

Pensament

Carles Prado Fonts

PID_00205805



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

Introducció	5
1. Aspectes generals del pensament a l'Àsia Oriental	7
2. Escoles de pensament	13
2.1. Confucianisme	13
2.2. Moisme	17
2.3. Taoisme	18
2.4. Legalisme	21
2.5. Buddhisme	22
2.6. Shintoisme	27
2.7. Neoconfucianisme	28
Bibliografia	31

Introducció

Aquest primer bloc de PMF se centra en les bases del pensament a la Xina i el Japó –i, per extensió, a l'Àsia Oriental. L'hem dividit en dues parts. La primera aplega una sèrie de preguntes i consideracions generals que creiem que tenen importància a l'hora d'aproximar-se per primera vegada a aquest àmbit de coneixement. La segona presenta una sèrie de preguntes que, en conjunt, constitueixen un repàs superficial dels corrents i les escoles de pensament històricament més significatius a l'Àsia Oriental. Aquest repàs no és estrictament cronològic (molts dels corrents que abordarem van ser simultanis) i se centra especialment en el desenvolupament a la Xina, atès el paper que va tenir com a centre d'exportació intel·lectual a l'Àsia Oriental. Ambdues parts, en conjunt, tenen l'objectiu d'orientar-vos per tal que us elaborareu un mapa general d'aquest àmbit i que posteriorment pugueu ampliar-lo i aprofundir-hi.

1. Aspectes generals del pensament a l'Àsia Oriental

Com hem d'enfocar l'assignatura? Amb quina predisposició hem d'encarar uns autors tan remots? Què ens poden aportar? No tinc bagatge en aquest àmbit: per on començo?

A l'hora d'aproximar-nos a les idees que, en algun moment de la història, es van gestar o van circular per l'Àsia Oriental, és important ser ben conscients d'alguns paràmetres que –de manera conscient o inconscient– configuren la nostra posició de partida i que inevitablement orienten la nostra mirada.

En síntesi, es tracta de prendre consciència no solament de la distància cronològica i geogràfica que ens separa d'aquest àmbit d'estudi, sinó també dels desitjos que s'amaguen darrere de la nostra curiositat –i, de fet, de com aquesta curiositat i la visió d'allò “oriental” ha estat construïda al llarg del temps a Occident.

Aquesta distància cronològica i geogràfica sovint s'ha magnificat i realçat en excés des d'Occident. Hem tendit a considerar la Xina o el Japó com els nostres antípodes socials i culturals. Aquesta visió, que tendeix a accentuar la diferència en allò que ens separa de l'Àsia Oriental més que no pas en allò que ens uneix (com ara l'experiència humana davant de determinats fenòmens d'abast universal) és encara molt vigent actualment.

Per tant, una bona manera d'encarar l'assignatura és buscar un cert equilibri entre allò que ens separa i allò que ens uneix a aquests autors i corrents. Per fer-ho cal tenir una predisposició de respecte i honestedat intel·lectual que resumeix perfectament Anne Cheng a l'inici de la seva *Historia del pensamiento chino*:

“En el momento en que resurgen todos los miedos y las tentaciones de lo irracional que nos hacen oscilar entre el temor hacia el ‘peligro amarillo’ y la fascinación por las ‘sabidurías orientales’, parece más que nunca necesario poner los cimientos de un conocimiento auténtico, basado en el respeto y la honradez intelectual, y no en una imagen distorsionante que oculta casi siempre una voluntad de recuperación.”

Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Barcelona: Bellaterra, 2002), 25-26.

És fonamental, doncs, iniciar aquest projecte d'aproximació al pensament i la cultura de l'Àsia Oriental sent conscients d'allò que ens atreu d'aquest àmbit, de les pressuposicions i imatges que hem assimilat sense adonar-nos-en. I també cal estar disposat a respectar l'especificitat de l'Altre –encara que no sempre s'ajusti a les pressuposicions que teníem incorporades. Com bé apunta Cheng:

“Inevitablemente, abordamos el pensamiento chino partiendo de nuestros hábitos mentales, pero ¿lo condena eso al exotismo, a una pura exterioridad? Por grande que sea nuestro deseo de conocerlo, lo importante –y lo más difícil– es aprender a respetarlo en su especificidad: interrogarlo, pero también saber callar para oír la respuesta; incluso escucharlo antes aún de acuciarlo con preguntas.”

Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 26

Hem de considerar aquests autors com a autors de pensament o de filosofia? El pensament oriental és una religió?

L’abast de les escoles, corrents i pensadors que veurem en aquesta assignatura és enorme i el més prudent és evitar qualsevol tipus de generalització. Com veurem, tracten temes molt diversos i en les seves obres conflueixen aspectes que, des de la nostra consideració, podrien estar més relacionats amb la religió, la filosofia, l’ètica o la vida espiritual.

Durant la Il·lustració europea, filòsofs com Leibniz o Voltaire etiquetaven com a *filosofia* el coneixement que els arribava de la Xina per mitjà dels missioners jesuïtes. En aquell moment, Europa vivia durs conflictes religiosos, cosa que va fer que aquests il·lustrats valoressin positivament idees com la tolerància que trobaven expressada a les ensenyances d’autors xinesos com Confuci. Amb la filosofia moderna i en el marc de l’expansió colonial europea, pensadors com Kant, Hegel o Weber van modificar aquesta percepció. Des de llavors, és habitual que a Occident l’etiqueta *filosofia* s’hagi reservat només per a autors d’arrel grega o cristiana i que la resta d’autors hagin estat englobats sota l’etiqueta de *pensament*, sense ser considerats com a ciència o com a filosofia.

Ara bé, en aquest debat sobre la terminologia, no només els pensadors europeus i nord-americans van voler diferenciar la tradició asiàtica de la història del pensament hereva dels grecs. També hi va haver alguns intel·lectuals asiàtics que, un cop contrastades les seves idees amb la filosofia institucionalitzada a les universitats modernes, van arribar a la mateixa conclusió. És el cas, per exemple, de dos autors clau per entendre la filosofia contemporània al Japó: Nishi Amane i Nakae Chomin.

El desig de preservar com a “filosofia” un corpus intel·lectual occidental tancat s’ha intentat justificar per la tipologia interna mateixa dels textos xinesos clàssics (que barregen gèneres molt diferents i que estan sempre a cavall entre el pensament, la literatura, la religió) o per la manca d’argumentació expositiva (a la manera grega clàssica).

Igualment, la tendència al sincretisme d’idees, de conceptes i de corrents de pensament (que no solen ser excloents, sinó complementaris) ha dificultat també l’etiqueta *religió* des d’un paràmetre occidental, ja que contrasta amb la

Agraïment

Agraïco a la Dra. Montserrat Crespín, especialista en filosofia contemporània al Japó, haver-me fet avinent aquesta observació.

tendència al monoteisme. També és important diferenciar entre, d'una banda, l'espiritualitat o la tendència a la transcendència com a experiència humana i, de l'altra, la idea de "religió" institucionalitzada que ens és més propera.

En aquest debat terminològic, és relativament habitual que si l'autor de reflexió s'inscriu en una disciplina filosòfica occidental sigui més reticent a flexibilitzar-la (basant-se en criteris etimològics, de tipologia, etc.), mentre que si l'autor s'inscriu en la perifèria, com Jesús González Vallés, ho vegi de manera diferent:

"Cierto que la palabra *filosofía*, en su estricta etimología griega, no pertenece al vocabulario del hinduismo, ni del budismo ni de otras religiones y sistemas ideológicos del Asia extremo oriental. El término japonés *tetsugaku*, traducción literal de la palabra *filosofía*, fue introducido por primera vez en Japón por Amane Nishi e incorporado al diccionario japonés a finales del siglo XIX, pero hacía siglos que existía una cosmovisión, una visión racional, un pensamiento discursivo sobre el mundo, la existencia humana, la contingencia del ser, la sociedad y otros problemas fundamentales y comunes a todas las razas. Los métodos de solución han sido diferentes: reflexión racional y discursiva unas veces, intuición e iluminación interior otras, o ambos al mismo tiempo, pero siempre en un nivel natural, que es el campo específico de la filosofía, y a veces desde una perspectiva religiosa."

Jesús González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa* (Madrid: Tecnos, 2002), 20.

En síntesi, aquestes tensions terminològiques s'emmarquen en un context complex –que implica tant l'Àsia Oriental com l'àmbit eurocèntric– i no hi ha una solució única que les pugui resoldre. Sigui com sigui, per als qui s'aproximen al pensament de l'Àsia Oriental es tracta de tenir-les presents, veure les implicacions que tenen més enllà de les etiquetes (per exemple, als estudis de Filosofia no se sol ensenyar cap autor xinès o japonès) i qüestionar aquests límits per flexibilitzar-los i fer-los entrar en un diàleg fructífer.

Hi ha hagut variacions en el pensament oriental al llarg de la història?

Les tradicions intel·lectuals de l'Àsia Oriental no s'han mantingut immutables al llarg de la història. En el cas de la Xina, Anne Cheng¹ fa bé d'apel·lar a la necessitat de concebre-les de manera diacrònica: "Comprender la tradición china a lo largo del tiempo permite descubrir su diversidad y su vitalidad, captar sus variaciones y sus constantes".

⁽¹⁾Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 27.

En un parell de pàgines², Cheng delinea una evolució que es podria sintetitzar en un paràgraf de la següent manera: Des de mitjans del segon mil·lenni aC existien pràctiques endevinatòries i de culte als avantpassats. Confuci (segles VI-V aC) va desenvolupar una preocupació per l'ètica que s'ha mantingut força constant fins avui dia. Posteriorment, durant l'època dels Regnes Combatents (segles IV-III aC), múltiples corrents van entrar en contacte dinàmic i es va generar una dinàmica que es podria considerar com la gran base intel·lectual del pensament xinès. Durant la dinastia Han (202 aC - 220 dC) aquest dinamisme es va institucionalitzar i formalitzar. La fragmentació fruit de la caiguda dels Han va afavorir l'arribada del buddhisme des de l'Índia, que es va adap-

⁽²⁾Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 27-28.

tar progressivament a la Xina, i va adquirir la màxima esplendor durant la dinastia Tang (618-907). Als Song (960-1279) es va pretendre posar al dia els fonaments de la tradició clàssica, cosa que posteriorment va generar tensions entre un rebuig a l'actualització durant els Ming (1368-1644) o un gir cap al pragmatisme durant els Qing (1644-1911).

En el cas del Japó, l'evolució del pensament i de la seva expressió ha estat també molt diversa, amb una trajectòria que podria abastar des de la *Constitució dels disset articles* (Jushichijo kenpo, 604) del Príncep Shotoku, document que tradicionalment es considera el naixement de la filosofia japonesa, o les llegendes històriques que apareixen en obres cabdals del segle VIII com el *Nihon shoki* i el *Kojiki*, fins a les interrelacions i el diàleg entre el pensament xinès, el budhisme, el cristianisme i el pensament europeu ja en l'època contemporània. Autors com Jesús González Vallés divideixen aquesta llarga trajectòria en tres grans etapes. L'època antiga i medieval (538-1333) es caracteritza per la influència del shintoisme i del budhisme com a fonts de la filosofia japonesa. L'època moderna (1333-1868) destaca per la relació entre filosofia i feudalisme en un moment que el pensament confucià i l'evolució cap al neoconfucianisme van començar a conviure amb el cristianisme, arribat al Japó a mitjans del segle XVI. Finalment, l'època contemporània (1868-1945) és el moment de l'obertura a la filosofia occidental.

Quins són a grans trets els principals corrents de pensament a l'Àsia Oriental?

Sense perdre de vista el dinamisme i l'evolució que acabem de sintetitzar, es podria dir de manera molt generalitzada que els tres principals corrents que han marcat el pensament a l'Àsia Oriental han estat el confucianisme, el taoisme i el budhisme.

Ara bé, cal fer algunes matisacions importants:

- Des de temps ancestrals hi ha hagut un substrat religiós que ha interaccionat amb aquests tres grans corrents i que sovint ha quedat eclipsat a Occident. Al Japó, des de l'antiguitat aquest substrat es va caracteritzar per un fort animisme i va prendre forma en el shintoisme, que es va modular posteriorment (i, potser, tergiversar) amb una idea de religió civil i política que, en el context dels estats nació de finals del segle XIX i durant el segle XX, es va convertir en religió d'estat.
- Per bé que en el cas del confucianisme sí que hi va haver una certa consciència d'escola durant la seva època, el taoisme (o altres corrents com el legalisme) són escoles que es van identificar com a tals a posteriori, més aviat amb finalitats d'ordenació historiogràfica durant la dinastia Han.

- El confucianisme, el taoisme i el buddhisme no s'han d'entendre com a blocs uniformes. Al contrari, hi ha hagut importants debats i interaccions dins d'aquests corrents entre diferents escoles, tendències i pensadors, sovint per mitjà d'interpretacions i comentaris a textos anteriors. Tot sovint aquesta visió unitària i simplificada es construeix quan aquests corrents es volen estudiar retroactivament de manera molt general –com farem en aquesta ocasió...
- El confucianisme, el taoisme i el buddhisme tampoc no s'han d'entendre com a blocs independents, aliens els uns dels altres. La circulació de conceptes entre corrents va ser molt habitual i fructífera: les idees eren debatudes, matisades, rebutjades o adoptades no solament dins de cada gran corrent, sinó també entre ells. Així, destaca una gran complementarietat tant a escala conceptual com a escala pràctica: un lletrat podria ser confucista i taoista alhora –és a dir, en determinats contextos, podia cenyir-se a determinats hàbits o comportaments basats en el llegat de Confuci, però, en altres moments, podia adoptar hàbits o comportaments d'arrel taoista.

Qui eren els pensadors de l'època xinesa clàssica? A què es dedicaven?
Com es van generar els corrents de pensament? Hi havia escoles?

Ja des de la llarga dinastia Zhou (segles XI-III aC), el context polític previ a la unificació imperial va propiciar que existís una classe de filòsofs que, formats en escoles amb mestres i deixebles, s'oferien com a consellers ambulants per a la multitud de regnes en conflicte. A partir de la unificació imperial aquestes figures es van institucionalitzar i van passar a ser una mena de funcionaris que van continuar fent de consellers.

Aquesta situació d'origen té conseqüències importants per al pensament de l'època:

- **Dinamisme.** El fet que inicialment funcionessin com a agents lliures sense estar afiliats a cap regne en concret els atorgava una autonomia que va impulsar el debat i l'intercanvi d'idees: l'activitat intel·lectual estava ben interconnectada al llarg de la geografia xinesa de l'època –de les escoles dels mestres als palaus dels monarques passant per tots els indrets per on circulaven.
- **Rivalitat.** Un context professional com aquest propiciava les pugnes filosòfiques entre escoles diferents o entre faccions d'una mateixa escola, sovint resoltes de manera sincrètica tot integrant conceptes de diversa procedència.
- **Instrumentalitat.** Aquest context va determinar el caire del pensament de l'època. No és teòric, ni abstracte, ni especulatiu. Tampoc no mostra un

gran interès per aspectes com ara l'origen de la creació del món o del cosmos. Busca, en canvi, idees amb finalitat pràctica, ben aplicables a la societat i, sovint, en l'estratègia política.

El pensament oriental és igual a la Xina que al Japó? Hi ha algun tipus de diferència?

El confucianisme i el taoisme es van originar a la Xina i posteriorment es van expandir cap a Corea i el Japó. El buddhisme, com veurem, es va originar a l'Índia i va viatjar cap a la Xina i, d'allà, cap a la resta de l'Àsia Oriental. En general, es podria dir que aquests corrents van arribar al Japó cap al segle v-vi.

Al llarg d'aquests viatges els grans corrents van adquirir característiques pròpies, arrelades a les noves realitats que els van acollir, en què predominaven tradicions religioses autòctones, com el shintoisme al Japó o el xamanisme a Corea, majoritàriament de tradició oral.

En aquest sentit, segons autors com González Vallés³, l'arribada d'aquests grans corrents al Japó va aportar al Japó “un pensamiento ordenado y compacto que marca el inicio de una larga historia de reflexión filosófica”, que posteriorment va contribuir a ordenar i sistematitzar el shintoisme, que es va arribar a convertir en religió d'estat. Igualment, en el cas del buddhisme, “in-fundió en el panorama religioso una visión más interiorizadora sobre la vida humana”.

⁽³⁾González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*, 30-31.

2. Escoles de pensament

2.1. Confucianisme

Qui va ser Confuci? Va escriure alguna obra? Per què és tan important?

Es pot dir que el llegat de Confuci (en xinès Kongzi o Mestre Kong, 551-479 aC) ha marcat la vida intel·lectual, social i política de la Xina i de l'Àsia Oriental com probablement no ho ha fet cap altre corrent de pensament al llarg de la història.

Confuci va viure en un període fèrtil per a la reflexió filosòfica conegut com el de les Cent Escoles de Pensament, a la dinastia Zhou. S'especula que, com que no va aconseguir una ocupació estable en cap regne, va exercir diversos oficis fins que es va convertir en el primer pensador itinerant que oferia assessorament als diferents monarques dels regnes en els quals estava dividida la Xina del moment –bàsicament els aconsellava sobre com governar. Aquest context “laboral” determina una de les principals característiques generals del seu pensament: l'aplicació pràctica.

Els deixebles de Confuci en van recollir (en vida encara del Mestre o pòstumament) les ensenyances a les *Analectes* (Lunyu). Es tracta d'una obra sense un desenvolupament sistematitzat, formada per aforismes i diàlegs breus protagonitzats per Confuci mateix. En aquest sentit, a les *Analectes* Confuci transmet les idees de manera senzilla i mitjançant l'exemple. Qualsevol anècdota o detall li és adient per plantejar una reflexió filosòfica.

A banda d'això es creu que Confuci va compilar alguns dels grans clàssics com el *Shijing* (una selecció de 300 poemes), el *Shujing* (una antologia de documents escrits), el *Yijing* (el Llibre dels canvis), el *Chunqiu* (crònica històrica de l'època de les Primaveres i les Tardors) o el *Xiaojing* (El Llibre de la pietat filial).

Quins són els principals conceptes que proposa Confuci?

En general, Confuci no qüestiona l'estat de les coses. Aquest és un dels trets principals que, en sintonia amb el pragmatisme, caracteritzen el seu pensament: se centra en l'ara i l'aquí –no es preocupa pel més enllà. Parteix d'una visió estructurada i ordenada del món. Per a ell, el funcionament social òptim

Traducció

Maestro Kong, *Lun yu. Reflexiones y enseñanzas*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Barcelona: Kairós, 1997); Confuci, *Analectes*, trad. Antoni Prevosti (Barcelona: Fragmenta, 2007).

Lectura suggerida

Per a més informació sobre Confuci, podeu consultar l'apartat corresponent del mòdul “Fonaments religiosos de l'Àsia Oriental: Els orígens de la cultura xinesa”.

implica un respecte per la jerarquia, pels valors morals i per la justícia. A partir d'aquí, es proposa aconseguir el benestar individual i col·lectiu mitjançant raonaments racionals que eduquin les persones.

Moltes de les múltiples interpretacions i variacions que al llarg del temps s'han fet a partir de l'obra de Confuci han orbitat al voltant del concepte de *ren*, que s'ha traduït com a humanitat, benevolència o compassió, i que vol expressar el vincle innat entre individus –és allò que fa que l'home sigui un ésser ineludiblement social. Aquesta essència relacional guia el comportament de les persones i les fa imperativament compromeses amb la societat.

Per a Confuci, aquesta qualitat del *ren* justifica la importància de les convencions socials. D'aquestes convencions en diu *li*. De fet, aquest concepte sovint s'ha traduït com a rituals, però no l'hem d'entendre (només) en un sentit de pràctiques religioses o folklòriques, sinó d'una manera molt més genèrica: es tracta de qualsevol convenció social que s'adigui a un context determinat, allò que per a nosaltres, salvant les distàncies, vindria a ser la bona educació o les bones maneres.

Atesa la importància de les convencions socials, calen pràctiques que les expressin, que les facin visibles, que en remarquin la importància que efectivament tenen. Aquest èmfasi en les convencions socials és, en definitiva, allò que ens constitueix en individus.

Aquests dos grans conceptes determinen dues tipologies de persones. Els *junzi* són homes de bé, persones nobles que fan palesa la seva humanitat o *ren* defugint l'egoisme i mirant pels altres mitjançant les pràctiques i convencions socials o *li* que pertocuen en cada moment en funció de la situació. Els *xiaoren*, en canvi, són persones menyspreables que no actuen d'aquesta manera.

Dins del món endreçat i jeràrquic de Confuci, les cinc relacions fonamentals que articulen la societat des de la família, el govern i la comunitat són: entre pare i fill, entre governant i ministre, entre marit i muller, entre germà gran i germà petit i entre amics. La família, doncs, esdevé una institució clau en l'engranatge social i està marcada per les obligacions filials, maritals o per jerarquia d'edat.

Què és el confucianisme? Per què es va consolidar?

Es podria dir que el confucianisme (en xinès, *rujia*) es fonamenta en el pensament de Confuci revisat i complementat durant una fase inicial per altres pensadors. De fet, és probablement l'única escola de l'època clàssica que es va autoreconèixer com a tal en aquell moment –la resta de pensadors i tendències han estat agrupats en escoles retrospectivament.

Com hem vist, Confuci no va sistematitzar mai el seu pensament i no es va convertir en un pensador de gran fama o rellevància en vida. Posteriorment, però, el seu pensament es va consolidar i es va fer important a causa de diversos motius interrelacionats. En síntesi, en destacarem tres:

- Es va generar una complicitat estreta entre la ideologia que es podia destil·lar del pensament de Confuci i els interessos polítics dels governants, preocupats per mantenir les jerarquies i el control social. En aquest sentit, la dinastia Han (202 aC - 220 dC) va adoptar els plantejaments confucians per tal de mantenir la unitat política de l'estat xinès, un cop reunificats els diversos regnes sota el domini d'un gran imperi.
- La institucionalització dels postulats confucians va motivar que, des d'una perspectiva moral, Confuci s'associés al llarg de la història a una figura modèlica de comportament digne i exemplar. La modèstia i el sentit comú en equilibri amb la fermesa de conviccions que transmeten els seus escrits van adquirir un rol allisonador.
- Deixebles i pensadors posteriors a Confuci van desenvolupar l'obra del mestre i hi van donar un abast molt més gran: interpretant i comentant de manera diversa allò que havia quedat recollit de manera molt succinta a les *Analectes*, plantejant des d'una òptica confuciana temes que no hi va arribar a abordar, o fins i tot entrant en contradicció amb els punts de vista de Confuci.

Lectura suggerida

Per a més informació sobre el confucianisme, podeu consultar el mòdul "Confucianisme: La tradició dels lletrats".

Qui van ser els principals hereus de Confuci? En què es diferencien?
Com van fer evolucionar les idees del confucianisme?

Menci i Xunzi es consideren els dos grans hereus de Confuci.

Tal com feia Confuci, Menci (en xinès Mengzi, ca. 372 - ca. 289 aC) es desplaçava de cort en cort amb els seus deixebles per aconsellar diferents governants. S'especula que la seva obra, el *Mengzi*, conté escrits de Menci mateix i escrits que alguns dels seus deixebles hi van afegir en vida de Menci i pòstumament.

La voluntat aferrissada de perpetuar el llegat de Confuci en un context, dos segles més tard, menys idealista per als pensadors és, potser, el tret que aglutina millor l'obra de Menci. Davant de les idees pragmàtiques i utilitàries de Mozi i els moistes, que qüestionaven la moralitat confuciana, Menci pretén posar al dia l'obra de Confuci i fer-la viable en un context més realista. Això explica que els seus raonaments siguin més incisius i que busquin ser més convincents.

La idea fonamental que Menci utilitza per a aquesta reivindicació de Confuci és la bondat de la naturalesa humana. De la mateixa manera que ho havia fet Mozi, accepta el model d'estructura social i jeràrquica que rau en el pensament

de Confuci. Però, en aquest cas, l'afina per consolidar la idea de *ren* a partir de la bondat humana. Segons Mencí, totes les persones són bones, virtuoses, per naturalesa. Mencí recorre a un exemple que s'ha fet famós:

“Mencio dijo: ‘Todo hombre tiene un corazón que reacciona ante lo intolerable. (...) Suponed que unas personas vean de repente a un niño a punto de caer en un pozo. Todos tendrán una reacción de espanto y empatía que no estará motivada ni por el deseo de llevarse bien con los padres, ni por tener una buena reputación entre los vecinos y amigos, ni por aversión hacia los alaridos del niño.’”

Cheng, *Historia del pensamiento chino*, 149

Aquesta concepció de bondat instintiva de Mencí té un regust taoista pel fet de ser una qualitat innata, espontània i natural, i demostra així la voluntat d'integrar diferents plantejaments filosòfics aparentment llunyans en un context de pugna filosòfica.

Des del punt de vista del pensament polític, Mencí va ser important per desenvolupar la idea de Mandat Celestial. La legitimitat del governant per governar ve determinada i donada per aquest mandat. Ha de tenir una conducta pròpia d'allò que s'espera d'un governant. Si no la té, el poble pot rebel·lar-se i fer-ho evident i el governant perdrà el Mandat Celestial.

Xunzi (ca. 300 - ca. 235 aC) no va interpretar Confuci d'una manera tan optimista com Mencí. El llibre que se li atribueix, el *Xunzi*, destaca perquè és una de les primeres obres filosòfiques xineses que s'estructuren en una sèrie d'assajos temàtics independents i argumentats de manera sòlida. En aquest sentit, s'hi pot veure una evolució del pensament filosòfic de l'època prèvia al primer imperi Qin i demostra que no es tracta d'un pensament estàtic o juxtaposat entre pensadors, sinó en progressiu canvi i integració –no solament en el contingut de les reflexions, sinó en la forma en què aquest contingut s'exposa.

Al contrari de Mencí, Xunzi no creu en la bondat de la naturalesa humana. L'objectiu de Xunzi, però, no és criticar Mencí i limitar-se a constatar que l'ésser humà és egoista, envejós o que es mou per l'instint dels seus desitjos. El que pretén és utilitzar aquesta constatació com a punt de partida: si la naturalesa humana és dolenta, aleshores el que cal és cultivar la cultura i l'ordre mitjançant rituals i bones pràctiques que ens allunyin del caos i que canalitzin aquests instints negatius. L'estudi o la música tenen, per tant, un paper fonamental.

És evident, doncs, la polaritat d'aquests dos pensadors en relació amb l'herència de Confuci. Mencí havia posat l'èmfasi en el concepte confucià de *ren* i l'havia desenvolupat a partir de la bondat innata de les persones. Xunzi, en canvi, accentua la idea confuciana de *li* en tant que pràctiques, convencions socials o rituals i la desenvolupa com a manera de canalitzar, regulador

un *ren* que no és tan bondadós per naturalesa. Xunzi converteix així l'essència negativa de les persones en el motor del progrés –aquesta negativitat és precisament allò que ens obliga (i ens permet) millorar.

Potser perquè va arribar a ocupar algun càrrec de govern, Xunzi manté un discurs molt racional i que prepara el camí per a l'auge del pensament legalista posterior. A la vegada, és interessant observar com integra preocupacions, conceptes i argumentacions que denoten una visió panoràmica dels pensadors que el van precedir. Al *Xunzi* s'hi citen –explícitament i implícita– Confuci, Mencí, Mozi o Zhuangzi.

2.2. Moisme

Qui va ser Mozi? Què és el moisme?

El moisme és el corrent de pensament basat en l'obra de Mozi (ca. 470 - ca. 391 aC). El cas de Mozi és peculiar, ja que, a cavall entre Confuci i Mencí, no es pot considerar ben bé un hereu directe del Mestre, ja que en va qüestionar molts aspectes, però hi estableix una relació de continuïtat peculiar. D'origen més humil que Confuci, va ser també un pensador itinerant que va arribar a tenir un notable predicament en la seva època. La seva obra, el *Mozi*, conté escrits suposadament del Mozi mateix versionats pels seus deixebles en tres corrents. Malgrat tot, és una obra molt més estructurada i cohesionada que les *Analectes*.

Es diu que Mozi amplia les idees de Confuci i, a la vegada, hi entra en contradicció. Què vol dir exactament això? De manera sintètica, vegem-ne dos conceptes fonamentals que ho exemplifiquen:

- L'utilitarisme. D'una banda, Mozi accepta el model d'estructura social i jeràrquica que rau en el pensament de Confuci. Però, de l'altra, no accepta que la relació entre els individus estigui marcada per un *ren* que considera massa estàtic i poc efectiu. Mozi creu que aquest humanisme bondadós pot ser socialment nociu, ja que pot fomentar un cert immobilisme social i el nepotisme o el favoritisme envers familiars o persones properes. Proposa un criteri d'estricta utilitat per davant de tot: des de l'ètica a la jerarquia. Per exemple, s'ha de valorar una persona per la seva capacitat i no per la seva moralitat o ascendència familiar o jeràrquica. La clau de l'utilitarisme (o "conseqüencialisme") és convertir els interessos individuals en interès general del qual tota la societat es pugui beneficiar. Igualment, les determinades pràctiques rituals no han de ser sempre respectades si suposen una despesa irrellevant de diners o d'esforços. Així, Mozi porta l'existència a l'extrem de la frugalitat: la vida ha de quedar exempta de qualsevol plaer estètic o innecessari.

- L'igualitarisme. D'una banda, Mozi accepta el model relacional de la societat que Confuci estableix a partir del concepte de *ren*. Ara bé, de l'altra, l'amplia més enllà de l'èmfasi que Confuci havia posat en la família i en la pietat filial. Per a Mozi aquest component relacional ha de ser de *jian'ai*, que sovint s'ha traduït com a amor universal, però que ve a significar una extensió del *ren* o de les relacions morals confucianes a un àmbit universal, uniforme i igualitari. Novament, no s'han de tenir en compte les jerarquies familiars o polítiques que poden perjudicar l'interès general de la societat.

Mozi va agrupar una escola de seguidors molt més cohesionada que cap altre pensador de l'època. Els moistes es van convertir en un col·lectiu religiós i antimilitarista que s'oferia per defensar els diferents regnes en combat. Fins a la consolidació del taoisme, les disputes entre confucians i moistes van protagonitzar el desenvolupament del pensament de l'època.

2.3. Taoisme

Què és el taoisme?

A grans trets i de manera molt generalista, el taoisme es pot entendre des de dues perspectives. D'una banda, com un corrent de pensament d'inquietud social amb un abast polític similar a altres corrents i pensadors que hem vist anteriorment en el sentit que reflexiona sobre la relació entre l'individu i societat, però marcadament oposat en les seves premisses i en l'equilibri que proposa. De l'altra, es pot entendre també com un pensament d'aplicació estrictament individual per viure en harmonia amb el món natural i amb l'univers.

En qualsevol de les dues interpretacions queda patent l'oposició –o complementarietat– amb el confucianisme. Tot l'esforç que el confucianisme, en les seves diferents modulacions i reinterpretacions, dedica per ordenar i controlar la societat a partir d'una relació innegable entre individu i col·lectiu, el taoisme ho veu com un esforç inútil i defensa, en canvi, un escapisme individual.

Lectura suggerida

Per a més informació sobre el taoisme, podeu consultar el mòdul "Taoisme: Filosofia i religió del dao".

En quins autors es basa el taoisme? Quines en són les obres principals?

El taoisme es basa en dues obres fonamentals: el *Daodejing* i el *Zhuangzi*.

El *Daodejing* (també conegut com el *Laozi*) és un text que data del segle III aC, tot i que s'especula que les idees principals provenen de Lao Zi, figura enigmàtica (es dubta que realment existís) i que hauria pogut viure cap al segle V aC i ser contemporani de Confuci.

El *Daodejing* és una recopilació de vuitanta capítols, cadascun dels quals és una breu sentència o aforisme que, sovint, resulten paradoxals o contradictoris. El fet que siguin sentències críptiques i obscures ha motivat que n'existeixi una enorme tradició de comentaris filològics. De fet, en la línia d'escapolir-se de qualsevol interpretació fixada, el *Daodejing* mateix vindria a dir que cadascuna d'aquestes interpretacions és una mutilació del sentit original, que no és acotable i que és per força global, complex i indescriptible –en un sentit estricte: no es pot descriure ni narrar. Així, les paradoxes que planteja el *Daodejing* transmeten amb agudesa els problemes del llenguatge i el seu abast filosòfic. El cèlebre primer capítol n'és una mostra significativa:

“El curso que se puede discurrir no es el curso permanente. El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente”.

Laozi, *Tao Te King*, 31.

Del *Daodejing* destaca l'oposició frontal a les idees confucianes: el rebuig de tot coneixement, valor moral, imposició social o doctrina política. Tot consisteix en el fluir, en la no-acció, partint del buit, lluny de qualsevol construcció artificialiosa feta per l'home. Conrad Schirokauer ho descriu de manera molt senzilla i entenedora:

“Among its themes and images there is a preference for the negative over the positive, nothing over something, the weak over the strong, the soft over the hard, the yielding over the assertive. Non-being is of a higher order of reality than being. Water triumphs by yielding, as does the feminine. Non-action accomplishes more than action. It is the empty center that gives value to the wheel, the pot, the house. Silence is more meaningful than words, ignorance superior to knowledge. The sages admired by Confucians really did society a disservice by introducing moral distinctions, family relationships, learning. Apprehension of the *Dao* is through an incommunicable intuitive identification: ‘those who know do not speak; those who speak do not know’.”

Conrad Schirokauer, *A Brief History of Chinese Civilization* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1991), 43.

En aquest sentit, la proposta del *Daodejing* és tornar a una vida simple i frugal i en harmonia amb la natura. En aquesta vida espontània els governants no han d'interferir, amb la qual cosa s'observa clarament l'oposició als pensadors confucians.

L'altre pilar del taoisme és el *Zhuangzi*, escrit per Zhuangzi (369-286 aC) i potser també per algun dels seus deixebles. Es tracta d'una obra que també reivindicava una vida espontània, de contemplació, allunyada de les construccions i normes socials.

Traducció

Laozi, *Tao te king. Libro del curso y de la virtud*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard (Madrid: Siruela, 2009); Laozi, *Daodejing: el llibre del 'dao' i del 'de'*, trad. Sean Golden, Marisa Presas (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006).

Traducció

Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, trad. Iñaki Preciado (Barcelona: Kairós, 1996).

Igual que el *Daodejing*, s'estructura a partir d'al·legories, paròdies, anècdotes de tot irònic o contradiccions. Per exemple, posa un gran èmfasi en la utilitat de tot allò que és (aparentment) inútil o en la negació de la utilitat de les paraules quan, de fet, el *Zhuangzi* mateix està escrit i format per paraules. El cinisme i la ironia són les bases sobre les quals es fonamenta aquesta obra.

També tal com es planteja al *Daodejing*, el *Zhuangzi* posa en dubte el paper del llenguatge i la seva relació amb la realitat. De fet, relativitza qualsevol aparença o impressió que es doni per segura. El paràgraf que tanca el Llibre II n'és una mostra molt famosa:

“Una noche Zhuang Zhou [Zhuangzi] soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertóse a deshora y vio, asombrada, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman ‘mutación de las cosas’.”

Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, 53.

D'aquesta relativitat es desprèn tota una filosofia de vida: cal acceptar allò que l'existència ens posi per davant, però no es tracta d'una acceptació derrotista, sinó d'ajustar-se al destí sense ambicions individuals, amb una autèntica llibertat de mires a partir d'aquesta adaptació natural.

Què és el *dao*? Com es relaciona amb les principals idees del taoisme?

El terme *dao* és extraordinàriament polisèmic i molt comú en el lèxic literari i no literari, tant confucianista com taoista. En obres confucianes, per exemple, significa veritat o mètode. En el llenguatge corrent vol dir camí o via.

En obres com el *Daodejing* i el *Zhuangzi* el *dao* adquireix un significat que es relaciona íntimament amb les idees taoistes, encara que manté un camp semàntic igualment ampli. De manera general, podríem dir que es tracta del curs natural de les coses. Ara bé, pot concretar-se de diverses maneres en funció de cada text i de cada context dins d'aquest: una realitat eterna, inescapable i omnipresent, que se'ns presenta en un fluir espontani; o una mena de poder màgic; o el mateix llenguatge que intenta copsar tot això, per bé que no ho aconsegueix ja que el *dao* és, paradoxalment, indefinible per definició.

Davant del *dao*, l'actitud de l'individu és de contemplació i no d'actuació. Per tant, en comptes de les pràctiques i obligacions socials que demana el confucianisme, el taoisme propugna el *wu wei* o no-acció. Les persones es podran apropar al *dao* si s'abstenen de mantenir ambicions individuals i qualsevol tipus de lligam social. Això explica el retir i el recolliment dels taoistes, per exemple.

Quina influència van tenir les obres taoistes?

A la pràctica, concebre el taoisme en oposició amb el confucianisme, com hem vist, no és del tot exacte. Pot ser-ho en la teoria, ja que els objectius i els postulats que defensen són antitètics. Ara bé, en la pràctica, existeix un gran diàleg i síntesi d'ambdues tendències en els pensadors clàssics.

A més, el taoisme va desenvolupar una via més religiosa i menys filosòfica. A partir de la dinastia Han (202 aC - 220 dC) es va generar una mena de neotaisme que va expandir l'interès pel món natural cap a l'alquímia, la cerca de la immortalitat i altres pseudociències, sovint combinades amb la creença en divinitats locals. Tot i que, en alguns casos, això va donar peu a un cert folklorisme poc rigorós, aquesta evolució s'ha relacionat amb el desenvolupament de la ciència i de la medicina (que a occident es coneix com a "tradicional") xinesa.

Finalment, el *Daodejing* i el *Zhuangzi* tenen un valor afegit al seu evident valor filosòfic: són obres importants perquè inauguren un tipus de creació literària (d'estil, d'argumentació, de forma) al marge de la cultura elitista oficial i que tindrà una influència artística i cultural en segles posteriors.

2.4. Legalisme

Què va ser el legalisme? Quin pensador hi destaca?

El legalisme va ser una altra de les escoles de pensament que van aflorar durant l'època dels Regnes Combatents. Han Fei (ca. 280-233 aC) va ser deixeble de Xunzi i n'és probablement el representant més famós. Si bé la majoria de grans pensadors precedents d'alguna o altra manera aborden, com hem vist, el funcionament de la societat, els legalistes s'hi concentren més explícitament, gairebé en exclusiva. L'obra de Han Fei, el *Han Feizi*, sintetitza el pensament legalista, per bé que amb una particularitat: a diferència de la majoria d'obres d'aquest corrent, el pragmatisme de les quals les porta a ser una mena de manuals d'instruccions per al governant, el *Han Feizi* hi ofereix un abast més filosòfic i en un estil molt més depurat.

Descendent de la noblesa Han, Han Fei parteix de la mateixa base que Xunzi: les persones no són bones ni virtuoses per naturalesa i cal adaptar-se a aquesta circumstància. Ara bé, a diferència de Xunzi, considera que cal adaptar-s'hi de manera pragmàtica: no pas propugnant un èmfasi en els rituals i en l'educació o retornant a la tradició, sinó regulant la societat de manera estricta i per mitjà de lleis –una solució que Han Fei veu més adaptada a un temps que ja és més complex i menys idealitzat.

Traducció

Han Fei Zi. El arte de la política (los hombres y la ley), trad. Yao Ning, Gabriel García-Noblejas (Madrid: Tecnos, 1998).

Han Fei proposa, doncs, una racionalització del govern, una gestió objectiva de la societat per mitjà de lleis i sancions, que no sorgeixen d'una superioritat moral o divina, sinó des d'una posició de força i de poder. Tot plegat reflecteix el to fred, totalitari i amoral del legalisme, que contrasta amb el substrat moralista –amb variacions– dels confucians.

El legalisme es va aplicar institucionalment com a doctrina d'estat sobretot durant la dinastia Qin. Hi van predominar penes severes i exemplars, així com recompenses per delatar culpables o execucions per a qui els encobria.

2.5. Buddhisme

Qui va ser el Buddha? Quin és l'origen del buddhisme? Com va evolucionar inicialment el buddhisme?

El fundador del buddhisme va ser Gautama Shakyamuni (c. 566 - 486 aC). També es coneix com el Buddha (“despert”, “il·luminat”), el Buddha històric o Siddhartha (“aquell qui ha realitzat el seu desig”). Va viure a l'Índia en temps de Confuci, per bé que la seva biografia té components mitològics i llegendaris, ja que no se'n conserven registres escrits fins segles després de la seva mort. Se'l presenta com un príncep de naixement que als 35 anys va decidir abandonar els privilegis i la vida luxosa per buscar la veritat religiosa des de l'austeritat i l'ascetisme. Va aconseguir “despertar” i arribar al nirvana. Va dedicar els 45 anys posteriors a anar de poble en poble transmetent ensenyances a deixebles, que van conformar una primera comunitat buddhista.

Les ensenyances del Buddha van evolucionar històricament i en cap cas es pot parlar d'una religió homogènia. A grans trets, podríem esbossar-ne tres grans corrents, cadascun dels quals engloba diverses escoles:

- El hinayana (“camí petit”) és el corrent més antic. Centrat en l'ensenyament moral del Buddha, és de caire més ascètic. Hi té gran importància la vida monàstica –només els monjos i les monges aconseguiran la salvació. Predomina a l'Àsia Meridional.
- El mahayana (“camí gran”) va començar a aparèixer a partir del segle I aC. D'abast més ampli que el hinayana, té un caire més metafísic. Defensa que tothom, des de les sectes més elitistes fins a les pràctiques més populars, pot aconseguir la salvació. Aquest corrent és el més estès i predomina a l'Àsia Oriental.
- El vajrayana (“camí del diamant”), també conegut com a mantrayana o, posteriorment, com a tantrisme o buddhisme tântric, es va desenvolupar

a partir del mahayana cap als segles v-vi. Cultiva un vessant més esotèric i ritual. Aquest corrent es practica sobretot al Tibet i a l'Àsia Central.

Tant el hinayana com el mahayana van arribar a la Xina, però sobretot hi va tenir més importància el segon pel seu caràcter menys restrictiu. Cap al segle III aC el buddhisme es va expandir més enllà de la vall del Ganges i es va implantar a l'Àsia Central cap al segle I. Aproximadament va arribar a la Xina al segle I, a Corea al segle IV i al Japó al segle VI.

Què va proposar el Buddha? Quins són els principis del buddhisme?

Les ensenyances del Buddha es poden resumir en quatre principis: les Quatre Veritats [per a les persones espiritualment] Nobles⁴, que són el resultat de la seva meditació que el va portar a la il·luminació. Són les següents:

- La primera veritat és una constatació: l'existència és *dukha* –patiment, insatisfacció, dolor, infelicitat. Això inclou aspectes físics i mentals: des de la malaltia, l'envelliment o la mort fins a la pèrdua de familiars o d'amics, o, fins i tot, el mateix plaer, ja que és limitat (o, en cas que no ho sigui, acaba per ser monòton), la qual cosa també genera *dukha*. El patiment és, doncs, inevitable.
- La segona veritat en busca l'origen: la causa del *dukha* rau en allò que es coneix com els tres verins– el desig, l'odi i la ignorància. Aquests verins fan que les persones cometin actes que generen *dukha*.
- La tercera veritat planteja una solució: si es vol eliminar el *dukha* cal aturar la generació d'aquests verins, especialment del desig. El nirvana és un estat mental amb absència total de patiment.
- La quarta veritat proposa un camí per arribar-hi: per mitjà dels “tres aprenentatges” (l'ètica, la meditació i la saviesa) o per mitjà del “camí de vuit vies” (el punt de vista just, el pensament just, la paraula justa, l'acció justa, la forma de vida justa, la determinació justa, l'atenció justa i la concentració justa).

Quins són els conceptes fonamentals del buddhisme?

El buddhisme inscriu la vida dins d'un cicle continuat: els éssers vius experimenten renaixement (*samsara*) rere renaixement. Cada vegada es reneix en un nou estatus, determinat per la suma de bons o mals actes (*karma*) que s'hagin acumulat en les existències anteriors.

Lectura suggerida

Per a més informació sobre Buddha i el buddhisme, podeu consultar el mòdul “El buddhisme: Religió i pensament buddhista a l'Àsia Oriental”.

⁽⁴⁾Segueixo la terminologia emprada a: Donald S. Lopez Jr., *El Buddhisme. Introducció a su historia y sus enseñanzas*, trad. Ferran Mesanza (Barcelona: Kairós, 2009).

L'única manera d'escapar d'aquest cicle continuat de transmigracions és aturar la producció de karma i assolir així l'extinció (*nirvana*). El nirvana és un estat d'autorealització que queda fora de la contingència i de la comprensió humana.

Dins d'aquest marc, per al hinayana la pràctica del buddhisme implica mantenir una conducta moral que s'ajusti als ensenyaments (*dharma*) del Buddha i aconseguir un coneixement transcendental per mitjà de la meditació.

En el mahayana, aquells qui gairebé han assolit l'entrada al nirvana però l'han posposat i romanen en una estadi extern al cicle de reencarnacions per quedar-se al món i, empesos per la compassió, ajudar els altres, són considerats una mena de sants o divinitats (*bodhisattvas*). A banda d'aquesta compassió, per al mahayana és important el coneixement de la vacuïtat del món que ens envolta –tot el que veiem i sentim és il·lusori.

Quina evolució va seguir el buddhisme? Com va arribar a la Xina? Com va arribar al Japó?

Tot i que hi ha indicis de presència buddhista al que avui és la geografia xinesa cap al segle I, el buddhisme no s'hi va instaurar plenament fins al segle III. Inicialment va fer-ho per mar (per mitjà de missioners indis pel sud) i per terra (per mitjà de missioners indis i de l'Àsia Central pel nord). Posteriorment els peregrins xinesos que tornaven dels llocs sagrats de l'Índia van continuar expandint-lo, amb diferències notables d'evolució entre el nord i el sud de la Xina. Al final del període de desunió (segles III-V), els monestirs ja estaven implantats arreu, amb governants i classes dirigents que s'hi havien convertit o hi mantenien relacions de patronatge, i s'havien unificat força les diferències entre tendències al nord i al sud. Es pot dir que durant la dinastia Tang (segles VI-X) el buddhisme va arribar a la màxima esplendor.

Aquesta evolució no va mantenir el buddhisme immutable a la Xina. En funció del context polític i social de cada època es van produir múltiples tensions entre intents d'assimilar el buddhisme a la realitat xinesa i intents per mantenir-lo més proper al seu origen indi. Així, per exemple, després d'uns inicis més sinititzants en què, per exemple, es va adoptar terminologia taoista per a alguns conceptes buddhistes, cap als segles V i VI es va recuperar la influència índia, especialment per mitjà de traduccions de textos originals. Les traduccions més famoses van ser les que van fer o impulsar els monjos Kumarajiva (344 - ca. 413), que va arribar a la Xina des de l'actual regió de Xinjiang per la ruta de la seda, o Xuanzang (602-664), que va viatjar des de la Xina fins a l'Índia durant 17 anys per aconseguir escriptures originals i traduir-les després al xinès. Durant la dinastia Tang es va reproduir la tendència a sinitzar el buddhis-

me i adaptar-lo al context local. D'aquí va sorgir l'escola chan, d'èmfasi en la meditació intuïtiva, que des del segle VII va evolucionar per acabar sent la de major impacte i durada històrica.

El buddhisme va arribar al Japó al segle VI a través de Corea. Malgrat algunes tensions polítiques inicials, ben aviat va ser adoptat i reconegut per la casa imperial, mentre que la població en va fer una simbiosi amb els elements del shintoisme –cap als segles VIII i IX l'evolució es van produir fusions sincrètiques entre divinitats, per exemple. Cap al segle XII va sorgir l'escola zen, basada en l'escola chan xinesa, que probablement va ser la primera escola buddhista amb una certa popularitat a Occident en l'època contemporània.

Si el buddhisme és un corrent estranger, per què va arrelar amb tanta força a la Xina i al Japó?

És difícil acotar una resposta que expliqui una evolució històrica tan complexa i dilatada, per bé que és raonable plantejar una pregunta com aquesta tenint en compte que el buddhisme prové de fora de l'Àsia Oriental i, fins a l'arribada del cristianisme, va ser l'única importació religiosa, cultural i filosòfica d'aquest calibre.

Un dels principals motius que se solen argumentar per explicar l'arrelament del buddhisme a la Xina és el context històric. Mentre la dinastia Han va mantenir un poder sòlid, el confucianisme va imperar com a corrent dominant tant en l'àmbit de govern com a l'hora de proporcionar els principis que havien de guiar el funcionament de la societat i de la família. A la vegada, a escala més local quedava complementat amb el neo-taoisme que no hi entrava en contradicció. Ara bé, amb la caiguda dels Han, la Xina va entrar en període de fragmentació i caos polític i social que va facilitar la implantació d'un pensament més introspectiu i pacifista com el buddhisme, que proporcionava un marc més idoni.

A la vegada, però, s'ha de tenir present que el buddhisme, per la seva naturalesa, no va interferir de manera directa amb l'ordenació confuciana del govern, de la societat o de la família. Així, es va incorporar a les pràctiques socials sense veure's com una amenaça o com un substitut. Això va facilitar que el confucianisme s'hi adaptés en diferents graus.

En el cas del Japó, és important remarcar que el buddhisme hi va arribar fruit de relacions diplomàtiques, polítiques i culturals, juntament amb altres corrents de pensament com el confucianisme o el taoisme, així com amb l'escriptura. Eren elements que, en conjunt, provenien d'una cultura xinesa dominant en

l'època i que els intel·lectuals i el govern percebien com una modernització per al país. Així mateix, la població va fusionar aspectes del buddhisme i del shintoisme, la qual cosa en va enfortir el desenvolupament.

Què va aportar el buddhisme al pensament de l'Àsia Oriental? Què va comportar la seva arribada?

De manera molt generalitzada, alguns dels principals aspectes que va comportar l'arribada del buddhisme a la Xina van ser els següents:

- Una nova visió del món i de la realitat. Com hem vist, el buddhisme planteja una vida que funciona dins d'un cicle continuat i, en el corrent mahayana, proposa una cosmologia basada en la creença que el món que percebem els nostres sentits és una il·lusió que amaga una realitat de més enllà.
- Un sentit de l'espiritualitat que difereix dels accents del confucianisme en múltiples punts: un replegament en l'individu (que contrasta amb l'èmfasi confuciana en el col·lectiu); un trencament de la jerarquia (conceptes com *dukha* o *karma* afecten a tothom per igual, sigui quina sigui la posició en l'escala social); unes preocupacions diferents (el *dukha* o la salvació) en un llenguatge diferent (més planer i accessible a la població no il·lustrada).
- Un èmfasi en la causalitat. En l'àmbit filosòfic, l'arribada del buddhisme va comportar la introducció de la noció de causalitat com a motor que activa tota l'existència, que hi està inexorablement encadenada: tot es redueix a una relació de causa-efecte, tot el que veiem o experimentem té l'origen en una causa anterior.
- Un nou tipus d'organització social en comunitats. Els monestirs, habitats per monjos i monges que renunciaven als lligams materials amb el món i que busquen la salvació, es van construir i mantenir amb el suport dels devots. Això va suposar un canvi en les estructures socials i va generar alguns conflictes. D'una banda, la vida monàstica es va convertir en un poder extern a les jerarquies habituals, la qual cosa va entrar en tensió amb governants. De l'altra, els monestirs ocupaven terrenys lliures d'impostos i els monjos i la població que quedava dins del seu domini quedaven exclosos de servir l'estat i l'exèrcit, per la qual cosa en alguns punts (especialment al nord de la Xina) es va intentar eliminar o regular la implantació de monestirs i les seves potestats. Els taoistes van imitar aquest nou model d'organització.
- Finalment, un vehicle extraordinari de transmissió cultural. El buddhisme va tenir un gran impacte sobre les estructures culturals, més enllà de la traducció de textos canònics sobre les ensenyances de Buddha –que van generar escoles i oficines de traducció institucionalitzades dins del sistema imperial. L'objectiu de portar el missatge buddhista a la població va desen-

volupar una llengua literària accessible i basada en l'oralitat, sovint acompanyada d'una literatura que ajudés a traslladar aquest missatge. De fet, al Japó l'arribada del buddhisme el segle VI va comportar també l'arribada de l'escriptura. En l'àmbit artístic, el llegat en forma de pintures, escultures i tota mena d'objectes amb representacions del Buddha i els seus deixebles o de bodhisattves és també molt significatiu.

2.6. Shintoisme

Què és el shintoisme?

El shintoisme és una religió autòctona del Japó, fruit de l'evolució de les múltiples creences, rituals i pràctiques de culte tradicionals. Al llarg de la història, aquestes pràctiques progressivament es van sistematitzar, institucionalitzar i van acabar adquirint una volada més mitològica i cosmològica.

El *shinto* és “el camí dels déus”. Aquest camí es basa en l'adoració dels *kami*, que són divinitats o esperits sagrats que van associats a diversos elements de la natura com ara terres, mars, vent, pluja o les collites i que els protegeixen dels mals. Els *kami* estan, per tant, molt relacionats amb la vida quotidiana del poble japonès tradicional i amb les seves tradicions i preocupacions més habituals. De fet, qualsevol cosa o objecte pot tenir el seu *kami*. També poden anar associats a determinades persones o famílies (com ara l'emperador) o fins i tot a l'origen del Japó com a país.

Com ha evolucionat el shintoisme?

Les primeres manifestacions de creences xamàniques i animistes són prèvies al segle VI, per bé que no en consta cap mena de registre escrit. S'especula que aquestes creences buscaven l'harmonia entre els homes i la natura aplicada a diversos aspectes de la vida quotidiana i amb una notable importància del culte als avantpassats.

L'arribada del buddhisme al Japó durant els segles VI-VII va comportar una interacció que va formalitzar diversos aspectes del shintoisme. Per exemple, en van sorgir els primers registres escrits, pràcticament de manera simultània a les primeres dècades del segle VIII, al *Kojiki* (Cròniques d'antics fets del Japó) i al *Nihon shoki* (Cròniques del Japó). Com veurem més endavant, aquestes dues obres, escrites en xinès clàssic, apleguen –i, d'aquesta manera, fixen i institucionalitzen– diverses formes i llegendes de la tradició shintoista. La interacció amb el buddhisme també va comportar una nova gestió dels temples, sovint

Lectura suggerida

Per a més informació sobre el shintoisme, podeu consultar l'apartat corresponent del mòdul “Religions autòctones de l'Àsia Oriental: el Japó i Corea. Shintoisme i xamanisme”.

compartits amb els rituals budhistes i que també va implicar l'aplicació de rituals de culte budhista als *kami* shintoistes. Així, per exemple, els *kami* es van equiparar als boddhisattves.

La fusió amb el budhisme es va començar a afeblir cap al segle XVIII quan el shintoisme va ser reclamat pel nacionalisme i el patriotisme. El fet que es tractés d'una religió autòctona del Japó va ser decisiu a l'hora d'utilitzar-lo amb propòsits ideològics: calia construir un discurs propi autòcton. Així, l'emperador va adquirir la categoria de divinitat que havia de ser venerada i el shintoisme es va adoptar com a religió d'estat. Al segle XIX es va institucionalitzar completament i es va demanar als ciutadans que s'empadronessin en santuaris shintoistes.

Quins elements destaquen del shintoisme? Com contrasta amb altres corrents de pensament?

A grans trets, podríem destacar-ne tres elements significatius:

- Es tracta d'un corrent molt arrelat al poble, amb una relació estreta amb la vida i les preocupacions quotidianes (la naturalesa, la meteorologia, les collites, les malalties o la subsistència) i amb un origen autòcton japonès. Això va propiciar una utilització política diferent, més agressiva i reactiva davant d'un confucianisme que no estava tan imbricat en les pràctiques socials quotidianes.
- El shintoisme no aborda els aspectes ètics (a diferència del confucianisme) ni aspectes com el *karma* o les bones i males accions en relació amb la millora espiritual (a diferència del budhisme). Es fonamenta en els rituals de culte per mitjà d'ofrenes (de diners, aliments o objectes determinats) que busquen millores materials concretes: millorar la collita, guarir-se d'una malaltia, guanyar més diners, etc.
- Alguns autors conclouen que d'aquestes pràctiques en deriva una actitud de submissió als poders naturals i a les divinitats (i, de retruc, a l'emperador), ja que són els qui determinen el futur de les persones.

2.7. Neoconfucianisme

Què és el neoconfucianisme? Descendeix de Confuci? En quin sentit és "nou"?

El confucianisme –entès en un sentit genèric en tant que l’herència, com hem vist, modulada i modificada de les idees de Confuci– es va consolidar i mantenir con un corrent de referència al llarg dels segles posteriors a la vida del Mestre, sempre centrat en els àmbits de les relacions socials, familiars i polítiques. Ara bé, tant el taoisme (especialment en una derivació de caire més religiós) com l’arribada del buddhisme van representar dos grans eixos amb els quals el confucianisme va haver de competir, dialogar i compartir protagonisme –la qual cosa li va suposar un cert declivi.

Ara bé, durant la dinastia Song (segles X-XIII) el confucianisme va prendre una nova embranzida a partir d’un nou desenvolupament basat en l’individu, tot integrant-hi conceptes metafísics o espirituals fruit de la influència buddhista o taoista. L’èmfasi que tradicionalment el confucianisme havia posat en el col·lectiu i en l’estat es va reorientar cap a l’individu. Així, l’educació, que sempre havia estat una eina al servei de la societat, es va convertir en una via per a la millora personal, la superació individual –que, de retruc, repercutia en una millora del col·lectiu i de l’estat.

Aquesta tendència nascuda durant la dinastia Song s’ha etiquetat, sobretot des d’Occident, com a neoconfucianisme, per bé que no es tracta d’un corrent de pensament gaire definit, sinó més aviat d’una (nova) reinterpretació de les obres confucianes.

Zhu Xi (1130-1200) demostra aquesta tendència reinterpretativa. A Zhu Xi no se’l coneix per la seva obra pròpia, sinó pels comentaris que va fer als Quatre Llibres confucians (les *Analectes*, el *Menci*, el *Gran Estudi* i l’*Invariable Mig*). És important tenir present en què consisteixen aquests comentaris. D’una banda, es tracta d’intervencions de tipus filològic (esmenes, aclariments de significat, etc.) a textos que, atesa la seva naturalesa compacta i sovint ambigua, ho permetien. De l’altra, es tracta també d’interpretacions més generals que donaven una volada sistemàtica al pensament de Confuci. La combinació d’ambdues intervencions de Zhu Xi al corpus confucià ha fixat la manera com aquests textos s’han entès posteriorment al llarg de la història. Zhu Xi també va compilar una antologia de textos filosòfics de l’època destinada a l’estudi individual, les *Reflexions sobre allò que ens ateny* (Jinsi lu), que va tenir una gran influència tant a la Xina com a Corea i el Japó.

Bibliografia

Cheng, Anne (2002). *Historia del pensamiento chino* (trad. Anne-Hélène Suárez). Barcelona: Bellaterra.

González Vallés, Jesús (2002). *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.

Schirokauer, Conrad; Brown, Miranda (2011). *Breve historia de la civilización china* (trad. Carlos Sardiña i Yolanda Fontal). Barcelona: Bellaterra.

