

Confucianisme

La tradició dels lletrats

Antoni Prevosti i Monclús

PID_00166049



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció	5
Objectius	8
1. Fonts de les ensenyances de Confuci	9
2. Els <i>ru</i> o lletrats confucians en la història de la Xina	13
3. Evolució del pensament confucià	15
3.1. Dels primers deixebles a Menci	15
3.2. Xunzi	19
3.3. Tractats anònims	22
3.3.1. El <i>Zhongyong</i>	22
3.3.2. El <i>Daxue</i>	25
3.3.3. Comentaris al <i>Yijing</i>	26
4. La crema i la recuperació dels llibres	29
5. La ideologia oficial dels Han. Dong Zhongshu, Wang Chong.	31
5.1. Dong Zhongshu i la línia de l'"escriptura moderna"	31
5.2. Wang Chong i la línia de l'"escriptura antiga"	33
6. La religió d'estat a la Xina imperial	34
7. El neoconfucianisme	38
7.1. Zhu Xi	39
7.2. Wang Yangming	43
8. Difusió i presència del confucianisme a Corea i al Japó	46
Resum	49
Glossari	51
Bibliografia	52

Introducció

Pot resultar sorprenent, però cal començar la introducció al confucianisme amb una prevenció: aquest nom no respon a la denominació xinesa pròpia de la tradició intel·lectual que estudiarem. Com veureu, els xinesos no parlen de *confucians*, sinó de *lletrats (ru)*, i no parlen de *confucianisme*, sinó de *l'escola dels lletrats*. No obstant això, la paraula està ben establerta en la nostra llengua, i la farem servir.

El confucianisme representa un dels corrents tradicionals més importants de la Xina. De Confuci, a qui es remunta aquest corrent, n'hem parlat ja en el mòdul "Fonaments religiosos de l'Àsia oriental". L'escola confuciana, després de la mort del Mestre, es trobà immediatament amb altres escoles rivals, començant amb la de Mo Di i acabant en una plèiade de "Cent Escoles" –naturalment, el nombre de cent és una hipèrbole.

Però després de la fundació de l'imperi, les coses canvien radicalment. La proliferació d'escoles i tendències s'acaba bruscament, com si la unificació política exigís deixar també totes les bandositats doctrinals a un costat i cercar una teoria única. Així és, efectivament, com la tendència dominant en el període subsegüent és vers el sincretisme. Algunes escoles més fortes mantindran una lluita pel reconeixement oficial; les altres desapareixeran o es diluiran dins del corrent de les fortes. La victòria se l'emporten els lletrats, que aconseguen que el confucianisme sigui declarat doctrina oficial de l'imperi, amb la qual cosa s'inicia l'era de la primera ortodòxia, la de la dinastia Han.

Que el pensament d'aquest "primer neoconfucianisme" (així l'anomena Nathan Sivin, un estudiós dels orígens de la ciència xinesa) no s'assembla quasi en res al pensament original de Confuci, no importa pas gran cosa. Es tracta d'un corrent; la continuïtat existeix. Anem seguint l'evolució de l'escola dels lletrats.

El que ara es tracta de notar és com aquesta escola dels lletrats arriba a quedar-se sola amb dues companyes: la buddhista i la taoista, per a formar una tríada que s'ha fet cèlebre: la de les "tres doctrines".

El buddhisme s'havia començat a introduir a la Xina durant la dinastia Han i va tenir el seu període d'esplendor des de la fi d'aquesta fins a l'inici de la dinastia Song (és a dir, del segle III al X dC). Amb la dinastia Song reviu amb força el confucianisme (és l'època del neoconfucianisme pròpiament dit) fins a la fi de la Xina imperial al principi del segle XX. Durant el període d'implantació del buddhisme a la Xina, l'encontre d'aquest amb les tradicions autòctones, la dels lletrats i la dels moviments taoistes (els estudiarem en el mòdul sobre taoisme), provoca la necessitat de definir posicions recíproques, primerament

de manera bilateral. El confucianisme i el buddhisme, són incompatibles? O són doctrines diverses perquè es van crear per a pobles diferents? O hi ha una harmonia entre elles? Són, potser, en el fons, el mateix? Les mateixes preguntes es formulen en la controvèrsia buddhisme-taoisme.

Apareixen així, novament, tendències sincrètiques, que sostenen una unitat de fons entre les doctrines. La unitat política de les dinasties Sui i Tang reforça encara aquestes tendències sincrètiques, i la idea que "les tres doctrines són una sola cosa" (三教一體 *san jiao yi ti*) va trobant els seus partidaris. En l'època del renaixement neoconfucià dels Song era ja una tesi popular i àmpliament acceptada. D'aquí vénen les conegudes afirmacions que en un xinès poden conviure sense dificultat un confucià, un buddhista i un taoista, o que el xinès és "confucià en la seva joventut, taoista en la seva vellesa i buddhista a l'hora de la mort".

El confucianisme és, doncs, una de les "tres doctrines", *san jiao*. Ara bé, què cal entendre exactament per *jiao*? Això és important, perquè, quan els missioners cristians van donar a conèixer a Occident aquesta idea, es va traduir com "les tres religions". La qüestió referent a si el confucianisme és una religió o és només una doctrina ètica i política, es planteja, per tant, indefectiblement. Ni la resposta purament afirmativa ni la purament negativa no s'ajusten a la realitat.

És per això que el caracteritzem d'una manera més àmplia com una tradició espiritual, que no exclou ni l'ingredient filosòfic ni l'ingredient religiós, o, millor encara, que els inclou de fet tots dos, i depèn dels moments històrics, de les tendències diverses que s'hi donen i de les preferències individuals, que l'un o l'altre aspecte predomini més o menys.

En el mòdul que ara treballarem seguirem l'evolució històrica del confucianisme a partir dels primers deixebles de Confuci. En aquesta evolució hi trobarem tres etapes principals: primer, l'etapa pre-Qin, és a dir, la que va de Confuci fins a Xunzi, en el període clàssic de la filosofia xinesa. La segona etapa és la de la dinastia Han, quan el confucianisme aconsegueix per primera vegada de constituir una ortodòxia imperial. La tercera etapa, després de segles d'eclipsament davant l'auge del buddhisme, és el neoconfucianisme de la dinastia Song (960-1279), que torna a ser ortodòxia imperial i continua a través de les dinasties Yuan i Ming fins a la Qing. Aquesta etapa és també la de la difusió del confucianisme a Corea i al Japó, a la qual dedicarem l'últim apartat d'aquest mòdul.

Enmig de tot això trobarem també un apartat dedicat al culte estatal de la Xina imperial, que si bé no s'identifica amb el confucianisme ni és pròpiament un element de la "doctrina dels lletrats", de totes maneres s'hi relaciona estretament per llaços de mutu suport i de coherència conceptual.

Com a lectures complementàries importants, en primer lloc recomanem que, a partir del moment que hàgiu assimilat, en una primera passada, les nocions principals dels apartats 1, 2 i 3, és a dir, la primera de les tres etapes del confucianisme, procureu entrar en contacte directe amb el pensament xinès mateix, per mitjà de la lectura d'alguns textos més clàssics. L'elecció pràcticament no té dubte: els "Quatre Llibres" que va agrupar Zhu Xi, el més gran dels autors neoconfucians, es troben en traducció castellana, a més d'altres llengües, i són el pòrtic més indicat per a introduir-se en el confucianisme. A més de les *Analectes* de Confuci, que ja coneixeu del mòdul anterior, hi ha el *Menci* i dos opuscles força breus, el *Daxue* o *Gran Estudi* i el *Zhongyong*.

Un coneixement més aprofundit del confucianisme passa evidentment per la lectura indispensable dels clàssics confucians. Aquesta lectura és, a més, una via de primer ordre per a endinsar-se en la mentalitat xinesa i conèixer una munió d'elements que, des de l'antigor, han impregnat i conformat la seva cultura. Si més no, haver tingut a les mans algun exemplar del *Shijing*, del *Shujing* i del *Yijing*, haver-se fet una idea de la seva estructura, haver llegit algun poema i haver percebut l'estil dels oracles i dels apèndixs del *Yijing*, és ja una experiència recomanable que no cal pas menysprear. Tots els viatges comencen amb un primer pas.

Objectius

Després de l'estudi d'aquest mòdul, l'estudiant haurà d'haver assolit els objectius següents:

1. Conèixer l'evolució del confucianisme, en les seves tres principals etapes.
2. Distingir del pensament de Confuci el confucianisme de l'època Han i el neoconfucianisme.
3. Identificar els clàssics confucians i relacionar-los amb els aspectes de la vida i la cultura xinesa que corresponen a cada un.
4. Tenir una visió crítica sobre les fonts pel que fa a la seva antiguitat i autoria.
5. Ser capaç de discutir les bases i les implicacions de la ressonància entre naturalesa i societat que sosté el confucianisme.
6. Analitzar la forma de pensament correlatiu característic del confucianisme a partir de l'època Han.
7. Relacionar els termes i conceptes usats en el neoconfucianisme amb les fonts antigues de les quals procedeixen.

1. Fonts de les ensenyances de Confuci

En parlar de Confuci, en el mòdul "Fonaments religiosos de l'Àsia oriental", vam dir que ell no es considerava autor, sinó només transmissor de la cultura antiga. En el seu ensenyament hi tenien un paper alguns textos, segurament agrupats ja en el seu temps en forma de llibre o de col·lecció, als quals trobem que de tant en tant feia referència: *Shi*, és a dir, la *Poesia*; *Shu*, això és, els *Documents*; segurament també d'altres. A més, segons alguna tradició, va ser ell qui va compilar o editar uns quants llibres clàssics xinesos, que altres tradicions atribueixen a personatges molt anteriors. El que és cert és que en l'escola confuciana s'utilitzaven uns llibres que representaven els dipòsits i les fonts de l'antiga cultura en la qual l'estudiant s'havia de formar.

La veneració dels llibres del passat, comuna a totes les cultures antigues, ha tingut entre els xinesos un reforç especial degut al respecte per l'escriptura que els caracteritza. El sistema d'ensenyament basat en el recitat de cor dels textos clàssics es remunta pel que sembla al mateix Confuci. El fet de distingir un grup determinat de llibres amb una autoritat per damunt de la resta és particularment decisiu en una tradició cultural àmpliament basada en l'argument d'autoritat.



Confuci

Els llibres que gaudien del màxim rang d'autoritat entre els xinesos, com a regla de saviesa i de vida social i personal foren anomenats *jing*, terme que solem traduir en llengües occidentals amb els mots *llibre canònic* o *clàssic*.

Originalment el mot 經 *jing* significava 'seguir el fil' d'alguna cosa, és a dir, 'planificar, prendre per norma, practicar'. Segons l'antic diccionari *Shuowen jize*, volia dir 'teixir'. Els primers comentaristes interpretaven que significava l'ordit en el teixit i en aquest sentit s'aplicava als llibres canònics, que proporcionaven l'ordit o les línies fonamentals amb les quals es teixia tota la cultura. Segons un text del teòric literari Liu Xie (466-521):

"Els llibres que ensenyen les lleis constants dels Tres Poders (el Cel, la Terra i l'Home) s'anomenen *jing*. *Jing* vol dir: el *dao* etern, l'ensenyament inalterable."

Sembla que els primers a usar el terme per a designar escrits bàsics de la pròpia escola foren els moistes. Després l'ús del mot es generalitza i el trobem en el taoisme, el confucianisme i àdhuc en el buddhisme, que el fa servir per a traduir el mot sànscrit *sutra*.

L'escola confuciana va exaltar al rang de llibres canònics uns textos que possiblement ella mateixa havia contribuït a recopilar, i en part fins i tot potser havia compost. Però aquests llibres canònics han estat reconeguts com a tals pel conjunt del poble xinès educat, i no són un simple producte d'escola.

En temps de l'emperador Han Wudi (140-87 aC) el nombre d'aquests llibres quedà fixat en cinc i començà a circular l'expressió "els cinc *jing*". Però els llibres mateixos ja tenien autoritat uns segles abans. Potser allò que fixa la categoria i tanca fins a cert punt el cànon, és la catalogació de la biblioteca imperial i la seva publicació dins de les històries dinàstiques oficials. Això és degut al fet determinant que els catàlegs de les biblioteques imperials fossin ordenats segons aquest criteri. Així, en el capítol bibliogràfic del *Han Shu*, la literatura s'agrupa en sis apartats, el primer dels quals correspon als *jing*, els canons.

Els cinc canons eren aquests: 詩經 *Shijing* (Clàssic de la Poesia), 尚書 *Shang Shu* o 書經 *Shujing* (Clàssic dels Documents), 易經 *Yijing* (Clàssic dels Canvis), 禮記 *Liji* (Registre dels Ritus) i 春秋 *Chunqiu* (Primaveres i tardors).

La tradició confuciana atribueix a Confuci la compilació dels quatre primers i l'autoria del *Chunqiu*. També segons la tradició, hi havia un sisè clàssic, el 樂經 *Yue jing* o Clàssic de la Música, que fou destruït amb la crema dels llibres que ordenà el primer emperador l'any 213 aC.


Els sis clàssics s'anomenaven també *les sis arts* i, curiosament, la primera enumeració de les sis arts la trobem en una obra taoista, el *Zhuangzi*. En l'últim capítol d'aquest llibre la llista conté: el *Shi* (Poesia), *Shu* (Documents), *Li* (Ritual), *Yue* (Música), *Yi* (Canvis) i *Chunqiu* (Primaveres i tardors). A cada un dels llibres se li atribueix un subjecte, que és: la Poesia, sobre els sentiments; els Documents, sobre els fets; el Ritual, sobre el comportament; la Música, sobre l'harmonia; els Canvis, sobre el *yin* i el *yang*, i les Primaveres i Tardors, sobre els títols i les categories.

Hi ha llistes posteriors que enumeren més llibres canònics, fins a un nombre màxim de tretze, incloent els principals escrits confucians. Hom afegí les *Analectes* de Confuci, el *Xiaojing* o Clàssic de la pietat filial, l'*Er Ya* (la primera obra lexicogràfica dels xinesos), i el llibre de *Menci*, ja sota la dinastia Song. D'altra banda, els annals *Primaveres i tardors* foren acompanyats dels seus tres comentaris, i pel que fa al Ritual, s'aplegaren tres tractats de ritual diferents, el *Zhouli* o Ritus dels Zhou, el *Yili* o Etiqueta i ritual, i el *Liji*, anteriorment esmentat.

El 詩經 *Shijing* o *Clàssic de la Poesia* (també a vegades traduït amb els noms de *Odes* o de *Versos*) és un recull de poemes de caire divers. A la primera part, *Guofeng*, conté poemes lírics, amb temes rurals i quotidians, amorosos, etc. A la segona i tercera part, *Xiaoya* i *Daya*, l'ambient és el de la classe noble, les cortès dels principats, amb temes fins i tot de caire èpic i llegendari. L'última part, *Song*, aplega himnes sacrificials i altres composicions relacionades amb els rituals religiosos de l'època. Contenia segons la tradició 3.000 poemes, que foren reduïts a 300 per Confuci. De fet, la col·lecció actual és de 305 poemes, la composició dels quals es pot situar entre el segle IX i el IV aC. La col·lecció porta un *Gran prefaci* que dóna unes directrius per a interpretar en sentit moral els versos. Cada un dels poemes porta també un *Petit prefaci* que en comenta el contingut.

El *Shujing* 書經 o *Clàssic dels Documents*, també anomenat *Llibre de la Història*, és una col·lecció de discursos, proclames, consells, decrets, etc., sense pràcticament enllaç narratiu entre si. S'admet que alguns textos poden remuntar-se a l'època del duc de Zhou (1042-1035 aC). Altres parts del llibre són posteriors. Segons alguns crítics erudits, les parts més antigues del *Shu* van ser escrites en el segle IV aC per moistes i altres rivals de Confuci. El *Shujing* conté alguns capítols, com el *Hongfan* ("Gran Regla"), que han estat particularment importants en el desenvolupament de la cosmologia i la metafísica xinesa. La idea del **mandat del Cel** i altres conceptes polítics, morals i religiosos bàsics per al pensament xinès (com la noció de 德 *de*, 'virtut') també es troben en el *Shujing*. El *Shujing* comença precisament lloant les virtuts dels primers reis.

El que avui dia s'anomena *Yijing* 易經 o *Clàssic dels Canvis* és un conglomerat d'escrits entorn d'un nucli primitiu, que duu el nom de 周易 *Zhou yi*. Aquest nucli és un dels escrits més antics de la Xina (segle IX aC). No és sinó un manual o guia d'endevinació, possiblement per a ús de la cort reial dels Zhou. Consisteix en una sèrie de seixanta-quatre gràfics anomenats 卦 *gua* (hexagrames), acompanyats d'uns textos oraculars, concretament un oracle d'hexagrama i sis oracles de línia. D'aquests textos es pot deduir quines eren les matèries objecte d'endevinació. Les més importants eren el govern, els sacrificis i les expedicions militars. Heus aquí un exemple del primer hexagrama amb el seu text:

	"Qian" (és el nom de l'hexagrama. En aquest cas vol dir: 'actiu') Ofrena principal. Auguri favorable. (= oracle d'hexagrama)
Primer nou:	Drac amagat. No actuar.
Nou 2:	Veient un drac en els camps. Serà profitós veure un home gran.
Nou 3:	El noble actiu tot el dia, de nit encara vigila. Perill, sense desgràcia.
Nou 4:	Potser salti sobre les aigües. Cap desgràcia.
Nou 5:	El drac volant al cel. Serà profitós veure un home gran.


Lectura recomanada

Podeu trobar un bon resum sobre les datacions dels clàssics d'acord amb els coneixements actuals en la referència següent:

Michael Loewe (ed.) (1993). *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley.

Vegeu també

Recordeu que en el mòdul "Fonaments religiosos de l'Àsia oriental" vam veure la periodització de la història que presenta el *Shujing*.

	"Qian" (és el nom de l'hexagrama. En aquest cas vol dir: 'actiu') Ofrena principal. Auguri favorable. (= oracle d'hexagrama)
Nou superior:	El drac passa enlaire. Hi haurà dificultats.
Tots els nous:	Veient un estol de dracs sense cap. Fortuna.

Al nucli primitiu del *Yijing* s'afegeixen els comentaris, bastant posteriors (segles III- II aC), que els xinesos anomenen *les 10 Ales*. Part d'aquests comentaris s'edita generalment intercalada amb el text primitiu. Més endavant en parlarem. És dubtós que Confuci recomanés el *Yijing*. Algunes versions de les *Analectes* fan referència en un passatge al *Yi*, mentre que en altres versions el text no en fa cap al·lusió.

El *Liji* 禮記 o *Registre dels Ritus* era considerat una compilació dels ensenyaments de Confuci sobre ritual. Sembla que la compilació és d'època Han, tot i que alguns dels textos són antics, possiblement del segle IV aC. De dos dels seus capítols, 大學 *Daxue* "Estudi gran" i 中庸 *Zhongyong* "Doctrina del mig", n'hauré de parlar en particular més endavant. L'agrupació de tres obres sobre ritual, *Liji*, *Yili* i *Zhouli*, va rebre el nom de *Lijing*. Segons alguns, el *Yili* era originalment el "Clàssic del ritual", abans que se li unissin el *Liji* i el *Zhouli*. Tracta sobre els rituals apropiats en diverses circumstàncies, com casaments, banquets, funerals i normes pel dol, etc. El *Zhouli* descriu el sistema de govern dels Zhou, dedicant un capítol a cadascun dels sis principals ministres de l'estat.

El *Chunqiu* 春秋, títol que literalment es tradueix com a *Primaveres i tardors*, conté la crònica genuïna de la cort de l'estat de Lu (pàtria de Confuci) entre els anys 721 i 479 aC. El nom de *Primaveres i tardors* fa referència al curs de l'any i és una manera de designar uns annals. Diuen que Confuci mateix el va reescriure per donar-li el caràcter moralitzant. Tanmateix és molt lacònica i pràcticament inintel·ligible sense l'ajut d'un comentarista. Se sol acompanyar d'un dels seus comentaris, el *Gongyang*, el *Guliang*, o el *Zuozhuan*.

La història de tots aquests textos és plena de vicissituds, pèrdues, reconstruccions, etc., com veurem més avall en parlar de la crema dels llibres.

Per acabar, ja que parlem de les fonts de l'ensenyament confucià, diguem que a la categoria dels clàssics es va afegir en època Song un grup de llibres d'autoritat, en un segon rang però altíssimament valorats, els anomenats "Quatre llibres". La selecció fou obra de Zhu Xi (vegeu més avall "El neoconfucianisme") i comprenien les *Analectes* o *Lunyu*, el *Menci*, el *Zhongyong* i el *Daxue*, extrets del *Liji*.

2. Els *ru* o lletrats confucians en la història de la Xina

Com dèiem en la introducció, la denominació *confucià*, *confucianisme* és generalitzada a Occident, però no correspon a la manera xinesa de designar el corrent de pensament que estudiarem, ni els seus membres. En xinès hom parla dels 儒 *ru*, els lletrats, i de l'escola dels *ru*, 儒家 *rujia*.

Ru significa originalment 'feble', 'suau', i es refereix als homes de lletres, per oposició als homes d'armes que representarien la força. Però ja des de l'antigor *ru* fou el nom reservat als lletrats que invocaven l'autoritat de Confuci i seguien la seva tradició. Tanmateix, no es tracta tant de l'adhesió a un ideari concret, sinó a unes certes disciplines tradicionals, a unes fonts –els llibres canònics–, a unes actituds, a un estil.

Possiblement els *ru* eren mestres professionals fins i tot abans de Confuci. A les *Analectes* hi ha un passatge que diu: "Sies un *ru* noble; no siguis un *ru* vulgar" (*Analectes*, VI, 13). Les matèries tradicionals de l'ensenyament comprenien les "sis arts", això és: ritual, música, tir amb arc, conducció de carros, escriptura i matemàtiques. Més endavant, trobem que els *ru* eren sobretot especialistes en els llibres clàssics. El fet que aquests llibres també s'anomenessin de vegades *les sis arts* fa pensar precisament en una continuïtat no prou aclarida entre un i altre currículum.

Originalment, doncs, un *ru* o *lletrat* no havia de ser confucià necessàriament. Pot ser, en canvi, que el confucianisme correspongui a una presa de consciència dels ensenyants. En dir *confucianisme*, ara, el que s'implica és l'associació del nom de Confuci amb el grup social dels lletrats, o a l'inrevés, del nom de *ru*, 'lletrat', amb l'escola de Confuci. Ja que, en efecte, a la mort de Confuci, a Lu, la seva pàtria, va persistir la tradició iniciada per ell, en la forma d'una escola en sentit estricte, amb successió de mestres i deixebles, i amb uns textos propis.

L'escola dels lletrats és la que inaugura a la Xina la reflexió sobre qüestions morals i polítiques, iniciant així la més antiga de les tradicions de pensament d'aquella cultura. Al mateix temps és la que, en la competència entre escoles i doctrines diverses, s'acaba imposant. Podem entendre millor aquest fet tan significatiu si tenim en compte quin fou al llarg dels temps el paper dels lletrats a la societat xinesa.

Almenys des de la fundació de l'imperi i fins al segle XX, els lletrats van ser bàsicament tres coses a la Xina: els estudiosos ("homes de lletres"), els mestres (els encarregats de l'ensenyament) i els funcionaris de l'Estat (i, com a tals, els dirigents de les comunitats locals: batlles, jutges, etc.). El que s'anomena *sistema burocràtic xinès* es basa en ells.

I per imaginar què serien abans de la fundació de l'imperi, només cal pensar en aquelles tres funcions eliminant l'aspecte organitzatiu i extern del sistema de funcionariat.

Això dóna al confucianisme un caire especial i una forma de presència peculiar entre el poble. Si les religions es fan presents i influeixen per mitjà dels seus sacerdots, dels seus monjos o dels seus missioners, el confucianisme, que no tenia monjos ni sacerdots ni missioners, tenia, però, els *ru*, que eren presents en la societat ocupant els llocs essencials i indispensables que hem indicat.

Preguntant-se sobre els factors de la victòria final del confucianisme al llarg de gairebé tot el segon mil·lenni, A.C. Graham apunta al monopoli que els *ru* van mantenir sobre l'educació tradicional. No era pas fàcil prescindir d'ells, com es veu en el fet que fins i tot el primer emperador, perseguidor dels lletrats, va recórrer al seu ajut en més d'una ocasió.

La força dels confucians, segons això, hauria estat que, com a dipositaris de la tradició dels Zhou, eren "els guardians de la civilització xinesa com a tal". (A.C. Graham, 1989, pàg. 33). Mai no foren simplement una escola entre les altres.

3. Evolució del pensament confucià

3.1. Dels primers deixebles a Menci

Segons el *Shiji*, a la mort de Confuci "els seus setanta deixebles es van dispersar viatjant per les corts dels diferents senyors feudals". Hom diu que alguns van tenir càrrecs polítics i d'altres van fundar escoles pròpies. Pel que fa al cercle de Confuci a Lu, sembla que es va organitzar com a escola i en aquesta és on les successives generacions de deixebles devien anar confegint les *Analectes*.

Dos dels deixebles hi apareixen amb el sufix *-zi*, 子 'mestre', cosa que fa pensar que devien arribar a ser caps de l'escola: Youzi i Zengzi. Judicis discordants sobre la vàlua dels deixebles que hom llegeix a les *Analectes* deixen entreveure dissensions internes o canvis de rumb de l'escola. Segons la reconstrucció de la successió que fan E. Bruce i A. Taeko Brooks, vers el 400 aC n'obtingué el lideratge un descendent de la família de Confuci, Kong Ji, més conegut amb el nom honorífic de 子思 *Zisi*. La llegenda posterior el considerà un nét de Confuci i successor immediat de Zengzi, cosa gairebé impossible en raó dels càlculs cronològics. A partir de Zisi, la direcció de l'escola quedà en mans de la família Kong.

El més notable dels qui passaren per l'escola de Lu fou Meng Ke, conegut a Occident com a **Menci**, llatinització de 孟子 Mengzi, 'mestre Meng'. Les dates que hom sol donar de la seva vida (371-289 aC) provenen del càlcul fet al segle XIV: més de 1.600 anys més tard! L'únic que és cert, és que la seva vida, llarga de més de vuitanta anys, se situa al llarg del segle IV i potser algun dels primers anys del segle III aC. Ja en edat avançada, viatjà per diversos estats on era rebut en audiència pels prínceps.

Les diverses converses de Menci amb els prínceps feudals foren posades per escrit en el llibre que porta el seu nom: *Menci*. Aquest llibre va tenir l'honor tardà de ser considerat un clàssic i va ser seleccionat per Zhu Xi com un del "Quatre Llibres" que havien de constituir la formació essencial d'un lletrat. Menci acostuma a ser considerat, arran d'això, com el segon pensador més important de l'escola dels lletrats després de Confuci.

Menci es considerava explícitament un transmissor de les doctrines de Confuci. Com ell, venerava els antics reis savis i pensava que el bon govern només podia ser un govern per la virtut, és a dir, basat en el *ren*. Tanmateix, l'aparició de doctrines rivals com la moista, obligaven a defensar polèmicament les pròpies concepcions i, per tant, a sostenir-les amb arguments capaços de convèncer. Això distingeix netament l'estil aforístic de les *Analectes* de les elaborades converses del *Menci*. Hom hi troba ja una certa reflexió antropològica i filosòficoteològica, encara que no com a construcció sistemàtica i independent, sinó subsidiària a la fonamentació de l'ètica.



Retrat de Confuci i Menci (a la dreta)

Sobretot, Menci rebutja l'utilitarisme pràctic de Mo Di i sosté la necessitat d'un principi moral que regeixi en les qüestions polítiques. Fins i tot del punt de vista utilitarista, argumenta la necessitat de passar a una perspectiva moral: diu Menci que si el príncep governa guiat per la idea del guany, calculant danys i beneficis, els súbdits faran el mateix i l'estat es veurà en perill. En canvi, si el governant es basa en la virtut, les famílies i els individus faran el mateix i l'estat prosperarà. Més encara, un govern just i benevolent atrau població, que emigrarà dels estats veïns i vindrà a l'estat ben governat, fent així augmentar el seu poder.

Menci destaca decididament la **importància del poble** en la política. D'una banda, el poble ha de ser el destinatari i el fi de l'acció de govern. Així, la diferència entre un rei (王 *wang*) i un simple senyor hegemònic (霸 *ba*) consisteix en el fet que aquest "empra la força i fingeix humanitat", de manera que els homes se li sotmeten perquè no els queda altre remei, mentre que el rei governa pel bé del poble i aquest se li sotmet de grat. D'altra banda, el poble és el que encarna en certa manera i fa visible la voluntat del Cel respecte del sobirà. Quan un nou rei puja al tron, és la seva acceptació per part del poble el que manifesta que el nou monarca ha rebut el mandat.

Menci s'adhereix decididament a la teoria del mandat del Cel, i, més en general, manté la concepció del Cel com a instància suprema i fonament de tot l'ordre polític i moral. Tanmateix, s'ha d'enfrontar a una dificultat nova. A partir de les tesis egoistes i individualistes de pensadors com Yangzhu i Shen Dao, es desenvolupà una reflexió sobre un concepte que esdevingué crucial i que calia deixar clar: la idea de **naturalesa** (性 *xing*) o lot vital concedit a l'home per part del Cel.

Els yanguistes insistien en la necessitat de "nodrir la *xing*", entesa primerament com el curs de la vida, amb tot el que li és propi per tal de ser acomplida: salut i satisfacció. D'aquí hom passà a notar que la cura del lot vital podia implicar exigències contràries a la visió confuciana de la virtut moral. Per exemple, conservar la vida i seguir la inclinació espontània de les passions són dues regles d'actuació que poden ser vistes com a imperatius morals si es considera

que el Cel és el donador de la vida i la natura. I qualificar de moralment incorrectes les actuacions derivades de les passions implicaria una acusació inadmissible contra el Cel.

Sobre aquest problema van aparèixer diverses posicions. Hi havia els qui deien que la naturalesa humana no era ni bona ni dolenta; uns altres deien que podia arribar a ser bona o bé dolenta, i uns tercers sostenien que existien natures bones i natures dolentes.

La posició de Mencí, adversa a totes les anteriors, va ser que la naturalesa humana és bona. La tesi de la bondat de la naturalesa humana és el tòpic més cèlebre del seu pensament.

Cal entendre bé el sentit d'aquesta tesi. El que Mencí vol notar és que els comportaments nobles i virtuoses no són una imposició forçada sobre les tendències naturals de l'home, sinó que enllacen amb el dinamisme més íntim i autèntic de l'ésser humà, amb les seves inclinacions i anhels més propis. Mencí ho explica dient que tots els homes tenen "un cor que no suporta". Vol dir 'que no suporta certes coses', a saber, el mal i el sofriment aliè. Aquí hi ha un fonament radical per a la moral, segons Mencí.

La més famosa il·lustració d'aquesta tesi la dona Mencí en l'exemple d'un nen que està a punt de caure en un pou:

"Heus aquí com explico jo el que dic, que tots els homes tenen un cor que no suporta quelcom [dolent] per als altres: Suposem que uns homes veuen de cop un nen que és a punt de caure dins d'un pou; tots experimenten al mateix temps una violenta esgarripança i es precipitaran a salvar-lo. I no perquè desitgin fer amistat amb els pares del nen, no perquè busquin els aplaudiments dels veïns i amics, ni perquè detestïn els crits del nen."

Mencí, II A, 6.

La tesi de la naturalesa bona vol dir també que no tenim tendències intrínsecament dolentes; totes les tendències espontànies són bones. El mal no deriva d'unes tendències originalment dolentes, sinó del mal camí que donem a alguna de les nostres tendències o apetits.

Heus aquí un esquema d'argumentació arquetípic en el llibre de Mencí: ell vol convèncer un príncep del fet que, si vol, pot governar bé. El príncep oposa que en ell domina algun desig, per exemple, ambició, desig de riqueses, gust per les baralles, voluptuositat, o qualsevol altre, per la qual cosa no es creu ser capaç de governar com un bon príncep. La resposta de Mencí, invariablement, és que allò que agrada al príncep, agrada també al poble. Però si el príncep, pel seu apetit desmesurat, priva el poble de participar en el mateix goig que ell, es produeix el descontentament, el disturbi, el mal govern. Mentre que si

el príncep es preocupa de compartir el que li agrada amb els seus súbdits, serà un bon governant i el poble estarà content. En tot cas, els apetits del príncep són per a Menci un signe de la seva capacitat moral.

Menci defineix el que és bo com "allò desitjable" (*Menci*, VII B, 25). La relació entre l'ordre moral i els desitjos i, així, el fonament natural de la moral, es veuen en textos com el següent:

"Menci digué: el peix és una cosa que desitjo; els peus d'ós també són una cosa que desitjo. Si no els puc obtenir tots dos alhora, deixo el peix i prenc els peus d'ós. La vida és una cosa que desitjo. La rectitud també és una cosa que desitjo. Si no les puc obtenir totes dues alhora, deixo la vida i prenc la rectitud. I tant que desitjo la vida! Però hi ha quelcom que desitjo més que la vida i, per tant, no la prenc inconsideradament. I tant que detesto la mort! Però hi ha quelcom que detesto més que la mort i, per tant, hi ha perills que no evito."

Menci, VI A, 10.

Menci situa en el cor de l'home l'arrel de tot aquest dinamisme moral. Una important aportació teòrica de Menci a l'ètica xinesa és la seva noció del 本心 *ben xin*, el "cor original" de l'home, que ve a correspondre a la nostra noció de la "consciència moral". En el cor de l'home hi ha, doncs, segons Menci, els gèrmens de la moralitat, que ell es representa com les puntes d'uns fils de les quals només cal estirar per tal que la virtut moral es desplegui en la seva plenitud.

Menci es fixa en quatre tendències o sentiments innats, que tothom posseeix, en els quals fundarà quatre virtuts: 仁 *ren*, la solidaritat humana, prové d'un cor compassiu; la rectitud o justícia (義 *yi*) prové d'un cor que sent vergonya; el ritual (禮 *li*) prové d'un cor que sent respecte; el coneixement o prudència (智 *zhi*) prové d'un cor que aprova i desaprova.

L'ensenyament de Menci destaca, d'altra banda, perquè no es limita a uns principis generals i unes nocions abstractes. Al contrari, com que el seu interès és sobretot polític, dirigeix l'atenció també a les circumstàncies concretes i materials de les coses. Entre altres coses, recomana, per exemple, un sistema de repartiment de les terres i una organització de la pagesia ordenades a obtenir millors collites i millor aprofitament dels recursos, beneficiar el poble i de re-
truc assegurar l'ordre social.

Menci assenyala la importància de les condicions materials de vida per a l'acompliment de l'ordre moral. Hi ha poca gent, afirma, capaç de passar gana i conservar la rectitud moral. Per això, si en un país hi ha molta criminalitat, no és perquè el poble sigui dolent; és perquè la situació econòmica l'hi empeny. El governant, per tant, s'ha de preocupar pel poble, però amb autèntica virtut, i no cercant només la utilitat. Menci critica durament les actituds utilitaristes dels moistes, que hem vist ja en el mòdul "Fonaments religiosos de l'Àsia oriental" (vegeu l'apartat dedicat a Yang Zhu).

El cor o ment 心

Pels xinesos, *xin* 心, a més de significar el cor, significa la part interior de l'home, on es donen el pensament, les emocions, els desitjos, etc. És el que a Occident s'anomena amb diferents noms *ànima*, *consciència*, *ment*, *psiquisme*.

Per a la vida individual, la conclusió pràctica que Mencí treu consisteix a tenir cura d'un mateix, cultivant en el propi interior aquells gèrmens de virtut de què hem parlat, i procurant que es realitzi plenament la nostra natura, que com la vida d'una planta o d'un animal, necessita nodriment i protecció. Els esdeveniments i les circumstàncies amb què els homes topen en la vida poden portar sovint a un afebliment o una ofuscació de la consciència moral. Però Mencí recomana aprofitar les primeres hores del matí, quan hom es desperta "com nou", amb els bons sentiments revifats, i fer que rebrotin les virtuts, de la mateixa manera que torna a créixer la vegetació en una muntanya després que ha estat devastada. Es tracta de nodrir la "vasta energia vital" que hi ha en cadascú, la qual cosa és possible perquè, segons Mencí, la voluntat humana domina sobre l'energia vital (氣 *qi*) que circula en el seu interior.

3.2. Xunzi

L'últim gran pensador de l'escola confuciana en l'època clàssica és Xunzi (el 'Mestre Xun'), que va viure al llarg del segle III aC (ca. 310-ca. 210 dC), és a dir, que en la seva infantesa podria haver estat contemporani de Mencí quan aquest ja era ancià. No és molt el que sabem de la seva vida. El seu nom era Xun Kuang. Era oriünd de l'estat de Zhao i a l'edat de tretze o catorze anys va anar al nord-est, a l'estat de Qi. Va tenir alguns càrrecs oficials i va arribar a ser un reputat professor de l'Acadèmia Jixia. Segons la biografia que en dóna el *Shiji*, va fer l'ofrena ritual del vi, com a cap de l'Acadèmia, tres vegades. Va morir a una edat molt avançada.

Un aspecte a destacar, que dóna fe de la qualitat del seu ensenyament, és que entre els seus alumnes hi figuren molts noms importants que han exercit una decisiva influència. Van ser alumnes de Xunzi: Han Fei, pensador legista i autor del *Hanfeizi*, i Li Si, que arribà a primer ministre de Qin i participà en la fundació de l'imperi. Altres alumnes de Xunzi són coneguts per la seva participació en la transmissió i comentari dels llibres clàssics.

La seva obra porta el mateix nom que ell: *Xunzi*. Ja no és en forma dialogada, com les *Analectes* o el *Mencí*, sinó que està formada per una sèrie d'assajos raonats sobre els temes clau del seu pensament.

Xunzi és el pensador de la necessitat de l'educació i de la cultura. L'home, per a ell, és un ésser perfectible, que de ser quasi com una bèstia, pot arribar a ser un sant.

Per això propugna per als lletrats una severa disciplina d'estudi, centrada en els llibres canònics i guiada pel *dao* dels antics reis. Xunzi veu en aquests el model suprem i accepta també l'autoritat de Confuci, però en canvi rebutja la resta dels mestres, inclosos els *ru* com el mateix Menci. Xunzi sosté posicions oposades a Menci en molts aspectes.

Contra Menci, Xunzi afirma que la naturalesa humana és dolenta. Aquesta tesi va ser considerada en temps posteriors la més representativa del seu pensament, però la seva importància no es pot desconnectar dels altres punts de la seva doctrina.

Cal dir que Xunzi entén la naturalesa d'una manera diferent de Menci. La seva definició diu: "S'anomena natura allò que fa que quelcom engendrat sigui tal" (*Xunzi*, XVI, 22). Però seguidament afirma que l'essencial són l'amor i l'odi, el gaudi i l'enuig, la tristor i l'alegria que es troben en la nostra naturalesa. En definitiva, Xunzi entén la naturalesa com a equivalent a les passions. Però les passions, com a tals són cegues; d'elles no en pot venir la moralitat. La moralitat, dirà Xunzi, és **artifici**, 偽 *wei*, no naturalesa.

Aquesta és la tesi complementària a la de la maldat de la naturalesa: el que és bo és l'artifici. L'educació, la cultura, tot això és artificial, però és això precisament el que fa a l'home superior als animals i el fa virtuós i bo. Diu Xunzi que els antics reis ja sabien que la naturalesa humana és dolenta, i que el poble, sense govern, és partidista, maliciós i disbauxat. Per això van inventar els ritus i la justícia, les normes i les lleis. En aquest sentit diu Xunzi:

"El Cel i la Terra ho han engendrat; el savi ho duu a terme."

Xunzi, VI, 10.

Ara bé, no solament els antics reis, tothom qui s'aplica a domar la pròpia natura amb aquestes normes i lleis, pot arribar a ser un savi.

Com es veu en aquesta última cita que hem donat, per a Xunzi la naturalesa també és, com per a la resta dels pensadors xinesos, un do del Cel. Vol dir això que el Cel és dolent? En primer lloc, s'ha de tenir en compte que Xunzi no insisteix en la tesi "la natura és dolenta" com a tal. És polèmicament contra Menci que la formula, i el que vol dir és que no és bona. Però d'altra banda, la visió que té Xunzi del Cel també és completament diferent. No és que el Cel sigui dolent, però tampoc no és bo; el Cel és moralment neutre, perquè per a Xunzi el Cel ja no és una divinitat intel·ligent i provident, sinó la força invisible que guia el curs dels astres, les quatre estacions, la nit i el dia, els vents, les pluges i les collites.

Aquesta concepció completament impersonal del Cel, reduït a això que a Occident anomenem *naturalesa*, va esdevenir bastant general entre els confucians, sobretot en el neoconfucianisme, que veurem més endavant. Per a Xunzi, el Cel no es preocupa dels homes, no els envia signes o auguris, no canvia el seu curs per a castigar-los ni recompensar-los. Per això tampoc no cal dirigir-li ni prec ni queixes. El que cal fer és ocupar-se del que és a l'abast de l'home, i resignar-se en tot el que escapa al seu control. La paraula *tian*, Cel, en xinès ve a significar molt sovint, com veiem en Xunzi, "el conjunt de tot allò que escapa al control humà". La posició de Xunzi té en aquest aspecte una semblança molt notable amb l'estoïcisme occidental.

Amb Xunzi, el pensament xinès és a punt d'abandonar l'arrelada creença en una relació entre l'ordre social i l'ordre còsmic, segons la qual les catàstrofes naturals tenen a veure amb la corrupció dels costums humans. Segons ell, si el príncep no governa bé, encara que no hi hagi sequera ni inundacions, el poble passarà fam i misèria; si el príncep governa bé, encara que hi hagi sequera i inundacions, s'evitarà la fam i hi haurà benestar. Com veurem, però, la relació entre la natura i l'ordre moral va seguir molt present en el pensament xinès. De fet, ni en Xunzi, el Cel no perd la totalitat del seu carisma que tenia pel fet d'haver estat originalment un déu.

Entre els mitjans que Xunzi inclou dins d'aquell "artifici" que eleva l'home per damunt de la seva naturalesa bruta, destaca per damunt de tots el ritual. Arribem amb això a un altre punt nuclear del pensament de Xunzi.

Així com Confuci i Menci propugnen el govern per la virtut, Xunzi propugna el **govern pels ritus**, 禮 *li*. Després d'ell, els legistes defensarien el govern per la llei.

La importància dels ritus, per al mestre Xun, és vital:

"Els homes, sense ritus no poden viure. Els afers, sense ritus no es poden dur a terme. L'estat i les famílies, sense ritus no poden tenir pau."

Xunzi, I, 2.

Per a entendre aquesta extrema ponderació de la cerimònia, no n'hi ha prou de recordar l'origen religiós del *li* xinès. Xunzi entén la noció de ritu en un sentit molt dessacralitzat i amb una gran amplitud. No es tracta només de les ofrenes al temple o de les cerimònies a la cort. *Li* comprèn totes les normes de cortesia i codis de convivència entre els homes. El ritu és allò que fa possible la convivència humana perquè es refereix a les formes que hom guarda en el tracte, en els acords, en l'intercanvi, que constitueixen la vida social dels homes. Gràcies als ritus ens entenem i sabem a què atènyer-nos respecte dels altres.

La naturalesa

Fixeu-vos que la nostra paraula cobreix diferents sentits que en xinès s'expressen amb paraules diferents. No és el mateix *xing*, la natura d'un ésser, que *tian*, el Cel, que per a Xunzi vol dir 'la natura universal'. Kant distingia aquests dos sentits dient *natura adjective* i *natura substantive*.

Si els ritus s'entenen així, potser podem pensar que són meres convencions, establertes per evitar el conflicte i facilitar la convivència. Però per a Xunzi, els ritus no són convencionals. Podem relacionar això amb la seva posició sobre el llenguatge, que també nega que sigui una pura convenció. En l'escola confuciana era tradicional la preocupació per "rectificar els noms", és a dir, donar a cada cosa el nom que li correspon i fer que cada cosa correspongui al nom que se li dona. "Que el senyor faci de senyor i el súbdit de súbdit; que el pare faci de pare i el fill de fill" diu un passatge famós de les *Analectes* (XII, 11). Xunzi considera que alterar el sentit de les paraules és un crim comparable a falsificar pesos i mesures.

Així mateix, els ritus no poden ser qualssevol. Els antics reis que els van establir comprenien el *dao*, i en els ritus s'expressa la veritat del *dao* de l'home: "Els ritus són la serra del Camí de l'home" (*Xunzi*, XIII, 19). Xunzi disputa amb els mestres de les altres escoles i sosté que només han vist un aspecte del *dao*. Només Confuci va comprendre el *dao* en la seva integritat, només ell, seguint els antics reis, no era parcial.

És notable aquesta manera de polemitzar amb les posicions contràries, que trobem característicament fins a l'actualitat en la manera xinesa de fer front al conflicte: no atacar frontalment, no negar mai del tot la raó del contrari, sinó dir que la seva tesi és parcial i presentar la pròpia com la visió més completa i general de l'afer.

En els temps moderns, el neoconfucianisme es va decantar per la posició de Menci en relació amb la natura humana i va exaltar aquest pensador per damunt de Xunzi. Però en els temps immediats a aquest, és a dir, en l'època de la unificació de la Xina i de l'imperi dels Han, Xunzi va ser el confucià que va exercir una màxima influència.

3.3. Tractats anònims

3.3.1. El *Zhongyong*

El *Zhongyong* és un opuscle que fou editat en l'època Han dins del *Liji* (*Registre del Ritual*) i que, posteriorment, amb el neoconfucianisme de l'època Song, obtingué una consideració superlativa, fins al punt que va ser considerat junt amb el *Daxue*, el *Lunyu* i el *Menci*, un dels "Quatre Llibres" que constituïen el nucli de la formació d'un lletrat en la doctrina confuciana.

S'atribueix a Zisi, el suposat nét de Confuci, però no és una obra d'una sola mà, i és millor considerar-lo un opuscle format dins de l'escola de Zisi, branca del confucianisme a la qual pertany també Menci. Una hipòtesi bastant acceptada

el considera una refosa de dos textos: els capítols 2-19 i part del 20 serien el nucli original; la resta de capítols, incloent el primer dels actuals, podrien ser un escrit posterior a la fundació de l'imperi Qin.

La traducció del títol ja és difícil. *Zhong* 中 vol dir 'centre' i *yong* 庸 significa originalment 'usar', d'on li ve també el sentit d'"usual", 'corrent'. S'ha traduït l'expressió composta com "el mig invariable", però això deriva de la reinterpretació neoconfuciana del terme *yong* com a immutabilitat, en la seva reacció enfront del buddhisme. De fet, el sentit bàsic del terme es refereix a la virtut de trobar sempre el mig adequat en les coses, sense excedir-se per un costat ni quedar curt per l'altre, la justa mesura.

El títol de l'opuscle, doncs, s'ha traduït de molt diverses maneres. Legge va traduir, en dues edicions diferents de la seva traducció: "The State of Equilibrium and Harmony" i "The Doctrine of the Mean". Couvreur va traduir: "Invariable Milieu". Tu Wei-ming el titula: "Centrality and Commonality". Joaquín Pérez Arroyo va optar per "El Justo Medio". François Jullien, en la seva recent traducció francesa (1993), intenta una forma nova d'enfocar la traducció i fa: "La Régulation à usage ordinaire".

Ja Confuci havia ponderat la justa mesura com un *súmmum* en la virtut. El *Zhongyong* desenvolupa la idea que el comportament moral exigeix una adaptació a les circumstàncies canviant amb el temps i que això pressuposa una vigilància constant per a no perdre l'equilibri bàsic en l'interior de la consciència.

Aquesta doctrina s'emmarca en el context de la concepció menciada de la natura humana com a punt de partida de la moralitat. Les primeres línies d'aquest tractadet, que posen la base conceptual de tot l'edifici teòric subsegüent, són cèlebres:

"El mandat del Cel és el que s'anomena *naturalesa*. Obeir la naturalesa és el que s'anomena *Camí* (*dao*). Cultivar el Camí és el que s'anomena *educació*. El que és el Camí, no es pot abandonar ni un instant. Si hom el pogués abandonar, no seria el Camí. Per això el fill de casa bona resta atent a allò invisible en ell. Resta temeros pel que fa a allò inaudible en ell. Res no és més visible que l'amagat. Res més manifest que el minúscul. Per tant, el fill de casa bona presta atenció a la seva solitud.

Quan la joia, l'enuig, la tristesa i l'alegria no han sorgit encara, ho anomenem *centrament*. Si, quan sorgeixen, ho fan totes centrades i moderades, ho anomenem *harmonia*. El que és el centrament, és el gran fonament de l'univers. El que és l'harmonia, és el Camí penetrant de l'univers. En el *súmmum* del centrament i l'harmonia es decren el Cel i la Terra. Totes les coses es crien d'això."

Amb la consideració del centrament com a "gran fonament de l'univers" s'estableix la connexió de l'ordre moral i psicològic amb l'ordre còsmic. Aquí trobarem les bases per a una fonamentació metafísica de la moral confuciana que considera l'home com aquell ésser que encarna la centralitat, situat al mig entre el Cel i la Terra.

Un altre concepte clau al qual el *Zhongyong* concedeix una significació especial és el de 誠 *cheng*. Aquesta paraula és parenta de 成 *cheng*, que vol dir 'esdevenir', 'dur a terme', 'completar', i també 'perfecció', 'completesa'. Modernament, 誠 *cheng* pren el sentit de 'sinceritat', però en l'ús antic que trobem en el *Zhongyong* no es tracta d'una noció simplement moral o psicològica. El seu abast és sovint també ontològic i metafísic. Aleshores sembla que el sentit de 'perfecció' és prevalent. De totes maneres, la presència del radical *paraula* (言) en el caràcter suggereix un matís semàntic precisament en la línia de la sinceritat, raó per la qual la millor traducció de *cheng* seria una paraula que expressés *perfecció* i al mateix temps tingués una connotació pròxima a *sinceritat* o *veritat*. Aquesta paraula podria ser *autenticitat*.

El *Zhongyong* presenta l'**autenticitat** o perfecció com una qualitat del Cel, però afegeix que esdevenir autèntic és el *dao* de l'home, el Camí de l'home. I segueix:

"L'autenticitat encerta el centre sense esforç, assoleix sense ni pensar, se centra en el Camí amb facilitat. Tal és el savi. Esdevenir autèntic consisteix a triar el bé i sostenir-lo fermament."

Zhongyong (cap. 20)

Noteu que el text esmenta el savi en l'explicació de la perfecció pròpia del Cel, que és la que no requereix esforç i es realitza sense pensar. En canvi, l'autenticitat de l'home normal és una perfecció a realitzar a través d'un esforç, que aquí es comença a descriure com una elecció del bé a la qual cal aferrar-se amb fermesa. L'home haurà d'estudiar, pensar amb atenció, discernir amb claredat, practicar, etc.

Ara bé, en aquest procés de **cultiu intern** de la pròpia persona, l'home pot assolir d'identificar-se amb el Cel. Com a qualitat humana, l'autenticitat, que és la base de l'autoconeixement, és finalment el que assimila l'home al Cel. En un altre passatge, en el qual s'afirma que l'autenticitat perfecta permet penetrar a fons la naturalesa pròpia i, per tant, penetrar la naturalesa dels homes i, per tant, penetrar la naturalesa de totes les coses, el *Zhongyong* porta a l'extrem les conseqüències d'aquesta cadena i conclou:

"Podent penetrar del tot la naturalesa de les coses, podrà assistir el Cel i la Terra en les seves transformacions generatives; podent assistir el Cel i la Terra en les seves transformacions generatives, podrà formar tríada amb el Cel i la Terra."

Zhongyong (cap. 22)

Veiem en aquest text la noció de la tríada Cel, Terra i home (o Cel, home i Terra), en la qual l'home és igualat a les grans forces del cosmos, perquè, si realitza plenament la seva perfecció, l'ordre que se'n segueix és l'ordre de l'univers sencer.

3.3.2. El *Daxue*

Un altre opuscle amb un destí comú a l'anterior, és el *Daxue*, que vol dir 'Gran Estudi'. Les atribucions fetes tardanament d'aquest a Zengzi i a Zisi són totalment incertes. Tampoc no és del tot segura l'opinió d'alguns erudits que veuen en aquest opuscle una línia de pensament pròpia de la branca de Xunzi (Fung Yu-lan, Max Kaltenmark).

El *Daxue* conté essencialment una visió sintètica i global de l'ordre humà, en la dependència encadenada de tots els seus nivells, des del treball íntim de la consciència fins al govern del regne i la pau mundial.

Donada la concisió i claredat del text, podem evitar d'explicar-lo amb circumloquis i en reproduïm aquí els paràgrafs principals:

"El Camí del *Gran estudi* consisteix a fer llum en la virtut lluminosa, a estimar el poble, a parar (establir-se) al màxim bé.

Quan hom sap parar, aleshores té fermesa. Quan hom té fermesa, aleshores és capaç de tranquil·litat. Quan és tranquil, aleshores és capaç de pau. Quan hom té pau, aleshores és capaç de reflexió. Quan hom reflexiona, aleshores pot atènyer.

Les coses ténen rels i branques; els afers ténen un principi i un final. Saber el que és anterior i el que és posterior és ja molt pròxim al Camí.

Els antics que volien fer llum en la virtut lluminosa a sota la capa del Cel, primer governaven el seu país. Els qui volien governar el seu país, primer posaven en ordre casa seva. Els qui volien posar en ordre casa seva, primer es cultivaven ells mateixos. Els qui volien cultivar-se ells mateixos, primer rectificaven son cor. Els qui volien rectificar son cor, primer assinceraven llurs intencions. Els qui volien assincerar llurs intencions, primer perfeïen llur saber. La perfecció del saber rau a atènyer les coses."

Daxue

En el que segueix s'afirma que del compliment de tota aquesta cadena de condicions en resulta la pau a l'univers. I la regla comuna a tots, des del Fill del Cel fins a l'home corrent, és prendre com a bàsic el cultiu d'un mateix. L'última frase del fragment citat va donar lloc, en el neoconfucianisme, a unes certes divergències quant a la manera d'interpretar les expressions *perfer el saber* i *atènyer les coses*.

3.3.3. Comentaris al *Yijing*

Més amunt, en parlar dels llibres clàssics, ja hem dit alguna cosa sobre el *Yijing*. Recordeu que es tracta d'un llibre d'oracles d'una tradició distinta a la dels ossos i closques de tortuga, però dins del mateix esperit. L'oracle del *Yijing* es basa en un sistema binari de línies febles i fortes, i les seves combinacions en vuit trigrammes (*gua*) de tres línies, i seixanta-quatre hexagrammes de sis línies cada un. Per a fer la consulta i obtenir un dels seixanta-quatre hexagrammes, hom utilitzava branques de milfulles (*Achillea millefolium*), que degudament manipulades donaven uns resultats numèrics que s'interpretaven com una línia forta (un segment sencer) o una línia feble (un segment dividit).

El text del *Yijing* conté els oracles corresponents a cada un dels hexagrammes, en conjunt i línia per línia, i va acompanyat de diversos comentaris, alguns dels quals ofereixen una rudimentària cosmologia que intenta explicar i justificar el sistema endevinatori. És plausible que les nocions de *yin* i *yang*, els dos principis contraris, associats a les línies febles i fortes dels hexagrammes respectivament, comencessin llur trajectòria en el pensament xinès precisament en aquest context.

El nucli primitiu del llibre, datable en el segle IX aC, no sembla haver circulat molt durant la dinastia Zhou. Hom pensa que probablement al principi només n'existia un exemplar a la cort reial dels Zhou. Es tractava d'un manual "professional", podríem dir, reservat a l'ús dels endevins. No era, per tant, un llibre que s'associés amb els lletrats confucians.

El que succeí és que cap al final de la dinastia Zhou, quan ja havien passat més de 500 anys de la composició del llibre, la llengua xinesa havia evolucionat i els oracles, compostos en una llengua arcaica i escrits en un estil antiquat, resultaven incomprendibles. També havia canviat la mentalitat i l'ambient intel·lectual. Aleshores el llibre començà de ser reinterpretat com una mena de filosofia arcana, que contindria les bases metafísiques de la moral confuciana. Això va donar lloc a la composició d'una sèrie de comentaris que, un cop units al nucli primitiu, van constituir el que coneixem com el *Yijing*.

La troballa, el 1973, d'una sèrie de manuscrits sobre seda en una tomba de Mawangdui, província de Hunan, entre els quals hi havia una còpia del *Yijing* amb cinc comentaris, resulta de gran interès perquè, a part que pot ser datada amb notable aproximació, permet comparar amb el text rebut i ajudar a la comprensió de la història del llibre i dels seus comentaris.

Combinatòria

Amb expressió matemàtica, els seixanta-quatre hexagrammes són totes les variacions amb repetició de dos elements bàsics, la línia sencera i la línia partida, presos de sis en sis. Pel fet que es tracta d'un sistema binari, hom el compara a vegades al llenguatge bàsic dels actuals ordinadors.

Els comentaris al *Yijing* es van començar a anomenar "les deu Ales" des de la dinastia Han. En realitat són vuit escrits, però dos d'ells es divideixen en dues seccions, de manera que el total fa deu. El més important dels comentaris és el *Xicizhuan* o *Dazhuan*: el "Gran Comentari". Alguns dels comentaris intenten explicar el perquè del caràcter benastruc o malastruc dels hexagrames i les línies. D'altres, com el *Gran Comentari*, intenten construir una mena de cosmologia que fonamenti aquelles explicacions. Un fet notable és que en els comentaris no apareix la teoria dels cinc agents o les cinc fases.

Podríem caracteritzar les explicacions dels comentaris dient que es basen en tres tècniques principals: numerologia, un sistema de correspondències basades en l'analogia, i la inferència moralitzant.

El *Gran Comentari* no és ell mateix una obra unitària i clarament estructurada. De totes maneres, és el text bàsic del que podríem anomenar *la filosofia del Yijing*, que va arribar a ser omnipresent en el pensament xinès. Cal notar que no té en ell mateix cap element pròpiament confucià. Ni els termes ni les idees típiques de l'escola clàssica dels lletrats no hi apareixen. Ni tan sols és un text moralitzant –com ho són altres comentaris, per exemple, el *Daxiang*, que és el que més sembla d'escola confuciana.

El principi bàsic del *Gran Comentari* és la idea d'un canvi permanent, d'un fluir de les coses en transformació i d'un succeir-se dels alts i baixos de tots els éssers, en els diversos plans, natural, social, individual, simbòlic, etc. La manera de dominar aquest fluir del canvi és el coneixement de les analogies que relacionen els elements dels diversos plans. D'aquesta manera s'elabora tot un sistema de correspondències entre el Cel, la Terra i l'home, que permeten al savi conèixer el que passa en un pla a partir del coneixement del seu paral·lel en un altre pla. Una preocupació bàsica és la de trobar l'ocasió adequada per a l'acció, el moment oportú. Els hexagrames han de facilitar aquesta tasca gràcies als esquematismes cíclics que proporcionen.

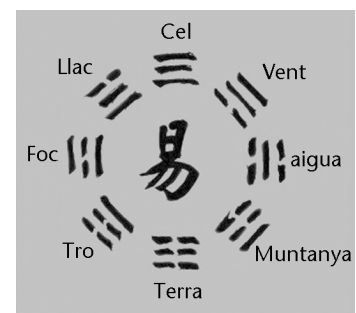
Segons el *Gran Comentari*, el Cel i la Terra són com els dos pols, superior i inferior, que contenen la totalitat de les coses. La llei que regeix el procés de totes les coses en aquest àmbit universal és l'alternança del *yin* i del *yang*:

"Un *yin* i un *yang*, això és el *dao*."

El *Gran Comentari* diu que el *yin* i el *yang* sorgeixen del 太極 *taiji*, el 'sostre màxim', però no explica què vol dir això. Diu, simplement, que del *yin* i el *yang* en sorgeixen els trigrammes i els hexagrames. D'acord amb la llei d'aquests, es donen nombroses polaritats: llum i foscor, mascle i femella, acció i passió, força i feblesa, etc. Segons el *Gran Comentari*, aquestes polaritats es reflecteixen en figures arquetípiques que es fan visibles en determinats fenòmens de la natura: el cel estrellat, les línies i figures geomètriques característiques de certs animals i plantes, etc. La captació d'aquestes figures arquetípiques per

La datació pels mots tabú

A la Xina antiga el nom del rei era tabú, de manera que no podia ser escrit ni pronunciat. Com que generalment tots els antropònims eren paraules del llenguatge corrent amb el seu significat, hom havia de buscar un sinònim per a substituir-les. Per exemple, *bang*, 'país', que era el nom del primer emperador Han, havia de ser sistemàticament substituït per una altra paraula, per exemple, *quo*. Aquesta pràctica resulta ara una indicació preciosa per a datar documents antics.



Els vuit trigrammes o 八卦 bagua

part dels grans savis de l'antigor s'hauria plasmat en els hexagrames del *Yijing*, que així contenen el model del canvi universal, donat per la successió dels seixanta-quatre hexagrames.

La influència d'aquestes idees sobre el pensament posterior ha estat enorme. Quan hom parla de la cosmologia o l'especulació filosòfica del *Yijing*, es tracta d'aquests comentaris. Davant d'aquests, les frases oraculars perden importància, i només la recuperen per aquells que fan servir el llibre d'acord amb la seva funció original, és a dir, com un oracle.

4. La crema i la recuperació dels llibres

Quan el primer emperador, Shi Huangdi, unificà la Xina i fundà l'imperi, va prendre una sèrie de mesures radicals per tal d'evitar un retorn a la situació anterior. Una d'aquestes, que ens interessa, va ser una reforma de l'escriptura, per a la qual va imposar un estil cal·ligràfic normalitzat, anomenat *xiaozhuan* (literalment: 'sigil·lar petit'). A més d'això i entre altres coses, seguint els consells del seu primer ministre Li Si, d'idees legistes, va decretar la destrucció de molts llibres que quedaven prohibits. És el que es coneix com *la crema dels llibres*.

Els llibres confucians van ser objecte especial de persecució. En canvi, els llibres que tractaven de matèries pràctiques, que podien ser útils a l'Estat, com ara medicina, agricultura, etc. i els llibres d'història de l'estat de Qin no quedaven afectats. Entre els llibres que no van ser prohibits hi ha el *Yijing*, la qual cosa fa pensar que encara no era considerat un llibre confucià. En canvi, els altres clàssics van haver de ser cremats. A la cort reial es va conservar un exemplar de cada llibre prohibit, però malauradament la biblioteca va ser arrasada el 206 aC, quan va caure la dinastia Qin, durant una acció militar.

Ja els Han instal·lats en el poder, el 191 aC van aixecar oficialment la prohibició. A partir d'aquell moment es va produir un moviment de recuperació dels llibres que s'havien donat per perduts. Alguns erudits es van dedicar a reescriure els llibres clàssics a partir del que sabien de memòria. D'altres els van treure dels amagatalls on algunes còpies havien pogut ser ocultades.

Hi ha moltes històries de llibres trobats dins les parets d'alguna casa, fins i tot, pel que es veu, a la mateixa casa de Confuci. Un descendent d'aquest, Kong An'guo va trobar dins d'una paret de la casa una còpia del *Shujing*, que originà l'anomenada versió d'"escriptura antiga" d'aquest clàssic.

La recuperació de llibres durant els primers temps de la dinastia Han va donar lloc, d'una banda, a nombroses deformacions i àdhuc falsificacions; d'altra banda, a l'aparició de versions divergents dels llibres clàssics. Les primeres que van aparèixer són les anomenades *text modern* o *escriptura moderna* (今文 *jinwen*). Aquesta denominació es refereix a l'estil cal·ligràfic de l'escriptura. Els Han havien seguit amb la idea de l'emperador Qin Shi Huangdi, de normalitzar l'escriptura, però van adoptar un nou estil cal·ligràfic més simplificat i pràctic, el *lishu* ('escriptura curial'). Les primeres reconstruccions dels clàssics, doncs, es van fer amb l'estil oficial dels Han.

Però al cap d'unes dècades van començar a aparèixer versions dels llibres clàssics en formes d'escriptura arcaica, anteriors a la dinastia Qin. Aquests eren els llibres suposadament trobats a les parets de les cases, i van ser batejats amb la



Pintura xinesa sobre la crema dels llibres

denominació *escriptura antiga* (古文 *guwen*). Sobre la base de la pretesa antiguitat més gran dels textos en "escriptura antiga", els seus partidaris els concedien més autoritat que als d'"escriptura moderna".

La controvèrsia entre els partidaris dels textos d'una i altra versió tenia unes determinades implicacions ideològiques. Els textos en "escriptura moderna" tenien el suport oficial de la cort imperial i representaven, per tant, una actitud més "governamentalista". Es relacionen amb interpretacions que admeten un ensenyament esotèric i tendeixen a sacralitzar aquests llibres. La línia de l'"escriptura antiga", en canvi, és preferida per autors que consideren els clàssics més com a documents històrics que com a llibres sagrats.

En tot cas, el que cal tenir més present és que a causa de l'episodi de la crema dels llibres, gairebé tota la literatura xinesa antiga que ens ha arribat, encara que contingui bàsicament material pre-Han, va ser editat o compilat i va prendre la seva forma final durant la dinastia Han.

5. La ideologia oficial dels Han. Dong Zhongshu, Wang Chong

L'època de domini de la dinastia Han (206 aC-220 dC), comptant-hi l'interregne de Wang Mang, és un època de consolidació més que de creativitat. Tanmateix, el que es fa en aquesta és decisiu, perquè és el que donarà forma a tota la tradició intel·lectual i religiosa xinesa, bastant diferent per cert del que havia estat al llarg de la dinastia Zhou.

El fet principal que caracteritza l'etapa Han dins la història del pensament xinès és la constitució d'una ortodòxia oficial de l'imperi. Amb això, la majoria de les escoles desapareixeran i només quedarà, al costat de la tradició dels lletrats, que és la reconeguda oficialment, la tradició taoista, que generarà sobretot moviments religiosos.

Durant la breu dinastia Qin, la doctrina dominant havia estat la legista. Però els emperadors Han, aviat van abandonar el legisme estricte i es van decantar pels *ru* i la seva doctrina. El procés de constitució d'una ortodòxia es va consumar durant el regnat de l'emperador Han Wudi (140 aC-87 aC) i hi va tenir un paper principal un lletrat adepte de la versió "escriptura moderna" anomenat 董仲舒 Dong Zhongshu (ca. 179 aC-104 aC).

5.1. Dong Zhongshu i la línia de l'"escriptura moderna"

Dong Zhongshu (ca. 179 aC-104 aC) havia rebut l'encàrrec oficial de fer un informe sobre les doctrines que convenien a l'Estat i a les quals aquest havia de donar suport. El tarannà del seu informe, el podem apreciar en aquesta petició que hi feia: "tot el que no es trobi dins del camp de les sis disciplines i les arts de Confuci, s'hauria de tallar i no deixar-ho progressar." Wudi va fer el que Dong recomanava; no solament declarant el confucianisme doctrina oficial, sinó també instituint un cos de "doctors" (博士 *boshi*) en els cinc clàssics, una mena d'escola imperial i un sistema d'exàmens, tot basat en els clàssics confucians.

Dong Zhongshu és, a més, el representant més eminent de la tendència filosòfica associada a la versió "escriptura moderna" dels clàssics. La seva obra més important porta el títol 春秋繁露 *Chunqiu fanlu* (*Rosada abundant sobre les Primaveres i Tardors*). En aquesta desenvolupa bàsicament un sincretisme en el qual trobem des de nocions típicament confucianes com la del mandat celest, passant pels conceptes cosmològics del *yinyang* i els cinc agents, fins a idees legistes i taoistes.

La idea política cabdal, que governa tot el sistema, és la justificació del sistema monàrquic per la sintonia d'aquest amb l'ordre de la naturalesa. Heus aquí un passatge característic:

"El rei pren per model el Cel. Pren per models les seves estacions i les consuma. Pren per model els seus mandats i els fa circular entre tots els homes."

Chunqiu fanlu (11, 9b)

La teoria de la correspondència i la ressonància entre la naturalesa (això és el que vol dir per a Dong Zhongshu el Cel) i la monarquia, reforça el poder d'aquesta al mateix temps que li posa límits. Dong Zhongshu sosté que el Cel manifesta la seva voluntat mitjançant signes i auguris; ara bé, això és el que permetia als lletrats de fer arribar a l'emperador els seus judicis sobre les possibles desviacions o corrupcions del govern, emparats en l'autoritat del Cel.

Amb aquesta concepció de les correspondències s'uneix també una teoria de la història. És aquest un punt en què semblen fer-se evidents les influències de Zou Yan sobre el sincretisme confucianista dels Han. Cal dir que els capítols del *Chunqiu fanlu* on apareix la teoria dels cinc agents semblen espuris. Però amb tot i això, la teoria dels cinc agents es troba molt estesa entre els lletrats Han i, pel que fa a Dong Zhongshu, va sostenir una teoria semblant, fundada en el nombre tres, la de les "tres seqüències".

Segons aquesta teoria, primer ve la seqüència negra, després la blanca i per fi la vermella; després torna a començar el cicle. Aquestes tres seqüències es corresponen amb les tres primeres dinasties, i per a cada una d'elles Dong assenyala les característiques astronòmiques del dia inicial, i sobre la base d'això els colors i les formes de les robes, els capells, etc. de la cort, i les característiques de les cerimònies. Un ensenyament que es podia desprendre d'aquesta teoria era què li convenia canviar i què li convenia conservar al fundador d'una dinastia respecte a la dinastia anterior. Les correspondències cosmològiques donaven també l'esquema per a l'organització dels ministeris, la distribució de les sales de palau i un miler d'altres detalls.

Trobem en tot això el desenvolupament d'una forma de pensar nova respecte a les formes de pensament dels mestres de l'època Zhou. La podem anomenar **pensament correlatiu**. De fet, en els últims anys del període dels Regnes Combatents ja començava a prendre forma aquesta tendència. És obligat d'esmentar l'obra de Lü Buwei (mort el 235 aC) 呂氏春秋 *Lüshi Chunqiu* (*Primaveres i tardors del senyor Lü*), una mena d'enciclopèdia de tots els corrents filosòfics que hi ha hagut fins al moment, amb un enfocament sincretista decidit, que avança molts plantejaments que l'eclecticisme Han no farà més que desenvolupar.

Un enfocament diferent el trobem en una obra singular, escrita per 揚雄 Yang Xiong (53 aC-78 dC), el 太玄經 *Taixuanjing* (*Clàssic del misteri suprem*), que vol ser un nou *Yijing* més perfecte, més afinat i més ben estructurat. Substitueix

el sistema binari per un sistema ternari, ja que afegeix una línia amb dues divisions. En comptes d'hexagrames, construeix tetragrames, combinacions de quatre línies, el nombre total dels quals és vuitanta-un. La idea que subjau al sistema ternari és la tríada Cel, Terra i home, que ja coneixem. El sistema de Yang Xiong és més coherent que el del *Yijing* i realitza d'una forma expressament elaborada l'ideal d'una periodització del curs de l'any, d'acord amb la noció dels graus d'ascens i descens respectius i combinats del *yin* i del *yang*. Per tal que la imitació del *Yijing* fos més completa, Yang Xiong va escriure també deu comentaris al seu *Clàssic del misteri suprem*.

5.2. Wang Chong i la línia de l'"escriptura antiga"

D'entre els lletrats de tendència "escriptura antiga", destaca 王充 Wang Chong (ca. 27-96 dC), amb el seu llibre 論衡 *Lunheng*. Es tracta d'una obra fortament crítica contra les supersticions i les creences religioses de la seva època. Wang Chong no veu en el Cel res més que les forces impersonals de la natura i no creu en els esperits. Nega tota interpretació teleològica o providencial dels fenòmens naturals. Wang Chong aprofita la noció taoista i també confuciana del *wu wei* (no-acció), per a afirmar que el Cel produeix totes les coses sense pensar ni intentar res, per un procés merament espontani o natural.

Pel que fa als homes, la seva insignificança en relació amb l'univers és tal, que res del que els homes facin pot destorbar l'ordre universal. La vida humana, però, està governada pel destí. El destí està escrit, per exemple, en les estrelles i els trets de la fesomia dels individus.

La crítica de Wang Chong, que busca sempre explicacions que avui dia qualificaríem de "físiques" o "mecàniques" dels fenòmens, que apel·la repetidament a l'observació i a la comprovació empírica, no el porta, però, pel camí de l'anàlisi sistemàtica de les causes naturals, ni de l'experimentació objectiva. No solament resta en el nivell de les constatacions d'àmbit quotidià i immediat, sinó que no realitza la reflexió epistemològica que hauria estat necessària per a posar les bases d'un saber científic metòdic. Pot ser que el seu escepticisme tingui alguna cosa a veure amb això.

6. La religió d'estat a la Xina imperial

Quan l'any 221 aC el rei Zheng de Qin va haver reunit sota el seu poder tota la Xina d'aleshores, va demanar als seus consellers quin títol es podia posar. Segons el *Shiji*, els consellers, entre els quals es trobava Li Si, van considerar que els antics títols de "Fill del Cel" i de "Senyor" (*Di*) no eren prou per a Zheng, i van dir: "Hem consultat els savis i hem sabut que en l'antigor hi havia un August del Cel, un August de la Terra i un August Suprem. Per això, ens atrevim de recomanar-vos el títol triomfal d'August Suprem." Zheng va respondre: "Deixem estar això de 'Suprem'. Quedem-nos amb la paraula *August*, junt amb l'antic títol de Senyor. Seré anomenat August Senyor." A això va afegir que ell seria el "Primer August Senyor", el seu successor seria el "Segon", i així successivament per milers de generacions.

Hem usat la paraula *August* per traduir 皇 *Huang*, que vol dir també 'eminent', 'brillant', i la paraula *Senyor* per traduir 帝 *Di*, això és, Déu, o un rei divinitzat. Amb el títol compost 皇帝 *Huangdi*, amb el qual Zheng es volia igualar als màxims éssers divins, es va forjar el nou terme que a partir d'aleshores en xinès voldria dir 'emperador'.

L'emperador Qin Shi Huangdi va tenir un deler per la possibilitat d'aconseguir l'elixir de la immortalitat, i en la construcció dels seus palaus imitava la disposició dels palaus celestials dels déus, dels seus iguals. Però pel que fa a donar-los culte, ni als déus ni als esperits, es va mostrar, més que no pas negligent, menyspreatiu. La possibilitat de donar algun signe de reconèixer alguna superioritat per damunt d'ell, no l'atreia gens ni mica. No tenia cap interès a invitar a un àpat uns convidats als quals ell era igual o superior. No consta que fes mai el sacrifici al Cel i a la Terra, com li correspondria de fer segons el ritual, ni que erigís cap temple als seus avantpassats. Només en el seu últim viatge al sud-oest del seu regne va sacrificar a Shun i a Yu.

Els primers emperadors de la dinastia Han, possiblement per marcar la diferència amb Shi Huangdi, es van mostrar molt interessats a enllaçar amb la vella religió, i ja el 205 aC van oferir el sacrifici pel Cel, la Terra i els déus dels quatre punts cardinals. La religió oficial de l'Estat havia de continuar. La necessitat d'un sistema articulat de creences o d'explicacions del sentit dels rituals, la va cobrir, al cap d'un temps, l'obra de Dong Zhongshu. Amb ell va prendre una forma duradora un confucianisme d'estat, dins del qual, els elements religiosos i cerimonials constitueixen el que anomenem "la religió oficial" de la Xina.

Nota

No confongueu la paraula 皇帝 *Huangdi*, 'emperador', amb 黃帝 *Huang Di*, 'l'Emperador Groc'. Els dos mots *Huang* són diferents i s'escriuen diferent en xinès.

Això que anomenem "religió oficial" de la Xina són les creences i cerimònies de culte que oficiava l'emperador i el conjunt dels representants de l'Estat, els funcionaris superiors de cada localitat, dirigides al Cel, la Terra i tota la jerarquia de divinitats que, en analogia a la burocràcia terrenal, constituïen una mena de "burocràcia celestial".

Les idees que regien aquesta religió, com la tríada Cel-Terra-Home i les correspondències entre l'home i el Cel, ja les hem vist en l'essencial. Ara ens toca descriure una mica els trets principals del culte.

El Cel, el primer poder de l'esmentada tríada, ocupa el lloc del déu suprem. En el món humà, l'únic parell que té és l'emperador. Només l'emperador, per tant, és com el seu sacerdot i li pot donar culte. No hi havia a la Xina la possibilitat que un particular es dirigís personalment al Déu Suprem. L'emperador, segons la representació simbòlica de l'espai que domina la religió xinesa, ocupa el centre de l'univers i és com el seu eix.

Els actes principals que l'emperador havia de dur a terme eren els sacrificis al Cel i a la Terra en els solsticis d'hivern i d'estiu, la dessacralització de la terra després del repòs hivernal, i la promulgació del calendari, o sia, l'ordenació del temps.

El més impressionant dels **sacrificis** era el que s'oferia al Cel en el moment que comença l'ascensió del *yang* per l'any nou, en el solstici d'hivern. Aquest sacrifici es va oferir encara, per última vegada, l'any 1915, en temps de la República, per part de Yuan Shikai (que amb això evidentment pretenia atribuir-se l'autoritat d'un emperador).

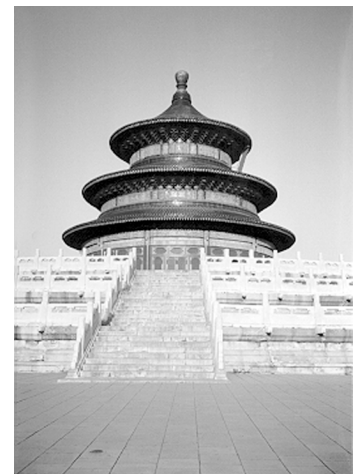
El sacrifici tenia lloc en l'altar erigit al Cel en la part sud de la capital imperial, ja que el sud representa el *yang*. L'altar era circular, que és la figura del Cel, així com la representació de la Terra és quadrada. Alineats segons l'eix sud-nord, hi havia a més el Pavelló del Dejuni i el Temple per demanar bones collites. La preparació per al sacrifici exigia de l'emperador i de tots els seus ajudants un previ dejuni. El dia del sacrifici, abans de la sortida del sol, l'emperador es dirigia a l'altar del Cel amb riques vestidures, i començava la cerimònia invitant el Senyor de Dalt (上帝 *Shangdi*), els avantpassats imperials i les divinitats acompanyants. Es llegia en veu alta l'oració del sacrifici, mentre l'emperador i el seu seguici escoltaven agenollats. El moment central de la cerimònia, era l'àpat ofert al Cel i als seus acompanyants, a base de presentar davant de les tauletes de cadascun carns rostides, brous i altres plats per a menjar, i vi per a beure. Finalment, l'emperador acomiadava els déus convidats, es cantaven

Lectura recomanada

Per a més informació, podeu consultar la referència següent:

Guillaume H. Dunstheimer (1981). "Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han".

Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes (II, vol. 10, pàg. 55-159). Madrid: Siglo XXI.



El Temple del Cel de Pequín, on els últims emperadors fins a inicis del segle xx feien les seves ofrenes al Cel

himnes i es complien els ritus conclusius, que acabaven amb la incineració de la víctima principal, generalment un toro, juntament amb el paper de l'oració del sacrifici.

Les cerimònies del **sacrifici a la Terra** s'assemblaven a les del Cel. Però el temple de la Terra es trobava a la part nord de la capital, la direcció d'on puja el *yin*. Per a fer el sacrifici s'hi col·locaven les tauletes de la Terra, les muntanyes sagrades, els rius, etc. A diferència del sacrifici al Cel, al final de la cerimònia les ofrenes no es cremaven, sinó que eren enterrades.

Una altra cerimònia, que procedeix de la més alta antiguitat és el ritu de llaurar el **camp sagrat**, amb el qual s'inaugurava l'any agrícola. El camp sagrat es trobava en un recinte al sud de la capital, però a la banda oest de l'eix nord-sud, fent més o menys simetria amb el recinte dels temples del Cel. La divinitat protectora d'aquest recinte era *Shemong*, el 'Pagès Sagrat' o 'Diví Agricultor'. La cerimònia consistia en el fet que l'emperador en persona prengués l'arada i obrís la terra, traçant els primers solcs. Després d'ell, tres prínceps del més alt rang feien el mateix, i finalment els ministres traçaven també un solc cada un. El ritu acabava amb la sembra de mill, realitzada per funcionaris escollits. Aquesta llaurança del camp sagrat significava l'aixecament de la prohibició de treballar la terra durant l'hivern, temps de repòs per a la terra.

A més del culte pròpiament imperial, la religió d'estat xinesa comprenia uns cultes administratius, és a dir, cerimònies religioses oficiades pels governadors i altres magistrats en els llocs que estaven sota la seva autoritat.

Ja Gaozu, l'emperador fundador de la dinastia Han, havia ordenat als governadors i oficials locals de fer regularment sacrificis al déu del territori. En època Tang, l'emperador Taizong va renovar l'edicte, reservant expressament al poble i excloent-ne els funcionaris, de retre culte als déus del terreny de les viles i pobles. Això evidencia la continuïtat i la identitat de naturalesa, en l'essencial, entre la religió popular i la religió d'estat xinesa.

Els cultes administratius són, doncs, sobretot dirigits als déus del territori, i implicaven una estructura en el món d'ultratomba anàloga a la de l'administració de l'imperi. Hi havia entre les divinitats, concebudes a la manera de buròcrates celestials, una jerarquia paral·lela a la de la terra. També la mobilitat dels càrrecs polítics terrenals es reflectia en el món dels déus.

Un tret notable, molt significatiu de la mentalitat xinesa en relació amb els déus, és el poder que tenia l'emperador damunt d'ells. L'emperador podia nomenar nous déus i destituir-ne, els podia augmentar de categoria i els podia degradar. En general, sembla que la immensa majoria dels déus del panteó xinès són entesos com a ànimes d'humans difunts, elevades a la dignitat de déu.

Per acabar, esmentem el **culte a Confuci**, a qui es va dedicar un temple per primera vegada l'any 442 dC. Posteriorment hi va haver un temple a Confuci (孔廟 *Kongmiao*) a totes les províncies i districtes. S'ha discutit molt sobre el caràcter d'aquest culte, al voltant de la qüestió de si era de caràcter civil (com una mena de memorial honorífic) o religiós (implicant la deïficació del Mestre). Aquesta discussió enllaça amb la cèlebre controvèrsia dels ritus dins de l'Església catòlica, en la qual es va intentar dirimir si els ritus xinesos i els malabars eren de naturalesa religiosa o civil.

Ara bé, tenint en compte el que acabem de dir, sobre la constitució dels déus a partir de les ànimes dels difunts, juntament amb el fet que la religió xinesa se centra en els ritus i deixa molta llibertat a cadascú per a interpretar-los com li sembli millor, veurem que el plantejament mateix del problema era imperfecte i impedia la solució.

El nucli originari de la religió estatal xinesa que acabem d'esbossar era l'antic culte ancestral, que ja hem vist en temps de la dinastia Shang. Al llarg de tots els segles d'imperi, el culte als avantpassats continuà centrant la vida espiritual de la família xinesa. El culte familiar ja no forma part, pròpiament, de la religió estatal, però també aquí s'adverteix una continuïtat i homogeneïtat fonamental.

7. El neoconfucianisme

L'època de la dinastia Song (960-1127, dominant a tot el país, Song del Nord; 1127-1279, Song del Sud) representa en la història de la Xina, sobretot des del punt de vista cultural, com un nou tombant, una nova etapa de formació, en la qual es posen ja tots els trets bàsics del que serà la Xina moderna, la que Occident va conèixer en els últims segles.

Des de la fi de la dinastia Han, la cultura xinesa havia vist la penetració cada vegada més forta d'una religió estrangera, el buddhisme, davant la qual les tradicions espirituals autòctones es van trobar en inferioritat i van haver de cedir terreny contínuament. Però després de la desintegració de la Xina Tang, que havia estat l'època de màxim esplendor del buddhisme, aquest comença a declinar. Amb l'adveniment dels Song, la consciència dels problemes polítics que calia resoldre i de les demandes socials, no solament econòmiques, sinó també culturals, va posar de manifest una incapacitat del buddhisme i del taoisme de respondre a aquestes necessitats i va ser l'ocasió del **retorn a la vella tradició confuciana**, que es trobava mig arraconada.

El confucianisme es presentava de cara a aquesta tasca com una doctrina "sòlida", en oposició a la doctrina "vàcua" del buddhisme i del taoisme. L'objecció clàssica dels confucians contra aquestes dues religions era que els seus adherents s'esquitllaven dels seus deures envers la família i la societat: no tenien fills, no contribuïen a l'ordre de la comunitat, no servien a l'Estat. Però entre els nous confucians molts havien passat per les files del taoisme o del buddhisme, en particular del 禪 *chan* ('zen'). Estaven acostumats a pensar amb conceptes metafísics, absents en el confucianisme antic, i coneixien la terminologia taoista i buddhista, de la qual podien manllevar en abundància.

En conseqüència, van sentir amb força la necessitat de proporcionar a les posicions confucianes sobre els deures de l'home i el seu lloc en el món un marc metafísic nou, a l'altura del que posseïen les altres tradicions. Aquesta va ser la tasca que els neoconfucians de la dinastia Song van dur a terme.

Això va fer, en part, que es donés també una absorció i fins imitació inconfessada de nocions i esquemes, sobretot buddhistes, en el que seria el neoconfucianisme. El vel, podríem dir, que cobria això, va ser el vell *Clàssic dels Canvis*, que apareixia com el pou de saviesa metafísica propi de la tradició lletrada, al qual, per tant, els neoconfucians es van dirigir.

El neoconfucianisme

El neoconfucianisme representa un impuls metafísic sense precedents en la tradició confuciana. En aquest apartat intentarem exposar en la seva globalitat el pensament bàsic dels diferents autors neoconfucians, malgrat que això vulgui dir entrar en consideracions terminològiques que no són sempre aclaridores al primer cop d'ull. L'objectiu és oferir una visió que no per global ha de ser poc rigorosa. En el conjunt de l'assignatura, més enllà dels propis interessos de cadascú, en tindrem prou amb les idees més bàsiques de cada autor, malgrat que en la nostra exposició també tractarem aspectes més tècnics de la seva obra.

Difusió de la impremta i demanda creixent d'instrucció

Dos elements connextos entre si reforçaren aquesta tendència dels nous temps. Un va ser la difusió de la impremta, que s'havia inventat al final de la dinastia Tang. L'altre, relacionat amb la difusió de cultura que el primer havia impulsat, va ser una demanda creixent d'instrucció en capes més àmplies de població. El sorgiment del neoconfucianisme té a veure amb la preocupació per crear escoles per part de l'Administració, en benefici també del mateix sistema, que els Song volien fundar sobre un funcionariat civil més ampli i més qualificat.

Això que anomenem *neoconfucianisme*, en xinès es va anomenar 道學 *daoxue*, és a dir, 'estudi del *dao*'. En aquest es distingeixen dos corrents principals, que tractarem centrant-nos en els seus representants més destacats, Zhu Xi i Wang Yangming.

7.1. Zhu Xi

Ja abans de l'establiment dels Song trobem autors crítics contra el budhisme, que preconitzen els valors ètics continguts en els llibres clàssics, com per exemple 韓愈 Han Yu (768-824); però encara que presagien ja el pròxim neoconfucianisme, els manca l'interès metafísic. És en el segle XI quan floreixen realment diverses tendències que preparen el terreny immediat per a la gran síntesi que tindrà lloc en el segle següent. Grans figures històriques i literàries, com Wang Anshi, Ouyang Xiu, i Su Shi (el poeta Su Dongpo), són capdavanteres en aquest moviment.

Una altra escola de confucianisme, lligada a l'oposició política a les reformes de Wang Anshi, és la que hom acostuma a remuntar a Zhou Dunyi, passa per Zhang Zai i els germans Cheng i culmina en Zhu Xi.

Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) és famós per una producció molt poc confuciana i de clar regust taoista: el diagrama del 太極 *taiji*, que va dibuixar per tal de representar gràficament l'origen de la producció de totes les coses. El terme *taiji*, que vol dir el 'Sostre Suprem' (i que donarà nom més tard a una art marcial característicament xinesa), està pres del *Gran Comentari al Yijing*, com hem indicat ja en parlar d'aquest. La seves idees no representen un confucianisme genuí, sinó encara una visió sincrètica plena d'elements taoistes. Zhu Xi el va considerar l'iniciador de l'escola que portava fins a ell, i aquesta visió dels inicis de l'escola neoconfuciana ha quedat.

Zhang Zai 張載 (1020-1078), de Chang'an (ara Xi'an), i els **germans Cheng**, Cheng Hao 程顥 (1032-1085) i Cheng Yi 程頤 (1033-1107), a Luoyang, són els vertaders iniciadors d'un nou enfocament per al confucianisme. Ells rebutgen decididament tot sincretisme; no accepten la fórmula popular de "les tres doctrines", detesten les filosofies de Dong Zhongshu i Yang Xiong, i cerquen directament en els clàssics i els confucians d'època Zhou, com Menci i Xunzi, les fonts d'una restitució de la tradició confuciana. Cheng Yi diu que si hom deixa passar els anys de la joventut en meditacions místiques, no acumularà l'experiència i el coneixement de la vida necessaris per a resoldre els grans problemes pràctics. Per a ell, la formació personal de l'home noble exigeix "atènyer les coses" (expressió treta del *Daxue*), que interpreta en el sentit de dirigir-se a les coses exteriors i tractar d'entendre-les empíricament.



Diagrama del taiji

En el terreny metafísic, Cheng Yi introdueix una novetat important. De la concepció monista, que veu totes les coses com una emanació del principi primer, el *taiji*, passa a una visió dualista, en substituir la idea del *taiji* per la idea del *li* ('principi'). Amb aquesta nova denominació del principi primer, vol significar que aquest és completament heterogeni respecte del *qi* ('buf') que compon les coses, i que aquestes no sorgeixen del principi com una emanació d'aquell. Trobarem aquesta idea plenament desenvolupada en Zhu Xi, de qui hem de parlar tot seguit.

Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), o Zhuzi 朱子 ('mestre Zhu'), pertany a una època ja una mica diferent a la dels personatges anteriors. Els repetits esforços reformistes del segle XI no havien aconseguit de millorar la situació social. La casa Song havia mostrat la seva feblesa militar i havia hagut de cedir als pobles invasors tota la part nord del regne. Hi havia, comprensiblement, un cert desencís, o almenys no aquell entusiasme polític dels temps inicials de la dinastia. Zhu Xi no era dels que retreien a Wang Anshi un excessiu activisme polític, però ell mateix refusà diverses vegades els càrrecs que li oferien; altres vegades acceptà, però no es va dedicar a l'alta política, sinó a reformar i fundar escoles en els districtes al seu càrrec, a prendre mesures per remeiar situacions de fam, i a denunciar la corrupció d'alguns mals ministres, cosa que li causà bastants disgustos.

Nascut al Fujian, va ser iniciat en el saber i en la lectura dels clàssics pel seu pare, que va morir aviat, quan ell tenia catorze anys. Aleshores va tenir alguns mestres que li van ensenyar buddhisme, fins que a l'edat de vint-i-quatre anys va fer-se deixeble de Li Tong, que seguia la doctrina dels germans Cheng. Va ser aquest qui el va apartar del buddhisme i el va encaminar pel confucianisme. Amb el temps, Zhu Xi va arribar a ser un mestre de renom, envoltat de deixebles. El 1194 va ser nomenat tutor de l'emperador Ningzong, menor d'edat, però va haver de deixar aviat el lloc per un enfrontament amb un familiar d'aquest. A causa d'algunes denúncies contra ell, relacionades amb aquesta enemistat, va ser declarat indigne el 1197. Ell es retirà a la seva terra nadiua, seguit de centenars de deixebles, on va prosseguir la seva tasca d'estudis i de mestre. Dos anys més tard se li va restituir oficialment la dignitat. Després de la seva mort (1200), la seva doctrina va ser inicialment proscria, però més tard obtingué tot el favor oficial. El 1313 (dinastia Yuan) les seves edicions i comentaris dels clàssics van ser adoptats per l'imperi com la matèria obligatòria dels exàmens públics pel mandarínat. La seva persona va rebre els honors més alts.

La doctrina de Zhu Xi va esdevenir l'ortodòxia oficial de l'imperi fins a la fi d'aquest en el segle XX.

Li 理

Paraula clau en el neoconfucianisme, vol dir originalment 'les vetes del jade'. D'aquí pren els sentits de 'directriu', 'patró', 'significat'. En la traducció de textos filosòfics, el més habitual és traduir-la per 'principi' o 'raó'.



Retrat de Zhu Xi

Zhu Xi va escriure abundantment, sobretot comentaris als llibres clàssics: al *Shijing*, el *Yijing*, el *Lunyu* i el *Menci*. Va agrupar el *Lunyu*, el *Menci*, el *Daxue* i el *Zhongyong* i els va comentar, donant a aquest grup, amb el nom de 四書 *Si shu*, els *Quatre llibres*, el rang de material bàsic per a la formació de la persona. Hi ha també el recull fet pels seus deixebles de les converses i lliçons, de gran interès.

En els seus comentaris als clàssics, Zhu Xi aplica els seus vastos coneixements literaris per fer una tasca filològica important, aclarint molts mots i passatges obscurs, proposant esmenes textuais i suggerint interpretacions. La seva tasca ha estat bàsica per a la comprensió moderna dels difícils documents de l'antigor. Però, a més d'això, Zhu Xi cerca una comprensió pregona del sentit, intentant descobrir l'autèntica doctrina de Confuci, com un sistema de pensament coherent i unitari.

Seguint la teoria del petit dels germans Cheng, Zhu Xi identifica el 太極 *taiji* amb el 理 *li*. Això vol dir el següent: hi ha efectivament un principi suprem (un 'sostre suprem', *taiji*) de tota la realitat, però aquest no és de la mateixa naturalesa que els *qi*, com el *yin* i el *yang*. Al contrari, és *li*, o sia, un principi formal, una estructura, un disseny o un model. Les coses són compostes de *qi* i de *li*, i és el *li* el que els dóna la naturalesa específica, mentre que el *qi* és el fluid material que les compon i les fa mòbils, denses, visibles, etc. (el *yin* i el *yang*, per a Zhu Xi són simplement dos moments del *qi*; no són realment dues coses diferents).

Un text molt clar i sintètic on Zhuzi exposa aquestes idees diu així:

"Entre el Cel i la Terra hi ha el *li* i hi ha el *qi*. El *li* és el Camí (*dao*) del que és per damunt del cos visible; és la rel en la generació de les coses. El *qi* és el vas del que és per sota del cos visible; és l'eina en la generació de les coses. Per això, en la gènesi de l'home i de les coses, necessàriament reben aquest *li* i a partir d'això és que tenen naturalesa, necessàriament reben aquest *qi* i a partir d'això és que ténen cos visible."

Zhuzi quanshu, XLIX.

Aquest text necessita, naturalment, una certa familiaritat amb la terminologia filosòfica xinesa. Per exemple, *vas* és un terme (ja usat a les *Analectes*) que significa una realitat instrumental, que serveix per a quelcom i no és el principal. Les expressions *per damunt del cos visible* i *per sota del cos visible* (形而上 *xing er shang*, 形而下 *xing er xia*) procedeixen del *Gran Comentari del Yijing* i es refereixen al "regne de l'invisible" (les coses ideals, els principis, les realitats místiques, etc.) i al "regne del visible" (els cossos, el món sensible i material).

Zhu Xi diu que cada cosa té el seu propi *taiji*, però això no vol dir que el *taiji* es divideixi. El *taiji* s'assembla a la lluna, que es troba reflectida en els rius i llacs, sense sofrir ella mateixa cap fragmentació. Això és perquè el *taiji* és el *li*.

L'home és un compost de *li* i de *qi*, com totes les coses. El *li* en ell constitueix la naturalesa, 性 *xing*, rebuda del Cel segons l'expressió dels antics. Després de la mort, el *qi* es dispersa i s'acaba; la consciència desapareix. La composició del *li*

Reflexió

Compareu la teoria zhuxista del *li* i el *qi* amb l'hilemorfisme, la teoria aristotèlica de la matèria i la forma!

Xing er shang 形而上

Xing vol dir primàriament 'aspecte', 'figura'; a partir d'aquí acostuma a usar-se per a designar el cos, la part visible de la realitat. No és gaire correcte traduir-ho per 'forma', com es fa sovint. L'expressió *xing er shang* ha estat aprofitada modernament per a traduir el terme occidental *metafísic*.

i el *qi* en l'home serà la base per a l'explicació del punt crucial de l'antropologia de Zhu Xi: la comprensió de la ment humana, allò que els xinesos anomenen 心 *xin*. (Recordeu més amunt, quan estudiàvem Mencí).

Sembla que Zhu Xi té dificultats per a explicar-la, perquè es troba just entre el terreny del *li* i el del *qi*. De fet, diu Zhu Xi que el cor (= ment) és la part més fina del *qi*, i per a comprendre'l en un sol mot diu que seria senzillament la vida. Ara bé, el cor o ment té una peculiaritat: és buit i és "extremament espiritual", ja que ha de ser capaç de conèixer totes les coses i, per tant, de contenir-les totes. De fet, el cor conté els *li* de totes les coses. Diu Zhu Xi: "El cor és el lloc on els *li* es reuneixen". Ara bé, "la natura és el conjunt dels *li* que té el cor". La natura, doncs, no és sinó el *li* del cor, mentre que les passions i els moviments que hi ha en ell, pertanyen al *qi* i al *yinyang*. El cor o ment és el que uneix la natura i les passions, i és la part rectora del cos humà: domina el voler, les passions i les aspiracions, com també les virtuts.

Aquesta concepció li permet a Zhu Xi prendre posició davant de la secular polèmica entre la tesi de Mencí ("la natura és bona") i la de Xunzi ("la natura és dolenta"), d'una forma raonada. El *li* pur és completament bo. Com que la naturalesa de l'home no és sinó el *li* en ell, la naturalesa és bona. En això troben fonament totes les virtuts, de les quals la principal és *ren*, la 'bondat' o 'solidaritat humana', d'acord amb Confucí. Quant al mal, procedeix de l'obnubilació que la presència del *qi*, l'element material, causa en el cor humà.

Zhu Xi dóna, per tant, una gran importància a **l'educació i l'ensenyament**. De fet, és la part pràctica del seu pensament la que ell considera més important.

En el seu pròleg al *Daxue* assenyala l'obligació que té el govern de procurar educació per a tothom. A més, va donar pautes concretes per a aquesta educació, seguint els conceptes que aquell opuscle li oferia. Si repasseu el text del *Daxue* reproduït més amunt, veureu que acaba amb les expressions *perfer el saber* (致知 *zhi zhi*) i *atènyer les coses* (格物 *ge wu*). Aquests són per a Zhu Xi els punts de partida per a una formació moral adequada.

Respecte a *atènyer les coses* (expressió que en moltes traduccions trobareu com 'examinar les coses'), Zhu Xi explica que *atènyer* es refereix a la perfecció, l'assoliment complet del coneixement; pel que fa a les coses, diu que es tracta dels afers (per tant, no tant de coses materials, com de les accions humanes), i que allò que cal atènyer és el *li*, el principi que governa els afers i les coses. En la seva manera de veure l'estudi i la formació espiritual d'un mateix, Zhu Xi integra alguns elements de la pràctica buddhista, com la idea de posar en calma l'esperit.

Els esperits

Segons Zhu Xi, només en casos especials, per exemple, mort violenta, o haver fet meditació, usat tècniques d'immortalitat, etc. després de la mort resta un esperit o fantasma, que amb el temps també acaba morint.

El mot *xin*

Un recurs que ens pot ajudar a entendre com usaven els xinesos el mot *xin*, que de fet vol dir 'cor', és pensar en la manera com actualment s'usa a vegades el mot *cervell*: no per a significar l'encèfal, sinó la intel·ligència, les idees, la ment.

7.2. Wang Yangming

La tendència filosòfica que hem vist fins ara, de la qual Zhu Xi és el més gran representant, s'ha denominat *escola del li*, que en termes occidentals i d'una manera aproximada, podríem dir que seria com parlar de "racionalisme". Una tendència oposada és l'*escola de la ment* (心 *xin*), que en termes occidentals es tradueix a vegades per 'idealisme' o per 'intuicionisme'.

En temps de Zhu Xi, el principal "intuicionista" i el seu gran rival intel·lectual fou 陸九淵 **Lu Jiuyuan** (1139-1193), també anomenat 陸象山 **Lu Xiangshan**. Aquest, en comptes d'identificar la naturalesa amb el principi o *li*, hi identificava la ment. Per tant, defensava que aquesta té un coneixement innat del bé. En conseqüència, no és pas necessari "atènyer les coses", sinó que n'hi ha prou d'arribar a l'interior d'un mateix. L'acumulació d'experiències exteriors i d'observacions sobre les coses li semblava una futilitat fora de lloc. Lu Jiuyuan i Zhu Xi es van trobar en certa ocasió en el monestir del Llac de l'Oca per a debatre les seves posicions. En acabar, Lu va escriure aquest poema:

"Una tasca senzilla i fàcil és a la llarga duradora i gran; el treball complicat i embolicat flota i s'acaba enfonsant."

Fixeu-vos en el pes d'aquestes paraules com a argument pràctic i no teòric a favor de les seves posicions: les coses fàcils tenen més possibilitats d'èxit; les idees simples i les filosofies poc complicades tenen més probabilitats de penetració i duració. Tanmateix, la filosofia de Zhu Xi, a qui Lu es referia quan deia "complicat i embolicat", va assolir el lloc dominant a la fi de la dinastia Song i tot al llarg de la Yuan, que l'havia adoptat com a doctrina oficial.

Fem ara un salt fins a la dinastia Ming, quan l'escola de la ment aconsegueix finalment destacar, és més, arriba al seu punt culminant amb el filòsof 王陽明 **Wang Yangming** (1472-1529). Wang Yangming, que pròpiament es deia Wang Shouren (Yangming era el seu àlies), era fill d'una família distingida del Zhejiang. Va estudiar no solament les doctrines de Zhu Xi, sinó també buddhisme i taoisme, i es va interessar igualment per l'art de la immortalitat i per les arts marcial. A vint-i-set anys, després de dos intents fallits, va superar l'examen imperial i va començar una carrera política brillant. Però a causa d'un entrebanc amb un poderós eunuc, el 1506 va ser desterrat a la província de Guizhou. Aquí va tenir, una nit, una il·luminació, en la qual va entendre el sentit de les frase del *Daxue*: "atènyer les coses i perfer el saber". Conten que aleshores va exclamar: "La natura és suficient! Era errat cercar els principis en les coses". Wang Yangming va donar una gran importància a aquest opuscle.

Després d'aquest nou punt de partida, Wang Yangming va escriure un comentari als cinc clàssics, exposant la seva teoria i intentant mostrar que corresponia a l'ensenyament autèntic dels clàssics. Va combinar encara la tasca filosò-

fica i l'ensenyament amb la vida política activa i les accions militars. De retorn d'una campanya contra els rebels de Guangxi, va emmalaltir i va morir a l'edat de cinquanta-set anys.

El punt de partida del pensament de Wang Yangming el podem buscar en el problema sobre el qual va tenir la seva il·luminació a Guizhou. En la recerca de la saviesa, anava donant voltes a les frases del *Daxue*, "perfer el saber i atènyer les coses". La manera com les explicava Zhu Xi no el satisfieia, perquè veia que era impossible arribar a examinar totes les coses i a conèixer els seus principis. Però aleshores va comprendre que es tractava d'un examen interior i que totes les coses es podien trobar en l'interior d'un mateix, això és, en la ment.

Com Lu Jiuyuan, va trobar la solució en la identificació del cor (= ment) amb el *li*. Si no és només la natura que s'identifica amb el *li*, com feia Zhu Xi, sinó la ment, aleshores les normes morals es troben ja presents a la nostra ment i, per tant, en tenim un coneixement innat.

La pedra angular de la filosofia de Wang Yangming és la noció del coneixement moral innat (良知 *liangzhi*), inspirada en Mencí. Aquest concepte es pot comparar amb la "sindèresi" de la moral occidental, la capacitat natural de jutjar rectament.

Ara bé, no són només els principis morals els que es troben innatament a la ment humana. De fet, Wang Yangming defensa un monisme idealista; és a dir, totes les coses s'identifiquen amb la ment. Si recordem que el *ren* confucià derivava de posar-se en la pell de l'altre i de veure'l com un "de la pròpia sang", Wang Yangming entén que la bondat es basa en la identificació de l'home amb totes les coses en la ment. Recordem també l'exemple de Mencí: els homes que veuen un nen a punt de caure en un pou s'estremeixen d'esglai i commiseració. Wang Yangming dirà que si veiem sofrir un animal, si veiem trinxar una planta, fins i tot si veiem fer malbé una teula o un roc, el cor se'ns encongirà, perquè ens hi sentirem identificats. L'home gran, dirà, és el que considera l'univers sencer i totes les coses com una sola peça.

"La natura és una i prou. En tant que té cos s'anomena *Cel*; en tant que governa s'anomena *Déu*; en tant que es difon s'anomena *mandat*; en tant que és conferida a l'home s'anomena *natura*; en tant que domina en l'individu s'anomena *cor*."

Wang Yangming sosté una altra tesi cèlebre: la unitat del coneixement i de l'acció.

Si ja el confucianisme en general és un pensament de **compromís polític i d'acció**, Wang Yangming era especialment un home d'acció. Però la seva tesi no es limita a indicar que el coneixement és necessari per a l'acció i que l'acció és el que dóna sentit al coneixement. La seva idea és que coneixement i acció

no es poden separar, que l'un forma part de l'altre. Per a aprendre a tirar amb arc, cal agafar l'arc i la fletxa i disparar; per a aprendre a fer cal·ligrafia, cal estendre el paper, i agafar pinzell i tinta. No hi ha un estudi que no sigui acció.

L'ètica de Wang Yangming, a pesar de l'innatisme, reconeix la necessitat de l'esforç. Hi ha un coneixement intuïtiu del bé, però és necessària la pràctica diària i una voluntat constant d'adherir-se al bé i eliminar el mal, que apareix, no en la ment original, sinó en els pensaments, que cal, per tant controlar.

8. Difusió i presència del confucianisme a Corea i al Japó

El confucianisme, mancat de tendències missioneres i lligat per la seva pròpia naturalesa al sistema polític nacional de la Xina, no va tenir una tendència expansiva intrínseca, ni va ser sol·licitat per les cultures veïnes de Corea i del Japó mentre en aquestes el buddhisme va dominar el panorama amb vigor i adequació. Però de manera semblant al declivi que el buddhisme pateix a la Xina a partir dels Song, només que amb un temps de retard, també a Corea i al Japó es produeix una pèrdua de vigor que farà sentir la necessitat de nova saba.

La consolidació del neoconfucianisme a la Xina, d'altra banda, va oferir les circumstàncies propícies. Però va ser en temps del domini mongol sobre la Xina (dinastia Yuan), quan va irrompre i es va establir el confucianisme a Corea i al Japó. En aquest procés no deixa de tenir-hi un paper important aquest factor: la dinastia Yuan, en tant que estrangera, va descobrir en el confucianisme un aspecte que segurament no hauria sortit mai dels mateixos xinesos: el seu possible valor universal, més enllà de l'únic món civilitzat que era la Xina per als xinesos.

Cal dir que en l'aspecte extern, organitzatiu, els governs de Corea i del Japó ja havien calcat de la Xina molts elements importants. A Corea, Silla havia organitzat els seus ministeris, divisió territorial, sistema econòmic, etc., seguint les directrius xineses. La dinastia Koryŏ (918-1392) va introduir el sistema d'exàmens xinès, però la doctrina dominant va continuar essent el buddhisme. Al Japó, en els cèlebres i fonamentals "Disset articles" del príncep Shōtoku (604 dC), text constitucional per al Japó d'aleshores, quan era purament buddhista, el llenguatge procedia quasi tot dels textos de Confuci i els seus objectius se centren a substituir el vell sistema japonès, hereditari i fraccionat, pel model xinès de govern centralitzat.

L'època confuciana de la història de Corea va ser la de la dinastia Yi (o Li; 1392-1910).

Els prínceps coreans, invitats pels mongols, havien anat a estudiar a Pequín, i d'allí van portar a la seva terra el confucianisme, que hi va arrelar amb força. Els coreans van adoptar el neoconfucianisme amb moltes manifestacions de conversió religiosa, el van entendre com una llei divina i el van practicar com un sistema complet de vida amb més seriositat i plenitud que els mateixos xinesos. Això no va ser un resultat de l'adopció oficial del neoconfucianisme

(en la versió de Zhu Xi, concretament) com a doctrina de l'Estat, ja que abans d'aquesta adopció, el neoconfucianisme havia estat acceptat pels intel·lectuals coreans com a doctrina, codi moral i font d'espiritualitat.

La influència del neoconfucianisme es va deixar sentir en el desenvolupament del sistema educatiu. Es van crear moltes escoles, en les quals s'ensenyava llengua xinesa i es llegien els clàssics confucians.

El neoconfucianisme coreà també va tenir les seves tendències i les disputes d'escola naturals. Arran del dualisme de Zhu Xi entre el *li* i el *qi*, es van produir nombroses controvèrsies, amb dues línies principals. Una fou la línia de Yi Hwang (àlies T'oegye, 1501-1570), el màxim pensador del neoconfucianisme coreà, que fidel a Zhu Xi sostenia la prioritat i distinció del *li* sobre el *qi*. Una de les seves obres, *Deu diagrames per a la saviesa*, basada en esquemes gràfics per l'estil del diagrama del *taiji* de Zhou Dunyi, era una mena de guia moral per al monarca, que va tenir molt d'èxit.

L'altra línia, representada sobretot per Yi I (àlies Yulgok, 1536-1584), tornava en definitiva al monisme i identificava el *li* i el *qi*.

Corea va ser, a més, el cap de pont per al traspàs del confucianisme al Japó. Possiblement això va contribuir a una certa semblança entre el confucianisme coreà i el japonès. També al Japó havia dominat completament el budhisme durant pràcticament un mil·lenni. Igualment, l'escola que es va imposar al Japó va ser l'escola ortodoxa de Zhu Xi, conegut allí amb el nom de **Shushi**, i la seva escola **Shushigaku**. El que és curiós és el fet que la introducció del confucianisme al Japó fou deguda a monjos budhistes zen del període Ashikaga. El paper principal va correspondre a **Seika** (1561-1619), que abandonà el budhisme per a esdevenir el primer filòsof laic del Japó. El seu deixeble Hayashi Razan (àlies Dôshun, 1583-1657) va tenir un important paper polític i legislador, va contribuir a la implantació de l'escola de Zhu Xi com a ortodòxia nacional.

L'era Tokugawa (1600-1867) va representar el període confucià de la història del Japó.

Un caràcter diferencial del neoconfucianisme japonès, en la seva aplicació pràctica a l'estructura de l'Estat, era la inexistència del sistema d'exàmens i de les institucions educatives estatals. A més, els càrrecs més alts de l'Administració eren reservats a la noblesa de sang, inaccessibles, per tant, a un simple estudiós sortit del poble baix.

El confucianisme va aportar molts impulsos i elements de cultura importants al Japó. Dins del creixement general de l'interès per l'estudi i la formació literària, destaca l'estímul que van rebre els estudis històrics. L'activitat intel·lectual va trobar acollida fins i tot entre els samurai, que en part es van reconvertir de guerrers en buròcrates lletrats al servei del sistema Tokugawa.

Dins de la línia Shushigaku (escola de Zhu Xi), a més dels esmentats pioners, cal anomenar **Yamasaki Ansai** (1618-1682) i **Kaibara Ekken** (1630-1714). Aquest darrer, en el seu desig d'adequar el sistema de Zhu Xi a la realitat japonesa, li va imprimir un caràcter més vitalista i arrelat en una experiència personal, internament, i en l'observació de la natura, externament. Com a molts d'altres, li costava d'acceptar el dualisme i tendia a un retorn vers el monisme.

L'escola xinesa de la ment, capitanejada per Wang Yangming, també va trobar el seu ressò al Japó, amb el nom de **Yômeigaku**, però fou generalment eclipsada pel Shushigaku. Nakae Tōju (1608-1648) i Kumazawa Banzan (1619-1691) van ser els seus principals impulsors.

Una tercera escola va ser la dels "Estudis Antics", **Kogaku**, els seguidors de la qual trobaven un excés d'influència budhista i taoista en Zhu Xi i en Wang Yangming, i es dirigien al duc de Zhou, a Confuci i a Menci, cercant en ells el Camí dels Savis. Segons aquesta escola, calia deixar de banda tots els comentaris i tornar als savis antics mateixos. Els noms més destacats del kogaku són: Yamaga Sokō (1622-1685), Itō Jinsai (1627-1705) i Ogyū Sorai (1666-1728). Després d'aquests, el neoconfucianisme japonès va entrar en decadència, fins a la irrupció, ja en el segle XIX, del pensament occidental.

No obstant això, en la modernització del Japó el confucianisme ha continuat estant present. Alguns lletrats japonesos van fer adaptacions al confucianisme per tal que la seva ètica s'incorporés als programes educatius. És notable també el cas de Shibusawa Eiichi (1840-1931), que en una tesi intitulada *Les Analectes i l'àbac* defensava la compatibilitat entre l'ètica confuciana i l'economia de mercat.

Resum

El confucianisme, com se sol dir a Occident, és la tradició pròpia dels *ru*, això és, els lletrats xinesos, que des de l'antigor han estat els estudiosos de la literatura, en particular dels cinc clàssics, els mestres i els funcionaris de la burocràcia imperial xinesa. D'altra banda, era característica dels lletrats la veneració de l'autoritat de Confuci, que, amb el temps, va arribar a ser considerat com un fundador.

En l'evolució històrica del confucianisme distingim tres grans moments: el que va de Confuci a Xunzi, sota la dinastia Zhou; el confucianisme de l'època Han, quan la doctrina dels lletrats fou considerada l'ortodòxia oficial de l'imperi, i el neoconfucianisme que s'estén des de la dinastia Song fins al principi del segle XX. En aquest últim període, a partir del segle XIV la doctrina de Zhu Xi va ser adoptada per l'imperi com a ortodoxa i obligatòria en els exàmens oficials.

La doctrina confuciana ha estat sempre principalment una doctrina política i moral. En el primer període els pensadors oferien als senyors dels estats xinesos les seves idees sobre la manera de governar, destacant la importància de l'actitud ètica del governant per a l'ordre social i el bon govern. Menci defensà que la natura humana és bona, i que el governant podia treure del seu interior els impulsos que el portarien a la solidaritat humana i la justícia, les dues virtuts cabdals. Xunzi va contradir la tesi de Menci i va sostenir que les virtuts morals s'adquirien amb l'educació i la cultura, que són artificials.

En el segon període, sota la dinastia Han, es produeix una tendència molt forta al sincretisme i una barreja amb idees cosmològiques diverses que pretenen fonamentar, per mitjà de tot un sistema de correspondències, el lligam entre el govern humà i el govern del Cel, és a dir, l'ordre del cosmos. Hi ha en això alhora una preocupació per la legitimació del poder, com també per la fixació d'uns models que permetin determinar els seus límits i judicar fins a quin punt s'ajusta al patró que la naturalesa marca.

El neoconfucianisme significà una reacció davant del buddhisme i el taoisme, que sobretot va donar a les posicions ètiques i polítiques del confucianisme clàssic, principalment el de Menci, un marc metafísic coherent i un ordre sintètic. En el període del neoconfucianisme es produeix la recepció d'aquest a Corea i al Japó, de manera que el confucianisme configura una unitat cultural específica a l'Àsia oriental.

Glossari

cheng 誠 Sinceritat. Al *Zhongyong* vol dir la virtut perfecta, pròpia del savi, amb ressò còsmic. Zhou Dunyi (Song) també l'usa en aquest sentit.

dao 道 Camí. Manera de procedir pròpia d'un ésser, de l'home, del Cel, etc. Per als confucians, ve a significar la llei, l'ordre moral, mentre que els taoistes anomenen *dao* el principi inefable de totes les coses.

jing 經 Llibre canònic, clàssic.

li 禮 Ritual.

li 理 Principi racional. Originalment el mot fa referència a les venes de les pedres, com el jade. D'aquí pren els sentits de 'directriu', 'patró', 'significat'.

liangzhi 良知 Coneixement del bé, sindèresi. Al *Menci* es refereix a la capacitat innata de conèixer el bé.

ming 命 Mandat. Es refereix al mandat del Cel, *tian ming*, allò que el Cel confereix o destina als homes, tant si es tracta de la naturalesa, com del poder polític, o simplement el destí. Té preferentment aquest sentit fatalista quan s'usa sol, sense referència al Cel.

ren 仁 Solidaritat humana. Virtut cabdal del confucianisme. El mot, cognat de *ren* 'home', s'ha traduït també com a 'humanitat', 'benevolència', etc.

ru 儒 Lletrat confucià, és a dir, que invoca l'autoritat de Confuci, estudia els cinc clàssics, cerca en l'antigor el model per al govern de la societat.

shengren 聖人 Savi. Representa l'ideal suprem d'home, l'home perfecte, curull de virtut. A vegades es tradueix com a 'sant', ja que no és tant la plenitud de coneixements el que fa el savi, sinó la seva perfecció moral.

taiji 太極 Sostre Suprem, Gran Extrem. Expressió que apareix al *Laozi* i al *Gran apèndix* del *Yijing*. Significa el principi còsmic del qual tot procedeix.

tian 天 Cel. El seu sentit fluctua entre aquestes tres accepcions: la divinitat suprema, la natura, el firmament. És freqüent la seva aparició en oposició a *ren*, 'home', de tal manera que amb el concepte de Cel es comprèn tot allò que escapa a l'acció voluntària de l'home.

xin 心 Cor; l'interior de la persona, la ment, la consciència.

xing 性 Natura. El mot és cognat de *sheng* 'vida' i ve a significar tot allò que pertany a una cosa, animada o inanimada, quan es desenvolupa segons el curs que li és propi. Segons A.C. Graham, a partir de la idea d'una vida humana saludable, el mot arriba a ser traduïble per 'natura' quan el seu abast s'estén a totes les coses animades i inanimades, i a tot allò que les caracteritza quan es desenvolupa o s'han desenvolupat seguint el curs que els és propi.

Bibliografia

Fonts

Anònim (1993). *Zhong Yong. La Régulation à usage ordinaire* (trad., introd. i com. per François Jullien). Imprimerie nationale Éditions.

Confuci i Menci (2002). *Los cuatro libros* (trad. de Joaquín Pérez Arroyo). Barcelona: Paidós.

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

Huang, T. (1987). *The Records of the Ming Scholars* (selecc. i trad. de Julia Ching, amb la col·laboració de Chaoying Fang). Honolulu: University of Hawaii Press.

Estudis

Chan, W. i altres (1975). *Filosofía del Oriente*. Mèxic: FCE.

Chan, W. (ed.) (1986). *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

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

De Bary, Wm. Th. (1992). *Civilizaciones del este asiático*. Pamplona: Eunsa.

De Bary, Wm. Th.; Kim Haboush, J. (ed.) (1985). *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. Nova York: Columbia University Press.

Do-dinh, P. (1960). *Confucio y el humanismo chino*. Madrid: Aguilar.

Dunstheimer, G. H. (1981). "Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han". *Historia de las religiones Siglo XXI. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes* (II, vol. 10, pàg. 55-159). Madrid: Siglo XXI.

Eichhorn, W. (1976). *Die alte Chinesische Religion und das Staatskultwesen* Leiden/Köln: Brill.

Ekken, K. (2007). *The Philosophy of Qi ; The Record of Great Doubts*. Nova York: Columbia University Press.

Forke, A. (1964). *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Hamburg: Cram, De Gruyter & Co.

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

Fung, Y. (1987). *Breve historia de la filosofía china*. Mèxic: FCE.

Goldin, P. R. (1999). *Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi*. Chicago i La Salle, Illinois: Open Court.

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

Ivanhoe, Ph. J. (2009). *Readings from the Lu-Wang school of neo-confucianism*. Nova York: Hacker Art Books.

Jullien, Fr. (1997). *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Madrid: Taurus.

Nosco, P. (ed.) (1984). *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Tu, W. (1989). *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*. Albany, Nova York: SUNY.

Yao, X. (2001). *El confucianismo*. Madrid: Cambridge University Press.