

Taoisme

Filosofia i religió del *dao*

Antoni Prevosti i Monclús

PID_00166047



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció	5
Objectius	9
1. Laozi	11
1.1. El llibre i el personatge	11
1.2. <i>Dao</i> : el Camí	12
1.3. <i>De</i> : la virtut	13
2. Zhuangzi	17
3. El taoisme com a confluència de diversos corrents	23
4. El taoisme com a religió organitzada	27
4.1. Els inicis	27
4.2. Trets característics	28
4.3. La disputa amb el buddhisme	29
4.4. Les sectes o branques principals	31
5. Els grans comentaristes del segle III	32
5.1. El <i>xuanxue</i> o neotaoisme	32
5.2. Wang Bi	32
5.3. Xiang Xiu i Guo Xiang	34
6. Wei Boyang, Ge Hong i altres personatges	37
6.1. El <i>Liezi</i>	37
6.2. Els alquimistes xinesos	38
7. Taoisme literari i estètic	40
8. Religió i rituals taoistes a la Xina contemporània	44
9. El taoisme a Corea i al Japó	46
Resum	48
Glossari	49
Bibliografia	50

Introducció

El taoisme és considerat, junt amb el confucianisme, una de les dues grans tradicions espirituals autòctones de la Xina. Amb el nom de *taoisme*, que tradueix expressions xineses com *daoja* 道家, 'escola del Camí' (o també, de vegades, equivalent a 'mestre del Camí'), i *daojaio* 道教, 'doctrina del Camí', denominem una realitat tanmateix molt complexa i desigual. La paraula *taoisme*, d'entrada, és equívoca si no indiquem de quin taoisme parlem. Pot ser que ens referim a una filosofia, com també a una religió, o àdhuc a quelcom bastant indefinit com una mena d'actitud o un "esperit". Cal tenir cura amb les generalitzacions que es fan sobre taoisme; procureu discernir sempre el sentit de cada autor i saber en quin àmbit s'aplica el que diu.

És força habitual de distingir precisament un taoisme filosòfic i un taoisme religiós. El primer correspondria al pensament que es troba en uns quants llibres antics: el *Laozi* i el *Zhuangzi* bàsicament, i textos derivats d'aquests com el *Liezi*, el *Huainanzi* i algun altre text espars, amb els seus comentaris. Pel que fa al segon, el taoisme religiós, la delimitació no és tan clara. D'una banda, el taoisme religiós denomina uns moviments religiosos definits, organitzats, que solen fer-se remuntar a Zhang Daoling, fundador de la secta dels mestres celestials, en el segle II dC (dinastia Han oriental). D'altra banda, la cerca de la immortalitat i una multitud de pràctiques relacionades, com les tècniques meditatives i respiratòries, l'alquímia, la màgia, l'endevinació, etc., que podem trobar al llarg de tota la història de la Xina des de l'antigor fins als nostres dies, són classificades també sovint sota el rètol de *taoisme religiós*.

El tòpic, doncs, tot i ser útil, s'ha de precisar: d'una banda, el pensament que es troba al *Laozi* i al *Zhuangzi* no és pas lliure d'elements religiosos (místics, en particular). El tall entre el vessant filosòfic i el religiós del taoisme, cal dir, no és tan net com la distinció pot induir a pensar. D'altra banda, la distinció simplifica excessivament, perquè tracta com a taoistes moltes manifestacions que són simplement pròpies de la religió popular. O bé caldria reservar la paraula *taoisme religiós* a les sectes establertes i distingir així el taoisme pròpiament dit de la religió popular, o bé distingir més tipus de taoisme, com fan alguns autors que parlen de taoisme filosòfic, taoisme ritual, taoisme màgic, taoisme alquímic, etc.

Més encara, el taoisme filosòfic tampoc no és realment unitari en els seus orígens. Laozi i Zhuangzi no eren considerats de la mateixa escola en els primers temps, segons es reflecteix en el mateix *Zhuangzi*. De fet, la idea d'una escola anomenada 道德 *dao de*, és a dir, 'del Camí i la virtut', apareix durant la dinastia Han. Ara, és cert, com diu A.C. Graham (1989, pàg. 172), que aquesta agrupació retrospectiva no estava pas mancada de fonament. El que tenien en comú era la intuïció bàsica que mentre les altres coses es mouen espontàniament

Vegeu també

Sobre el mot *dao*, 'Camí', vegeu l'apartat 1 del mòdul "Fonaments religiosos de l'Àsia oriental".

Daoja i daojaio

L'ús del terme *daoja* per al taoisme filosòfic i *daojaio* per a la religió taoista, avui dia força estès, és modern i no respon al sentit clàssic i propi d'aquests termes.

El "vessant filosòfic"

Recordeu que, parlant de la Xina, això vol dir primàriament un pensament eticopolític, emmarcat o no en consideracions metafísiques, cosmològiques i antropològiques.

pels camins que els són propis, l'home s'ha separat del *dao*, el Camí, per culpa de la reflexió, en plantejar alternatives i formular principis d'acció. És possible, doncs, de reduir a dos mots la proposta nuclear de tot el pensament taoista: retornar al Camí.

Els estudis sobre la història del taoisme, sobretot pel que fa a la part religiosa, es troben encara en un estadi relativament poc avançat. És per això que encara moltes generalitzacions són perilloses, i segurament caldrà, amb el progrés de la recerca, corregir bastants punts de la imatge que ara ens en formem. Els estudis sobre el taoisme van rebre un impuls decisiu quan es va publicar, entre 1924 i 1926, el cànon taoista, 正統道藏 *Zhengtong Daozang*. Tanmateix, donada la immensitat del seu contingut, només fa pocs anys que s'està obrint pas una nova comprensió més adequada del taoisme religiós, i de retruc, de tot el que es pot denominar amb aquest nom.

Juntament amb aquest estadi encara imperfecte dels nostres coneixements, la complexitat de tot això que se sol *anomenar* taoisme fa que hi hagi bastants maneres diferents de presentar-lo i d'estudiar-lo. L'historiador de la filosofia, que enfoca el seu estudi en el taoisme filosòfic, tendeix a veure el taoisme religiós com un subproducte o una degeneració d'aquell. L'historiador de les religions, en canvi, tendeix a veure el pensament de Laozi i Zhuangzi com l'assoliment intel·lectual de dues personalitats genials emergides de la religió taoista, que van arribar a expressar en forma filosòfica continguts essencials de la seva experiència religiosa.

Heus ací alguns exemples d'interpretacions diverses. En una línia com la dels historiadors de la filosofia, Joseph Needham, historiador de la ciència i la tècnica xineses, ha vist el sentit original del taoisme en l'àmbit sociopolític com un rebuig de l'ordre feudal i classista del confucianisme. Needham relacionà també el taoisme, amb les seves pràctiques endevinatòries, màgiques i alquímiques, amb l'origen de la cosmologia, la ciència i la tècnica xineses. Tanmateix, això ha estat posat en dubte, com veurem més endavant.

Per a d'altres, en canvi, el nucli del taoisme pertany a un nivell místic. H. Maspero considerava el taoisme com un dels dos camins pels quals evolucionà la religiositat xinesa, quan l'antiga religió agrària entrà en crisi (període Zhou posterior). Mentre el confucianisme recollia les tendències racionalistes i comunitàries de l'esperit xinès, el taoisme encaminà les tendències místiques i individualistes, les necessitats de religió personal. El confucianisme tendí a despersonalitzar les antigues divinitats i a veure-les més aviat com forces de la natura, mentre que el taoisme satisfia els qui sentien la necessitat de relacionar-se amb déus personals. Maspero suggereix una relació del taoisme amb les bruixes (*wu* 巫) i fetillers antics, dels quals hauria après les tècniques de l'èxtasi. Però esmenta dues línies d'evolució. Una prescindia dels ritus desordenats per a cercar el "trànsit" místic, i es valia de la sola meditació. Tal fou el taoisme misticofilosòfic de Zhuangzi i de Liezi. L'altre corrent cercava la immortalitat

d'una manera més mundana: intentaven preservar la vida corporal "nodrint el cos", això és mitjançant exercicis corporals, dietes, ritus, etc. que havien de fer créixer en l'interior un cos immortal.

La idea de l'ascendència xamanística del taoisme és acceptada per molts autors. Així, per exemple, Toshihiko Izutsu considera el pensament de Laozi i Zhuangzi com un desenvolupament filosòfic del xamanisme.

N.J. Girardot concedeix que hi ha molts trets dels textos taoistes antics que suggereixen un origen xamanístic. No obstant això, qüestiona la proposta d'Izutsu i es nega a admetre que la noció de xamanisme sigui la base de tot el pensament i pràctica taoistes. El xamanisme, observa, és un fenomen molt complex i variable, que no pot ser mirat indiscriminadament com una estructura religiosa monolítica. Quant a la Xina primitiva, diu, no hi havia merament xamanisme, sinó una varietat complexa d'institucions religioses, algunes de les quals poden ser aproximadament qualificades com a diferents tipus de xamanisme.

N.J. Girardot sosté que el taoisme, fins i tot en els seus textos més filosòfics, és de caràcter essencialment religiós i es proposa certa "salvació" enfront d'un mal original. Segons ell, en la rel del taoisme primitiu, a un nivell de significació religiosa més profund que el xamanisme, hi ha un tema mitològic de creació, caiguda i retorn "salvacional", i és en relació amb aquest tema que s'entén el taoisme amb la màxima adequació. El nucli d'aquest tema vindria donat per les idees d'un caos primitiu, expressades en el mite de l'emperador Hundun, que apareix al *Zhuangzi*, al final del capítol 7.

En endinsar-nos en el taoisme, no solament coneixerem una "secta" o tendència particular dins del món xinès, sinó un element essencial que impregna la totalitat de la cultura xinesa. És cert que hi ha aspectes, dins del gran complex que anomenem *taoisme*, que són particularismes propis de grups determinats; però un cert nucli, potser precisament el que es relaciona més directament amb el *Laozi* i el *Zhuangzi*, pertany a l'herència comuna i forma part de l'ànima del poble xinès en el seu conjunt. El xinès, que sempre evita la contradicció frontal i defuig la separació taxativa de les alternatives, buscant la unitat de fons entre els sistemes, no es representa una pluralitat de tradicions. Per a ell, la tradició és una de sola, i el que hi ha és una diversitat de manifestacions o de concrecions d'aquesta, en la pluralitat de les escoles i tendències.

El taoisme ha representat, en aquesta perspectiva, el complement del confucianisme dins del món xinès. Mentre el confucianisme encarna el vessant social, polític i actiu de la vida xinesa, el taoisme conforma el vessant individual, privat, el lleure, l'art, la vida interior. Moltes vegades el taoisme ha ofert un refugi a l'home fracassat en la carrera pública o al funcionari caigut en desgràcia. Per tot això, també, el taoisme ha estat un gresol d'artistes i poetes. La seva influència en l'art i la literatura xineses es fa palesa quan veiem el paper que en ells fa la naturalesa, que és un tema taoista per excel·lència. Altres pràcti-

ques, tan dispars com les arts marcial, la medicina o les tècniques sexuals, es relacionen també a voltes amb el taoisme, que hom considera que, més o menys, les inspira.

És natural que l'estudi del taoisme presenti d'antuvi dificultats especials a l'alumne europeu, format en una tradició tan diferent. Després d'una lectura ràpida d'aquest material, us aconsellariem que tinguéssiu a mà una traducció del *Laozi* (la versió catalana de Seán Golden i Marisa Presas és molt correcta i llegidora), que podeu llegir i rellegir, caòticament o sistemàticament. Després, l'estudi detingut del mòdul serà sens dubte més fructífer. La lectura del *Zhuangzi* o d'una selecció dels seus millors fragments, també és altament recomanable, sempre que la feu amb ganes de gaudir-ne personalment, més que de preparar una assignatura. Si podeu completar aquest goig amb el de veure algunes cal·ligrafies xineses, alguns paisatges monocroms xinesos o japonesos, o escoltar música de qin i d'erhu, segurament entrareu més fàcilment en l'esperit del taoisme i el seu estudi serà més planer.



Objectius

Amb l'estudi d'aquest mòdul hauríeu d'arribar a tenir una informació bàsica, una comprensió i unes capacitats, que bàsicament serien les següents:

1. Conèixer els noms dels principals pensadors i obres de la història del taoisme.
2. Distingir adequadament el taoisme filosòfic, el taoisme religiós i el taoisme difús que impregna moltes manifestacions de la cultura xinesa.
3. Conèixer els trets propis del taoisme religiós, que el distingeixen de la religió popular.
4. Haver entès les idees bàsiques dels dos clàssics *Laozi* i *Zhuangzi*, el que tenen en comú i el que els distingeix.
5. Saber relacionar les idees d'aquests dos llibres amb diferents àmbits de la cultura xinesa, sobretot la religió, l'art, la poesia, i les pràctiques tradicionals per l'estil de les arts marcial, etc.
6. Saber què és el *xuanxue*, anomenat també *neotaoisme*.
7. Conèixer les principals tendències dins del taoisme religiós i les característiques que les defineixen.
8. Tenir una noció dels moments històrics principals de l'evolució del taoisme.

1. Laozi

1.1. El llibre i el personatge

El text fonamental del taoisme és un llibret relativament curt, anomenat 老子 *Laozi*, i també 道德經 *Daodejing*. *Laozi* es podria traduir com 'el mestre Lao' o també 'El mestre Vell'. *Daodejing* significa 'el llibre canònic del Camí i la virtut'. Sens dubte és l'obra xinesa més traduïda a totes les llengües, i absolutament una de les obres més traduïdes del món. Fou escrita entre els segles V i IV aC (període Zhanguo, "Regnes Combatents" de la dinastia Zhou), a pesar del que afirma la tradició, que la creu més antiga, contemporània a Confuci.

Pel que fa al seu autor, el que en narra la tradició és inconsistent i entreteixit amb la llegenda, si no amb la més pura fantasia. És impossible de destriar el que hi pugui haver de cert en el que s'ha escrit sobre ell. Hom l'anomena, igual que el llibre, *Laozi*, 'mestre Lao'. Se l'identifica generalment amb 老聃 Lao Dan, personatge que apareix sovint en un altre llibre taoista, el *Zhuangzi*.

Segons la biografia que en dóna Sima Qian al *Shiji*, era de l'estat de Chu i es deia Li Er de cognom i nom. Hauria estat contemporani de Confuci, encara que de més edat que aquest. Una anècdota central de la llegenda és precisament la trobada de Confuci amb *Laozi*, en la qual aquest darrer apareix com a mestre del primer. *Laozi*, pel que diuen, tingué un càrrec com a arxiver a la cort dels reis Zhou, però desenganyat de la política, decidí marxar. Quan sortia del país, el cap dels guardes de fronteres el reconegué i no el volgué deixar passar sense deixar abans una mostra de la seva saviesa per a la posteritat. Fou aleshores quan *Laozi* escriví un llibret en unes cinc mil paraules, que hom suposa que és precisament el *Daodejing*. Després d'això, se n'anà cap a l'oest i no se'n sabé res més.

Tornant al llibre, que és el que ara hem d'exposar, un descobriment arqueològic de l'any 1973 ha aportat noves dades molt interessants sobre aquest. Es tracta de la troballa a Mawangdui, en una tomba del principi del segle II aC, de diversos manuscrits entre els quals es troben dues còpies del *Laozi* sobre seda.

Ha estat una sorpresa positiva constatar la semblança general d'aquestes còpies amb la versió transmesa regularment, a excepció d'un fet notable: la inversió de l'ordre de les dues parts que el componen. Mentre la versió transmesa regularment, que procedeix de l'edició feta per Wang Bi (226-249), comença amb trenta-set capítols sobre el *dao*, seguits per quaranta-quatre capítols sobre la *de*, els textos de Mawangdui comencen amb la part sobre la *de*, i després ve la secció sobre el *dao*. Una altra dada important que el descobriment ha aportat és l'associació del *Laozi* amb el legisme en l'època de què estem parlant



Laozi sobre un bou avançant cap a l'oest

Laozi fou divinitzat, més tard, en la religió taoista

Hom l'anomenà 太上老君 Tais-hang Laojun ('Molt Eminent Senyor Lao'). Se li atribuiren, en conseqüència, nombrosos fets meravellosos, com també vides anteriors i múltiples manifestacions. També cal dir que amb el pas del temps van anar apareixent moltes més obres que porten el seu nom, com veurem més endavant.

(últims anys del segle III i primers del II). La troballa ha permès ja d'avançar en el coneixement de la història del text i s'espera que encara pugui rendir bastant en estudis posteriors.

El caràcter enigmàtic de l'autor del *Laozi* i el seu fàctic anonimat, totalment coherent amb el que predica la seva doctrina, es reflecteix també en l'estil literari del llibre. En aquest no hi parlen personatges, no hi ha figures de mestres ni deixebles, sinó sols de tant en tant el pronom de primera persona que deixa entreveure la subjectivitat de l'autor. L'estil de l'obra és sentenciós, característic d'un text sapiencial, que es complau en la paradoxa, amb un llenguatge concís i a voltes obscur, que molt sovint assumeix forma poètica.

Les ambigüitats que la llengua literària xinesa permet, arriben en aquesta obra a un punt àlgid. Només cal que compareu unes quantes traduccions del *Daodejing*, i us adonareu de seguida de la disparitat d'interpretacions possibles per a molts passatges. Un bon exemple és la primera frase del llibre:

道可道非常道

"Dao ke dao, fei chang dao."

Hi ha qui deixa *dao* sense traduir; d'altres tradueixen *dao* com 'Camí', 'Via'. Però, a part d'això, el mot *dao*, quan s'usa com a verb, a més de significar 'fer camí', 'encaminar' i 'guiar', també pot significar 'dir'; de manera que les possibilitats de traducció es multipliquen. Una de les més corrents és la que interpreta la frase així: "El Camí que es pot dir no és el Camí constant". Però igualment es podria entendre: "El camí que es pot caminar no és el Camí constant"; o bé: "El camí es pot caminar. No és un camí ordinari", i encara d'altres.

Per als traductors, aquestes ambigüitats són incòmodes i enfadoses. Però el lector de l'original xinès pot trobar una riquesa especial en un llibre que té moltes lectures.

1.2. *Dao*: el Camí

Així com 道 *dao* és la paraula clau per a tots els pensadors i mestres xinesos de l'antigor, en el taoisme aquest mot té la funció singular de designar el principi suprem de tota la realitat. Ara bé, segons Laozi, *dao* és un nom que donem a una realitat innominable, per tal de parlar-ne d'alguna manera; de fet, el *dao* és inefable i tot el que diem d'ell es queda curt i és inadequat. En conseqüència, no podem fer una explicació sobre el *dao* pròpiament dita. Això, naturalment, afecta també l'explicació que ara farem, i que hauríeu de prendre més que res com unes pistes per a la lectura personal del *Daodejing*.

El *dao* no és només inefable, segons Laozi, sinó també imperceptible, no té forma ni color, és una mena de buit, un no-ésser (無 *wu*), del qual sorgeix el que és (有 *you*). És com la deu d'on tot sorgeix i la llei que tot ho governa. És



Un dels textos sobre seda de Mawangdui

immutable, permanent. És anterior a tot, fins i tot al primer dels avantpassats o els déus. En cert sentit és transcendent, extern a totes les coses, però alhora és immanent, ja que és present en totes les coses sense excepció.

La llei del *dao* és el sorgiment i el declivi de totes les coses i, per tant, l'alternança i la successió dels termes oposats. Però en ell mateix és unitat primordial i indiferenciada. Per això, des de la perspectiva del *dao* no hi ha diferència entre alt i baix, noble i vil, bo i dolent.

1.3. *De: la virtut*

Les dues seccions del *Daodejing* responen en certa manera a una distinció entre l'interior i l'exterior de les coses. El *dao* és en ell mateix immutable i unitari, però cap enfora és el que origina la pluralitat i anima el seu canvi constant. El poder del *dao* és el que s'anomena 德 *de*, 'virtut'.

Cal notar en primer lloc que el *Laozi* està escrit clarament en oposició a la doctrina política i moral confuciana. En veritat, molts passatges no es poden entendre si no és contra el rerefons del confucianisme com a doctrina ja establerta i desenvolupada. Les virtuts confucianes de *ren* ('humanitat') i *yi* ('equitat') són censurades com a falses. El Cel i la Terra són inhumans, diu Laozi, igual que el savi: "tracten els éssers com si fossin gossos de palla". En conjunt, la perspectiva moralitzant és rebutjada tota com a corruptora del caràcter original de l'home. Segons Laozi, les virtuts d'humanitat i equitat apareixen quan es comença a perdre el *dao*.

En aquest punt, podem assenyalar el tema de la pèrdua de l'**estat primordial** com un dels temes dominants del pensament taoista, del qual el text següent n'és un clar exemple:

"Es perd el *dao* i llavors ve la virtut.
Es perd la virtut i llavors ve la solidaritat humana.
Es perd la solidaritat humana i llavors ve l'equitat.
Es perd l'equitat i llavors ve el ritual.
Quant al ritual, és la magror de lleialtat i confiança i el cap del desgavell."

Laozi (cap. 38)

Ara bé, el *Laozi* no sosté un quietisme que es desentén de la vida social ordinària ni tampoc de la necessitat d'un govern. Al contrari, en molts moments es dirigeix clarament al governant i es pronuncia precisament sobre la manera com convé governar un país. Hom el podria perfectament considerar com un "mirall de prínceps", això és, com un llibre de capçalera per al governant d'un país.

Per exposar els trets característics de la seva postura política, comentarem algunes de les seves sentències:

"No promoure els homes de talent farà que el poble no es baralli.
 No valorar les mercaderies difícils d'obtenir farà que el poble no robi.
 No deixar veure coses desitjables farà que el cor del poble no es desgavelli.
 Per això: la política del savi consisteix a
 buidar els cors
 omplir els estómacs
 debilitar les ambicions
 enfortir les ossades
 i sempre procurar que el poble no tingui saber i no tingui desigs.
 Fer que els entesos no gosin actuar.
 Amb la pràctica del no actuar, res no queda sense governar."

Laozi (cap. 3)

En aquest capítol veiem primerament l'oposició als principis confucians i moistes de promoure els homes de talent per als alts càrrecs de govern. D'altra banda, també aflora una crítica al luxe i l'ostentació de les corts dels grans senyors de l'època. A un nivell més bàsic, els desitjos són considerats com una font de problemes i, per això, el *Laozi* advoca sempre per un esmortiment del desig. En aquesta política contra el desig i l'ambició, concretada en un cultiu del cos i un "buidatge de la ment" –recordem que el cor és, en el llenguatge dels pensadors xinesos, el que nosaltres anomenem *ànima* o *ment*–, s'hi inclou el rebuig del saber, que és també un element pertorbador, una mena de vici que acompanya l'estat de l'home que s'ha allunyat del *dao*.

Els entesos creuen saber com han de ser les coses i "volen actuar". La política del savi taoista, però es defineix com 無為 *wu wei*: 'no actuar'.

La noció del **wu wei**, 'no actuar', és la noció clau de la concepció política del *Laozi* i àdhuc l'actitud general que atribueix al savi davant els afers de la vida. *Wu wei* no significa el simple no fer res, sinó l'actitud de no forçar, no imposar, no voler obtenir resultats amb mitjans artificiosos.

Vet ací una bonica imatge per a explicar aquesta noció:

"Governar un gran estat és com fregir un peixet."

Laozi (cap. 60)

Si per fregir un peixet hom el remena massa, a la fi el peix s'esmicola i hom es queda sense peix. Així mateix en la societat humana: no és bo intervenir-hi molt. Les lleis que hom feia creient solucionar un problema no fan més que crear-ne d'altres.

La concepció política del *Laozi* no és, però, un anarquisme, perquè no nega la necessitat d'un govern; ben al contrari. El que passa, és que el govern pràcticament "no s'ha de veure", el poble no l'ha de notar.

"El peix no pot sortir de la profunditat; les armes tallants de l'estat no es poden ensenyar a la gent."

Laozi (cap. 36)

No és que l'estat no hagi de tenir elements de força, ni recursos per a dirigir els esdeveniments. Però tot això ha de restar al més desconegut possible per part dels súbdits, que a la fi han de poder acabar dient "nosaltres som així per nosaltres mateixos" (cap. 17). Parlant d'armes, Laozi les condemna com a estris de mal averany i rebutja la guerra, que només és causa de dol i misèria.

La contrapartida a la noció de *wu wei* és el que expressa el terme 自然 *ziran*. Quan hom governa sense forçar, les coses s'endrecen per elles mateixes, "espontàniament":

"Per tant, el savi diu:
Jo no actuo (*wu wei*), i el poble es transforma per ell mateix.
Jo amo la quietud, i el poble s'adreça per ell mateix.
Jo no m'afanyo, i el poble s'enriqueix per ell mateix.
Jo no desitjo, i el poble és simple, com un fustot, per ell mateix."

Laozi (cap. 57)

L'expressió *ziran* significa literalment 'ser així per si mateix'. Designa allò que no depèn d'una altra cosa, ans obra o es desenvolupa "espontàniament", per ell mateix, seguint simplement el curs que li és propi en tant que és el que és. Per això sovint equival, usat adjectivament, a 'natural' i, usat com a substantiu, a 'natura'.

Laozi diu:

"La llei de l'home és la terra.
La llei de la terra és el cel.
La llei del cel és el *dao*.
La llei del *dao* és ser així per ell mateix (*ziran*)."

Laozi (cap. 25)

Això vol dir que el *dao* és el principi absolut, incausat, al qual res no li marca cap llei. Pel que fa a l'home, tot i que depèn de realitats externes, com la terra i el cel, si vol retornar al *dao* i imitar-lo d'alguna manera, ha d'assolir també l'espontaneïtat del *ziran* i evitar tota artificiositat.

A més de la doctrina política, el *Laozi* mostra també un camí per al **cultiu individual** de la persona. De fet, la majoria de sentències sobre la manera de governar es poden interpretar també molt fàcilment com a normes per a l'individu. La clau sempre és el reconeixement del *dao* que ho governa tot i de la manera com la llei del *dao* es manifesta en les coses. En essència, es tracta de la mutabilitat universal dels éssers i de l'alternança entre contraris que aquest moviment implica. El que és alt, abans era baix i ha hagut de pujar, i aviat li arribarà el moment de tornar a caure.

"El retorn és el moviment del *dao*; la feblesa és el que és útil del *dao*."

Laozi (cap. 40)

Aquestes dues sentències condensen en poques paraules quelcom molt nuclear en la doctrina del *Laozi*. La paraula *retorn* conté tot un estol d'idees com reacció, oposició, donar la volta, ésser contrari, etc. Totes elles es poden interpretar políticament, èticament i físicament. En segon lloc, Laozi pondera la feblesa com a instrument poderós amb el qual es pot vèncer allò que es fort. Hi ha moltes imatges que exemplifiquen això: la femella que sedueix el mascle, l'aigua que flueix cap avall però venç la roca més dura, el nadó indefens, tendre i tou, però que és capaç de cridar hores i hores sense quedar-se afònic. Una altra imatge predilecta, que significa **la simplicitat del savi** és la del tros de fusta no cisellada, el tronc sense gravar.

Alguns passatges del *Daodejing* (vegeu especialment el capítol 10) semblen referir-se a pràctiques meditatives i de control de la respiració. Però en altres llocs (vegeu el capítol 55) sembla apuntar una crítica d'aquestes pràctiques, com també de les que pretenen allargar la vida. De totes maneres, la praxi taoista té una vessant higiènica clara, comporta atenció al cos com també als moviments de la consciència.

2. Zhuangzi

Zhuangzi ha estat considerat durant segles el segon dels mestres taoistes. Podria molt ben ser, però, que en realitat hagués estat anterior a l'època de la composició del *Laozi*. Si més no, Zhuangzi és certament un personatge històric, que va viure en el segle IV aC, contemporàniament amb Mencí. El seu nom era Zhuang Zhou i, pel que conta la tradició, refusà repetidament els càrrecs oficials que els reis li oferien, preferint la llibertat de la vida privada.



Retrat de Zhuangzi descansant sobre una roca, pintura de Wang Tao. 王 濤

L'obra que porta el seu nom, 莊子 *Zhuangzi*, tal com ens ha arribat des de l'edició que en va fer Guo Xiang (segles III- IV dC), es divideix en tres parts: els "capítols interns" (內篇 *Nei pian*), els "capítols externs" (外篇 *Wai pian*) i els "capítols miscel·lanis" (雜篇 *Za pian*). Un important estudiós d'aquesta obra, Angus C. Graham, considera que s'hi apleguen cinc elements principals:

- 1) Escrits del mateix Zhuang Zhou, que integren els "capítols interns", amb fragments dispersos també en alguns dels "capítols miscel·lanis";
- 2) Escrits classificables com a "escola de Zhuangzi";
- 3) Els assajos d'un autor "primitivista", que es poden datar amb una precisió poc usual entre 209 i 202 aC;
- 4) Uns capítols "yanguistes", és a dir, en la línia de Yang Zhu, i
- 5) Un últim estrat sincretista, propi dels editors finals del llibre, del segle II aC, ja sota la dinastia Han.

El llibre revela el talent no solament filosòfic sinó també literari d'un autor imaginatiu i enginyós, amb un insuperable domini dels recursos de la llengua. La seva obra és un dels monuments de la literatura xinesa.

Reuneix sorprenentment l'agilitat mental d'un lògic, capaç de discutir en igualtat de condicions amb els més hàbils "polemistes" del seu temps (com ho demostra en les converses amb el seu amic Hui Shi), la profunditat d'un metafísic, capaç d'eleva-se a les regions de la més pura abstracció, i el sentit pràctic del moralista, quan exposa les seves idees d'una manera gràfica i concreta, amb faules, historietes plenes de personatges curiosos amb noms estrambòtics, amb encertades metàfores i oposicions sorprenents.

L'últim capítol del *Zhuangzi*, que porta el títol 天下 *Tianxia* (literalment, 'sota el cel'; expressió xinesa que significa 'l'univers', 'el món'), és la primera relació històrica sobre les escoles de pensament xineses; podríem dir que és el primer esbós d'història de la filosofia fet en l'àmbit xinès. Correspon a l'últim estrat de la composició de l'obra, de tendència sincretista, fet ja sota la dinastia Han. En aquest capítol es caracteritza l'estil de Zhuang Zhou amb aquestes paraules: "Utilitzava explicacions absurdes, paraules extravagants i expressions sense fronteres. Llicenciós manta vegada, tanmateix no era parcial. No es mirava les coses des d'un sol angle."

El seu pensament ha estat interpretat de les maneres més diverses. Des de qui ha vist en ell un escèptic, passant pels qui el qualifiquen de relativista, de monista i d'idealista, fins als qui el consideren un pensador místic, relacionat també amb pràctiques meditatives derivades de l'experiència dels *wu* o xamans xinesos.

Zhuangzi comença contraposant una saviesa gran a la saviesa petita i il·lusa dels qui no veuen més enllà del seu propi món. L'inici de la saviesa gran és, doncs, el reconeixement de la pròpia petitesa i limitació davant una immensitat que ens sobrepassa. Podríem dir que, en un primer moment, es tracta de posar al seu lloc les nostres mesures. Un segon pas ve donat amb la distinció de l'interior i l'exterior. L'home vulgar corre rere les coses exteriors, com la fama i les riqueses. El savi, en canvi, se'n riu, no fa cas de les opinions dels homes i se centra en el seu interior. Amb això, els afanys s'aplaquen i la tranquil·litat interior permet a l'home desenvolupar més plenament les seves potències.

És possible que Zhuang Zhou hagués seguit algun temps l'escola de Yang Zhu, i sembla que en diversos punts amplia i porta més enllà les idees d'aquell. Un aspecte típic és la preferència per allò que nodreix la vida i el refús de tot el que la perjudica. En particular, mostra **aversió als càrrecs polítics**, el perill mortal dels quals era prou evident. L'ideal era viure complets els anys de vida que un hom té destinats, i la mort prematura és, segons com, el més gran dels mals. Més avall veurem la postura de Zhuangzi davant el tema de la mort, un tema molt present en els seus escrits.

En relació amb això es fa evident un dels punts predilectes de Zhuangzi: **la utilitat de l'inútil**. Zhuangzi se'n riu dels qui només saben veure la utilitat immediata de les coses i les persones. Però la inutilitat de l'inútil significa també un refús de l'activisme polític i una defensa contra l'acusació d'insolidaritat confuciana. La inutilitat de l'inútil no és sinó una altra manera de parlar del *wu wei* que ja hem trobat en el *Laozi*.

Zhuangzi també es veu forçat a prendre posició davant la multitud de les escoles amb les seves teories rivals i els múltiples *daos* que preconitzaven. Però la posició que Zhuangzi adopta és la d'un punt de vista superior, des del qual les diverses doctrines apareixen com visions parcials de la realitat, condicionades cadascuna pel seu particular punt de vista. Això és el que podem anomenar

La utilitat de l'inútil

Segons un exemple de Zhuangzi, l'arbre de fusta bona i tronc ben dret, útil per a fer bigues o caixes, és tallat i mor, mentre que l'arbre torçat i de fusta dolenta és deixat i viu molts anys. La seva inutilitat li és molt útil.

el relativisme de Zhuangzi, desenvolupat magistralment en el segon capítol del llibre, "Discussió sobre la igualació de les coses". Dos dels apòlegs més cèlebres de Zhuangzi es troben en aquest capítol: "tres al matí" i el "somni de la papallona". El primer parla de la identitat de fons d'allò que sembla diferent, mentre que el segon, de la transformació mútua de les coses i, per tant, també, de la seva identitat de fons.

"Un dia Zhuangzi va somiar que era una papallona: estava feliç de ser una papallona. Quina llibertat, quina fantasia! Era tan feliç que es va oblidar que era [Zhuang] Zhou. De sobte es va despertar i, sorprès, es va veure amb l'aspecte de Zhou. Però ara ja no sabia si era Zhou que havia somiat que era una papallona, o si era una papallona que somiava que era Zhou. Entre Zhou i la papallona hi ha d'haver alguna distinció: és el que s'anomena la transformació dels éssers."

Zhuangzi (cap. II)

Zhuangzi coneix les conclusions absurdes a les quals arriben els "polemistes" xinesos amb els seus jocs de paraules i els seus raonaments, com "un cavall blanc no és un cavall", o "avui vaig a Yue i ahir hi vaig arribar". Al mateix temps s'adona que cadascuna de les escoles té els seus arguments per a defensar les seves posicions.

Davant d'això, Zhuangzi rebutja en el seu conjunt la dèria de judicar, de fer distincions entre el ver i el fals, de fer cas als arguments que intenten provar una tesi tot refutant-ne una altra. Zhuangzi ha estat considerat, per aquest motiu, un gran antiracionalista.

"Si tu i jo discutim i tu em guanyes a mi, i jo no et venço, ets tu qui té raó? Sóc jo qui va errat? Si jo et venço a tu i tu no em guanyes, sóc jo qui té raó? Ets tu qui va errat? És que un dels dos té raó? I un dels dos va errat? O els dos tenim raó? O els dos anem errats? Si tu i jo, entre nosaltres, no ho podem saber, els altres de segur que es trobaran en aquesta foscor. A qui li ho farem decidir? Si ho fem decidir a algú que està d'acord amb tu, ja estarà d'acord amb tu. Com ho podrà decidir?..."

Zhuangzi (cap. II)

Aquesta situació, una mena de **crisi de la raó** en el mateix moment que s'està descloent i s'està revelant la seva força a la ment xinesa, provoca en Zhuangzi una actitud que a un cert nivell sembla escèptica, però que no ho és a un altre nivell més profund. Zhuangzi sembla retrocedir davant del perill que la raó posi en entredit la saviesa del que és essencial, i emprèn el camí de l'accés intuïtiu o fins i tot místic a ella, deixant de banda tots els sabers particulars. Hi ha moltes qüestions que es plantegen al *Zhuangzi* i que possiblement reflecteixen problemes teòrics candents a la seva època. El que és notable, però, és que Zhuangzi mai no els dóna resposta en un sentit o un altre. El que ell vol és relativitzar totes les aspiracions de ciència, i fer sentir la impossibilitat d'un coneixement discursiu i analític cert. A canvi, cerca en uns criteris o unes dades prelògiques, més bàsiques que el discurs de les paraules, el terreny ferm que ha de permetre establir sòlidament una doctrina autèntica. És per això que la posició de Zhuangzi no es pot incloure amb rigor dins de l'escepticisme.

Reflexió

Compareu aquesta situació de crisi de la raó amb la que es produí a Grècia en temps dels sofistes. Uns van a parar al relativisme i l'escepticisme (Protàgores, Gòrgies). D'altres (Sòcrates, Plató, Aristòtil) s'esforcen a afinar l'ús de la raó, creen la ciència de la lògica, i fan sortir de l'atzucac el pensament racional, que volen posar al servei de la veritat.

El pensament de Zhuangzi ha estat qualificat amb raó com una filosofia del canvi. Tanmateix, això no vol dir que vulgui explicar la possibilitat i les causes del canvi, com van fer els grecs, des dels pluralistes fins a Aristòtil, en reacció a la negativa que havia plantejat Parmènides. La filosofia natural d'Aristòtil també és exactament una filosofia del canvi, però en un sentit molt diferent a la de Zhuangzi. Aquest, igual que Aristòtil, parteix de la constatació del fet del canvi, com d'una dada primitiva i general. Però aleshores no busca entendre què el fa possible ni quines són les seves condicions, sinó que pretén contemplar bé el fet i treure'n les degudes conseqüències, sobretot de caràcter pràctic. Saber que les coses canvien, saber-se adaptar bé al canvi, conèixer la seva llei i esdevenir flexible per tal de no sofrir dany, són elements bàsics de la saviesa de Zhuangzi.

És important adonar-se que el pensament de Zhuangzi és també una doctrina moral en el sentit clàssic d'aquesta paraula –encara que no en el sentit vulgar en què avui dia se sol utilitzar. Etimològicament, la moral és allò que es refereix als costums. Entre els filòsofs europeus, doncs, tota posició que preconitza una determinada manera de comportar-se i de viure és una doctrina moral. Pel que fa a Zhuangzi, encara que el seu sistema sigui contrari a normes i regulacions concretes, encara que a vegades digui que el bé i el mal són relatius, és cert que proposa un camí, considera unes actituds preferibles a unes altres i no ho veu tot com a absolutament indiferent.

El savi (聖人 *shengren*), l'home perfecte, l'home veritable, l'home espiritual: noms diversos que en el *Zhuangzi* designen l'ideal a assolir posen de manifest quin és el veritable camí. Dos aspectes podríem assenyalar que el caracteritzen: l'oblit de si mateix i l'adaptació a la realitat. En la tranquil·litat de la **vida retirada**, el savi es pot dedicar a la pacificació de la ment que li permetrà copsar amb puresa la realitat. *Zhuangzi* parla del "dejuni del cor" i de "seure en l'oblit de si mateix", frases que fan pensar en pràctiques de meditació, en les quals es tracta d'assolir el punt de vista superior, no limitat per les condicions particulars del jo individual.

Només el savi que "ha perdut el seu jo", fent el buit en el seu interior, assolirà de tenir l'ànima "com un mirall ben brunyit", és a dir, capaç de reflectir totes les coses tal com són, sense distorsionar-les.

Contra el que aquesta vida apartada del món podria fer pensar, el savi zhuangzià no és un savi despistat. El savi despistat és el model grec: del primer dels filòsofs, Tales de Milet, paradigmàticament, es conta que una minyona se'n va riure, perquè tot mirant les estrelles va caure en un pou. El savi de Zhuangzi, al contrari, demostra en el tracte amb les coses el seu coneixement del *dao*. Però aquí rau el secret: el coneixement taoista no és una ciència reflexiva i analítica del detall ni del conjunt de les coses. És més aviat una connaturalitat amb elles i una actitud desperta, capaç de reaccionar davant els canvis, d'adaptar-se intuïtivament a les vicissituds sense fi dels esdeveniments i així no prendre mal. No es tracta d'aplicar mecànicament algunes regles.

En el capítol 3 del *Zhuangzi* s'explica l'art del cuiner del senyor Wen Hui, que especejava les vedelles movent-se al so d'una música. Interrogat per Wen Hui sobre la seva habilitat, el cuiner li va respondre que ell era un amant del *dao*, que no mirava la vedella amb els ulls, ans la tocava amb l'esperit i seguia les seves vetes naturals. Havia tardat anys a arribar a això.

"Un bon cuiner –afegí– ha de canviar de tallant un cop a l'any, i un cuiner vulgar, un cop al mes. Jo porto dinou anys amb el mateix tallant; amb aquest he esquarterat milers de vedelles, i té el tall com acabat d'esmolat. Les articulacions tenen intersticis i el tall del tallant no té gruix. Quan allò que no té gruix entra on hi ha un interstici, què voleu? Segur que hi ha lloc de sobra per a passejar-hi el tall! Així és com en dinou anys tinc el tall del tallant com acabat d'esmolat. Ara bé: sempre que arribo a un nus, veig la dificultat, em preparo amb molt de compte, aturo la mirada, vaig a poc a poc, moc el tallant un pelet, i de sobte la peça està separada i cau a terra com un terròs. Jo em dreço amb el tallant a la mà, miro satisfet al meu voltant, molt orgullós del meu èxit, netejo el tallant i l'endreço."

Zhuangzi (cap. III)

Aquesta explicació del cuiner que, segons continua dient el text, ensenya com "nodrir la vida", és una al·legoria de l'art de viure de Zhuangzi. No solament hi veiem la capacitat d'adaptació a totes les vicissituds i circumstàncies de les coses, sinó també la connaturalitat del subjecte amb l'objecte que fa possible que els moviments d'aquell puguin ser "espontanis" i no artificiosos ni forçats.

Fixem-nos en el lloc que hi ocupa l'aparició de la dificultat i la necessitat de resoldre-la amb la màxima calma i lucidesa. L'espontaneïtat zhuangziana no vol dir pas obrar deixant-se portar per impulsos descontrolats, sinó respondre a cada situació prestant atenció a tots els seus aspectes, sense cercar la solució als problemes en normes o regles fixes, sinó buscant sàviament els intersticis de les coses i el desllorigador més adequat.

Ara, si no hi ha regles, vol dir que l'art de saber què cal fer és una mena de "gràcia" que es posseeix, però que no es pot explicar. El comportament flueix per ell mateix (自然 *ziran*) de la pròpia manera de ser o naturalesa. Una tesi característica és que hi ha coses que no es poden ensenyar. Així, la saviesa del *dao* no es pot trobar en els llibres, perquè no es pot comunicar amb paraules, ni es pot ensenyar a qui no té una predisposició per a aprendre-la.

Tant la "igualació de totes les coses" com l'acceptació de la transformació i el canvi, conflueixen en l'actitud del savi que aconsegueix la indiferència respecte als girs de la fortuna, la salut i la malaltia, la vida i la mort. Tot això depèn del Cel, i l'home s'hi ha de conformar. En els capítols "interns" hi ha bastants passatges que es refereixen a **la mort**. Zhuangzi la presenta com un canvi més, i sosté que ens podem equivocar estimant la vida i avorrint la mort. Qui sap si després de la mort no hi haurà un despertar de sorpreses! De totes maneres, més que esperar quelcom especial després de la mort, l'actitud de Zhuangzi és la de contemplar-se a si mateix com un moment efímer i insignificant del canvi universal i "esperar la transformació desconeguda".

El nedador de Lüliang

Un altre episodi característic sobre la connaturalitat és el del nedador del saltant de Lüliang, que li explica a Confuci com és capaç de nedar en un lloc tan perillós, sense tenir cap *dao* (aquí: mètode). (*Zhuangzi* cap. XIX)

El fabricant de rodes

A la fi del cap. XIII del *Zhuangzi* podeu trobar la història del duc Huan i el fabricant de rodes, que exemplifica molt bé la idea de l'art que no es pot ensenyar.

Zhuangzi reconeix també, com Laozi, el *dao* com a principi de totes les coses. Ell és el seu propi fonament i la seva pròpia rel. Anterior al Cel i la Terra, que ell ha produït, segons Zhuangzi, el *dao* anima els esperits i els déus. Ara bé, al costat d'afirmacions positives com aquestes, Zhuangzi acumula les tesis negatives, segons les quals no hi ha una adequada explicació del *dao*.

3. El taoisme com a confluència de diversos corrents

La idea d'una escola o un corrent anomenat *escola del dao*, com hem vist, no existia abans de la instauració de l'imperi. Només al llarg de la dinastia Han s'anirà obrint pas aquest nom, que va acabar englobant una sèrie d'elements inicialment disperss, com les doctrines del *Laozi*, les idees *Huanglao*, el pensament de *Zhuangzi*, les tècniques dels *fangshi* i la cosmologia *yinyang-wuxing*.

Trobem el nom, per primera vegada, en la classificació d'escoles que va fer Sima Tan, inclosa al *Shiji*. Allí l'escola és presentada com a *daodejia*, 'escola del Camí i la Virtut', denominada després més breument *daoja*. En el capítol bibliogràfic del *Hanshu*, s'esmenta també l'escola del *dao*, com a rúbrica sota la qual es classifiquen els llibres *Laozi* i *Zhuangzi*, però al seu costat hi ha també el *Guanzi*, *Heguanzi* i *Els quatre clàssics de l'emperador Groc* (podrien ser quatre textos trobats a Mawangdui).

L'agrupació de *Zhuangzi* amb *Laozi* sembla obeir inicialment a raons d'ordenació bibliotecària. De fet, en l'anomenat *taoisme Huanglao*, característic dels primers temps de l'imperi, *Zhuangzi* encara no era tingut en compte. Cal dir que el *黃老 Huanglao* és força mal conegut. La denominació és un compost que al·ludeix a *Huang Di*, l'emperador Groc, i a *Laozi*, els dos patrons o suposats fundadors del taoisme. Modernament, l'associació tradicional d'aquests noms a les pràctiques de longevitat induïa a pensar que aquest devia ser el contingut d'aquesta forma de taoisme. Però el descobriment de Mawangdui, del qual ja hem parlat més amunt, no corrobora la hipòtesi i suggereix una imatge diferent.

El taoisme *Huanglao* era una mena de fusió de pensament legista amb una línia d'interpretació del *Laozi* que encara no incorporava el *Zhuangzi*.

La seva preocupació bàsica era de caire polític, però amb la peculiaritat de posar certes bases ideològiques al centralisme imperial. Els legistes veieren en la noció del *wu wei* de *Laozi* una expressió de la seva pròpia concepció del governant, situat per damunt de tot, i del govern fundat en l'automatisme de la llei. El bon govern no és tant funció del que el governant emprèn, com de la manera com l'Administració segueix l'ordre universal que deriva del *dao*.

Nota

Recordeu el fet notable que els primers comentaris (parcials) al *Laozi* que existeixen són dos capítols del *Hanfeizi*, un text de l'escola legista.

Un ingredient essencial del taoisme religiós posterior serà la cerca de la **immortalitat**. Tanmateix, no cal pensar que es tracti d'un afany exclusiu dels taoistes. Com diu N. Sivin, hi ha totes les raons per a pensar que la immortalitat i el control de la respiració han estat presos seriosament, des de l'antigor fins als nostres dies, en totes les capes de la societat xinesa (N. Sivin, 1995, cap. VI, pàg. 319).

Sens dubte, un factor determinant en l'evolució d'aquestes pràctiques foren els gustos i interessos de palau. En això destacà, com és sabut, el primer emperador Qin, que arribà a ordenar diverses expedicions marítimes en la cerca de les illes dels Immortals, on esperava descobrir el secret que li permetria escapar al destí comú dels mortals. Un altre emperador cèlebre pel seu interès en l'art de la longevitat fou Han Wudi (r. 140-87 aC), raó per la qual arribà a ocupar un lloc en la llegenda taoista, a pesar de ser qui consolidà el confucianisme com a doctrina oficial i fins, possiblement, contribuí a bandejar el pensament Huanglao.

L'interès imperial per la longevitat va donar entrada a la cort a uns homes, anomenats 方士 *fangshi*, versats en les idees del *yin* i el *yang*, que, entre altres coses, prometien el secret de la immortalitat a l'emperador. És d'ells, més que no pas del taoisme, que deriva la ciència i la tècnica xinesa. Fixem-nos en el fet que durant l'època Han se'ls associava amb l'escola del *yin* i el *yang*, i no amb l'escola del *dao*.

Ara bé, la tendència general en aquesta època era vers el **sincretisme**, i el taoisme no era pas una excepció. En particular, la cosmologia *yinyang*, que Sima Qian encara classificava com una escola distinta de les altres, anava impregnant la resta de tendències, fins a esdevenir, junt amb la teoria dels cinc processos, com la base cosmològica de totes les formes de saviesa xineses. Dins d'aquesta tendència cal esmentar, com a representatiu d'una inclinació més taoista, el llibre anomenat 淮南子 *Huainanzi*.

El *Huainanzi*, compost ca. 140 aC, exposa l'origen de totes les coses com un desplegament a partir d'un estat amorf inicial, en el qual comença el *dao*, el Camí, i engendra el 氣 *qi* ('buf' o 'fluid') primordial. A partir d'aquest, per mitjà d'una sèrie d'oposicions binàries, es van formar el Cel i la Terra, el *yin* i el *yang*, les quatre estacions i les "deu mil coses". La formació del foc, de l'aigua, dels astres i de la resta de fenòmens s'explica com a concentracions, dispersions i interaccions dels dos *qi*, *yin* i *yang*. El paral·lelisme de les dues sèries de generacions, una sota l'epígraf *yang* i l'altra sota el *yin*, dóna lloc a una correspondència entre els elements paral·lels en cada lloc de la sèrie. Per exemple, calent-fred, foc-aigua, sol-lluna, rodó-quadrat, actiu-passiu, etc. D'aquí se segueix una ordenació del cosmos on tot troba el seu lloc en un esquema en definitiva molt simple.

Xian 仙

Immortal. El caràcter és format per un home i una muntanya. Hom anomena de vegades *taoisme xian* aquella tendència orientada sobretot a aconseguir esdevenir "immortal".

Els fangshi

Literalment vol dir 'cavallers que tenen una tècnica'. Entre aquestes tècniques s'hi podien trobar la medicina i l'arquitectura, però també la màgia, l'astrologia, l'endevinació, etc. La traducció de *fangshi* com a 'mags' que fan alguns sinòlegs (Chavannes, Needham) és massa restrictiva.

La noció de la correspondència entre els elements de les diferents sèries es fa explícita amb el concepte de ressonància, per al qual la música ofereix un model decisiu. Un interès particular es troba en les correlacions entre l'univers com a macrocosmos i l'home com a microcosmos. Així, el Cel és rodó com el cap i la Terra és quadrada com els peus. A les quatre estacions corresponen les quatre extremitats; a les dotze estacions, les dotze juntures, i als 366 dies de l'any, les 366 articulacions.

A partir de la dinastia Han, el pensament xinès perd el caràcter creatiu que tenia en temps dels Zhou, i esdevé sobretot una tradició de comentaris. Això no significa que deixin d'aparèixer idees noves, però s'expressen principalment a propòsit del que diu algun text antic, és a dir, dins d'un comentari. Ens interessem ara els comentaris als textos bàsics del taoisme, i començarem pel *Laozi*.

Al llarg del regnat de la dinastia Han es van escriure diversos **comentaris** al *Laozi*. La majoria d'aquestes obres s'han perdut. A part d'un parell de comentaris conservats fragmentàriament i de data dubtosa (el de Yan Zun i el *Xiang'er*), els dos comentaris bàsics, sobre els quals s'han desenvolupat tots els estudis posteriors del *Laozi* a la Xina, són els de 河上公 Heshang Gong i 王弼 Wang Bi. Veurem el segon d'aquests en el capítol següent. Ara considerarem el primer.

La figura de Heshang Gong ('Ancià de vora el Riu') resta en la boira de la llegenda. Tanmateix, la llegenda en si és significativa, per la seva significació politicoreligiosa: l'emperador s'ha de sotmetre al savi iniciat en els secrets del *Daodejing*.

La llegenda de Heshang Gong diu en essència que el rei Wen dels Han (r. 179-157 aC), interessat en el *Daodejing*, demanà que Heshang Gong, de qui tenia notícies, vingués a explicar-li uns passatges difícils. Com que Heshang Gong declinà la invitació, l'emperador en persona l'anà a veure, amb la intenció de castigar-lo. Però en l'entrevista Heshang Gong s'elevà pels aires i mostrà la seva identitat real com una divinitat. Tot seguit lliurà al rei el text del comentari, amb la recomanació que "no el mostrés als qui no en fossin dignes".

La composició del comentari, tanmateix, sembla que és molt posterior a l'època del rei Wen, probablement del temps dels Han posteriors (segles I- II dC). La hipòtesi segons la qual podria obeir a un intent de la tradició Huanglao de recuperar posicions a la cort, reforçant la idea que els emperadors han de deixar-se il·lustrar pels savis taoistes, és atractiva, tot i que els continguts ideològics no coincideixen totalment.

L'enfocament bàsic característic de la interpretació del *Laozi* d'aquest comentari és el paral·lelisme, o àdhuc la mixtió inextricable del govern polític amb l'autogovern o cura personal del savi, en el sentit específic de cercar la comunió amb el *dao*. El *dao* és considerat, d'acord amb el *Laozi*, el principi primer de tota la realitat, transcendent, amorf, inefable. El concepte clau, que fa com de mitjancer entre el *dao* i tota la multitud de les coses, és el de l'u, que el *Daodejing* diu que és engendrat pel *dao*:

"El dao engendra l'u. L'u engendra el dos. El dos engendra el tres. El tres engendra les deu mil coses."

Daodejing (cap. 42)

Com que el *Daodejing* parla també d'abraçar l'u, el comentari explica el següent:

"Si hom pot abraçar l'u, de manera que no abandoni el cos, aleshores viurà llargament. L'u és allò que el Camí va produir al començament. És el buf essencial de la gran harmonia."

El comentari de Heshang Gong es val en tot de la teoria cosmològica dominant en la seva època, basada en les nocions del *qi*, el *yinyang* i els cinc processos. El que és interessant és notar com la noció laoziana del "buit" s'interpreta aquí en sentit físic, o millor, fisiològic, com el buit necessari en l'interior de cada cosa (i, en particular, en els òrgans del cos) per tal que hi pugui circular el *qi* vivificador i allargui la vida. Heshang Gong recull també la vella concepció xinesa de les dues ànimes, 魂 *hun* i 魄 *po*, però emmarcant-la amb les categories del *yinyang* i els cinc processos ve a parlar de cinc esperits interns de l'ésser humà, que resideixen en cada una de les cinc vísceres: el fetge conté el *hun*, els pulmons contenen el *po*, el cor conté el 神 *shen*, els ronyons contenen el 精 *jing* i la melsa conté el 志 *zhi*.

Heshang Gong propugna un capteniment ascètic que mortifiqui el desig. Refusa la indulgència en matèria sexual i recomana una alimentació frugal. Sobretot, però, dóna importància al domini de la respiració com a mitjà per a mantenir els esperits habitant a les cinc vísceres. Tanmateix, al comentari no apareix cap tipus d'exercici físic ni es donen instruccions pràctiques de cap mena per a conduir el *qi* i dominar la respiració.

4. El taoisme com a religió organitzada

4.1. Els inicis

L'anomenat *taoisme religiós* en sentit estricte, és a dir, com a religió organitzada amb trets específics, comença al segle II dC amb el moviment dels "mestres celestials" (天師 *Tianshi*).

És característic d'aquesta religió el fet de donar culte litúrgic al *Dao* com a divinitat absoluta i a les seves diverses manifestacions. A més, en aquests moviments es dona una transmissió ritual d'escriptures revelades i una successió dels mestres iniciats que porta a unes certes "genealogies" espirituals. Cal distingir-la de la religió popular, de la qual pren molts elements al llarg del temps i sobre la qual influeix també al seu torn, però de la qual es manté sempre netament separada i en una posició de superioritat.

El fundador d'aquesta forma de religió organitzada fou Zhang Ling, després anomenat 張道陵 Zhang Daoling, originari de Pei, al Jiangxi, però traslladat a Sichuan, on inicià el moviment. Fou el 142 dC, quan va dir que se li havia aparegut Taishang Laojun ('El Suprem Senyor Lao'), és a dir, Laozi divinitzat, que li havia revelat el nou "Camí recte i unitari" i l'havia nomenat mestre celestial amb la missió de predicar. D'aquí ve el nom de la secta: *Zhengyi Mengwei Tianshi dao* ('Camí dels mestres celestials recte i unitari').

Punts essencials de la nova doctrina foren la consideració del *Daodejing* com a llibre sagrat i l'adveniment pròxim d'una nova era, en què es donaria culte al *Dao*, divinitat única amb moltes manifestacions. El moviment dels mestres celestials, marcat per unes fortes tendències organitzatives i teocràtiques, obtingué molt ràpidament un elevadíssim nombre de seguidors. Pel fet d'imposar a cada fidel una taxa anual de cinc mesures d'arròs, el moviment s'anomenà al principi *el Camí de les cinc mesures d'arròs* (五斗米道).

A la mort de Zhang Daoling el succeí el seu fill Heng, i després el seu nebot 張魯 Zhang Lu, en el càrrec de mestre celestial. Aquest últim va organitzar una mena d'estat teocràtic en territori situat a l'actual província de Sichuan. Contemporàniament sorgí un altre moviment similar a les províncies del nord-est, capitanejat per 張角 Zhang Jue i centrat en la idea de la "Gran Pau" (太平 *Tai-ping*), amb un llibre titulat 太平經 *Taiping jing* que exercí molta influència en totes les formes de taoisme posterior. Segons Zhang Jue, amb l'inici del proper cicle sexagenari, el Cel Groc substituiria el Cel Blau en el govern del món i vin-

dria una era de gran pau. Això seria l'any 184 dC. Per a preparar l'adveniment, predicava el penediment dels pecats i la penitència. Els seus adeptes, que en deu anys arribaren a unes xifres increïbles, portaven un mocador groc al cap, motiu pel qual se'ls conegué amb el nom de *Turbants Grocs* (黃巾).

En apropar-se la data predita i davant les dimensions que prenia el moviment, el govern Han, espantat, els va atacar. Però Zhang Jue creia que la gran pau s'establiria per ella mateixa i sense lluita, de manera que no estava militarment preparat i sucumbí al cap de pocs mesos. La revolta dels Turbants Grocs, a la qual s'havia unit Zhang Lu amb els seus fidels, tot i la multitud dels adeptes, fou dominada. Tanmateix, significà el final de la dinastia Han, ja que va ser l'ocasió que els generals de l'exèrcit imperial van aprofitar per a prendre el poder a l'emperador, ja molt debilitat. Això va donar lloc a una sèrie de lluites a tres bàndols i a una època de divisió de l'imperi, anomenada *San guo*, els 'Tres Regnes'.

Zhang Lu, el tercer mestre celestial, se sotmeté a Cao Cao, el fundador d'un d'aquests regnes, Wei, que legitimà el moviment dels mestres celestials el 215 dC amb el suport imperial. Després d'això, el taoisme no tornà a ser un moviment revolucionari. No sols cercà el suport de l'Estat, sinó que també va donar suport a l'ordre polític establert i passà a atribuir a l'emperador regnant la tasca d'instaurar l'època de pau esperada. Diverses dinasties i regnats xinesos, des del segle III fins a la dinastia Song, començaren amb un ritu taoista, en el qual, per mitjà d'un mestre taoista, una revelació adreçada a l'emperador el declarava sant (聖 *sheng*) i, així, instaurador d'una època de govern amb trets "messiànics".

4.2. Trets característics

Un element important del nou *Camí*, per als fidels, era el seu caràcter marcadament terapèutic. Segons Michel Strickmann, el **propòsit originari** del taoisme era substituir els usos xamànics, la possessió i el tracte amb els esperits, com a mitjà per haver-se-les amb la malaltia i la dissort. Calia deixar de dirigir-se als esperits, perquè no són benefactors, no són déus. Són ànimes de mort, o dimonis, i són precisament la causa de les malalties que es vol evitar. Així mateix, a la possessió i l'èxtasi incontrolat del mag o el bruixot popular, el taoista oposa la meditació com a forma d'entrar en contacte amb el món invisible.

La malaltia era interpretada com una conseqüència del pecat, no necessàriament el personal, sinó també el de persones pròximes, membres del mateix llinatge, etc. La curació exigia la confessió dels pecats i la pràctica de penitències, bones obres, reparació d'ofenses i també encanteris o cerimònies especials. De vegades era el mestre taoista qui havia d'esbrinar quin pecat era la causa de la malaltia i qui l'havia comès. Un remei habitual consistia a cremar un talismà amb inscripcions enigmàtiques, i beure les seves cendres barrejades amb aigua.

Tot i la unitat del *Dao*, en l'imaginari taoista té un lloc important la noció d'una jerarquia de funcionaris celestials que, en perfecte paral·lelisme amb la burocràcia terrenal, governen el món invisible.

Els llibres de prescripcions taoistes per al tractament de les diverses malalties i dissorts indicaven per a cada malaltia quin era el funcionari que se n'ocupava i què calia oferir-li (per exemple, una escombra, paper i tinta, blat i arròs). D'altra banda, la idea d'aquesta **burocràcia celestial**, per la seva superioritat sobre la terrenal, representava la idea de la superioritat del poder taoista sobre el poder terrenal.

El taoisme religiós és típicament una religió revelada.

Les seves **escriptures**, font exclusiva de la doctrina i la pràctica taoista, posaven en llenguatge humà textos divins, inherents al cosmos, donats a conèixer a uns quants escollits, per tal que ells i els seus seguidors obtinguessin el lloc que els pertocava en l'ordre celestial immutable. Al llarg dels temps les revelacions se succeïren. L'any 415, per exemple, el taoista 寇謙之 Kou Qianzhi rebé noves revelacions de Taishang Laojun, amb l'ordre de reformar el taoisme dels tres Zhang.

4.3. La disputa amb el buddhisme

El buddhisme, procedent de l'Índia, havia començat a introduir-se a la Xina sota el regnat dels Han posteriors, segle I dC. Cal dir que no va ser ben entès de seguida pels xinesos. El procés d'assimilació fou llarg i complicat. Un dels trets característics d'aquest procés fou la comparació amb el taoisme, sovint en forma de confusió, altres vegades també en forma de violenta polèmica. Pels xinesos, el buddhisme apareixia al principi com una mena de taoisme deformat.

Cap a principis del segle IV, el taoista 王浮 Wang Fu va publicar una obra, amb el títol 化胡經 *Huahu jing* ("Clàssic de la conversió dels bàrbars"), en el que plasmava aquest tipus d'idees enllaçant amb l'antiga llegenda de la marxa de Laozi cap a Occident. Deia aquest llibre que Laozi havia anat a l'Índia i allí s'havia transformat, prenent la forma de Buddha, per tal de convertir aquell poble bàrbar al vertader Camí. Està clar que la intenció del llibre era mostrar que el buddhisme era un derivat del taoisme. Els buddhistes, naturalment, van reaccionar, sotmetent a una rigorosa crítica els fonaments històrics de les tesis taoistes i també fent recular la data del naixement de Buddha. La polèmica, que es va revifar posteriorment més d'una vegada, acabà generalment en detriment de les tesis taoistes.

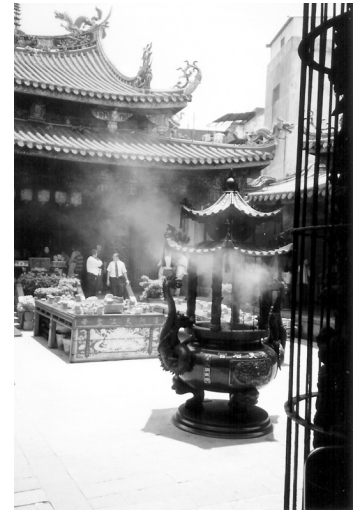
Amb l'adveniment de la dinastia Tang s'esdevé un fet notable. El cognom dels emperadors era Li, el mateix que la llegenda atribuïa a Laozi. Això fou hàbilment aprofitat pels taoistes, que van convèncer l'emperador, proclivi al buddhisme, que era un descendent del diví savi. Això va aconseguir per al taoisme de ser oficialment considerat superior al buddhisme i al confucianisme, al menys alguns períodes. En general, els emperadors Tang van protegir fortament el taoisme, que en aquesta època arribà a la màxima preeminència.

En la història de les relacions entre taoisme i buddhisme, els manlleus són abundants i recíprocs. El buddhisme adoptà moltes paraules de la terminologia taoista per a traduir al xinès els seus textos. El taoisme calcà les formes de vida monàstica, elements litúrgics i arquitectònics. L'aspecte general d'un temple taoista, modernament, pràcticament no es distingeix d'un temple budhista.

Una cosa important que els taoistes imitaren del buddhisme és la possessió d'un cànion de textos sagrats, degudament ordenats. Els principals compiladors foren Lu Xiuqing i Tao Hongjing. A partir de la seva tasca es va formar el 道藏 *Daozang* o cànion taoista, ja esmentat en la introducció.

Lu Xiuqing 陸修靜 (segle V) va aplegar nombrosos textos procedents de revelacions a taoistes anteriors a ell. Seguint el model del cànion budhista, va dividir el recull en tres seccions, que anomenà *coves* (洞 *dong*). En la primera va incloure les escriptures de la tradició 上清 *Shangqing*, en la segona, les de la tradició 靈寶 *Lingbao* –de la qual ell era adepte–, i en la tercera, les de la tradició 三皇 *Sanhuang*. Més tard va ser necessari afegir quatre seccions complementàries, per tal d'encabir al cànion les nombroses escriptures revelades que anaren apareixent.

Un altre important recollidor i editor de textos fou 陶弘景 Tao Hongjing (456-536), un home de vastos coneixements molt respectat en el seu temps. Amb el patrocini i finançament imperial, va construir un estudi al mont Mao (茅山 *Mao Shan*), al Jiangsu, on es feia recerca alquímica per a elaborar l'elixir de la



Interior d'un temple taoista a Lukang (Taiwan)

El Daozang

En l'edició Ming (ca. 1444) del cànion taoista hi constaven 1420 obres. El 1607 es va publicar un suplement de 53 textos més.

immortalitat, es recollien i s'estudiaven tota mena d'herbes i de pedres. Com a expert bibliògraf, va aplegar, col·leccionar i editar les escriptures de la secta anomenada *Shangqing*, 'puresa suprema'.

4.4. Les sectes o branques principals

En els paràgrafs anteriors hem esmentat de passada alguns noms (*Shangqing*, *Lingbao*, etc.) propis de diferents tendències o sectes dins del taoisme. Convé ara dir-ne alguna cosa per tal de conèixer les principals.

La secta 正— *Zhengyi* representa la continuïtat més directa amb els mestres celestials fundadors, de cognom Zhang, i de fet els seus mestres continuen essent membres del llinatge Zhang. Durant la dinastia Song, el 1016, l'emperador els concedí un gran territori al 龍虎山 Longhu Shan ('Muntanya del Drac i el Tigre') al Jiangxi, que seria el centre d'aquesta secta fins al segle XX. La seva especialitat són les funcions cerimonials, els exorcismes, pregàries pel bon temps, preparació de talismans, etc. El taoista ordenat (道士 *daoshi*) es casa i viu enmig del poble, guanyant-se la vida amb els seus poders curatius i funcions litúrgiques. Una cerimònia especialment important d'aquesta branca del taoisme és el *jiao*, ritu de regulació còsmica.

La branca *Lingbao* o 'Tresor espiritual' s'associa a Lu Xiuqing, ja esmentat més amunt, que va aconseguir de l'emperador la construcció d'un temple a Nanjing. Oferia als fidels accés col·lectiu al poder del *Dao* per mitjans rituals.

El moviment *Shangqing* o 'Puresa Suprema' tendia preferentment al cultiu individual d'un mateix, amb l'objectiu d'aconseguir la immortalitat i un lloc dins la burocràcia celestial. Les idees més distintives d'aquesta tendència, la conservació de l'u i la retenció dins del cos dels "esperits guardians", com a mitjans de salut i longevitat, recorden temes de Heshang Gong, en el seu comentari al *Laozi* (vegeu més amunt).

Segons la tradició, l'any 288 dC una dama taoista, Wei Huacun, va rebre en una sèrie de visions el *Clàssic de la Cort Groga*, primer text de la secta *Shangqing*, 'Puresa suprema'. Al segle IV, Yang Xi, dins d'aquesta línia, té més revelacions al cim del Mao Shan, iniciant una tradició de caire monàstic que s'estableix en aquesta muntanya. La peculiaritat dels taoistes del Mao Shan és que no serveixen una comunitat ni tenen clientela, com és habitual en les altres sectes, sinó que es dediquen a la purificació personal i als peregrins.

El "Camí de la Perfecció Completa", 全真 *Quanzhen*, fundat per 王笈 Wang Zhe (segle XII), representa una tendència sintètica que acusa clares influències del confucianisme i del buddhisme Chan (zen). Opta també per una vida monàstica quasibuddhista, en la cerca d'una perfecció espiritual basada en la simplicitat i el retorn a la puresa originària.

5. Els grans comentaristes del segle III

5.1. El *xuanxue* o neotaoisme

Fora dels cercles estrictament religiosos, el *Laozi*, com també el *Zhuangzi* i el *Yijing*, despertaven un viu interès també entre els homes de lletres. Durant l'època *Sanguo*, 'Tres Regnes', i la breu dinastia Jin que els succeí, és a dir, en els nostres segles III i IV, sorgeix un moviment erudit anomenat 玄學 *xuanxue*, això és, 'estudi dels misteris'. A Occident hom l'anomena sovint també *neotaoisme*. Possiblement és amb aquest moviment que es consolida per primera vegada com una unitat allò que podem anomenar *taoisme filosòfic*.

La paraula 玄 *xuan*, que apareix repetidament al *Laozi*, significa 'fosc' i, per tant, també 'misteriós', 'abstrús'. En l'època a què ens referim s'usà per a qualificar els llibres de contingut més dens i, particularment els tres esmentats, *Laozi*, *Zhuangzi* i *Yijing*, que formaven els 三玄 *San xuan*. Podem traduir aquesta expressió com 'Els tres llibres abstrusos'. Entre els estudiosos que van escriure comentaris a aquests llibres destaquen Wang Bi i Guo Xiang, de qui parlarem a continuació.

L'edat mitjana xinesa

El període de la història xinesa en què aquest "estudi dels misteris" se situa, acostuma a ser designat com *l'edat mitjana xinesa*. Però a pesar de certes semblances superficials amb l'edat mitjana europea, convé no deixar-se portar massa per una analogia que podria confondre.

Alguns situen els orígens del *xuanxue* en l'obra del confucià Yang Xiong (53 aC-18 dC) 太玄經 *Taixuan jing*, és a dir, el "Clàssic del Màxim Misteri". Més immediatament, cal relacionar el moviment amb la moda de les "converses pures" (清談 *qing tan*), a les quals, després de la caiguda de la dinastia Han, es lliuraven els lletrats del regne de Wei. Les converses pures van ser una derivació de les "deliberacions" o "crítiques pures" (*qing yi*) del final de la dinastia Han, tertúlies polítiques que tenien per objecte la decadència de l'època. A les converses pures, però, hom deixà de banda els temes politicosocials i es decantà vers els culturals, com la música, la poesia o les discussions filosòfiques abstractes.

5.2. Wang Bi

Wang Bi 王弼 (226-249) és un cas singular dins la història de la filosofia xinesa pel fet de ser un jove genial, mort a la flor de l'edat, a 24 anys. Ja d'infant destacà amb una intel·ligència precoç, afortunadament alimentada amb una de les millors biblioteques de l'època que s'esqueia trobar-se a casa seva per un seguit de circumstàncies. Fou un hàbil discutidor, capaç de vèncer en el debat al millor polemista de l'època, He Yan, qui, molest al principi, acabà protegint-lo. Wang Bi va tenir un modest càrrec oficial i, encara que algunes

anècdotes de la seva vida suggereixen un pensador "pur", desinteressat per la vida política, de fet en els seus escrits aquesta perspectiva pràctica també hi és present.

Va comentar el *Laozi* i el *Yijing*, però se'l considera superior en el coneixement del primer. De fet, el seu comentari al *Laozi* ha esdevingut el comentari estàndard, en el qual s'han basat pràcticament totes les interpretacions posteriors d'aquesta obra.

Tanmateix, Wang Bi no pot ser qualificat senzillament de taoista. Ell considerava Confuci superior a Laozi, sobretot pel que fa a un punt central del seu pensament, el no-ésser. Ara bé, els confucians posteriors li retreuen d'haver abandonat el "Camí de Confuci". És un fet que en aquells moments el confucianisme dels Han havia entrat en franca crisi. Wang Bi és sens dubte dels que no quedaven satisfets amb la numerologia i les correlacions cosmològiques que ho envaïen tot. En definitiva, Wang Bi, més que un confucià o un taoista, ha de ser considerat un pensador independent, que sabia prendre de cada banda allò que l'interessava.

La filosofia de Wang Bi obre nous camins al pensament xinès, endinsant-se per primera vegada de forma expressa pels terrenys de l'ontologia. És per això que Wing-tsit Chan ha pogut escriure que "no és una exageració dir que la metafísica xinesa va començar amb el comentari de Wang al *Laozi*" (Introducció a la traducció d'Arianne Rump del Comentari al *Laozi* de Wang Bi, U. of Hawaii Press, 1979, pàg. IX). Amb això és també un precursor de l'important renaixement neoconfucià de l'època Song.

Ja hem dit més amunt que un concepte central del pensament de Wang Bi és el no-ésser. Però caldria precisar que el primer dels conceptes és el *dao*, que Wang Bi reconeix en la línia del *Laozi* com la realitat primera i més gran, omnipresent, infinita, font de totes les coses i operativa en totes. El *dao* és constant, invariable; és el Camí per sempre. Per a explicar com el *dao* és alhora transcendent, superior a totes les coses, i alhora immanent com l'ordre universal mateix, Wang Bi utilitza el terme 理 *li*, que en el neoconfucianisme esdevindrà un terme clau. *Li* és el principi present en totes les coses, que les fa intel·ligibles, les reuneix en una unitat, funda l'ordre i governa el canvi universal, com diu en el seu comentari al *Clàssic dels canvis*.

Wang Bi estableix, comentant les línies dels hexagrames del *Yijing*, que la multitud no pot ser governada per la multitud. La multitud deriva de la unitat i depèn d'aquesta. Semblantment, l'activitat no pot ser governada per l'activitat, sinó per quelcom estable i constant. És així que hi ha d'haver un principi unitari i estable, que governa la multitud i produeix l'ordre. Diu Wang Bi que l'u, que origina els nombres, no és un nombre (no és una pluralitat). El principi universal de les coses, seguint la mateixa pauta de raonament, no pot ser una

Li 理

No confongueu aquest *li* amb *li* 禮 el ritual, en els textos no acompanyats de caràcters xinesos. Se sol traduir 理 *li* per 'raó' i per 'principi', segons el context. El seu sentit original fa referència a les línies o vires de les pedres i vol dir, per tant, una 'directriu' o 'línia a seguir'.

cosa entre les coses, ja que aleshores formaria part de la multitud que ha de ser governada. És per això que Wang Bi l'anomena 無 *wu*, 'no-res'. L'identifica amb el *dao* de Laozi i amb el 太極 *taiji* dels comentaris al *Yijing*.

Ara, el "no-res" de Wang Bi no vol dir un no-res absolut. Per a entendre'l, cal situar-lo en primer lloc junt al seu antònim, 有 *you*. En principi, aquests dos termes són dos verbs: *you*, 'tenir', 'haver'; *wu*, 'no tenir', 'no haver'. Usats sense subjecte, vénen a significar l'existència, com quan en català diem que hi ha tal cosa, o sigui, que existeix tal cosa. Per fi, els dos verbs poden ser substantivats. Wang Bi els usa sovint d'aquesta manera, i aleshores *you* significarà 'quelcom existent', un ens o cosa en general. Noteu que l'ús substantiu de *you* no apunta a la noció abstracta d'existència, sinó a la concreta de l'existent, el que en grec es deia *to on* i en el llenguatge clàssic de l'ontologia llatina s'ha anomenat l'*ens*.

La peculiaritat de la terminologia de Wang Bi és que *wu*, emprat com el substantiu oposat a *you*, no significa el 'no-ens' com s'entén en la filosofia occidental, és a dir, la negació completa de tot ens i, per tant, allò simplement inexistent, sinó només la noció d'allò que no és cap *you*, és a dir, no és cap cosa particular entre les coses. Observeu que la nostra paraula *no-res* també té aquesta ambivalència. *Res* en llatí vol dir 'cosa'; d'aquí que *no-res* signifiqui precisament 'no-cosa'. Podríem molt bé, com Wang Bi, utilitzar-la per a designar allò que no és una cosa entre les coses, sense implicar, però, que sigui quelcom inexistent.

Per a Wang Bi, doncs, el *dao* és 'no-res' i també unitat primera, anterior a tota multitud. Tot procedeix del no-res i acaba en el no-res.

Altres contribucions notables de Wang Bi al pensament xinès tracten de les relacions entre els símbols, les paraules i les idees; la distinció entre la substància i la funció de les coses, i la presència de passions (情 *qing*, és a dir, 'joia i tristor', 'enuig i plaer', etc.) en el savi.

5.3. Xiang Xiu i Guo Xiang

El més antic i important dels comentaris existents al llibre de *Zhuangzi* és el que se'ns ha transmès sota el nom de Guo Xiang (mort el 312). Tanmateix, en justícia caldria anomenar-lo comentari de Xiang Xiu i Guo Xiang, ja que aquest darrer va aprofitar extensament un comentari fet per Xiang Xiu (ca. 221-ca. 300), avui desaparegut. Mentre uns diuen que Guo Xiang completà el comentari de Xiang Xiu, d'altres, en canvi, el van acusar de plagi.

Guo Xiang 郭象 era també un afeccionat a les "converses pures". Poc sabem de la seva vida, excepte que era de l'actual Luoyang i que va tenir alguns càrrecs oficials.

Guo Xiang representa un altre pas notable en la reflexió ontològica xinesa. El més distintiu de la seva posició és que, a diferència de Wang Bi, interpreta el *wu* o 'no-res' en sentit absolut, és a dir, com la simple absència de tota existència.

D'aquesta concepció se'n segueixen conseqüències importants perquè *wu* és un atribut essencial del *dao*. La primera és que Guo Xiang nega que el *dao* pugui ser la font o causa productora de les coses. En efecte, el no-res no pot engendrar res ni causar res. Però si les coses no deriven del *dao*, aleshores és que són merament a partir d'elles mateixes. Són el que són i fan el que fan **per elles mateixes**, això és 自然 *ziran*. El *dao* no és, doncs, una realitat transcendent que governi la multitud. Dient *dao*, merament ens referim al fet bàsic que cada cosa es produeix espontàniament, per ella mateixa.

No hi ha, doncs, trànsit del no-ésser a l'ésser ni de l'ésser al no-ésser. Això fa pensar immediatament en el filòsof grec Parmènides, que diu el mateix, però és important de notar de seguida una diferència cabdal. Vegeu què diu Guo Xiang:

"No només el no-res no pot esdevenir ens, sinó que l'ens tampoc no pot esdevenir no-res. Tot i que l'ens pot canviar de mil maneres, mai no pot canviar vers el no-res. Puix que això és així, no hi ha un temps en què hi ha no-res. L'ens existeix eternament."

Guo Xiang (7, 78)

Per a Parmènides la impossibilitat del pas del no-ens a l'ens i de l'ens al no-ens implicava immediatament la impossibilitat de tota mena de canvi. Per això Parmènides afirmava la immutabilitat eterna de l'ens i negava el canvi i el moviment. Observeu, en canvi, en el text de Guo Xiang, com aquest afirma el canvi en l'interior de l'ens immediatament després d'haver formulat el principi de la impossibilitat del pas entre l'ens i el no-ens. És més, Guo Xiang afirma una transformació incessant i universal de totes les coses singulars que, en cert sentit fa pensar també en Heràclit.

En aquest flux universal de les coses, Guo afirma una correlació general entre tot el que s'esdevé, de manera que els afers humans formen merament una part del curs general de la natura i escapen realment del control de l'home. Pel que fa als canvis històrics, per exemple, diu, la deplorable situació actual, no es pot atribuir a un mal rei determinat.

"No és l'activitat dels savis el que pertorba el món. És el món que, inevitablement, per ell mateix, s'espatlla."

Guo Xiang, 5, 78.

D'acord amb aquestes concepcions, Guo Xiang interpreta que el *wu wei* clàssic no consisteix a plegar les mans i no fer res, sinó a deixar que cada cosa segueixi el curs de la seva naturalesa. Per aplicar-ho al govern, ho compara a l'ús de la

Guo Xiang i Parmènides

Guo Xiang no va pensar aquest principi formalment, com va fer Parmènides, sinó *materialiter* i en un sentit restringit: és a dir, per a ell *wu* és el no-res, mentre que el *me on* ('no-ens') de Parmènides inclou també el 'no-ésser tal' que prediquem d'un subjecte.

gúbia per part del gravador: la gúbia és la que talla; el gravador no talla, però fa que la gúbia talli. Així, el **governant** no actua, però fa que els ministres actuïn. És en aquest sentit que al governant li correspon no actuar (*wu wei*): en tant que actuar és la feina dels ministres. Guo Xiang refusa l'actitud escapista dels típics reclusos que apareixen al *Zhuangzi*, que es desenten de la política, i manté que per a l'home perfecte és indiferent trobar-se fora del món o enmig del món. El sobirà perfecte és el que regna barrejant-se amb les coses i deixant-les seguir el seu propi curs sense deliberar; no pas el qui s'està sol dalt del pic d'una muntanya.

Això és una conseqüència de la "igualació de totes les coses", que Guo Xiang exposa seguint la idea cabdal del segon capítol del *Zhuangzi*. L'actitud d'"igualar les coses" se situa en un grau superior a "seguir la pròpia natura". En aquesta actitud hi destaquem, per acabar, la indiferència entre la vida i la mort que *Zhuangzi* afirma i el seu comentarista recull fidelment. El savi, que es desprèn de tota visió parcial i egocèntrica de les coses, que no fa ja distincions, buida la seva ment de tot el que és egoisme i autoafirmació, iguala la vida i la mort, queda així alliberat dels llaços de l'afany i la por, i viu en perfecta felicitat.

6. Wei Boyang, Ge Hong i altres personatges

En aquest apartat donarem notícia d'algunes obres i autors de renom, aproximadament de la mateixa època que els anteriors, però que no es poden classificar amb ells per raons d'una afinitat de pensament més intrínseca. Alguns d'ells es relacionen amb l'alquímia, com Wei Boyang i Ge Hong. D'altra banda, és obligat de fer esment d'un llibre molt conegut, el *Liezi*.

6.1. El *Liezi*

Comencem, doncs, amb aquesta obra. És fàcil que trobeu el 列子 *Liezi* arren- glerat en tercer lloc, després del *Laozi* i el *Zhuangzi*, en certes llistes de les "obres bàsiques del taoisme filosòfic". Tanmateix, el *Liezi* és d'una categoria diferent.

S'ha plantejat sovint, com en quasi totes les obres dels antics pensadors xine- sos, la qüestió de la seva datació i de la seva autoria. Arthur Waley, per exem- ple, el datava en el segle III aC, mentre que Feng Youlan sostenia que era del segle III o IV dC! Aquesta darrera opinió sembla la més acceptable, d'acord amb les conclusions d'Angus C. Graham, que va dedicar a aquesta qüestió un estudi minucios i convincent, i que aquí seguirem.

Pel que es veu, va existir un llibre antic amb el nom de *Liezi*, però es va per- dre aviat. Tanmateix, era citat a les bibliografies i, a més, es va conservar una mena de recensió que n'havia fet Liu Xiang. Més tard, poc després de l'any 285 dC, algú va escriure un nou *Liezi* basant-se en la recensió de Liu Xiang i incorporant extensos passatges de textos pre-Han o Han anteriors. Hi trobem materials extrets del *Mozi*, del *Zhuangzi*, del *Laozi*, del *Lüshi chunqiu*, i d'altres. Per tal d'ajustar-se al que deia l'esmentada recensió, l'autor va incloure també uns capítols fatalistes i hedonistes. Un capítol important per a la història del pensament xinès és precisament el dedicat a Yang Zhu, pensador sobre el qual les notícies escassegen. El *Liezi*, segurament no massa fidel a la veritat històri- ca, el retrata com un hedonista, pregoner de gaudir dels plaers mentre vivim, ja que amb la mort tot s'acaba i tot és igual.

A pesar de la diversitat dels materials que inclou, el *Liezi*, deixant de banda el capítol sobre Yang Zhu, en conjunt adopta una posició de caire taoista.

6.2. Els alquimistes xinesos

En una línia molt diferent, hem de fer esment de dos autors afeccionats a l'alquímia i a la fabricació de l'elixir de la immortalitat, 魏伯陽 Wei Boyang i 葛洪 Ge Hong.

El primer d'aquests, que segons la tradició hauria viscut vers el segle II dC, va escriure el *Zhouyi Cantongqi* (literalment, 'Triple conformitat en el Zhouyi', és a dir, en el *Yijing*), un críptic manual d'alquímia, basat en la interpretació dels hexagrames del *Yijing*, en combinació amb els deu signes cíclics (vegeu la taula següent) i els moviments del sol i la lluna. El procés alquímic, dirigit a la producció de l'elixir (丹 *dan*, literalment: 'cinabri'), pot consistir en la fabricació efectiva d'una droga que hom ha d'ingerir (alquímia externa o 外丹 *waidan*) o en una transformació interior de l'alquimista (alquímia interna o 内丹 *neidan*).

Tanmateix, les dades que hom sol donar sobre Wei Boyang i sobre la composició del *Zhouyi Cantongqi* són plenes d'incerteses. Michael Saso, per exemple, un conegut estudiós actual del taoisme, diu que el *Zhouyi Cantongqi* fou escrit per Peng Xiao vers el 947 dC. Entre el segle II i el segle X hi ha una gran diferència.

Taula de correspondències dels troncs celestials

Tian gan Troncs celestes	wu fang 5 punts cardinals	si shi 4 estacions	wu xing 5 fases	wu xing 5 planetes	wu se 5 colors	wu yin 5 sons	wu wei 5 sabors	wu zang 5 vísceres	wu chang 5 virtuts
1) <i>jia</i> 甲 2) <i>yi</i> 乙	est	primavera	fusta	Júpiter	blau	<i>jiao</i>	àcid	fetge	<i>ren</i> humanitat
3) <i>bing</i> 丙 4) <i>ding</i> 丁	sud	estiu	foc	Mart	roig	<i>zhi</i>	amarg	cor	<i>li</i> cerimònia
5) <i>wu</i> 戊 6) <i>ji</i> 己	centre		terra	Saturn	groc	<i>gong</i>	dolç	melsa	<i>xin</i> fidelitat
7) <i>geng</i> 庚 8) <i>xin</i> 辛	oest	tardor	metall	Venus	blanc	<i>shang</i>	acre	pulmons	<i>yi</i> equitat
9) <i>ren</i> 壬 10) <i>gui</i> 癸	nord	hivern	aigua	Mercuri	negre	<i>yu</i>	salat	ronyons	<i>zhi</i> coneixement

Sistemes de signes cíclics

Els xinesos disposen de dos sistemes de signes cíclics, els deu troncs celestials i les dotze branques terrestres. Els troncs celestials són usats sovint com un mètode de numeració complementari, de la mateixa manera que nosaltres fem servir a vegades les lletres de l'alfabet per a numerar elements d'una sèrie. La combinació dels troncs celestials i les branques terrestres dóna lloc a un cicle sexagesimal que des de l'antigor s'usa per a numerar els anys del calendari xinès.

L'obra de Ge Hong (ca. 283-343), el 包樸子 *Baopuzi*, és segurament el més cèlebre dels llibres d'alquímia xinesos. Tanmateix, és ben diferent de l'anterior i, en general, del conjunt dels textos taoistes. Es divideix en dues parts, els "capítols interns" i els "capítols externs". Els capítols interns són una mena de calaix de sastre de notícies sobre fets meravellosos, receptes d'origen divers,

l·listes d'ingredients, consells de tota mena, sobre el control de la respiració, la conservació de la unitat, l'expulsió dels esperits interns, els talismans, les herbes, els minerals, etc. L'únic fil conductor d'aquests capítols és el desig de convèncer que l'obtenció de la immortalitat és possible. Tanmateix és dubtós que l'autor hagués provat gran cosa del que recomana. Ell mateix reconeix que no li era possible d'obtenir els ingredients necessaris i que no havia practicat l'alquímia. Als capítols externs s'ocupa d'afers socials i mundans des d'una perspectiva més confuciana.

7. Taoisme literari i estètic

Recordeu que al *Zhuangzi* apareixen sovint personatges que s'aparten del món i que la idea de recloure's en solitud esdevingué a la llarga un tòpic taoista. Per això també les actituds taoistes suposaren sovint el refugi espiritual dels qui quedaven marginats o fracassaven en la seva carrera política. Davant la impossibilitat de posar les seves energies al servei de la cosa pública, a aquests homes se'ls obria un altre camí, que podia donar sortida als seus talents, el camí de la literatura i de l'art. L'associació de taoisme i art resultava quasi inevitable, com també sovint la mediació d'un tercer element, el lleure.

En efecte, a la Xina la producció artística no ha estat tan reservada a les mans d'uns especialistes professionals, com ho ha estat generalment a Occident. No vol dir això, ni molt menys, que hi participés el comú de la població, però sí que hi entrava poc o molt qualsevol a partir del moment que dominava l'escriptura. Penseu, senzillament, que aprendre a escriure implicava aprendre a dominar el pinzell i conèixer les tècniques de la cal·ligrafia, i aprendre a llegir suposava aprendre's de memòria molts textos clàssics i conèixer al més àmpliament possible les obres dels poetes i els literats de les generacions passades.

Almenys pel que fa a la literatura i la pintura, juntament amb la cal·ligrafia, que és com l'enllaç d'ambdues, l'art xinès, doncs, és un patrimoni comú i compartit de la classe dels lletrats.

Això no exclou, naturalment, que també hi hagués els professionals de les diverses arts i tècniques, pintura, cal·ligrafia, etc.

En l'art i la literatura xineses, naturalment, es reflecteixen tots els diversos aspectes de la cultura, la història i la manera de viure del poble xinès. Tanmateix és cert que el taoisme ha deixat el seu segell d'una manera especialment profunda en l'estil, les tècniques, les intencions, la manera d'entendre les arts de la Xina. Hem parlat de pintura, poesia i cal·ligrafia, que són com les arts reines, però caldria estendre això a les altres arts, la música, l'arquitectura, l'escultura, la ceràmica, l'ebenisteria i la jardineria. Un bon exemple és la jardineria, precisament. A la ciutat de Suzhou es pot admirar una sorprenent concentració d'exemplars d'un estil de jardí no molt extens, però que aprofita les possibilitats il·limitades d'un espai reduït per a contenir un petit univers de roques i aigua, vegetació i arquitectura, dissenyat per a un gaudi tranquil i recollit de la bellesa. A través de portes quasi circulars o de finestres en forma de ventall, hom veu paisatges reals com si fossin quadres; i al mateix temps hom contem-



Porta circular en un jardí de Suzhou (a la província de Jiangsu)

pla les pintures com si fossin paisatges reals. Així se suggereix una tendència a la fusió de l'art amb la naturalesa, com una manera d'expressar la integració de l'home amb el cosmos de què forma part.

No cal dir que en la literatura xinesa es troben multitud de textos on la influència taoista es manifesta de manera expressa i visible en els mateixos continguts, amb al·lusions directes als antics mestres, amb citacions d'històries taoistes de tota mena o amb l'expressió de les aspiracions de l'autor a ideals taoistes, una vida lliure i pausada, etc. Però també a nivell formal hi ha una empremta clarament taoista en l'estil de bastants autors, en l'ús dels implícits, de l'inexpressat, o bé de la paradoxa i el contrast, que ja coneixem del *Laozi* i del *Zhuangzi*.

El més cèlebre dels poetes xinesos, 李白 Li Bai, de la dinastia Tang, va tenir àmplies relacions amb el taoisme religiós, aleshores en auge fins i tot a la cort imperial. En diversos poemes al·ludeix a la seva amistat amb el mestre taoista Wu Yun, a la seva ascensió meravellosa a la muntanya Tai Shan, a la cerca de la immortalitat i fins a un encontre que a la seva joventut havia tingut amb el dotzè Patriarca del taoisme *Shangqing*.

Però potser el poeta que respira més purament un aire taoista és Tao Qian (anomenat també Tao Yuanming, 365-427 dC), del qual reproduïm a continuació la versió catalana d'un poema, feta per Marià Manent:

En un indret poblat...

En un indret poblat jo m'he fet la cabana,
i no sento els cavalls ni la roda llunyana.

Aquesta solitud la gusta aquell qui ho vol.
Un cor interior es fa un desert al volt.

Jo cullo crisantems a Llevant, i ja em triga
de veure verdejar la llunyana garriga.

És fresc l'aire dels cims així que el dia creix;
els ocells, a parelles, ja tornen al relleix.

Coses gentils, prou duen llur greu significança:
però ens fallen els mots si el cor, trèmul, s'hi atansa.

(De *L'aire daurat. Interpretacions de poesia xinesa*)

En aquest poema es reuneixen diversos temes taoistes, des de la solitud, la pau interior i la comunió amb la natura, fins a la incapacitat del llenguatge per a expressar allò essencial. També hi veiem el recurs al simbolisme, molt emprat per poetes i pintors per a donar una significació més plena, de vegades fins i tot filosòfica, a la seva obra. En aquest cas, es tracta dels crisantems, que són la flor de la tardor i del novè mes del calendari xinès. El crisantem simbolitza també (per una associació fonètica) duració, llarga vida; era una de les flors preferides de Tao Qian.

Flors simbòliques

La magnòlia és la flor de la primavera; la peònia i el lotus o el nenúfar, de l'estiu; el crisantem, de la tardor, i el bambú significa l'hivern. La flor de la prunera també és d'hivern, però assenyala ja la immediata primavera. La immortalitat és simbolitzada especialment pel préssec, però també pel pi, amb les seves fulles perennes.

Una idea taoista que ha influït molt en l'art xinès és la de la simplicitat originària, expressada al *Laozi* amb la metàfora del tronc no tallat (樸 *pu*). Això ha marcat especialment determinades escoles de pintura i de poesia. L'anomenada *pintura de literats* (文人畫 *wenrenhua*) es relaciona amb un estil anomenat 寫意 *xieyi*, que significa 'escriure la idea'. Això fa referència al treball del pinzell en la pintura, que s'assembla al que hom fa servir en la cal·ligrafia, amb traços lliures i expressius. Aquest estil fomentava alhora l'observació més pròxima de la natura i la manifestació dels estats d'ànim subjectius de l'artista, amb un resultat que hom pot qualificar d'expressionista. En l'estil *xieyi* es requeria un mínim de mitjans: pinzell, tinta, paper i unes quantes pinzellades. La puraresa del tractament i la llibertat de moviments, que produïen l'efecte d'una espontaneïtat tota natural, pressuposaven, però, un domini tècnic del pinzell que només es podia adquirir amb anys de pràctica.

Això, ben mirat, no és sinó el que explica Zhuangzi de diversos artesans, l'art dels quals és fruit d'anys de pràctica, però que no consisteix a aprendre a fer res deliberadament, sinó a sintonitzar amb l'objecte i deixar-se portar per la natura de les coses. Recordeu les històries del cuiner del senyor Hui, o el nedador de Lüliang, que hem esmentat més amunt. Aquestes arts, diu Zhuangzi, no es poden ensenyar. Això mateix és el que diu Guo Ruoxu (segle XI) sobre els famosos sis factors tècnics de la pintura de Xie He:

"Mentre els últims cinc es poden aprendre, el to i atmosfera vitals neixen amb la persona. No es poden aprendre prestant atenció als detalls, ni es poden adquirir amb anys de pràctica. Cal tenir-ne un sentiment instintiu; el to i l'atmosfera semblen sorgir per ells mateixos."

La invenció de l'estil *xieyi* s'atribueix al pintor Wu Daozi (dinastia Tang, segle VIII), del qual malauradament no es conserva cap obra. Però hi ha diversos fets i anècdotes que revelen el tarannà d'aquest artista.

Wu Daozi acabava de pintar un paisatge sobre un mur del palau reial. Havia treballat en solitari i cobria la pintura amb un drap, fins que l'emperador arribà. Aleshores Wu descobrí l'obra i l'emperador esguardava atent tots els seus detalls, muntanyes, arbres, núvols i personatges. L'artista digué: "Mireu, aquí hi ha un esperit habitant en una cova de la muntanya". Va picar de mans i la porta de la cova es va obrir. Wu Daozi hi va entrar i, girant-se, digué: "L'interior encara és més bonic, no hi ha paraules per descriure'l. Us hi guiaré!" Però abans que l'emperador el pogués seguir, la pintura, l'artista i la cova van desaparèixer i només va quedar la paret nua davant d'ell.

Un altre pintor que deriva del *wenrenhua*, però té un estil més impressionista és el monjo Ying Yujian (segle XIII). Aquest podríem dir que va descobrir les possibilitats pictòriques del buit. Els vastos espais blancs dels seus paisatges són plens de vida. Hom hi percep les forces del vent o la densitat de la boira. Com el *wu*, el no-res de Wang Bi, és un buit que és ple. Trobem aquí en certa manera unides les influències taoistes i budhistes (hi ha uns quants monjos budhistes entre els grans pintors xinesos), però cal notar que el budhisme havia rebut una forta influència taoista, sobretot en l'escola Chan (que al Japó s'anomenà *zen*). Hi ha, per tant, a més de l'art budhista més convencional, aquesta tendència que enllaça amb el *xieyi* i que porta per mitjà de grans noms com Bada Shanren i Shi Tao (tots dos del segle XVII i primers anys del XVIII) fins a l'anomenada escola de Shanghai, ja al segle XX, hereva d'aquesta rica tradició.

Podem parlar, doncs, d'una estètica taoista, en la qual no hi ha regles o principis fixos, sinó que es funda en el buit, sent la petitesa humana davant la immensitat del Cel i la Terra, expressa la tranquil·litat interior, cerca la simplicitat original, allibera la creativitat que deriva de la sintonia amb la natura, gaudeix de l'instant fugisser o de l'objecte insignificant, i orienta l'esperit vers el regne del que és inefable, del misteri o del que és transcendent.



Bada Shanren 八大山人 (1625-1705),
Ocellets, bambú i roques

8. Religió i rituals taoistes a la Xina contemporània

En el segle xx el taoisme religiós ha sofert un crebant important a causa dels grans canvis polítics i les actituds dels governs, generalment hostils a aquest. Amb la fi de l'imperi i la instauració de la república, el 1912, amb l'increment de la influència occidental sobre la intel·lectualitat xinesa, el taoisme fou considerat encara més com una rèmora del passat. Tot i que el 1912 es fundaren un parell d'associacions taoistes, el 1928 el govern nacionalista va decretar la fi de les pràctiques religioses populars i va tancar molts temples. Després, la guerra amb el Japó (1937-1945), seguida de la guerra civil (1945-1949), van ocasionar importants destruccions. Finalment el règim comunista de Mao Zedong i sobretot el període de la Revolució Cultural (1965-1976), van significar un cop gairebé mortal per al taoisme, com per al conjunt de les religions a la Xina.

Els temples i el Palau de Longhu Shan, al Jiangxi, centre secular dels mestres celestials, ja havien estat destruïts per les tropes comunistes el 1931. Durant la Segona Guerra Mundial, amb la invasió japonesa de la Xina, el febrer de 1938 l'exèrcit japonès va incendiar la muntanya de Mao Shan, seu de la comunitat taoista *Shangqing*. Amb la fundació de la República Popular, de règim comunista, el 1949, el seixanta-dosè mestre del Cel fou obligat a abandonar Longhu Shan (que mentrestant s'havia reconstruït) i a exiliar-se a Formosa, on encara ara resideix el seu successor. Pel que fa al temple taoista principal de Beijing, el Baiyunguan, de l'escola *Quanzhen*, quan els comunistes hi arribaren ja era pràcticament desert a causa de desavinences internes, que havien portat a l'execució de l'abat per part dels monjos i a l'empresonament de la majoria d'aquests, el 1946.

La República Popular Xinesa proclamava teòricament el principi de llibertat religiosa, però la persecució fou en realitat brutal contra totes les religions amb excepció de l'islam i el buddhisme, que van ser més tolerats. Els temples i monestirs van ser confiscats i destinats a altres usos. La majoria dels monjos van ser enviats a centres de reeducació. Una certa obertura va permetre, el 1957, de fundar una "Associació Taoista Xinesa", però molt aviat el llançament de la campanya de la Revolució Cultural va tallar de nou tota possibilitat de revifalla. Les successives onades de "guàrdies rojos" van causar alhora una pèrdua irrecuperable de tresors artístics i documentals, un sofriment humà impensable i un total anorreament de la vida religiosa.

A la dècada dels vuitanta, ja mort Mao Zedong, la Xina s'ha obert a una forma restringida de llibertat religiosa. L'Estat ha creat uns organismes oficials per a les religions que, al mateix temps que donen un cert suport estatal, fins i tot

Lectura complementària

Per a més informació, vegeu la referència següent:

M. Saso (1990). "Religion in China Today". *Blue Dragon, White Tiger. Taoist Rites of Passage* (pàg. 193-212). Washington, DC: The Taoist Center.



Xinès pregant en un temple taoista

econòmic, a les institucions religioses, exerceixen sobre aquestes un control eficaç i procuren mantenir-les dins la idea que les justifica com un "servei al poble".

Els estudis taoistes s'han reemprès i són promoguts al monestir Baiyunguan de Beijing i en diversos centres acadèmics de la Xina. El centre monàstic de Mao Shan s'ha reconstruït, té un noviciat i torna a ser un lloc de pelegrinatge. A Longhu Shan hi ha també un petit grup de taoistes, però, com dèiem, la seu dels mestres celestials ara es troba a Formosa. Altres centres actius són el monestir de Qingcheng, prop de Chengdu, al Sichuan; la comunitat de la muntanya Wudang Shan, prop de Shiyan, Hubei, que viu segons la regla del taoisme Quanzhen, practicant el celibat, dieta vegetariana, meditació respiratòria i atenció als nombrosos pelegrins; els centres de Lao Shan al Shandong, Hua Shan a Chengdu, o Tianshui al Gansu. A la província de Fujian, sobretot a les ciutats de Zhangzhou, Quanzhou i Anxi, hi resideixen també nombrosos mestres taoistes que practiquen el ritual, particularment algunes versions abreujades del ritus anomenat *jiao*.

A Taiwan la protecció governamental del taoisme ha estat molt més decidida. La majoria de taoistes pertanyen a la secta Zhengyi, això és, dels mestres celestials, que no viuen en comunitat, tenen família i ofereixen els seus serveis. Hi ha també els anomenats *Caps vermells* i els *Caps negres*. Els primers fan rituals per als vius, és a dir, particularment, el festival *jiao*, i els segons es dediquen als ritus pels difunts.

Per acabar, ja que hem esmentat repetidament el *jiao*, diguem que es tracta d'una cerimònia molt complexa, la descripció completa de la qual ocupa uns quants volums. Atès que aquí és impossible de donar-ne un resum adequat, direm només que el *jiao* és un ritus de regulació còsmica i exorcisme, realitzat per mestres taoistes contractats a l'efecte per les autoritats o els representants d'un lloc. En el *jiao*, es tracta de reestablir un univers en l'estat de pureza original, actualitzant un ordre territorial i temporal (calendari) alternatiu a l'imperial. La seva realització dóna la volta al culte territorial, posant en el centre l'altar taoista i desplaçant els objectes de culte habituals, sobre els quals demostra així una superioritat de pureza i una autoritat que, tanmateix, queda restringida als límits del *jiao*.

9. El taoisme a Corea i al Japó

El taoisme, ni en el seu vessant filosòfic, ni en el vessant religiós, no presenta unes tendències expansives comparables a les d'altres religions. La religió taoista fins i tot ha estat caracteritzada com una religió ètnica, amb la qual cosa hom comprèn que no hagi cercat de sortir dels àmbits de la cultura on ha nascut. De totes maneres, amb el conjunt de la influència xinesa sobre Corea i el Japó, el taoisme també va arribar a aquests llocs, sobretot a Corea.

Tinguem en compte, en primer lloc, que l'alta cultura coreana és una derivació de la cultura xinesa tan completa, i la semblança de l'art, la literatura, la producció filosòfica i religiosa coreanes a la xinesa és tan gran, que moltes vegades resulten quasi indistingibles. En la història de la recepció coreana de les idees filosòfiques i religioses de la Xina, cal assenyalar un primer lloc al buddhisme, que va ser introduït a la cort de Paekche per un monjo xinès cap al 384 dC. Més tard, el regne unificat de Silla va significar una era de penetració gradual de la cultura i les idees xineses, en relació sobretot amb les reformes polítiques i administratives, que anaven imitant els models xinesos.

Hi ha molt poca documentació sobre els inicis del taoisme a Corea, però és de suposar que s'hi introduí com un element més de la influència de la cultura xinesa sobre aquella nació. Unes primeres notícies esmenten l'expedició de monjos taoistes que l'emperador xinès Tang Gaozi (r. 618-628) va enviar l'any 621 a Corea, amb una pintura dels Immortals Celestials i l'encàrrec d'explicar el *Daodejing*. Una altra expedició de vuit taoistes *dosa* (en xinès *daoshi*), enviats a Koguryo per l'emperador xinès Taizong, va tenir lloc el 653, a petició del rei Podjang, fundada en aquesta raó: "Les tres doctrines són com un trespeus. No li pot faltar un peu. Però per ara el taoisme no prospera, mentre que el buddhisme i el confucianisme, sí" (*Samguk sagi*, llibre 21). Una expedició missionera semblant consta l'any 1107, patrocinada per l'emperador Song Huizong.

Va ser durant la dinastia Koryŏ (918-1392) que la implantació del taoisme a Corea va avançar. A partir del rei Mundjong, per exemple, tots els reis coreans van sacrificar als déus taoistes. Sembla que el que esperaven d'ells era una protecció temporal (per exemple, en ocasions de sequera o d'invasions estrangeres), més que no pas la immortalitat. Una altra nota característica del taoisme d'aquesta època és la seva tendència a barrejar-se amb el buddhisme i el xamanisme coreà.

Als inicis de la dinastia coreana Chosŏn (1392-1910) el Ministeri dels Ritus havia recomanat al sobirà d'abandonar el taoisme. Però a pesar d'això, el rei va fer construir el 1396 el temple de Sogyŏkjŏn al centre de la capital. Aquest va ser durant anys l'únic centre de culte taoista del país. Amb la desaparició d'aquest temple, al final del segle XVI, deguda a l'oposició dels confucians,

s'acaba la implantació del taoisme a Corea. Una certa influència del taoisme va perviure, de totes maneres, contribuint a la formació d'una religió sincretista coreana, el *tonghak*.

Pel que fa al Japó, des dels inicis de la influència xinesa fins als temps moderns, és a dir, durant pràcticament un mil·lenni, va ser només el budhisme el que va dominar el camp de les idees filosòfiques i religioses. Després, durant l'era Tokugawa, va prendre el relleu el confucianisme i es va donar una revitalització del *shinto*, l'antiga religió autòctona del Japó. Amb el confucianisme van passar al Japó també moltes idees cosmològiques comunes, com la teoria del *yinyang* (en japonès, *in-yô*), i pràctiques que a vegades es relacionen amb el taoisme, com l'astrologia, la geomància (*fudo*), l'endevinació, etc. El taoisme com a religió establerta, però, pràcticament no ha tingut entrada al Japó. En canvi, els textos clàssics, el *Laozi* i el *Zhuangzi*, han estat àmpliament llegits i admirats. Una influència indirecta però poderosa del taoisme sobre l'ànima japonesa ha estat la que li ha transmès el budhisme zen.

Resum

El taoisme no és un corrent unitari i coherent dins de la tradició cultural xinesa. El terme *taoisme* s'aplica, d'una banda, al pensament filosòfic i místic present en uns textos del període clàssic, el *Laozi* i el *Zhuangzi*; d'altra banda, s'aplica a uns moviments religiosos organitzats que comencen al segle II dC, i finalment també s'aplica a un conglomerat poc estructurat o a una certa actitud genèrica, parcialment relacionada amb els dos sentits anteriors.

El nom de *taoisme* deriva de *dao*, que vol dir primàriament 'Camí'. *Dao* és un mot bàsic del patrimoni comú de tot el pensament xinès, i no exclusiu del taoisme. El taoisme rep, però, aquest nom, perquè amb la paraula *dao* es refereix al que considera el principi suprem de la realitat, sigui entès com un principi metafísic d'ordre, sigui com una divinitat a la qual es dóna un culte.

El *Laozi* o *Daodejing* és el llibre més venerat i bàsic del taoisme. De data incerta i autor desconegut, exerceix sobre el lector un gran atractiu amb el seu estil sentencios, poètic, paradoxal i enigmàtic. No oculta una intenció política, contrària a les concepcions confucianes, i inspirada per un ideal utòpic de societat primitiva i senzilla, no deteriorada pels excessos de la civilització. En el *Laozi* es transparenten també les tècniques meditatives que hom practicava en el cercle en què es va compondre. El caràcter ambigu del seu contingut ha permès que les generacions posteriors en fessin lectures molt diverses: des del comentari que hi cerca una doctrina filosòfica, fins a la sacralització que el considera una escriptura revelada.

El *Zhuangzi* recull l'obra de Zhuang Zhou, escriptor i pensador d'enginy agut del segle III aC, i altres escrits més o menys afins al seu pensament. És una obra mestra de la literatura xinesa clàssica. Alguns punts bàsics del seu pensament són nodrir la vida, la utilitat de l'inútil, l'espontaneïtat, la igualació de totes les coses. Hom l'ha qualificat d'escèptic i de relativista, però cal entendre que ho és només a un cert nivell i en un cert sentit. També cal destacar la seva posició antiracionalista, en el moment que la racionalitat estava fent la seva desclosa a la Xina.

El taoisme religiós en sentit estricte es refereix als moviments altament organitzats que donen culte al *Dao* com a divinitat suprema i a les seves manifestacions. La seva base són escriptures que es consideren revelades, la transmissió de les quals, de caràcter ritual, implica unes genealogies de mestres degudament ordenats o "licenciats". El primer moviment d'aquest tipus fou el dels mestres celestials, amb un fort caràcter mil·lenarista.

Glossari

dao 道 El principi suprem del taoisme. Literalment vol dir 'camí'. Vegeu també en el mòdul "Confucianisme" altres sentits d'aquest terme.

Nota sobre la pronúncia: aquest mot es llegeix "tao" i no "dao"; és per això que diem també "taoisme". La raó d'escriure "dao" és l'ús sistemàtic del sistema de transcripció *pinyin* adoptat en aquestes pàgines.

daoshi 道士 Mestre taoista. Antigament es referia a qualsevol "cavaller que seguia un camí". Posteriorment designà els mestres taoistes, per oposició als budhistes, anomenats 道人 *daoren*.

de 德 Virtut, poder.

fangshi 方士 Tècnics. La denominació, una mica despectiva, incloïa tota mena d'especialistes en arts particulars: màgics, endevins, metges, enginyers, etc.

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

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

wenrenhua 文人畫 Pintura de literats. Moviment i estil pictòric que aplica tècniques cal·ligràfiques a la pintura, especialment de paisatge, amb uns resultats de caire expressio-nista.

wu wei 無為 No actuar. És l'actitud bàsica del taoista, que no força les coses, no imposa, ans deixa que els altres obrin espontàniament.

ziran 自然 Ser així per si mateix. Espontani, natural.

Bibliografia

Fonts

Laozi (2000). *Daodejing. El llibre del 'dao' i del 'de'* (a cura de Seán Golden i Marisa Presas). Barcelona: Proa.

Lao Tse; Chuang Tzu (1977). *Dos grandes maestros del taoismo* (ed. preparada per Carmelo Elorduy). Madrid: Editora Nacional.

Liezi (1987). *Lie Zi. El libro de la perfecta vacuidad* (trad. d'Iñaki Preciado Ydoeta). Barcelona: Kairós.

Zhuang zi (1996). *Zhuang zi "Maestro Chuang Tsé"* (trad., intr. i notes d'Iñaki Preciado Ydoeta). Barcelona: Kairós.

Estudis

Billeter, J. F. (2003). *Cuatro Lecturas sobre Zhuangzi*. Madrid: Siruela.

Blofeld, J. (1981). *Taoísmo. La búsqueda de la inmortalidad*. Barcelona: Martínez Roca.

Chang, C. (1963). *Creativity and Taoism*. Nova York: Harper & Row.

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

Cleary, Th. (2000). *Antología taoísta. Vitalidad, energía y espíritu*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

Creel, H. G. (1970). *What is Taoism?* Chicago: University of Chicago Press.

Feuchtwang, S. (1999). *La metáfora imperial*. Barcelona: Bellaterra.

Girardot, N. J. (1988). *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun)*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

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

Izutsu, T. (1997). *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Siruela.

Lin, Y. (1968). *Teoría china del arte*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Maspero, H. (2000). *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid: Trotta.

Moeller, H-G. (2006). *The Philosophy of the Daodejing*. Nova York: Columbia University Press.

Muñoz, G. (2001). *El taoísmo*. Madrid: Acento.

Ollé, M. (1996, novembre). "Cos i cosmos. Dinou aproximacions al cos xinès". *Revista de Catalunya* (núm. 112, pàg. 52-67). Barcelona.

Ollé, M. (1998). "Cuerpo y cosmos: la dimensión religiosa y ritual de las artes marciales internas y de los ejercicios de longevidad chinos". *Revista de Filosofía. Documentos* (pàg. 449-458). Barcelona.

Racionero, L. (1983). *Textos de estética taoísta*. Madrid: Alianza.

Ramón Álvarez, J. (1992). *China, caos vital. Las raíces taoístas del pueblo chino*. Taipei: Universidad Fujen, Central Book Publishing Co.

Reiter, F. C. (1994). *Lao-tzu zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Robinet, I. (1991). *Histoire du Taoisme. Des origines au XIVe siècle*. París: Éd. Cerf.

Robinet, I. (1999). *Lao Zi y el Tao*. Palma de Mallorca: Olañeta.

Saso, M. (1990). *Blue Dragon White Tiger. Taoist Rites of Passage*. Washington, DC: The Taoist Center.

Schipper, K. M. (1982). *Le corps taoïste. Corps physique-corps social*. París: Fayard.

Seidel, A. K. (1990). *Taoismus: die inofizielle Religion Chinas*. Tòquio: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Sivin, N. (1995). *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

Wong, E. (1998). *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*. Barcelona: Oniro.

