

FRAGMENTA IOANNEA SINOLOGICA

What Mattered to the Old Master—Sustainability, Resilience, or Something Else?

(A Case Study of Laozi: Chapter 25 of the Dao De Jing)

To, o co šlo Starému Mistrovi, byla udržitelnost, resilience či snad ještě něco jiného?

(Případová studie Lao-c': Tao te ťing, 25. kapitola)

Doplněno úplným českým překladem!

Rostislav FELLNER

Centre for Ecological Research and Education and
St. John's College—Teachers' Training College, Svatý Jan pod Skalou,
266 01 p. Beroun, Czech Republic

e-mail: rfellner@svatojanskakolej.cz

Toto je anglická verze příspěvku publikovaného původně čínsky pod názvem „老子最看重什么—恒·反·抑或其他? (《道德经》第 25 章个案研究)” v časopise „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“ 华西语文学刊, Chengdu (Čína) 11: 19-28. 2015.



Fig. 1 Title page of the „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“, Chengdu (China), 11 (2015).

Obr. 1 Titulní strana časopisu „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“, Chengdu (Čína), 11 (2015).

Fellner R. (2017): What Mattered to the Old Master—Sustainability, Resilience, or Something Else? (A Case Study of Laozi: Chapter 25 of the Dao De Jing). – *Fragm. Ioann. Collecta* 26: 23-46.

The idea of a sustainable vision (恆道 *héng dào*), introduced by the Old Master (cf. Fellner 2011a), along with the analysis of the resilience potential of such sustainability (cf. Fellner 2014b) both invoke the issue of a guarantor of its retention. The reinterpretation of the body of the Chapter 25 of the Dao De Jing (Guodian version) introduces the idea of vitality as a precondition for the human approach to fulfilling this ambition. The Chapter 25 indicates the process of attaining grandness (大 *dà*) as both its postulate and inseparable attribute. Thus through this prism, "he, who is the king here" (王亦大 *wáng yì dà*) comes into play. However, at this point, the issue of whether such gifting can retain the sustainability of a vision has only been opened by the Old Master.

Key words: *sustainability, resilience, vitality, contextual linguistics, cultural semantics, Laozi, the Dao De Jing*

Fellner R. (2017): To, o co šlo Starému Mistrovi, byla udržitelnost, resilience či snad ještě něco jiného? (Případová studie Lao-c': Tao te ťing, 25. kapitola). – *Fragm. Ioann. Collecta* 26: 23-46.¹

Idea trvale udržitelné vize (恆道 *héng dào*), se kterou přichází Starý Mistr (srv. Fellner 2011a), i analýza resiličních předpokladů této udržitelnosti (srv. Fellner 2014b), navozují otázku po garantovi jejího zachování. Na příkladu reinterpretovaného textu 25. kapitoly Tao te ťingu (ve verzi z Guodian) je nastolena myšlenka o vitalitě jako primární podmínce lidského způsobu naplňování této ambice. Jako její neodmyslitelný atribut a současně i postulat je v 25. kapitole označeno dosahování velikosti (大 *dà*). Tímto prizmatem tak vstupuje do hry i ten, jenž je tu králem (王亦大 *wáng yì dà*). Otázka, zda s tímto obdarováním lze zachovat i udržitelnost vize, je však na tomto místě u Starého Mistra pouze otevřena.

Klíčová slova: *trvalá udržitelnost, resilience, vitalita, kontextuální lingvistika, kulturní sémantika, Lao-c', Tao te ťing*

Introduction

In my contribution to the 2nd Daoist Forum in Hengyang in 2011 based on the case study of the Chapter 1 of the Dao De Jing, I proposed acceptance of an alternative interpretation of the archaic character 恆 *héng* referring to the concept of sustainability (Fellner, 2011a). However, in doing so I was also aiming to show that, according to the Old Master's (Laozi) text, sustainability is only retainable in the heart. This notion corresponds with the Old Master's thesis stating that a sustainable vision 恆道 *héng dào* is not a realised one, as well as it provides an argument for promoting the famed Daoist principle of 無爲 *wú wéi* (mostly translated as "non-interference" or "non-action").²

In my other contribution written for the 3rd Daoist Forum in Yingtan in 2014 based on a case study of the Chapter 20 of the Dao De Jing, I pointed out a number of pronounced elements of resilience thinking in the discussed text of the Old Master as well as the fact that, according to the text, the guarantor of all sustainability until the moment an umbilical cord is cut is the mother feeding a growing foetus in her womb (食母 *shí mǔ*)—Fellner 2014b.³

¹ This is a Czech version of the contribution published originally in Chinese under the title „老子最看重什么——恒·反·抑或 其他? (《道德经》第 25 章个案研究)“ in „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“ 华西语文学刊, Chengdu (China) 11: 19-28. 2015.

² The full text of my contribution to the 2nd International Daoist Forum in Hengyang, Hunan Province, PRC (Fellner 2011a), is available from: http://www.ekocentrum.eu/usr_files/f177/Sustainability%20and%20Old%20Master_sep.pdf.

³ The full text of the 3rd International Daoist Forum in Yingtan, Jiangsu Province, PRC (Fellner 2014b), is available from: http://www.ekocentrum.eu/usr_files/f181/Fellner_2014.pdf.

However, who succeeds the mother as a guarantor of this sustainability once a child is out of womb? Where to look for the one who has the needed resilience and always bounces back, persevering no matter what the circumstances throw their way?⁴ And who or what is to guarantee the sustainability of a concrete vision (恆道 *héng dào*), which mattered above all to the Old Master (cf. Fellner 2011b)?

Material and Method

The Chapter 25 of the Dao De Jing will serve as the source material for our queries. The so-called Wang Bi's edition of the Dao De Jing (王弼 Wang Bi, 226-249 AD) is commonly used as the primary material for translations of the Dao De Jing. It is the version that is broadly respected and de facto codified by broad consensus and serves as the basis for most of the Dao De Jing's translations and interpretations. In our interpretation of the Chapter 25, we will not only take into account the foregoing version of the text according to Wang Bi,⁵ but will consider namely the version according to the manuscripts unearthed in Guodian (郭店) in 1993 (*Guodian Chu mu zhujian* 1998, Henricks 2000), or the manuscripts found in Mawangdui (马王堆) in 1973 (*Mawangdui Han mu boshu* 1980, Henricks 1989, Gao Ming 1996).⁶ All relevant Chinese characters contained in the text were analyzed in their components as a basis for their semantic or genealogical analysis (cf. Li 1993, Wang 1997, Harbaugh 1998, Sears 2003—2013 etc.), and for developing hypotheses about the possible original meaning of the characters. The components of characters in the Chinese seal script (篆文), or archaic script (古文), in the script on bronzes (金文) and also on the turtle shells and bones (甲骨文) were constantly taken into account.⁷

Results and Discussion

According to its commentators and translators, the Chapter 25 of the Dao De Jing is mostly considered to be a description of a universal law of nature to which both the universe and human society are subject and which preceded the Heavens and the Earth (Sehnal 2013 etc.), or else, it is considered to represent a text which substantially contributes to explaining the metaphysics of the Way of Dao (Čarnogurská 2009). Let us now analyse the text in more detail, especially with regard to the so-called Guodian (GD) or the Mawangdui (MWD) version compared with the text according to Wang Bi (WB). The first part of the Chapter 25 in the GD version looks as follows:

又狀蟲成 先天地生 敝穆獨立而不亥 可以為天下母
yòu zhuàng chóng chéng xiān tiān dì shēng (duó) mù dú lì ér bù hài kě yǐ wéi tiān xià mǔ

Henricks (2000) translates the introductory sequence of the Chapter 25 in the GD version as follows: *There is a form that developed from primordial chaos. That was born before heaven and earth. Silent and still, it stands on its own and does not change. It can be*

⁴ For more on this provoking topic, see e. g. a famous article of Andrew Zolli titled "Learning to Bounce Back", which was published in The New York Times in 2012. The article is available from: http://www.nytimes.com/2012/11/03/opinion/forget-sustainability-its-about-resilience.html?pagewanted=all&_r=0.

⁵ We followed from the classic translations of Král (1971), Krebsová (1971), Feng&English (1972), Walley (1997), or the newer works of Jingwei (2012) or Sehnal (2013).

⁶ Available from e. g.: <http://ctext.org/dao-de-jing>.

⁷ Complete results of this analysis, most often incorporated into the "sinogram" (for this term cf. Bellassen & Zhang 1997), are part of textbooks "Chinese taught via Dao De Jing", prepared continually since 2006 at St. John's College (accessible at request); the sinograms relating to individual chapters of Dao De Jing were also published separately (for the first 9 chapters, cf. Fellner 2007, 2008, 2009, 2010, 2011c, 2012, 2013a,b, 2014a).

regarded as the mother of all under heaven. Čarnogurská (2009) translates the same text in the following way: *There was something omnipotent, created even before the Heaven and Earth; full of tempestuousness, yet (at the same time), lasting secluded in its unchanging nature. Perhaps, that is why it became the Mother of all things in Under Heaven!*

Both cited translations, even though they differ in details, do not essentially counter the overall purport of the text as we know it from the WB version (it can be divided into six sequences):

有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可以爲天下母
yǒu wù hūn chéng xiān tiān dì shēng jì xī liáo xī dú lì ér bù gǎi zhōu xíng ér bù dài kě yǐ wéi tiān xià mǔ

Legge (1891)⁸ translated this part as follows: *There was something undefined and complete, coming into existence before Heaven and Earth. How still it was and formless, standing alone, and undergoing no change, reaching everywhere and in no danger (of being exhausted)! It may be regarded as the Mother of all things.*⁹

Nevertheless, there are substantial differences between the GD, MWD and WB versions which stand out once we arrange the characters in the individual versions of the first part of the Chapter 25 one above the other:

WB	有物混成先天地生寂兮寥兮獨立而不改
MWDA	有物昆成先天地生繡呵繆呵獨立□□□
MWDB	有物昆成先天地生蕭呵繆呵獨立而不改
GD	又狀 ¹⁰ 蟲成先天地生斂 穆 獨立而不亥
WB	周行而不殆可以爲天下母
MWDA	可以爲天地母
MWDB	可以爲天地母
GD	可以爲天下母

Even when comparing the foregoing texts' formal structure, it is immediately apparent that the WB version contains some additional characters compared to the GD version. It is namely the whole five-character sequence 周行而不殆 *zhōu xíng ér bù dài* (even the MWD version does not contain it!), but also the exclamation particle 兮 *xī* which is to be found at two points in the text. Aside from this, there are six characters that completely differ in the WB and GD version (other substitutions occur in the MWD version). To what extent do these substitutions matter?

For example, swapping of the characters 又 *yòu* (GD) and 有 *yǒu* (both MWD and WB) is probably just a phonetic borrowing which may be considered inconsequential—a similar situation occurs already in the Chapter 2 and further on in the Chapter 13, 17, 18 and 19 of the Dao De Jing.

⁸ Available from e. g.: <http://www.sacred-texts.com/tao/taote.htm>.

⁹ Most translators render the WB version in a similar way; see e. g. Feng & English (1972): *Something mysteriously formed, born before heaven and Earth. In the silence and the void, standing alone and unchanging, ever present and in motion. Perhaps it is the mother of ten thousand things.*

¹⁰ Actually, this place in the text contains the archaic character 𠄎 whose equivalent is thought to be the character 狀 *zhuàng* (cf. Henricks 2000, *Guodian Chu mu zhujian* 1998).

However, the substituting of other characters might prove to be of more importance, such as in case of the character 狀 *zhuàng* (GD), or the archaic character 𠄎, as opposed to the character 物 *wù* (WB, MWD), the character 蟲 *chóng* (GD) as opposed to the character 混 *hūn* (WB). Other instances of possibly consequential substitutions include the archaic character 敝 (GD)—whose widely recognized equivalent is the character 奪 *duó*—as opposed to the character 寂 *jì* (WB), then the substitution of the character 穆 *mù* (GD), as opposed to the character 寥 *liáo* (WB), and the character 亥 *hài* (GD) as opposed to the character 改 *gǎi* (WB).

Before delving deeper into the problematic of the substitutions of some of the foregoing characters, let us first contemplate the possibility of an alternative interpretation of the pair of characters 天地 *tiān dì* and the 天下 *tiān xià* in the context of the aforementioned phrases 先天地生 *xiān tiān dì shēng* and 爲天下母 *wéi tiān xià mǔ* in the Chapter 25 of the Dao De Jing.

Already in the Chapter 1 of the Dao De Jing, we have suggested to render the phrase 天地之始 *tiān dì zhī shǐ* not as "the origin of heavens and earth" but, alternatively, as "any one thing originating in heaven or earth" (cf. Fellner 2007, 2011a, 2011b), i. e. to render the phrase 天地 *tiān dì* at the given place in English as adverbial of place, answering to the question "where?".¹¹

Similarly, we have proposed to render the phrase 天地根 *tiān dì gēn* in the Chapter 6 of the WB version, or 天地之根 *tiān dì zhī gēn* in the MWD version, not as "the root of heavens and earth" but alternatively as "to take root in both heaven and earth" (Fellner 2012), i. e. to translate the phrase 天地 *tiān dì* as an *adverbiale loci*.

Would it be possible to apply a somewhat similar translation strategy to our rendition of the Chapter 25? Such procedure would require to reconsider the interpretation of the second sequence's phrase 先天地生 *xiān tiān dì shēng* in the sense of "before the birth of heaven and earth" and render it alternatively as "before anything is borne in heaven or on earth", i. e. to again translate the phrase 天地 *tiān dì* as an adverb. Would it be an option?

If so, we could similarly ask whether it might be acceptable to render the phrase 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ* (WB, GD), or 可以爲天地母 *kě yǐ wéi tiān dì mǔ* (MWD) in the sixth sequence of the Chapter 25 not as "it may be regarded as the Mother of all things" but alternatively as "that is how one becomes a mother in this world", i. e. again translate the phrase 天下 *tiān xià* or 天地 *tiān dì* with an adverb.

The foregoing proposals of alternative translations apparently open up the route for other related queries: Is this to mean that the discussed parts might convey a message centred around the fact of a *true* "birthing" (生 *shēng*) and "maternity" (母 *mǔ*)? Or is it indeed just a metaphorical expression, speaking in a figurative sense first of a "birth" of all things and then of a "mother" of this universe?¹²

¹¹ After all, parts of speech such as adverbs, but also phrases containing prepositional verbs such as, e. g., 在 *zài* are also all placed in front of a verb in the contemporary Chinese.

¹² In this context, let us recall our attempt at reinterpreting the image of Mother-Feeder appearing in the Chapter 20 of the Dao De Jing as a rather reference to a real, common situation of a mother feeding her child in a form of a foetus through an umbilical cord (Fellner 2014b).

Of course, finding answers to the foregoing queries requires posing yet another, key question searching for an *originator* of all this. Perhaps, it would be helpful to first recapitulate all the activities this "originator of all" engages in according to the Dao De Jing. According to the compared versions of the text, it is this originator who, in accordance with the text of the introductory sequence of the Chapter 25, "realizes" something 成 *chéng* (that is—according to the second sequence—before any one thing is born in the heaven or on earth 先天地生 *xiān tiān dì shēng*) and the same one who, according to the fourth sequence, "raises himself" 獨立 *dú lì* (which, according to the sixth sequence, ought to allow to become a mother in this world 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*).

However, once we set out to further examine the circumstances of the activities denoted by the characters 成 *chéng* and 立 *lì*, we have to deal with the striking differences between the GD and WB version.

The first sequence of the GD version describes the circumstances related to the character 成 *chéng* as follows: 又狀蟲 *yòu zhuàng chóng*. The third sequence of the GD version then offers the following description of the circumstances related to the character 立 *lì*: 敝穆 *duó(?) mù*; adding—in the subsequent, fourth, sequence—that: 而不亥 *ér bù hài*. How are we to interpret these circumstances?

In particular, we are looking for answers to the following two questions:

1) What is actually taking place 成 *chéng* before any one thing is born either in heaven or on earth 先天地生 *xiān tiān dì shēng*?

2) When and what rises 立 *lì* and thus makes becoming a mother in this world possible 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*?

The GD version addresses the former of the two questions in the first sequence of the Chapter 25 reading 又狀蟲成 *yòu zhuàng chóng chéng*. In place of the character 混 *hǔn* (WB), generally used to convey the meaning of "to stir" or "to mix", the GD version offers the character 蟲 *chóng* meaning "insect" or "worm", but also "snake" etc.¹³ However, this character can also represent a general designation for a representative of the animal kingdom—cf. the expressions 羽蟲 *yǔ chóng* for birds (feathered creatures?), 毛蟲 *máo chóng* for animals (hairy creatures?), 鱗蟲 *lín chóng* for fishes and reptiles (scaly creatures?) or even 裸蟲 *luǒ chóng* for humans or humankind (naked creatures?).¹⁴ What might the character 蟲 *chóng* mean at this particular position, especially when preceded by the character 狀 *zhuàng* (an archaic character 𧈧)? What living creature 蟲 *chóng* could be possibly described by the joining of the two characters 狀蟲 *zhuàng chóng*?

However, at this point, the gist of the matter does not probably lie in finding a concrete term to attach to the phrase 狀蟲 *zhuàng chóng* but rather in considering what characteristics we might attribute to a creature bearing the soubriquet 狀 *zhuàng*. For example, could the phrase 又狀蟲 *yòu zhuàng chóng* denote a "creature" 蟲 *chóng*

¹³ Let us also remind the reader that the phrase 昆虫 *kūnchóng* in contemporary Chinese carries the meaning of "insect".

¹⁴ However, more of such special phrases used to exist; for example, the joining of the characters 大蟲 *dà chóng* could be used to denote "tiger", whereas the joining of 長蟲 *cháng chóng* would mean "snake".

distinguished by its attaining a form of 有狀 *yǒu zhuàng*? In the given context, the phrase might consequently yield the information that before any one thing is born in heaven or on earth, something akin to a creature 蟲 *chóng* which attains a form 又狀 *yòu zhuàng* succeeds 成 *chéng* . From the perspective of sentence structure, the entire first sequence might represent something akin to a telescopic construction, whereat the object¹⁵ of the first statement 有狀蟲 *yǒu zhuàng chóng* would at the same time stand as the subject of the second statement 狀蟲成 *zhuàng chóng chéng*.

However, the sentence structure of the first sequence in this position might evoke a quite different conception. In case the object of the first statement was represented solely by the character 狀 *zhuàng*, the second statement would consist of the characters 蟲成 *chóng chéng*. If so, it might, given the context, convey the message that before any one thing in heaven or on earth is born, there is something 又狀 *yòu zhuàng*, whereat the living creatures 蟲 *chóng* are created 成 *chéng*.

Thus, the GD version would in the end appear to provide an alternative answer to the first of the aforementioned questions, "What is taking place 成 *chéng* before any one thing in heaven or on earth is born 先天地生 *xiān tiān dì shēng*", stating that either "***a creature that attains a form will succeed***" or that "***there is something, where living souls are created***".

Answering the second of the foregoing questions, "When and how something rises 立 *lì* and thus allows for becoming a mother in this world 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*", the GD version completely omits all the exclamations known from the WB (and also MWD) version in its reading 敝穆獨立而不亥 *duó(?) mù dú lì ér bù hài*. Both the key characters 敝 *duó(?)* and 穆 *mù* nevertheless represent two prominently archaic characters whose original meaning is still a matter of debate.

The first of them, 敝 *duó(?)*, consists of the component 兌 *duì/suì/ruì/duó* with a common meaning of "to exchange", which, however, originally meant "to rejoice", "to speak with joy", or "to be happy" (Li 1993; Sears 2013) and which seems to depict a man with open (smiling) mouth (cf. in 甲骨文 *jiǎgǔwén* 𠄎), and from the component 攴 (*pū*), which might be interpreted as "action" and which originally depicted a hand clutching a stick (𠄎). Based on the anticipated semantics of both the structural components, interpretations in the sense of an *action for the sake of joy*, and therefore also "to gladden" or "to delight", come to mind.¹⁶

The second character, 穆 *mù*, consists of the component 禾 *hé* meaning grain, which depicts an ear of rice bending under the weight of ripe grain (cf. in 甲骨文 *jiǎgǔwén* 𠄎, on the bronzes 𠄎), and from the component 蓐 *mù* depicting ripe seeds pouring from flowers or ears of grain (cf. the character's form as depicted on the bronzes: 𠄎). As far as the meaning of the character goes, we are facing a major issue, because as e. g. Li (1993) states, the original

¹⁵ However, the object in the construction with an introductory character 有 *yǒu* might be possibly understood as a subject in a post-verbal position (in the sense of "something exists").

¹⁶ Alternatively also in the sense of *action against joy*, i. e. as "to deprive of delight" or "to lose joy". Thus also the meanings such as "to seize", "to deprive" or "to lose", commonly linked to the meaning of the character 奪 *duó*, which is widely considered to be an equivalent of the archaic character 敝 *duó(?)*, might be analogically taken into account from the perspective of the original semantics of the character.

meaning of the character 穆 *mù*, depicting an ear of rice bending under the weight of its yield, no longer applies, having been replaced with utterly new meanings, such as e. g. "majestic", "ceremonial", "magnificent", "deep", "splendid", "pleasant", "peaceful" etc. In any case, the character evidently used to depict seeds pouring out of ripe ears of grain and it is thus possible to conclude that the original meaning of the character 𪔐 *mù* might have corresponded with its visual form to a considerable extent. How to interpret the joining of the characters 敝穆 *duó(?) mù*? Does it render the act of "seed shedding"?

This context begs the question of how should we understand the joining of the character 敝穆 *duó(?) mù* and the following phrase 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài* from the perspective of sentence syntax given the GD version's obvious omission of the repeated introductory exclamations such as 蕭呵漻呵 *xiāo hē/ā liáo hē/ā* or 寂兮寥兮 *jì xī liáo xī* which do appear in the versions MWD or WB. Could the phrase 敝穆 *duó(?) mù* possibly describe some sort of a prerequisite related to the activity's circumstances under study 獨立 *dú lì*, either a factual or temporal one?

Finally, there is the question of interpreting the character 亥 *hài* in the joining with the phrase 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài*. Given we deliver ourselves from the temptation to side with the common interpretations stating, that the character's equivalent is, simply, the character 改 *gǎi* meaning "to change" or "to mend"—i. e. a character which takes the same position as the character 亥 *hài* in both the WB and MWD versions (see e. g. Henricks 2000, Čarnogurská 2009 etc.)—there is another possibility to admit that we might have already encountered the same character, accompanied with the radical "mouth", in the Chapter 20 of the Dao De Jing (in the MWD version), where we translated the character 咳 *ké*, combining the element "mouth" 口 *kǒu* with what seems to be the element "pig" 亥 *hài*, as "to elicit a sound." We might therefore further speculate that the character 亥 *hài* in the Chapter 25 actually appears in its uncommon, that is "non-radical" form (cf. Boltz 1994; Zádřapa & Pejčochová 2009). Would it then be possible to interpret the fourth sequence as "standing upright without breathing a sound" 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài*? Or are there other alternatives?

Thus, the aforementioned question "When and what rises 立 *lì* and thus allows to become a mother in this world 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*" is answered in the GD version with a purely descriptive alternative in the sense of "*should the seed be yielded*".

If so, then the introductory part of the Chapter 25 might in the end convey the following, quite a matter-of-fact, message:

**There is something akin to a creature sparing no effort,
Before any one thing is born in the Heaven or on Earth.
When the seed is ripe, it rises without command,
Allowing to become a mother in this world.**

This message naturally turns into a fundamental statement once we link it to a vision. As it seems, that is also precisely the matter of the following text. For the sake of clarity, let us first again arrange the individual versions of the Chapter 25 by the character, one above the other.

WB 吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大
 MWDA 吾未知其名 字之曰道吾強爲之名曰大
 MWDB 吾未知元名也 字之曰道吾強爲之名曰大
 GD 未智元名 𠄎之曰道 虛強爲之名曰大

WB 大曰逝 逝曰遠 遠曰反
 MWDA □曰筮 筮曰□ □□□
 MWDB 大曰筮 筮曰遠 遠曰反
 GD 大曰濳¹⁷ 濳曰遠 遠曰反

WB 故道大 天大 地大 王亦大
 MWDA □□天大 地大 王亦大
 MWDB 道大 天大 地大 王亦大
 GD 天大 地大 道大 王亦大

WB 域中有四大而王居其一焉
 MWDA 國中有四大而王居 一焉
 MWDB 國中有四大而王居 一焉
 GD 國中又四大安王居 一安

WB 人法地 地法天 天法道 道法自然
 MWDA 人法地 □法□ 天法□ □法□□
 MWDB 人法地 地法天 天法道 道法自然
 GD 人法地 地法天 天法道 道法自然

Although the differences between the individual versions of the text are not as distinctive as in the introductory part of the chapter, they are nevertheless quite remarkable regarding the specific nuances they introduce.¹⁸ Despite the foregoing, in this case, the differences might not influence the purport of our alternative interpretation of the text to such a substantial extent.

Let us now try to connect the foregoing interpretation of the introductory part of the Chapter 25 with the translation of its remaining body. The resulting text might for example convey the following message:

又 𧈧 蟲 成
There is something akin to a creature sparing no effort,
 先 天 地 生
Before any one thing is born in the Heaven or on Earth.

¹⁷ Henricks (2000) considers the equivalent of the archaic character 濳 to be the character 潰 *kùì*, which means "to flood"; the same applies to the following instances in which the character appears.

¹⁸ For example, note the absence of the character 吾 *wú* in the GD version, or else, the substitution of the archaic character 虛 (GD) combining the elements 虍 *hū* (R.141 "tiger") and 壬 *rén* ("the ninth of the Ten Heavenly Stones"), with the character 吾 *wú* (MWD) meaning "I" or "we"; or the substitution of the archaic character 𠄎 (GD), combining the reduplicated element 么 *yāo* ("tiny") and 才 *cái* ("gifting", "talent"), with the character 字 *zì* (MWD, WB), meaning "a character".

啟穆
When the seed is ripe,
獨立而不亥
It rises without command
可以為天下母
Allowing to become a mother in this world.
未智亅名
Without knowing how to name it,
堯之曰道
We connect this gifting with a vision.
虞強為之名曰大
And we say about the brute: "It is so big!"
大曰濬
When something is so big, they say: "It is as a flood!"
濬曰遠
When something is like a flood, they say: "It staggers me!"
遠曰反
When a man is staggered by such a thing, they say: "All is upside down!"
天大 地大 道大 王亦大
The Heavens have their magnificence,
The Earth has its magnificence,
A vision has its magnificence,
Even he, who is the king here, has his magnificence.
國中又四大安
There are four ways here on Earth leading to greatness,
王居一安
While he, who is the king here, is endowed with one of them.
人法地 地法天 天法道 道法自然
The human way is earthly,
The way of the Earth is heavenly,
The way of the Heavens is driven by a vision,
The way of a vision is by its own essence.

Conclusion

In a nutshell, the hereby proposed alternative interpretation of the Chapter 25 brings not only a quite realistic and also matter-of-factly presented information on what is taking place before anything is brought forth into the world and thus as well on how to become a mother, but also on the fact that this "gifting from above" is usually linked to a vision (道), and that we, people, perceive and experience this gifting as a fundamental and even grand thing (大).

The stated emphasis on greatness is quite telling and not only in its evident connection to a pronounced emotional experience accompanying such gifting. The context in which the text states that he, who is the king here, has a greatness of his own, is also an important part of

this emphasis. The greatness is placed side by side with the magnificence of the Heavens, Earth and a vision as if these three were comparable! Could the human way of relating to a magnitude of such a colossal scale have the ambition to guarantee the preservation of the sustainability of a vision?

The Old Master does not pose such a question. Nevertheless, a reader might suspect that retaining the sustainability of a vision (see Chapter 1) and the human way of attaining and experiencing greatness (see Chapter 25) are essentially connected. If resilience can be understood as a precondition for retaining sustainability (see Chapter 20),¹⁹ could the human way of relating to greatness described in the Chapter 25 represent a spontaneous earthly expression of this human ambition (人法地)?

The Old Master implies that he, who is the king here, is already endowed with the capacity for "being great" at birth (王居一安). As it seems, this refers to the same primordial vitality addressed e. g. also by the Chapter 21, 28 or 55 of the Dao De Jing, which subsequently takes a major part in the manifestations of the life force repeatedly represented by the character 德 *dé* in the Dao De Jing.²⁰ If resilience is a precondition for retaining sustainability, then vitality, to which the Chapter 25 ascribes greatness as its inseparable attribute as well as postulate, represents its innermost "driving force".

Then, what was the question to the Old Master? Was it not *sustainability* with *resilience* as its basic precondition and *vitality* as its primary mobilizing factor? Yes, vitality and resilience, that is the matter.

Of course, in relation to a vision (道).

Above all, however, the Chapter 25 of the Dao De Jing remains an ode to all that is great. Human fascination with greatness is a recurring topic of the Dao De Jing (cf. e.g. the Chapter 34, 35, 41, 45, 53 and others). Nevertheless, only the Chapter 25 addresses it in reference to he, who is the king here. Thus, while the European tradition demeans kings shouting "King is naked!",²¹ the Chinese tradition through the words of the Old Master comes with a remuneration: "King is great!"

REFERENCES

- Bellassen, Joël; Zhang, Pengpeng. 1997. *A Key to Chinese Speech and Writing*. Beijing: Sinolingua Beijing, 1997.
- Boltz, William G. 1994. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. American Oriental Series, vol. 78. New Haven: American Oriental Society.
- Čarnogurská, Marina. 2009. *Lao c' a proces vzniku Tao Te ťingu*. Bratislava: Veda, 2009.
- Fellner, Rostislav. 2007. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 1. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 6, p. 103-138.
- Fellner, Rostislav. 2008. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 2. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 8, p. 131-167.
- Fellner, Rostislav. 2009. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 3. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 10, p. 71-91.

¹⁹ For more detail, see Fellner 2014b.

²⁰ Cf. e. g. the Chapter 21 其中有精 *qí zhōng yǒu jīng* (it contains vitality), Chapter 28 恆德不離 *héng dé bù lí* (lating vitality does not leave him) or Chapter 55 精之至也 *jīng zhī zhì yě* (his vitality is at its peak).

²¹ Cf. Hans Christian Andersen : The Emperor's New Clothes. Accessible for example from: http://www.andersen.sdu.dk/vaerk/hersholt/TheEmperorsNewClothes_e.html

- Fellner, Rostislav. 2010. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 4. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 12, p. 83-102.
- Fellner, Rostislav. 2011a. Sustainability Retainable Only in the Heart (A Case Study of Lao-tzu: Dao De Jing, Chapter 1—9). In *Zūn dào guì dé héxié gòngshēng 尊道贵德和谐共生, International Taoist Forum Guójiā dàojiào lùntán lùnwen jí 国际道教论坛论文集* (Hengyang, Hunan, October 23-25, 2011). Běijīng: Zōngjiào wénhuà chūbǎnshè, p. 346-365.
- Fellner, Rostislav. 2011b. Trvalá udržitelnost v podání Starého Mistra (Lao-c'): případová studie Lao-c', Tao te ťing, 1.- 9. kapitola. – Old Master (Laozi) on Sustainability: A Case Study of Laozi, Dao De Jing, Chapter 1—9. In Fellner R. (ed.), *Trvalá udržitelnost v podání Starého Mistra. - Laozi on Sustainability. Internat. Symposium, December 2011, Svätý Jan pod Skalou. – Fragmenta Ioannea Collecta, Suppl. 2011/3*, p. 153-355.
- Fellner, Rostislav. 2011c. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 5. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 14, p. 35-56.
- Fellner, Rostislav. 2012. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 6. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 16, p. 69-89.
- Fellner, Rostislav. 2013a. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 7. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 18, p. 29-48.
- Fellner, Rostislav. 2013b. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 8. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 18, p. 71-90.
- Fellner, Rostislav. 2014a. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 9. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 20, p. 31-52.
- Fellner, Rostislav. 2014b. Is Resilience the Precondition for Retaining the Sustainability of a Vision According to the Old Master? (A Case Study of Lao-tzu: Dao De Jing, Chapter 20). *International Taoist Forum* (Yingtang, Jiangxi, November 25-26, 2014). (in print)
- Feng, Gia-fu & English, Jane. 1972. *Lao Tzu: Tao Te Ching*. New York: Vintage Books, 1972.
- Gao Ming 高明. 1996. *Bóshū lǎozǐ jiàozhù 帛书老子校注*. Běijīng: Zhōnghuá shūjū.
- Guójiā wénwù jú gǔ wénxiàn yánjiū shì biān 國家文物局古文獻研究室, ed. 1980. *Mǎwángduī Hàn mù bóshū 馬王堆漢墓帛書*. Vol. 1. Běijīng: Wénwù. 1980.
- Guōdiàn Chū mù zhújiǎn 1998 – see Jīngmén shì bówùguǎn 1998.
- Harbaugh, Rick. 1998. “*Zhong Wen Zi Pu*” 中文字谱 - “*Han Ying Zi Yuan Zi Dian*” 漢英字源字典, *Chinese characters. A genealogy and dictionary*. New Haven: Far Eastern Publications, Yale University & Taipei : Han Lu Book & Publishing Co., 1998.
- Henricks, Robert G., 1989, *Lao-tzū Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. Ballantine: Ballantine Books, 1989.
- Henricks, Robert G. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching: a Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia Univeristy Press, 2000.
- Jīngmén shì bówùguǎn 荆門市博物館, ed. 1998. *Guōdiàn Chū mù zhújiǎn 郭店楚墓竹簡*. Běijīng: Wénwù. 1998.
- Jingwei (景維). 2012. *Laozi. Quest for the Ultimate Reality. An Appreciation of the Dao De Jing*. Singapore: Jingwei. 2012.
- Král, Oldřich. 1971. *Tao – texty staré Číny*. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- Krebsová, Berta. 1971. *Lao- c'. Tao te ťing. O tao a ctnosti*. Praha: Odeon, 1971.
- Legge, James. 1891. *Tao Te Ching by Lao-tzu*. Sacred Books of the East, Vol 39, 1891.
- Lǐ, Leyi. 1993. *Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 Cases*. Beijing: Beijing Language and Culture University Press, 1994.
- Mǎwángduī Hàn mù bóshū 1980 – see Guójiā wénwù jú gǔ wénxiàn yánjiū shì biān 1980.
- Sears, Richard. 2003, 2008, 2011, 2013. *Chinese Etymology*. Accessible from: <http://www.chineseetymology.org/CharacterASP/EtymologyHome.aspx>
- Sehnal, David. 2013. *Kniha Laozi. Překlad s filologickým komentářem*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2013.
- Waley, Arthur. 1997. *Lao Tzu. Tao Te Ching*. 北京：外语教学与研究出版社出版发行. 1998.
- Wang, Hongyuan. 1997. “*Han Zi Zi Yuan Ru Men*” 漢字字源入門 - *The origins of Chinese characters*. Beijing: Sinolingua Beijing, 1997.
- Zádrapa, Lukáš; Pejčochová, Michaela. 2009. *Čínské písmo*. Praha: Academia, 2009.

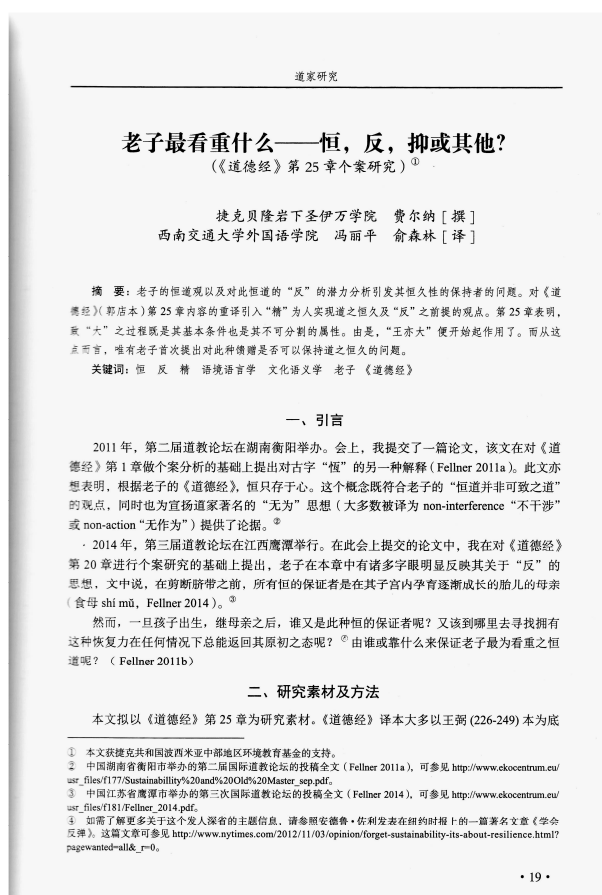
Český překlad/ Czech translation:

To, o co šlo Starému Mistrovi, byla udržitelnost, resilience či snad ještě něco jiného? (případová studie Lao-c': Tao te ťing, 25. kapitola)

Rostislav FELLNER

Centre for Ecological Research and Education (Eco-centre Kavyl/Stipa),
and St. John's College—Teachers' Training College, Svatý Jan pod Skalou,
266 01 p. Beroun, Czech Republic

e-mail: rfellner@svatojanskakolej.cz



Obr. 2 Titulní strana článku publikovaného původně čínsky v časopisu „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“, Chengdu (Čína), 11 (2015).

Fig. 2 Title page of the article published originally in Chinese in „Acta Linguistica et Litteraturaria Sinica Occidentalia“, Chengdu (China), 11 (2015).

Úvod

Ve svém příspěvku na 2. mezinárodním taoistickém fóru v Hengyangu v roce 2011 jsem na základě případové studie 1. kapitoly Tao te ťingu navrhoval akceptovat alternativní interpretaci pro archaický znak 恆 *héng* s odkazem na koncept "sustainability" (Fellner 2011a). Snažil jsem se však rovněž ukázat, že trvalá udržitelnost je podle textu Starého Mistra (Lao-c') možná vlastně pouze v srdci. Což je v souladu s tezí Starého Mistra o tom, že trvale udržitelná vize 恆道 *héng dào* není vizí realizovanou. A rovněž i důvodem k tomu, proč se přidržívat zásady 無爲 *wú wéi* (překládané nejčastěji jako „nezasahování“), jež je pro taoisty tak pověstná.²²

V dalším svém příspěvku na 3. mezinárodním taoistickém fóru v Yingtanu v roce 2014 jsem na základě případové studie 20. kapitoly Tao te ťingu poukázal na řadu výrazných prvků resilienního myšlení v diskutovaném textu Starého Mistra, i na skutečnost, že garantem veškeré udržitelnosti podle tohoto textu je až do chvíle přerážnutí pupeční šňůry jen a jen matka, která rostoucí plod živí ve svém lůně (食母 *shí mǔ*) – Fellner 2014b.²³

Ale kdo či co je garantem této udržitelnosti mimo lůno matky? Kde hledat toho, jenž má potřebnou resilienci v sobě, tedy se vždy jen otrepe, ale jde zas dál a vytrvá?²⁴ A kdo či co bude garantovat udržitelnost samotné vize (恆道 *héng dào*), o kterou Starému Mistrovi přeci především jde (cf. Fellner 2011b)?

Materiál a metody

Jako pramen, nad kterým si budeme klást další otázky, nám poslouží 25. kapitola Tao te ťingu. Wang Piova edice Tao te ťingu (王弼 Wang Bi, 226-249 n.l.) ze 3. stol. n.l., která představuje i nejrespektovanější a širokým konsenzem prakticky kodifikovanou verzi textu, sloužící jako podklad pro většinu jeho překladů a interpretací. Při naší interpretaci 25. kapitoly však budeme brát v potaz nejen tuto verzi textu podle Wang Biho,²⁵ ale zejména verzi textu podle rukopisů nalezených v Guodian (郭店) v roce 1993 (*Guodian Chu mu zhujian* 1998, Henricks 2000), případně též rukopisů nalezených v Mawangdui (马王堆) v roce 1973 (*Mawangdui Han mu boshu* 1980, Henricks 1989, Gao Ming 1996).²⁶ U všech čínských znaků, obsažených v textu, byla prováděna analýza jejich skladebných složek jako podklad pro sémantickou, případně genealogickou analýzu (srv. Li 1993, Wang 1997, Harbaugh 1998, Sears 2003-2013 aj.), a pro vytvoření hypotézy o původním významu znaků.

²² Celý text příspěvku z 2. mezinárodního taoistického fóra v Hengyangu, prov. Hunan, ČLR (Fellner 2011a), je rovněž dostupný na adrese: http://www.ekocentrum.eu/usr_files/f177/Sustainability%20and%20Old%20Master_sep.pdf.

²³ Celý text příspěvku z 3. mezinárodního taoistického fóra v Yingtanu, prov. Jiangsu, ČLR (Fellner 2014b), je rovněž dostupný na adrese: http://www.ekocentrum.eu/usr_files/f181/Fellner_2014.pdf.

²⁴ Srovnej k tomuto provokujícímu tématu například pověstný článek Andrew Zolli nazvaný „Learning to Bounce Back“, publikovaný v roce 2012 v časopise The New York Times, jenž je dostupný na adrese http://www.nytimes.com/2012/11/03/opinion/forget-sustainability-its-about-resilience.html?pagewanted=all&_r=0.

²⁵ Vycházeli jsme například z klasických překladů Krále (1971), Krebsové (1971), Feng & English (1972), Walley (1997), či z novějších Jingweie (2012) či Sehnala (2013).

²⁶ Dostupné např. na adrese: <http://ctext.org/dao-de-jing>.

Při tom byla brána v potaz podoba znaků v čínském pečetním písmu (篆文), případně archaickém písmu (古文), dále v písmu na bronzích (金文) a rovněž v písmu na želvích krunýřích a kostech (甲骨文).²⁷

Výsledky a diskuse

25. kapitola Tao te ťingu je podle komentátorů a překladatelů převážně považována za popis jakéhosi univerzálního přírodního zákona, kterému podléhá jak kosmos, tak i lidská společnost, a který se zrodil dříve než nebesa a země (Sehnal 2013 etc.), resp. za text, jenž podstatnou měrou přispívá k vysvětlení metafyzických základů Cesty Tao (Čarnogurská 2009). Rozeberme si však tento text poněkud podrobněji, a to speciálně s ohledem na tzv. guodianskou (GD), případně i mawangduiskou (MWD) verzi textu, v porovnání s verzí textu podle Wang Biho (WB). První část 25. kapitoly ve verzi GD vypadá takto:

又狀蟲成 先天地生 敝穆獨立而不亥 可以爲天下母
yòu zhuàng chóng chéng xiān tiān dì shēng (duó) mù dú lì ér bù hài kě yǐ wéi tiān xià mǔ

Henricks (2000) překládá vstupní sekvenci 25. kapitoly ve verzi GD takto: *There is a form that developed from primordial chaos. That was born before heaven and earth. Silent and still, it stands on its own and does not change. It can be regarded as the mother of all under heaven.* Čarnogurská (2009) překládá tentýž text takto: *Jestvovalo čosi, akási všehomútnost', utvorená ešte pred zrodom Neba a Zeme, plná búrlivosti, no (zároveň) osamelo trvajúca vo svojej nepremeniteľnosti. Možno preto sa stala Matkou Podnebesia!*

Oba dva uvedené překlady, i když jsou v detailech odlišné, nejsou v zásadě v rozporu s celkovým vyzněním textu, jak je máme zachycené ve verzi WB (kde text můžeme rozdělit do šesti sekvencí):

有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可以爲天下母
yǒu wù hǔn chéng xiān tiān dì shēng jì xī liáo xī dú lì ér bù gǎi zhōu xíng ér bù dài kě yǐ wéi tiān xià mǔ

Tento text již Legge (1891)²⁸ překládal takto: *There was something undefined and complete, coming into existence before Heaven and Earth. How still it was and formless, standing alone, and undergoing no change, reaching everywhere and in no danger (of being exhausted)! It may be regarded as the Mother of all things.*²⁹

Přesto tu podstatné rozdíly mezi verzemi GD, MWD a WB existují. Ty vyniknou, pokud si jednotlivé verze textů první části 25. kapitoly seřadíme znak po znaku přímo pod sebe:

²⁷ Kompletní výsledky této analýzy, zakomponované nejčastěji do podoby tzv. „sinogramu“ (k tomuto termínu srv. Bellassen & Zhang 1997), jsou součástí dosud nepublikovaných svatojánských skript „Čínština podle Tao te ťingu“, vznikajících postupně od roku 2006 (dostupné na vyžádání); příslušné sinogramy, vztahující se k jednotlivým vstupním kapitolám Tao te ťingu, byly i separátně publikovány (pro prvních 9 kapitol srv. Fellner 2007, 2008, 2009, 2010, 2011c, 2012, 2013a,b, 2014a).

²⁸ Dostupné například na adrese: <http://www.sacred-texts.com/tao/taote.htm>.

²⁹ Obdobně je text ve verzi WB překládán většinou překladatelů, srovnej např. překlad Feng & English (1972): *Something mysteriously formed, born before heaven and Earth. In the silence and the void, standing alone and unchanging, ever present and in motion. Perhaps it is the mother of ten thousand things.*

WB 有物混成先天地生寂兮寥兮獨立而不改
 MWDA 有物昆成先天地生繡呵繆呵獨立□□□
 MWDB 有物昆成先天地生蕭呵繆呵獨立而不改
 GD 又狀³⁰蟲成先天地生歟 穆 獨立而不亥

WB 周行而不殆可以爲天下母
 MWDA 可以爲天地母
 MWDB 可以爲天地母
 GD 可以爲天下母

Již při srovnání po formální stránce je hned patrné, že některé znaky jsou ve verzi WB oproti verzi GD navíc. Jde zejména o celou pětiznakovou sekvenci 周行而不殆 *zhōu xíng ér bù dài* (a tuto část textu neobsahuje ani verze MWD!), ale také o exklamační partikuli 兮 *xī* na dvou místech textu. Kromě toho je šest znaků ve verzích WB a GD zcela odlišných (další záměny jsou patrné ve verzi MWD). Jak moc jsou tyto záměny podstatné?

Za nepodstatnou lze například považovat záměnu znaků 又 *yòu* (GD) a 有 *yǒu* (MWD i WB), kde se bude zřejmě jednat o fonetickou výpůjčku; obdobná situace se objevuje již ve 2. kapitole Tao te ťingu, a dále znovu například ve 13., 17., 18. a 19. kapitole Tao te ťingu.

Podstatnější ovšem již mohou být záměny některých dalších znaků, např. znaku 狀 *zhuàng* (GD), resp. archaického znaku 𠄎, oproti znaku 物 *wù* (WB, MWD), dále znaku 蟲 *chóng* (GD), oproti znaku 混 *hǔn* (WB), dále rovněž archaického znaku 歟 (GD), za jehož ekvivalent je všeobecně považován znak 奪 *duó*, oproti znaku 寂 *jì* (WB), záměny znaku 穆 *mù* (GD), oproti znaku 寥 *liáo* (WB), a dále znaku 亥 *hài* (GD) oproti znaku 改 *gǎi* (WB).

Dříve než se podrobněji zamyslíme nad záměnami některých z výše uvedených znaků, zkusme nejprve zvážit, zda by nemohla v rámci 25. kapitoly existovat alternativní možnost při interpretaci dvojice znaků 天地 *tiān dì*, a rovněž tak 天下 *tiān xià*, v kontextu dvou zde uvedených spojení 先天地生 *xiān tiān dì shēng* a 爲天下母 *wéi tiān xià mǔ*.

Již v 1. kapitole Tao te ťingu jsme navrhli překládat spojení 天地之始 *tiān dì zhī shǐ* nikoliv jako „počátek nebe a země“, ale alternativně jako „je-li co na nebi či na zemi počato“ (srv. Fellner 2007, 2011a, 2011b), tj. na daném místě spojení 天地 *tiān dì* překládat jako v angličtině příslovečné určení místa, odpovídající na otázku „kde?“.³¹

Obdobně jsme v 6. kapitole navrhovali překládat spojení 天地根 *tiān dì gēn* ve verzi WB, resp. 天地之根 *tiān dì zhī gēn* ve verzi MWD, nikoliv jako „kořen nebe a země“, ale alternativně jako „na nebi i na zemi zapouštět kořen“ (Fellner 2012), tj. opět na daném místě spojení 天地 *tiān dì* překládat příslovečným způsobem jako *adverbiale loci*.

Nemohli bychom tedy i teď v 25. kapitole uplatnit v něčem obdobnou překladatelskou strategii? Znamenalo by to zvážit možnost, zda by nepřicházelo v úvahu překládat ve druhé

³⁰ Na tomto místě je ve skutečnosti uveden archaický znak 𠄎, za jehož ekvivalent zde bývá považován znak 狀 *zhuàng* (srv. Henricks 2000, *Guodian Chu mu zhujian* 1998).

³¹ Vždyť slovní druhy typu příslovce, ale i vazby s prepozičními slovesy jako je například 在 *zài*, se přeci i v současné čínštině umísťují na pozici před slovesem.

sekvenci spojení 先天地生 *xiān tiān dì shēng* nikoliv jako „dříve než zrození nebe a země“, ale alternativně jako „dříve než se na nebi či na zemi co narodí“, tj. opět na daném místě spojení 天地 *tiān dì* překládat jako *adverbiale*? Bylo by to možné?

A nemohli bychom se obdobně i ptát, zda by nepřicházelo v úvahu v šesté sekvenci 25. kapitoly překládat spojení 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ* (WB, GD), resp. 可以爲天地母 *kě yǐ wéi tiān dì mǔ* (MWD), nikoliv jako „může se tak pokládat za matku světa“, ale alternativně jako „lze se tak stát na tomto světě matkou“, tj. opět i zde spojení 天下 *tiān xià*, resp. i 天地 *tiān dì*, překládat jako *adverbiale*?

V souvislosti s těmito alternativními návrhy překladu se ovšem hned otevírají další návazné otázky: Znamená to snad, že by mohlo jít na diskutovaných místech o vyjádření, které má na mysli fakt *skutečného* „rození“ (生 *shēng*) a fakt *skutečného* „materství“ (母 *mǔ*)? Anebo se opravdu stále jedná jen o nějaké obrazné vyjádření, hovořící v přeneseném významu nejprve o „zrodu“ všeho a poté o „matce“ všeho?³²

Samozřejmě, pro možné zodpovězení uvedených otázek je nutné si položit další, přímo klíčovou otázku, a to otázku po *původci* toho všeho. Možná si k tomu ještě jednou zrekapitulujme, jaké aktivity podle Tao te ťingu tento „původce všeho“ koná. Podle srovnávaných verzí textu je to totiž ten, jenž v souladu s textem vstupní sekvence 25. kapitoly cosi „uskutečňuje“ 成 *chéng* (a to sice – podle druhé sekvence – dříve než se co na nebi či na zemi narodí 先天地生 *xiān tiān dì shēng*), a dále ten, jenž se podle čtvrté sekvence „sám vztyčí“ 獨立 *dú lì* (což by pak podle šesté sekvence mělo umožňovat stát se na tomto světě matkou 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*).

Pokud bychom se zajímali o bližší okolnosti oněch aktivit označených znaky 成 *chéng* a 立 *lì*, pak ovšem vyvstanou markantní rozdíly ve verzi GD ve srovnání se standardní verzí WB.

Ve verzi GD se v první sekvenci ony okolnosti opisují ve vztahu ke znaku 成 *chéng* takto: 又狀蟲 *yòu zhuàng chóng*. Ve třetí sekvenci ve verzi GD se ve vztahu ke znaku 立 *lì* pak popisují takto: 斂穆 *duó(?) mù*; a následně se ještě ve čtvrté sekvenci ve vztahu ke znaku 立 *lì* dodává, že 而不亥 *ér bù hài*. Jak máme tyto bližší okolnosti tedy interpretovat?

Konkrétně hledáme odpovědi na tyto dvě otázky:

1) Co se to vlastně koná 成 *chéng*, dříve než se co na nebi či na zemi narodí 先天地生 *xiān tiān dì shēng*?

2) Kdy se co vztyčí 立 *lì*, že se díky tomu lze stát na tomto světě matkou 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*?

K první z těchto dvou otázek verze GD v první sekvenci 25. kapitoly říká 又狀蟲成 *yòu zhuàng chóng chéng*. Namísto znaku 混 *hǔn* (WB), v běžném významu „míchat“ či

³² Připomeňme v té souvislosti i náš pokus reinterpretovat ve 20. kapitole Tao te ťingu představu o Matce-Živitelce všeho spíše jako odkaz na zcela reálnou situaci matky, živící své dítě ještě coby plod přes pupeční šňůru (Fellner 2014b).

„smísit“, tu verze GD nabízí znak 蟲 *chóng* s významy jako „hmyz“ či „červ“, případně ale i „had“ apod.³³ Tento znak však také může představovat určité obecné označení pro zástupce světa živočichů – srovnej výrazy 羽蟲 *yǔ chóng* pro ptáky (opeřená havěť?), 毛蟲 *máo chóng* pro zvířata (chlupatá havěť?), 鱗蟲 *lín chóng* pro ryby a plazy (šupinatá havěť?) či dokonce 裸蟲 *luǒ chóng* pro lidi čili člověčenstvo (holá havěť?).³⁴ Co by tedy mohlo být míněno znakem 蟲 *chóng* na tomto místě, a to speciálně pokud mu předchází ještě znak 狀 *zhuàng* (resp. archaický znak 類)? Jakého živoucího tvora 蟲 *chóng* by spojení znaků 狀蟲 *zhuàng chóng* mohlo případně popisovat?

Ale asi v tuto chvíli nejde ani tak o to, abychom se ke spojení 狀蟲 *zhuàng chóng* snažili přiřadit nějaký konkrétní termín, jako spíše o to, abychom zvažili, jaké vlastnosti by mohly být tomuto živoucímu tvorovi s přízviskem 狀 *zhuàng* přisuzovány. Nemohlo by například spojení 又狀蟲 *yòu zhuàng chóng* hovořit o jakémisi „tvorovi“ 蟲 *chóng*, jenž je specifický tím, že nadobude tvar 有狀 *yǒu zhuàng*? Pak by to v daném kontextu mohlo popisovat skutečnost, že dříve než se cokoliv na nebi či na zemi narodí, tak uspěje 成 *chéng* cosi jako tvor 蟲 *chóng*, jenž nadobude tvar 又狀 *yòu zhuàng*. A celá první sekvence by pak z hlediska větné struktury mohla představovat i něco jako teleskopickou větnou konstrukci, kde předmět³⁵ první výpovědi 有狀蟲 *yǒu zhuàng chóng* by vystupoval současně jako podmět výpovědi druhé 狀蟲成 *zhuàng chóng chéng*.

Jenže předložená větná struktura první sekvence by na tomto místě možná mohla evokovat i zcela odlišné pojetí. Pokud by předmětem v první výpovědi byl pouze znak 狀 *zhuàng*, byla by druhá výpověď tvořena znaky 蟲成 *chóng chéng*. A pak by to v daném kontextu mohlo popisovat skutečnost, že dříve než se cokoliv na nebi či na zemi narodí, je tu cosi 又狀 *yòu zhuàng*, kde se živoucí tvorové (neboli „živáčci“) 蟲 *chóng* tvoří 成 *chéng*.

Na první výše položenou otázku, „Co se to vlastně koná 成 *chéng*, dříve než se co na nebi či na zemi narodí 先天地生 *xiān tiān dì shēng*“, by se tak pro verzi GD nakonec mohla nabízet alternativní odpověď, sdělující, že buď „**uspěje tvor, jenž nadobude tvar**“, nebo že „**je tu cosi, kde se živáčci tvoří**“.

Pro zodpovězení druhé z výše položených otázek, „Kdy a jak se co vztyčí 立 *lì*, že se díky tomu lze stát na tomto světě matkou 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*“, verze GD zcela vypouští všechny ty exklamace známé z verze WB (ale i MWD), když říká 敝穆獨立而不亥 *duó(?) mù dú lì ér bù hài*. Oba pro nás klíčové znaky 敝 *duó(?)* i 穆 *mù* ovšem představují dva výrazně archaické znaky, o jejichž původním významu nepanuje žádná velká jistota.

První z těchto znaků, 敝 *duó(?)*, se skládá ze složky 兌 *duì/suì/ruì/duó* s běžným významem „směňovat“, ale zřejmě s původním významem „zaradovat se“, „s radostí hovořit“, případně „být šťastný“ (Li 1993; Sears 2013), zobrazující zřejmě člověka s otevřenými (smějícími se) ústy (srv. v 甲骨文 *jiǎgǔwén* 𠄎), a ze složky 攴 (*pū*)

³³ A připomeňme rovněž, že výraz 昆虫 *kūnchóng* má v současné čínštině přímo význam „hmyz“.

³⁴ Existovala ale i další speciální spojení znaků, například spojením znaků 大蟲 *dà chóng* mohl být míněn „tygr“, spojením 長蟲 *cháng chóng* zase „had“.

³⁵ Tento předmět by ale ve vazbě se vstupním znakem 有 *yǒu* mohl být případně brán i jako podmět v postverbální pozici (ve významu „existuje cosi“).

s významem interpretovatelným jako „akce“, zobrazující původně zřejmě ruku s holí (𠄎). Na základě předpokládané sémantiky obou skladebných složek by se tedy snad nabízely významy ve smyslu *akce pro radost*, tedy i jako „rozradostnit“ či „způsobit potěšení“.³⁶

Druhý z těchto znaků, 穆 *mù*, se skládá ze složky 禾 *hé* s významem obilí, zobrazující rýžový klas prohýbající se pod tíhou zralého zrní (srv. v 甲骨文 *jiǎgǔwén* 𥝵, na bronzích 𥝶), a ze složky 蓐 *mù*, zobrazující uzralá semena sypající se z květů, resp. klasů (srv. podobu znaku na bronzích: 𥝷). Pokud jde o význam znaku stojíme před značným problémem, protože, jak uvádí například Li (1993), původní význam znaku 穆 *mù*, zpodobujícího stéblo rýže ohýbající se pod úrodou, již neexistuje a byl nahrazen zcela novými významy, jako např. „majestátní“, „slavnostní“, „velkolepý“, „hluboký“, „překrásný“, „příjemný“, „pokojný“ aj. Každopádně je evidentní, že tento znak původně zobrazoval semena sypající se ze zralých klasů, a lze tedy předpokládat, že i původní význam znaku 𥝷 *mù* by s tímto zobrazením mohl do značné míry nějak korespondovat. Jak tedy spojení znaků 敝穆 *duó(?) mù* interpretovat? Že by mělo jít přímo o akt „vysemenění“?

Nabízí se v té souvislosti i otázka, jak spojení znaků 敝穆 *duó(?) mù* a následné 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài* pojmout z hlediska větné syntaxe, když se tu ve verzi GD zjevně nevyskytují ony opakující se vstupní exklamace typu 蕭呵漻呵 *xiāo hē/ā liáo hē/ā* či 寂兮寥兮 *jì xī liáo xī* jako tomu je ve verzích MWD či WB. Mohlo by spojení 敝穆 *duó(?) mù* třeba popisovat nějakou podmínku v rámci zkoumaných okolností aktivity 獨立 *dú lì*, a to ať již věcnou nebo časovou?

Konečně zůstává otázka, jak interpretovat znak 亥 *hài* ve spojení 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài*. Pokud se oprostíme od pokusu připojit se k běžnému tvrzení, že jeho ekvivalentem je prostě znak 改 *gǎi* s běžným významem „měnit“ či „opravovat“, tedy znak, který stojí na těžce pozici jako znak 亥 *hài* ve verzích WB i MWD (viz např. Henricks 2000, Čarnogurská 2009 aj.), nabízí se jako další možnost připustit, že jsme se s tímto znakem, avšak opatřeným radikálem „ústa“, vlastně již mohli setkat ve 20. kapitole Tao te ťingu (ve verzi MWD), kde jsme znak 咳 *ké*, kombinující prvek „ústa“ 口 *kǒu* a zřejmě prvek „prase“ 亥 *hài*, překládali jako „vydat zvuk“, případně i jen „hlesnout“. Dále by se tedy dalo i spekulovat, že zde v 25. kapitole znak 咳 *hài* vlastně jen vystupuje ve své neustálené, rozuměj „bezradikálové“ podobě (srv. Boltz 1994; Zádrapa & Pejčochová 2009). A nebylo by pak možné interpretovat čtvrtou sekvenci třeba tak, že „stojí vzpřímeně a ani nedutá“ 獨立而不亥 *dú lì ér bù hài*? Nebo jsou i jiné alternativy?

Na výše položenou otázku, „Kdy se co vztyčí 立 *lì*, že se díky tomu lze stát na tomto světě matkou 可以爲天下母 *kě yǐ wéi tiān xià mǔ*“, tak existuje pro verzi GD zatím jako alternativa odpověď ryze deskriptivní, a to ve smyslu, že „*má-li vydat símě*“.

Vstupní část 25. kapitoly by tak nakonec mohla vlastně přicházet s následujícím velice věcným sdělením:

³⁶ Případně ale i ve smyslu *akce proti radosti*, tedy jako „zbavit potěšení“ či „přijít o radost“. Takže pak i významy jako „zmocnit se“, „zbavit“ či „ztratit“, které jsou běžně spojovány s významem znaku 奪 *duó*, jenž bývá běžně považován za ekvivalent archaického znaku 敝 *duó(?)*, by přicházely z hlediska původní sémantiky znaku zřejmě analogicky v úvahu.

**Je tu cosi jako tvor, jenž se činí,
dříve než se co na Nebi či na Zemi zrodí.
Když símě dozraje, sám se bez povelu vztyčí,
jen díky němu se lze stát na tomto světě matkou.**

Toto sdělení se ovšem rázem stává velice zásadní výpovědí, začneme-li je nějak spojovat s vizí. A další text přesně o tomto – zdá se – hovoří. Seřadme si ale nejprve pro přehlednost jednotlivé verze textu 25. kapitoly opět znak po znaku pod sebe:

WB	吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大
MWDA	吾未知其名 字之曰道吾強爲之名曰大
MWDB	吾未知元名也字之曰道吾強爲之名曰大
GD	未智元名 𠄎之曰道 𠄎強爲之名曰大

WB	大曰逝 逝曰遠 遠曰反
MWDA	□曰筮 筮曰□ □□□
MWDB	大曰筮 筮曰遠 遠曰反
GD	大曰𣶒 ³⁷ 𣶒曰遠 遠曰反

WB	故道大 天大 地大 王亦大
MWDA	□□天大 地大 王亦大
MWDB	道大 天大 地大 王亦大
GD	天大 地大 道大 王亦大

WB	域中有四大而王居其一焉
MWDA	國中有四大而王居 一焉
MWDB	國中有四大而王居 一焉
GD	國中又四大安王居 一安

WB	人法地 地法天 天法道 道法自然
MWDA	人法地 □法□ 天法□ □法□□
MWDB	人法地 地法天 天法道 道法自然
GD	人法地 地法天 天法道 道法自狀

I když rozdíly v jednotlivých verzích textu tu nejsou již tak výrazné jako ve vstupní části kapitoly, mohou být i tak v určitých akcentech, které s sebou přináší, velmi pozoruhodné.³⁸ Přesto by v tomto případě nemusely celkové vyznění naší alternativní interpretace textu již tak zásadně ovlivnit.

³⁷ Za ekvivalent archaického znaku 𣶒 považuje Henricks (2000) znak 潰 *kui* s významem „zaplavovat“; týká se i následujícího výskytu znaku.

³⁸ Jde například o absenci znaku 吾 *wú* ve verzi GD, resp o záměnu archaického znaku 𠄎 (GD), kombinujícího prvky 虎 *hū* (R.141 „tygr“) a 壬 *rén* („devátý z 10 Nebeských kmenů“), znakem 吾 *wú* (MWD), v běžném významu „já“ nebo „my“; anebo o záměnu archaického znaku 𠄎 (GD), kombinujícího prvky 𠄎 *yōu* („droboulinky“) a 才 *cái* („obdarování“, „talent“), znakem 字 *zì* (MWD, WB), v běžném významu „znak“.

Pokusme se tedy výše navrženou interpretaci vstupní části 25. kapitoly nyní spojit s překladem její zbývající části. Výsledný text by pak mohl sdělovat například toto:

又翕蟲成
Je tu cosi jako tvor, jenž se činí,
先天地生
dříve než se co na Nebi či na Zemi zrodí.
敝穆
Když símě dozraje,
獨立而不亥
sám se bez povelu vztyčí
可以爲天下母
a díky němu se lze stát na tomto světě matkou.
未智亅名
Aniž přesně víme, jak to pojmenovat,
彖之曰道
spojujeme to obdarování s vizí.
虛強爲之名曰大
A ještě o tom násilníkovi říkáme: „Je to tak veliké!“
大曰濼
Když je něco takhle veliké, říká se: „Je to jako velká voda!“
濼曰遠
Když je něco jako velká voda, říká se: „Jsem z toho úplně pryč!“
遠曰反
Když je člověk z něčeho úplně pryč, říká se: „Všechno je vzhůru nohama!“
天大 地大 道大 王亦大
Nebesa mají svou velikost,
země má svou velikost,
vize má svou velikost,
i ten, který tu kraluje, má svou velikost.
國中又四大安
Máme tu na zemi čtyři způsoby, jak být veliký,
王居一安
přičemž ten, který tu kraluje, přichází (již na svět) s jedním z nich.
人法地 地法天 天法道 道法自狀
Lidský způsob je pozemský,
způsob země je nebeský,
způsob nebes je podle vize,
způsob vize je ze sebe sama.

Závěrem

Shrme-li, pak předložená alternativní interpretace 25. kapitoly přináší nejen docela reálnou a vcelku i věcnou informaci o tom, co se koná, dříve než se co na světě narodí, a tedy jak se stát na tomto světě matkou, ale i o tom, že toto „obdarování shůry“ bývá jaksí běžně spojováno s vizí (道), a dále že my lidé toto obdarování vnímáme a prožíváme jako věc zcela zásadní, ba přímo velikou (大).

Uvedený důraz na velikost je velmi příznačný nejen tím, že je evidentně spojený s výrazným emocionálním prožitkem, jež toto obdarování provází. Je ale významný i tím, v jakém kontextu je tu konstatováno, že ten, jenž je tu králem, má svou velikost. Tato velikost je totiž stavěna do jedné řady vedle velikosti samotných nebes, země i vize jako potažmo srovnatelná! Může snad lidský způsob vztahování se k takto kolosální velikosti mít ambice garantovat i zachování vlastní udržitelnosti vize?

Starý Mistr tu otázku takto neklade. Přesto lze tušit, že zachování udržitelnosti vize (viz kapitola 1) a lidský způsob dosahování a prožívání velikosti (viz kapitola 25) spolu bytostně souvisí. Je-li resilienci možné vnímat jako předpoklad pro zachování udržitelnosti (viz kapitola 20),³⁹ není potom lidský způsob vztahování se k velikosti, popisovaný zde v 25. kapitole, vlastně spontánním pozemským výrazem této lidské ambice (人法地)?

Starý Mistr naznačuje, že ten, který tu kraluje, přichází již na svět se schopností „být veliký“ (王居一安). Tím – zdá se – odkazuje ke stejné prvotní vitalitě, na kterou je poukazováno například i v textu 21., 28. či 55. kapitoly Tao te ťingu, a která se pak zřejmě nezanedbatelným způsobem podílí i na projevech té životní síly, jež je v Tao te ťingu opakovaně vyjadřována znakem 德 *dé*.⁴⁰ Je-li ale resilience předpokladem pro zachování udržitelnosti, pak je vitalita, která má v 25. kapitole velikost jako svůj neodmyslitelný atribut a současně i postulát, jejím nejvnitřnějším „hnacím motorem“.

O co tedy šlo Starému Mistrovi? Nebyla to snad **udržitelnost**, s **resiliencí** co by jejím základním předpokladem, a **vitalitou** co by jejím primárním mobilizujícím faktorem? Ano, vitalita a resilience, to je to, oč tu běží.

To vše samozřejmě ve vztahu k vizí (道).

25. kapitola Tao te ťingu tak jako tak však zůstává především velkou ódou na to, co je veliké. Lidská fascinace velikostí je přitom tématem, které je v Tao te ťingu otevíráno opakovaně (srv. např. kapitoly 34, 35, 41, 45, 53 a další). Ale pouze v 25. kapitole je o ní pojednáno ve spojení s tím, jenž je tu králem. A tak zatímco evropská tradice krále dehonestuje výkřikem „Král je nahý!“,⁴¹ čínská tradice ústy Starého Mistra přichází s honorifikem: „Král je veliký!“.

³⁹ Podrobněji srv. Fellner 2014b.

⁴⁰ Srv. např. v 21. kapitole 其中有精 *qí zhōng yǒu jīng* (má v sobě vitalitu), v 28. kapitole 恆德不離 *héng dé bù lí* (trvalá životní síla jej neopouští) nebo v 55. kapitole 精之至也 *jīng zhī zhì yě* (jeho vitální síla je na vrcholu).

⁴¹ Srv. Hans Christian Andersen : Císařovy nové šaty. Dostupné například na: <http://ld.johannesville.net/andersen-06-cisarovy-nove-saty>.

LITERATURA

- Bellassen, Joël; Zhang, Pengpeng. 1997. *A Key to Chinese Speech and Writing*. Beijing: Sinolingua Beijing, 1997.
- Boltz, William G. 1994. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. American Oriental Series, vol. 78. New Haven: American Oriental Society.
- Čarnogurská, Marina. 2009. *Lao c' a proces vzniku Tao Te ťingu*. Bratislava: Veda, 2009.
- Fellner, Rostislav. 2007. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 1. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 6, p. 103-138.
- Fellner, Rostislav. 2008. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 2. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 8, p. 131-167.
- Fellner, Rostislav. 2009. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 3. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 10, p. 71-91.
- Fellner, Rostislav. 2010. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 4. *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 12, p. 83-102.
- Fellner, Rostislav. 2011a. Sustainability Retainable Only in the Heart (A Case Study of Lao-tzu: Dao De Jing, Chapter 1—9). In *Zūn dào guì dé héxié gòngshēng 尊道贵德和谐共生, International Taoist Forum Guójì dàojiào lùntán lùnwen jí 国际道教论坛论文集* (Hengyang, Hunan, October 23-25, 2011). Běijīng: Zōngjiào wénhuà chūbǎnshè, p. 346-365.
- Fellner, Rostislav. 2011b. Trvalá udržitelnost v podání Starého Mistra (Lao-c'): případová studie Lao-c', Tao te ťing, 1.- 9. kapitola. – Old Master (Laozi) on Sustainability: A Case Study of Laozi, Dao De Jing, Chapter 1—9. In Fellner R. (ed.), *Trvalá udržitelnost v podání Starého Mistra. - Laozi on Sustainability*. Internat. Symposium, December 2011, Svätý Jan pod Skalou. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, Suppl. 2011/3, p. 153-355.
- Fellner, Rostislav. 2011c. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 5. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 14, p. 35-56.
- Fellner, Rostislav. 2012. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 6. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 16, p. 69-89.
- Fellner, Rostislav. 2013a. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 7. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 18, p. 29-48.
- Fellner, Rostislav. 2013b. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 8. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 18, p. 71-90.
- Fellner, Rostislav. 2014a. Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing - kapitola 9. – *Fragmenta Ioannea Collecta*, vol. 20, p. 31-52.
- Fellner, Rostislav. 2014b. Is Resilience the Precondition for Retaining the Sustainability of a Vision According to the Old Master? (A Case Study of Lao-tzu: Dao De Jing, Chapter 20). *International Taoist Forum* (Yingtang, Jiangxi, November 25-26, 2014). (in print)
- Feng, Gia-fu & English, Jane. 1972. *Lao Tzu: Tao Te Ching*. New York: Vintage Books, 1972.
- Gao Ming 高明. 1996. *Bóshū lǎozǐ jiàozhù 帛书老子校注*. Běijīng: Zhōnghuá shūjú.
- Guójīā wénwù jú gǔ wénxiàn yánjiū shì biān 國家文物局古文獻研究室, ed. 1980. *Mǎwángduī Hàn mù bóshū 馬王堆漢墓帛書*. Vol. 1. Běijīng: Wénwù. 1980.
- Guōdiàn Chū mù zhújiǎn 1998 – see Jīngmén shì bówùguǎn 1998.
- Harbaugh, Rick. 1998. “Zhong Wen Zi Pu” 中文字谱 - “Han Ying Zi Yuan Zi Dian” 漢英字源字典, *Chinese characters. A genealogy and dictionary*. New Haven: Far Eastern Publications, Yale University & Taipei : Han Lu Book & Publishing Co., 1998.
- Henricks, Robert G., 1989, *Lao-tzu Te-Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. Ballantine: Ballantine Books, 1989.
- Henricks, Robert G. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching: a Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Jīngmén shì bówùguǎn 荆門市博物館, ed. 1998. *Guōdiàn Chū mù zhújiǎn 郭店楚墓竹簡*. Běijīng: Wénwù. 1998.
- Jingwei (景維). 2012. *Laozi. Quest for the Ultimate Reality. An Appreciation of the Dao De Jing*. Singapore: Jingwei. 2012.

- Král, Oldřich. 1971. *Tao – texty staré Číny*. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- Krebsová, Berta. 1971. *Lao- c'. Tao te ťing. O tao a ctnosti*. Praha: Odeon, 1971.
- Legge, James. 1891. *Tao Te Ching* by Lao-tzu. Sacred Books of the East, Vol 39, 1891.
- Li, Leyi. 1993. *Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 Cases*. Beijing: Beijing Language and Culture University Press, 1994.
- Mǎwángduī Hàn mù bóshū 1980 – see Guójiā wénwù jú gǔ wénxiàn yánjiū shì biān 1980.
- Sears, Richard. 2003, 2008, 2011, 2013. *Chinese Etymology*. Accessible from: <http://www.chineseetymology.org/CharacterASP/EtymologyHome.aspx>
- Sehnal, David. 2013. *Kniha Laozi. Překlad s filologickým komentářem*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2013.
- Waley, Arthur. 1997. *Lao Tzu. Tao Te Ching*. 北京：外语教学与研究出版社出版发行. 1998.
- Wang, Hongyuan. 1997. “*Han Zi Zi Yuan Ru Men*” 漢字字源入門 - *The origins of Chinese characters*. Beijing: Sinolingua Beijing, 1997.
- Zádrapa, Lukáš; Pejčochová, Michaela. 2009. *Čínské písmo*. Praha: Academia, 2009.