

# Pensament i religió a l'Àsia oriental

Montserrat Crespín Perales  
Antonio José Doménech del Río  
Ramon N. Prats  
Antoni Prevosti i Monclús

PID\_00155214



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



**Montserrat Crespín Perales**

Llicenciada en Dret per la Universitat Pompeu Fabra i en Filosofia per la Universitat de Barcelona. Màster en Recerca de l'Àsia oriental contemporània per la Universitat Autònoma de Barcelona. Consultora dels Estudis de l'Àsia Oriental de la UOC des de 2008.



**Antonio José Doménech del Río**

Llicenciat en Teologia i màster en Ciència de les Religions Orientals a la Universitat de Sogang, Seül. Investigador del centre de cultura coreà d'Estudis de l'Àsia Oriental de la Universitat Autònoma de Madrid.



**Ramon N. Prats**

Llicenciat en Estudis Asiàtics i doctor en Tibetologia per l'Istituto Universitario Orientale de Nàpols, on va ser professor de llengua i cultura tibetana de 1981 a 1995. Els anys 1998 i 1999 va treballar al centre Himalayan and Inner Asian Resources de Nova York i va donar un curs a la Columbia University. És autor de més de cinquanta publicacions.



**Antoni Prevosti i Monclús**

Professor Titular de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

La revisió d'aquest material docent ha estat coordinada pel professor: Carles Prado Fonts (2011)

Segona edició: febrer 2011

© Montserrat Crespín Perales, Antonio José Doménech del Río, Ramon N. Prats, Antoni Prevosti i Monclús

Tots els drets reservats

© d'aquesta edició, FUOC, 2011

Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona

Disseny: Manel Andreu

Realització editorial: Eureka Media, SL

ISBN: 978-84-693-3822-3

Dipòsit legal: B-28.180-2010

*Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny general i la coberta, no pot ser copiada, reproduïda, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mitjà, tant si és elèctric com químic, mecànic, òptic, de gravació, de fotocòpia o per altres mètodes, sense l'autorització prèvia per escrit dels titulars del copyright.*

## Introducció

L'àmbit temàtic que cobreix aquesta assignatura, *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, és palesament molt extens, perquè no solament inclou una enorme extensió geogràfica, amb la Xina, Corea i el Japó, sinó que vol recórrer la totalitat dels temps històrics, des de l'alba de la civilització fins als nostres dies, és a dir, tres mil·lennis llargs, i, a més, tractant conjuntament dues vessants diferenciades de la cultura, el pensament i la religió. És clar que hi ha entre les dues una proximitat i un lligam especials i, per això, l'estudi conjunt de les dues té uns avantatges innegables. Però cal admetre que també creix el volum de la matèria que s'ha d'estudiar i això comporta altres dificultats.

Voldríem dir, en relació amb aquesta magnitud de la matèria, que convé fer un esforç per evitar un desenfocament molt corrent, que prové d'un error de perspectiva. Així com en la nostra civilització distingim acuradament els moments històrics, les localitzacions geogràfiques, les alineacions ideològiques, les pertinences nacionals, etc., quan ens referim al que correntment anomenem *Orient*, la tendència a generalitzar, a fusionar èpoques històriques, a perdre de vista les diferències, sol ser molt gran. El fet és lògic perquè hem estudiat amb molt més detall la nostra cultura, i l'altra la coneixem més superficialment, a grans trets. Aquesta assignatura hauria de contribuir a afinar la mirada i el judici sobre les civilitzacions de l'Àsia oriental.

Tanmateix, hi ha també una certa justificació real per a la generalització de què parlem, i és la unitat cultural efectiva que es dona en l'àmbit que ens ocupa. Sobretot, hi ha un fet cabdal, que és el paper de la Xina com a matriu civilitzadora que ha irradiat al seu entorn els seus assoliments culturals i ha conformat en un grau molt elevat les civilitzacions de Corea i el Japó. En particular, l'adopció del sistema xinès d'escriptura per part dels altres dos països (segle v al Japó, abans encara a Corea) va ser determinant. Fixeu-vos que durant els tres o quatre primers segles a Corea i al Japó no s'usava l'escriptura xinesa per a escriure coreà o japonès, sinó que senzillament s'escrivia en xinès (de manera semblant a com s'escrivia en llatí a Alemanya o a Anglaterra durant molts segles, fins a la modernitat). L'escriptura, doncs, com a vehicle del pensament humà, va transportar naturalment a Corea i al Japó les maneres de pensar dels xinesos.

També en sentit diacrònic hi ha una continuïtat que ens sembla més forta que la que veiem en la història d'Occident. Per exemple, l'economia agrària i el sistema familiar a la Xina presenten al llarg de la història un caràcter distintiu que sembla permanent. La imatge d'una "Xina immutable" que temps enrere va prevaler a Europa (fruit de la imatge que els xinesos es formaven d'ells mateixos), certament ha de ser abandonada. La Xina ha evolucionat, sens dubte, però dins d'uns marges de continuïtat que s'ha autoimposat pel seu caràcter

fortament tradicional. El sentit fortament tradicional de les cultures asiàtiques que estudiarem és un element clau per a la seva comprensió, en contrast particularment amb la cultura europea a partir del racionalisme modern i sobretot des del domini del liberalisme.

L'estudi del pensament i la religió de l'Àsia oriental que emprendrem haurà de ser necessàriament un estudi bàsicament **històric**. Sobre la base de la història, s'haurà de sostenir com un segon nivell la comprensió de continguts, de les idees, de les significacions. Naturalment, tampoc la base històrica s'entén aïlladament, sense la llum que el segon nivell vessa damunt d'aquesta.

D'altra banda, la història de les idees no és prou intel·ligible sense el coneixement de la realitat humana que la produeix; és a dir, sense el coneixement de la història dels homes, de les seves formes de vida, d'organització social, dels mitjans materials. Incidentalment haurem de fer referència a aquests aspectes en els mòduls que segueixen, quan siguin indispensables. Però l'estudiant que pugui completar el quadre que aquí dibuixarem amb una pintura més completa de la història general de l'Àsia oriental tindrà evidentment un avantatge important.

La conveniència d'un enfocament històric de la nostra matèria es funda en el fet que s'entenen millor els diversos fenòmens culturals quan coneixem la seva gènesi. Per això, àdhuc si el nostre interès es dirigeix a la Xina, Corea o el Japó contemporanis, un coneixement de la història és indispensable. El passat gravita sobre el present d'una manera inevitable. La història no és quelcom simplement passat; és present i actua en el present molt més del que tendim a imaginar.

Però, en el cas dels pobles de l'Àsia oriental, la perspectiva històrica és encara més adequada perquè la visió que ells tenen d'ells mateixos és, més que la de molts altres pobles, molt accentuadament històrica. El passat històric ha estat des de sempre el dipòsit d'on els xinesos han pouat els models, els exemples, les lliçons per a la seva comprensió de l'ordre moral i polític. El sentiment de ser dipositaris d'una herència, de ser una anella en una llarga cadena que ve dels avantpassats i que les generacions venidores continuaran, d'haver de ser jutjat per la història futura, forma part essencial de la mentalitat dels pobles que estudiarem.

No obstant tot això que hem dit, convé que tingueu ben present que l'enfocament propi de l'assignatura no és la història per la història. La intenció final no és de quedar-nos en una relació purament narrativa, en una visió d'una pluralitat de fets en un ordre temporal, les relacions externes de successió, influència, reacció, oposició, etc. El que finalment constitueix l'objectiu de la nostra exposició és el pensament mateix, els sistemes d'idees i la seva comprensió.

Passem ara a una qüestió que afecta ja el contingut de l'assignatura, però que és totalment bàsica. Es tracta de les nocions mateixes de **pensament i religió**. Aquí hi ha dues consideracions a fer. Una és sobre l'aplicació de cada un d'aquests conceptes, d'origen netament occidental, en les cultures que ens ocupen. Això implica per a cada un dels dos conceptes el problema de la seva definició. L'altra consideració es refereix a la relació entre tots dos, o les realitats que designen, i la possibilitat de reunir-les amb un denominador comú.

Pel que fa a la primera qüestió, el punt de partida és la consideració òbvia que aplicarem paraules occidentals a realitats alienes, que en el seu lloc d'origen no reben, o no rebien, aquestes denominacions. En efecte, quines equivalències entre mots xinesos (o coreans, o japonesos) i mots catalans (o d'alguna altra llengua occidental) pressuposem a la base de l'estudi que farem? I si aquestes equivalències són inexistents, o molt ramificades, o desdibuixades, no estem creant unes realitats noves amb els nostres noms, que no existien en la ment dels seus protagonistes? Posem el cas de la religió. No hi havia en la tradició cultural xinesa un mot que fos un equivalent mínimament precís de la nostra paraula. Una cosa semblant passa amb la paraula *filosofia*. Les paraules que ara donen els diccionaris són creacions recents. Convé, doncs, una reflexió prèvia sobre la terminologia, que ajudi a prevenir malentesos.

La paraula *pensament* és més àmplia que la paraula *filosofia* i evita algunes dificultats que aquesta última implica. La paraula *filosofia* té unes connotacions molt determinades, que vénen del seu origen històric com un producte de la civilització grega. Per això s'ha pogut pensar fins i tot que, en un sentit estricte, el seu nom només es podia aplicar a la producció intel·lectual que se cenyia als mètodes i les regles de joc que van posar els grecs, principalment la racionalitat rigorosa que es basa en una lògica explícita i la recerca de les causes i els principis primers de totes les coses. A continuació intentarem mostrar que aquesta posició extrema és inadequada, però la condició per tal que la nostra conclusió sigui sòlida és que partim d'un examen correcte del sentit de la paraula *filosofia*, que al cap i a la fi és un mot occidental.

És ben sabut que, etimològicament, *filosofia* vol dir 'amor a la saviesa'. Les anècdotes que els grecs contaven per explicar l'origen de la paraula són ben significatives. Va ser Pitàgores, diuen, qui va rebutjar de ser qualificat de savi (*sofós*) i li va dir al tirà Lleó que ell era només un *filo-sofós*, un amant de la saviesa. Això, d'antuvi, reflecteix una actitud d'humilitat, perquè expressa una aspiració a la saviesa, però no la pretensió de tenir-la completa, cosa que queda reservada als déus.

Però diuen que Pitàgores va acompanyar la seva explicació amb una comparança. La vida, va dir, és com uns jocs: uns, els atletes, hi van a competir i busquen la fama i la glòria. Uns altres hi van a guanyar diners: són els venedors de tota mena que aprofiten la reunió de les multituds per a fer el seu negoci. Finalment uns altres, que són els millors, van només a veure què passa. Aquests últims, els espectadors, representen el filòsof, que passa per la vida

amb la seva actitud contemplativa, no interessada en la fama ni la utilitat. La lliçó d'aquesta paràbola és que *amor al saber*, o sia, *filosofia*, vol dir que el saber és estimat per ell mateix, i no amb vista a una altra cosa. És a dir, es tracta del que s'anomena exactament el caràcter teòric o especulatiu de la filosofia.

Les dues característiques que defineixen més precisament el nucli del que és la filosofia occidental (i a partir de la filosofia, també la ciència), són el desinterès teòric i la racionalitat crítica. Hem vist la primera; ara falta explicar la segona.

Les millors indicacions sobre això es troben en els diàlegs de Plató. En un d'aquests (el *Ió*), Sòcrates conversa amb un mestre de retòrica i intenta trobar la diferència entre l'habilitat del retòric i la del filòsof. El retòric, ve a dir, és capaç de parlar sobre totes les coses, però no parla per ell mateix, sinó com a emportat per una força misteriosa en el seu interior (això és el que sovint anomenem *inspiració*). Parla "amb el déu a dins i el seny a fora", i comunica als seus oïdors l'entusiasme que el posseeix d'una manera semblant a com la pedra imant comunica el seu poder magnètic als trossos de ferro que entren en contacte amb ell. En canvi, el filòsof no parla amb un déu a dins, sinó amb el seu propi seny. Millor dit, el filòsof és ell mateix qui entén i diu allò que entén. La saviesa del filòsof és una saviesa estrictament humana.

En un altre diàleg (el *Menó*), Plató caracteritza essencialment el saber per contraposició a l'opinió. Una opinió encertada sembla que val tant com un saber. Però l'opinió, observa Plató, es pot escapar, mentre que el saber està ben fermat. Podem canviar d'opinió molt fàcilment, perquè l'opinió és allò que "ens sembla", però res no prova que sigui així. En canvi, només diem que sabem una cosa quan no hi ha dubte, quan en tenim proves, quan estem segurs que no pot ser d'una altra manera. Allò que fa el saber, i per tant la filosofia i la ciència, segons Plató, és la prova, el raonament que es remunta a les causes de la cosa i, per tant, demostra que és així perquè així ha de ser.

D'aquestes concepcions elaborades pels grecs en deriva la clàssica definició de filosofia com a "coneixement racional de totes les coses per les seves primeres causes". L'exigència racional de demostració o prova és la que va estimular a Grècia l'elaboració de la lògica, amb la qual el pensador controla el moviment del seu propi pensament i evita de ser portat per enganys o il·lusions que deriven de les paraules, dels hàbits mentals, de les seves preferències subjectives, de prejudicis inculcats, de la complexitat de les qüestions, etc. És evident que no és possible generalment dominar tots aquests paranys, però l'ideal de la raó occidental és de tendir a això.

Quan hom cerca, aleshores, una paraula per a parlar dels savis i mestres de l'Àsia oriental, veu que la paraula *filosofia* té alguns inconvenients. El més visible i un dels fonamentals és el fet que els xinesos, i com ells els altres pobles que tractem, mai no van elaborar un sistema de lògica comparable a la lògica d'Aristòtil. Hi ha uns rudiments de lògica, com veureu, en el corrent moista de l'antigor xinesa, però va quedar sense continuïtat quan el moisme va des-

aparèixer. Hi ha també una lògica en el buddhisme, però, a part del caràcter forà d'aquest, que procedia de l'Índia, el fet és que la lògica no va transcendir al pensament xinès, sinó més aviat al contrari, les formes mentals xineses van impregnar el buddhisme.

Per tal de veure per mitjà d'un altre aspecte aquesta mateixa situació, observeu que els xinesos tampoc no van elaborar mai una gramàtica de la seva llengua (de fet, encara ara l'opinió més estesa entre els xinesos és que la seva llengua no té gramàtica, tot i que en els actuals manuals de xinès per a estrangers es troba la gramàtica d'aquesta llengua perfectament articulada). Ara bé, entre la lògica i la gramàtica hi ha una connexió essencial. L'elaboració de l'una va quasi necessàriament unida a l'elaboració de l'altra.

Un altre motiu contra l'ús de la paraula *filosofia* és que per als xinesos mateixos no sols no existia la paraula equivalent, sinó que no existia una cosa delimitada precisament tal com la paraula *filosofia* pressuposa. La paraula actual 哲學 *zhexue*, que s'usa per a traduir *filosofia*, és d'invenció moderna, forjada primerament pels japonesos i manlevada d'aquests pels xinesos.

També des del punt de vista dels continguts, com des del punt de vista de l'enfocament bàsic, entre la filosofia occidental i el pensament tradicional de la Xina, Corea i el Japó, hi ha unes diferències considerables. Res que s'assembli a la *Metafísica* o a la *Física* d'Aristòtil, per exemple, o a les especulacions cosmològiques dels presocràtics, no ho trobarem a la filosofia xinesa del període clàssic.

Tota reflexió intel·lectual sorgeix d'una pregunta, d'un problema. El problema que origina i determina quasi exclusivament el pensament xinès és el problema moral, la pregunta "què cal fer?" I, sobretot, "què cal fer per posar ordre a la societat?". El tema del pensament xinès és la vida humana i l'estat; les doctrines són essencialment ètiques i polítiques; si és filosofia, no és pas una filosofia teòrica, és una filosofia pràctica.

Podem parlar, doncs, o no podem parlar de *filosofia xinesa*, de *filosofia japonesa* o *coreana* tradicional? En primer lloc, noteu que seria fals afirmar que no hi ha argumentació racional en el pensament xinès. Per exemple, donar a entendre que la saviesa oriental és tota intuïtiva, o que és un saber tradicional que es transmet de mestre a deixeble per l'autoritat del primer i que el deixeble només ha de "realitzar" en si mateix, obtenint la comprensió per una mena d'osmosi o d'impregnació lenta o sobtada, posterior a una recepció submissa i confiada. De tot això n'hi ha, sens dubte, però, com podreu veure, també hi ha racionalitat estricta i, per tant, allò que es pot anomenar *filosofia*.

El que sens dubte podria induir a error seria parlar de *filosofia* per a caracteritzar el pensament de l'Àsia oriental, i particularment el xinès, en el seu conjunt. És per això que aquí hem preferit l'expressió *pensament de l'Àsia oriental*; però

en la mesura que la paraula *filosofia* també es pot prendre en un sentit ampli i menys estricte, és admissible l'ús ocasional d'aquest mot i els seus derivats: *filòsof*, *filosòfic*, etc., per als pensadors asiàtics i les seves produccions.

Quelcom bastant semblant passa amb la religió. Aquí també hi ha tota una problemàtica lligada amb la paraula. Les paraules tenen la seva pròpia fluctuació i, en cert sentit, no és bo partir d'una definició *a priori* i estricta per a estudiar un objecte, perquè aleshores hi ha el perill d'imposar-li preconcepcions inadequades i de fer-se cec per a les dades reals que l'objecte presenta i l'estudiós hauria de copsar. Però, d'altra banda, hi ha un nucli original, d'on els mots treuen la seva significació, sense el qual serien massa imprecisos o completament indeterminats i no servirien per a entendre'ns. Sobretot en els inicis de les disciplines científiques és necessari definir en quin sentit entenem els mots que farem servir. En general, us recomanem de fixar-vos sempre bé en aquell nucli original, del qual deriva la pluralitat de significacions d'un terme, per tal que, dominant això, tant si us trobeu davant d'usos nous d'aquest, com davant d'usos antiquats i obsolets, tingueu la capacitat de copsar-ne el sentit i la intenció de l'autor.

La paraula *religió* és una paraula llatina, però la seva etimologia no és del tot segura. Hi ha bàsicament dues teories. Una diu que deriva de *religo*, un verb que vol dir 'relligar' i es refereix als lligams que la religió estableix entre l'home i Déu. L'altra hipòtesi diu que ve de *religiosus*, un adjectiu antònim de *negligens*. D'acord amb això, *religiós* voldria dir 'complidor', 'observant', per oposició a *negligent*, i es referiria, en el marc originari de la societat romana, a la virtut pràcticament civil de complir amb els ritus i cerimònies pròpies de la comunitat.

És interessant saber també que a l'edat mitjana cristiana la paraula *religió* no s'utilitzava en el sentit actual. En els textos de sant Tomàs d'Aquino, per exemple, *religió* vol dir principalment dues coses: és el nom d'una virtut, o bé el que ara anomenem *un orde religiós*, o la forma de vida pròpia dels religiosos (els benedictins, els franciscans, els dominics: això eren les religions). En canvi, per al que avui anomenem *religions* (el cristianisme, el judaisme, l'islam...) s'usava normalment la paraula *lleï*. Pel que fa a la virtut de *religió*, sant Tomàs diu que és una forma de la justícia. L'home *religiosus* és l'home just envers Déu, és a dir, el que li dona el que li és degut: culte, devoció, etc. Tenim una noció que enllaça clarament amb la virtut romana de religiositat, encara que a la fi és interioritzada en consonància amb l'espiritualitat cristiana.

Una primera conclusió que podem treure d'aquestes indicacions, és que no és tan necessari com es pensa moltes vegades relacionar la idea de religió amb la idea d'unes creences, formulades més o menys intel·lectualment en la forma d'articles de fe, sinó que la religió, àdhuc a Occident, es pot definir per la pràctica d'uns ritus o cerimònies en què els individus troben un element d'ordre o de sentit per a la seva vida, tot incidint també en l'aglutinació i ordenació de la vida de la comunitat. No pretenem aquí donar una definició completa de reli-



gió, tasca difícil d'altra banda, sinó suggerir una via d'aproximació al que serà la nostra matèria, les religions de l'Àsia oriental. Allí veurem com l'element ritual preval moltes vegades per sobre de l'intel·lectual, i com les creences queden sovint en un segon pla i fins i tot es dilueixen.

La paraula 宗教 *zongjiao* és el terme xinès actualment acceptat per traduir la paraula *religió*. Fou encunyat pels japonesos, pel que sembla a partir d'un obscur text budhista xinès, al segle XIX, i els missioners cristians el van introduir a la Xina al principi del segle XX. El terme és compost de *zong* (que vol dir 'avantpassat', 'ancestral', i també l'estirp o el clan) i de *jiao* que significa 'ensenyament', 'doctrina', 'educació', etc. El mot *jiao* fou aplicat des de fa segles al budhisme, al taoisme religiós i al culte de Confuci en els temples que li eren dedicats. Però el mot no s'aplicà mai a l'element fonamental de la religiositat xinesa, el culte familiar als avantpassats, ni al culte estatal en els seus múltiples aspectes. *Jiao* no volia dir, doncs, 'religió', sinó que, a tot estirar, es referia a un aspecte o una forma especial d'aquesta.

Altres termes xinesos que es refereixen al fet religiós, serien *li* 'ritual', *wen* 'cultura', *dao* 'Camí'. A mesura que facin aparició en els mòduls de l'assignatura, trobareu més precisions sobre aquesta qüestió.

Un tòpic relacionat amb el tema de la religió que convé examinar és el que afirma que els pobles de l'Àsia oriental tenen un tarannà general molt intramundà i poc religiós. És cert que les formes de religiositat xinesa i japonesa, per exemple, són molt diferents de la religiositat de l'Índia, com ho són de la religiositat jueva o la religiositat cristiana. Però aquesta diferència no es pot confondre amb una manca de religiositat. D'altra banda, aquest és el terreny en el qual les generalitzacions són perilloses i preferim deixar que us formeu una idea del conjunt després d'haver estudiat totes les parts de l'assignatura.

Amb això arribem a l'altra consideració que hem dit que calia fer, la de les relacions entre pensament i religió, amb la qual cosa ens referim sobretot a la manca d'unes fronteres nítides que separin els dos terrenys. Això porta també al problema de trobar el concepte comú que les englobi i a la justificació del seu tractament conjunt, com fem en aquesta assignatura.

L'estret lligam entre religió i pensament es comprova des del primer moment en què veiem aparèixer aquestes manifestacions. Igualment a Grècia, a l'Índia i a la Xina, el pensament racional o filosòfic neixen en el si d'una concepció religiosa, sia per a distingir-se'n, sia per a aprofundir-la i penetrar-la més bé.

Com veurem, a les tradicions xineses hi ha uns temes que són d'origen religiós i que no arriben a perdre mai el seu "carisma" sacre, fins i tot quan es desenvolupen en l'interior de sistemes extremadament racionalistes i hostils a la religió. El nucli d'aquests temes és la unitat entre l'ordre social humà i l'ordre de

la naturalesa, talment que els desordres morals i polítics del món dels homes repercuteixen inevitablement, per una mena de "simpatia còsmica", en desordres i catàstrofes naturals.

Un altre punt en què religió i pensament van de la mà en la cultura xinesa, és el dels textos agrupats sota l'epítet de *taoisme filosòfic*, que deixen entreveure un ambient de tècniques meditatives i extàtiques en el qual sembla que es devien forjar. No seria adequat parlar de construccions filosòfiques, d'una banda, i de pràctiques religioses, de l'altra. Per això, molts autors recents han optat per l'expressió *filosofia mística* per a qualificar aquells textos.

Tot això ve a suggerir que qualsevol presentació que tracti per separat la "història de la filosofia xinesa" i la "història de la religió", oferirà una visió parcial i incompleta, en la qual molts punts foscos quedaran necessàriament sense aclarir. L'estudi conjunt del pensament i la religió, si bé molt més complex i més voluminós, serà molt més adequat a la naturalesa de l'objecte.

Dit això, només manca trobar una denominació per a significar aquesta unitat, per tal de no haver d'anar usant sempre la conjunció *pensament i religió*. L'expressió conjuntiva és útil en moltes ocasions en què va bé distingir, ja que al cap i a la fi hi ha una diferència. Però al mateix temps convé disposar d'un terme unitari, i només en trobem dos que s'aproximin al que desitgem. Un d'ells és la paraula *cultura*; l'altre és el de *tradicció espiritual*. Aquests termes expressen la perspectiva en la qual aquesta assignatura vol presentar el pensament i la religió de l'Àsia oriental.

L'estructura de l'assignatura se centra en les grans tradicions espirituals de l'Àsia oriental, és a dir, el confucianisme, el taoisme, el buddhisme. Tot i que les estudiem per separat, no caldrà perdre de vista les recíproques influències que s'han donat entre aquestes. La història de l'adaptació del buddhisme en territori xinès, per exemple, és la història de les confusions, de les identificacions, dels manlleus, de les assimilacions de tota mena entre taoisme i buddhisme, com també més tard amb repercussions importants sobre el confucianisme dels Song o neoconfucianisme.

L'estudi de les tres grans tradicions espirituals va precedida per un mòdul sobre els fonaments religiosos de l'Àsia oriental, que inclou la religió durant les dinasties Shang i Zhou (edat del bronze) i la desclosa del pensament eticopolític xinès de l'època Zhou posterior. La importància dels continguts d'aquest mòdul es veurà clarament si tenim en compte que es refereix al que podríem anomenar *el gresol de la cultura xinesa*, en el seu moment més creatiu. Atès que va ser la civilització xinesa la que va aportar la seva alta cultura a Corea i al Japó, com ja hem dit abans, el primer mòdul ha de posar la base indispensable de tota la resta de l'assignatura.

Després dels tres grans corrents del confucianisme, el taoisme i el buddhisme, un cinquè mòdul versarà sobre les religions autòctones dels dos països més petits: el Shinto al Japó i el xamanisme a Corea. Finalment, clourà l'assignatura un mòdul sobre la situació contemporània, que en part pot haver estat tractada puntualment dins dels mòduls anteriors, però que convé estudiar en una visió de conjunt i més completament.

Dit això, una precaució: en l'estudi de qualsevol cultura aliena, la comparació amb la cultura pròpia és inevitable. De fet, no és que sigui inevitable, sinó indispensable, perquè altrament no hi hauria comprensió. Però en aquest punt convé evitar dos perills importants. Un és el de l'esforç que cal fer per superar un "eurocentrisme" molt temptador, la perspectiva esbiaixada que ho encasella tot dins de les categories de la pròpia cultura i ho judica tot des dels propis paràmetres. L'altre és el de fer la comparació –que, com diem, és inevitable– sobre una base d'ignorància de la pròpia tradició cultural. Els malentesos que deriven d'aquesta ignorància són encara més perjudicials com més insospitats, perquè hom no pensa que es pugui trobar en inferioritat de condicions respecte a les coses pròpies quan creu que comença a dominar fins i tot les alienes. És per això que mai no insistirem prou que si en l'estudi d'aquesta matèria voleu anar més enllà, no oblideu que cada vegada us serà més necessari enfortir també el coneixement de les tradicions occidentals.

Per acabar, encara una observació que apunta al caràcter científic de l'estudi que aquí emprenem. La voldríem fer amb una citació de Confuci, dirigida al seu deixeble Zilu, que destacava pel seu temperament impulsiu: "Quan saps, considerar que saps; quan no saps, considerar que no saps. Això és saber" (*Lunyu*, II, 17).

## Objectius

Després d'haver treballat amb els materials d'aquesta assignatura, haureu de ser capaços del següent:

- 1.** Conèixer i utilitzar adequadament un vocabulari bàsic de termes de les llengües asiàtiques, relatiu a les matèries de l'assignatura.
- 2.** Situar i relacionar encertadament amb cadascuna de les tradicions espirituals de l'Àsia oriental les principals concepcions morals, religioses i polítiques que s'hi han donat.
- 3.** Formar-se una visió comprensiva de la gènesi i el desenvolupament històric de cadascuna de les tradicions espirituals de l'assignatura.
- 4.** Assolir una certa familiaritat amb textos orientals i amb altres manifestacions de la seva vida espiritual.
- 5.** Cercar una comprensió aprofundida de les doctrines i concepcions estudiades, relacionant-les amb els problemes i les necessitats a què responen.

## Continguts

### Mòdul didàctic 1

#### **Fonaments religiosos de l'Àsia oriental**

Antoni Prevosti i Monclús

1. Les fonts del nostre coneixement històric
2. La versió tradicional dels orígens de la cultura
3. Ritus i pràctiques religioses de la dinastia Shang
4. Elements ideològics essencials de la cultura Zhou
5. Confuci
6. De Mo Di a les Cent Escoles de Pensament

### Mòdul didàctic 2

#### **Confucianisme**

Antoni Prevosti i Monclús

1. Fonts de les ensenyances de Confuci
2. Els *ru* o lletrats confucians en la història de la Xina
3. Evolució del pensament confucià
4. La crema i la recuperació dels llibres
5. La ideologia oficial dels Han. Dong Zhongshu, Wang Chong
6. La religió d'estat a la Xina imperial
7. El neoconfucianisme
8. Difusió i presència del confucianisme a Corea i al Japó

### Mòdul didàctic 3

#### **Taoisme**

Antoni Prevosti i Monclús

1. Laozi
2. Zhuangzi
3. El taoisme com a confluència de diversos corrents
4. El taoisme com a religió organitzada
5. Els grans comentaristes del segle III
6. Wei Boyang, Ge Hong i altres personatges
7. Taoisme literari i estètic
8. Religió i rituals taoistes a la Xina contemporània
9. El taoisme a Corea i al Japó

### Mòdul didàctic 4

#### **El buddhisme**

Ramon N. Prats

1. El Buddha històric (ca. 566-486 aC)
2. Perfil històric del buddhisme
3. Principis doctrinals
4. El cànon buddhista
5. Xina

6. El Tibet
7. Corea
8. Japó

Mòdul didàctic 5

**Religions autòctones de l'Àsia oriental: el Japó i Corea**

Antonio José Doménech del Río

1. El shintoisme japonès
2. El xamanisme o muisme coreà

Mòdul didàctic 6

**Pensament i religió contemporanis a l'Àsia oriental**

Montserrat Crespín Perales i Antonio José Doménech del Río

1. La confluència del cristianisme i l'islam a l'Àsia oriental
2. La irrupció de la filosofia en els segles XIX i XX
3. Els nous moviments religiosos

## Bibliografia

**Cheng, A.** (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra.

Recent traducció castellana d'una magnífica història del pensament xinès, que ofereix una visió global i comprensiva de l'evolució de la filosofia xinesa des dels seus orígens.

**Coomaraswamy, A. K.** (1994). *Buddha y el evangelio del budismo*. Barcelona: Paidós.

La vida del Buddha i el desenvolupament de la seva doctrina, presentats per una autoritat en el camp del pensament religiós tradicional.

**Filoramo, G.** (curador) (1996). *Storia delle religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*. Bari: Laterza.

**Fung, Y.** (1953). *A History of Chinese Philosophy*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.

Una obra clàssica de la història del pensament xinès. Malgrat que cal matisar alguns dels seus enfocaments, continua essent de gran utilitat i una referència imprescindible.

**González Valles, J.** (2000). *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.

Essent un dels pocs textos sobre la filosofia japonesa en castellà, l'autor ens presenta els principals pensadors japonesos en les seves diferents etapes històriques amb especial referència a la influència dels corrents filosòfics occidentals en el pensament filosòfic contemporani al Japó.

**Grayson, J.** (1989). *Korea: A religious history*. Oxford: Clarendon Press.

L'autor ens presenta les diferents tradicions religioses existents a Corea des de l'època prehistòrica fins als nostres dies. Va presentant aquestes tradicions religioses en les diferents èpoques de la història coreana i també fa especial èmfasi en les relacions que s'han anat establint entre aquestes al llarg de la història.

**Kaltenmark, M.** (1982). *La filosofía china* Madrid: Morata.

Malgrat la seva brevetat, és una útil introducció a les escoles bàsiques que fonamenten el pensament xinès i que van esdevenir la base del pensament a l'Àsia oriental.

**Puech, H. Ch.** (dir.) (1981). *Historia de las religiones Siglo XXI. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes, II*. Madrid: Siglo XXI.

**Puech, H. Ch.** (dir.) (1984). *Historia de las religiones Siglo XXI. Las religiones antiguas, III*. Madrid: Siglo XXI.

**Suzuki, D. T.** (1992). *Manual de Budismo Zen*. Buenos Aires: Kier.

Elements fonamentals sobre la teoria i la pràctica del zen, explicats per un autor que en va ser un gran expert.

### **Obres generals sobre pensament i religió a la Xina**

**Adler, J. A.** (2005). *Religiones chinas*. Madrid: Akal.

**Bauer, W.** (2009). *Historia de la filosofía china*. Barcelona: Herder Editorial.

**Lai, K. L.** (2008). *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

### **Obres generals sobre pensament i religió al Japó**

**Heisig, J. W.** (2002). *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.

**Lavelle, P.** (1998). *El Pensamiento Japonés*. Madrid: Acento Editorial.

**Lisón Tolosana, C.** (2005). *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*.

**Nakagawa, H.** (2006). *Introducción a la cultura japonesa*. Barcelona: Editorial Melusina.

**Piovesana, G. K., Yamawaki, N.** (1997). *Recent Japanese philosophical thought, 1862-1996: a survey: including a new survey by Naoshi Yamawaki, The philosophical thought of Japan from 1963 to 1996*. New York: Routledge.

**Yusa, M.** (2005). *Religiones de Japón*. Madrid: Ediciones Akal.