

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 ROSE-MONT Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chico (Calif), Scholars Press 1984, s. 133–136.

Knihla proměn

Jedním ze základních pramenů čínského kosmologického myšlení a čínské filosofie obecně je bezesporu *Knihla proměn* (*I-ting* 易經), v čínštině známá rovněž pod názvem *Čouské proměny* (Čou-i 周易).¹ Proto jí věnujeme celou samostatnou kapitolu, již uzavíráme cyklus o myšlení v dobách před založením císařství. Přestože *I-ting* 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 (*Knihla písní*, *Knihla dokumentů*, *Obřady* a *Letopisy Čchun-čchiou*), na něž se konfuciánský humanismus odvolává.² Dlouhá a bohatá tradice výkladů považuje *I-ting* za kosmologické a symbolické pojednání, jehož význam je univerzální a věčný. *Knihlou 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 období, kniha o životě i o poznání, která obsahuje celý specifický 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. Znamé 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 *Knihla proměn*

nazývala nejprve *Čouské proměny*, je pravděpodobně v tom, že počátkem éry Čou kolem 11. století př. n. l. věštění pomocí kostí a kruhůřů 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 jediné 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 dvojho 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 věstec 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 <i>kechun</i> 坤	šen 震	šün 巽	k'chan 坎	li 離	ken 艮	t'uej 兌	čchien 乾

Zdá se, že *Kniha proměň* byla původně pouhým nástrojem k věštění, nebo dokonce jen „snuškou věštebných výroků prvního stupně typu ‚blaho-dárnost na jihozápadě, nepřízeň na severovýchodě‘ a rýmovaných,

avšak mnohdy zkomolených přísloví či průpovědek.“⁵ Dva američtí badatelé se pokusili původní podobu *I-t'ing*u 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 neustále se vyvíjející antologií předpovědi, pranostik, lidových přísloví, historických příhod a mudrosloví o přírodě, které věštci používají k věštění stonků řebříčku sestavili do příručky na základe systému hexagramů tvořených plnými a přerušenými čarami.“⁶

Kanonizace *Knihy proměň*

První známé citace z *I-t'ing*u, 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-č' Kniha proměň* jako text zminěna není, přestože čtyři ostatní kanonické knihy tam jsou uvedeny. Na rozdíl od těchto knih *I-t'ing* 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-čchiu* pryš sepsal nebo přinejmenším upravil Konfucius, o *Proměňách* 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 *Proměňách*, když pořádal komentáře T'chuan, Si-čch', 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 *Proměň*, popisovanému — ve snaze o kanonizaci — mytickým starověkým mudrcům. Podle tradice nejběžnější 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 (*yao-cch'* 爻辭) pry pocházejí od vévody z Čou:

V dávných dobách panoval nad světem Fu-si. Zvedl hlavu a pozoroval obrazy na Nebi, sklopil hlavu a pozoroval vzory Země; pozorně si všiml stop zvířat a práků 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 (*š'en-min'ing* 神明), a na tomto základe pak utřídil všech deset tisíc věcí.¹⁰

„Deset křídel“, jež tradice připsuje Konfuciovi, vzniklo pravděpodobně ustalováním konečné podoby textu, jež započalo za Váličicích států a skončilo až začátkem éry Chan kolem roku 200 př. n. l.¹¹ Jsou příkladem toho, jak si toto původně věštecké dílo „přisvoji!“ 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 konfucianská škola, dosud zaměřená hlavně na Tao Člověka, odhodlala zahrnout i Tao Nebe. „Deset křídel“ tvoří následující komentáře (*čuan* 傳):

- 1 a 2: komentář *tchuan* 象, 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 (*yao*) pojí věštebný výrok (*yao-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-t'ing*, a je považován za souvislý celek. Právě Velký komentář, označovaný také jako Velká předmluva, obvykle kladený do začátku éry Chan, pozvedá *I-t'ing* z obyčejné věštecké příručky na kosmologické pojednání a představuje nejspíš nejkrásnější vyjádření konfucianských 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 *kuh*.

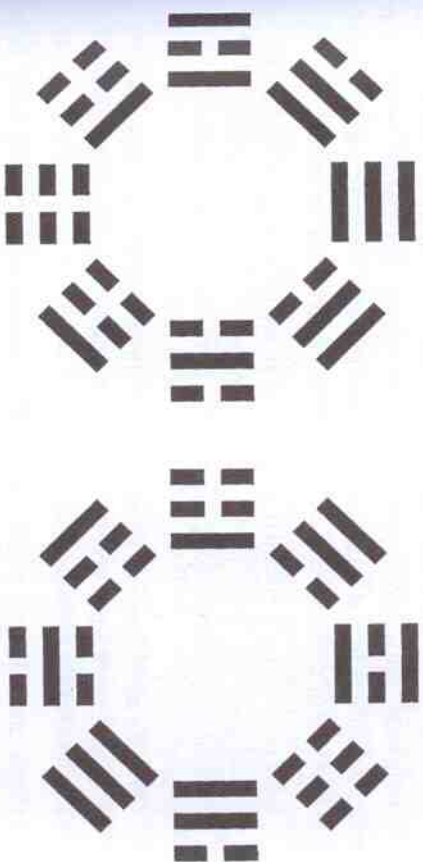


Diagram předcházející Nebi

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 nejirůznější 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 (*tien* 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 dilo komplexní a mnohvrstvé. 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, specifitějšími výrazy. Ve Velkém komentáři se objevuje slovo *pien* 變, které — na rozdíl od *chua* 化 naznačujícího přeměňování spíše postupně a plynule, téměř kouzelné¹³ — 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 *kechun* 坤 (jin) a otevřít je se řekne *čchien* 乾 (jang), zavřít a pak otevřít se řekne „střídát“; neustále střídání sem a tam se řekne „dosahovat všude“.¹⁴

V *I-tingu* „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 jednota jang vše ‚začíná‘; každá identita, každý jednotlivec začíná jedním, principem kontinuity, totožnosti se sebou samým v protikladu k jinakosti, odlíšnosti, již se vymezuje. Proto se o jinu říká, že ‚zavřívá‘“.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 uslechtilý člověk musí neustále posilovat.¹⁶

V souvztažnosti s „receptivním“ trigramem *kechun*, složeným výhradně z přerušovaných jinových čar, *čchien* znázorňuje úplnost reality a všechny ostatní obrazy 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-ting* již svým titulem z proměny čini 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 navrácí, proměna je jejím zjevným aspektem; oba dohromady naznačují diverzifikaci neboli množování „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) popsáním 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-tingu*:

Tak tedy v *Proměňách* Nejvyšší hřebenová vaznice (*tehaj-ti* 太極) plodí dva vzory (*i* 儀). Dva vzory plodí čtyři obrazy (*siang* 象), které plodí osm trigramů (*kuo* 卦). Ty určují blahodárnost a nepřízeň. Určení blahodárnosti a nepřízeň 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 veskerenstva: 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-ting 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 věci tohoto světa.²²

Pojem „obrazec“ se v *Chan Fei-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* 象) věcem. [...] Čáry [hexagramů] reprodukuji 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, jímž symbolický odpovídají. [...] Svět plný ve všech svých projevech spirítou většebných 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 dobých nebo špatných událostí, tušení toho, co se ještě nestalo, nevychází z magického poznání, nýbrž se prostě vyvozuje ze znamení.²⁶

Jak nevyčerpateľný symbolický potenciál nescětných kombinací skýtá rozsáhlá spleť monogramů, trigramů a hexagramů, odrážení a souvztažnosti všech procesů a forem přirozeného světa i nekonečné rozmarných 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 (*ting*, „studna“) v hexagram 5 (*šü*, „čekání“) pouhou změnou spodní čáry vedla k tomu, že se studna, nevyčerpateľný 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-tingu* vrcholilo v „učení obrazců a čísel“ (*siang-šü-süe* 象數學), což je výraz, který možná pochází z *Komentáře pana Cuo*:

Želví krunyře dávají obrazce (*siang* 象), stonky řebříčku dávají čísla (*šü* 數). Jak vznikaly věci, objevovaly se obrazce, a když se obrazy zmnožily, objevila se čísla.²⁹

Zatímco původně se „obrazce a čísla“ odkolávají na věštění z krunyřů a ze stonků řebříčku, od éry Chan se vztahují na všechny věštecké techniky,

kteřé přímo či vzdáleně souvisí s *Knihou proměn*. V té době se vešle žonglovalo se všemi možnými vzájemnými vztahy hexagramů: s jejich negací (proměnou hexagramu v jeho zápor čáru po čáře), inverzi (hexagram se čelí obráceně), změnou čar, s „trigramy uvnitř hexagramů“ (čáry 2-3-4 a 3-4-5) atd.³⁰ To vše však úzasný obrazový potenciál *Knihy proměn* usměrňovalo a rozčleňovalo do jakéhosi rasteru, jehož funkce nakonec byla čistě mechanická.

Interpretace *Knihy proměn*

Uřčitá pravidla, jak vykládat hexagramy, vyplývají z komentáře *tchuan* („soud“): první z nich kombinuje pojem středovosti (čung 中, konfucian-ská „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 stanoví 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 (plně) a sudé čáry jin (přerušené). V ideálním obraze 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 Neschůdné výjimky ze stereotypních případů obrazců nejsou potvrzením pravidla, nýbrž naopak ukazují, že když je třeba reagovat na situace nebo okolnosti, které jsou pokáždě 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 určité případy obrazce. Odpověď totiž nespočívá v nalezení nějaké typové ře-

akce, 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 otevřít, 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: „Všetebný diagram zdaleka není pouhým znamením toho, co se stane, nýbrž obrazem vnitřní struktury dané události.“³³ Avšak obrazcem zachycená všetebná situace rozhodně není ustrnulá ani nesměňuje do bezvýhodnosti 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-ting*u lidský i kosmický význam a jako celek lze považovat za rozsáhlý vývoj určité situace. Dva poslední hexagramy, v nichž se v opácném 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 *kehun*, 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 *ti-ti* 既濟 („již překonat řeku“) paradoxně následuje poslední *wej-ti* 未濟 („ještě nepřekonat řeku“), jemuž patří závěrečné slovo:

V plně důvěře se pije víno. Žádné výtky. Ale jestli si člověk namočí hlavu, vpravdě ji ztratí.

Toto poučení, které nás nabádá, abychom nevyhledávali nadbytek a nechávali 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: „Neudrzuje snad poznání nepatrného počátku (*tí 幾*) mysli na vrcholu (*šen 神*)? Ušlechtilý člověk nelichotí nadřazeným ani nezachází hrubě s podřízenými: zná totiž nepatrný počátek. Nepatrnost je nepostizitelný počátek pohybu, úplně první viditelná známka blahodárnosti [či nepřítzně]. 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 věstecká věda *I-tingu* se opírá o přesvědčení, že budoucnost je v zárodkovém stavu již obsažena v přítomnosti. [...] *Tí* ve věsteckém vyjádření označuje potenciálnost, nebo spíše stadium, v němž nebyti krystalizuje v bytí.“³⁵ *Tí 幾* (nepatrný počátek či náznak) bývá často zaměňováno s *tí 機* (kosmická hybná síla).³⁶ V obou případech je to to, co uvádí věci do pohybu, nepatrný okamžik mezi klidem a pohybem, mezi virtuální 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-tingu*, neboť právě jejich prostřednictvím může člověk prohlížející dění účinně zachytit a ovládnout.“³⁷

Nepatrné (*tí 幾*), droboučké (*wej 微*), esenciální (*ting 精*), klíček (*tuán 端*) — to všechno jsou různé výrazy pro označení jednoho a téhož pojmu, obzvlášť důležitého v lékařské oblasti. Celé lékařské umění totiž 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

někdy 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 zárodkovém stavu. Ten, kdo toto pochopil, vychází z prostého konstatování: „Posunutí jediného vlasu vede k omylu o deseti tisících milích“ 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-ting* věnuje pozornost jevům, ještě než nabylly 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 roztržít.

Co je nepatrné, lze snadno rozptýlit.

Působ na to, co dosud neexistovalo,

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. [...]

Bud proto stejně pečlivý na konci,

jako jsi byl na počátku,

pak nezmaříš žádné dílo.⁴⁰

Nepatrný počátek neznámená 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*);

mní se soulad v pohybu). Střed je velkou podstatou Podnebesí, to, co je

harmonické, je všeobsahlým Tao. Je-li plně dosaženo Středu a harmonie,

zaujímá Nebe-Země své pravé místo a deset tisíc věcí a bytostí řádně

prosperává.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 *Chua-j-nan-c' (Mistr z Chua-j-nanu)*, taoistický souborný spis z 2. století př. n. l.:

Člověk se rodi kladný (*ting 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 nenávisť.

Jakmile se zformuje láska a nenávisť 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. Analogický systém obrazců rozpracovaný v *Križe proměn* slouží jako prostředník mezi diskursivní řečí a nevyšlovnem. 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 jednáni, dosahuje všude.⁴³

V nepřetržitém procesu vznikání věcí jsou obrazy utvářejícími principy, které předcházejí formám a vycházejí z Nebe, zatímco formy jsou deteminovány, konkrétním a jednotlivým znázorněním, podléhajícím Zemi. Přestože obrazy nabývají smysly vnímatelných podob, které jakožto takové poskytují konkrétní informace užitečné pro zkušenosť a chování, vnitřní přirozenost reality, již znázorňují, řeči postihnout nelze:

Co je psáno, nemůže vyčerpát smysl slov. Slova nemohou vyčerpát smysl myšlenek. Znamená to, že nelze pochopit myšlenky světců? Mistr řekl:

„Světcí zavedli obrazy, 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. Vlastnosti 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 uchýlovat k prostřednictví řeči obrazců, aby obvyčejným lidem umožnili 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 projevem: klidu latentnosti a pohybu činnosti, Taa jakožto pramene by-

tí a konkrétních věcí. Jinými slovy — abychom předznamenalí rozdlení, které mělo takový význam v celých pozdějších dějinách čínského myšlení — je matricí základní konstitute (*pen-tchi* 本體) a jejího funkčního procesu 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 „závětním“ 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 Neberem a Čiověkem 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-t'ing 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 zdvojnásobíme-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 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 nescetnými 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' ťe*), v němž čas není chápán jako pravičelné 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 události zná a do jisté míry i řídí. Kosmologie, jež vznikla kolem *Knihy proměn*, je jádrem vidění světa, které bylo jasněji poprvé vyjádřeno za ěry Chan. Následující kapitola se bude blíže zabývat jak tím, v čem je toto vidění nerozlučně spjata s dynastií Chan, tak i tím, v čem po dlouhá staletí zůstalo specificky čínské.

⁴⁷ 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 Médecis 1973. Ve francouzštině lze použít i starší překlad P. L. F. PHILLASTRE, *Le Yi: King ou Livre des changements de la dynastie des Tcheou*, 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 Portal (Praha, 2003). Přímo z čínského originálu byl pořízen překlad Oldřicha Kraje (*Či-ting* – *Kniha proměn*, Praha, Maxima 1995).

² Viz kap. 2, „Konfucius a vznik kanonických textů“.

³ Viz kap. 1, „Veštecská 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 *Ši-ti (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 svínil jako roleta; proto se jednotlivé kapitoly těchto spisů označovaly jako „svítky“ (*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 přepisování Konfuciovi bylo zpochybňováno už za doby Sun-čü, viz Lillian K. SHCHUTSKII, *Researches on the I Ching*, Princeton University Press 1979. Hellmut WILHELM zdůrazňuje jejich nespoitost a nedostatek kanoničnosti v *Eight Lectures on the I Ching*, Princeton University Press 1960, s. 66. Tyž 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 Wandlung Gen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund*, Berlin, Akademie 1970.

¹² Za Chanü se hexagramy vyskytovaly i v různém uspořádání, jak o tom svědčí nejstarší rukopis *Knihy proměn*, jaký dnes máme, nalezený v jednom hrobě ze začátku

čty Chan v Ma-wang-tuej (provincie Chu-nan). 64 hexagramů je v něm uvedeno v jiném pořadí a v odlišném způsobu záznamu oproti běžné vzhé verzi.

¹³ Všimněme si, že v *Čuang-č' by čua* mohlo být považováno za „technický“ výraz označující přeměnu čchi (energie) v šen (ducha) *u* Světce, „opravdového člověka“. O spojení *čua* 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 *tehaj-ti* slovo *ti* 極 označuje tzv. hřebenuvou vaznici, tj. nejvyšší tránu, který tvoří hřeben střechy, je její pátetí – *ti* 脊 (viz obr. na s. 10). V přeneseném významu *tehaj-ti* znamená hledisko, za něž dál už nelze jít. *T'ehaj-ti*, „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 2⁰, 2¹, 2², 2³.

²⁰ *Lü-š' Čchun-čchou (Letopisy pana Lü)* 5, 2 (Ta-jüe), ed. ČU-C', s. 46.

²¹ *Tao-te-ting* § 42, viz výše kap. 7, „Od Taa k veškerenstvu“, a kap. 10, pozn. 15.

²² *Si-cch' (Velký komentář)* A 10.

²³ *Chan Fej-č'*, ed. ČU-C', s. 108. Zde i v dalších příkladech je užitá 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 vypučkování a vytváření nových znaků čínského písma.

²⁴ *Si-cch' (Velký komentář)* B 3.

²⁵ Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 41–42.

²⁶ *Lun-čeng* 77 (Š-č'), ed. ČU-C', s. 254.

²⁷ Podle komentáře k obrazci (*siang*) je trigram čchien Nebe, *čhun* Země, *ken* hora, *tuej* bazína, *šün* vítr, *kehan* voda a *li* oheň.

Šuo-kua (Vysvětlení obrazců), jeden z komentářů z *Deseti křídél* a typický příklad systematické, 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 *kehan* se například pojí voda (nebezpečí), zima, vepř a uši.

²⁸ Kiddler 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, 1 (1967), s. 37–49.

²⁹ *Cuo-tuan*, Si, 15. rok. *Komentář pana Cuo* zde připomíná rozhodující změnu způsobu věštění, k níž došlo mezi obdobími Šang a Čou, kdy se od výkladu prasklin na kostech nebo želvích krunyřích přešlo k numerickému výpočtu založenému na manipulaci se stonky řebříčku, viz výše „Věšební 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 „pravdivlech“ 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-cchi' (Velký komentář) B 5*. O šen 㷊 jako maximálním stavu vitality a jasnosti vosti viz kap. 4.

³⁵ Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, s. 35–36.

³⁶ O těchto dvou termínech, spojených, homofonich a mnohdy vykládaných jeden druhým, viz Isabelle ROBINET, „Primum movens et création récurrente“, *Taoist Resources*, 5, 2 (1994), s. 29–68.

³⁷ François JULIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettres 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 starovekého lékaře Pien Čhüea v 105. kapitola Ši-ti (*Historický zápis*). Český překlad Vladimíra Liščáka: Ši-ma Čhüen, *O závažném lékaři Pien Čhüeovi*, soukromý tisk, Praha 1987.

³⁹ Šang-tün šü (*Kniha knižete Šang*), 1, ed. ČU-C', s. 1.

⁴⁰ *Tao-te-ting* § 64.

⁴¹ Tato pasáž z *Čung-jungu*, § 1, je v úplném znění citována v kapitole 6.

⁴² *Čuang-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 *Čuang-nan-c'* viz níže, kap. 12.

⁴³ *Si-cchi' (Velký komentář) A 11–12*.

⁴⁴ *Si-cchi' (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-cchi' (Velký komentář) A 5*.

⁴⁸ *Si-cchi' (Velký komentář) A 10*. O Sun-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 *Šün-c' 8*, ed. ČU-C', s. 87.

⁵⁰ *Ta-sie (Velké učení) a Čung-jung (Neměnný střed) 25*. Ide o dvě kapitoly ze *Zápisu o obřadech (Li-ti)*, viz výše kap. 6, pozn. 22.