tao-i 道一, 384
tao-sin 道心, 481
tao-süe 道學, 389, 408, 447, 454, 458, 462, 470, 472, 473, 478, 491, 499, 510, 513, 514, 522, 535
Tao-šeng 道生 (kol. 360–434), 347, 386
Tao-te-ťing 道德經, 30, 101, 102, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 193, 194, 199, 265, 280, 294, 299, 311, 314, 315, 324, 346, 372, 434; Čang Caj, 425; legistická interpretace, 231; Šao Jung, 410
tao-tchung 道統, 473
tao-ťia 道家, 102, 300
tao wen-süe 道問學, 490
tathatá, 335, 343, 366
te 德, 68, 186, 194
techniky (*šu* 術), 70, 102, 228, 229, 230, 231, 232, 413
Tělesná forma zaniká, ale duch je nezničitelný, 358
Terezie z Ávily, 333
tesař, 94, 117
textová kritika, 542
théraváda, 336
Tchaj-čou 泰州, 516
tchajčouská škola, 516, 519, 521, 548
tchaj-che 太和, 546
Tchaj-i 太一, 286, 294
tchaj-pching 太平, 297
Tchaj-pchingové, 585
Tchaj-pching-ťing 太平經, 299
tchaj-sü 太虛, 425
Tchaj-süan 太玄, 294
Tchaj-süan-ťing 太玄經, 293, 411
tchaj-ťi 太極, 259, 314, 409, 473, 476
tchaj-ťi-čchüan, 122
Tchaj-ťi-tchu šuo 太極圖說, 416

Tchan S'-tchung 譚嗣同 (1865–1898), 590, 592, 593, 594, 595
Tchang 湯, 243, 279, 392, 447
Tchang Čen 唐甄 (1630–1704), 538
Tchao Chung-ťing 陶宏景 (456–536), 356
tchi 體, 313, 319, 429
tchien 天, 38, 45
Tchien-c' 天子, 38
tchien-LI 天理, 266, 419, 425, 432
tchien-ming 天命, 94
tchien-ming č' sing 天命之心, 480
tchien-sia 天下, 140
Tchien š' 天師, 299
tchien-žan 天然, 321
tchuan 彖, 256, 262
tchuej-lej 推類, 283
tchung 統 (sjednocení), 286
tchung 通 (proniknout, pokračovat), 258, 408
Tchung-šu 通書, 416
tchung-ťing č'-jung 通經致用, 579
tchuo-ku kaj-č' 托古改制, 579
ti 帝, 43
Tibet, 337; tibetský buddhismus, 379, 380
Tomáš Akvinský, 473
totalitarismus, 184, 230
touhy, 333
tradice, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 65, 72, 222, 225, 278, 390, 407, 551, 566, 567, 584, 586, 588, 589, 595, 597, 607, 608, 609; legisté, 222; *Mo-c'*, 86; přehodnocení, 471
tradicionalismus, 72
trest, 94, 95, 338
tresty, 68, 223, 226, 227; a obřady, 583
triáda, 76, 167, 192, 202, 204, 268, 293, 393, 415, 419
trigramy (*kua* 卦), 183, 254, 256, 258, 260, 261, 262, 324, 409, 689
trikája, 366
Tripitaka, 336
Trojí svět je jen myslí, 363
trojí vztah, 598
tři klenoty, 335, 381
tři kritéria (Mo-c'), 87
Tři mocnosti, 268
Tři texty o tajuplném, 342
tři učení jsou jen jedno (*san-ťiao che-i* 三教合一), 514
Tři záhady (*San süan* 三玄), 311
Tu Fu 杜甫 (712–770), 384
Tu Jou 杜佑 (735–812), 408
tuan 端, 264
Tuan Jü-cchaj 段玉裁 (1735–1815), 566, 583
tun 頓, 386
Tun-chuang, 337, 345, 361, 382
tung 動, 266
Tung Čung-šu 董仲舒 (kol. 195–115), 286, 287, 288, 289, 294, 295, 311, 578, 589
Tung-lin 東林, 346
Tung-lin šu-jüan 東林書院, 522
Tušita, 346, 362
tužby (*jü* 欲), 213, 331, 432, 481, 485, 516, 540, 560; a emoce, 539, 561; a princip, 563
tygr, 456

ťi 幾 (nepatrný počátek), 264
ťi 極 (hřebenová vaznice), 31
ťi 機 (hybná síla), 264

Ťi-cang (549–623), 363
Ťi Kchang-c', 70
Ťi Lu 季路, 65
ťia 家, 32, 278
Ťia I 賈誼 (200–168 př. n. l.), 288
Ťiang-nan, 557, 559, 578
ťiang-süe 講學, 516
Ťiao Chung 焦竑 (1540?–1620), 518
ťiao kan 交感, 417
Ťie 桀, 203
ťie 節, 166
ťien 兼, 90, 91
ťien 漸, 386
ťien-aj 兼愛, 89
ťien li 見理, 455
ťien sing 見性, 455
Ťin-pu-tang 進步黨, 597
Ťin-s' lu 近思錄, 469, 473
ťin-wen 今文, 291, 578
ťing 敬 (úcta), 344, 454
ťing 精 (esence), 120, 122, 264
ťing 經 (osnova, kánon), 75, 290, 380
ťing 靜 (klid, klidný), 266
ťing-cuo 靜坐, 486
ťing i 精義, 445
ťing-süe 經學, 536, 542
ťing-š' č'-jung 經世致用, 537
Ťing-š' pao 經世報, 596
ťing-tchien 井田, 152
ťing-tchu 淨土, 379
ťü 舉, 136
ťün-c' 君子, 56, 67
Ťün šan lun, 356
učení o mysli (*sin-süe* 心學), 541
učení o principu (*li-süe* 理學), 493, 542, 553
učení o Tajuplném (*süan-süe* 玄學), 311, 324, 340, 342, 346, 386, 389, 541
učení o Tau (*tao-süe* 道學), 408, 447, 453, 470, 473, 517
učit se, učení (*süe* 學), 54, 56, 57, 66, 168, 188, 421, 454, 517, 555; Čang Caj, 432, 433; Čuang-c', 113; o jménech, 309; Sün-c', 209
úděl (*ming* 命), 110, 296, 322
úhelník, 225, 232
uměle vytvořený (*wej* 僞), 207, 209
úmysl (*i* 意), 509, 519, 520; čistá úmyslnost, 520; kořen úmyslu, 520; opravdovost úmyslu, 510
úmyslnost (*i* 意), 540
univerzalismus, 429
univerzální láska (*ťien-aj* 兼愛), 89, 92, 93, 94
univerzálnost, 86, 481, 594
upája, 374
Úplné zrcadlo k použití těm, kdo vládnou, 552
uspořádat stát (*č'-kuo* 治國), 67
uspořádat svět (*ťing-š'* 經世), 221, 223, 537, 542, 579, 582, 583
ušlechtilý člověk (*tün-c'* 君子), 56, 67, 146, 147, 157, 158, 407, 538, 582; Mo-c', 85
utilitarismus, 89, 101, 154, 237
utváření (*cao-chua* 造化), 282
užitečnost (*li* 利), 84, 87, 88, 584

vadžrajána, 380
váha, 225
Vairóčana, 378
Válečné umění podle mistra Suna, 148, 177
válka, 222
Váránasí: Buddhovo kázání, 331, 333, 334
Vasubandhu (4.–5. století), 363
vášně, 227, 312, 341, 535
věda, 598
vědomí, 333; a vnější svět, 363; pouhé vědomí, 364, 385; Šao Jung, 414; zásobové vědomí, 364, 365
Věk Velkého míru, 593
Velká jednota, 259, 600
Velká předmluva ke *Knize proměn*, 257
Velká suma o Čtyřech knihách, 500
Velká suma o Pěti kanonických knihách, 500
Velká suma o přirozenosti a principu, 500
Velké jedno, 105
velké sjednocení (*ta i-tchung* 大一統), 286
Velké učení (*Ta-süe* 大學), 61, 165, 269, 393, 471, 488, 506, 520
Velký komentář ke *Knize proměn*, 241, 318
Velký mír (*Tchaj-pching* 太平), 298, 299, 594
Velký plán 洪範, 242
velký vůz, 336, 382
věrnost (*čung* 忠), 59
veřejné mínění (*min-čching* 民清), 588
věštění, věštecký, 39, 75, 203, 253, 255, 256, 261, 264, 313, 406, 581; věštebné nápisy, xiv, 39; věštecké myšlení, 268; věštecký racionalismus, 39; Wang Čchung, 261
větve: a listy, 410
vévoda Ting (v. 509–495 př. n. l.), 69
vévoda z Čou 周公, 38, 73, 392, 567; *Kniha proměn*, 256
vidžňána, 364
vidžňánaváda, 363
vidžňaptimátratá, 365, 366
Vietnam, 337
Vimalakírti, 362, 382
Vimalakírtinirdéšasútra, 377
vinaja, 334, 336
vizualizace, 342, 376, 380
vláda, vládnout, 68, 69, 70, 71, 149, 230, 248, 279, 286, 288, 323, 555, 599; nekonáním, 175, 184, 185, 232; správné vládnutí, 201
vladař, 61, 67, 71, 150, 227, 262, 450, 538
Vládce na výšinách, 43, 45
vnitřní a vnější: vnější rozměr královské moci, 67, 289, 406, 581
voda, 90, 112, 113, 116, 117, 119, 150, 155, 156, 177, 182, 217, 227, 414, 445, 455, 479, 485; a led, 426, 429
vracet se, návrat, 317
vrba, 155, 206
Vrcholné nebytí (*wu-ti* 無極), 416, 418, 425; Ču Si, 477; Lu Siang-šan, 476
Vrcholné nebytí, a přesto Nejvyšší počátek, 458, 476

vůle (*č'* 志), 163, 214, 510; individuální vůle, 93; svobodná vůle, 30
výhonky, 150, 157, 434
výchova, 296
Vysvětlení Diagramu Nejvyššího počátku, 416, 449, 476
Vysvětlení Knihy proměn, 423, 440
vysvobození, 334, 336, 373, 382
vzdělanci-úředníci (*š'* 士), 225, 404, 499, 500, 525
vzdělání, ix, 56, 129, 193, 314, 372, 404, 470, 485, 489, 515, 516, 554
vzdělání ušlechtilého muže, 159
vztah, 30

waj-wang 外王, 67, 289, 406, 581
wan wu 萬物, 179
wang 王, 38, 287
Wang An-š' 王安石 (1021–1086), 406, 409, 489, 537
Wang Čchung 王充 (1. stol. n. l.), 136, 204, 241, 294, 295, 296, 297, 298, 310; Konfucius, 297
Wang Fu 王符 (kol. 85–165 n. l.), 298
Wang Fu-č' 王夫之 (1619–1692), 543, 544, 545, 546, 547, 549, 551
Wang Jang-ming 王陽明 (1472–1529), 491, 502, 503, 504, 507, 508, 510, 511, 513; a Ču Si, 504; a Konfucius, 517; a škola Čchen-Ču, 505
Wang Jin-č' 王引之 (1766–1834), 566
Wang Ken 王艮 (1483–1541), 516
Wang Mang 王莽 (v. 9–23 n. l.), 290, 291, 292, 297
Wang Meng 王濛 (kol. 309–347), 343
Wang Ming-šeng 王鳴盛 (1722–1798), 566
Wang Nien-sun 王念孫 (1744–1832), 566
Wang Pi 王弼 (226–249), 294, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 323, 324, 325, 342, 422, 425, 445, 450, 486
Wang Si-č' 王羲之 (kol. 307–365), 343
Wang Šou-žen 王守仁. *viz* Wang Jang-ming 王陽明 (1472–1529)
Wang Tchao 王韜 (1828–1897), 586
Wang Tching-siang 王廷相 (1474–1544), 513
Wang Ťi 王畿 (1498–1583), 508, 509, 522
Wang Wej 王維 (699–759), 384
wej 僞 (umělé), 205, 206, 207, 209
wej 微 (droboučké), 264
wej 爲 (jednat, konat), 119
wej 謂 (pojmenovat), 135
Wej Čung-sien 魏忠賢 (1568–1627), 523, 537
wej-fa 未發, 485
wej jen ta i 微言大義, 289
Wej Jüan 魏源 (1794–1856), 582, 584
Wej Po-jang 魏伯陽 (2. stol. n. l.), 324
wej-sing 未形, 265
wej-š' 唯識, 363
wen 文, 38, 46, 390, 444
Wen-jen 文言, 257
wu 悟 (osvícení), 387
wu 武 (vojenská síla), 38

wu 無, 190, 311, 313, 319, 321, 355, 358
wu 物 (věci), 140, 475, 547
Wu Ce-tchien (v. 690–705), 376, 378
Wu Čao, 376
Wu Čcheng 吳澄 (1249–1333), xv, 500
wu čching 物情, 415
Wu Jü-pi 吳與弼 (1392–1469), 501
wu sing 五行, *viz* Pět fází, 243
wu-ti 無極, 418, 476
Wu-ti (dyn. Chan) (140–87 př. n. l.), 281, 286, 299
Wu-ti (dyn. Liang, v. 502–549), 347, 356
wu-ti er tchaj-ti 無極而太極, 418
Wu-ting čeng-i, 372
Wu tou mi 五斗米, 299
wu-wej 無爲, 101, 119, 168
wu wu 無物, 320

zajíc, 222
Základní učení, 489
zákon, 225, 226, 230; a obřady, 290
zákon (*fa* 法), 231
záměr, 61, 63, 332, 387
Západní nápis, 429, 452
západní vědění, 591
zapomenout, zapomnění, 111, 112, 117, 318
zastavení a rozjímání (*č'* 止), 376, 415
zazen, 389
zemědělství, 222
zkoumat věci (*ke wu* 格物), 61, 453, 456, 488, 504
zkoušky, 287, 356, 372, 444, 471, 499, 500, 501, 554, 556, 584, 591, 598, 607
zlo, 29, 420, 507; Čang Caj, 431; Lu Siang-šan, 484; nedostatek lidskosti, 163
změna (*pien* 變), 203, 217
znamení, 243, 289, 296, 581
znovuzrození, 331, 333
zrcadlo, 116, 117, 123, 127, 365, 378, 384, 397, 414, 415, 433, 516
zrnko prosa, 477

Ž'-č'-lu 日知錄, 540, 543
ž'-jung 日用, 501
Ž'-lu 日錄, 501
žang 讓, 206
Žang-šu 攘書, 598
želva, 103, 113
žen 仁, 57, 79
žen-i 仁義, 209
žen-sin 人心, 481
Žen-süe 仁學, 592
žen-ti 人極, 521
žilkování, 46, 452, 563
žízeň, 334
Žlutá kniha 黃書, 552, 598
Žluté šátky, 299
Žlutý císař (Chuang-ti 黃帝), 223, 231, 281
žu šen 入神, 445
Žuan Jüan 阮元 (1764–1849), 568
Žuan Ťi 阮籍 (210–263), 308, 322

Ilustrace

s. 10 — *Čung-kuo ku-taj tien-ču ti-šu š'*, Peking, Ťi-šu čchu-pan-še 1990, s. 536.
s. 16 — *Metropolitní muzeum New York,* pohlednice.
s. 36 — David N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkely, University of California Press 1978, obr. 14.
s. 50 — Li Xueqin, *Chinese Bronzes; A General Introduction*, Peking, Foreign Languages Press 1995, s. 140.
s. 82 — Kuo Mo-žuo, *Liang Čou ťin-wen cch'-wen si-tchu-lu,* Šanghaj, Kche-süe čchu-pan-še 1957, s. 236A.
s. 98 — J. K. Fairbank, *Dějiny Číny*, Praha, Lidové noviny 2004, s. 59.
s. 100 — Kuo Mo-žuo, *Liang Čou ťin-wen cch'-wen si-tchu-lu,* Šanghaj, Kche-süe čchu-pan-še 1957, s. 180A.
s. 144 — Kuo Mo-žuo, *Liang Čou ťin-wen cch'-wen si-tchu-lu,* Šanghaj, Kche-süe čchu-pan-še 1957, s. 116B.
s. 172 — Ma Čcheng-jüan (ed.), *Šang-chaj po-wu-kuan cang Čang-kuo Čchu ču-šu III*, Šanghaj ku-ti čchu-pan-še, 2003, s. 36.
s. 220 — Kuo Mo-žuo, *Š'-ku wen jen-ťiou*, Žen-min čchu-pan-še 1955, s. 77B–78A.
s. 236 — *Čung-kuo ta-paj-kche čchüan-šu; Jü-jen wen-c'*, Peking–Šanghaj, 1988, příloha č. 6.
s. 274 — Šen Cchung-wen, *Čung-kuo ku-taj fu-š' jen-ťiou*, Hong Kong, Commercial Press 1992, s. 107.
s. 308 — Luo Cung-čen et al., *Wej Ťin Nan-pej-čchao wen-chua*, Šang-chaj kche-ti ťiao-jü čchu-pan-še, 2000, příloha.
s. 332 — *Pej-ťing tchu-šu-kuan cang Čung-kuo li-taj š'-kche tcha-pen chuej-pien*, Vol. II, Čung-čou ku-ti čchu-pan-še 1989, p. 139.
s. 400 — William Watson, *The Arts of China to AD 900*, Yale University Press 1995.
s. 402 — Chan Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand*, New York, 1967.
s. 467 — Cchuej Č', *Šu-fa*, Taipei, Mao-tchou-jing čchu-pan-še 2004, s. 73.
s. 468 — Čchen Sien-sing, *Ku-ti šan-pen*, Taipei, Mao-tchou-jing čchu-pan-še 2004, s. 40.
s. 536 — Jie Kung-čchuo, *Čching-taj süe-če siang-čuan, di er ti,* b.m., b.d., nestránkováno.
s. 576 – Jie Kung-čchuo, *Čching-taj süe-če siang-čuan, di er ti,* b.m., b.d., nestránkováno.

Podrobný obsah

Poznámka na úvod ix
Zkratky, typografie xi
Zkratky xi
Způsob psaní xi
Poznámky k českému překladu xii
Překlady ukázek z čínštiny xii
Přepis a výslovnost xii
Skloňování xiii
Seznam literatury xiii
Chronologie xiv
Úvod 17
Čína 17
Dějiny 18
Tradice 21
Myšlení, nebo filosofie? 21
Myšlení v téže rovině s realitou 24
Poznání a jednání: Tao 26
Jednota a kontinuita: dech 28
Proměna 29
Vztah a středovost 30

PRVNÍ KNIHA
NEJSTARŠÍ ZÁKLADY ČÍNSKÉHO MYŠLENÍ
(2. tisíciletí až 5. století př. n. l.) 35

1 Starobylá kultura za dynastií Šang a Čou 37
Věštecká racionalita 39
Kult předků 40
Rituální mutace náboženského vědomí 42
Od „Vládce na výšinách" k „Nebesům" 43

Řád a obřad ... 45
2 Konfuciova sázka na člověka ... 51
„Případ" Konfucius ... 51
Osobnost ... 52
„Když mi bylo patnáct let, pevně jsem se rozhodl pro učení" ... 54
Učit se znamená učit se být lidský ... 56
Lidskost (*žen*) ... 57
„Všichni mezi čtyřmi moři jsou bratři" ... 60
Obřadnost ... 62
Posvátné poslání ušlechtilého člověka ... 65
Portrét vladaře jako ušlechtilého člověka ... 66
Co znamená vládnout? ... 68
„Napravte pojmenování" ... 70
Konfuciánská Cesta ... 72
Konfucius a vznik Kanonických knih ... 72
3 Mo-c' proti konfucianismu ... 83
Mo-c' — řemeslník mírotvorce? ... 84
Úvod do argumentace *Mo-c'* ... 85
Kritérium užitečnosti místo obřadné tradice ... 87
Univerzální láska místo lidskosti ... 89
Obecný zájem ... 91
„Přizpůsobit se nadřízeným" ... 93
Mo-c'ova Nebesa ... 94
Mohisté proti konfuciánům ... 95

DRUHÁ KNIHA
SVOBODNÁ VÝMĚNA NÁZORŮ V OBDOBÍ VÁLČÍCÍCH STÁTŮ
(4.–3. století př. n. l.) ... 99

4 Čuang-c' naslouchá Tau ... 101
Text a osoba ... 102
Relativita řeči ... 104
Chuej Š'ovy paradoxy ... 105
Obří pták a žába ... 106
„Je to tak", „tak to není" ... 108
Jak poznávat? ... 109
Zapomenout na řeč ... 110
Jako ryba v Tau ... 112
Ruka a mysl ... 113
Bezprostřednost jako v zrcadle ... 116

Sen, nebo skutečnost ... 117
Člověk, nebo Nebesa ... 118
Opravdový člověk ... 120
Zachovat základní energii ... 122
Nejvyšší oproštění ... 123
5 Řeč a logika v období Válčících států ... 129
Otázka řeči ... 129
Logikové ... 130
Instrumentální pojetí jazyka ... 132
Teorie „hromadných jmen" ... 133
Nominalistické pojetí ... 134
„Bílý kůň není kůň" ... 137
„O označování věcí" ... 139
6 Mencius, duchovní pokračovatel Konfuciův ... 145
Ušlechtilý člověk ve vztahu k vladaři ... 146
Polemické dílo *Meng-c'* ... 148
Přesvědčivost „lidskosti" ... 149
Morálka založená na přirozenosti ... 153
Co je vrozené? ... 155
Fyziologie morálky ... 157
Srdce/mysl ... 158
Každý se může stát světcem ... 159
Přirozenost a úděl ... 161
Jak je tomu se zlem? ... 162
Lidskost jakožto odpovědnost ... 163
Středovost a opravdovost ... 164
7 Tao nekonání v *Tao-te-ťingu* ... 173
Legenda ... 173
Text ... 174
Nekonání ... 175
Metafora vody ... 176
Paradox ... 179
Amorálnost přirozeného ... 180
Politická hodnota nekonání ... 183
Návrat k přirozenosti ... 185
Návrat k Počátku ... 187
Tao ... 189
Od Taa k desetitisícům věcí veškerenstva ... 191
Cesta negativní, nebo mystická? ... 193

8 Sün-c', realistický Konfuciův pokračovatel 199
Portrét konfuciána před koncem starého světa 200
Člověk a Nebe 201
„Lidská přirozenost je špatná" 205
Přirozenost a kultura 208
Obřady 210
Jména a reality 213
Sün-c' — přehled názorů z doby Válčících států 215
9 Legisté 221
Legistická antropologie 222
Zákon 225
Pozice síly 227
Techniky 228
Totalitní Tao v *Chan Fej-c'* 230
10 Kosmologické myšlení 237
Pomyšlení na přírodu 237
Na začátku bylo *čchi* 239
Jin a Jang 240
Pět fází 242
Kosmologický prostor a čas 244
Palác světel 248
11 *Kniha proměn* 253
Věštebný původ 253
Kanonizace *Knihy proměn* 255
„Jedno Jin, jedno Jang, takové je Tao" 258
I-ťing jako kombinatorika obrazců 260
Interpretace *Knihy proměn* 262
„Nepatrný počátek" 264
„Před formami, po formách" 266
Smysl pro správné načasování 268

TŘETÍ KNIHA
PŘEHODNOCENÍ TRADICE (3. století př. n. l. až 4. století n. l.) 275

12 Holistické vidění světa za vlády dynastie Chan 277
Směr „Chuang-Lao" 279
Chuaj-nan-c' 281
Korelativní kosmologie a vědecké myšlení 284
Kult jednoty 286
Tung Čung-šu (kolem 195–115 př. n. l.) 287

Boj o Kanonické knihy 289
Jang Siung (53 př. n. l.–18 n. l.) 293
Wang Čchung (27– kolem 100) 294
Pozdní Chanové (25–220 n. l.) 297
13 Intelektuální obrození ve 3. a 4. století 309
„Čisté rozhovory" a „učení o Tajuplném" 310
Wang Pi (226–249) 311
Mezi nerozlišeným a projeveným 312
Řeč, obraz, smysl 315
Nerozlišené a utvářející princip 319
Kuo Siang (kolem 252–312) 320
Taoistická tradice 324

ČTVRTÁ KNIHA
BUDDHISTICKÉ ZEMĚTŘESENÍ (1. až 10. století n. l.) 329

14 Počátky buddhismu v Číně (1.–4. století) 331
Indické kořeny buddhismu 331
Čtyři pravdy buddhistického učení 333
Historický vývoj indického buddhismu 336
Buddhismus v Číně za období Chan 337
Buddhismus na severu a na jihu Číny 339
Dhjána a *pradžňá* 340
Vzájemné intelektuální ovlivňování v jižním buddhismu 342
Buddhismus a nečínské dynastie na severu 345
Několik významných mnichů ze 4. století: Tao-an, Chuej-jüan a Tao-šeng 345
15 Čínské myšlení na rozcestí (5.–6. století) 353
Kumáradžíva a škola mádhjamiků 353
Polemiky mezi buddhisty, konfuciány a taoisty za Jižních dynastií 355
Spor o tělo a mysl 358
Severní buddhismus v 5. a 6. století 360
Süan-cang a *jógáčára* 362
16 Velký rozkvět za dynastie Tchang (7.–9. století) 371
Počínšťování buddhismu za dynastie Tchang 372
Škola Tchien-tchaj 374
Škola Chua-jen 376
Škola Čisté země 379
Tantrický buddhismus 380
Lidové projevy buddhismu 381
Škola *čchan* 383

Mysl v *čchanu* ... 385
Čchanové metody ... 388
Chan Jü (768–824) a „návrat ke starověku" ... 390
Li Ao (kolem 772–836) a „návrat k základní přirozenosti" ... 392

PÁTÁ KNIHA
ČÍNSKÉ MYŠLENÍ PO PŘIJETÍ BUDDHISMU (10.–14. století) ... 401

17 Obroda konfucianismu v počátečním období Sung (10.–11. století) 403
Velcí muži činu za Severních Sungů (960–1127) ... 405
Konfuciánská renesance ... 406
Tradice *Knihy proměn* a obroda kosmologie ... 408
Šao Jung (1012–1077) ... 409
Konstituce a funkce ... 411
Obrazce a čísla ... 411
Poznání principu a „obrácené pozorování" ... 412
Čou Tun-i (1017–1073) ... 416
„Vrcholné nebytí, a přesto Nejvyšší počátek" ... 417
„Svatost není nic než opravdovost" ... 419
Otázka zla ... 420
Lze se svatosti naučit? ... 421
Jedno a mnohé ... 422
Čang Caj (1020–1078) ... 423
„Vše se spojuje v jediném Tau" ... 424
Čchi: prázdné i plné ... 425
Jednota energie, jednota přirozenosti ... 428
Usilování o svatost ... 432

18 Myšlení za období Severních Sungů (11. století): mezi kulturou a principem ... 443
Bratři Suové a bratři Čchengové ... 443
Su Š' a Tao kultury ... 444
Bratři Čchengové a „učení o Tau" ... 447
LI jakožto Princip ... 449
Princip mezi Jedním a mnohým ... 451
„Zkoumat věci a rozšířit poznání" ... 453
„Vidět Princip" ... 455
O *Knize proměn* ... 457
Princip a energie ... 459
Princip a smysl pro lidskost ... 460
Usilování o svatost ... 461

19 Velká syntéza období Jižních Sungů (12. století) ... 469
Ču Si (1130–1200) a Lu Siang-šan (1139–1193) ... 469
Od „učení" k „předávání" Taa ... 472
Nejvyšší počátek, jednota principu a energie ... 473
„Vrcholné nebytí" nebo „Nejvyšší počátek"? ... 476
Mysl, jednota nebeského principu a lidských tužeb ... 478
„Mysl Taa" a „lidská mysl" ... 481
Jednota mysli podle Lu Siang-šana ... 483
Duševní kázeň ... 485
„Zkoumat věci a rozšiřovat poznání" ... 488
Zastánci postupnosti a zastánci náhlosti, poznání a činnost ... 489

20 Období Ming (14.–16. století): soustředění na mysl ... 499
Dědictví období Sung ve 13. až 15. století ... 499
Wang Jang-ming (1472–1529) ... 502
„Mimo mysl není princip" ... 503
Otázka zla a „vrozeného morálního poznání" ... 507
„Poznání a jednání jsou jedno a totéž" ... 510
Myslitelé *čchi* v 16. století ... 512
„Tři učení jsou pouze jedno" ... 514
Ikonoklasmus a kritičnost ... 516
Liou Cung-čou (1578–1645) ... 518
Život a zánik soukromých akademií koncem období Ming ... 521
Společnost pro obrodu a jezuité ... 523

ŠESTÁ KNIHA
ZROD MODERNÍHO MYŠLENÍ (17.–20. století) ... 533

21 Kritičnost a empiričnost období Čching (17.–18. století) ... 535
Chuang Cung-si (1610–1695) ... 537
Ku Jen-wu (1613–1682) ... 540
Wang Fu-č' (1619–1692) ... 543
Jednota člověka a světa v životní energii ... 545
Jednota nebeského principu a lidských tužeb ... 548
Síla filosofie a filosofie sil ... 549
Smysl dějin ... 551
Jen Jüan (1635–1704) ... 553
Velké státní projekty v 18. století ... 555
Kritické zkoumání Kanonických knih a návrat k „chanskému učení" ... 557
Taj Čen (1724–1777) ... 559
K pramenům *Meng-c'* ... 560

Od energie k principu rozlišení ... 562
Proti farizejům morálnosti a dogmatikům učenosti ... 564
Kritičnost na úsvitu 19. století ... 566
22 Čínské myšlení v konfrontaci se Západem: moderní doba (konec 18.– začátek 20. století) ... 577
Oživení sporu o „moderní texty" na přelomu 18. a 19. století ... 577
„Moderní texty" a reformismus ... 580
„Moderní texty" a legismus ... 582
První otevřené konflikty se zahraničními mocnostmi ... 585
Kchang Jou-wej (1858–1927) a vrchol reformního hnutí „moderních textů" ... 588
Liang Čchi-čchao (1873–1929) a Tchan S'-tchung (1865–1898) ... 591
Reformisté a otázka univerzalismu a nacionalismu ... 593
Období po roce 1898: klasická tradice mezi reformismem a revolucí ... 595
Čang Ping-lin (1869–1935) ... 595
Liou Š'-pchej (1884–1919) ... 597

Závěr ... 607
Literatura ... 613
Rejstřík ... 649
Ilustrace ... 679
Podrobný obsah ... 681

Anne Cheng
Dějiny čínského myšlení

Z francouzského originálu *Histoire de la pensée chinoise* (Éditions du Seuil, Paris 1997) přeložila Helena Beguivinová. Ukázky z originálních čínských textů přeložili Olga Lomová, David Sehnal a Dušan Vávra.

Vydalo nakladatelství DharmaGaia v Praze roku 2006.
Editorka knihy Olga Lomová.
Odborná revize Olga Lomová, Jiří Holba (buddhismus).
Odpovědný redaktor Lumír Kolíbal.
Jazyková redakce Irena Skoumalová.
Rejstřík sestavila Olga Lomová.
Sazba Jiří Lom, Olga Lomová.
Obálka Marta Maštálková.

Vytiskly Těšínské papírny, Český Těšín.
1. vydání 2006
ISBN 80-86685-52-7

DharmaGaia, Uhelný trh 1, 110 00 Praha 1, tel. 224 238 551,
dharmagaia@dharmagaia.cz, www.dharmagaia.cz

Distribuce:
Kosmas, Lublaňská 34, 120 00 Praha 2
tel. 222 510 749, 222 515 407,
kosmas@kosmas.cz, www.kosmas.cz

Arthur Schopenhauer kdysi předvídal, že východní moudrost začne znovu pronikat do Evropy a vyvolá zde zásadní změnu myšlení. Jeho předpověď se splnila jen zčásti a nadto způsobem, který mohl jen sotva tušit. Stalo se tak ve chvíli, kdy einsteinovská fyzika a po ní kvantová kosmologie radikálně proměnily náš obraz universa. Změna paradigmatu obrátila pozornost k čínským myslitelům, kteří viděli realitu obdobně procesuálním způsobem. Princip cesty, *tao*, je stejně racionální jako princip zdůvodňujícího rozumu, *logos*, ale racionalita čínského myšlení je jiná než naše. Anne Cheng před zrakem udiveného evropského čtenáře rozvíjí panoráma myšlení, jehož dějiny jsou stejně bohaté a dlouhé jako dějiny západní filosofie.
(*Miroslav Petříček*)

Anne Cheng (nar. 1955 v Paříži) studovala v Paříži a v Cambridgi.
Přednáší čínskou filosofii na INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales) a EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales). Zaměřuje se na konfucianismus a na období velké syntézy starověkého dědictví za dynastie Chan.

