

ESTUDIO PRELIMINAR DE UN MANUSCRITO TAOÍSTA HALLADO EN CHINA: *TAI YI SHENG SHUI* 太一生水

POR ALBERT GALVANY
Université de Paris VII- Denis Diderot *

RESUMEN: El importante descubrimiento arqueológico de Guodian en 1993 ha aportado nuevas perspectivas para el estudio de la historia intelectual de la China antigua. Junto con parte de la copia más antigua del *Laozi*, los arqueólogos recuperaron un texto inédito de clara inspiración taoísta. Dicho escrito arroja una nueva luz en torno a la formación del pensamiento cosmogónico, religioso y filosófico en la China de los Reinos Combatientes. El triple objetivo de este trabajo preliminar es ofrecer una descripción detallada del hallazgo arqueológico, una transcripción del texto, así como una traducción anotada del mismo.

PALABRAS CLAVE: Guodian, China antigua, historia intelectual, cosmogonía, Laozi, taoísmo.

ABSTRACT: Guodian significant archaeological discovery in 1993 introduced some innovative perspectives on the study of early Chinese intellectual history. Found in the midst of the most ancient copy of the *Laozi*, archaeologists unearthed a new and unknown Taoist bamboo-slip manuscript. This text has initiated another understanding on the origin and development of Warring States cosmogonic, religious and philosophical thought. The purpose of this preliminary study is threefold: to describe the context and details of the archaeological site, to present a full transcription of the text as well as to suggest an annotated translation of this important manuscript.

KEY WORDS: Guodian, early China, intellectual history, cosmogony, Laozi, Taoism.

* La redacción de este artículo ha sido posible gracias a una ayuda otorgada por el Gobierno Vasco para llevar a cabo una estancia investigadora en la Universidad de Harvard durante julio de 2001 y una beca de investigación concedida por la Fundación Chiang Ching-kuo (PhD Dissertation Fellowship) en junio de 2002. Quisiera expresar mi más sincera gratitud a los profesores Jean Levi (CNRS), Michael J. Puett (Harvard University), Romain Graziani (Université de Paris VII) y Song Gang (Inalco) por haber contribuido a mejorar el resultado final de este trabajo. Mi reconocimiento también a los profesores Carine Defoort (Leuven Katholieke Universiteit), Donald Harper (Chicago University) y Attilio Andreini (Università Ca' Foscari) que aceptaron compartir desinteresadamente sus conocimientos conmigo. No obstante, los errores y carencias que este artículo contiene a buen seguro no son imputables a ninguna de las personas arriba mencionadas, sino tan sólo a quien escribe y firma estas líneas.

El objeto del presente artículo no es otro que el de exponer al público hispanohablante el contenido de un manuscrito hallado en China en el conjunto arqueológico de Jingmen Guodian 荆門郭店 en el año 1993. Este descubrimiento se ha revelado extremadamente valioso para el estudio y la comprensión de la historia intelectual de la China antigua en la medida en que en el interior de la tumba número 1 de dicho conjunto se encontró, además de diversos objetos, un cuantioso material escrito. Entre dicho material, destacan varios capítulos y pasajes que han sido identificados como pertenecientes al importante texto filosófico taoísta conocido como *Laozi* 老子. El material manuscrito referido al *Laozi* contiene aproximadamente el cuarenta por ciento de la edición considerada como canónica contenida en el comentario elaborado por Wang Bi 王弼 (226-249 d.C.) que los editores chinos han decidido dividir en tres secciones: A, B, y C. Precisamente, la última y más breve de estas secciones (C) incluye el texto denominado *Tai yi sheng shui* 太一生水.

A lo largo de este artículo trataremos de presentar brevemente las circunstancias y detalles del descubrimiento arqueológico, para ofrecer después la transliteración y, finalmente, una primera traducción del importante e inédito hasta la fecha manuscrito taoísta conocido como *Tai yi sheng shui*.

1. EL COMPLEJO ARQUEOLÓGICO DE GUODIAN

El complejo arqueológico de Guodian es uno de los veinte complejos funerarios que han sido identificados en el área de las montañas Jishan 紀山, en la actual provincia de Hubei 湖北, a nueve kilómetros en dirección norte de la antigua capital del país de Chu 楚, Ying 郢, cerca del actual núcleo urbano de Jingmen 荆門¹. Los veinte complejos funerarios de dicha área comprenden cientos de tumbas individuales; alrededor de

¹ De acuerdo con las fuentes textuales antiguas, principalmente el *Guoyu* 國語 y el *Chunqiu Zuo zhuan* 春秋左傳, la primera capital del estado de Chu fue Danyang 丹陽. Sin embargo, a comienzos del período histórico denominado *Primaveras y Otoños* 春秋 (770-476 a.C.), la capital fue trasladada a Ying 郢 hasta que, a finales de dicho período, se implantó en Ruo 郢 para volver a Ying casi inmediatamente. En el año 278 a.C., el general Baiqi 白起 del estado de Qin 秦 sitió Ying, por lo cual se decidió trasladar la capital a Chen 陳 (nombre impuesto por el propio estado de Chu a la antigua ciudad de Huai Yang 淮陽). En el año 253 a.C., la capital se trasladó a Juyang 鉅陽 y, de nuevo, en el año 241 a.C., a Shouchun 壽春. Finalmente, el estado de Chu fue destruido en el año 223 a.C. por el potente estado de Qin que, a penas dos años más tarde, concluiría la primera unificación del imperio chino. Para una reconstrucción de la geografía de Chu, véanse los artículos de Barry B. Blakeley, "On the Location of the Chu Capital in Early Chunqiu Times", *Early China* 15 (1990): 49-70 y de Mitsuru Taniguchi, "Ch'u Bamboo Slips from the Warring States Period and the Historical Geography of the Chu State", *Acta Asiatica* 80 (2001): 27-35.

trescientas de estas tumbas individuales son visibles aún hoy en día, mientras que quizás permanezcan ocultas una cantidad que oscila entre el doble o el triple del número de tumbas visibles. Teniendo en cuenta la extensión de esos complejos funerarios, su proximidad a la antigua capital del país Chu del período de los *Reinos Combatientes* 戰國 (479-221 a.C.), así como la riqueza del contenido de los mausoleos que han sido estudiados por los arqueólogos, es posible sostener que la mayor parte de dichas sepulturas pertenecieron a familias dirigentes del reino o estado de Chu.

En particular, la tumba que ocupa nuestro interés, identificada por los arqueólogos como tumba Guodian número 1, no fue objeto de estudio más que a raíz de un desafortunado incidente. Hacia finales de verano del año 1993, un grupo de desvalijadores trató de penetrar en la tumba. En opinión de los expertos, el botín de los ladrones fue mínimo, en parte, gracias a que la tumba se inundó a causa del pasadizo que los propios ladrones hicieron con el fin de alcanzar la tumba. A partir de ese momento, los equipos arqueológicos del museo municipal de Jingmen emprendieron la excavación oficial y sistemática de la tumba. Entre los objetos recuperados, destacan diversas piezas de cerámica, bronce y madera, un instrumento musical *qin* 琴 (cítara) de siete cuerdas, una hebilla de jade, y una espada de bronce de doble filo. A pesar de que ninguno de los documentos u objetos recuperados contenga alguna fecha explícita o referencia histórica y de que el ocupante de la tumba tampoco haya podido ser identificado, las similitudes estructurales y de contenido en relación con la cercana tumba de Baoshan 包山, que sí contiene un documento referido a un evento histórico acontecido en el año 323 a.C., permiten establecer la datación de la tumba número 1 de Guodian alrededor del año 300 a.C.². En ese mismo sentido, la evidencia de orden ortográfico revelado en

² La identidad del ocupante de la tumba no ha podido ser precisada hasta ahora por los equipos arqueológicos. Con todo, considerando las particularidades de los objetos hallados en el interior de la misma, todo parece indicar que pertenecía a los estratos inferiores de la aristocracia Chu. Además, teniendo en cuenta, por un lado, la cantidad y el tipo de manuscritos (en lugar de los clásicos almanaques, inventarios, o testimonios de prácticas adivinatorias, comunes en el resto de las tumbas de Baoshan, los manuscritos de la tumba número 1 de Guodian son fundamentalmente textos filosóficos) y, por otro lado, la inscripción en una de las vasijas halladas en la sepultura en la que se puede leer la frase “Maestro del Palacio del Este” (*dong gong zhi shi* 東宮之師), algunos expertos consideran altamente probable que el ocupante hubiera desempeñado funciones de maestro o preceptor en la corte Chu (véase Li Xueqin 李學勤, “Jingmen Guodian Chujian zhongde Zi Si zi 荆門郭店楚簡中的〈子思子〉”, *Wenwu tian di* 文物天地 2 (1998): 28-30). Se han lanzado incluso algunas hipótesis para determinar la identidad del ocupante; entre ellas quizás la más relevante sea la del sinólogo Jiang Guanghui 姜廣輝 que considera probable que se tratara del experto confucianista, oriundo de Chu y mencionado en *Mengzi* 孟子 3A, Chen Liang 陳良; véanse sus artículos “Guodian Chujian yu zaoqi ruxue 郭店楚簡與早期儒學”, *Zhongguo zhexue* 中國哲學 20 (1999): 81-92 y “Guodian yi hao mu mu zhu shi shei 郭店一號墓墓主是誰”, *Zhongguo zhexue* 中國哲學 20 (1999): 396-398. En cuanto a la edad del ocupante, y a la espera de que se realicen estudios físicos que arrojen sobre esta cuestión mayor exactitud, es posible aventurar un

los manuscritos hallados en dicha tumba parece confirmar o, al menos, reforzar esta hipótesis³.

2. LOS MANUSCRITOS DE GUODIAN

Tal y como hemos señalado al comienzo de este artículo, la tumba número 1 de Guodian ha marcado un nuevo hito en la arqueología china de las últimas décadas. Teniendo en cuenta, además, la posibilidad de que los ladrones que penetraron en la tumba hubieran podido sustraer parte del contenido de la misma, lo cierto es que el yacimiento de Guodian representa probablemente el hallazgo arqueológico más importante, al menos en lo que se refiere a la recuperación de manuscritos filosóficos del período de los *Reinos Combatientes*, desde que se descubrieran los trascendentales documentos de Mawangdui 馬王堆 en 1973. El número total de tiras o listones de bambú recuperados en la tumba número 1 de Guodian asciende a ochocientas. Después de haber permanecido durante más de dos mil años en unas condiciones muy poco favorables y de haber sufrido incluso la inundación del nicho, las tiras

cálculo aproximado a partir de los objetos rituales exhumados por los arqueólogos: se recuperaron dos vasijas rituales con forma de cabeza de paloma que, de acuerdo con las ceremonias rituales de la época, se entregaban únicamente a aquellas personas que habían sobrepasado los ochenta años. Más allá de estas consideraciones técnicas, el hecho de que, supuestamente, uno de los preceptores o tutores cortesanos del país de Chu, estrechamente vinculado a la ideología y la tradición confuciana, poseyera una copia del *Laozi* evidencia sin duda el grado de expansión y popularidad alcanzado por dicha obra ya en las inmediaciones del año 300 a. C.

³ En todo caso, es posible determinar una fecha límite para las tumbas de Jingmen: tal y como hemos referido en la nota 1 del presente artículo, el estado de Chu fue invadido por las tropas del general Baiqi del estado de Qin en el año 278 a.C. y ello obligó a abandonar el lugar y trasladar la capital a Chen (Huai Yang), por lo que en ningún caso el enterramiento de la tumba no. 1 de Guodian puede ser posterior a ese año. Para un estudio más exhaustivo sobre los trabajos arqueológicos realizados en el área de Guodian y sobre las hipótesis de datación del complejo, véanse sobre todo el artículo editado por el Hubeisheng Jingmenshi Bowuguan 湖北省荆門博物館, “Jingmen Guodian Yihao Chu Mu 荆門郭店一號楚墓”, *Wenwu* 文物 7 (1997): 35-48 y el estudio comparativo de Wang Baoxuan 王葆玟, “Jianlun Guodian ji Baoshan Chu mu de shidai wenti 兼論郭店及包山楚墓的時代問題”, *Zhongguo zhixue* 中國哲學 20 (1999): 183-187. Sobre la naturaleza de los objetos hallados en la tumba n° 1 en relación con la cultura del país de Chu, el lector interesado puede acudir, entre otros, al artículo de Li Boqian, “A Brief Account of the Origins and the Development of Chu Culture”, en la obra colectiva editada por S. Allan & C. Williams, *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, 1997*, The Society for the Study of Early China & The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 2000, pp. 9-22. Por último, para un análisis de la ortografía y del estilo característicos de los manuscritos Chu, véanse las investigaciones de Teng Rensheng 滕壬生, *Chu xi jian bo wenzi bian* 楚系簡帛文字編, Hubei jiawu chubanshe, Wuhan, 1995 y de Li Yunfu 李運富, *Chuguo jian bo wenzi gouxing xitong yanjiu* 楚系簡帛文字編, Yuelu shushe, Changsha, 1997.

de bambú se encontraron completamente ennegrecidas e ilegibles. Tras un complejo y exhaustivo trabajo de limpieza y restauración que duró aproximadamente tres meses (de octubre a diciembre de 1993) y que fue realizado por el equipo de conservadores del museo municipal de Jingmen, el número de las listones de bambú que contenían caracteres escritos o sinogramas alcanzaba finalmente la cifra de 730 unidades⁴. Estos listones de bambú no presentan unas dimensiones uniformes por lo que, en general, los especialistas coinciden en distinguir tres categorías en función de su longitud: un primer grupo compuesto por tiras de bambú largas cuya longitud aproximada es de 33 cm.; un segundo grupo compuesto por tiras de tamaño intermedio cuya longitud oscila entre los 31 y 26 cm.; y un tercer grupo compuesto por tiras de tamaño menor cuya longitud oscila entre los 15 y 18 cm. A esta clasificación por longitud, le acompaña asimismo una división morfológica de las tiras: los extremos superiores e inferiores del soporte de bambú pueden ser o bien de una forma rectilínea, al hacer un ángulo recto con el eje longitudinal, o bien de una forma aguzada. Además, todas las tiras de bambú presentan dos o tres perforaciones que, presumiblemente, servían para unir las diferentes tiras mediante cintas o trencillas; las tiras de longitud grande y mediana poseen dos incisiones mientras que las de longitud menor estaban perforadas en tres puntos (en la parte superior, en el medio y en la parte inferior). Debido a que con el paso del tiempo las trencillas que mantenían unidas las diferentes tiras desaparecieron y que, tal y como hemos señalado, la tumba permaneció durante algún tiempo inundada de agua, en el momento de su recuperación las tiras de bambú se encontraban en un desorden completo. La reorganización del material manuscrito se llevó a cabo siguiendo sobre todo la lógica y la coherencia del propio contenido de las tiras aunque, en los casos en que no era posible determinar el orden con precisión a partir de la sucesión de caracteres, las singularidades morfológicas que acabamos de mencionar más arriba supusieron también un apoyo importante para distinguir y editar los diferentes grupos de textos⁵. Así, los manuscritos de Guodian han sido finalmente divididos y organizados por los editores chinos en trece apartados diferentes, de suerte que cada apartado está constituido o bien

⁴ Para una breve descripción y explicación de los trabajos de restauración y limpieza a los que fueron sometidos los manuscritos de Guodian, nos remitimos al artículo de Peng Hao, "Post-Excavation Work on the Guodian Bamboo-Slip Laozi: A Few Points of Explanation", en S. Allan & C. Williams (eds.), *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference*, pp. 33-37.

⁵ El conjunto de manuscritos de Guodian ha sido reproducido fotográficamente, transcrito en caracteres regulares y anotado en el volumen titulado *Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚墓竹簡, editado por el museo municipal de Jingmen (Jingmenshi Bowuguan 荆門市博物館), Wenwu chubanshe, Beijing, 1998. Todos los fragmentos o pasajes pertenecientes a este conjunto de manuscritos serán citados en este artículo, salvo excepción, a partir de dicha edición.

por un solo texto o bien por un grupo de textos vinculados entre sí: (i) *Laozi* 老子 (71 listones), (ii) *Tai yi sheng shui* 太一生水 (14 listones), (iii) *Zi yi* 淄衣 (47 listones), (iv) *Lu Mugong wen Zi Si* 魯穆公問子思 (8 listones), (v) *Qiongda yishi* 窮達以時 (15 listones), (vi) *Wu xing* 五行 (50 listones), (vii) *Tang Yu zhi dao* 唐虞道 (29 listones), (viii) *Zhongxin zhi dao* 忠信之道 (9 listones), (ix) *Cheng Zhi wenzhi* 成之文之 (40 listones), (x) *Zun deyi* 尊德義 (39 listones), (xi) *Xing zi ming chu* 性自命出 (67 listones), (xii) *Liu de* 六德 (49 listones), (xiii) *Yucong* 語叢 (265 listones).

En cuanto al contenido filosófico de estas obras, es preciso señalar que exceptuando los fragmentos pertenecientes al *Laozi* (i) y al texto inédito *Tai yi sheng shui* (ii), ambos vinculados a la corriente taoísta, el resto se inscriben en una clara y marcada línea confucianista. De hecho, es posible incluso que al menos ocho de las trece obras que los editores chinos han convenido en distinguir y cuya lista acabamos de reproducir, exceptuando eso sí los dos tratados taoístas, pertenezcan o formen parte de la obra del célebre filósofo confuciano Zi Si 子思 (492-431 a.C.), nieto del propio Confucio 孔子 (551-479), y de sus discípulos⁶.

3. LOS MANUSCRITOS DEL *LAOZI* 老子 (A, B, Y C)

Tal y como hemos afirmado anteriormente, del importante corpus de manuscritos hallados en Guodian aquellos que, al menos inicialmente, atrajeron gran parte de la atención de los expertos fueron los grupos de tiras o listones impresos que contenían pasajes del texto taoísta tradicio-

⁶ Cf. Robert Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, Columbia University Press, New York, 2000, p. 5. A su vez, el profesor Robert Henricks apoya esta hipótesis en los resultados de una investigación realizada por el sinólogo chino Li Xueqin en su ya mencionado artículo, "Jingmen Guodian zhongde Zi Si zi". En el mismo sentido, véanse las aportaciones de Jiang Guanghui 姜廣輝, "Guodian Chujian yu Zisi zi: jian tan Guodian Chujian de sixiangshi yiyi 郭店楚簡與子思子: 兼談郭店楚簡的思想史意義", *Zhongguo zhexue* 中國哲學 20 (1999): 88 y de Pang Pu 龐朴, "Chudu Guodian Chujian 初讀郭店楚簡", *Lishi yanjiu* 歷史研究 (1998.4): 6. A pesar de ser la hipótesis que más adeptos ha generado, lo cierto es que la cuestión no está aún resuelta y otro grupo de expertos sostiene que la autoría de dichos documentos no debe situarse en la órbita intelectual de Zi Si (492-431 a.C.) o de Mengzi (390-305 a.C.) sino, más bien, en la línea del confucianismo representado por Gaozi 告子 (420-350 a.C.): Li Zehou 李澤厚, "Chudu Guodian zhujian yinxiang jiyao 初讀郭店竹簡印象記要", *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 17 (1999): 420-421, Chen Lai 陳來, "Jingmen zhujian zhi 'Xing zi ming chu' pian chutan 荆門竹簡之性自命出 篇初談", *Zhongguo zhexue* 中國哲學 20 (1999): 295-296 y Paul R. Goldin, "Xunzi in the light of the Guodian manuscripts", *Early China* 25 (2000): 139-146. Para un análisis y reconstrucción de las fechas de nacimiento y muerte de esos pensadores, me remito al estudio ya clásico de Qian Mu 錢穆, *Xian Qin zhuzi xinian* 先秦諸子繫年, Shangwu, Beijing, 2002.

nalmente conocido como *Laozi*. Para el conjunto de manuscritos que conforman la versión Guodian del *Laozi*, los editores chinos han convenido en distinguir tres grupos diferentes (A, B, y C) en función de la caligrafía así como del tamaño y forma de las tiras de bambú. No obstante, es preciso señalar que el orden de estos tres grupos no responde a ningún otro criterio que la extensión de los mismos: A es el más extenso y C el más breve⁷.

El grupo de documentos A está compuesto por 39 tiras o listones de bambú de aproximadamente 32 cm. de largo y de forma aguzada. Asimismo, los editores chinos han establecido una serie de cinco unidades para ordenar las tiras de este grupo A: la Unidad I (tiras 1-20) comienza con el capítulo 19 de la edición Wang Bi al que le siguen fragmentos de los capítulos 66, 46, 30, 64, 37, 63, 2, y 32; la Unidad II (tiras 21-23) comienza con el capítulo 25 y le siguen líneas del 5; la Unidad III (tira 24) contiene las primeras seis líneas del capítulo 16; la Unidad IV (tiras 25-32) comienza con parte del capítulo 64 y le siguen los capítulos 56 y 57; finalmente, la Unidad V (tiras 32-39) consiste en los capítulos 55, 44, 40, y 9. En consecuencia, el *Laozi* A contiene pasajes correspondientes a los siguientes capítulos de la edición Wang Bi: 19, 66, 46, 30, 15, 64, 37, 63, 2, 32, 25, 5, 16, 56, 57, 55, 44, 40, 9. De todos modos, resulta conveniente advertir que esta secuencia no corresponde necesariamente a la secuencia original y que, en ese sentido, el orden del texto podía perfectamente haber sido otro del propuesto por los editores contemporáneos.

A su vez, el grupo de documentos B consiste en 18 tiras de bambú de aproximadamente 30 cm. de largo y con extremos de forma rectilínea. Los editores dividieron el *Laozi* B en tres unidades: la Unidad I (tiras 1-8) comienza con el capítulo 59 y le siguen fragmentos de los capítulos 48 y 20; la Unidad II (tiras 9-12) contiene el capítulo 41; la Unidad III (tiras 13-18) comienza con líneas pertenecientes al capítulo 52 al que le siguen los capítulos 45 y 54 íntegramente. Los capítulos de la edición Wang Bi contenidos en el *Laozi* B son: 59, 48, 20, 41, 52, 45, 54.

Por último, el grupo de documentos C está compuesto por 28 tiras de bambú de unos 26 cm. de largo con extremos de forma rectilínea. En este caso, los editores decidieron dividir el grupo en 7 unidades; las cuatro primeras se refieren a parte del *Laozi* mientras que las tres siguientes

⁷ Para realizar el presente resumen sobre la edición de los manuscritos A, B, y C del *Laozi*, nos hemos basado sobre todo en las aportaciones contenidas en la obra *Guodian Chumu zhujian*, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998; en el trabajo de R. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching*, pp. 6-8; y en las contribuciones de William G. Boltz, "The Fourth-Century B.C. Guodian Manuscripts from Chuu and the Composition of the Laozi", *Journal of the American Oriental Society* CXIX.4 (1999): 592-594; de Ding Sixin 丁四新, *Guodian Chu mu zhujian sixiang yanjiu* 郭店楚墓竹簡思想研究, Dongfang chubanshe, Beijing, 2000; y de Stephan Peter Bumbacher, "The Earliest Manuscripts of the *Laozi* Discovered to Date", *Asiatische Studien* 52.4 (1998): 1175-1184.

corresponden al texto inédito *Tai yi sheng shui*. La Unidad I (tiras 1-3) contiene los capítulos 17 y 18; la Unidad II (tiras 4-5) contiene el capítulo 35; la Unidad III (tiras 6-10) consiste en una versión abreviada del capítulo 31; la Unidad IV (tiras 11-14) contiene la segunda parte del capítulo 64 de la edición Wang Bi aunque ligeramente modificado en relación a las mismas líneas contenidas en la Unidad I del *Laozi A*; la Unidad V (tiras 1-8) corresponde a la primera parte del *Tai yi sheng shui*; a su vez, la Unidad VI (tira 9) corresponde a la segunda parte del mismo texto; por último, la Unidad VII (tiras 10-14) corresponde a la tercera parte del texto *Tai yi sheng shui*. En relación a este texto, es preciso señalar que a pesar de que ha sido tratado como un escrito autónomo o separado, lo cierto es que los propios editores chinos contemplan la posibilidad de que originalmente formara parte del *Laozi C*, dado que no es posible establecer ninguna diferencia morfológica (tanto el soporte como la caligrafía son idénticos) entre las tiras o listones de bambú que contienen pasajes ya conocidos del *Laozi* y las que corresponden al hasta ahora inédito *Tai yi sheng shui*.

4. TRANSCRIPCIÓN DEL *TAI YI SHENG SHUI*⁸

太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地〔復相輔〕¹也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成

⁸ Tal y como hemos señalado anteriormente, en lo que respecta a los manuscritos de Guodian hemos decidido tomar como referencia la edición preparada por el equipo arqueológico del museo municipal de Jingmen (Jingmenshi Bowuguan). La transcripción que ofrecemos a continuación sigue en gran medida la propuesta por los mencionados editores de la obra *Guodian Chu Mu Zhujian* (pp. 125-126). Con todo, hemos cotejado igualmente las ediciones de Zhang Guangyu 張光裕, *Guodian Chujuan yanjiu* 郭店楚簡研究, Yiwen yinshuguan, Taibei, 1999, pp. 512-513 y 665-666; de Li Ling 李零, *Guodian Chujuan jiao duji* 郭店楚簡校讀記, Beijing, Beijing Daxue chubanshe, 2002, pp. 32-43; de Edmund Ryden, "Edition of the Bamboo-Slip *Laozi A*, *B*, and *C*, and *Tai Yi Sheng Shui* from Guodian Tomb Number One", en S. Allan & C. Williams, *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference*, pp. 228-231; así como las variantes gráficas y semánticas incluidas en la conferencia (no publicada) del profesor Donald Harper, "Cosmogony and Religion in Early China: The Bamboo-Slip Manuscript *Taiyi Sheng Shui* from Guodian Tomb 1", pronunciada con ocasión del *Annual Meeting of the Association for Asian Studies* (Febrero 1999). En cuanto a los símbolos utilizados en la transliteración, los caracteres o sinogramas que aparecen entre [] representan los caracteres propuestos por los editores en lugar de aquellos que resultan ilegibles; a su vez, el símbolo □ indica los caracteres o sinogramas ilegibles que no han podido ser ni identificados ni derivados por los editores; y, por último, mediante los puntos suspensivos "... .." señalamos las rupturas en los listones de bambú que imposibilitan concluir la lectura de los mismos. Por último, los números intercalados en el texto representan la extensión de los 14 listones de bambú que componen el manuscrito.

四時。四時 2 復相輔也，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲 3 而止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，滄熱之所生也。滄熱者，四時之所生也。四時 4 者，陰陽之所生也。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地 5 者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時，周而或〔始，以已爲〕 6 萬物母；一缺一盈，以紀爲萬物經。此天之所不能殺，之所 7 不能釐，陰陽之所不能成。君子知此之謂 8

天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，責於... .. 9 下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也，青昏其名。以 10 道從事者必托其名，故事成而身長。聖人之從事也，亦托其 11 名，故功成而身不傷。天地名字立，故過其方，不思相〔當；天不足〕 12 於西北，其下高以強。地不足於東南，其上〔□以□。不足於上〕 13 者，有餘於下。不足於下者，有餘於上。... ..14

5. TRADUCCIÓN DEL *TAI YI SHENG SHUI* ⁹

“El gran uno genera el agua; el agua retorna y asiste al gran uno, completando así el cielo¹⁰. El cielo retorna y asiste al gran uno, completando así la tierra. El cielo y la tierra [se asisten recíprocamente], comple-

⁹ Los símbolos utilizados en la traducción del manuscrito son los siguientes: el texto que va entre [] es la traducción de los caracteres propuestos por los editores en lugar de las lagunas mediante los símbolos [] y □; el texto que figura entre () es un añadido nuestro para afrontar las elipsis típicas de la lengua clásica china que, en la traducción, resulta imprescindible paliar con el fin de aclarar el sentido de la frase.

¹⁰ A pesar de que los paleógrafos chinos han convenido en transcribir el séptimo carácter o sinograma impreso en la tira de bambú n° 1 del *Tai yi sheng shui* por *fu* 輔 (asistir, ayudar), Donald Harper considera que en su lugar debería figurar más bien el carácter *bo* 薄 (ir al encuentro, encontrarse). Harper refuerza esta hipótesis al comprobar que el término *bo* aparece mencionado en varios pasajes de claro contexto cosmogónico como el capítulo III del *Huainanzi* 淮南子 (Zhang Shuangdi 張雙楙, *Huainanzi jiaoyi* 淮南子校譯, capítulo III, Beijing Daxue chubanshe, Beijing, 1997, p. 245) o el apartado “Shuogua 說卦” del *Zhouyi* 周易 (*Zhouyi yizhu* 周易譯注, Zhonghua shuju, Beijing, 1991, p. 281). En ese sentido, la traducción de las expresiones *fan bo* 反薄 y *xiang bo* 相薄 (en lugar de la propuesta por los editores chinos *fan fu* 反輔 y *xiang fu* 相輔) resultaría ser, a su vez, “reencontrarse” y “unirse recíprocamente”. Aunque absolutamente legítima e interesante desde un punto de vista filológico y filosófico, para nuestra traducción hemos optado por seguir la propuesta que cuenta con mayor aceptación entre los expertos. En favor de la lectura defendida por los editores chinos, es preciso señalar que la versión del *Laozi* de Guodian, contiene el sinograma *fu* lo cual indica que el copista o copistas de los manuscritos estaban ya familiarizados con ese término que, efectivamente, forma parte del vocabulario taoísta (Cf. *Guodian Chu mu zhujian*, p. 121).

tando así los espíritus y los iluminados¹¹. Los espíritus y los iluminados se asisten recíprocamente, completando así el *yin* y el *yang*¹². El *yin* y el *yang* se asisten recíprocamente, completando así las cuatro estaciones. Las cuatro estaciones se asisten [recíprocamente], completando así el frío y el calor. El frío y el calor se asisten recíprocamente, completando así lo húmedo y lo seco. Lo húmedo y lo seco se asisten recíprocamente, completando así el ciclo anual y (el proceso) se detiene.

Por lo tanto, el ciclo anual es generado por lo húmedo y lo seco. Lo húmedo y lo seco son generados por el frío y el calor. El frío y el calor son generados por las cuatro estaciones. Las cuatro estaciones son generadas por el *yin* y el *yang*. El *yin* y *yang* son generados por los espíritus y los iluminados. Los espíritus y los iluminados son generadas por el cielo y la tierra. El cielo y la tierra son generados por el gran uno.

Por esa razón, el gran uno se acumula en el agua y se despliega en las estaciones. Girando una y otra vez, [se le considera] la madre de todas las

¹¹ La traducción de la expresión china *shen ming* 神明, que en este caso hemos decidido verter al castellano como “espíritus e iluminados”, es muy problemática. Literalmente, *shen* 神 significa “espíritu, espiritual, divino”. Por su parte, *ming* 明 significa “luz, claridad, perspicacia, inteligencia” en un sentido nominal y “discernir, comprender, percibir con claridad” en un sentido verbal. A pesar de que en buena parte de la literatura filosófica de la época estos dos caracteres aparezcan juntos formando un binomio que generalmente designa la inteligencia suprema (“inteligencia espiritual”) del sabio o del príncipe, en este caso la propia lógica interna del manuscrito parece recomendar una lectura diferente: del mismo modo que los binomios que le preceden y le siguen (cielo-tierra, *yin-yang*, etc.), es preciso entender también la pareja *shen ming* como dos polos diferenciados aunque necesariamente complementarios. Para la traducción e interpretación de este pasaje, hemos seguido las hipótesis propuestas por Michael J. Puett en su obra *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2002, p. 161. También Roger T. Ames y David L. Hall se inclinan por una opción similar y traducen el binomio *shen ming* como “espíritus y númenes”: *Dao de jing, A Philosophical Translation Featuring the Recently Discovered Bamboo Texts*, Ballantine Books, New York, 2003, p. 229.

¹² Hemos optado por dejar sin traducir el célebre binomio “*yin-yang* 陰陽”, ya que ha pasado a formar parte del vocabulario filosófico común y su traducción (sombra-solana) restaría al fragmento buena parte del acento cosmogónico que impregna todo el texto. Aunque en origen este binomio designa simplemente el lado iluminado o sombrío de una ladera, a lo largo de los siglos IV y III a. C. comienza a aparecer como uno de los pilares fundamentales del discurso cosmogónico y de lo que se ha convenido denominar “pensamiento correlativo”. Así, la práctica totalidad de estos textos incluyen en algún momento de su despliegue discursivo la articulación de este binomio. Además, a partir sobre todo de la emergencia de ese “pensamiento correlativo”, cuya sistematización se atribuye tradicionalmente a Zou Yan 鄒衍 (c. 350-270 a.C.), comienzan a asociarse otra serie de elementos o propiedades, contrarios pero al mismo tiempo complementarios, a cada uno de los componentes del binomio “*yin-yang*”. Para un estudio más completo de esta cuestión, nos remitimos a los trabajos ya clásicos de Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris (1938), 1968, pp. 101-126; Manfred Porkert, *Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Mass., 1978, pp. 9-54 y de A. C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, The Institute of East Asian Philosophies, Monograph Series No. 6, Singapur, 1986, en especial, pp. 25-41.

cosas¹³: unas veces vacío, otras rebosante, se le considera el principio vertebrador de todas las cosas. Ello no puede ser ni aniquilado por el cielo, ni razonado por la tierra, ni completado por el *yin* y el *yang*. El hombre superior lo conoce y lo denomina [curso]... ..

El curso natural prefiere lo débil. Quien fragmenta lo que está completo con el fin de llenar su vida ataca con la fuerza, castiga... ..

Lo de abajo es greda y se denomina tierra; lo de arriba es energía¹⁴ y se denomina cielo. Su apelativo es ‘curso’ y su nombre es ‘destello crepuscular’¹⁵

¹³ Los cuatro caracteres o sinogramas ilegibles señalados entre corchetes han sido restablecidos por los editores chinos del *Tai yi sheng shui* de acuerdo con un pasaje similar perteneciente al capítulo XXV del *Laozi*: “...puede ser considerado la madre del mundo (...*ke yi wei tian xia mu* 可以爲天下母)”. No obstante, resulta conveniente advertir que en los manuscritos correspondientes al capítulo XXV del *Laozi* de Mawangdui (Gao Ming 高明, *Boshu Laozi jiaozhu* 帛書老子校注, Zhonghua shuju, Beijing, 1996, pp. 348-354) no figura la frase “se le considera la madre de todas las cosas (*yi yi wei wan wu mu* 以已爲萬物母)” que, sin embargo, sí aparece en las ediciones de Guodian, de Wang Bi, y de Heshang Gong. Esto implica la posibilidad de que estos dos últimos editores y comentaristas hubieran podido tener acceso al texto *Tai yi sheng shui* o a una copia del *Laozi* que incluyera ese texto y que hubieran incorporado el mencionado fragmento al capítulo XXV del *Laozi* canónico con el que, en efecto, está estrechamente vinculado temáticamente. Por otro lado, es preciso señalar que en la lectura de los editores del museo municipal de Jingmen figura el sinograma *zhou* 舟 (“barca”, “embarcación”) en lugar del homófono que la mayoría de los sinólogos proponen (*zhou* 周, “giro”, “girar”). Aunque la interpretación del pasaje está condicionada por la secuencia ilegible, lo cierto es que parece que el reestablecimiento de esa sentencia siguiendo la estela del *Laozi* resulta más convincente que la lectura propuesta originalmente por los paleógrafos de Jingmen. Uno de los escasos expertos que se ha aventurado a interpretar el manuscrito a partir del sinograma *zhou* 舟 es el japonés Hirase Takao en su artículo: “The Ch’u Bamboo-Slip *T’ai-i sheng shui* from Kuo-tien Considered in Light of the Emerging Debate about T’ai-sui”, *Acta Asiatica* 80 (2001): 17-26.

¹⁴ Traducimos por ‘energía’ la importante noción china *qi* 氣. Etimológicamente, el carácter *qi* procede de un pictograma que representa los vapores emergentes de la cocción de cereales. Por extensión, viene a significar “soplo o aliento vital”, “energía primaria”, etc. Se trata, pues, de una fuerza primordial, de una energía configuradora que constituye y conforma todos los entes físicos del universo y que, por tanto, es común tanto a la materia inerte como a los seres vivos. Aplicado concretamente a los seres vivos, *qi* significa soplo vital y, en ese sentido, podría emparentarse al *prana* hindú, al *pneuma* griego, al *ruah* hebreo o al *spiritus* latino. Por otro lado, es preciso señalar que la noción ‘qi’ ocupa un lugar preeminente en la literatura cosmogónica de la antigüedad china. Entre los ejemplos más relevantes, citaremos uno de los pasajes contenido en el *Huainanzi* en donde se afirma: “El gran comienzo (*tai shi* 太始) engendra el aliento primordial (*yuan qi* 元氣).” (Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi*, capítulo III, p. 247). Para un análisis más completo del significado y alcance de esta noción en los múltiples ámbitos de la producción intelectual de la China antigua, nos remitimos a las aportaciones de Nathan Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China*, Center for Chinese Studies, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1987, pp. 46-53 y de Mark E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 140-144, 222-228.

¹⁵ Los editores chinos proponen para este caso una lectura de los sinogramas transcritos que filológicamente es, a nuestro juicio, discutible. La edición del museo munic-

Quien sigue el curso en sus quehaceres necesariamente se apoya en su nombre y, por tanto, éstos se realizan y su propia persona perdura. El sabio lo sigue en sus quehaceres y también se apoya en su nombre y, de ese modo, lo realiza con efectividad sin que su propia persona sufra perjuicio alguno.

El cielo y la tierra fijan el nombre y el apelativo; por eso, una vez se sobrepasan sus límites no se pueden reflexionar [las correspondencias. El cielo es insuficiente] en el noroeste y lo que hay debajo es alto y firme; la tierra es insuficiente en el sudeste y lo que hay encima es [bajo y débil. Si por arriba es insuficiente] es que abajo excede; si por abajo es insuficiente es que excede arriba¹⁶... .”

pal de Jingmen sugiere la lectura *qing wen* 請問 para los sinogramas originales transcritos por nosotros como *qing hun* 青昏, lo cual introduce una interrogante que podría traducirse del siguiente modo: “¿Cuál es su nombre ?” (*qing wen qi ming* 請問其名). Es probable que los editores chinos se hayan dejado influir en exceso por el contenido del capítulo XXV del *Laozi* canónico ya que, en realidad, no parece que dicha interrogante tenga demasiado sentido teniendo en cuenta el contexto y la propia dinámica interna del texto. En este caso hemos seguido la alternativa propuesta por Li Ling que consiste en leer los sinogramas originales como (*qing hun* 青昏), lo que en castellano significa “destello crepuscular” (Li Ling, *Guodian Chujuan jiao duji*, p. 32). Esta lectura posee la ventaja de ser menos problemática desde una perspectiva paleográfica y de propiciar al mismo tiempo un sentido filosófico coherente con la concepción global del *Laozi* en relación al problema del “curso (*dao* 道)” y la imposibilidad de asignarle un nombre.

¹⁶ A pesar de que el manuscrito no lo menciona explícitamente, las últimas líneas del texto parecen evocar un tema recurrente de la mitología china que hace referencia al origen del mundo: el enfrentamiento entre los seres teomórficos Gong Gong 共工 y Zhuan Xu 壘瓊. En opinión de Sarah Allan, este mito está íntimamente asociado a los mitos cosmogónicos de la dinastía Shang (1766-1122 a.C.) aunque lo cierto es que no ha quedado ninguna prueba escrita de ello en las inscripciones de los bronceos o en los oráculos adivinatorios registrados en los huesos de animales (S. Allan, *The Shape of the Turtle. Myth, Art and Cosmos in Early China*, SUNY Press, Albany, 1991, pp. 68-69). La descripción escrita de dicho combate es muy posterior y se recoge en diversos textos del período de los *Reinos Combatientes*; probablemente, el relato más completo se halle en el capítulo III del *Huainanzi* y en el capítulo V del *Liezi* 列子 respectivamente: “enfurecido, [Gong Gong] golpeó la montaña Buzhou 不周山. Este pilar celeste se quebró y la unión con la tierra se hendió. El cielo se inclinó entonces hacia el noroeste, mientras que el sol, la luna, los astros y el resto de cuerpos celestes se desplazaron también en esa dirección. La tierra entera se inclinó hacia el sudeste; las aguas de los ríos y de las lluvias, los arroyos y riachuelos convergieron entonces hacia esa dirección.” (Zhang Shuangdi, *Huainanzi jiaoyi* ?????, p. 245); “Gong Gong luchó por el título de emperador con Zhuanxu; enfurecido, golpeó la montaña Buzhou rompiendo el pilar celeste e interrumpiendo la comunicación entre el cielo y la tierra. El cielo, y el resto de astros con él, se inclinaron hacia el noroeste mientras que la tierra, con todos sus afluentes, lo hizo hacia el sudeste.” (Yang Bojun ???, *Liezi jishi* ????, Zhonghua shuju, Beijing, 1976, p. 174). Tal y como señalara en ese sentido Henri Maspero, este mito fue utilizado acertadamente por el autor o autores del capítulo III del *Huainanzi*, un escrito cosmogónico y cosmológico a la vez, para explicar la oblicuidad elíptica, es decir, la propensión de las estrellas del firmamento a al menos para un observador del hemisferio nortea a desplazarse hacia el sudeste del cielo nocturno. Véase H. Maspero, “L’astronomie chinoise avant les Han”, *T’oung Pao*

6. CONCLUSIONES

El manuscrito de Guodian clasificado por los editores del mismo como “*Tai yi sheng shui*” describe una inédita secuencia cosmogónica que, aunque incompleta, despliega en su interior un uso reiterado de fórmulas y conceptos asociados explícitamente con la literatura taoísta de la China antigua. A pesar de que en el corpus de dicha literatura es posible hallar otros fragmentos o pasajes de naturaleza cosmogónica, este manuscrito representa una fuente textual extremadamente valiosa a la hora de estudiar y valorar la influencia de esas concepciones para la gestación y posterior evolución del pensamiento clásico chino en la medida en que por su autonomía, su originalidad, y por su extensión constituyen un caso excepcional. Con todo, el tono cosmogónico que preside el manuscrito se completa con otras ópticas de lectura distintas, aunque vinculadas en última instancia a esa vocación cosmogónica: así, el texto puede ser interpretado desde una perspectiva cosmológica e, incluso, religiosa por cuanto las expresiones “Gran Uno (*tai yi* 太一)”, “Espíritus e iluminados (*shen ming* 神明)”, junto con términos que se refieren al ciclo anual (*sui* 歲), remiten a técnicas astronómicas asociadas al saber del calendario y a prácticas rituales en el culto de los ancestros. Tampoco podemos soslayar la relevancia filosófica de este escrito. En un contexto taoísta, el manuscrito plantea cuestiones centrales para dicha doctrina tales como la función del agua, la trascendencia del curso (*dao* 道) y la imposibilidad de asignarle un apelativo o de conferirle una configuración formal, así como la descripción de principios de conducta ideales.

Por todo ello, una vez presentados y expuestos sus elementos fundamentales, se impone un análisis detallado y pormenorizado desde una perspectiva necesariamente interdisciplinaria que reúna todos los ámbitos del saber que este fecundo manuscrito convoca y que posibilite la resolución de algunos de los enigmas que aún lo rodean.

XXVI (1929): 267-356. Para un sugerente estudio comparativo entre el pasaje del *Tai yi sheng shui* y el del *Huainanzi*, véase Michael J. Puett, *To Become a God*, p. 260-61.