

EL LIÈZĪ Y EL ŚATAKATRAYA
DE BHARTṚHARI:
Descubrimiento de una relación
entre dos textos clásicos
de China e India

DAVID LORENZEN

y

RUSSELL MAETH

El Colegio de México

DURANTE UNA CONVERSACIÓN FORTUITA hace unos meses, los autores de este artículo dieron con una semejanza inesperada entre una estrofa en sánscrito del famoso *Śatakatraya* de Bhartṛhari y un párrafo en el *Lièzĭ*, importante texto taoísta chino. Una investigación posterior reveló que, al parecer, ningún estudioso había notado esta semejanza. Nuestro punto de partida es que la semejanza entre los dos pasajes es demasiado estrecha para ser el resultado de un paralelo accidental de pensamiento. La explicación más probable es que el pasaje se transmitió de alguna manera de la India a China. De esta hipótesis surgen preguntas significativas sobre las fechas de composición de los dos textos y su carácter religioso y literario.

El *Śatakatraya* o *Tres Centenares* de Bhartṛhari es una colección de estrofas en sánscrito dividida, como indica el título, en tres capítulos de, teóricamente, cien estrofas cada uno: el primero dedicado a la política (*nīti-śataka*), el segundo al amor (*śringāra-śataka*), y el tercero a la renuncia ascética (*vairāgya-śataka*).¹ El rasgo más notable de la

¹ La edición crítica del texto es la de D. D. Kosambi, *The Epigrams Attributed to Bhartṛhari* (Bombay: 1948 [Singhi Jain Series Nº 23]). Desafortunadamente no hemos podido consultar esta edición directamente.

colección es la expresión de la tensión psicológica entre los atractivos muy diferentes de los placeres físicos de la sensualidad y la libertad mental y social de la vocación del monje. Un ejemplo bello es la siguiente estrofa:

¿De qué vale tanto parloteo vacío de lógica? Dos cosas en este mundo son dignas de la dedicación de los hombres. O la juventud de las bellezas con amplios senos, ansiosa de nuevos y desenfrenados placeres, O el bosque...²

La estrofa de Bhartṛhari que encuentra un paralelo en el *Lièzĭ*, tiene un sabor más cabalmente asceta. La siguiente es una traducción literal de la misma:

La vida de los hombres se mide en un centenar de años. Su mitad se ha ido en la noche. La mitad de la otra mitad asimismo en la niñez y la vejez. Lo demás, acompañado por las angustias de la enfermedad y la separación, se pasa con la servidumbre, etc. ¿De dónde [viene] la felicidad de los seres vivos en una existencia (*jīva*) movediza como las olas del agua?³

Por su parte, el capítulo llamado "Yáng Zhū" del *Lièzĭ* contiene este párrafo:

Yáng Zhū dijo: "Cien años constituyen el (gran:) extremo límite de la longevidad, pero entre mil hombres no hay ninguno que viva tantos años. Supongamos el caso de uno que sí vive tantos años: Su infancia y su senilidad ocupan casi la mitad, lo que en las noches dormido olvida y lo que pierde en los días, aun despierto, ocupan casi la mitad; los dolores y las enfermedades, las penas y las fatigas (o las amarguras), las pérdidas, las ansiedades y los miedos, todos ocupan casi la mitad. De los demás diez y tantos años, si calculamos cuánto tiempo estamos cómodos y contentos, sin la menor preocupación, es menos que una hora. ¿Para qué, entonces, vive el hombre? ¿En qué, entonces, reside su felicidad?⁴

Hemos usado la edición con traducción de Barbara Stoler Miller, *Bhartṛhari: Poems*, New York: Columbia University Press, 1967. Esta edición acepta las lecturas y la numeración de la edición de Kosambi. Nuestras traducciones se toman directamente del texto en sánscrito.

² Bhartṛhari, no. 85.

³ Bhartṛhari, no. 200.

⁴ *Lièzĭ*, pp. 77-78, apud *Zhūzĭ Jichéng*, Taiwan, editorial "Shijue

Solamente a partir de la semejanza de estos dos pasajes tenemos una base para afirmar que uno de estos pasajes está tomado, directa o indirectamente, del otro. Dado que la gran mayoría de las transmisiones culturales particularmente en lo que se refiere a ideas religiosas entre China y la India pasaron de este último país al primero, es *a priori* más probable que el *Lièzǐ* haya tomado el pasaje de Bhartṛhari. Además, el sentimiento del pasaje es típicamente indio, el del carácter efímero de la existencia mundana (*samsāra*). Aceptada la probabilidad de una transmisión de la India a China, ¿qué otras conclusiones pueden sacarse de este descubrimiento?

La fecha e identidad del autor o autores, tanto del *Śatakatraya* como del *Lièzǐ*, son dudosas. La referencia más antigua a Bhartṛhari aparece en las memorias de un monje budista chino llamado Yijing (I-ching o I-Tsing), el cual viajó a la India y al archipiélago Malayo durante los años 671-695 d.C.⁵ Yijing menciona a un Bhartṛhari que escribió varios textos gramáticos importantes sobre el sánscrito, como el *Bhartṛhari-śāstra*, el Discurso de *Vākya* y el *Bei-na*. Esta persona es obviamente el famoso gramático Bhartṛhari, autor del *Vākyapadīya*.⁶ La mayoría de los estudiosos modernos creen que este gramático y el poeta ho-

shūjǔ", 1955, vol. 2. Véase también James Legge (trad.) *The Chinese Classics*, Hong Kong, 1960, vol. 2, p. 93 y A. C. Graham (trad.), *The Book of Lieh-tzu*, London John Murray, 1960, p. 139.

⁵ Véase I-ching, *Nankai kiki naibō den*, Tokio, sin fecha, maki 4, y J. Takakusa (trad.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A. D. 671-695) Delhi, Munshiram Manoharlal, 1966.

⁶ I-ching no identifica con completa claridad las composiciones de Bhartṛhari. Estas son: (1) *Mahābhāṣya ṭīkā*, un comentario sobre el *Mahābhāṣya* de Patañjali; (2) el *Vākyapadīya*, su obra principal, y (3) la *Vṛtti* o comentario sobre este último. Es posible que otra persona escribiera la *Vṛtti*. El *Vākyapadīya* se divide en tres capítulos: (1) el *Brahmakāṇḍa* o *Agamakāṇḍa*, (2) el *Vākyakāṇḍa*, y (3) el *Prakṛnakāṇḍa* o *Prakṛnakāṇḍa*. Véase la introducción de Peri Sarveswara Sharma (ed.). *The Kālasamuddēśa of Bhartṛhari's Vākyapadīya*, Delhi: Motilal Barnasidass, 1972. J. Brough opina que los textos mencionados por I-ching pueden identificarse como: (1) la *Mahābhāṣya-ṭīkā*, (2) el *Vākyapadīya* (primeros dos capítulos únicamente), y (3) el *Prakṛnakāṇḍa* de este último, res-

mónimo⁷ no son la misma persona. A pesar de esto la discusión de Yijing sobre Bhartṛhari sugiere que él idéntico o confundió al gramático con el poeta. Yijing dice que Bhartṛhari fue un estudioso y que era un budista devoto pero vacilaba entre la vida del monje y del laico:

Anhelaba la excelente Ley [del budismo] y dejó su hogar [i. e. se convirtió en monje], pero tentado por lo atractivo del mundo regresó a la vida secular. Esto lo hizo siete veces. A menos que uno crea profundamente en [la ley de] causa y efecto, ¿quién puede [comportarse] tan extremadamente? Escribió un poema de autorreproche:

Separándome del deseo, vuelvo a
vestirme de negro
Estas dos cosas, ¿cómo
pueden jugar conmigo como con
un niño?⁸

Yijing agrega que Bhartṛhari "era un contemporáneo de Dharmapāla" y que había muerto unos cuarenta años antes, i. e. aproximadamente en 651-652 d.C.⁹

¿Qué se puede concluir de todo esto? En primer lugar, en la actualidad la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que ni el poeta ni el gramático Bhartṛhari eran budistas.¹⁰ Sin embargo el gramático sí demuestra conocimien-

pectivamente. Véase su artículo, "I-ching on the Sanskrit Grammarians", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXVI, 1973, 248-260.

⁷ Véase, por ejemplo, D. D. Kosambi, "On the Authorship of the *Śatakatrayī*", en *Journal of Oriental Research* [Madras] XV (1946), 64-77 n.b. pp. 65-67. Véase también la introducción a K. V. Abhyankar y V. P. Limaye (eds.), *Vākyaṇḍīya of Bhartṛhari*, Poona: University of Poona, 1965, p. v.

⁸ *Nankai kiki naihō den*, maki 4, p. 106.

⁹ En la edición que usamos aparece "algunos maestros de la Ley" en vez de "Dharmapāla". En una nota de su traducción (p. 179), J. Takakusu dice que en todas las otras ediciones aparece "Dharmapāla". F. Max Müller, en una carta publicada con la traducción de Takakusu (p. XIV), identifica este Dharmapāla con "el maestro de Silābhadrā, el mismo que recibió a Hiuen Tshang en Nālanda, en el año 635 d.c.".

¹⁰ Véase P. Sharma (ed.) *The Kālasamuddēsa...*, pp. 12-13 (introd.); Madeleine Biardeau (trad.), *Vākyaṇḍīya Brahmakāṇḍa* [de Bhartṛhari]

tos considerables de la teología mientras que las estrofas del *Śatakatraya* no dan indicios claros de tendencias sectarias. No obstante es evidente que los dos Bhartṛhari eran hindúes brahmánicos. En esto Yijing obviamente se equivocó, a menos que se considere que uno u otro o ambos de los Bhartṛhari se convirtieron al budismo *después* de terminar sus obras maestras.

Aunque ninguna estrofa muy semejante a la citada (en traducción china naturalmente) por Yijing se encuentra en las versiones existentes del *Satakatraya*, tanto los comentarios de Yijing sobre las vacilaciones de su Bhartṛhari entre la vida religiosa y la vida laica como el tema mismo de la estrofa citada dan poco lugar a duda de que Yijing identifica o confunde a los dos Bhartṛhari, sin mencionar abiertamente el *Śatakatraya*.¹¹

La fecha que se da para la muerte de Bhartṛhari, 651-52 d.C., no parece correcta ni para el gramático ni para el poeta. La vida productiva del gramático probablemente se sitúa en el período 450-500 d.C. puesto que el teólogo budista Diñnága (480-540 d.C.) lo cita. Existen además otras razones que no permiten situarla mucho antes.¹² El poeta Bhartṛhari tiene una identidad histórica aún más desconocida. Es posible que el *Satakatraya* no sea una colección compuesta, tal vez ni siquiera editada, por una persona sino una aglomeración de estrofas reunidas gradualmente debido a su compatibilidad de tema y estilo. Aún en la edición crítica de D. D. Kosambi, que considera como genuinas 200 estrofas debido a que se encuentran en la mayoría de las tradiciones de manuscritos, algunas de las estrofas se encuentran en, y posiblemente se toman de, otras partes, específicamente del *Abhiññana-śakuntala* de Kālidāsa, del

París: E. de Boccard, 1964, pp. 3-4 (introd.); David Seyffort Rugg, *Contributions a l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, París: E. de Boccard, 1959, pp. 57-93.

¹¹ D. D. Kosambi, *op. cit.*, pp. 65-66, no quiere aceptar que I-ching se refiera al poeta. Su argumento no nos convence aunque estamos de acuerdo en que es poco probable que el gramático y el poeta sean la misma persona.

Mudrārāksasa de Viśākhadatta y del *Pañcatantra* o *Tantrākhyāyika*.¹³ Hemos encontrado no menos de ocho estrofas en la edición del *Pañcatantra* de N. R. Acārya que se hallan entre los 200 versos del *Śatakatraya* aceptadas por Kosambi.¹⁴ La estrofa que estamos examinando, la número 200, no se ha localizado en ningún otro texto pero la existencia de estas estrofas evidentemente tomadas de otras fuentes sugiere que gran parte si no todo el *Śatakatraya* podría ser una colección de estrofas ya hechas.

Aun aceptando la existencia del poeta Bhartṛhari no hay posibilidad de ubicarlo cronológicamente con precisión. Si utilizó estrofas del *Pañcatantra*, de Kālidāsa y Viśākhadatta entonces es menester colocarlo después del reinó de Candragupta II (376-415) de la dinastía Gupta, ya que este rey es generalmente identificado como el patrón de Kālidāsa y tal vez también de Viśākhadatta. Esto significa que el período más probable en que vivió el poeta es entre Candragupta II y 651-652 d.C., fecha que da Yijing para la muerte de Bhartṛhari. Decimos "probable" porque ni el *terminus ad quem* ni el *terminus post quem* son seguros. Con excepción de la referencia de Yijing, que se refiere principalmente al gramático Bhartṛhari, no hay ninguna mención

¹² Los límites absolutos para la fecha del gramático Bhartṛhari son el del *Mahābhāṣya* de Patanjali (c. 150 a.c.), al cual Bhartṛhari hizo un comentario y el de la *Kāśikā* (c. 650 d.c.) de Jayāditya y Vāmana, que mencionan al *Vākyapadīya*. La mayoría de los estudiosos modernos sitúan al gramático en la segunda mitad del siglo V. Véase K. V. Abhyankar y V. P. Limaye (eds.), *Vākyapadīya* ..., pp. xxi-xiii (introd.); P. S. Sharma (ed.), *The Kālasamuddēśa* ..., p. 2 (introd.); J. Brough, "I-ching ...", p. 259.

¹³ Véase D. D. Kosambi, "*op. cit.* ...", pp. 74-75. Véase también A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, London: Oxford University Press, 1961. Reimpresión de la edición de 1920, p. 175. *Abhijñāna -śakuntala*, V acta, estrofa 12, es idéntica con *Śatakatraya*, no. 63. No hemos podido localizar la estrofa común a Viśākhadatta y Bhartṛhari mencionada por Keith. El hecho de que no contamos con ediciones con índices de las estrofas, ni del *Śatakatraya* ni del *Mudrārāksasa* hizo el trabajo difícil y es posible que la pasáramos por alto. También es posible que la estrofa no se encuentre en la edición crítica de Bhartṛhari.

¹⁴ Las equivalencias son: *Pañcatantra* 1.273 y *Śatakatraya* 33, P. 2.157 y Ś. 50, P. 1.459, P. 2.40 y Ś. 63, P. 1.38 y Ś. 74, P. 4.34 y Ś. 91, P. 1.201 y Ś. 94, P. 4.36 y Ś. 113. Véase N. R. Acārya (ed.) *Pañcatantram*, Bombay: Nirṇayasāgarmudraṇālaya, 1959.

del poeta hasta que su nombre aparece en una lista de poetas famosos en el *Yāsatilaka* de Somadeva, escrito en 959 d.C.¹⁵ La primera referencia clara a Bhartṛhari, autor del *Vairāgya-śataka*, aparece en el *Prabandhacintāmaṇi* de Merutuṅga, escrito en 1304.¹⁶ Somadeva cita tres estrofas del *Śatakatraya*. Sin embargo, atribuye una al poeta Vararuci y no menciona al autor de las otras dos. Una de éstas también se encuentra en el *Pañcatantra*.

El período en que vivió el poeta Bhartṛhari es de obvia importancia para clarificar cuál fue el camino más probable para la transmisión de la estrofa a China (dando por sentado que la transmisión fue en esa dirección). También es importante la fecha del mismo *Lièzǐ*. Desgraciadamente, de todos los textos filosóficos chinos de primera importancia, la fecha del *Lièzǐ* es la más discutida.¹⁷ Sobre esta cuestión el sabio inglés A. C. Graham¹⁸ cita un número de opiniones recientes: Dr. Waley, siglo iii a.C.; B. Karlgren, no más tardío que Han Occidental (206 a.C.–8 d.C.); D. Bodde no tiene una opinión fija; Zürcher, varias partes provienen de antes de Han Occidental, otras son tardías, alrededor del 300 d.C.; Creel, período temprano de la era cristiana, "en el momento en que la filosofía budista y la filosofía taoísta se influían y enriquecían mutuamente". En la actualidad los eruditos chinos están de acuerdo en una fecha entre los siglos iii y iv d.C.¹⁹ A, estas diversas

¹⁵ Para las referencias de Somadeva véase K. K. Handiqui, *Yāsatilaka and Indian Culture* Sholapur: Jainen Samskṛti Samrakṣhaka Sangha, 1949, p. 439 y 441. Somadeva cita a *Śatakatraya*, nos. 3, 22 y 113. Este último es equivalente a *Pañcatantra*, 4.36.

¹⁶ Para esta referencia véase D. D. Kosambi, "op. cit.", pp. 72-73, y Merutuṅga, *Prabandhacintāmaṇi*, ed. por Jinavijaya Muni. Śāntiniketan: Singhl Jaina Jñānapīṭh, 1933, Vol. I, p. 121. La curiosa leyenda que Merutuṅga narra hace de Bhartṛhari el hijo de un gramático que tenía una esposa de cada uno de los cuatro *varṇas*. La madre de Bhartṛhari era del más bajo, el *śūdra*. Bhartṛhari aprendía el sánscrito con sus tres hermanos pero debía sentarse aparte en un sótano (*bhūmigr̥hasṭha*), e indicar que comprendía jalando una cuerda.

¹⁷ El *Liebtzzy* no es el único texto filosófico chino cuya fecha se discute, pero es quizás el más importante. A. C. Graham, "The Date and Composition of Liehtzzy", en *Asia Major*, n.s., 8 (1961), pp. 139-198.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 141-142.

opiniones se pueden añadir las siguientes. B. Watson, resumiendo muchos estudios japoneses, dice que el *Lièzǐ*, obra atribuida a un filósofo mencionado varias veces en el *Zhuāngzǐ* (siglo iv y iii a.C.), es de fecha incierta y que no tomó su forma actual hasta los siglos iii o iv d.C.²⁰ Según Wing-Tsit Chan: 1) Los verdaderos textos del *Lièzǐ* ya se habían perdido para el siglo ii a.C.; 2) el capítulo llamado "Yáng Zhū", que estamos examinando aquí, es de todas maneras una obra originalmente distinta del *Lièzǐ*; 3) este capítulo no fue escrito por el verdadero Yáng Zhū (440-360? a.C.); y 4) es la opinión de muchos especialistas que lo que sucedió fue que, durante el caos político del siglo iii d.C., algunos escritores que trataban de escapar de situaciones intolerables utilizaron los nombres de Liézǐ y de Yáng Zhū y se refugiaron bajo los aspectos puramente negativos del taoísmo.²¹ La fecha más avanzada de todas la sugiere Joseph Needham, quien caracteriza el texto como antiguos fragmentos de origen misceláneo recopilados finalmente junto con mucho material nuevo ca. 380 d.C.²² Hasta nuestros días la investigación más rigurosa sobre el problema de la fecha y composición del *Lièzi* es la de A. C. Graham. Sería superfluo citar detalladamente el argumento de este sabio, basado en paralelos textuales y evidencia lingüística. Baste notar sus conclusiones:²³

"El *Lièzǐ* de la bibliografía de Hàn desapareció en tiempos remotos pero sobrevivió en la noticia que del mismo nos proporciona Liú Xiáng, probablemente entre los reportes reunidos en el Biélū. Poco después de la aparición del *Mùtiānzi zhuàn* en 281 y de la traducción del *Shèngjīng* budista en 285, alguien compuso un nuevo *Lièzǐ* basado en el resumen que Liú Xiàng hizo del libro original. Incorporó pasajes extensos de obras del período pre Hàn y Hàn hasta

²⁰ Burton Watson (trad.), *Chuang Tzu: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 1964, p. 26, n. 7.

²¹ Wing Tsit Chan (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy* Oxford: Oxford University Press, 1964, pp. 309-310.

²² Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, vol. 4, 2ª parte, p. 620.

²³ Graham, pp. 197-198. Se han omitido las notas.

el período de Liú Xiàng, es decir de escritos anteriores a la desaparición del antiguo libro. Dichas obras son lo bastante antiguas como para ser mencionadas en él o como para citarlas. También preparó capítulos contrastantes, fatalistas y hedonistas, para ajustarse a la descripción de Liú Xiàng, e incorporó ejemplos de los caracteres irregulares mencionados en el comentario. El libro no sólo es posterior a la fecha indicada, sino una falsificación deliberada, conclusión que, por supuesto, no reduce su considerable valor tanto literario como filosófico.

"Aproximadamente una cuarta parte fue copiada de fuentes conocidas, ahora perdidas, pero el resto es homogéneo en estilo. Las técnicas con las cuales hemos investigado el lenguaje son demasiado burdas como para poder establecer definitivamente la unidad de paternidad literaria; pero aun en el caso del capítulo hedonista, que difiere radicalmente del resto, en pensamiento ya que no en estilo, la evidencia sugiere más bien una etapa diferente en el desarrollo intelectual del autor y no otro autor.

"Zhàng Zhàn escribió su comentario en la segunda mitad del siglo cuarto. Su prefacio presenta al *Lièzǐ* como un libro conocido dentro de su familia por tres generaciones y da a entender que el libro completo ha sido desconocido en el exterior desde la migración de los Jin a través del Yangtse.

"Por esta razón, es muy probable que el libro haya sido escrito dentro de la familia de Zhàng Zhàn, tal vez por su abuelo Yi (fl. 307) del cual consta que volvió a recopilar el libro a partir de tres copias deterioradas, o por su padre Kuàng, con cuya autoridad Zhàn respalda su dudoso relato de la transmisión del libro. Esta suposición se basa en el hecho de que Zhàng Zhàn está muy bien informado acerca de las fuentes aceptadas o rechazadas del libro. Por ejemplo, señala todos los paralelismos con el *Mòzǐ*, incluyendo una frase de cuatro caracteres tomada de la parte más oscura, los canones de Mó, e interpolada en un pasaje del *Zhuāngzǐ*.

"Por otra parte, nos llama la atención exactamente en aquellos puntos en los que al cómplice en una falsificación le gustaría que reparásemos. En el prólogo nos da una lista de los escritores anteriores a Liú Xiàng que supuestamente tomaron el estilo del *Liezi*. Su comentario hace explícita la razón de los capítulos complementarios, fatalistas y hedonistas, y señala la confusión entre los caracteres que identifican al libro con el conocido por Liú Xiàng.

"Zháng Zhàn no fue el autor del libro. A pesar de su conocimiento de la mayoría de las fuentes, ignoró el *Yánzi chūnqiū*.

"Yáng Bójún nota que su comprensión del texto no es perfecta. Su estilo es también distinto; dos de sus partículas favoritas *ji* 'luego' y *zhi* 'sólo' no fueron nunca utilizadas por el autor del *Liezi*. Su comentario es tal vez un acto de piedad familiar, por medio del cual hace conocer al mundo el trabajo de un antecesor".

Así consideradas, las conclusiones de Graham se reconcilian fácilmente con las de Needham sobre la naturaleza y la fecha del *Liezi*. ¿Por qué, entonces la brecha entre esta fecha del siglo IV y la fecha dada por Yijing (651-2 d.C.) para la muerte de Bhartṛhari? Según investigaciones recientes es probable que Yijing se haya equivocado. Dice, por ejemplo, el sabio inglés Brough:²⁴ "La fecha que da Yijing para la muerte de Bhartṛhari ... [es] demasiado tardía, probablemente en casi dos siglos ...". Si Bhartṛhari murió realmente ca. 450 d.C., elementos de los dos aspectos del rompecabezas figuraron dentro de un solo siglo y aún dentro de un único transcurso de vida.

Una vez establecida entre ambos textos una cierta correspondencia en términos de tiempo y un notable paralelismo en términos de contenido y de disposición del mismo, ya podemos fijar la atención en el problema de la posible transmisión y su posible dirección. Parece que falta una versión en chino de Bhartṛhari; por lo tanto, nuevamente nuestras observaciones resultan tentativas. El período

²⁴ Brough, p. 259.

de las Seis Dinastías (220-589 d.C.) —sin hablar del período de la dinastía Táng (618-906 d.C.) que los siguió— fue un período notorio por el volumen de importación y traducción de textos budistas que provinieron de la India y de Asia Central. Como observa Needham: ²⁵ “De mediados del siglo II hacia adelante, se dio un constante flujo de textos budistas hacia China, que alcanzó quizás su punto máximo en el siglo V”. Una autoridad china contemporánea ²⁶ describe las consecuencias de este diluvio:

“Fue durante los siglos de desorden político después de la caída de Han que el budismo se reveló en China como una fuerza poderosa y que los chinos llegaron a entender sistemáticamente sus ideas. Su difusión fue ayudada por el flujo ininterrumpido hacia China de misioneros budistas no chinos desde la India y otros países budistas del Asia Central y Sudoriental, junto con un contraflujo de peregrinos chinos hacia la India, donde estudiaban y cotejaban los sagrados textos budistas —las *sūtras*. Gracias a los esfuerzos combinados de estos hombres, un enorme *corpus* literario fue traducido del sánscrito al chino. La versión china del canon budista— la *Tripitaka* —es más grande que en cualquier otro idioma y conserva muchos textos de los cuales los originales en sánscrito ya se han perdido”.

Como la dirección de la importación de textos budistas durante el período de las Seis Dinastías fue de India o Asia Central a China y como los peregrinajes chinos hacia India no tuvieron efecto hasta la dinastía Táng, la abrumadora probabilidad es que se produjo una transmisión desde una región del exterior, probablemente India.

La última cuestión que nos llama la atención es: ¿por qué se encontraría en un texto taoísta importante un fragmento de la tradición hindú? Según A. C. Graham, cuyas conclusiones sobre el *Lièzi* ya hemos citado, este libro es una falsificación basada en el sumario de Liú Xiáng (80-9

²⁵ Joseph Needham, *op. cit.*, vol. 2, p. 406.

²⁶ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1953, vol. 2, p. 239.

a. C.), en el cual una parte importante presenta un contraste entre un capítulo fatalista y uno hedonista. Un fatalismo pesimista tan común, según se hizo notar anteriormente, en la tradición hindú, no es característico del pensamiento chino tradicional y casi no se halla antes de la introducción y la diseminación del budismo. Por lo tanto, un texto imbuido con tales ideas hubiera sido sumamente útil para un falsificador resuelto a introducir en su obra el tipo de contraste al cual aludió Liú Xiàng. Por lo menos es posible que una versión u otra del texto o una parte del texto del *Bhartṛhari* —o un texto o parte de un texto relacionado en la tradición india con el de *Bhartṛhari*— fuera conocido por Zhāng Zhán, su padre o su abuelo. Si fuera así, el texto del capítulo titulado "Yáng Zhū" del *Liezi* se revela como una de las primeras instancias de la influencia de una tradición religiosa ajena a la tradición religiosa china indígena. Hay que fijar también la fecha de *Bhartṛhari* como más temprana a la que previamente se ha postulado y la fecha de *Liezi* como posterior.