

CAPÍTULO 19. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS; BUDISMO,  
NEOCONFUCIONISMO Y TAOÍSMO EN LA DINASTÍA SONG

*Antonio José Mezcuca López*  
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

*“...demasiado a menudo se olvida que el pensamiento es un arte, es decir, un juego de precisión e imprecisión, de confusión y de rigor.”*

Edgar Morin

*“La historia es el error.*

*La verdad es aquello,*

*Más allá de las fechas...”*

Octavio Paz

En este texto partimos de un presupuesto muy concreto, la imposibilidad del discurso de abarcar los procesos históricos en su totalidad. El transcurrir del tiempo es dialectico y contradictorio y las debacles humanas caminan y se entremezclan con la intensa luz que desprenden sus artificios artísticos, sus escaladas místicas o la agudeza y penetración de sus sistemas filosóficos. Como una máscara de dos caras el hombre es fiera devoradora de sí mismo o fuente de creatividad infinita y fulgurante luz.

Entre un vasto pasado de restos, memorias y anemonas subconscientes, el discurso histórico intenta ponerlos en orden para poder interpretarlos, y esta tarea es a veces como interpretar un infinito sueño que se escapa, lleno de mensajes sutiles y pesadas herencias que se entremezclan y se escapan evanescentes en cuanto se intentan fijar.

Y en este punto tenemos que ser muy sinceros, y ser conscientes de las limitaciones de nuestro discurso, de la imposibilidad de nuestro discurso, para qué sea esta misma imposibilidad la que nos guíe, para que sea esta misma imposibilidad la que haga posible hallar lo sutiles mensajes de la memoria, para que sea posible interpretar lo imposible.

Porqué esta imposibilidad no es mas que un fatuo deseo de alcanzar verdades únicas a través de mascararas irreales, porque los procesos históricos metidos en el cajón de un pensamiento en busca de esencias se convierten en trampas que ciegan y apagan unos aspectos a favor de otros. No hay verdad en la historia, ni siquiera aproximaciones a ésta. La historia en su contumaz deseo de alcanzar la verdad se pierde en los laberintos de los espejos que solo nos reflejan a nosotros, porque la historia es siempre un sutil retrato de quien la escribe.

Y he aquí la trampa, el callejón sin salida del subjetivismo de un discurso que busca una verdad objetiva y tropieza con los muros de su propia mente. ¿Cómo podemos salir de este camino sin retorno, cómo escapar a las esencias, cómo escapar a la búsqueda de la verdad? Aceptar nuestra limitación, partir de este subjetivismo, que el discurso histórico no sea una búsqueda de la verdad colectiva y universal, aceptar nuestro discurso como una prolongación de nosotros, mirar las sombras, mirar la luz, comparar las convergencias que surgen a través de las divergencias.

Partiremos pues desde esta perspectiva, intentaremos mostrar la multiplicidad de los procesos a través de sus grietas, de sus contradicciones, ante la imposibilidad de verdad solo resta mostrar la contradicción, la multiplicidad de procesos que se fecundan y obstruyen los unos a los otros, instalarnos en el pensamiento complejo no para hallar verdades sino para comprender la contradicción, para descosificar las reglas y confirmar la excepción.

Nos limitaremos así a mostrar las facetas opuestas de una misma realidad para poner énfasis en el valor antinómico del discurso histórico y sus procesos contradictorios a través de los testimonios y fuentes de las que disponemos. Cómo el proceso histórico esta instalado en una contradicción de elementos que no se excluyen entre si no que se complementan dando lugar a una amalgama de procesos inseparables los unos de los otros.

Concebimos así la cultura y la historia según un paradigma de complejidad en la que estos lejos de ser conceptos cerrados, son sistemas abiertos<sup>557</sup> que están en continua interacción y en continua auto-organización y apertura por mutaciones de desorden y azar que acaban confluyendo en nuevas síntesis.

Todos los periodos de la corta aventura humana, de alguna u otra manera, están marcados por esta dialéctica, por esta fecundación de divergencias a través de convergencias, pero hay momentos en los que este proceso se acentúa y se pueden ver con mucha más claridad. Por esto centraremos nuestra línea de enfoque en una época de la historia de China que se destacó por la intensidad de un debate cultural instalado en una profunda inseguridad y puesta en duda. Época de fulgurantes convergencias que supondrán una síntesis de un largo bagaje intelectual, artístico, y religioso. Profundas divergencias que harán temblar los cimientos de la organización social y política. Divergencias que engendraran a partir de ellas luminosas convergencias, convergencias que acabaran cosificándose para escindir en divergencias.

---

<sup>557</sup> Para ver un desarrollo del concepto de sistema abierto véase MORIN E, *Introducción al pensamiento complejo*, (1994); pp.41-44.

La época de la que hablamos no es otra que la que está comprendida entre los siglos 970 y 1279 y es conocida por el nombre de la dinastía que reinó en China, la dinastía Song.

Es este un periodo en el que numerosos intentos de orden y convergencia acabaran en desorden y divergencias, el imponente aparato estatal, basado en una extrema centralización e hipercomplejidad de la burocracia estará siempre sacudido por la creciente debilidad militar y las contradicciones internas entre sus instituciones y las continuas luchas entre facciones políticas.

La dinastía Song se vera marcada por la búsqueda de respuestas a la progresiva expansión del sistema económico y social. Su sistema organizativo ideó diversas soluciones que en la medida en que fueron capaces de auto-regenerarse en los periodos de crisis pudieron asimilando los elementos de desorden y azar transformándolos.

Pero detrás de estas soluciones de orden, surgirá siempre la incertidumbre, el caos y el azar como agentes que transformaran las convergencias hacia el orden en divergencias de desorden y viceversa.

Por un lado la burocratización del ejército para facilitar su control por parte del estado Song, llevará a una ineficacia y debilidad militar con fronteras inseguras, fuertes tributos y desiguales tratados de paz con los imperios barbaros del Norte.

La monopolización del comercio mediante fuertes impuestos en productos como el té o la sal, provocaran un progresivo aumento del contrabando y la corrupción de los funcionarios locales que beneficiaron y enriquecieron a los Liao o los Xia (agentes de ese contrabando) que tanto anhelaban la conquista de las tierras del imperio del centro.

Y asimismo los intentos de pluralismo político de principios de la dinastía desembocarán en las fratricidas luchas de poder entre las distintas facciones políticas de los partidarios de Wang Anshi 王安石(1021-1086) y sus reformas y los conservadores liderados por Sima Guang 司马光(1019- 1086).

Pero por otro lado en el plano de las artes, el pensamiento y la religión se producirán una rica inter-fecundación entre budismo, confucionismo y taoísmo que partirán a menudo de discordancias que dieron lugar a fecundas concordancias. Confluencias que partirán de divergencias y fuertes criticas de los letrados confucianos hacia el budismo y que en su intensa cruzada intelectual acabaran por fecundarse por ideas y conceptos deudores de la filosofía budista. Convergencias de los monjes budistas que en su intento de alcanzar un mayor favor político fecundaran la filosofía budista de conceptos neoconfucionanos.

Divergencias entre budismo y taoísmo que lucharán por la supremacía religiosa y que acabaran dando lugar en esa lucha a fenómenos de síntesis entre

los dos como el budismo *chan* 禪 o la escuela taoísta de La Completa Verdad *quan zhen* 全真

Por razones de espacio, en este texto, nos centraremos en mostrar estos procesos de divergencias y convergencias entre los tres saberes de China y como estos darán pie a una rica amalgama de procesos históricos que fluyen continuamente en su dialectico transcurrir hacia ninguna parte.

## CONVERGENCIAS HACIA DIVERGENCIAS

En los albores de la dinastía Song la repentina muerte del emperador Tai Zu 太祖 (960-975) y la subida al trono de su hermano Tai Zong 太宗 (976-997) hicieron correr los rumores de fratricidio rápidamente aplacados por justificaciones míticas y buenos augurios provenientes de la religión taoísta.<sup>558</sup> Tai Zu además de excelente estratega puso las bases de la organización del imperio que después desarrollaría su hermano tras su muerte. Tai Zong por otro lado, fue un personaje que no tuvo el fulgurante éxito militar de su hermano y destacó más por su labor política de continuación y clara apuesta por el poder civil en detrimento del militar. La burocratización del ejército, que ya fue comenzada por Tai Zu para evitar la usurpación del poder, junto con la clara opción de reforzar la cultura y las letras serán continuadas por Tai Zong que se apoyará en la clase de funcionarios letrados para la organización de la burocracia y el gobierno del imperio. Estas medidas serán claves para poder entender los posteriores aciertos y problemas en los que se verá enfrascada esta dinastía.

Tal y como comenta Peter K. Bol <sup>559</sup> esta decisión de dominar el ejército y promover la burocratización y la centralización del imperio en torno a letrados funcionarios civiles es una clara estrategia de control, los funcionarios civiles son mucho más dóciles que los gobernadores militares, los funcionarios están ligados a un sistema de burocracia, de virtud moral y de respeto a las leyes que no tienen los militares. Sin embargo este planteamiento que parece perfectamente lógico no tuvo en cuenta dos factores que desembocaran en graves problemas a los que posteriormente se tendrá que enfrentar la organización del imperio. Aunque los funcionarios civiles no tienen espadas tienen su dialéctica que puede ser más afilada que una espada, los funcionarios letrados aunque no pueden revelarse por las armas, pueden corromperse con las riquezas. Dos problemas fundamentales, la división entre las élites de gobierno y la corrupción de los funcionarios fueron los nuevos retos que

<sup>558</sup> Véase DAVIS, L. E., *Society and the supernatural in Song China*, (2001); p.72.

<sup>559</sup> BOL P, K., *"This culture of ours"*, (1992); pp.53-54.

surgieron (además de la creciente debilidad militar) y que plantearon nuevas soluciones y no pocos debates.

Pero empezamos por el principio, los dos primeros emperadores de la dinastía favorecerán el ascenso social por meritos propios, las antiguas noblezas ya han perdido gran parte de su poder en el periodo de las Cinco Dinastías. Aunque los privilegios de sangre de las familias oligárquicas locales seguirán aún vigentes, estos emperadores apuestan claramente por formar una burocracia centralizada compuesta por funcionarios provenientes de todas las clases sociales y reclutados mediante un sistema de exámenes que garantizan las cualidades fundamentales de virtud moral y meritos de administración política y económica de los candidatos. Además de esta operación se instalara un clima de pluralismo político, el emperador se apoya en sus letrados y escucha atentamente las soluciones e ideas que estos puedan aportar. Comienza así una gran convergencia de los mejores y más preparados letrados confucianos en torno a la corte del emperador, el renacimiento cultural del *wen* 文 y del confucionismo que recupera su fuerza como eje principal a partir del cual erigir el edificio de gobierno.

Los primeros debates que se plantearan se verán enfocados en torno al valor del *wen* y su poder para transformar la virtud y la moral social, pero pronto estos debates irán profundizando no sólo hacia el valor de la cultura y su poder de transformación social sino que además es necesaria una reforma del aprendizaje de estos mismos valores morales de la cultura en pos de una mayor eficacia en las tareas administrativas y económicas.

La primera fisura que se producirá en el emergente monolito del estado de Song será debida a una desastrosa derrota militar de las tropas de la dinastía Song ya en época de Ren Zong 人宗 (1023-1064) contra los Tangut Xia que provocará la subida al poder del reformador Fan Zhongyan 范仲淹 (989- 1052). Éste organizará la defensa y una vez calmadas las aguas, aprovechará para presentar un proyecto de reformas de la burocracia en las que los privilegios de sangre desaparezcan completamente a favor de un más eficaz y selectivo sistema de exámenes. La expansión del sistema de exámenes así como el abuso de los privilegios de sangre había hecho que multitud de funcionarios que habían entrado al servicio estatal no tuvieran la cualificación necesaria. Hasta ahora el imperio chino nunca se había enfrentado a una organización tan compleja como la que se presentaba en estos momentos, de ahí que estos primeros ensayos empezaran a plantear problemas y uno de los debates principales se produzca en torno al sistema de reclutamiento de exámenes. Tan fuertes fueron las reacciones en contra de las reformas planteadas por Fan Zhongyan que la caída de éste y sus seguidores fue tan rápida como su ascenso.

La confluencia del confucionismo empezará a resquebrajarse, aunque Fan Zhongyan fue rápidamente depuesto quedará su imagen de héroe mártir

confuciano que lucha a favor del bien y de las virtudes y los valores morales. Las generaciones jóvenes de letrados quedarán marcadas por esta imagen ya sea para oponerse a las reformas como para favorecerlas. Y es que este conflicto primero esconde un enfrentamiento profundo entre las clases de familias conservadoras que quieren seguir teniendo los privilegios de sangre contra esta nueva clase emergente de letrados por meritos propios como era el propio Fan Zhongyan o el brillante exponente del estilo literario del *gwen* 古文 Ouyang Xiu 欧阳修 (1007-1072).

Pero el punto intersección que marcará la ruptura de la élite de letrados, y acabará con el pluralismo inicial con el que había comenzado la dinastía, será la aparición en escena del letrado Wang Anshi 王安石 (1021-1086) y su paquete de reformas, que ha diferencia de las planteadas por Fan Zhongyan, proyectaban una profunda reforma de la organización del imperio. El carisma de Wang Anshi impresionó al joven emperador Shen Zong 神宗 (1068-1086) que ávido por someter a las tribus bárbaras del norte y extender su poder, quedó convencido por éste de que la aplicación de sus reformas era la mejor manera de enriquecer al estado y fortalecer el ejército. La reforma que planteó Wang Anshi, basada en un nuevo reparto de las tierras y la creación de impuestos estatales sobre el comercio, aunque tenía una buena base teórica, su aplicación resultó un desastre. Éste fracaso fue debido en parte a la corrupción de los oficiales y secretarios locales que controlaban gran parte de la recaudación de impuestos, y en parte a que el nuevo reparto de las tierras se vio sometido a la manipulación de las familias que poseían grandes latifundios desviando los impuestos hacia la mayoría del campesinado medio o pobre.

Las nuevas reformas provocaron fuertes reacciones en contra, al igual que las de Fan Zhongyan, pero el apoyo que Wang Anshi tenía del emperador hizo que este se hiciera con el poder absoluto y que empezara una política de persecuciones y destierros de todos sus opositores. Sima Guang 司马光 (1019-1086) su gran oponente acabará retirándose a su jardín de Luoyang, Su Shi 苏轼 (1037-1101) será encarcelado y estuvo a dos pasos de la pena de muerte por sus escritos denunciando la mala aplicación de las reformas. La elite de letrados se divide en dos facciones irreconciliables, los partidarios de las reformas y los conservadores, una guerra que aunque no estaba basada en la rebelión de las espadas fue igualmente cruel y sórdida, cuando cada partido llegaba al poder comenzaban una serie de persecuciones, destierros y ejecuciones de los letrados oponentes, el clima de pluralismo político de comienzos de la dinastía quedó deshecho por las pesadas baterías del faccionalismo político que instauró una atmósfera de venganzas, reyertas y absolutismo que socavó los cimientos del imperio y a la larga lo llevó hacia su extinción.

Estas luchas entre facciones produjeron un continuo desgaste moral y psicológico que favoreció el aumento de la corrupción en la administración del

imperio así como favoreció las intrigas en el seno de la corte, eunucos que se hacen con las riendas del estado y emperadores ensimismados en burbujas taoístas y artes plásticas. Durante los periodos en los que Wang Anshi se mantuvo en el poder las reformas aunque fracasaron en su aplicación, si controlaron en cierta medida la corrupción del funcionariado menor y local, pero después de la muerte de éste, la corrupción irá en aumento así como el enrarecido clima despótico que llegará a su culmen con la llegada al poder de Cai Jing (1046-1126), primer ministro del ensimismado emperador Hui Zong 徽宗 (1101-1126). Este animará a Hui Zong a que realice su ambicioso proyecto estético y taoísta para él poder llevar completamente las riendas del estado. Cai Jing pertenecía al partido reformista y con él podemos decir que éstas alcanzaron la cúspide de la demencia absolutista<sup>560</sup> y corrupción que se vieron abortadas por la invasión del norte de China por parte de los Liao.

Hasta ese momento y posteriormente durante toda la dinastía Song del Sur el encarnizado faccionalismo político hizo que después de las dos fulgurantes figuras de Sima Guang y Wang Anshi ningún letrado confuciano de talento se introdujera en las esferas del poder político, tanto el movimiento del *daoxue* 道学 comenzado por los hermanos Cheng 程 como sus continuadores en la dinastía Song del Sur, principalmente Zhu Xi 朱喜 (1130-1200) se mantuvieron alejados de las esferas del poder y se concentraron más en una labor educativa estableciendo centros de estudio y academias en donde promover el neoconfucianismo.

La esperanza que los primeros emperadores de la dinastía Song pusieron en el poder civil y en los funcionarios letrados para llevar las riendas de la organización y la administración del imperio quedó rota por el progresivo aumento de la corrupción. El pluralismo político y la pléyade de letrados de talento que se reunieron a principios de la dinastía desembocaron en el absolutismo y el faccionalismo político. Después de Sima Guang y Wang Anshi el estado sólo atrajo a oportunistas y mediocres letrados que continuaron encarnizadamente con las luchas fratricidas por el poder. De la primera y fulgurante confluencia de funcionarios y letrados en la corte se pasará al desencanto, el absolutismo y la escisión entre facciones.

De la confianza en la centralización y en el poder civil se pasará a la corrupción y el desinterés por parte de los pensadores neoconfucianos que se desmarcaran de la enrarecida esfera política y buscaran las soluciones en el trabajo moral del individuo y la educación para mejorar la sociedad. El problema de la corrupción les hará plantearse cuestiones de índole moral que no atañen ya al rey o al letrado en el gobierno sino que van en busca de valores

---

<sup>560</sup> Los letrados antirreformistas tenían prohibida la entrada a la capital y estaba prohibida la publicación de sus escritos.

universales que cada individuo tiene dentro de si y que tienen que cultivar en su propio trabajo cotidiano de estudio y cultivo de la virtud.

Pero para llegar a esta serie de conclusiones se producirá un arduo proceso de revisión de los clásicos confucianos y de sus oponentes más directos del taoísmo y el budismo. Será a partir de esa voluntad de crítica encarnizada de estas dos escuelas de donde recogerán conceptos fundamentales del budismo y del taoísmo y que incorporaran, (consciente o inconscientemente) al sistema de pensamiento neoconfuciano. Pasamos así de las divergencias y las feroces críticas a las confluencias más insospechadas.

## DIVERGENCIAS HACIA CONVERGENCIAS

*“This is perhaps the most interesting and significant case of ideological “love and hate” in the whole history of Chinese philosophy and religion”*

Charles Wei-hsun Fu

Desde que el budismo entró en China en el siglo I d.C las elites confucianas siempre fueron hostiles hacia esa corriente extranjera que se introducía y ganaba adeptos dentro de los distintas partes del imperio, al igual que también eran escépticos hacia la religión taoísta.

El punto culmen de esta hostilidad llegó cuando se produjeron las fuertes represiones anti budistas del final del periodo de las Cinco Dinastías. Estas reacciones fueron una respuesta, kármica quizás, en contra del excesivo poder que habían acaparado las ordenes monásticas budistas durante la dinastía Tang 唐 (618-907). El precio a pagar fue alto, cientos de monasterios fueron quemados, miles de monjes obligados a reintroducirse en vida laica, y múltiples textos se perdieron. El budismo fue en esta ocasión el cabeza de turco en donde desembocaron sus iras todos los letrados confucianos resentidos contra lo que ellos veían como un parasitismo social; los monjes budistas faltaban a la piedad filial y lo más importante estaban exentos de pagar impuestos. Y es que a sus críticas no les faltaba razón ya que numerosas personas se ordenaban monjes solo para tener una vida fácil en órdenes y monasterios que habían acaparado tanto poder que las reglas monásticas se habían relajado en demasía.

Los primeros emperadores de la dinastía Song, para evitar el crecimiento excesivo de las órdenes budistas, hicieron lo mismo que con el ejército, colocarlas bajo los auspicios de una estricta burocracia que controlaba mediante la expedición de certificados el ordenamiento de nuevos monjes. Con todo el budismo volvió a florecer sobre todo las escuelas Chan 禪; Tian tai 天台

Pero esta vez los letrados confucianos no se quedaron atrás. El confucianismo de la época Han 漢(206 a.C - 266 d.C) más preocupado por

configurar una ética de gobierno en torno al personaje del soberano y desarrollar una cosmología que giraba en torno a la impersonal teoría de los cinco elementos, no dejó espacio para la esfera soteriológica de la salvación personal del individuo y la experiencia religiosa y mística. Estos huecos fueron llenados tanto por el taoísmo como por el budismo. Será en la dinastía Song cuando los letrados neoconfucianos se den cuenta de que para frenar la expansión del budismo y del taoísmo primero tendrían que llenar las lagunas del sistema confuciano.

Personajes como Cheng Yi 程頤 (1033-1107), Zhang Zai 張載 (1020-1077), Shao Yong 邵雍 (1011-1077), Zhu Xi se preocuparon por definir la posición del individuo con respecto al cosmos y la inmanencia de la virtud y los valores morales dentro del mismo.

Surge así lo que se conoce como el movimiento neoconfucianista en el que sus principales autores intentaran definirse y desmarcarse de los letrados con posiciones más ecuménicas tendentes a sintetizar los tres saberes como Su Shi y otros. No obstante veremos como desde la abierta crítica explícita, sus escritos presentan una clara influencia implícita de muchos conceptos claves del budismo y del taoísmo.

Esta hostilidad hacia el budismo y el taoísmo la podemos encontrar en letrados confucianos pertenecientes al círculo de Fan Zhongyan como Sun Fu 孫復 (992-1057) para el que los grandes enemigos del tao del sabio eran el budismo y el taoísmo o Li Kou 李覿 (1009-1059) que pensaba que los reyes de las dinastías Han y Tang no eran buenos modelos a seguir ya que habían permitido que bajo su mandato florecieran el budismo y el taoísmo<sup>561</sup>.

Otro personaje que también mostró gran hostilidad hacia el budismo y el taoísmo fue Ouyang Xiu que pensaba que el budismo fue uno de los grandes venenos que invadió China<sup>562</sup> y omitió en sus obras de historia importantes personajes budistas de la dinastía Tang. No deja de haber por otro lado cierta ambigüedad dentro de esta abierta hostilidad ya que el mismo reconoció que si el budismo y el taoísmo ganaron poder fue debido en parte a las carencias del pensamiento confuciano. Como bien comenta Beata Grant éste en su vida privada trabajó amistad con numerosos monjes budistas, incluso no dudó en acudir a la práctica de ejercicios taoístas para curarse de cierta afección física<sup>563</sup>. Esta ambivalencia nos muestra como incluso en abierta hostilidad las influencias entre letrados confucianos y monjes budistas o taoístas fluyó intensamente. A veces parece como si estas hostilidades hacia el budismo y el taoísmo pertenecieran a una especie de soberbia retórica por parte

<sup>561</sup>Véase BOL P, K, (1992); pp.184-185.

<sup>562</sup> Véase GRANT B, *Mount Lu revisited*, (1994); p.203.

<sup>563</sup> Véase BALDRAN-HUSSEIN F, *Alchemy and self-cultivation in literary circles of the Northern Song Dynasty- Su Shi (1037- 1101) and his techniques of survival.* (1996-97); p.38.

de los letrados confucianos que necesitan esa descalificación para autoconfirmarse dentro de sus propios muros ideológicos.

Otro letrado neoconfuciano Lu Xianshan 陸象山 (1139-1193) aunque era frecuentemente criticado por sus similitudes con la filosofía del budismo chan, quizá para defenderse de estas críticas, quizás para confirmarse dentro de la corriente neoconfuciana escribió estas palabras:

We see that the distinction between the Confucianists and the Buddhist as one for public-spiritedness and righteousness and the other for selfishness and profit is perfectly clear and that they are absolutely incompatible.....

.....desert their parents and family, completely destroy human relations, and live alone in the mountains and forest...

...If everyone becomes Buddhist, then there will be no human relations, and nobody will take of this world.<sup>564</sup>

Aquí tenemos perfectamente ejemplificadas unas de las críticas más comunes que se le hacían al budismo; la falta a la piedad filial, y el egoísmo de solo preocuparse por la salvación propia en el retiro absoluto en las montañas y el descuido de la familia y los padres. Estas faltas a ojos de los letrados neoconfucianos eran imperdonables o más bien mediante su exageración las hacían inaceptables ya que si analizamos bien el texto anterior está totalmente teñido de hipérboles que nada tienen que ver con la realidad del budismo. Éste olvida, por ejemplo conceptos tan importantes como el amor universal preconizado desde los comienzos por el Buda histórico y desarrollado en la escuela mahayana. Hemos dicho olvida y mas bien habría que utilizar la palabra obvia. Lu Xianshan presenta un enfoque de pensamiento dentro del neoconfucianismo que fue criticado por sus acercamientos a conceptos e influencias budistas. Cuesta creer que este no estuviera familiarizado con conceptos tan básicos como los que acabamos de comentar. Por esto inclina más a pensar que más que un mal entendimiento del budismo lo que había era una estrategia de deformación y despiste enfocada a colocarse por encima ideológicamente.

La postura que presenta Cheng Yi a este respecto es un poco más sincera al reconocer su acercamiento hacia el budismo y el taoísmo como una etapa dentro de la búsqueda del camino del sabio, éste se expresará de esta manera al hablar por el camino seguido por su hermano Cheng Hao 程顥 (1032-1085):

<sup>564</sup> WEI-HSUN F, *Morality or beyond: The neoconfucian confrontation with Mahayana Buddhism* (1973); p.380.

---

He drifted through the various schools and was involved with Taoist and Buddhists for several decades, before he turned back to seek it in the six classic and found it.<sup>565</sup>

El acercamiento al taoísmo y al budismo puede estar justificado como una etapa más a seguir en la búsqueda del camino, siempre y cuando, cual hijo prodigo se vuelva al rebaño, el vasto canal de sabiduría que forman los clásicos confucianos. Aunque también advierte del peligro de esta etapa ya que uno corre el peligro de convertirse en budista o taoísta si no tiene claro cual es el camino, a este respecto nos dirá:

If one tries to investigate all the Buddhist doctrines in order to accept or reject them, before he has done that, he will already have been converted to be a Buddhist.... it is none better to determine, on the basis of facts, that the Buddhist Doctrines are not in accord with those of the Sage. We already have in our Way whatever is correct in them. Whatever is incorrect will be of course be rejected. It is simple and easy to stand firm in this way.<sup>566</sup>

Y es que a través de este pasaje podemos vislumbrar un miedo manifiesto ante la fuerza de las doctrinas budistas y taoístas, a través de esta advertencia se podría esconder un ligero complejo de inferioridad ante sus más directos rivales. Cheng Yi en más de una ocasión expresó su admiración ante la capacidad de los maestros budistas de estar sentados en meditación durante horas.<sup>567</sup> Numerosos letrados, aparte de Cheng Yi, se interesaron por el budismo abiertamente y esto suponía un grave peligro para el supuesto purismo neoconfuciano. Ouyang Xiu nos hace notar en un ilustrativo pasaje, que pasamos a citar a continuación, como numerosos letrados condenados al destierro se interesaban por el taoísmo y el budismo buscando una consolación ante sus males:

I have heard of exiled officials who were so distressed by their difficult circumstances that they rushed to embrace Buddhist doctrines. They learn to equate humiliation with honor and failure with success Then their hearts are in peace. How deluded this is!<sup>568</sup>

---

<sup>565</sup> BOL P,K, (1992); p.303.

<sup>566</sup> WEI-HSUN F, (1973); p.378.

<sup>567</sup> Idem; p.377.

<sup>568</sup> GRANT B, (1994); p.67.

El peligro contra el que advertía Cheng Yi, era real y sus advertencias más que justificadas desde su pretendida ortodoxia. Así, existen en todas estas críticas una ambigüedad manifiesta que va desde la admiración encubierta y la influencia inconsciente, al miedo y la abierta crítica y condena.

Otra postura que será radical en cuanto a su condena del budismo pero que se suavizara en lo que concierne al taoísmo será la de Zhu Xi como podemos ver en estas palabras:

Chuang Tzu and Lao Tzu still did not completely destroy moral principles. In The case of Buddhist, human relations are already destroyed. When it comes to Zen (chan), however, from the very start it wipes out all moral principles completely. Looked at this way, Zen has done the greatest harm<sup>569</sup>

Zhu Xi pertenece a una línea temporal, la dinastía Song del Sur en la los letrados neoconfucianos estuvieron completamente fuera del gobierno y en la que tuvieron que competir duramente ante el incremento del poder Budismo Chan. Con Zhu Xi comenzó una nueva estrategia que ponía el énfasis en el desarrollo de academias confucianas en el espacio de las montañas sagradas ya previamente ocupadas por budistas y taoístas. Linda Walton<sup>570</sup> nos hace notar como entre letrados y monjes budistas hubo una encarnizada lucha por la posesión de tierras dentro de estos espacios, con lo que desde esta perspectiva los ataques de Zhu Xi tienen perfecta coherencia.

Zhu Xi como Cheng Yi criticaron el budismo al igual que el taoísmo, pero estas críticas como venimos diciendo caminaron al lado de profundas influencias, Cheng Yi nos contaba como el estudio del budismo y del taoísmo podía ser lícito si de alguna manera estaba encuadrado en una búsqueda de la verdad del sabio que terminara en la adopción del camino recto del confucianismo. Tanto Cheng Yi como Zhu Xi o Shao Yong por citar algunos estudiaron en profundidad los textos budistas y taoístas de los que recibieron como resultado inconsciente o consciente una serie de significativas influencias. Desde la voluntad de crítica, desde la divergencia, pasamos a una fecunda convergencia.

Tanto Cheng Yi como Zhu Xi, tal y como nos dice Wing-tsit Chan<sup>571</sup> se vieron influidos por el concepto taoísta de generación y reproducción desde la madre primordial *sheng sheng* 生生 Wing-tsit Chang cita numerosos pasajes en

<sup>569</sup>WEI-HSUN F, (1973); p.380.

<sup>570</sup> WALTON L, Southern Sung Academies as sacred places. En EBREY B, and GREGORY P, (ed). *Religion and society in T'ang and Sung China*. (1993).

<sup>571</sup> WING-TSIT CH, Chu Hsi's appraisal of Lao Tzu, (1975).

donde podemos apreciar como Zhu Xi habla del concepto del valle como fuente que nunca se agota a semejanza con el Lao Zi:

It is called the subtle and profound female. The gate of the subtle and profound female is the root of the Heaven and Earth. It is continuous and seems to be always existing. Use it and you will never wear out<sup>572</sup>

No sería difícil para alguien no familiarizado profundamente con los textos de Zhu Xi, confundir estos pasajes como si fueran del Dao de jing ya que habla y describe el concepto de valle y madre primordial en los mismo términos que el Lao Zi.

El pensamiento de Cheng Yi presenta también numerosas influencias derivadas tanto del taoísmo como del budismo. Cheng Yi propone una vuelta hacia el interior del sujeto en donde se encuentran innatos los principios morales y las virtudes que se necesitan nutrir y practicar de manera individual. Para éste la práctica de la benevolencia no debe estar en rituales vacíos sino que debe estar presente y brotar desde el interior del individuo. Este valor de nutrir la mente con la práctica moral es en esencia lo mismo que budistas y taoístas adoptan con los ejercicios para nutrir el principio vital taoístas y la meditación budista, las tres se basan en una práctica personal orientada hacia la plenitud y el desarrollo del individuo. A este respecto Cheng Yi nos dirá:

It is possible to say that what we look in conduct can be achieved by forcing oneself. But is comprehending it in the mind possible through attentiveness and cultivation? Especially since if you do not have it inside, you will unable to force it on the outside.....<sup>573</sup>

Se produce así una vuelta hacia dentro, no se puede exteriorizar en el exterior lo que no se ha cultivado previamente en el interior. Y esto vendrá estrechamente ligado con el valor que se da a la purificación del *qi* dentro del individuo. Para Cheng Yi el *qi* está íntimamente ligado a los principios morales, aquellos que tengan un *qi* turbio y estancado devendrán en malas acciones aquellos que se preocupen en purificar su *qi* para que este sea ligero y luminoso estarán de acuerdo con el fluir del Tao y en consecuencia obrarán de manera recta;

Ch'í has good and not good. The nature is without not-good. The reason men do not know good is that ch'í obscures and blocks it.

---

<sup>572</sup> WING-TSIT CH, (1975); p.138.

<sup>573</sup> BOL P, K, (1992); p.304.

The reason Mencius nurtured ch'í was that when he nurtured fully, it became transparent and pure and the problem of obscuration and blockage was gone<sup>574</sup>

Derivar los términos de la práctica moral a la purificación del *qi* no era algo nuevo, el taoísmo y el budismo precisamente basaban gran parte de sus prácticas a la purificación moral y emocional por medio del trabajo de desbloqueo del *qi* con ejercicios gimnásticos y meditación. En esta importancia del purificación del *qi* se produce de nuevo una confluencia en la que deriva la filosofía de Cheng Yi con el budismo y el taoísmo.

Y es que las fronteras entre los tres saberes no estaban tan claramente delimitadas como pudiera parecer al leer a los letrados neoconfucianos. Edward L. Davis<sup>575</sup> nos da las referencias de múltiples letrados y magistrados confucianos que acudieron a todo tipo de maestros celestiales, una suerte de médiums de inspiración taoísta o budistas tántricos que se dedicaban a expulsar espíritus malignos y curar lo que hoy llamamos enfermedades mentales. Estos casos nos ofrecen una visión social más abierta en donde el tránsito de funciones e influencias de los distintos estratos sociales estaba muy interconectado según la función y el saber especializado de cada uno. Un magistrado confuciano no dudaba en llamar a un maestro de ritos celestiales si este era eficaz a la hora de solucionar su problema y de poco valían las continuas advertencias de los letrados neoconfucianos sobre el parasitismo social de los taoístas o de los monjes budistas. Podemos decir que tanto el taoísmo como el budismo funcionaron como una serie de ministros y magistrados que controlaban el comercio y las relaciones con la burocracia del mundo de los espíritus al igual que los letrados eran los encargados de administrar la burocracia del plano material.

Esta relación entre unos y otros no solo estaba en el plano del uso de unos servicios sino que también se extendía por la esfera de los intereses de asunción social. Numerosos maestros del budismo chan y monjes taoístas buscaban sus posiciones de influencia en la corte bien mediante relaciones con letrados confucianos, como es el caso del budismo chan, bien influyendo directamente sobre el emperador como es el caso del *revival* taoísta del reinado de Hui Zong y su relación con altos maestros del taoísmo.

Dentro de este ajedrez secular también hubo espacio para relaciones de verdadera admiración mutua e intercambio fecundo, Beata Grant<sup>576</sup> en su estudio sobre la influencia del budismo en la vida de Su Shi, nos habla de cómo numerosos monjes del budismo chan estaban versados en los clásicos del

---

<sup>574</sup> Ídem; p.314.

<sup>575</sup> DAVIS, L.E., *Society and the supernatural in Song China*, (2001).

<sup>576</sup> GRANT B, *Mount Lu revisited*, (1994).

confucianismo, tuvieron relaciones de sincera amistad con letrados confucianos entablandose un intercambio mutuo de ideas y experiencias. Veamos como describe Su Shi a dos monjes budistas con los que tenía amistad:

Once I took a trip to Ch'eng-tu, where I met the highly cultivated dharma master Wen-ya We-ch'ing. He was a man of distinguished character, both lovable and generous. He could tell stories from the late T'ang and Five Dynasties periods that were not find in books, which is I enjoyed very much going on excursions with him. We- chien was a fellow monk .He was keen and active man, more than most, and in his devotion to Buddha and his [desire to] help sentient beings was a strict and diligent as [a conscientious man] toward his official duties. I loved these two monks! <sup>577</sup>

Esta descripción que nos da Su Shi resulta curiosa ya que en ella podemos encontrar la versión contraria de todas las críticas que anteriormente veíamos por parte de los letrados neoconfucianos. El primero destaca por una virtud estrictamente confuciana que es su erudición, el segundo por su capacidad de acción de ayuda a los demás y su responsabilidad en la realización de sus labores burocráticas. Frente a las acusaciones de quietismo, parasitismo y pasividad social, tenemos aquí una imagen en la que los monjes están completamente comprometidos con su deber social de ayuda a los demás, su estudio y su responsabilidad hacia su trabajo de administración oficial.

Esta serie de monjes, versados en la tradición confuciana, sostenían multitud de debates con los letrados en defensa del budismo como es el caso del monje Qi Song 契嵩 (1007-1072) al que se le describe así en su biografía:

[he] understand Confucian thought and its criticism of Buddhism [and therefore formulate] his synthetic approach and understanding of religions, thus establishing sounder ground for his arguments in defense of Buddhism in debates with Confucian scholar.<sup>578</sup>

Pero la figura que mejor ejemplifica esta fusión de saberes la tenemos en lo que podríamos llamar el Leonardo Da Vinci de la cultura China, Su Shi. Éste representa el polo opuesto a las posturas del neoconfucianismo que veíamos anteriormente, eficaz hombre de estado, profundo poeta, virtuoso calígrafo, penetrante teórico de arte, presenta en su obra una armonización de los tres saberes que no se acompleja de su influencia budista taoísta en su búsqueda del camino del sabio. Este en sus escritos preconizará la unión de los

<sup>577</sup> Ídem; p.42.

<sup>578</sup> Ídem; p.79.

tres saberes aduciendo que estos tienen metas comunes y técnicas afines. Ante las críticas sobre el abandono del mundo Su Shi pondrá el abandono del mundo y el estar en el mundo al mismo nivel de significado al más puro estilo del budismo mahayana:

Statesmen and officials carry out the way of the world; monks carry out the way of leaving the world. Living the in the world and leaving the world are the same and not different. <sup>579</sup>

Significativo a este respecto es el himno que éste escribió en donde se explora las similitudes entre las virtudes confucianas y los valores budistas, del que citamos aquí un pasaje:

[Buddhist] friendliness approaches [Confucian] Humanheartedness;  
 [Buddhist] compassion approaches [Confucian] Righteousness;  
 [Buddhist] endurance approaches [Confucian] courage;  
 [Buddhist] equanimity approaches [Confucian] wisdom.  
 These four [virtues] are similar  
 But in the end not the same. <sup>580</sup>

El confucianismo no estaba tan lejos del budismo como los letrados ortodoxos querían hacer creer. A este respecto resultan también significativas las preocupaciones de Zhang Zai al darse cuenta de lo cerca que estaba el budismo del confucionismo. Los llamamientos a la unidad de los tres saberes fueron un tema común entre monjes y letrados de posiciones más abiertas. Esta pretendida unidad era utilizada a su vez para ganar el favor político o simplemente evitar la represión de una determinada secta budista o taoísta. Esta estrategia fue seguida por personajes como Qing Jue清觉 (1043-1121) fundador de la secta de la Nube Blanca de inspiración budista taoísta, éste en sus escritos expone esta unidad de los tres saberes para justificar de alguna manera su sincretismo:

Buddhism [advocates] compassion, pity, and the relief of suffering, which result in the conversion of the lost. Taoism [advocates] stillness, quietness, and calm, which result in the absence of desire and emotional detachment.  
 Thus for good reason the doctrines of the three teaching should be preserved and honored, followed and studied. When one

<sup>579</sup> Ídem; p.172.

<sup>580</sup> Ídem; p.175.

understands their subtleties and thoroughly comprehends their origins, then one naturally attains to the Way of the sages and worthies and the proper conduct of gentlemen and good persons. When the state is supported by such principles as these, why should one worry that ying and yang will not be in harmony, that wind and rain will not be timely, or the common people not secure?<sup>581</sup>

A pesar de este llamamiento a la unidad de los tres saberes, esta secta fue reprimida al final de la dinastía debido a su peligroso aumento de poder. Como vemos existió un intenso debate sobre la ortodoxia y los límites de cada uno de estos tres saberes. Un debate en el que triunfó la confluencia sobre la divergencia, pese a las airadas y encarnizadas críticas de los letrados neoconfucianos que como hemos podido observar implícitamente se vieron profundamente influidos por las escuelas que atacaban. Esta confluencia será una de las últimas piedras de toque en la intensa creatividad que hasta ese momento había caracterizado a la cultura del Centro. Cuando en la dinastía Ming el pensamiento neoconfuciano se estanque en pura ortodoxia vacía, sólo quedará espacio para revisión y la recopilación enciclopédica, aunque aún podremos asistir a posteriores florecimientos culturales.

Las líneas de tensión entre estos polos opuestos, los momentos de equilibrio y las regresiones hacia su radicalización expanden líneas metodológicas de observación del proceso histórico contradictorio y siempre entrelazado en múltiples hilos invisibles. Hemos analizado simplemente un par de movimientos dentro de la gran sinfonía infinita que presenta la dinastía Song. Dos movimientos que se mueven en simetría opuesta, desde la convergencia hacia la divergencia y desde la divergencia hacia la convergencia. Movimientos que no son, de ninguna manera, lineales y que en consonancia con estos caóticos flashes de nuestra exposición no hemos pretendido que así parezcan.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALDRIAN-HUSSEIN H, (1996-97) Alchemy and self cultivation in literary circles of the northern Song dynasty- Su Shi (1037-1101) and his techniques of survival-. *Cahiers d'extreme Asie* 9, pp.15-47.
- BOL P, (1992) *This culture of ours, Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. California, Stanford University Press.
- DAVIS, L, E, (2001) *Society and the supernatural in Song China*. Honolulu, University of Hawaii Press.

---

<sup>581</sup> OVERMEYER D, L, *The White sect in Sung and Yuan China*, (1982); p.631.

- GRANT B, (1994) *Mount Lu revisited; Buddhism in the Life and writings of Su Shih*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- LIU T, C, J, (1959) *Reform in Sung China, Wang An –shih (1021-1086) and his new policies*. Massachusetts, Harvard University Press.
- MORIN E, (1994) *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- OVERMEYER D, L, (1982) The white cloud sect in Sung and Yuan China, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 42, No. 2 , pp. 615-642.
- WEI-HSUN FU C, (1973) Morality and beyond: The neo-Confucian confrontation with Mahayana Buddhism, *Philisophy East and West*, vol. 23, No. 3, , pp.375-396.
- WING-TSIT CH, (1975) *Chu Hsi's appraisal of Lao Tzu*, *Philisophy East and West*, vol. 25, No. 2, pp.131-144.