

Fonaments religiosos de l'Àsia oriental

Els orígens de la cultura xinesa

Antoni Prevosti i Monclús

PID_00166046



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció	5
Objectius	8
1. Les fonts del nostre coneixement històric	9
2. La versió tradicional dels orígens de la cultura	13
3. Ritus i pràctiques religioses de la dinastia Shang	16
4. Elements ideològics essencials de la cultura Zhou	20
4.1. El canvi de dinastia i el mandat del Cel	20
4.2. La religió dels Zhou	21
5. Confuci	24
6. De Mo Di a les Cent Escoles de Pensament	31
6.1. Mo Di	31
6.2. Yang Zhu	33
6.3. Panorama de les "Cent Escoles"	34
6.4. Els dialèctics o "sofistes" xinesos	35
6.5. El legisme	37
6.6. Formació de les idees cosmològiques xineses	39
Resum	42
Glossari	43
Bibliografia	44

Introducció

El primer focus de cultura que es va desenvolupar a l'Àsia oriental amb una potència civilitzadora que va irradiar a la resta de territoris d'aquella part del món, se situava a la conca mitjana del riu Groc, en l'anomenat *altiplà central*, corresponent a part de les actuals províncies de Henan, Hebei i Shanxi. Aquí tenia els seus dominis el poble que coneixem amb el nom de *Shang*, la segona de les dinasties xineses. Al Shanxi, a les valls dels rius Fen, Wei, Luo i Jing, i el colze oriental del riu Groc, en els territoris anomenats "Enmig dels ports", perquè només s'hi accedia per quatre ports de muntanya, habitaven els Zhou, que havien de succeir els Shang en el domini del món conegut i el desenvolupament de la civilització. D'aquests dos focus en sorgeix, per un procés secular fascinant, la mil·lenària civilització xinesa.

Com que és aquesta civilització xinesa la que va estendre pels territoris que l'envoltaven –sobretot, en direcció cap al sud– i va comunicar als pobles de la seva perifèria els seus assoliments culturals, de manera que les cultures de l'Àsia oriental en el seu conjunt són deutores d'aquesta primera obra civilitzadora, en aquest primer mòdul ens limitarem a l'àmbit xinès i estudiarem els orígens de la seva civilització.

El període que hem de cobrir, com a període de formació dels elements culturals que volem estudiar, pensament i religió, és el de les dues dinasties esmentades, Shang i Zhou, és a dir, des d'aproximadament el 1500 aC fins al 221 aC.

Ara bé, de la cultura dels Shang, bastarà donar-ne una visió més general i sintètica. D'una banda, el coneixement que en tenim és més escàs i hipotètic; d'altra banda, en l'aspecte que ens interessa, que és el religiós, sembla que no hi van haver diferències molt importants entre la religió dels Shang i la dels Zhou. Aquests, en invertir la relació de poder i conquerir els qui primerament els dominaven, van adoptar la majoria de patrons socials, polítics i religiosos dels seus antics senyors.

L'època Zhou és la que constituirà el gruix del nostre estudi i ens hi haurem d'estendre molt més llargament. D'una banda, caldrà veure els trets principals de la seva religió, amb el culte als avantpassats, el culte al cel i als déus de la terra i la natura, les pràctiques endevinatòries i el wuisme. També serà important adonar-se de la connexió entre el regne humà i el diví que els Zhou atribuïen a la figura del rei i a la noció d'un "mandat" celestial a aquest, com a legitimació del seu poder.

D'altra banda, assistirem al naixement de la filosofia xinesa, que caldrà caracteritzar bé com una reflexió eminentment pràctica en tot aquest període, és a dir, de caire essencialment moral i polític. Així com la filosofia grega comença

amb una pregunta, la pregunta per la naturalesa (en grec, la *physis*), que porta a la recerca d'uns principis o causes de les coses, en els inicis del pensament xinès flota també una pregunta, a la qual correspon una recerca, la pregunta pel *dao*, pel "Camí" que cal seguir, tant en el govern de la cosa pública com en la vida particular de l'home.

El període que hem d'estudiar, com a època de formació del pensament xinès, és l'època Zhou posterior o, més concretament, del final del període de Primavera i Tardors fins a la fi del període dels Regnes Combatents amb la instauració de l'imperi Qin. Tot plegat, no arriba a quatre segles: del 551 aC, data tradicional del naixement de Confuci, al 221 aC, malgrat que és un període no igualat en creativitat en tota la història del pensament xinès. Aquest és el que es considera el seu període clàssic.

Veurem començar, doncs, el pensament politicomoral amb Confuci, figura dominant de la cultura xinesa, que pot ser esmentada ella sola per a representar tota aquella nació.

A partir de Confuci, la distribució de la matèria entre els mòduls de l'assignatura presenta una petita complicació. Com que el mòdul següent és dedicat al confucianisme, alguns punts haurien d'aparèixer per duplicat, en aquest i en el mòdul següent. Per començar, evidentment, el mateix Confuci, que pertany als orígens però també hauria d'encapçalar el mòdul "Confucianisme". Semblantment, al·lusions a l'escola dels *ru*, els lletrats confucians, són necessàries en l'exposició de les altres escoles de pensament del període dels Regnes Combatents (les anomenades "Cent Escoles"). La solució que hem adoptat consisteix a seguir un ordre cronològic, que permet resseguir les relacions de les idees, i deixar el mòdul "Confucianisme" sense Confuci, i el mòdul present sobre els orígens sense l'escola confuciana que interactuava amb les altres "Cent Escoles". Si teniu en compte aquesta observació, i salteu una mica endavant i endarrere en l'estudi, la comprensió de les relacions entre les escoles serà més adequada.

En l'estudi d'aquest mòdul, bàsic per a la resta de l'assignatura, recomanem sobretot que intenteu adquirir el vocabulari xinès més fonamental, relacionat amb els conceptes bàsics. Per això teniu, al final del mòdul, un petit glossari que us pot ajudar.

També és molt útil situar-se d'alguna manera en l'espai quan s'estudia la història de les idees. Recomanem vivament que us familiaritzeu amb els mapes de la Xina i hi situeu els llocs principals que s'esmentaran en el mòdul. Un atlas històric o un atlas cultural us pot ser de molta utilitat.

En la mesura que us ho permetin les vostres possibilitats, seria bo que us anéssiu formant una mica de biblioteca personal. La lectura dels textos clàssics és insubstituïble. És en el contacte directe amb els clàssics que es forma la conaturalitat que porta a la més pregona comprensió.

Hauríeu de llegir les *Analectes* de Confuci. D'antuvi, la seva lectura us pot resultar estranya. No és un llibre que es pugui llegir tot seguit. Cal aturar-se sobre cada dita i examinar-la, preguntant-se què hi ha al darrere d'aquells mots, molt sovint quasi banals. Un cop hàgiu avançat una mica, no us semblarà estrany d'utilitzar-ne més d'una versió. Dues de castellanes, per exemple, una d'anglesa (la d'Arthur Waley és una bona tria) i una de francesa, italiana o alemanya.

També us aconsellàriem que aprofiteu l'existència d'una traducció castellana de Mo Di per a llegir-la. Trobareu les indicacions a la bibliografia. Després d'això, com és natural, l'estudi s'hauria de completar amb consultes de les obres de referència (en particular les històries de la filosofia xinesa) i amb lectures de bibliografia secundària, sobretot les que us siguin suggerides en el seu moment.

Objectius

Després de l'estudi d'aquest mòdul, l'estudiant s'haurà de trobar capacitat per al següent:

1. Saber quines són les fonts principals del nostre coneixement del pensament i la religió de la Xina antiga.
2. Donar als elements de la versió tradicional de la història el seu valor històric real.
3. Formar-se una imatge de la religió antiga a la Xina que li serveixi per a l'estudi dels mòduls següents, de manera que pugui copsar la continuïtat i les innovacions.
4. Assenyalar sobre els textos de les *Analectes* de Confuci les idees dominants de la seva doctrina.
5. Discutir el caràcter eminentment pràctic del pensament xinès clàssic.
6. Enumerar les preocupacions i els problemes principals que movien els pensadors xinesos d'aquesta època.
7. Conèixer els conceptes bàsics de la cosmologia xinesa: *qi*, *yin-yang* i els cinc agents.

1. Les fonts del nostre coneixement històric

En un estudi com el present és important, des de bon començament, no solament que arribem a conèixer què sabem i què podem suposar sobre el pensament i la religió xinesos tal com s'han configurat al llarg de la història, sinó també com se sap i d'on s'han tret els coneixements que creiem tenir. Com és notori, farem una reconstrucció del que foren les idees i pràctiques d'homes molt llunyans de nosaltres en el temps i en l'àmbit cultural. Per tal que la reconstrucció tingui unes mínimes garanties d'aproximar-se a la realitat, doncs, cal una consciència metodològica precisa, de la qual ara volem ressaltar la qüestió relativa a les fonts.

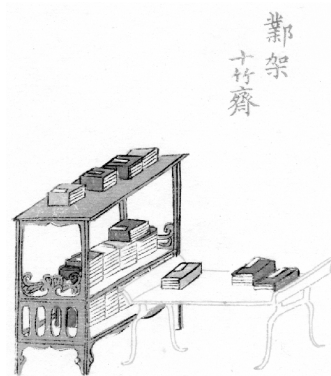
És veritat que hi ha un cert volum de dades proporcionat per l'arqueologia, sobretot en relació amb les pràctiques religioses més antigues, com també conclusions que es poden extreure de l'estudi d'altres deixes materials dels temps passats, com ara construccions arquitectòniques i d'enginyeria, obres d'art, etc. També la situació actual de la religió i el pensament a l'Àsia oriental, en tant que resultant de tota la història passada, ens informa en un grau determinat sobre el que fou en temps anteriors. Tanmateix, el gruix de coneixements sobre el nostre tema procedeix dels textos escrits que ens han arribat. És per això que abans que res cal saber com s'han de llegir aquests textos i com se'n poden copsar els continguts que realment volien transmetre.

És sobretot gràcies a l'escriptura que tenim notícia dels fets passats i particularment del pensament dels homes d'altres temps i altres entorns. Això mereix un subratllat especial en relació amb la cultura xinesa, no solament tan fortament literària, sinó marcada especialment pel caràcter singular del seu sistema d'escriptura. Tot al llarg dels segles en què funcionà el sistema imperial xinès (del final del segle III aC fins al principi del XX), el poder imperial i l'administració de l'estat s'exerciren per mitjà d'un sistema de funcionaris –els qui a Occident s'anomenaren *mandarins*–, per a l'accés al qual calia demostrar en diversos exàmens escrits una qualificació eminentment literària (o, si es vol, "lletrada"). Així, als factors de pecúnia i de llinatge que podien configurar la pertinença a l'elit dominant a la Xina tradicional, cal afegir sempre el coneixement de l'escriptura i de la literatura clàssica i els talents literaris personals.

Però damunt d'això, s'afegeix la influència peculiar que el sistema d'escriptura ha exercit sobre el poble xinès i sobre la seva autoconsciència. A part dels seus valors estètics –que poden haver determinat, per exemple, que l'art de la cal·ligrafia traspuï en totes les arts gràfiques a la Xina–, el fet que l'escriptura xinesa no sigui fonètica és el que ha tingut i té unes conseqüències més importants.



Taula amb llibres segons un gravat xinès del segle XVII



Petita biblioteca xinesa amb els llibres relligats a l'estil clàssic

El sentit d'unitat cultural del poble xinès, diacrònicament i sincrònic, s'ha mantingut gràcies a l'escriptura, a pesar de l'evolució de la llengua i a pesar de les diferències enormes entre els anomenats "dialectes" xinesos. La raó és que el sistema xinès d'escriptura deixa invisibles la majoria de canvis i diferències i permet que els textos siguin igualment intel·ligibles per a qualsevol lector.

Un altre aspecte d'aquesta empremta de l'escriptura sobre la mentalitat xinesa, és la manera com ha marcat el sentit del llenguatge dels seus usuaris. És a dir, el lletrat xinès pensà el llenguatge més en la perspectiva de l'escriptura que en la de la parla, al contrari del que és usual a Occident, on es concedeix primacia a la parla sobre l'escriptura. Això també ha fet que l'estil literari del xinès sigui molt més autònom respecte del llenguatge parlat que no pas el de l'escriptor occidental. De fet, durant molts segles, fins als moviments de reforma del primer terç del segle XX, la llengua escrita (文言 *wenyan*) era ben diferent de la parlada, car aquesta anava evolucionant de manera natural en els aspectes de fonètica, de lèxic i d'estructures gramaticals, mentre la primera sofria una evolució mínima, procurant mantenir sempre vigents en el seu si el lèxic i les estructures de la llengua primitiva.

El conjunt de les característiques de la llengua escrita xinesa representen una dificultat considerable a l'hora de llegir i entendre els textos xinesos que constitueixen les fonts de la nostra matèria. Algunes dificultats són similars a les que presenta la lectura de textos dels filòsofs grecs antics: per exemple, l'absència de puntuació que assenyalí els inicis i finals de les frases, i la corrupció ocasional dels textos en el curs de la seva transmissió (danys en els documents i errors de copistes), ço que exigeix una tasca temptativa de reconstrucció de l'original no corromput. Aquesta tasca és la que realitza l'anomenada *crítica textual*.

Però una altra causa de dificultats és la gramàtica pròpia del xinès literari i, sobretot, l'ús que els xinesos en feren, moguts per preferències estilístiques sovint allunyades del gust per la claredat i la precisió. Al contrari, l'escriptor xinès tendeix a explotar les possibilitats de concisió i densitat que li permet la llengua, sense incomodar-se pels alts graus d'ambigüitat i indeterminació que així arriba a assolir. No solament és moltes vegades prou difícil saber en quin sentit i amb quina funció gramatical cal entendre un mot, sinó que també les relacions entre clàusules o frases contigües són sovint objecte de conjectura, en mancar les partícules que explicitarien aquestes relacions.

Per posar un exemple: en xinès literari, dues sentències A i B simplement juxtaposades ("A. B.") tant poden voler dir que "A i B", com que "si A, aleshores B", com que "allò que expressa A, B" (és a dir, B esdevé predicat de A), etc.

Possiblement aquesta indeterminació no era sentida com a problema mentre hi havia un ensenyament oral que acompanyava la transmissió dels textos. Tanmateix, amb el pas dels temps i les vicissituds històriques la cadena de la

La crítica

La crítica, com a art de distingir en un document allò genuí d'allò que és fals, es pot dividir en crítica textual i crítica literària o alta crítica. La crítica textual intenta reconstruir el text original més probable. L'alta crítica intenta determinar l'origen i composició del text, l'autor o autors, materials usats, data de composició, etc.

tradició oral fàcilment s'altera, es debilita o es trenca. Per a suplir això, han sorgit, com una necessitat, els comentaris. Per a quasi tots els llibres xinesos antics hi ha, doncs, una massa de comentaris i subcomentaris ingent, i que són per a nosaltres un instrument indispensable per a la comprensió dels vells textos.

Una dificultat important, que cal tenir sempre a la vista, és el pes que sobre la lectura que fem dels textos tenen les interpretacions rebudes d'aquests, que ens arriben de les diverses tradicions que entorn seu s'han teixit al llarg dels segles.

Tenim aquí un complex que a vegades és difícil de destriar. No només hi ha generalment diverses tradicions autòctones sobre el pensament i la religió antigues d'una cultura, sinó també les tradicions formades en la recepció i l'estudi occidentals d'aquests.

Suposem, per exemple, el pensament de Confuci: pesen en primer lloc les tradicions xineses, com la neoconfuciana, per exemple, o la visió taoista de Confuci, a més de les interpretacions marxistes dels estudiosos xinesos del segle XX. A més d'això, hi ha la imatge de Confuci que els missioners cristians dels segles XVII i XVIII van portar a Europa i tota una interpretació del confucianisme que aquells missioners, principalment jesuïtes, ens van llegar. Un aspecte ben concret d'aquesta interpretació és el sistema d'equivalències entre els termes xinesos i els termes occidentals que es fan servir en les traduccions dels textos. Finalment, cal afegir la tradició acadèmica de la sinologia occidental, amb els seus punts de vista fundats en la crítica textual i el mètode científic.

Davant d'aquesta diversitat, cal primerament que els objectius de l'estudi siguin clars. Una cosa és voler trobar el que podia haver estat el pensament original de Confuci, no acolorit encara per l'òptica dels seus intèrprets, i una altra cosa és interessar-se pel significat que el pensament confucià ha tingut per al poble xinès al llarg de la seva història. En aquest segon cas, allò que Confuci hagués pensat vertaderament no és tan important com el que les generacions posteriors van entendre i com van anar conformant un sistema que s'anomenà *confucià* i es validava amb l'autoritat de Confuci.

Segons la nostra manera de veure, els dos objectius són importants, i el primer també ho és de cara al segon.

A la vista de tot el que hem dit fins ara, és evident que entre els coneixements instrumentals que un estudiós del pensament xinès necessàriament ha de tenir, s'hi troba en primer lloc el de les fonts. Al llarg dels mòduls que segueixen anireu trobant les referències a les obres dels diferents autors i escoles, en les quals caldrà que us fixeu especialment. Veureu que, en certa manera, el que estudiareu és més una història de llibres que una història de personatges. Moltes de les obres cabdals del pensament xinès són obres col·lectives i no d'un sol autor, en el sentit que es van anar formant per acumulació d'escrits d'autors diferents i d'èpoques diferents, reunides en un sol llibre. També veureu que sovint és molt difícil de datar l'època de composició d'una obra.

Ara, abans de prosseguir, convé donar notícia d'un grup de fonts, a part dels textos pròpiament de pensament i religiosos, més generals, però que són cabdals i hi haurem de fer referència repetidament. És per això que les esmentem al davant de tot. Es tracta dels escrits dels historiadors i, sobretot, de la primera autèntica obra d'història xinesa. Ens referim al 史記 *Shiji*, o *Memòries històriques* de Sima Qian (ca. 145-ca. 85 aC). L'obra pretén abastar uns 2.500 anys d'història, des de l'era dels primers emperadors llegendaris fins als dies de l'autor. El seu esquema proporcionà el model per a tota la historiografia posterior. Conté una munió de biografies de personatges de tota mena, cosa que ens interessa particularment. El *Shiji* encapçala la sèrie de les *Vint-i-cinc històries*, és a dir, la col·lecció de les històries dinàstiques de la Xina fins a la de la dinastia Qing.

Una obra similar a l'anterior i que també proporciona informació important és el 漢書 *Hanshu*, la *Història dels Han anteriors*, escrita per Ban Gu, de l'època dels Han posteriors. Ocupa el segon lloc, rere el *Shiji*, en les *Vint-i-cinc històries*; tanmateix és la primera de les històries dinàstiques pròpiament dites. A més d'una secció de biografies com la que es troba al *Shiji*, inclou una novetat important: un catàleg bibliogràfic classificat, que es basa en un catàleg anterior del bibliotecari imperial Liu Xie, els *Set Sumaris*, avui perduts. En general, les històries dinàstiques que hem esmentat, tot i ser fonts marcades pel seu caràcter oficial, són de gran interès.

Entre les fonts bàsiques, que cal conèixer en relació amb pràcticament tots els aspectes i tendències de la cultura xinesa, hi ha aquells llibres que reben la categoria de 經 *jing*, "**llibres canònics**" o "**clàssics**". Com que a aquests hi dedicarem un apartat especial en el mòdul sobre "Confucianisme", que podeu consultar quan faci falta, basta ara haver-los esmentat.

2. La versió tradicional dels orígens de la cultura

Hem dit que el poble xinès ha estat des de l'antigor particularment interessat per la història, en la qual trobava els punts de referència cabdals per a la seva reflexió ètica i política. Ja als textos més antics hi trobem referències a fets i personatges molt anteriors i, en certa manera, un esquema de la història passada a partir d'algun moment inicial. Amb el temps s'anà configurant un esquema més elaborat, amb més personatges i més remuntat cap a l'antigor llunyana. Aquesta representació del passat propi podia ser molt llegendària o idealitzada, però era un element viu que tenia la seva força operativa en el curs dels esdeveniments i una funció insubstituïble dins del pensament xinès. Per a entendre molts aspectes de les concepcions xineses sobre la naturalesa de la vida i de la civilització, és imprescindible conèixer la versió tradicional de la història que pressuposen.

Ara, més que d'una versió tradicional dels orígens de la cultura a la Xina, caldria parlar de les versions tradicionals, en plural. Tot i que amb el temps s'anà formant per amalgama de les diferents versions una mena d'esquema unificat, en l'època Zhou en què apareixen, la diversitat és important i hom constata, especialment, que els autors i textos més antics no fan començar la història tan enrere com ho fan els més tardans.

La dada bàsica és que la dinastia Zhou es reconeixia com la tercera de les dinasties xineses i sabia de dues dinasties anteriors a aquesta: la dels Xia i la dels Shang (també anomenats Yin). Amb anterioritat a aquestes hom situava dos personatges extraordinaris: els sobirans Yao i Shun.

Yao i Shun eren considerats sobirans exemplars per la seva virtut. No havien passat el tron per successió hereditària als propis fills, sinó al més excel·lent dels ministres que pogueren trobar. Un tercer personatge, Yu, elegit per Shun com a successor seu, inicià la successió hereditària i fou el fundador de la dinastia Xia.

L'esquema de les tres dinasties precedides pels dos reis Yao i Shun és el que subjau bàsicament al confucianisme i al moïsme primitius. Al 書經 *Shujing* (un dels llibres clàssics) la història comença amb un breu capítol sobre les excel·lències del govern de Yao i la forma com aquest elegí per a successor un home d'origen humil, el virtuós Shun, que havia sabut conviure amb uns mals pares gràcies a la seva pietat filial. Shun passà després el tron a Yu, també anomenat Yu el Gran, famós pel fet d'haver conduït les aigües que inundaven el país. Yu passà el govern al seu fill i així començà la primera dinastia, la Xia. Segons la cronologia tradicional, els Xia haurien governat la Xina des

Esquema de la història al *Shujing*

- Dos sobirans modèlics i mítics: Yao i Shun.
- Tres dinasties: Xia, Shang i Zhou.

de l'any 2205 fins al 1766 aC, o bé, d'acord amb una altra font, de 1994 a 1523 aC. La dinastia s'acabà quan la corrupció moral i la crueltat de l'últim dels seus sobirans provocà la revolta del poble, sota el comandament de Tang, que deposà el tirà i fundà una segona dinastia, la dels Shang (1766-1122 o 1523-1027 aC).

La caiguda dels Xia i l'adveniment dels Shang reproduceix exactament el mateix esquema amb què se'ns narra la caiguda dels Shang a mans dels Zhou. Només cal canviar els noms propis. Wenwang (és a dir, el "Rei Lletres"), patriarca dels Zhou, i el seu fill Wuwang (això és, el "Rei Militar"), derrotaren l'últim rei Shang, un home increïblement cruel, i fundaren la nova dinastia. A la mort una mica prematura del rei Wu, durant la minoria d'edat del seu fill Cheng, actuà de regent el germà del rei Wu, el duc de Zhou, qui, al seu moment, cedí el tron a l'hereu legítim, el seu nebot. D'aquesta feta en deriva una fama immarcescible per al duc de Zhou, model de fidelitat i virtut, que resta associat a Wen i Wu com a fundadors dinàstics i no solament això, sinó també i molt especialment com a instaurador de cultura.

Fora del cercle confucià, per exemple al 莊子 *Zhuangzi* (un llibre bàsic del taoisme, vegeu el mòdul "Taoisme"), s'afegeixen diversos personatges mítics davant de Yao i Shun, possiblement per tal de deixar els models confucians en posicions secundàries. Es tracta de noms segurament extrets del cabal fantàstic i mitològic contemporani, que s'incorporen com si es tractés de governants primitius i permeten figurar una època arcaica amb trets utòpics.

Hi ha una llista, per exemple, que enumera dotze personatges dels temps en què els homes "feien nusos a les cordes", en al·lusió a un sistema anterior a la invenció de l'escriptura. De tots aquests noms cal retenir sobretot els de Suiren "l'Home del Foc", Fuxi, Shennong "el Pagès Sagrat" i Huangdi, "el Senyor Groc" o "Emperador Groc".

Els historiadors xinesos, des de l'antigor, procuraren convertir els més diversos herois mítics en personatges històrics i imaginar a través dels seus noms el naixement de la civilització. Aquestes visions del passat es redueixen a esquema amb l'expressió "els cinc *Di*" o bé "els tres *Huang* i els cinc *Di*", que també trobem en un capítol del *Zhuangzi*. Per traduir-ho a la nostra llengua, podem dir "els tres Augusts i els cinc Sobirans". Generalment els tres *Huang* són Fuxi, Nügua i Shennong. Els cinc *Di* són: Huangdi, Di Zhuanxu, Di Ku (o Gaoxin), Di Yao i Di Shun. Noteu aquests dos noms que clouen la llista: són els dos que hem vist encapçalant la història en el *Shujing*.

Els tres "Augusts" són herois mítics fundadors de la societat humana, als quals s'atribueixen la invenció dels elements principals de la civilització. El primer dels cinc sobirans és el cèlebre "Senyor Groc", 黃帝 *Huangdi*, figura emblemàtica del taoisme.

El *Shiji*, l'obra de Sima Qian que encunyà el paradigma de tota la historiografia xinesa posterior, no comença, però, amb Fuxi i Nügua, sinó amb els "cinc *Di*", és a dir, per tant, amb Huangdi. Això reflecteix les seves simpaties i les de son

Fuxi 伏羲

Hauria estat l'inventor de l'escriptura i dels trigramas oraculars de l'*Yijing*, de la pesca i la caça. Acostuma a ser representat amb un escaire a la mà.

Nügua 女媧

Germana i esposa de Fuxi, hauria reparat l'Univers i regulat les inundacions. També se li atribueix la invenció dels ritus del matrimoni. En la iconografia, sosté un compàs a la mà dreta.

Shennong 神農

Va ensenyar als homes l'art de l'agricultura i l'ús de l'arada. Quan l'edat el començà a afeblir, es produïren revoltes, capitanejades per Chiyou, que fou el primer a construir armes. A vegades és descrit amb cap de bou i cos d'home.

pare, Sima Tan, pel taoisme, ja que Huangdi era considerat com una mena de sant patró del taoisme. D'altra banda, la idea dels "cinc sobirans" respon, com veureu més endavant, a una teoria cíclica de la història basada en la successió de cinc etapes presidides per cinc elements: la teoria dels 五行 *wuxing*.

Noteu que tots els mites anteriors es refereixen als orígens de la civilització. No hi ha entre ells cap **mite cosmogònic**. Els primers mites cosmogònics apareixen a la Xina molt tardanament, ja durant la dinastia Han, i hom sospita que devien ser productes d'importació, segurament de l'Índia. El més conegut dels mites cosmogònics xinesos és el de Pangu. Segons una de les versions, Pangu va néixer del caos primitiu, en forma d'ou. Passats milers d'anys, durant els quals Pangu dormia, aquest va sofrir moltes transformacions i es va convertir en un gegant. Amb un cop de destrat va fer separar el Cel i la Terra i els va mantenir separats fins que es van solidificar. Finalment, Pangu va morir, però amb la seva mort el seu cos es va transformar i va engendrar el món tal com el veiem. El seu alè va formar els vents i núvols; la seva veu, el tro; el seu ull esquerre va donar lloc al sol i el dret, a la lluna; els seus membres esdevingueren muntanyes; la sang i el semen formaren els rius; la seva carn, els camps; els seus cabells i la barba es transformaren en estrelles i els pèls del seu cos, en arbres i plantes; les dents i els ossos foren roques i minerals. Fins i tot els polls i puces que habitaven a la seva pell van donar lloc als animals i els homes.

Com aquest mite, altres mites sobre la formació del Cel i la Terra i la creació dels homes apareixen durant la dinastia Han, a vegades adherint-se als noms dels herois civilitzadors més amunt esmentats. El seu caràcter, però, és ben diferenciat i no pertanyen, en rigor, al que anomenem "una versió de la història".

Huangdi 黄帝

El "Senyor Groc", com la resta d'herois fundadors de cultura, fou situat per les cronologies dels historiadors en dates precises. La seva accessió al tron l'assenyalen el 2697 aC. Se li atribueix la invenció de la roda i el carro, la barca, el calendari i la brúixola.



El gegant Pangu 盘古, sorgit del caos primitiu

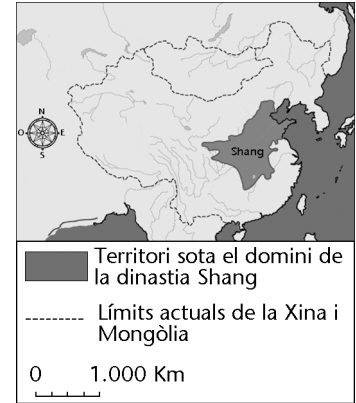
3. Ritus i pràctiques religioses de la dinastia Shang

La dinastia Shang regnà a la Xina durant la segona meitat del segon mil·lenni abans de Crist. Ens trobem amb uns pobles bàsicament agrícoles, assentats a les vores del curs mitjà i baix del riu Groc, que desenvolupen una florent cultura del bronze. Segons la historiografia xinesa tradicional, els Shang vingueren a substituir una dinastia anterior, la dels Xia, la historicitat dels quals, però, no ha estat demostrada fins ara.

Cal notar que, per bé que parlem de dinasties i de famílies regnants, tant en l'època dels Shang com en la dels seus successors, els Zhou, seria erroni representar-se l'organització política a la manera d'un imperi. L'imperi xinès no comença sinó el 221 aC, i els reis dels Shang tenen un poder més religiós que polític i representen la unitat del poble dominant, més que no pas el centre de poder d'una organització estatal forta. Sembla que la societat es dividia bàsicament en dues capes, la dels senyors o nobles, i la del poble baix, dedicat al treball de la terra. El culte religiós era reservat als nobles i, de fet, és només de la religió d'aquests que en tenim alguns coneixements prou fiables.

És sobretot gràcies a l'arqueologia que podem considerar bastant segurs aquests coneixements. No solament els enterraments, sinó també els vasos de bronze i, sobretot, els ossos i closques de tortuga oraculars, ens parlen de les creences i pràctiques religioses d'aquella gent. A les ciutats dels Shang hom troba gairebé sota cada casa enterraments de gossos i de nens; sota les muralles, gran quantitat de gossos enterrats, i una cosa semblant sota les portes dels palaus. En els enterraments d'adults, fora de la ciutat, hom hi troba també objectes, pertinences, ofrenes. Podem suposar, per tant, creences sobre l'altra vida i sobre una missió protectora unida a aquests enterraments. Els **vasos de bronze**, d'una característica decoració amb aspecte de **màscara** (饕餮, *taotie*), són molt probablement tots de caràcter religiós, relacionats amb creences sobre la vida després de la mort i amb tota una simbologia referent a la unitat del món dels vius i el món dels morts.

Ara bé, la font d'informació més interessant i més notable la constitueixen els milers d'**ossos oraculars** (de fet, ossos i closques de tortuga) trobats prop de Xiaotun, Henan, des del final del segle passat, que eren usats per a l'endevinació a la cort dels Shang, i posteriorment estotjats. A partir del 1300 aC hom començà a gravar-hi les consultes i les respostes de l'oracle, de manera que en aquestes inscripcions en ossos i closques de tortuga tenim actualment els més antics documents escrits de la cultura xinesa. Amb la seva lectura i interpretació, encara en curs, hom ha constatat la veracitat elevada d'antigues fonts històriques que s'havia cregut que eren fictícies; per exemple, els noms i les dates dels reis de la dinastia Shang.



Àrea d'influència de la dinastia Shang



Màscara simètrica taotie d'un bronze Shang

Aquesta segona font d'informació, és a dir, la dels **llibres antics** que han arribat fins a l'actualitat, no es pot usar sense una tasca prèvia de crítica adequada, però és també important. Els principals són, sobretot, el *Shujing* (*Clàssic dels Documents*) i el *Shijing* (*Clàssic de la Poesia*). Cal notar, però, que tot i que algunes parts d'aquests llibres es refereixen a l'època Shang, la redacció és de l'època de la dinastia Zhou occidental (entre 1100 aprox. i 771 aC) o encara més tard.

Amb tot això, podem fer-nos una bona idea dels elements principals de la religió de la classe noble; més difícil és saber amb seguretat quines relacions hi havia entre aquests elements. Tres d'aquests poden ser destacats com a bàsics:

- el culte als avantpassats,
- el wuisme, i
- el culte als esperits o deïtats de la natura, principalment els de la terra, muntanyes i rius.

1) El **culte als avantpassats**, destinat a ser la columna vertebral de la religió confuciana posterior i un element clau de la concepció social xinesa, fundada en els llaços familiars, sembla ocupar ja en aquells temps aquest lloc privilegiat. El lloc de culte era el temple dels avantpassats propi de cada estirp o llinatge, amb la particularitat que a la capital només hi havia el temple dels avantpassats de la casa reial; altres llinatges poderosos tenien el seu temple en altres indrets. El culte als avantpassats era el símbol de la unió de l'estirp i del seu poder. En el temple es trobaven representats, seguint l'ordre jeràrquic que els era propi, els avantpassats difunts de la família, i a ells se sacrificaven no solament animals, sinó també éssers humans, presumiblement presoners de guerra. Davant dels avantpassats es castigava els enemics del llinatge; allí es guardaven les armes i allí es prenia les decisions que ordenaven tota la seva vida, consultant sempre, d'alguna manera o altra, els esperits dels difunts. Així venien a ser aquests els vertaders conductors de la vida dels Shang.

La **comunicació amb els esperits** es feia de dues maneres. Una d'aquestes era una forma d'escapulomància de la qual procedeixen els ossos oraculars esmentats més amunt. Tot i que el procediment no es coneix amb tota precisió, la "**consulta de la tortuga**" es feia aplicant escalfor a una planxa degudament preparada del plastró d'una tortuga o d'un omòplat de bou. L'escalfor produïa unes esquerdes, que eren interpretades pels endevins. Aquests eren una mena de sacerdots-intèrprets-escrivans, anomenats 史 *shi*, que tenien el seu lloc destacat a la cort reial, i dels quals es conserven bastants noms inscrits als ossos oraculars. Moltes consultes es referien als sacrificis que calia fer i a quins déus calia sacrificar. D'altres s'ordenaven a esbrinar les ocasions adequades o els resultats d'expedicions de guerra, de caça o de pesca, collites, enllaços matrimonials, etc. Hom volia saber quina seria la fortuna dels pròxims dies, el curs d'una malaltia, etc.



Escapulomància

S'anomena així el sistema d'endevinació basat en ossos d'animals, perquè generalment es fan servir els omòplats o escàpules.

2) L'altra manera d'entrar en contacte amb els esperits era l'afer de les bruixes i bruixots 巫 *wu*, que mitjançant la dansa i la música entraven en èxtasi i eren capaços de veure els esperits, o bé quedar posseïts per ells, i així fer-los propicis, obtenir la pluja, allunyar malalties, etc. Són aquestes pràctiques el que anomenem **wuisme** i que ve a constituir un altre dels pilars de la religió dels Shang. Es tracta amb força probabilitat de la primera forma documentada del xamanisme que posteriorment es desenvoluparia en els pobles de la Sibèria. Fins i tot resulta plausible de pensar que la capa dominant dels Shang podia ser un grup de famílies caracteritzades per les seves aptituds xamàniques, de tal manera que aquest xamanisme, o, més exactament, wuisme, seria el tret distintiu i conformador de la seva organització i mode de vida.

3) En efecte, el mateix rei dels Shang apareix de vegades participant en balls màgics, conjurs, interpretació de somnis i oracles amb ossos i closques de tortuga. És lògic de pensar que en ell s'havia de concentrar el poder màgic de l'estirp, i que ell fos el primer en l'ordre religiós com ho era en el polític, no solament pel privilegi de ser l'únic que podia sacrificar als més alts déus i avantpassats, sinó també per la seva situació privilegiada en el punt central mateix en què entren en contacte els homes i els déus, els vius i els morts.

El tercer element peculiar en la religió dels Shang és el culte a una sèrie de **divinitats de la natura**, entre les quals destaquen les relacionades amb la terra, els déus del terreny (社 *she*). Sol, lluna i estrelles, vent i núvols, muntanyes i aigües, i finalment la terra, tenien els seus déus que calia venerar de manera semblant a com es feia amb els avantpassats. Un tret notable, en relació amb aquests déus, era que se'ls considerava inferiors als esperits dels avantpassats. Això ha fet pensar a alguns autors que aquests déus podrien ser originalment els propis dels pobles agricultors dominats pels Shang, amb la qual cosa s'explicaria també la tendència que hom pot constatar a una substitució dels déus de la natura per avantpassats divinitzats, o bé a la identificació d'uns i altres.

En el context del culte dels avantpassats, cal destacar, finalment, que al capdamunt de tot el panteó al qual es donava culte se situa –almenys en els últims temps de la dinastia– un déu suprem anomenat 上帝 **Shangdi**, això és "Déu de Dalt" o "Senyor de Dalt". Aquest nom, Shangdi, és el que ha quedat en la llengua xinesa per a significar "Déu", i sens dubte seria molt interessant conèixer la seva naturalesa exacta. Per a alguns dels estudiosos actuals es tracta del primer dels avantpassats de l'estirp reial dels Shang, divinitzat. Altres especialistes, en canvi, s'inclinen a veure-hi un déu de la natura que de cap manera no seria un home divinitzat. Tanmateix, no podem descartar que en ell hagin confluït aquestes dues figures, i que els Shang hagin tendit a veure en el primer dels déus precisament el seu primer progenitor. Pel que podem arribar a esbrinar, es tractaria d'un déu antropomorfe, el més poderós dels déus, que habitaria al cel i seria com la rèplica, en el món del més enllà, del rei en el més ençà.

Wuisme i muisme

El mateix caràcter que designa els bruixots a la Xina dels Shang, 巫 (pronunciat 巫 *mu* en coreà), serveix per a designar els xamans a Corea. Vegeu l'apartat corresponent del mòdul "Religions autòctones de l'Àsia oriental: Japó i Corea", dedicat al muisme coreà.

Ja hem dit que tots aquests ritus i pràctiques eren propis de la classe superior i que dels ritus i activitats religioses del poble comú no en sabem pràcticament res. A pesar d'això, el sociòleg i sinòleg francès Marcel Granet ha confegit una teoria sobre la religió pagesa dels primitius xinesos que, tot i ser altament hipotètica, no deixa de tenir atractiu. Els seus punts de partida han estat, d'una banda, els poemes de la primera part del *Shijing*, i de l'altra, els seus estudis de camp sobre certs costums de tribus tai, miaozi i lolo de l'actual Indoxina.

El *Shijing* és una font adient, segons Granet, perquè és tot ell de caràcter religiós, com ho prova el fet de ser el clàssic que inspira més respecte. Les cançons que s'hi recullen en la primera part serien, segons ell, derivades dels festivals de primavera i de tardor que devien celebrar els antics plebeus xinesos, de manera semblant als que han continuat celebrant fins a l'actualitat alguns pobles mantinguts en condicions d'aïllament especial.

Granet projecta vers el passat llunyà del poble baix xinès els trets essencials de les festes estacionals que governen el ritme de la vida d'aquestes poblacions. Resumim a continuació, a grans trets, la conclusió a què arriba.

La vida dels antics xinesos es regia anualment pel canvi de les estacions, de manera que es dividiria en dos períodes marcadament diferenciats: un període estival de vida a l'aire lliure i feines al camp, i un període hivernal, de vida recollida en les viles. Els moments de transició a la primavera i tardor serien ocasió de grans festivals que Granet reconstrueix així: a la primavera tindrien un caràcter principalment sexual, i en aquests es formarien, en determinats llocs sagrats, les parelles i els acoblaments; els festivals de tardor, en canvi, eren festes de la collita, marcades pel menjar i el beure, amb connotacions de separació i de dol.

D'aquestes festes rituals creu Granet que després derivà tota altra manifestació i desenvolupament de la religió xinesa. Els xinesos tenien el sentiment de contribuir a assegurar l'ordre i els ritmes de la natura i la seva fertilitat. Aquest sentit d'un lligam íntim entre el món natural i la societat humana ha estat, segons Granet, l'element bàsic de totes les creences xineses.

4. Elements ideològics essencials de la cultura Zhou

4.1. El canvi de dinastia i el mandat del Cel

En la llarga història de Xina hi ha dos tombants crucials que marquen el caràcter de les èpoques que delimiten i constitueixen punts de referència bàsics en la consciència històrica dels xinesos: l'un és el canvi de la dinastia Shang per la dinastia Zhou prop de l'any 1000 aC i l'altre és la fundació de l'imperi l'any 221 aC. Hem de considerar ara el primer d'aquests esdeveniments.

La revolta d'un grup de tribus contra el domini dels Shang, la seva victòria i l'establiment d'una nova dinastia, la casa dels Zhou, vers la fi del segon mil·lenni aC fou probablement viscut pels seus protagonistes com un fet terrible, com el trencament necessari d'un ordre que s'havia considerat sagrat i que, per tant, només des d'una interpretació de l'esdeveniment en el nivell de l'ordre còsmic o diví podia tenir sentit i justificació. En altres mots, la revolta no es podia considerar només com un simple fet d'armes, sinó com una intervenció divina en els afers humans, que hauria retirat a l'últim rei de la casa Shang, per la seva depravació, el **mandat** o encàrrec de governar i l'hauria transferit al cabdill victoriós i a la seva família, fundant així una nova dinastia.

Per als Zhou hi havia, a més, un precedent d'aquest tipus d'esdeveniment: la caiguda de l'últim rei Xia i la fundació de la pròpia dinastia Shang hauria estat una decisió del Cel i una transferència del mandat semblant a la seva. Això dóna lloc a un esquema per al pensament històric, nuclear en la visió xinesa de la història. Aquesta apareix essencialment com una successió de dinasties, que comencen mereixent el mandat del Cel per la preclara virtut dels seus primers sobirans, i l'acaben perdent quan la virtut va minvant i acaba desapareixent en els últims representants de la dinastia, que no són sinó tirans corruptes i cruels.

El concepte del "mandat del Cel" (天命 *tianming*) esdevingué així el concepte central de la doctrina política que sustentava la legitimitat i la raó de ser dels Zhou.

En termes occidentals hom parlaria d'una teoria de l'origen diví del poder. El que és important de notar és la doble implicació que la teoria comporta.

D'una banda l'autoritat del príncep queda fonamentada i investida de caràcter sagrat. Això és sens dubte un element essencial per al poder polític, que així pot exigir submissió i obediència. El poder no apareix com a mera imposició, sinó revestit de dret per a manar. Mes, d'altra banda, el poder polític suprem queda ell mateix sotmès a una instància superior que, per tant, el limita i condiona. El príncep s'ha d'emmotllar a la voluntat del Cel. No es pot governar al simple caprici del governant, sinó que aquest ha de prendre el Cel com a model i s'ha d'ajustar al **camí** (道 *dao*) que el Cel marca per a totes les coses, això és, el *dao* del Cel: 天道. El príncep, tot i que deté el títol de "Fill del Cel" (天子 *tianzi*), sap que si no segueix aquest camí, a ell o als seus fills els serà retirat el mandat.

És aquesta teoria del "mandat del Cel" la que a la Xina obre la porta a la possibilitat del canvi de dinasties (a diferència, per exemple, del que succeeix al Japó, on el canvi de dinastia és inconcebible) i justifica la possibilitat de revolta i l'enderrocament, quan els reis han arribat a certs extrems de corrupció i crueltat.

4.2. La religió dels Zhou

Al començament, l'organització social dels Zhou, i amb aquesta la religió, no presenta en conjunt grans diferències amb la dels Shang. Un fet capital en aquesta època és el començament de la literatura, és a dir, de l'ús de l'escriptura per a altres fins més enllà dels oraculars. Però el culte avial, les consultes de l'oracle i el principi que el govern es funda en la religió segueixen bàsicament igual. Un element material que reflecteix això és el dels vasos rituals de bronze, que continuen molt semblants als de l'època Shang.

Per a nosaltres, però, una diferència important és que dels Zhou n'estem més ben informats, en coneixem més detalls. És possible que molts d'aquests detalls no impliquin molta diferència respecte a l'època Shang, però ens falta documentació per a poder-ho assegurar. Per exemple, l'aspecte concret d'un sacrifici als avantpassats: el fet que el mort era representat per un viu, normalment un nét; l'ús de tauletes com a seu de l'ànima del difunt; el nombre de generacions a què hom podia sacrificar; tot això ho sabem dels Zhou, i només ho podem conjecturar pel que fa als Shang.

Un canvi específic lligat al canvi de dinastia es produeix, de totes maneres, com a conseqüència de l'inevitable enfrontament en el món invisible entre els déus i avantpassats dels Shang i els dels Zhou, amb la victòria d'aquests sobre els anteriors. D'una banda, és natural que els avantpassats dels Shang haguessin de cedir el seu lloc als avantpassats dels Zhou en la jerarquia d'ultratomba –llevat potser d'algun mític avantpassat comú, que també contribuïa a salvar la legitimitat del canvi. Tingueu present que els déus del terreny (社 *she*) tenien una personalitat molt poc marcada i anaven lligats a la sort de la família que el posseïa. No eren déus de la naturalesa pura. Eren, pel que sembla, déus del

Poder imperial a la Xina

A Occident, la teoria de l'origen diví del poder es referia a un poder temporal que damunt seu tenia encara el poder espiritual de l'Església. En canvi, a la Xina, el poder imperial no tenia damunt seu cap poder visible o terrenal.

Lectura recomanada

Per a més informació podeu consultar el text següent:

H. Maspero (2000). "La religión china en su desarrollo histórico". *El taoísmo y las religiones chinas* (pàg. 15-88). Madrid: Trotta.

L'original francès és de 1950, però és una bona introducció i conserva encara un gran interès.

territori humà: de la casa, de la vila, del domini senyorial, etc. Per tant, si la família perdia el domini de la terra, el déu de la terra també perdia el seu domini diví.

Quan la casa Shang va perdre el regne davant dels Zhou, el gran déu de la terra del territori reial, anomenat Houtu, "Sobirà Terra", va ser una excepció. Quan els vencedors es dirigien a enderrocar-lo com a déu del terreny dels vençuts, ningú no va poder arrencar la seva tauleta. Des d'aleshores va ser reconegut com a déu del terreny de l'imperi per totes les dinasties.

Amb el déu celest i superior, va succeir quelcom diferent. El "Senyor de Dalt", Shangdi, dels Shang, teòricament havia de cedir el lloc al déu celest dels Zhou, 天 **Tian**, però de fet no es va produir un enfrontament o una substitució total, sinó que els dos noms van acabar designant un i el mateix déu.

Hom no ha aclarit plenament l'origen del déu Tian, ni la història de les seves relacions amb Shangdi. La paraula *tian* i el signe 天 amb què s'escriu en xinès, a més de designar el nom d'aquest déu, també volen dir 'cel'. Per això, el fet que aquest signe sigui la representació d'un home amb els braços estesos i amb un cap emfatitzat fa dubtar sobre el seu sentit originari i si designà primer un déu antropomòrfic o bé el cel.

Com es desprèn dels textos del *Shijing* i del *Shujing*, Tian era un déu provident, engendrador del poble, legislador i justicier, omnipresent i omniscient. Amb el temps, però, sobretot durant els Zhou posteriors i amb les elaboracions dels filòsofs, Tian s'anirà despersonalitzant, fins a ser considerat de vegades merament una designació de les forces de la natura.

Una peculiaritat de Tian, en contrast amb Shangdi, és que la casa regnant Zhou no el considera el seu avantpassat. Es tracta d'un creador més universal i anterior. L'avantpassat mític de la casa Zhou era, curiosament, un déu clarament agrícola, 后稷 **Houji**, el Príncep Mill. Al *Shijing* es narra poèticament el naixement d'aquest déu: una donzella, Jiang Yuan, passejava després d'haver fet uns sacrificis i es va ficar dins la petjada immensa d'un ésser gegantí. Amb això quedà encinta i el seu fill va ser Houji.

Ja en un altre ordre, una altra novetat de la religió dels Zhou –presumiblement lligada amb l'aparició del grup social dels lletrats– és l'afebliment del wuisme, el seu progressiu descrèdit en els cercles més cultivats i fins a la cort reial, i el seu pas cap a la religió popular. També es dóna, per una actitud mental semblant, una clara recessió dels sacrificis humans, fins a la pràcticament total desaparició. La tendència és devers formes de culte més lúcides i greus, i sobretot més controlades; hom ha dit sovint que es tracta també d'un racionalisme creixent.

Houtu 后土

El Sobirà o la Sobirana Terra? No hi ha ple acord sobre el sexe d'aquesta divinitat. Molts l'han considerat un déu masculí, però hi ha prou dades que apunten que originalment era una deessa.

Caràcters xinesos

El caràcter xinès que vol dir 'gran', 大, és la representació d'un home, 人, amb els braços estesos (o, segons altres versions, un home gran amb els braços caiguts). El caràcter 天, 'cel' sembla assenyalar allò que està per sobre de l'home, però també pot estar indicant la part superior del cos, el cap. Per això, és difícil afirmar si el sentit originari de 天 fa referència al cel o si, en canvi, més aviat designa un déu antropomorf.

La conseqüència d'aquest canvi d'actitud és l'increment del **ritualisme**. L'accent es posa en la regulació de les postures, els moviments, els ornaments i les paraules, en complicades cerimònies adequades a cada ocasió i que són una expressió solemne i brillant de les relacions socials i dels fonaments de la unitat d'aquell poble. En efecte, el ritual traspassà els límits del temple ancestral i envaí quasi totes les manifestacions de la vida social dels Zhou. De cap manera no fou el ritualisme una invenció de Confuci. Aquest no va fer sinó consagrar-lo definitivament amb la seva autoritat.

També és en època Zhou quan apareix un nou sistema d'endevinació, l'**oracle de la milfulles**. La milfulles (*Achillea millefolium*) és una planta, les branquetes de la qual s'utilitzaven, en un feix de cinquanta que havia de ser diversament manipulat, per a obtenir determinats nombres que, representats gràficament per línies senceres o partides, donaven lloc a l'oracle. Aquest és el sistema que subjau als hexagrames del 易經 *Yijing*, dels quals haurem de parlar en el mòdul "Confucianisme".

És característic de la religió dels Zhou el fet que, entre els rituals propis del cicle vital, els més importants són els que giren en torn de la mort.

Quan algú moria, hom pujava al teulat de la casa i cridava repetidament a l'ànima que tornés. Els familiars acomplien els ritus funeraris amb vestidures blanques (el color de dol entre els xinesos). Després de l'enterrament, es col·locava una tauleta (post petita) amb el nom del difunt al temple ancestral. L'acte principal del culte consistia en les cerimònies en què, periòdicament, els avantpassats eren alimentats pels seus descendents vivents. Hom començava convocant les ànimes del difunt (es creia que després de la mort sobreviuen dues ànimes: una, 魄 *po*, que restava sota terra prop del cadàver, i l'altra, 魂 *hun*, que pujava al cel). El difunt s'incorporava en un dels membres de la família, preferiblement un nét, que el representava i consumia per ell part de les ofrenes. Finalment s'acomiadava el difunt i la família acabava amb un banquet festiu amb la resta de les mateixes. Per tal d'assegurar la perpetuïtat d'aquest culte, era de màxima importància per als xinesos de tenir descendència, sia natural o bé adoptada.

5. Confuci

Confuci és el primer dels mestres xinesos conegut, però alhora és també la figura cabdal de l'antiguitat, que domina sobre tota la història del pensament xinès, per l'autoritat que assolí el seu nom i per l'empremta que l'escola de pensament que van fundar els seus deixebles ha deixat en tota la civilització de l'est d'Àsia. El seu cognom era 孔 *Kong*, el seu nom personal 丘 *Qiu*, i 仲尼 *Zhongni* el seu nom públic. Els xinesos l'anomenen habitualment 孔子 *Kongzi*, "Mestre Kong", que és també el que significa la forma variant i llatinitzada *Confuci*.

Poc és el que sabem amb certesa de la seva vida, tot i la munió de fets i anècdotes que contenen les biografies. La glorificació i mitificació de què ha estat objecte la seva figura, pràcticament fins al segle XX, devia començar molt aviat, com també la seva instrumentalització política. Això fa que les dades que s'han anat acumulant al seu voltant, no sempre coherents, sovint siguin, a més, sospitoses.

La font primària per al coneixement de la seva figura i el seu ensenyament és el recull de sentències, anècdotes i converses curtes del mestre i dels seus deixebles, que porta el nom de 論語 *Lunyu*, títol que hom sol traduir com *Analectes* o també *Diàlegs*. Aquesta obra, composta de vint llibres breus, és el producte de diverses generacions de deixebles, com ho prova el fet que en bastants passatges apareixen deixebles de Confuci ja en qualitat de mestres.

Posteriorment trobem notícies referents a Confuci en diverses obres del període dels Regnes Combatents, especialment al 左傳 *Zuo zhuan* (s. IV aC) i al llibre de 孟子 *Menci* (també al de *Zhuangzi*, però el caràcter general d'aquesta obra fa difícil de considerar res del que diu com a dada històrica). Després cal esmentar la biografia del mestre inclosa per Sima Qian al *Shiji*, escrita, doncs, uns 370 anys després de la seva mort. És la primera biografia del savi i la font de totes les posteriors. Per raó de la seva influència, esmentarem finalment l'obra anomenada 孔子家語 *Kongzi Jiayu*, o senzillament *Jiayu*, això és, "Dites familiars sobre Confuci". És un text tardà, elaborat ja en forma mitificadora, però amb alguns materials interessants probablement de la tradició de la família Kong.

Fent una tria de les indicacions més plausibles, sobre la vida de Confuci podem consignar el següent: nascut a l'estat de Lu l'any 551 aC, d'una família d'origen noble immigrada i empobrida, fill d'una unió irregular (potser perquè el pare

Els noms personals xinesos

A més d'un cognom 姓 *xing*, propi del llinatge, i un nom personal 名 *ming*, usat només pels íntims o els superiors, els xinesos solien tenir un nom públic 字 *zi*, que els era donat a la pubertat. També podien tenir un o diversos sobrenoms, 號 *hao*. D'acord amb el costum xinès, el cognom precedeix el nom.

doblava en edat l'esposa?), fou pujat per sa mare, ja que el pare, Shuliang He, morí poc temps després del seu naixement. Tingué un fill i una filla, però el fill morí uns pocs anys abans que ell.

Confuci va viure fins al 479 aC, en el període anomenat de Primaveres i Tardors. Tot i que el seu ideal –com corresponia a la seva naixença– era la carrera política, sembla que només obtingué algun càrrec menor a Lu i aviat caigué en desgràcia. Va fer diversos viatges a diferents estats, i les biografies tradicionals el presenten a les corts dels prínceps feudals xinesos intentant, sense gaire èxit, que acceptessin les seves doctrines polítiques.

En canvi, destacà com a **mestre**, ja que reuní al seu entorn nombrosos deixebles. Respecte a la seva pròpia formació, hi ha indicis que havia estat poc sistemàtica, no havia tingut un mestre i era en certa manera autodidacta. Sens dubte havia de tenir **dots de pedagog**. Una qualitat que destaca és la seva perspicàcia en conèixer les persones i la seva capacitat d'adaptar-se a la mentalitat de cada deixeble, explicant les mateixes coses de maneres diferents segons els talents de cadascú.

Confuci no ensenyava una doctrina particular o un sistema personal, sinó que pretenia formar homes de bé. El seu ensenyament es devia basar en la memorització i glossa de textos antics, dels quals treia lliçons pràctiques, ordenades a desenvolupar les qualitats morals dels alumnes i fer-los aptes per al servei públic o els càrrecs polítics.

Hom li ha atribuït també una tasca literària important: haver recopilat els llibres canònics més antics de la cultura xinesa, *Shijing* i *Shujing*, haver comentat el *Yijing* i haver escrit els *Annals de Primavera i Tardor* (春秋 *chunqiu*). Tanmateix, tot això és ben dubtós; el seu ensenyament era eminentment oral i molt probablement no deixà res per escrit.

A les *Analectes* confucianes trobem un èmfasi especial en la importància de l'**estudi**. És cèlebre la primera frase del llibre, que comença precisament sobre aquest tema:

"El Mestre digué: 'Estudiar i posar-ho sempre en pràctica: que no és un goig, això? Hi ha un amic que ve de llunyanes contrades: que no és un plaer, això? Ignorat dels homes, no s'indigna: que no és un noble, aquest?'"

El paper assignat a l'estudi és indicatiu de la perfectibilitat humana, és a dir, de les possibilitats de l'home d'accedir a l'alta cultura encara que les condicions de naixement no semblin destinar-l'hi. Confuci distingeix diversos tipus d'home: el **savi** (聖人 *shengren*) seria aquell qui té la saviesa com a cosa innata. Aquest no ha d'estudiar; ell és creador de cultura. El segon tipus d'home és el



Estàtua de Confuci

El *junzi* 君子

Literalment, *junzi* vol dir 'fill de senyor'. Es referia als nobles de sang, però Confuci li donà un sentit moral a l'expressió.

noble (君子 *junzi*). Aquest s'adona de la seva imperfecció i malda per aprendre. L'home **vulgar** o "petit" (小人 *xiaoren*), finalment, és el que no es preocupa per aprendre, ni tan sols quan les coses li van malament.

En contrast amb els títols altisonants que la posteritat li concedí ("Mestre de mil generacions", "Rei Preclar de les Lletres", "Savi Suprem", etc.), Confuci mai no es considerà un savi, sinó que expressament s'inclouïa dins la segona categoria d'homes. A les *Analectes* es fa referència a alguns dels seus errors i imperfeccions. La seva dèria d'aprendre s'expressa vívidament en aquesta frase seva:

"Si anem tres persones, segur que per a mi hi haurà un mestre entre elles. Triaré el bo per a imitar-ho i el dolent per a esmenar-ho."

Lunyu, VII, 22.

Ara bé, estudiar és bàsicament beure de la saviesa que brolla d'aquells homes de l'antigor que eren savis de naixement, els reis Yao, Shun i els fundadors de la dinastia Zhou. Per això, encara que quan hom estudia, ha de pensar, el pensament sol és ineficaç i fins i tot perillós:

"Estudiar sense pensar n'és enganyós. Pensar sense estudiar n'és perillós."

Lunyu, II, 15.

Confuci no es presenta com a fundador, ni d'una religió ni d'una escola filosòfica ni res semblant. "No he creat res, sinó que em limito a transmetre" diu de si mateix (*Lunyu*, VII, 1). Efectivament, Confuci es beneficia de la tradició religiosa en què se situa; la rep, hi exerceix la influència de les seves reflexions, i així, a la seva manera, la transmet. No hi ha dubte que la seva doctrina se sosté sobre una base religiosa, però en molts aspectes ofereix senzillament una reflexió pràctica, moral i política, i per això és possible de fer-ne una lectura simplement ètica o filosòfica. Per a caracteritzar-la en el seu conjunt de manera justa, però, faríem millor de prescindir de denominacions parcials com *filosofia*, *ètica* i *religió*, i parlar d'un projecte *cultural*, en el sentit integrador i comprensiu d'aquesta paraula.

Tanmateix, és cert que la preocupació dominant de Confuci sembla haver estat el desordre social i polític del seu temps. L'augment del poder dels prínceps feudals i l'afebliment de la casa reial afavorien una subversió progressiva dels antics costums i valors. Mentre el rei Zhou no tenia recursos per a mantenir a la cort els músics necessaris per als sacrificis rituals, alguns grans senyors tenien conjunts de músics i dansaires de vuit rengles (64 dansaires), s'arrogaven prerrogatives reials, sacrificaven a la muntanya Taishan, usant l'himne reial, etc. En el llenguatge de Confuci: "no regnava el *dao* sota la capa del cel".

El *dao*, el Camí 道

El signe 道 és format pel radical 辵 *chuo*, 'caminar i aturar-se' i el signe 首 *shou*, 'cap', 'testa'.

Significats de *Dao*

Dao vol dir primàriament 'camí', i també, amb caràcter verbal, 'dir'. Una altra accepció, secundària, de *dao* és 'conduir', 'guiar', 'encaminar'. En sentit figurat, però molt estès, *dao*, el 'camí', ve a simbolitzar la manera de procedir, el curs o l'activitat pròpia de quelcom canviant o operant. Així, el *dao* del Cel és el curs dels fenòmens còsmics: la revolució dels astres, la successió de les estacions, el néixer i morir de les generacions dels éssers vius. El

dao del príncep és allò que pertoca al govern de la societat, i el *dao* de l'home és allò propi i adequat al comportament humà. En aquests sentits, moltes vegades es pot traduir *dao* per llei. Altres vegades, *dao*, en canvi, vol dir un mètode, i d'altres encara, una doctrina: l'ensenyament propi d'una escola o d'un mestre.

Confuci atribueix a l'oblit dels antics costums i institucions dels Zhou la causa dels mals presents. El seu projecte, doncs, té les característiques d'una restauració, a la qual ell se sentia cridat pel Cel com a una missió.

Confuci explota la noció d'una **edat daurada** pretèrita, com a model de societat al qual cal aspirar. D'altra banda, sembla guiar-se per una certa nostàlgia d'un règim polític fundat en un poder espiritual (en últim terme, religió), que ell intenta racionalitzar i purificar. La idea bàsica d'aquest model és que el comportament recte (ço que inclou el compliment dels deures rituals i religiosos) és per si mateix eficaç per a obtenir l'harmonia en el món i la pau social. Especialment el comportament i la virtut del rei són la clau de l'ordre còsmic, ja que ell és el mitjancer entre el Cel i la Terra. Ha rebut del Cel el mandat, *ming*, per a portar el poble pel *dao* ('camí i llei') del Cel, i ho ha de fer sobretot mitjançant la virtut 德 *de*.

La idea política nuclear de Confuci, doncs, és el "govern mitjançant la virtut".

La paraula *de* designa originalment el poder o la força inherent a un home per a la realització de la seva missió o la seva funció. S'assembla a l'*areté* grega, que era primitivament un distintiu del guerrer i del noble, i va acabar designant la virtut moral. També la paraula llatina *virtus* significa originalment 'potència', sentit que encara és present a la paraula catalana quan parlem de les virtuts medicinals de les plantes, o quan usem l'expressió *en virtut de*. Semblantment, en xinès, *de* té aquest sentit primari de 'poder', sobretot com a 'poder moral', 'irradiació' o 'carisma', i d'aquí en deriva el seu ús en el sentit de 'virtut moral'.

El **govern per la virtut**, en la ment de Confuci, s'oposa al govern per la força, basat en la llei penal i en els càstigs i sancions. El govern per la virtut consisteix a induir la societat a l'ordre com una conseqüència de l'ordre que el rei savi estableix en ell mateix, com una conseqüència de les seves qualitats espirituals plenament desenvolupades. És, per tant, un govern que no ha d'empènyer els súbdits a obrar correctament, sinó que aquests ho fan espontàniament com a conseqüència de la virtut del rei. Confuci ho descriu amb una bella metàfora:

"Governar per la virtut és fer com l'estrella polar: restant fixa en el seu lloc tots els estels la saluden."

Lunyu, II, 1.

La virtut, *de* 德

El caràcter xinès *de* està compost pel radical *passa* o *caminar*, i els signes *deu*, *ull*, *un* i *cor*. Una suggestiva interpretació de l'etimologia diu, doncs, que la virtut vol dir 'caminar amb deu ulls i el cor unificat'.

Aquesta forma de governar s'anomena també 無為 *wu wei*, que literalment vol dir 'no actuar' (*Lunyu*, XV, 5). Noteu que aquesta expressió serà represa en els textos bàsics del taoisme i esdevindrà així un terme característic d'aquest corrent de pensament.

Ara bé, en què consisteix aquesta virtut?

La virtut, per a Confuci, és principalment 仁 *ren*. *Ren* vol dir bàsicament la solidaritat humana que sorgeix de la consanguinitat, de veure en l'altre un semblant, és a dir, un home. *Ren* implica alhora "ser home" i, com a tal, tractar els altres també com a homes.

La traducció del mot no és senzilla. Els recursos més corrents són les paraules *bondat*, *benevolença*, *humanitat*, *solidaritat*. Confuci no en dóna mai una definició pròpiament dita, però l'explica de molt diverses maneres. En una ocasió diu que consisteix a "estimar els homes" (*Lunyu*, XII, 22). Una fórmula molt concreta del seu contingut és l'anomenada "**regla d'or**", coneguda també a Occident, no solament a la Bíblia, sinó també en la filosofia grega: "No facis als altres el que no vulguis per a tu". Confuci hi insisteix més d'una vegada. En certa ocasió, Zigong, un dels seus deixebles, li preguntà si hi havia una paraula en què es pogués basar el comportament de tota la vida. Confuci va respondre:

"Potser indulgència! El que un no vol per a sí mateix, no ho imposi als altres."

Lunyu, XV, 24. V. tb. XII, 2.

En aquest passatge, a més, apareix una paraula a la qual el Mestre concedia un valor de paraula clau. Ho podem veure en trobar-la també en aquest altre passatge, una breu conversa de mestre i deixebles:

"El Mestre digué: 'Oh, Shen! El meu Camí té un sol fil conductor.' Mestre Zeng digué: 'Oi tal!' Quan el Mestre va sortir, els deixebles preguntaren: 'A què es referia?' Mestre Zeng digué: 'El Camí del Mestre es redueix a honestedat i indulgència. I això és tot.'"

Lunyu, IV, 15.

Indulgència és la paraula clau a la qual ens referíem, a la qual aquí s'afegeix el mot *honestedat*. El que traduïm com a indulgència és 恕 *shu*, que originalment vol dir 'perdonar', i que en l'ús que en fa Confuci vol dir la comprensió de l'altre, el fet de posar-se a la seva pell i tractar-lo com un mateix desitjaria ser tractat. El que traduïm com a honestedat és 忠 *zhong*, paraula derivada de 中 *zhong*, 'mig', i que segurament devia significar el comportament que encerta el "centre", el comportament recte i honest.

Hi ha una altra frase cèlebre que expressa el fonament d'aquestes virtuts, totes relacionades amb la solidaritat humana. En aquesta veiem la idea d'un parentiu, tan fonamental en les concepcions xineses de la vida:

Ren 仁

És un caràcter format per dos elements: 亻, forma abreuçada de 人, 'home', i 二, el número 'dos', que ve a indicar l'alteritat. La interpretació més comuna és que el caràcter 仁 fa referència a la relació dels homes amb els altres.

"Entre els quatre mars, tots els homes són germans."

Lunyu, XII, 5.

El que és interessant de notar, però, és que en xinès no hi ha una paraula única per a denominar els germans, sinó dues: 兄 *xiong*, que vol dir 'germà gran', i 弟 *di*, 'germà petit'. En la frase que hem citat, el plural *germans* es forma unint els dos mots, és a dir: 兄弟 *xiongdi*, 'germà gran-germà petit'. Així, la traducció oculta en realitat quelcom que és part essencial de la sentència xinesa: l'ordre jeràrquic sempre present en els llaços familiars. El germà gran és superior al germà petit, com el pare ho és al fill, com el marit a l'esposa, i com, finalment, ja en l'ordre polític, el sobirà ho és al súbdit. El *ren* confucianista no és un amor igualitari envers tothom, sinó graduat segons els graus de proximitat.

L'arrel i l'origen de la virtut de *ren* és comprensiblement la virtut familiar bàsica: la pietat filial, 孝 *xiao*. Aquesta és la primera que s'aprèn, de forma quasi espontània. La resta, seran una extensió de la pietat filial a la diversitat de les relacions humanes.

Confuci destaca encara **altres virtuts**, que són com aplicacions o formes particulars de *ren*. Una de les més importants és 信 *xin*, la paraula, és a dir, la fidelitat i la fiabilitat de l'home que compleix el que diu. També és bàsic el sentit del ritual, 禮 *li*, que segurament no era altra cosa que la religiositat, l'observança dels ritus propis de la comunitat, que Confuci va racionalitzar i va interioritzar en certa mesura. La justícia o equitat (義 *yi*) i la prudència o coneixement (智 *zhi*) també seran virtuts confucianes importants.

El **ritualisme** és palesament un element molt peculiar de la doctrina de Confuci i del confucianisme. Amb el temps es va anar accentuant, i ha impregnat tota la cultura xinesa. Tot i que deriva de l'àmbit de la religió, va arribar a ser molt dessacralitzat i a ser practicat com un conjunt de normes socials que no tenien altra funció ni sentit que regular les formes i mantenir l'estructura de la convivència, tot expressant-la simbòlicament. Però en Confuci el ritu encara és primordialment el del sacrifici al temple ancestral. És cert que insisteix en l'aspecte formal i l'actitud externa, però no deixa d'indicar la importància de l'actitud interna del qui hi participa.

Us podeu preguntar què pensava Confuci sobre els esperits i els déus a qui es feien els sacrificis. Es tracta d'una qüestió molt debatuda. Hi ha autors que consideren Confuci com un agnòstic; d'altres sostenen que creia en un Déu suprem i en l'existència dels esperits. El que és cert és que Confuci, d'una banda, era partidari dels rituals i, d'altra banda, mantenia una actitud reservada en relació amb les realitats invisibles. Prou costa d'entendre la vida, deia, com volem encara entendre la mort? (*Lunyu*, XI, 11).

En tot cas, d'una lectura ingènua dels textos es desprèn que Confuci creia en el déu anomenat Cel (*Tian*), però de la manera com se'l representava no en sabem gairebé res. Hi ha un punt que Confuci rebutja obertament, i aquest és el tracte pròxim amb els esperits. Sembla que es tracta d'un refús de les pràctiques wuistes, en què la comunicació amb els esperits anava acompanyada de fenòmens paranormals i pèrdua de control de l'home sobre si mateix.

6. De Mo Di a les Cent Escoles de Pensament

6.1. Mo Di

Mo Di representa el primer oponent de Confuci i la seva doctrina, en crear una escola alternativa a la confuciana. Amb ell comença l'argumentació en contra o a favor de les posicions contraposades i, per tant, el debat racional entre els pensadors xinesos. L'escola de Mo desenvoluparà així les tècniques demostratives i serà l'únic exponent en l'antiguitat xinesa d'una certa elaboració del pensament lògic. Tanmateix, amb el final de la dinastia Zhou i el naixement de la Xina imperial, l'escola moïsta desapareix completament.

Potser per això mateix, de la vida i personalitat de 墨翟 Mo Di quasi no en sabem res. Podria haver nascut entorn del moment de la mort de Confuci i certament és anterior a la majoria dels mestres de les "Cent Escoles". Devia ser un home d'origen senzill, sortit d'un ambient d'artesans, notable pel seu enginy i amb una bona formació, rebuda probablement a l'escola confuciana. El seu tarannà, però, no congeniava amb la cultura elitista dels Zhou, i deia, per distanciar-se'n, que ell s'inspirava en els Xia. Diverses anècdotes el presenten construint artefactes útils en la defensa militar de les ciutats.

Al seu entorn va reunir una nodrida escola de devots deixebles, fermament organitzada, tot i que en cert moment es va escindir en tres tendències. El seu ensenyament es troba recopilat en el llibre que porta el nom del mestre: 墨子 *Mozi* i que de fet conté el que podríem anomenar *el corpus moïsta*, és a dir, no solament la doctrina primitiva del mestre, sinó també els desenvolupaments posteriors de les diverses tendències de l'escola.

Contingut del *Mozi*

En general, els primers capítols, fins al 39, contenen la doctrina política i moral de la primera etapa, i sobretot el que sembla el nucli de l'ensenyament del mestre, les deu tesis de què parlarem més avall. Segueixen uns capítols lògics, dividits en "cànons" (*jing*, cap. 40 i 41), "explicació dels cànons" (*jing shuo*, cap. 42 i 43) i "seleccions" (cap. 44 i 45). La secció següent (cap. 46 a 51) torna a ser miscel·lània, amb diverses notes biogràfiques, mentre que l'última, del cap. 52 fins al 71, està dedicada a les arts militars i temes de defensa.

Mo Di és un cas singular en el pensament xinès per diverses característiques que l'aproximen a les formes pròpies del pensament occidental. Així, Mo Di no es limitava a ensenyar una doctrina, sinó que donava criteris per a jutjar. El fet mateix de judicar l'anomenà *discriminar* (辨 *bian*), donant amb això entrada a aquest mot en la terminologia "epistemològica" xinesa. Sostenia que calen criteris, de la mateixa manera que el fuster necessita escaire, corda i compàs.

Els "mestres" 子 *zi*

La denominació xinesa pròpia dels qui nosaltres anomenem "filòsofs xinesos" és la de 子 *zi*, "mestre". Col·lectivament se'ls designa *zhu zi*: "tots els mestres". Individualment són anomenats pel cognom seguit de *-zi* com a sufix:

Kong Qiu: Kongzi

Mo Di: Mozi

Yang Zhu: Yangzi

Zhuang Zhou: Zhuangzi, etc.

Els títols de llibre

Molts llibres dels pensadors xinesos porten com a títol simplement el nom del mestre al que s'atribueixen. Per exemple: *Mozi*, *Laozi*, *Zhuangzi*, *Xunzi*, *Guanzi*, *Hanfeizi*, etc.

Tres regles li servien per a distingir el que calia afirmar o negar: l'arrel, la font i la utilitat. L'arrel volia dir l'argument fundat en els fets dels antics reis savis; es tracta, doncs, d'un argument d'autoritat. La font vol dir "examinar el testimoni de les orelles i ulls del poble"; representa un suport de caire empíric. La utilitat es refereix a l'aplicació penal i política de la tesi i l'observació del profit que comporta a la població del país. Dels tres criteris, tanmateix, l'últim és el decisiu per a Mozi.

Enfront de l'ideal confucià del *ren*, la virtut d'humanitat, i el ritualisme implicat en aquest, el moïstisme sosté una **visió utilitarista del govern**, basada en el càlcul del profit i els inconvenients que les accions comportarien.

Mo Di resumia la seva doctrina en **deu tesis** que facilitaven als deixebles la memorització: "Promoure els homes de talent; ajustar-se al superior; amor universal; reprovar l'agressió; moderació en la despesa; moderació en els funerals; la voluntat del Cel; aclariment sobre els esperits; reprovar la música; negar el destí."

L'**amor universal**, que figura en el tercer lloc de la llista, és també un concepte anticonfucià i potser el més cèlebre dels temes moïstes. La seva peculiaritat és que, a diferència del *ren*, no estableix jerarquies i es dirigeix a tothom per igual, siguin pròxims o llunyans. També cal destacar el fort antibel·licisme de Mo Di.

Ja hem dit que l'escola moïsta es dividí en tres branques, que s'acusaven mútuament d'"heterodòxia" (vegeu *Zhuangzi*, 33). A part d'aquest fet, cal notar que entre els moïstes es donà també un progrés interessant de les tècniques argumentatives i una ampliació dels àmbits d'interès, que de les qüestions morals i polítiques s'estengueren a temes lògics, geomètrics, mecànics, òptics i econòmics. La incomprensió posterior dels capítols lògics del corpus moïsta, per part de copistes o editors, ha estat segurament responsable de l'estat parcialment corromput i sobretot desordenat del text actual. La tasca de reconstrucció temptativa d'aquests, iniciada per erudits xinesos dels últims temps i fortament impulsada pel sinòleg britànic Angus C. Graham (1919-1991), ens permet formar-nos una certa idea dels peculiars assoliments dels moïstes.

Van distingir tres orígens del saber i quatre objectes de coneixement: saber d'oïda, per explicació i per un mateix; coneixement del nom, de la cosa, de la unió (entre el nom i la cosa) i de l'obrar. A això s'afegien les quatre causes de dubte, que eren: l'accidental, el dòcil, el coincident i el passat. Segons Graham, la seva visió del coneixement s'organitzava en quatre disciplines: el coneixement dels noms, el de les coses, el de les maneres de connectar-los i el de com actuar.

Li 利, el guany o profit

La noció de guany o profit, bàsica per als moïstes, serà el blanc de durs atacs per part del confucià Mencí (vegeu el mòdul Confucianisme).

Moderació en els funerals

En base al criteri del profit o utilitat, els moïstes rebutjaven els costosos funerals i els llargs temps de dol preconitzats pels confucians.

La voluntat del Cel

Mo Di defensava la creença en el Cel, deïtat omniscient, provident i remuneradora, com a necessària per a l'ordre moral i social. Començant pel Fill del Cel, deïa, els homes s'han d'ajustar a la voluntat del Cel, i la voluntat del Cel és que els homes obrin de forma justa.

Sobre els esperits

Amb arguments extrets dels tres criteris, la font, la rel i la utilitat, Mo Di defensava les creences tradicionals sobre l'existència d'esperits i la necessitat de fer-los ofrenes. Atribuïa a la incredulitat dels homes del seu temps el desordre social regnant.

6.2. Yang Zhu

Yang Zhu (o Yangzi 楊子, el mestre Yang), és un personatge de referència important per als moments inicials del pensament xinès, del qual, però, només tenim notícies disperses. No hi ha cap llibre amb el seu nom, ni representatiu de la seva línia de pensament. Tan sols al 列子 *Liezi* hi ha un capítol dedicat a 楊朱 Yang Zhu, però donada la tardana composició d'aquest, l'autenticitat dels fets i doctrina que refereix ha estat bastant discutida. Alguns autors consideren que l'extrem hedonisme que li atribueix l'esmentat capítol no coincideix amb la descripció de la doctrina de Yang Zhu que fan autors anteriors i més fiables, com Menci o el 淮南子 *Huainanzi*, que el pinten com un "egoïsta" i com un "vitalista", respectivament. Tanmateix l'egoïsmo i el vitalisme no són pas incompatibles amb l'hedonisme.

La doctrina de Yang Zhu devia obtenir una difusió bastant important, quan Menci s'exclama en cert moment que "Les paraules de Yang Zhu i de Mo Di omplen el món. El que es diu al món, si no ve de Yang, ve de Mo" (Menci, IIIB 9). Menci veu Yang Zhu i Mo Di com dos extrems erronis oposats: el pur egoïsmo i l'altruisme exagerat, sense consideració pels llaços familiars.

Segons Menci: "El mestre Yang és partidari de mirar per a un mateix. Encara que pogués beneficiar tot el món arrencant-se un sol pèl, no ho faria pas" (Menci, VIIA 26).

Un passatge interessant del *Huainanzi* ens informa alhora de la posició de Yang Zhu dins la seqüència històrica dels primers mestres de pensament xinesos i dels punts de doctrina que els distingien a cadascun d'ells. En podem treure unes indicacions una mica més precises que el pelat "egoïsmo" que diu Menci:

"Instruments de corda i cants, tambors i danses per a fer música; docilitat i inclinacions per a cultivar el ritual; funerals costosos i dols llargs per acomiadar als difunts: tot això és el que el mestre Kong (Confuci) va establir i el mestre Mo va condemnar. Amor universal, exaltació dels homes de talent, culte dels esperits i negació del destí: tot això és el que el mestre Mo va establir i el mestre Yang va condemnar. Mantenir la integritat de la vida, protegir l'autenticitat i no travar el cos amb les coses: tot això és el que el mestre Yang va establir i el mestre Meng (Menci) va condemnar."

Huainanzi, cap. XIII.

Els tres motius que aquest passatge esmenta, "mantenir la integritat de la vida", "protegir l'autenticitat" i "no travar el cos amb les coses", esdevingueren tòpics que retrobem en diversos punts de la literatura filosòfica de l'antigor xinesa, de manera que és possible saber quelcom sobre el seu sentit i alhora rastrejar les connexions entre els pensadors que els discutien.

Seguint aquest fil, hom va a parar a una sèrie de personatges que consideren massa perillosa la vida política, no comparteixen l'ideal confucià de servei públic i prefereixen retirar-se a una vida privada lliure i tranquil·la.

Hom ha suposat, doncs, que Yang fou un reclús, per l'estil dels eremites i solitaris que ja a les *Analectes* de Confuci s'encaraven al mestre de tant en tant en els seus viatges pels estats xinesos. L'originalitat de Yang hauria estat la de justificar teòricament la seva evasió de la societat i sostenir que el món aniria millor si cadascú es dedicués simplement a les seves coses. Possiblement tingué un cert nombre d'imitadors que, en la seva preocupació per "mantenir la integritat de la vida", veieren la necessitat de controlar els desitjos, tot i que el gaudi dels sentits era per a ells el contingut capital de la vida. El lema "protegir l'autenticitat" anava dirigit contra el ritualisme confucià, les llàgrimes i laments forçats de les cerimònies de dol, els falsos somriures de l'etiqueta, etc. als quals oposaven una forma natural i espontània de deixar fluir els sentiments. Pel que fa a "no travar el cos amb altres coses", l'exemple típic de cosa externa que travaria el cos (és a dir, l'individu) seria la possessió d'un estat o del món sencer. El que les historietes yanguistes posen en relleu en el fons és que l'assoliment de poder polític no és només el mitjà necessari per a beneficiar el poble en general, sinó també la fita màxima d'una ambició personal de fama i honor.

En el *Liezi*, Yang Zhu se'ns presenta considerant la desfeta de la mort i la fragilitat de la vida, en la qual les ocasions de gaudi són poques i breus.

Més endavant veurem la importància de totes aquestes idees en la formació del corrent taoista. En aquestes consideracions podria haver-se format finalment la línia de pensament de Zhuangzi.

"Carpe diem"

Aquesta expressió llatina clàssica es refereix a una actitud semblant a la de Yang Zhu: fruir del moment present, perquè la vida és breu.

6.3. Panorama de les "Cent Escoles"

La denominació "Cent Escoles" (百家 *bai jia*), que òbviament cal entendre en sentit hiperbòlic, per significar una multitud de doctrines i tendències diverses, ha esdevingut usual per a parlar de la situació de la filosofia xinesa en el període dels Regnes Combatents. Cal notar, tanmateix, que amb aquesta denominació s'associa originalment un cert sentiment de recança per la divisió i fraccionament que la pluralitat comporta.

És notable el fet que en el primer document xinès que ofereix una visió panoràmica d'aquesta pluralitat d'escoles (l'últim capítol del *Zhuangzi*), els confucians no són considerats com "una de les escoles", i això és perquè l'autor els veia encara més o menys dins de la tradició primordial, anterior a la fragmentació.

Les escoles que s'hi esmenten són les que encapçalen els mestres següents:

- Mo Di
- Song Xing i Yin Wen

- Peng Meng, Tian Pian i Shen Dao
- Guan Yin i Lao Dan
- Zhuang Zhou
- Hui Shi i els "dialèctics", entre ells Huan Tuan i Gongsun Long.

Aquesta enumeració té algunes particularitats notables, sobretot quan hom la compara amb les classificacions d'escoles que es feren posteriorment. Per exemple, Lao Dan i Zhuang Zhou, els dos personatges que més endavant seran tinguts pels dos mestres màxims del taoisme, són considerats aquí com a representants de tendències diverses. L'escola del *yin* i el *yang* no apareix tampoc.

La classificació de les escoles que esdevindrà clàssica, però, serà la que va fer Sima Tan i que el seu fill Sima Qian va recollir al *Shiji*, cap. 130: l'escola del *yin* i el *yang*, la dels lletrats (*ru*), la de Mo, la dels noms (*ming*), la de les lleis (*fa*) i la del Camí i la virtut (*dao de*).

Aquí els confucians (els lletrats *ru*) ja són considerats una escola entre les altres i l'escola del *yin* i el *yang* ha fet la seva aparició.

Amb tot, la llista no és completa. Una classificació posterior, feta en perspectiva bibliogràfica més que no d'identificació de tendències de pensament, afegeix a aquestes sis escoles encara quatre grups més: el de les aliances "verticals i transversals", els sincretistes, els pagesos o camperols i els "parlars menors".

6.4. Els dialèctics o "sofistes" xinesos

Recordeu l'últim grup que esmenta el capítol 33 del *Zhuangzi*, el de Hui Shi i els seus deixebles, els 辯者 *bianzhe* o "discutidors". L'art de la polèmica s'havia anat refinant al llarg del segle IV aC, amb la qual cosa les qüestions relatives al llenguatge, els mots i la significació captaren l'interès dels pensadors, que començaren a tractar-les reflexivament. En aquest context es presenten les primeres paradoxes i la primera percepció d'una dificultat inherent al discurs i la raó: tothom troba arguments a favor de la seva tesi i fins apareixen alguns homes capaços de demostrar tant l'afirmació com la negació. A la majoria dels mestres xinesos això els provocà merament una reacció de rebuig i malfiança envers la il·lusió de recolzar amb raonaments les diverses conviccions i, per tant, envers una forma eminentment lògica del pensament. Uns quants, però, sempre menyspreats per la majoria, s'endinsaren en l'anàlisi lògica i el plantejament de dificultats, apories i paradoxes.

La historiografia xinesa a partir dels Han agrupà artificialment en una escola que batejà "escola dels noms", 名家 *mingjia*, aquests personatges que s'havien fet famosos com a hàbils polemistes o com a defensors de tesis absurdes i xocants. A Occident se'ls ha anomenat també *sofistes xinesos*, per les seves semblances amb els sofistes grecs.

Ens detindrem una mica en els dos principals, 惠施 Hui Shi i 公孫龍 Gongsun Long, tots dos amb una certa influència moïsta.

Del primer, el capítol final del *Zhuangzi* comença dient: "Hui Shi tenia moltes traces. Els seus llibres omplien cinc carros. El seu *dao* és embolicat i incoherent. Les seves paraules no encertaven pas." Hui Shi fou un personatge important, amb carrera política del més alt nivell com a ministre del rei Hui de Wei, i alhora amic personal de 莊周 Zhuang Zhou (el mestre que dóna nom a l'obra *Zhuangzi*), amb qui competia en enginy en amigables discussions. Un passatge cèlebre els presenta a tots dos sobre un pont, contemplant el passar de les aigües:

"Zhuangzi va dir 'Com surten nedant els peixets, sense cap nosa! Vet aquí la joia dels peixos!' El mestre Hui replicà: 'Vós no sou peix. De què coneixeu la joia dels peixos?' El mestre Zhuang digué: 'Vós no sou jo. Com sabeu que no conec la joia dels peixos?' Huizi digué: 'Jo no sóc vós; certament, doncs, no sé res de vós. Vós certament no sou peix; així que el vostre no saber res de la joia dels peixos es manté del tot.' Zhuangzi digué: 'Prego de resseguir l'origen de la qüestió. Puix que vós heu dit: De què coneixeu la joia dels peixos, m'ho heu preguntat ja sabent que jo la coneixia. La conec de sobre el riu estant.'"

A la mort de Hui Shi, Zhuang Zhou es planyia dient que s'havia quedat sense el seu contrincant.

De Hui Shi se'ns ha conservat només una llista de tesis paradoxals, sense context ni explicació, que en conjunt semblen apuntar a la idea d'una unitat de totes les coses: "El més gran no té res a fora; s'anomena *gran unitat*. El més petit no té res a dins; s'anomena *petita unitat*". "El que no té gruix no es pot acumular, però la seva grandària és de mil llegües". "El cel és tan baix com la terra. Les muntanyes són tan planes com un llac". "El sol és al zenit i a la vegada declina". "Les coses neixen i a la vegada moren". "Una semblança gran amb petites diferències, això és el que anomenem *petites semblances i diferències*; les deu mil coses són totes semblants i són totes diferents: això és el que anomenem *la gran semblança i diferència*". "El sud no té i té un límit". "Avui vaig a Yue i ahir vaig arribar-hi". "Estimar universalment totes les coses; el Cel i la Terra són un sol ésser". Etc.

Altres tesis paradoxals, notables perquè fan pensar inevitablement en les apories de Zenó d'Elea, s'atribueixen als seguidors de Hui Shi. Per exemple: "Els ous tenen plomes. Les gallines tenen tres potes. La roda no roda sobre el terra. L'ull no hi veu. El dit no arriba; si arribés no se separaria. L'ombra d'un ocell

Zenó d'Elea (s. v aC)

Formulà quatre apories contra la realitat del moviment. Dues d'elles es basen en la divisibilitat infinita del continu. Una altra diu que la fletxa que vola està en repòs en tots els instants de la trajectòria.

volant no es mou mai. En la velocitat d'una fletxa hi ha moments en què ni avança ni reposa. Traient-li cada dia la meitat a un bastó d'un peu de llarg, no s'acabarà en deu mil segles". Etc.

Gongsun Long era una mica posterior a Hui Shi. D'ell s'han conservat tres assaigs de difícil interpretació, no solament pel contingut, sinó sobretot perquè el text, mal entès per les generacions posteriors, ha sofert moltes corrupcions. En el primer d'aquests sosté la cèlebre tesi que "un cavall blanc no és un cavall". L'argumentació gira entorn de la distinció entre el color i la figura. El segon assaig toca una qüestió de caire semàntic: els problemes de la noció d'"assenyalar". En el tercer la dificultat es refereix a la suma de dues unitats i la manera com les unitats es troben en el nombre dos. Gongsun Long fou conegut també perquè "separava el dur i el blanc". Graham ha fet observar que l'expressió "dur i blanc" apareix als *Cànons* moïstes, on s'usa com un terme tècnic per a referir-se a atributs que no s'exclouen mútuament en un subjecte, per exemple, duresa i blancor en una mateixa pedra. La qüestió de les relacions entre el tot i les parts sembla enllaçar en certa manera els temes de Gongsun Long.

6.5. El legisme

Anomenem *legisme* (o, a vegades, *legalisme*) el corrent de pensament centrat en la noció de llei (法 *fa*). L'escola legista, que va florir sobretot cap a les acaballes de la dinastia Zhou, no es consolidà com una escola permanent en la història de la Xina, com feren en canvi l'escola dels lletrats i el taoisme. Tanmateix, representa una contribució essencial a la política real i fins i tot al mateix naixement del sistema imperial xinès.

Les profundes transformacions de la societat i del sistema econòmic exigien una sèrie de reformes i canvis polítics i administratius, que implicaven abandonar molts elements de la vella manera de concebre el govern. L'escola de la llei va néixer de la reflexió teòrica entorn de les reformes que alguns estats, sobretot Qi i Qin, començaren a implantar. I recíprocament, l'aplicació a Qin dels principis polítics legistes va contribuir al fet que aquest estat esdevingués per fi el més poderós dels "regnes combatents" i, sotmetent tots els seus rivals, unificqués el món xinès i fundés l'imperi l'any 221 aC.

El rebuig de les idees confucianes sobre la virtut del príncep i el ritual com a mitjans de govern, i llur substitució per l'obediència a les lleis i el càstig dels infractors, és el nucli de la posició legista.

Totes les escoles xineses procuraven donar-li un ascendent a la seva doctrina i trobar en l'antigor més llunyana els seus fundadors. També entre els legistes, a pesar del seu rebuig decidit de l'autoritat dels antics, fou usual d'atribuir apòcrifament a ministres cèlebres del passat l'autoria dels textos de l'escola.

Moltes de les obres s'han perdut, però de les que resten són més o menys completes el *管子 Guanzi*, que s'atribueix a 管仲 Guan Zhong, ministre de Qi en el segle VII aC, i el *Llibre del Senyor Shang*, atribuït a 商鞅 Shang Yang, ministre de Qin en el segle IV aC. Cal notar que el *Guanzi* és un llibre molt heterogeni, que, per exemple, en la bibliografia dels Han és classificat com a taoista.

La gran síntesi del pensament legista, el 韓非子 *Hanfeizi*, és obra de Han Fei, un membre de l'alta noblesa de l'estat de Han, que també participà en la política activa amb un alt càrrec a Han i acabà els seus dies el 233 aC obligat a suïcidar-se. Han Fei havia estat deixeble de 荀子 Xunzi i company de 李斯 Li Si, el futur primer ministre de Qin que obrà la unificació de l'imperi. Fou aquest qui li parà una trampa, aprofitant una ambaixada, i el portà a la mort.

La necessitat d'introduir reformes radicals, incompatibles amb els vells principis generalment atribuïts als "primers reis", percebuda pels legistes, va induir-los a rebutjar l'argument d'autoritat dels antics. D'una banda, subratllen que la situació de la societat canvia amb el temps i fa inservibles els mètodes de govern que abans podien ser bons; d'altra banda, consideren que no hi ha cap certesa sobre els principis polítics dels antics. Les diverses tradicions es contradueixen, atribuint a Yao i a Shun les teories més oposades.

"Un home de Chu venia escuts i llances. Per lloar els seus escuts deia: 'Els meus escuts són tan sòlids, que res no els pot traspasar.' També lloava les seves llances dient: 'Les meves llances són tan bones, que no hi ha res que no traspassin.' Algú li va preguntar: 'Amb les teves llances es traspassen els teus escuts?' L'home no va saber què contestar. Escuts intraspessables i llances que ho traspessen tot, no poden existir alhora. De la mateixa manera, no es pot lloar Yao i Shun al mateix temps."

Hanfeizi, cap. 36.

Respecte al canvi dels temps, Han Fei diu que antigament la població era escassa i els recursos naturals abundants. Ningú no s'havia de barallar amb els altres pel menjar i el vestit, i l'ordre regnava sense necessitat de premis i càstigs. Amb l'augment de la població, però, els recursos resulten escassos, i és necessari treballar dur. L'augment de la conflictivitat, afirma, no és perquè els homes d'avui siguin menys virtuoses que els antics, sinó perquè hi ha més fretura de béns.

Sembla que a l'estat de Zheng, el ministre Zichan (s. VI aC) havia fet gravar per primera vegada en trípodas de bronze un codi penal escrit. Això era pels confucians un signe de mal govern, contrari al "Camí dels primers reis", que es basaven en la virtut i el ritual. Tanmateix, la necessitat d'estendre el sistema de sancions a tota la societat, i no solament al poble baix, com volia la tradició, fou un punt nuclear de la doctrina legista. 慎到 Shen Dao (fl. 310 aC), un conegut membre de l'acadèmia Jixia i precursor d'idees legistes, defensava una política basada en el poder en comptes de l'autoritat moral dels governants. Segons ell, la posició de poder (勢 *shi*) és el que fa d'un home individual un governant eficaç. Han Fei completa aquesta teoria dient que el poder és neces-

Significat de Contradicció

És d'aquesta historieta que procedeix la paraula del xinès modern que vol dir "contradicció": 矛盾 *maodun*, literalment: llança i escut.

L'acadèmia Jixia 稷下

Molts sinòlegs parlen d'una acadèmia Jixia a la capital de Qi, per on passaren nombrosos pensadors. Més que una acadèmia, sembla que el rei tenia una nombrosa clientela, a la qual procurava atraure gent de tota mena, incloent-hi estudiosos i literats que li donaven prestigi.

sari, però insuficient: el poder mateix ha de ser ordenat, per tal que el govern ho sigui; si el poder és un desgavell, no produirà més que desgavell en la societat. Ara bé, l'ordre en el poder és obra de la llei (*fa*).

Per a Han Fei, les lleis explícites i promulgades tenen l'avantatge de donar una mena d'automatisme a l'acció de govern. La paraula xinesa 法 *fa*, que traduïm per 'lleï', significava originalment 'model', a la manera d'un regle o d'un compàs, que serveixen per a comprovar si una línia és recta o circular. També és freqüent la comparació amb la balança, que decideix de manera objectiva i impersonal el pes de cada cosa.

Semblantment, l'ideal del governant legista disposa d'un sistema de lleis tal que els jutges apliquen els premis i càstigs sense que el rei hagi d'intervenir per a res. Així, l'ordre polític se separa completament de l'ordre moral. Les qualitats morals del príncep no afecten per a res el sistema, i el príncep, l'únic home que està per damunt de la llei, amb un poder absolut, esdevé un dèspota davant del qual els súbdits només tenen obligacions.

La posició legista representa una clara desconfiança envers les persones i la descoberta de la funció de les institucions per a suplir les seves deficiències. En efecte, si el bon govern s'ha de basar en les qualitats morals del príncep, només una entre mil generacions estaran ben governades, ja que un Yao o un Shun només apareixen una vegada entre mil. El sistema legista, en canvi, pretén obtenir un bon govern encara que el príncep sigui mediocre. Així, tot i que després del breu imperi Qin el confucianisme acabà triomfant com a doctrina oficial i el legisme restà teòricament marginat, de fet la seva influència permanent es reflecteix en institucions com el funcionariat xinès i el sistema d'exàmens per a accedir-hi, que han estat elements cardinals de l'administració i de l'organització de l'estat a tota la resta de la història de la Xina.

Han Fei i el Laozi 老子

Tant la concepció d'un príncep amoral com la idea de la "no-intervenció" (*wuwei*) del governant, revelen una afinitat sorprenent entre aquests autors. De fet, al *Hanfeizi* hi ha dos capítols que constitueixen el primer comentari existent sobre el *Daodejing*, fet evidentment en clau política.

6.6. Formació de les idees cosmològiques xineses

A les classificacions bibliogràfiques de l'època Han s'esmenta, entre les altres escoles filosòfiques del període dels Regnes Combatents, un grup anomenat del *yin* i el *yang*. En aquest s'inclouien els qui s'havien dedicat a especulacions entorn d'alguns conceptes de caire cosmològic, principalment les nocions esmentades del 陰 *yin* i el 陽 *yang* ('ombra i sol'), els 五行 *wuxing* ('cinc processos'), i la del 氣 *qi* ('alè'). Com a capdavanter d'aquesta escola apareixia 鄒衍 Zou Yan de Qi, membre de la cèlebre acadèmia de Jixia.

Fins a temps molt recents fou acceptada l'existència d'aquesta escola pels historiadors xinesos i occidentals. Els estudis posteriors han mostrat que hi ha diversos errors de perspectiva en aquesta manera de presentar les coses. En primer lloc, l'agrupació feta pels historiadors Han no vol dir que hi hagués una escola pròpiament dita, amb sentit unitari, amb transmissió de mestres a deixebles i amb uns textos comuns. Tampoc no és exacte que hi hagués una veritadera especulació d'intenció cosmològica en l'època Zhou. Tots els conceptes bàsics que hom esmenta, *yin yang*, *wuxing*, *qi*, s'introduïren amb caire moral i polític des del començament. No formaven un conjunt sistemàtic, ans eren nocions separades, d'origens diversos, que amb el temps s'anaren integrant en una visió sincrètica comuna. Procedien de la terminologia dels metges, astrònoms, endevins i geomants, incorporada sense crítica pels filòsofs pràctics xinesos, als quals aquelles nocions resultaven útils a l'hora de parlar de l'home i la seva relació amb el Cel i la Terra.

Pel que fa a Zou Yan, no en sabem gran cosa, però sembla que, més que res, volia fundar les seves idees polítiques en consideracions geogràfiques i històriques. És notable el fet que acostumava a raonar pel mètode d'extrapolació: del proper al llunyà i del present al passat. La seva teoria de les cinc virtuts o poders, que anys més tard arribà a interessar al Primer Emperador, Qin Shihuangdi, se situa en la línia de la teoria dels "cinc processos", *wuxing*, de què parlarem seguidament.

En xinès clàssic, 行 *xing* significa 'anar, caminar' i també 'obrar'. **Wuxing**, doncs, literalment vol dir 'cinc maneres d'obrar', 'cinc comportaments'. L'expressió s'usà en certs contextos confucians per a denominar cinc virtuts bàsiques. Tanmateix, en altres contextos prenia un caràcter més físic, en denominar processos relacionats amb alguns elements materials bàsics. Així, en un capítol del *Shujing*, el *Clàssic dels Documents*, amb el títol *Hong fan* ('Gran Pla'), s'enumeren nou llistes de temes que ha de tenir en compte el governant, la primera de les quals compta els "cinc processos", *wuxing*, propis de l'aigua, foc, fusta, metall i terra, a saber: mullar i baixar, cremar i pujar, doblegar i rectificar, sotmetre's i alterar, sembrar i collir. No es tracta, doncs, d'una teoria de "cinc elements", com moltes vegades s'ha traduït, sinó de cinc processos naturals que a l'home li convé de dominar.

A la idea dels cinc processos s'uní la d'un cicle de conquesta successiva d'un agent pel següent. Així, el metall talla la fusta, el foc fon el metall, l'aigua apaga el foc, etc. L'esquema es podia aplicar per a interpretar tota mena d'afers humans, però sobretot serví per a configurar la idea de cinc fases còsmiques successives, marcant i fins i tot anunciant amb presagis el sorgiment i la caiguda de les dinasties, com una mena d'elemental llei de la història.

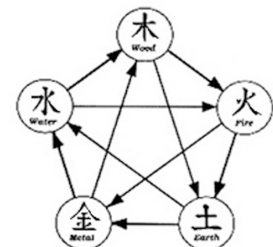
Passem ara a considerar el terme 氣 *qi*, potser el més bàsic dels conceptes cosmològics xinesos. *Qi* significa originalment 'alè', 'buf', 'vapor'. Per extensió, designà els fenòmens meteorològics en general com llum i foscor, vent i pluja, i també els fluids vitals en l'interior del cos humà. No es pot dir que el *qi* fos

Joseph Needham

Per exemple, Joseph Needham, el gran historiador de la ciència xinesa, es referí a aquesta escola amb el nom d'*escola dels naturalistes* i considerà Zou Yan (ca. 350 - ca. 270 aC) el fundador real de tot el pensament científic xinès.

El cicle de successió i conquesta del wuxing

Entesos com a cinc processos, no pas com a elements estàtics, l'autèntic significat d'aquesta noció està més en la transició, representada per la fletxa en aquest típic diagrama, que no pas en el moment estacionari, només teòric, de les "cinc maneres d'obrar".



substància material ni immaterial, ja que l'aplicació d'aquestes categories del pensament occidental es basa en unes definicions que els xinesos no havien fet. En tot cas, cal pensar en un element subtil, mòbil i energètic, que circulant per totes les coses els dóna activitat i vida. L'obstrucció del seu moviment és causa de malalties i, com diu *Zhuangzi*: "la vida de l'home és una congregació de *qi*. Quan es congrega s'esdevé la vida; quan es dispersa, és la mort." (*Zhuangzi*, 22, 11). Menci, per explicar la impertorbabilitat de la ment, deia que la voluntat havia de dominar el *qi* que omple el cos, i ell mateix es considerava bo en "nodrir el meu *qi* immens". (Menci, IIA 2)

La parella de termes 陰 *yin* i 陽 *yang* designava originalment l'ombra i el sol, o, més concretament, l'obaga i la solella en una muntanya. A partir d'aquí, *yin* i *yang* foren concebuts com dos *qi* i, per tant, com la parella d'elements energètics bàsics presents en totes les coses. *Yin* és el principi fosc, passiu, femení, que correspon a la Terra. *Yang* és el principi lluminós, actiu, masculí, que correspon al Cel. Hom els associà a les línies febles i fortes del *Yijing*, i amb això es posaven les bases per a una interpretació especulativa d'aquest llibre. Hom considerà que totes les mudances i vicissituds de les coses s'esdevenien per l'alternança constant del *yin* i el *yang*, presents arreu en graus diversos i en variades combinacions.

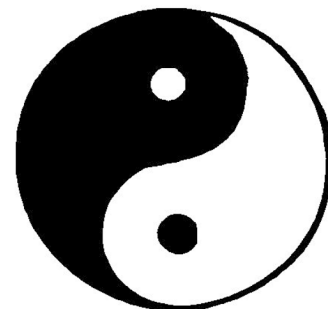


Diagrama del Yinyang

En els últims temps de la dinastia Zhou, aquestes nocions físicopoliticomorals, abans inconnexes, s'anaren combinant en un sistema sincrètic, dirigit a fer palesa la ressonància entre la natura i la societat humana. Així com l'home ha d'ajustar les seves tasques quotidianes a la successió del dia i la nit, els treballs agrícoles a les quatre estacions, etc., així la successió dels governants i els diferents esdeveniments polítics es podien jutjar, prevenir, justificar, etc. per la seva correspondència amb les etapes binàries del *yin* i el *yang* i les quinquenàries dels cinc *xing*.

No és un interès pròpiament naturalista el que causà l'auge d'aquests conceptes vers la fi del període clàssic. Un fet revelador en aquest sentit és la inexistència de posicions discrepants amb les consegüents controvèrsies en matèria física. Això, d'altra banda, explica la facilitat amb què s'obrí pas el sincretisme, com també la impressió que es produeix, entre els qui estudien el pensament xinès, de l'existència d'un patrimoni comú de concepcions sobre la natura i el món material, previ a la diversitat de les escoles morals, com una mena de saviesa antiga i compartida per tots els pensadors.

Resum

La civilització xinesa evolucionà a partir d'una cultura del bronze que va florir a les terres banyades pel curs mitjà del riu Groc. De les tres primeres dinasties que esmenta la historiografia tradicional, la segona (Shang) i la tercera (Zhou) són certament històriques.

Durant la dinastia Shang comença l'ús de l'escriptura, que s'aplica amb finalitats endevinatòries (ossos oraculars). Pel que sabem de la religió dels Shang, era un animisme on el culte als avantpassats tenia el lloc principal. El déu suprem *Shangdi* era el primer dels avantpassats de la casa reial, divinitzat. Com a tal, només el rei li podia retre culte. Altres divinitats eren els déus del territori i dels elements de la natura.

Amb el destronament dels Shang per part dels Zhou, aquests van trobar una justificació en la idea d'un mandat del Cel, que vindria a ser un nucli important de les teories polítiques posteriors a la Xina. Els Zhou van mantenir en general unes pràctiques religioses i polítiques semblants a les dels Shang, però van aportar un nou Déu al panteó: *Tian*, el Cel.

Vers la fi del període de Primavera i Tardors viu el Mestre Kong, Confuci, que aplega al seu voltant un grup nombrós de deixebles els quals forma com a futurs polítics. Preocupat per la decadència dels Zhou, predica la necessitat d'un retorn al "Camí dels antics", els fundadors de la dinastia. La seva idea d'un govern per la virtut es concreta amb la virtut de *ren*, la solidaritat humana. Aquesta solidaritat humana és una forma d'amor o bondat, però graduada segons els graus de proximitat dels diferents subjectes. Confuci dóna també importància al ritual, com a mitjà ordenador de la societat, eficaç i no impositiu.

Després de Confuci, la primera escola de pensament rival fou la de Mo Di. Aquest predicava un utilitarisme contrari al ritualisme dels confucians. Altres escoles van proliferar en un període anomenat de les "Cent Escoles", que més tard foren sistematitzades i reduïdes a sis: lletrats confucians, moïstes, taoïstes, escola dels noms (dialèctics), legistes, escola del *yin* i el *yang*.

En aquest període els pensadors no s'interessen per qüestions cosmològiques, però es comencen a introduir conceptes com el *qi*, el *yin* i el *yang* i els cinc agents, procedents de tècnics, metges, endevins, etc., que serveixen per a donar un marc físic i antropològic a les teories morals dels pensadors.

Glossari

dao 道 Camí. Figuradament, manera de procedir, llei moral; l'ordre moral; doctrina.

de 德 Virtut, poder.

di 帝 Senyor, déu, emperador. Aquest era el títol donat als primers sobirans, fundadors de dinastia, divinitzats i als quals es retia culte.

fa 法 Llei. És un dels conceptes bàsics dels legistes.

jing 經 Llibre canònic, clàssic.

junzi 君子 Literalment, fill de senyor i, per tant, membre de l'aristocràcia. Tanmateix, amb el confucianisme l'expressió ve a designar l'home de qualitat moral superior. Això es pot reflectir traduint el terme amb l'expressió 'home noble' o, senzillament, 'noble'.

li 禮 Ritual, cerimònia. Designa una de les virtuts característiques del confucianisme.

ming 命 Mandat. Es refereix al Mandat del Cel, però sovint entès de manera impersonal, de manera que ve a significar simplement l'inevitable, el destí.

qi 氣 Literalment, alè, buf. Designa un fluid o element subtil, mòbil i energètic, present en totes les coses segons la cosmologia xinesa.

ren 仁 Solidaritat humana, humanitat. La virtut principal segons Confuci.

Shangdi 上帝 Senyor de Dalt; déu suprem i primer avantpassat dels Shang.

she 社 Déu del terreny.

tianming 天命 Mandat del Cel.

wu 巫 Bruixot, fetiller, xaman.

wuxing 五行 Cinc processos, propis de la terra, la fusta, el metall, el foc i l'aigua. La traducció habitual 'cinc elements' és errònia i porta a malentesos. És millor traduir 'cinc fases', o bé, segons el context, 'cinc agents'.

xiao 孝 Pietat filial. Virtut bàsica del confucianisme, arrel de les altres virtuts.

yin yang 陰陽 Ombra i sol: els dos principis passiu i actiu presents en totes les coses.

Bibliografia

Fonts

Confucio (Maestro Kong) (1997). *Lun yu. Reflexiones y enseñanzas* (trad., intr. i notes d'Anne-Hélène Suárez) Barcelona: Kairós.

Confucio y Mencio (2002). *Los cuatro libros* (trad. de Joaquín Pérez Arroyo). Barcelona: Paidós.

Confucius (1992). *The Analects of Confucius*. Nova York: Book of the Month Club.

De Bary, Wm. Th.; Chan, W.; Watson, B. (comp.) (1960). *Sources of Chinese Tradition*. Nova York: Columbia University Press.

Gongsun, L. (2002). *Libro del maestro Gongsun Long* (trad. de Yao Ning i Gabriel García Noblejas; estudi preliminar de Pedro San Ginés Aguilar). Madrid: Trotta.

Mo Ti (1987). *Política del amor universal* (estudi preliminar de Fernando Mateos; trad. i notes de Carmelo Elorduy). Madrid: Tecnos.

Estudis

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

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

Fung, Y. (1983). *History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court.

Hall, D. L.; Ames, R. T. (1987). *Thinking Through Confucius*. Nova York: State University of New York (SUNY).

Kaltenmark, M. (1984). "La religión de la antigua China". *Historia de las religiones. Las religiones antiguas*. (vol. 3, pàg. 290-328). Madrid: Siglo XXI.

Levi, J. (2005). *Confucio*. Madrid: Editorial Trotta.

Maspero, H. (1965). *La Chine antique*. París: PUF.

Reischauer, E. O.; Fairbank, J. K. (1960). *East Asia. The Great Tradition*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Rivière, J. R. (1960). *El pensamiento filosófico de Asia*. Madrid: Gredos.

Schleichert, H. (1990). *Klassische chinesische Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.