



il Mulino

e-book

Tiziana Lippiello

Il confucianesimo

copyright © 2009 by Società editrice il Mulino, Bologna

Indice

[Premessa](#)

[Avvertenza](#)

1.

[Confucio e confucianesimo](#)

2.

[La dimensione umana](#)

3.

[La dimensione spirituale](#)

4.

[Nel corso del tempo: apogeo e declino](#)

5.

[La rinascita del confucianesimo](#)

6.

[Fra tradizione e modernità: il confucianesimo in Cina e nel resto del mondo](#)

[Opere menzionate](#)

[Per saperne di più](#)

Avvertenza

La trascrizione della pronuncia dei termini cinesi in lettere latine segue il sistema ufficialmente adottato nella Repubblica popolare cinese, denominato *pinyin*, i cui valori fonetici dominanti sono di seguito esemplificati:

b capra

c mazzo

ch caccia

d otre

g eco

h aspirata, ted. Ich

i pressoché muta se collocata a fine sillaba, altrimenti pino

j tra giovane e acido

k zucca

o tra u e o

p cappio

q lacci

r iniziale fr. je; finale ingl. roar

s sette

sh scena

t attore

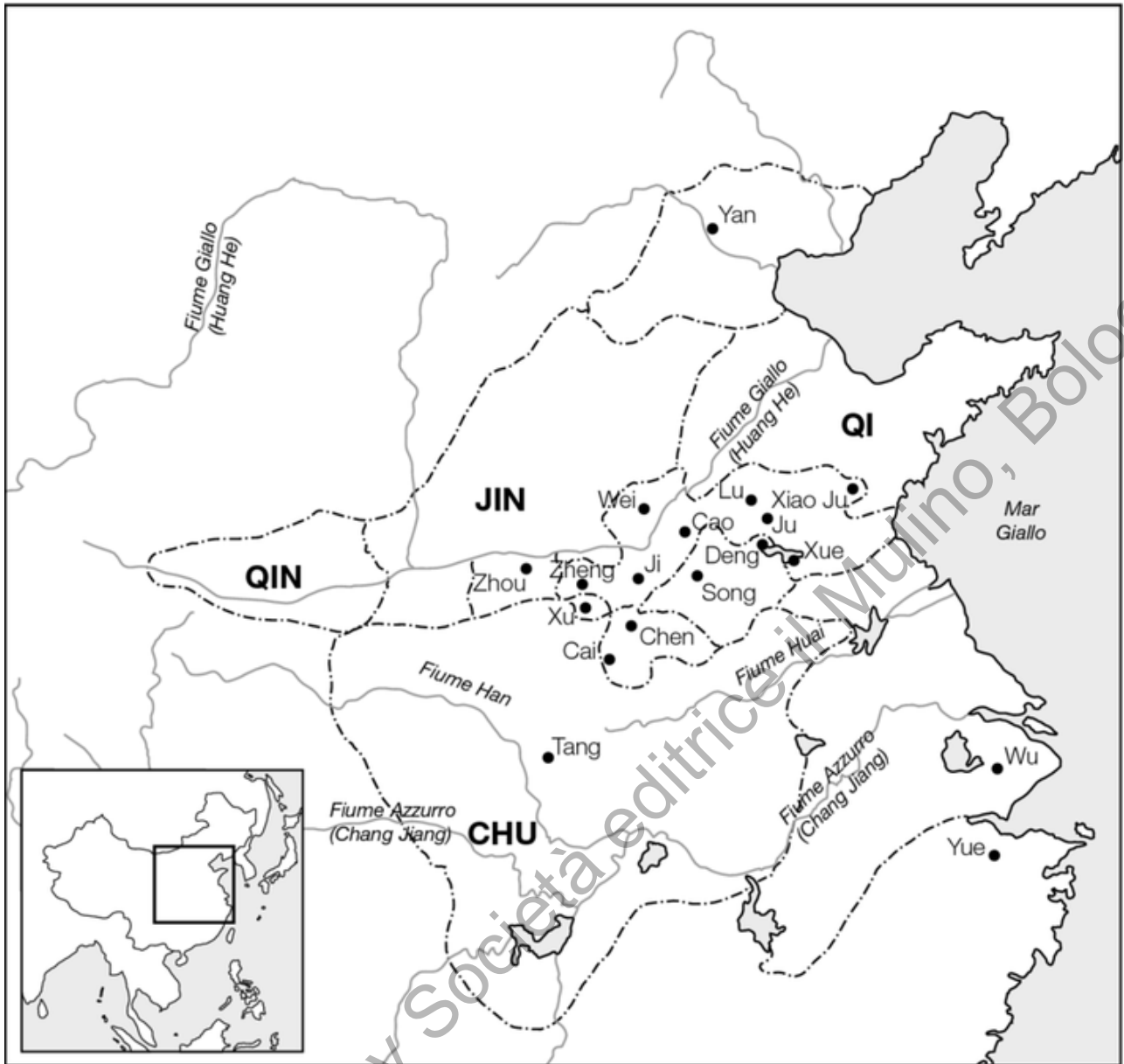
ü fr. lune

w uomo

x tra scena e oste

y iena

z zero



Gli stati più importanti del Periodo delle primavere e degli autunni (770-454).

Opere menzionate

Chunqiu (Annali delle primavere e degli autunni)

Chunqiu fanlu (Lussureggiante rugiada degli Annali delle primavere e degli autunni)

Chunqiu Gongyangzhuan (Commentario sugli Annali delle primavere e degli autunni, di Gongyang)

Da Dai Liji (Memorie sui riti di Dai il Vecchio)

Daodejing (Classico della Via e della Virtù)

Daxue (La grande scienza)

Gu Lun (Dialoghi in stile antico)

Gushi bian (Studio critico dell'antica storia cinese)

Haiguo tuzhi (Saggio illustrato sui paesi d'oltremare)

Hanshu (Storia della dinastia Han)

Kongzi jiayu (Detti confuciani)

Liji (Memorie sui riti)

Lu Lun (Dialoghi dello Stato di Lu)

Lunyu (Dialoghi)

Lunyu jijie (Note sui Dialoghi)

Lunyu zhu (Commentario sui Dialoghi)

Mengzi (Mencio)

Qi Lun (Dialoghi dello Stato di Qi)

Shiji (Memorie di uno storico)

Shijing (Classico delle odi)

Shujing (Classico dei documenti)

Shuoyuan (Raccolta di storie e di detti)

Sizi zhangju jizhu (Note e commentari sui Quattro libri)

Tang Yu zhi dao (La Via di Tang e di Yu)

Tongshu (studio esaustivo [sul Classico dei mutamenti])

Wujing sishu daquan (Grande raccolta dei Cinque classici e dei Quattro libri)

Wujing zhengyi (Il vero significato dei Cinque classici)

Xing zi ming chu (La natura umana proviene dal decreto del Cielo)

Xinxu (Nuova selezione di racconti)

Xiping shijing (Classici iscritti su pietra del periodo di regno Xiping)

Xunzi (Xunzi)

Yijing (Classico dei mutamenti)

Yu Dan Lunyu xinde (Riflessioni di Yu Dan sui Dialoghi)

Yuejing (Classico della musica)

Zhanghou Lun (Dialoghi del Marchese Zhang)

Zhongguo zhexueshi da gang (Compendio di storia della filosofia cinese)

Zhongyong (La costante pratica del giusto mezzo)

Zhouli (Riti della dinastia Zhou)

Zigao (Zigao)

Zuozhuan (Commentario di Zuo)

Premessa

Febbraio 2005: il presidente Hu Jintao, citando Confucio, dichiarava che «è necessario perseguire l'armonia». Invitava quindi i suoi quadri politici a costruire una società armoniosa, promuovendo valori quali l'umiltà, l'unità e una stretta relazione fra il popolo e il governo. Due anni dopo, il primo ministro Wen Jiabao celebrava Confucio e la cultura cinese tradizionale per i preziosi elementi insiti in essa e i suoi aspetti positivi, quali i concetti di amore, umanità, armonia e ancor più di «condivisione del mondo» (*tianxia wei gong*), prossimi al concetto moderno di democrazia. La rivalutazione di Confucio e della cultura tradizionale in Cina oggi non solo appare evidente dalle solenni dichiarazioni dei leader politici, ma anche dalle strategie politiche in atto. Se il richiamo ai valori confuciani, come ad esempio l'armonia sociale, riflette l'interesse del governo per il popolo e ancor più la preoccupazione di evitare movimenti sovversivi, la promozione della cultura tradizionale nella politica estera corrisponde al desiderio di affermare la propria identità culturale e ideologica. Il governo cinese promuove nel mondo il confucianesimo, e in genere la propria lingua e cultura, attraverso la diffusione dell'Istituto Confucio (*Kongzi xueyuan*), un centro culturale analogo al Goethe Institut tedesco o all'Istituto Dante Alighieri. Il primo Istituto Confucio fu fondato nel 2004 e da allora ne sono sorti oltre 300 in tutto il mondo. In realtà la Cina non ha mai cessato di essere confuciana, e come ha affermato uno dei più autorevoli intellettuali cinesi dell'epoca contemporanea, Li Zehou, il marxismo cinese non è stato che una rimodulazione della cultura tradizionale.

Nel corso della storia il pensiero confuciano ha permeato la cultura cinese di tutti i tempi, pur conoscendo fasi di declino e di aspra critica, come ad esempio durante il primo impero cinese (221-206 a.C.), quando fu favorita una corrente di pensiero che anteponeva la preminenza della legge all'etica confuciana, o in epoca più recente, durante il Movimento del 4 maggio 1919, quando il confucianesimo fu etichettato come «un veleno lasciato dal feudalesimo» o, infine, durante la rivoluzione culturale (1966-1976), quando fu proscritto perché considerato reazionario.

Oggi chi giunge a Pechino trova la capitale del Celeste impero avviluppata nella coltre dell'irrefrenabile operosità di un popolo che appare come sempre coeso e sempre più proiettato verso l'ineluttabile capitalismo, il consumismo

di massa e un cambiamento di costumi dettato dall'introduzione capillare della tecnologia e del *modus vivendi* occidentali. Le tracce della cultura tradizionale sembrano ormai sepolte in un turbinio di attività quotidiane che pare non lasciare tempo alle riflessioni sulla storia culturale della patria o sul modo d'essere cinese. Eppure dietro volti apparentemente indifferenti e distratti si cela l'orgoglio assopito di una civiltà millenaria che non può essere spazzata via in pochi decenni. Qui l'operosità e il diligente impegno quotidiano, volti a una vita e a una società migliore secondo i canoni della modernità occidentale, si modulano ancora sulla disciplina, l'accettazione del proprio ruolo, l'osservanza di un codice etico, tramandato per generazioni, la cui origine risale a Confucio e ai suoi seguaci e che per oltre due millenni permise di mantenere inviolati i confini geografici e culturali del Celeste impero.

copyright © 2009 by Società editrice il Mulino, Bologna

Confucio e confucianesimo

Più di 2.500 anni fa visse in Cina un maestro che cercò di comprendere e trasmettere ai suoi discepoli e ai contemporanei i valori dell'età aurea della civiltà cinese, da secoli perduti inesorabilmente. Nel corso del tempo divenne un saggio, un profeta, venerato dai suoi seguaci e dai discendenti delle generazioni successive sino a diventare un'icona della cultura cinese antica e moderna. Il nome di famiglia era Kong, il nome personale Qiu e nell'adolescenza, come consuetudine, gli fu attribuito un secondo nome, Zhongni. Storie e leggende attorno alla sua vita, alle sue opere e al suo pensiero riempiono la letteratura cinese di tutti i tempi, dai classici ai loro apocrifi, dalle opere storiche ai manuali di divinazione, dai manoscritti recentemente rinvenuti alla più tarda letteratura cinese. Non solo: quando i gesuiti giunsero in Cina nel XVI secolo colsero l'importanza del pensiero attribuito a Kongfuzi, o Kongzi (Maestro Kong), nella storia della civiltà cinese e lo trasmisero ai confratelli in Occidente: lo chiamavano Confucius, latinizzazione di Kongfuzi, da cui derivò il termine confucianesimo, per indicare una corrente di pensiero e un *modus vivendi* che ha permeato la civiltà cinese di ogni tempo.

Confucio e la sua epoca

Proveniente dallo Stato di Song, nel cuore della Cina, la famiglia Kong era di nobili origini ma caduta in disgrazia in seguito all'affermarsi di casate rivali nel VII secolo a.C.; successivamente si trasferì a nord-est, nel vicino Stato di Lu. Nel corso del tempo i Kong persero l'autorevolezza e i privilegi di cui avevano goduto i loro antenati, entrando a far parte di un ceto sociale di semplici gentiluomini noti come *shi* che, versati nella cultura classica e in particolare nelle Sei arti (*liuyi*, ovvero riti, musica, calligrafia, matematica, tiro con l'arco, guida della biga), misero al servizio di principi e aristocratici le proprie competenze ed erudizione. Secondo la biografia di Confucio, narrata nell'opera storica di Sima Tan (?-110 a.C.) e di suo figlio Sima Qian (ca. 145-86 a.C.) intitolata *Shiji* (Memorie di uno storico), il prefetto di Zou, Shuliang He, all'età di sessant'anni ebbe un figlio da una giovane donna della famiglia Yan. La coppia, recatasi a pregare sulla collina Ni (Ni Qiu), a sud-est di Qufu, la capitale del regno di Lu, miracolosamente concepì il desiderato figlio, cui

attribuì il nome Qiu, per ricordare la preghiera sulla collina. Era il ventiduesimo anno di regno del duca Xiang di Lu (551 a.C.). Poco tempo dopo Shuliang morì e la famiglia cadde in miseria. Il giovane Kong dovette provvedere al sostentamento proprio e della madre, pertanto si mise al servizio della famiglia Ji, una delle tre famiglie più influenti dello Stato di Lu. A diciannove anni sposò una donna originaria dello Stato di Song, dalla quale ebbe un figlio e una figlia che sarebbe andata in sposa al discepolo Gongye Chang. Essendo povero e di media estrazione sociale, non aveva altro mezzo per accedere a una carica pubblica che dedicarsi allo studio e all'insegnamento, offrendo il proprio sapere alle famiglie aristocratiche e al sovrano.

Un giorno si recò a occidente a chiedere informazioni sulle norme rituali a Lao Dan (Vecchio Dan) o Laozi (Maestro Lao), archivista della dinastia Zhou (1045-221 a.C.), presunto autore del *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù) e fondatore del daoismo, movimento di pensiero che muoveva dal concetto di *dao* quale principio ineffabile preesistente all'universo, quiete perfetta ed eterna, origine di tutti gli esseri che sfugge a ogni definizione. Laozi lo accolse e gli rivelò il suo pensiero.

Confucio padroneggiava la cultura delle precedenti dinastie e ben presto si distinse a tal punto da raccogliere attorno a sé numerosi discepoli, alcuni di umili origini, altri figli di aristocratici. Fra i suoi discepoli preferiti si distinsero Yan Hui, Zilu, Zigong e Zaiwo, con cui condivise le proprie riflessioni sulla sua epoca, sull'uomo e sull'arte del governo. Circondato dai discepoli, Confucio fu testimone delle vicissitudini del suo stato: l'emergere di tre famiglie influenti, il vano tentativo del duca Zhao (regno: 541-509 a.C.) di arginare il loro potere e il viaggio del duca nello Stato di Qi. Ma fu soltanto con il successivo duca Ding (regno: 509-494 a.C.) che gli furono affidate alcune cariche pubbliche, dapprima come governatore di Zhongdu, una prefettura dello Stato di Lu, poi come ministro della Giustizia e infine come primo ministro. Pare che in virtù della sua opera lo stato fosse tanto prosperato da divenire una minaccia per gli stati limitrofi, al punto che, per ridurre il potere, il duca Jing di Qin tentò di distrarre dalla politica il duca e lo stesso Confucio inviando alla corte in dono trenta coppie di cavalli e un'ottantina di affascinanti danzatrici. Ammalato dalla musica e dal fascino delle giovani donne, il duca Ding trascurò il governo e allora Confucio, deluso, si dimise dalla sua carica e lasciò la sua terra in compagnia dei discepoli. Da allora ebbero inizio le sue peregrinazioni da una corte all'altra: non assunse più alcun ufficio per dedicarsi esclusivamente alla sua umile attività di maestro: impartiva i suoi insegnamenti ai discepoli, sempre più numerosi, e offriva di tanto in tanto i suoi saggi consigli sull'arte del governo

ai sovrani e ai dignitari dell'epoca che gli concedevano udienza. All'età di sessant'anni fece ritorno nello Stato di Lu e mise al servizio del duca Ai (regno: 594-475 a.C.) la sua lunga esperienza. Ormai si accingeva a trascorrere gli ultimi anni della vita dedicandosi esclusivamente alla trasmissione della cultura antica e in particolare delle norme rituali, della musica e della poesia. Secondo la sua biografia morì nel 479 a.C. all'età di settantadue anni, lasciando imperitura memoria fra i suoi discepoli.

Confucio visse in un'epoca travagliata della storia cinese, caratterizzata dal declino della dinastia Zhou e dall'acuirsi di rivalità per l'egemonia fra stati oramai di fatto indipendenti, passata alla storia come Periodo delle primavere e degli autunni (770-454 a.C.). Sarebbe presto sfociato in un'epoca, definita degli Stati Combattenti (453-221 a.C.), caratterizzata da uno stato di anarchia e dal susseguirsi di tensioni e guerre fra i vari stati della Cina. Il Maestro spesso lamentava con i discepoli l'inesorabile declino in cui era caduta la civiltà cinese, la perdita dei valori del passato, lo stato di caos attorno agli usi e ai costumi delle venerabili tre dinastie, Xia (ca. XXI-XVI sec. a.C.), Shang (ca. XVI-1045 a.C.) e Zhou. Quest'ultima aveva avuto il sopravvento definitivo sulla dinastia Shang durante la battaglia di Muye, nel 1045 a.C., quando re Wu, figlio di re Wen, portò a compimento l'opera del padre e iniziò a governare in virtù di un mandato ricevuto dal Cielo (Tian). Alla morte di re Wu fu l'erede legittimo, re Cheng, a succedergli al trono, ma poiché ancora fanciullo, si affiancò a lui come reggente lo zio paterno, Zhougong (il duca di Zhou), che divenne un esempio di rigore morale e virtù per Confucio e per i suoi seguaci. Governò accanto al nipote senza a nulla ambire per se stesso tanto che, quando re Cheng giunse alla maggiore età, si ritirò dalla vita politica. Il 771 a.C. fu l'anno di svolta per la dinastia Zhou: il re You (regno: 781-771 a.C.) fu ucciso dai suoi oppositori e la capitale fu trasferita a sud del Fiume Giallo, a Chengzhou (l'odierna Luoyang, nella provincia dello Henan). Iniziava una nuova fase della storia della dinastia Zhou, quella nota come primavere e autunni, in cui i sovrani avevano perso il carisma e l'autorevolezza di cui godevano un tempo i re, mentre i governatori dei singoli stati assumevano sempre più potere e autonomia. Inoltre, come lamentava Confucio, costoro si andavano indebitamente appropriando persino dei riti (*li*) e della musica (*yue*) di corte, da sempre appannaggio dei monarchi investiti dal Cielo. Gli storici scrissero che gli stati più forti erano quelli di Qi, Qin e Jin e, a sud, Chu. Ma anche lo stato ove nacque Confucio poteva vantare un ruolo di primo piano, giacché in passato era stato proprio il duca di Zhou a inviare il figlio nel nord-est per fondare quello che sarebbe divenuto lo Stato di Lu. Confucio si considerava un discendente della stirpe del duca e desiderava diventare consigliere del sovrano di Lu, proprio come il duca di Zhou lo era stato del giovane monarca

Cheng. Lo divenne, anche se per un breve periodo, e in tale veste denunciò il clima di anarchia e la perdita dei valori dei suoi tempi, mentre esortava i suoi contemporanei a far rivivere i riti, le arie e la poesia di un tempo per ritrovare una dimensione umana ormai lontana: era la vagheggiata Via dei saggi del passato che il Maestro proponeva ai governatori e in genere ai suoi contemporanei, era la Via dell'uomo nobile d'animo.

BOX 1. Tavola cronologica

DINASTIE PREIMPERIALI		
Xia		circa XXI-XVI sec. a.C.
Shang		circa XVI sec. a.C.-1045 a.C.
Zhou	Zhou occidentali	circa 1045-771 a.C.
	Zhou orientali	770-256 a.C.
	- Periodo delle primavere e degli autunni	770-454 a.C.
	- Periodo degli Stati combattenti	453-221 a.C.
L'IMPERO		
Qin		221-206 a.C.
Han	Han occidentali	206 a.C.-8 d.C.
	Interregno Xin	9-23
	Han orientali	25-220
Tre Regni	Wei	220-263
	Shu	220-265
	Wu	220-280

Jin	Jin occidentali	266-316
	Jin orientali	317-420
Dinastie del Sud e del Nord	Dinastie del Sud	420-589
	Dinastie del Nord	386-581
Sui		581-618
Tang		618-907
Cinque Dinastie		907-960
Song	Song settentrionali	960-1127
	Song meridionali	1127-1279
Liao		916-1125
Jin		1115-1234
Yuan		1271-1368
Ming		1368-1644
Qing		1644-1911
Periodo repubblicano		1912-1949
Repubblica popolare cinese		fondata nel 1949

I discepoli

I principali interlocutori di Confucio erano i suoi discepoli e in particolare i prediletti Yan Hui, Zilu, Zigong e Zaiwo. Amava dialogare con i giovani e ascoltarli, poiché erano attenti e ricettivi, e ognuno di essi rivelava doti, ambizioni e un'indole che il Maestro talora apprezzava, talora cercava di correggere. Durante le loro peregrinazioni si soffermavano su argomenti di varia natura: le virtù, l'arte del governo, i rapporti umani, il perfezionamento

interiore e la storia. Il Maestro insegnava loro le Sei arti, trasmetteva la storia e la cultura antica, discuteva di valori quali la benevolenza (*ren*), il senso di giustizia (*yi*) e l'amore per i genitori (*xiao*). Illustrava le proprie idee con aneddoti del passato ma spesso si fermava ad ascoltarli, ammonendoli quando sbagliavano ed elogiandoli quando dimostravano buon senso e perspicacia. Con essi trascorreva molto tempo e, a giudicare dall'opera che raccoglie parte dei resoconti delle loro conversazioni, *Lunyu* (Dialoghi), dedicò gran parte della sua vita alla professione della sua dottrina. Dalla lettura dei *Dialoghi* e di alcune altre fonti è possibile tratteggiare un ritratto di alcuni discepoli. Pur non nascondendo le sue predilezioni, il Maestro sapeva apprezzare il carattere di ognuno e valorizzarne gli aspetti positivi. Amava particolarmente Yan Hui: di umili origini era estremamente fedele, ascoltava senza aver mai nulla da eccepire, tanto che un giorno il Maestro volle verificare se avesse veramente compreso quanto gli aveva insegnato: lo osservò e appurò che il suo comportamento rispecchiava esattamente i suoi insegnamenti. «Yan Hui», commentò, «non è affatto stupido!» (*Lunyu*, II,9). Sapeva accontentarsi di una ciotola di riso, di una zucca svuotata ricolma d'acqua, di un tugurio in cui vivere... La povertà non lo turbava, giacché era impegnato a riflettere su questioni di ordine superiore: il *dao*, concetto che per Laozi indicava la Via ineffabile e arcana della natura, di tutti gli esseri, del cosmo, ma che Confucio interpretò come il percorso morale dell'uomo. Yan Hui lo ricercava con lo studio, la guida del Maestro e la disciplina dettata dall'osservanza delle norme rituali e che pure gli appariva come una meta lontana e irraggiungibile. Il Maestro era felice di avere un simile discepolo, così solerte, pacato e fedele, composto e attento. Un giorno temette che Yan Hui fosse morto e quando finalmente lo ritrovò, questi lo rassicurò: «Finché voi siete in vita, come potrei osare morire?» (*Lunyu*, XI,23). In verità Yan Hui morì prima del Maestro, che quel giorno non seppe nascondere il suo dolore per la scomparsa dell'amato allievo.

Sebbene di temperamento molto diverso, anche Zilu era uno dei prediletti: era coraggioso, impulsivo e impetuoso. Un giorno domandò se l'audacia fosse una virtù dell'uomo nobile d'animo e il Maestro rispose che l'uomo nobile d'animo considera più importante il senso di giustizia: «Chi è audace ma non possiede il senso di giustizia, sarà indisciplinato» (*Lunyu*, XVII,23). Era devoto al Maestro, anche se a volte, suo malgrado, si comportava in modo goffo e irriverente. Un giorno Confucio si ammalò gravemente e Zilu preoccupato che il Maestro, non ricoprendo a quel tempo alcun ufficio, non avrebbe ricevuto degne esequie, chiese ai discepoli presenti di offrirsi come servitori per il funerale. In passato il Maestro era stato ministro del duca Ding, ma quando terminò il suo incarico dovette rinunciare a tutti i relativi privilegi. Alcuni giorni dopo le sue condizioni di salute migliorarono e allora

si rivolse a Zilu rimproverandolo:

Da tempo ti prendi gioco di me! Non dispongo di intendenti e fai sì che ne abbia. Chi dovrei ingannare, il Cielo? Piuttosto che morire fra le braccia di intendenti, non credi che preferirei morire fra le braccia dei miei discepoli?...
(*Lunyu*, IX,12).

I discepoli Zaiwo e Zigong si distinsero entrambi nell'arte della facondia, pur tuttavia in talune circostanze il Maestro espresse un giudizio critico su di loro. Zaiwo, ad esempio, era solito parlare troppo e in modo incauto. Un giorno osò criticare l'osservanza dei tre anni di lutto per la morte di un genitore, ritenendo che se per tre anni non si fossero praticate le antiche norme rituali, queste sarebbero inevitabilmente cadute in disuso e, similmente, se per tre anni non si fosse ascoltata la musica, questa sarebbe svanita. Il Maestro gli chiese se si sarebbe sentito a proprio agio nello svolgere le mansioni quotidiane durante il periodo di lutto e infine osservò:

Zaiwo è davvero privo di benevolenza! È soltanto a tre anni che un figlio può separarsi dalle braccia dei genitori. Il lutto di tre anni è osservato nel mondo intero! Eppure anche Zaiwo ricevette le cure amorose dei genitori per tre anni!
(*Lunyu*, XVII,21).

Anche Zigong era un abile oratore, ma più affabile di Zaiwo e in sintonia con il Maestro. Con lui si riusciva a discorrere di vari argomenti, dalla politica alla poesia, dalla storia ai riti. Un giorno il Maestro lo paragonò a un vaso rituale, forse a indicare che era efficiente e prezioso come un oggetto sacro, poiché poteva assumere mansioni e ruoli specifici: era dotato di molti talenti, era abile nel parlare e nel valutare gli altri e inoltre sapeva accumulare ricchezze. Tuttavia non aveva la statura morale e l'intelligenza di Yan Hui: quest'ultimo, commentava il Maestro, era quasi giunto alla Via, anche se spesso si trovava in ristrettezze economiche.

Degni di menzione sono inoltre Zengzi, che divenne una figura importante nella trasmissione degli insegnamenti del Maestro, Zixia, un discepolo timido e colto, Zizhang, attento a cogliere gli insegnamenti morali negli eventi del passato, Ran Qiu, un abile politico al servizio della famiglia Ji, adatto a occupare cariche importanti ma incapace di condurre sulla retta via la famiglia che serviva e infine Zhonggong, un uomo di bassa estrazione sociale ma dotato di talento, tanto che il Maestro usando una metafora disse che sarebbe potuto diventare un sovrano: «Ecco Yong [Zhonggong]: è degno di sedersi rivolto a sud!» (*Lunyu*, VI,1).

Confucio era esigente con i suoi discepoli, ma in talune circostanze sapeva essere amorevole e comprensivo. Era mite ma al contempo fermo, severo ma non autoritario, formale eppure spontaneo. Nel corso della sua vita raccolse attorno a sé numerosi discepoli, come testimoniano alcune fonti dei secoli

III-I a.C. In alcune si dichiara che il numero arrivava a 3.000, un'evidente esagerazione per enfatizzarne la straordinaria notorietà; in realtà l'autore della sua biografia stimò che fossero 77, un numero che grosso modo trova riscontro in alcune altre fonti, sebbene nei *Dialoghi* ne siano menzionati solo 27.

I «Dialoghi» e i Cinque classici

Furono proprio i discepoli di Confucio dapprima e poi i discepoli delle generazioni successive ad annotare con il pennello su listelli di bambù le loro conversazioni con il Maestro, i suoi precetti, le sue massime. Scrivevano i caratteri in verticale, partendo dall'alto verso il basso, facendo scorrere il testo da destra a sinistra, com'era consuetudine al tempo. Legati da un cordoncino di nastro o seta i listelli si univano per formare una sezione di un testo che, a seconda della lunghezza e del ruolo all'interno di un'opera, era denominata *ce*, *pian* o *juan*. Come gran parte dei testi prima dell'introduzione della carta come materia scrittoria, pian piano le annotazioni dei discepoli e dei seguaci posteriori assunsero la forma di un'opera composita che, più tardi intitolata *Dialoghi*, nella versione tramandata consta di venti *pian*. In epoca preimperiale consisteva probabilmente di raccolte sparse ed eterogenee di conversazioni, aforismi e aneddoti che circolavano in più versioni, sebbene non vi sia menzione di un'opera intitolata *Lunyu* nelle fonti dell'epoca. È difficile stabilire che cosa esistesse in forma scritta prima dell'unificazione del territorio cinese sotto l'egida della dinastia Qin (221-206 a.C.). Infatti, nel 213 a.C., due anni dopo la fondazione dell'impero, il Primo Augusto imperatore, Shi Huangdi (regno: 221-209 a.C.), su consiglio del primo ministro Li Si (ca. 280-208 a.C.), ordinò il rogo di tutti i libri (ad eccezione di quelli di argomento scientifico e degli Annali di regno) che circolavano nell'impero, con l'intento di porre fine alla critica del suo regime attraverso l'esaltazione delle precedenti dinastie e il riferimento alla letteratura antica. Al contempo promosse una corrente di pensiero che sosteneva il valore e il potere della legge: divenuta dottrina di corte, avrebbe reso potente e forte l'impero Qin.

Dopo qualche anno dalle ceneri della dinastia Qin emerse vittoriosa la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), destinata a dominare per oltre quattro secoli con un breve periodo di interruzione (l'interregno di Wang Mang della dinastia Xin, dal 9 al 23 d.C.). Fu durante la dinastia Han e in particolare durante il regno dell'imperatore Wu (regno: 140-87 a.C.) che tornò in auge la figura di Confucio e conseguentemente fu promossa un'intensa attività ermeneutica attorno alle opere riconducibili al Maestro e ai suoi discepoli. I *Dialoghi*, che allora conobbero ampia diffusione, circolavano almeno in tre

distinte edizioni: *Lu Lun* (Dialoghi dello Stato di Lu), in 20 *pian* (sezioni o libri), *Qi Lun* (Dialoghi dello Stato di Qi) in 22 *pian* e infine il *Gu Lun* (Dialoghi in stile antico) in 21 *pian*. Alcuni sostenevano che quest'ultima edizione, rinvenuta nell'anno 155 a.C. nell'abitazione di Confucio a Qufu, fosse la più antica, essendo scritta in una grafia di epoca Zhou, altri erano convinti che si trattasse di un falso. Circa un secolo dopo, Zhang Yu (5 ca. a.C.) compose per l'erede al trono, il futuro imperatore Cheng (regno: 32-7 a.C.), un'edizione dei *Dialoghi* basata sulle precedenti tre versioni, che fu intitolata *Zhanghou Lun* (Dialoghi del Marchese Zhang). Nei secoli successivi l'edizione più autorevole dei *Dialoghi* fu il *Lunyu zhu* (Commentario sui Dialoghi) di Zheng Xuan (127-200), di cui sono stati conservati alcuni frammenti manoscritti di epoca Tang (618-907) nelle grotte di Dunhuang e Turfan (nelle province del Gansu e del Xinjiang). L'edizione più completa pervenutaci è il *Lunyu jijie* (Note sui Dialoghi) di He Yan (190-249), basata sostanzialmente sulle versioni di Zhang Yu e di Zheng Xuan. Fu l'edizione che gli esegeti delle epoche posteriori studiarono e trasmisero, corredandola di commentari.

La più antica versione manoscritta dei *Dialoghi* fu rinvenuta in un corredo funerario di un principe, Liu Xiu, principe Huai di Zhongshan, deceduto del 55 a.C. Portata alla luce nel 1973 a Dingzhou, non lontano da Pechino, la tomba aveva subito un saccheggio, probabilmente durante il II o III secolo dell'era volgare, e conseguentemente gli oggetti e i testi ivi sepolti risultarono gravemente danneggiati. Fra gli oggetti ritrovati figuravano un calamaio, un segnalibro, frammenti di seta (probabilmente resti di manoscritti) e un numero cospicuo di listelli di bambù. Fra questi ne sono stati identificati 620, recanti sezioni dei *Dialoghi*, circa la metà della vulgata. Sebbene incompleto, il testo di Dingzhou è il più antico esemplare dei *Dialoghi* preservato. Rispetto al *textus receptus*, esso presenta non solo numerose varianti testuali ma, in taluni casi, anche una diversa suddivisione interna, evidenziando come i criteri di trasmissione testuale non fossero così rigorosi, si da consentire ampia libertà nell'uso dello stile di scrittura, nella ripartizione dell'opera e nella scelta delle varianti grafiche.

I *Dialoghi* occupano indubbiamente un posto di primo piano nella trasmissione del pensiero confuciano, tuttavia non furono l'unica opera riconducibile alla figura di Confucio. Durante la dinastia Han, a suffragio dell'opera di recupero e promozione della cultura antica, furono stabiliti i Cinque classici (*wujing*) che il Maestro aveva studiato e che, secondo la tradizione, trasmise alle generazioni successive: *Shijing* (Classico delle odi), *Shujing* (Classico dei documenti), *Liji* (Memorie sui riti), *Yijing* (Classico dei mutamenti) e *Chunqiu* (Annali delle primavere e degli autunni). Il *Classico delle odi*, un manuale di oltre trecento canti popolari che descrivono la vita di corte

durante l'epoca Zhou, era particolarmente apprezzato dal Maestro, che esortava l'uomo a studiare le odi per elevarsi spiritualmente, sviluppare lo spirito di osservazione, imparare a conversare e a esprimere con parole nobili il proprio pensiero (*Lunyu*, XVII,8). Il *Classico dei documenti*, una raccolta di testi, discorsi e memoriali sul tema del governo, era considerato importante per la conoscenza della storia e le lezioni morali mentre le *Memorie sui riti*, un manuale di regole di condotta etica e rituale, forniva esempi di un governo ideale e aneddoti sulle virtù. Il *Classico dei mutamenti* è un antico testo di divinazione e speculazioni cosmologiche aggiunte più tardi e, infine, gli *Annali delle primavere e degli autunni* è una cronaca dello Stato di Lu relativa agli anni 772-481 a.C. attribuita a Confucio. Secondo la tradizione vi era un sesto classico, lo *Yuejing* (Classico della musica), ma, semmai esistito, è andato perduto o fu incorporato nelle *Memorie sui riti*.

Chi furono gli autori dei classici? Nella Cina imperiale la composizione dei classici, considerati i depositari della più antica cultura cinese, fu attribuita ai Saggi sovrani delle tre prime dinastie della storia cinese, Xia, Shang e Zhou o, come nel caso degli *Annali delle primavere e degli autunni*, a Confucio. Le odi, i riti e la musica svolsero un ruolo fondamentale nell'educazione degli aristocratici durante la dinastia Zhou, tanto che lo stesso Confucio non faceva che menzionarli nel corso delle sue conversazioni con discepoli e sovrani. In realtà, sebbene parzialmente composti prima dell'epoca di Confucio – fatta eccezione per i più tardi *Annali delle primavere e degli autunni* e *Classico dei mutamenti* – fu solo a partire dal II secolo a.C. che i classici furono associati alla sua figura. Ciò avvenne in concomitanza con l'apoteosi di Confucio, divenuto il «Sovrano senza corona» (*suwang*) la cui saggezza eguagliava quella dei sovrani virtuosi dell'antichità.

La centralità dei *Dialoghi* e dei Cinque classici nel panorama intellettuale della dinastia Han è dimostrata anche dall'ordine, emanato nel 172 dall'imperatore Ling (168-189), di procedere alla loro incisione su steli di pietra che, realizzate da un gruppo di studiosi al seguito di Cai Yong, furono collocate davanti all'Accademia Imperiale, a Chang'an, la capitale. Noti come *Xiping shijing* (Classici iscritti su pietra del periodo di regno Xiping, 172-177) costituirono la versione definitiva e ufficiale per alcuni decenni fino a quando la disputa fra gli studiosi condusse a una seconda, a una terza e a una quarta incisione dei classici su pietra. Così per una decina di volte nel corso della storia, fino a quando l'ultima edizione ufficiale dei classici su pietra fu realizzata a Pechino negli anni 1791-1795.

Gli eredi: Mencio e Xunzi

Dopo la morte di Confucio i suoi discepoli si divisero e dispersero: alcuni

continuarono la sua opera, approfondendo l'uno o l'altro aspetto del suo insegnamento, di altri non si ebbe più notizia, ma nessuno di essi lasciò ai posteri testimonianze tali da poter assumere un ruolo di primo piano nella storia del pensiero cinese.

Nel IV secolo a.C. a Zou, una trentina di chilometri dal paese d'origine di Confucio, visse un letterato che vantava di aver ricevuto dai discepoli del Maestro i suoi insegnamenti: era Meng Ke, detto Mengzi (Maestro Meng, ca. 372-289 a.C.), da cui derivò la latinizzazione *Mencius* e oggi a noi noto come Mencio. Visse all'inizio del periodo degli Stati Combattenti, un periodo in cui la situazione politica, già critica all'epoca di Confucio, andò sempre più degenerando: gli stati più potenti avevano annesso i più piccoli e deboli e i loro governanti si fregiavano del titolo di re (*wang*). Seguendo l'esempio del Maestro, Mencio peregrinò di corte in corte per offrire i propri consigli sull'arte del governo mentre, d'altro canto, seguito da alcuni discepoli, elaborava alcuni temi della dottrina confuciana. Le testimonianze della sua opera di diffusione del pensiero di Confucio sono conservate nel testo che porta il suo nome, *Mengzi*, un resoconto dei dialoghi del filosofo con alcuni sovrani dell'epoca e non solo. Ma chi erano i discepoli di Confucio maestri di Mencio? Alcuni ipotizzarono che avesse studiato con Zisi, nipote di Confucio, altri confutarono questa teoria sostenendo che Zisi fu un coetaneo di Mencio e, dunque, come avrebbe potuto essere il suo maestro? Mencio amava offrire esempi tratti dalla vita di Confucio a testimonianza del suo legame diretto con il Maestro, di cui lodò la straordinaria saggezza. Esistevano, a suo dire, diversi tipi di saggio: quello puro come Bo Yi, che serviva solo il giusto principe e governava solo il giusto popolo, quello responsabile come Yi Yin, disposto a servire qualsiasi sovrano sia in epoca di buon governo che di anarchia, e quello accomodante come Liu Xiaohui, che non disdegnava di servire un sovrano corrotto né rifiutava una carica minore. Ma Confucio era superiore, sapeva agire in modo appropriato in ogni circostanza: ad esempio, quando decise di lasciare lo Stato di Qi si affrettò a togliere il riso dall'acqua e partì, mentre quando decise di allontanarsi dallo Stato di Lu affermò: «Me ne vado piano piano, perché questa è la giusta maniera di lasciare la terra dei genitori...». Sapeva quando avanzare e quando stare fermo e aspettare, quando ritirarsi e quando accettare una carica. Insomma, era equilibrato come una sinfonia, ove gli strumenti si accordano mirabilmente dall'inizio alla fine (*Mengzi*, V B,1-7; VI B,6).

Se ammirò Confucio tanto da descriverlo come il saggio per eccellenza, se ne distinse sia per il pensiero che per i modi di professarlo. A differenza di Confucio, che era accorto nel proferire parola e si esprimeva con frasi laconiche, aforismi e massime, Mencio amava far uso di iperboli e metafore

tratte dall'osservazione della natura e dalle quotidiane attività di contadini e artigiani per impartire in modo efficace i suoi insegnamenti e per convincere i sovrani, con i quali discorreva a lungo, delle sue argomentazioni. Al centro del suo pensiero politico vi era la teoria di un sovrano guidato dalla benevolenza, in grado di garantire mezzi di sussistenza costanti al popolo. Mencio era molto più pragmatico di Confucio nell'offrire consigli utili non solo sull'arte del governo, ma anche su temi quali il sistema fiscale, la distribuzione delle terre e il lavoro nei campi. D'altra parte non dimenticava di rimarcare che per assicurare il benessere ai sudditi fosse necessario il proprio perfezionamento interiore, in linea quindi col pensiero di Confucio, che a tal proposito aveva sottolineato l'importanza dello studio e della riflessione. Mencio è noto soprattutto per la concezione della natura umana (*xing*): partendo dall'assunto che la natura umana sin dalla nascita tende al bene, elaborò una teoria sui metodi per coltivarla, metodi che, applicati al sovrano, gli avrebbero consentito di realizzare un governo virtuoso, ispirato al carisma che promanava dalla sua originaria bontà.

Alcuni decenni più tardi sarebbe emerso un pensatore, anch'egli seguace di Confucio, che avrebbe proposto una diversa teoria della natura umana. Fra il IV e il III secolo a.C. visse Xun Kuang (ca. 310-215 a.C.), noto anche come Xun Qing, Ministro Xun o più semplicemente Xunzi (Maestro Xun). Originario dello Stato di Zhao, situato al nord della Cina, in giovane età si recò nello Stato di Qi per studiare presso la prestigiosa Accademia Jixia, dove ebbe modo di frequentare insigni eruditi e discutere con loro le più affermate e diffuse dottrine filosofiche dell'epoca. Quando completò gli studi, offrì il suo pensiero e i suoi talenti a Tianwen, primo ministro di Qi, che tuttavia deluse le sue aspettative non ascoltando i suoi consigli e conducendo una politica bellicosa, dettata dalla sua brama di potere. Come molti suoi contemporanei Xunzi cominciò a girovagare da uno stato all'altro assumendo talora importanti uffici e a volte solo offrendo le proprie idee sull'arte del buon governo. Reputandosi anch'egli un erede di Confucio, elaborò un pensiero più sofisticato rispetto a Mencio, avendo subito l'influenza di pensatori lontani dalla tradizione confuciana. Quando lasciò lo Stato di Qi, s'incamminò verso la colta e raffinata corte di Chu, dove arrivò attorno al 283 a.C. Da tempo lo Stato di Chu subiva frequenti invasioni da parte dello Stato di Qin, sempre più potente politicamente e militarmente, tanto che Xunzi comprese che l'intero territorio cinese sarebbe caduto sotto il dominio della dinastia Qin. Dopo alcuni anni, probabilmente nel 275 a.C., fece ritorno a Qi, dove fu accolto come un eminente letterato, assieme ad altri eruditi che, come lui, erano affiliati all'Accademia Jixia. In quest'epoca maturò il suo pensiero attorno al tema della natura umana, che egli considerava tendenzialmente malvagia, e al valore dei riti e della musica

nell'indispensabile processo di perfezionamento interiore. Secondo Xunzi era solo con lo studio e con l'osservanza delle norme rituali ereditate dagli antichi che sarebbe stato possibile correggere la natura umana e condurre l'individuo verso il bene. Xunzi acquisì una tale notorietà che attirò attorno a sé discepoli colti e di talento, alcuni dei quali sarebbero divenuti esponenti di spicco della scuola della legge, come Han Fei (ca. 280-233 a.C.) e il primo ministro Li Si, l'artefice del famoso rogo dei libri del 213 a.C.

L'opera che ha per titolo il suo nome, *Xunzi*, una raccolta di 32 sezioni (*pian*) composta da Xunzi e dai suoi seguaci e stabilita da Liu Xiang (79-8 a.C.), comprende trattati su argomenti specifici quali la dottrina confuciana dell'educazione, l'agire umano nel mondo politico-sociale, la natura dell'uomo e il suo rapporto con il Cielo, la musica e i riti, nonché una raccolta di aneddoti e dialoghi.

Contro Confucio: Yang Zhu e Mo Di

Mencio e Xunzi furono e sono considerati i principali pensatori confuciani dell'epoca classica, nonostante avessero assunto posizioni divergenti riguardo ad alcuni temi, in primo luogo quello della natura umana. Non si può affermare che Confucio avesse fondato una scuola, né che i suoi seguaci, e in particolare Mencio e Xunzi, si considerassero esponenti di un'unica corrente di pensiero; questi erano piuttosto accomunati dalla profonda ammirazione per il Maestro e per il duca di Zhou e dall'appartenenza a un gruppo di letterati, dediti all'insegnamento e alla trasmissione della storia, dei riti, della poesia e della musica delle Tre dinastie, noti come *ru* o *rujia*, termini comunemente tradotti con «confuciani» o «scuola confuciana» ma che, in verità, all'epoca indicavano tendenze e caratteristiche comuni, quali l'erudizione, l'esaltazione dei principi morali e la passione per l'insegnamento. All'epoca i *ru* erano divisi in vari gruppi, uno dei quali animato dallo stesso Xunzi, che distinse i *ru* volgari o corrotti che indebitamente si proclamavano seguaci di Confucio dai *ru* colti e raffinati. Era convinto che fra i discepoli di Confucio soltanto Zigong avesse trasmesso le dottrine autentiche e i principi morali. Qual è il compito dell'uomo? Così si interrogava Xunzi, rispondendo che l'uomo dovrebbe modellare il proprio comportamento sulle gesta dei sovrani dell'antichità, Shun e Yu mentre, d'altra parte, dovrebbe seguire gli insegnamenti di Confucio e di Zigong mettendo a tacere le teorie degli altri pensatori dell'epoca. Quando avrà realizzato ciò, nulla potrà più danneggiare l'umanità, la sua missione sarà compiuta e le orme dei saggi sovrani saranno visibili (*Xunzi*, VI,8).

Circa due secoli dopo, gli storici di corte Sima Tan e il figlio Sima Qian composero la prima classificazione dei pensatori dei secoli VI-III a.C.

suddividendoli in sei categorie, e in seguito il bibliografo di corte Liu Xin (46 a.C.-23 d.C.) elaborò un'analoga classificazione. Concordavano sull'esistenza di sei correnti di pensiero, originatesi dalle varie competenze e mansioni dei funzionari governativi: 1) *yinyang*, esperti nello studio della natura e dei suoi processi attraverso l'analisi del rapporto dialettico di due principi opposti e complementari, *yin* e *yang*; 2) *ru*, ammiratori di Confucio edotti nei riti e nella cultura dei saggi dell'epoca aurea; 3) *mo*, i seguaci di Mozi (Maestro Mo Di, ca. 480-390 a.C.); 4) *mingjia*, esperti nella relazione tra nomi e realtà, sofisti o dialettici; 5) *fajia*, esperti di legge e amministrazione pubblica; 6) *daoijia*, esperti del *dao*. A queste Liu Xin ne aggiunse due: *nongjia*, teorici del valore delle attività agricole e *conghengjia*, esperti in strategie diplomatiche, versati nell'arte della retorica e della persuasione.

Tali classificazioni nascevano dall'esigenza di conferire autorevolezza ai principali pensatori che avevano animato i dibattiti filosofici presso le corti dei vari stati nei secoli VI-III a.C. e fornire un'analisi del panorama intellettuale dell'epoca preimperiale, caduto nell'oblio durante la dinastia Qin. All'epoca di Mencio e di Xunzi molto probabilmente non esistevano sistematiche scuole di pensiero ma circolavano dottrine filosofiche elaborate da alcuni pensatori. Un importante centro intellettuale nel IV secolo a.C. era l'Accademia Jixia – fondata dal re Wei di Qi (regno: 357-320 a.C.) ma che raggiunse il suo apogeo durante il regno di re Xuan di Qi (regno: 319-301 a.C.) – ove una settantina di letterati si riunivano per presentare e discutere le proprie teorie. Assieme ad altri insigni pensatori dell'epoca, Mencio e Xunzi parteciparono ai dibattiti filosofici dell'accademia e fu lì che conobbero alcuni orientamenti di pensiero in voga all'epoca.

Mencio, ad esempio, ravvisava il pericolo che prevalessero le teorie di Mozi e di Yang Zhu (IV sec. a.C.), i principali critici della tradizione confuciana: l'uno promuoveva l'egoismo (*weiwo*), l'altro l'amore universale (*jian'ai*), ed entrambi a suo avviso esprimevano posizioni irriverenti verso le figure emblematiche di sovrano e padre. In particolare, Mozi confutava l'idea confuciana della distinzione dei ruoli all'interno della famiglia e del rispetto per le relazioni familiari così come l'importanza conferita ai riti, sostenendo che l'unico principio che sarebbe dovuto emergere nella politica e nel governo fosse quello del profitto (*li*, carattere omofono ma con grafia diversa di *li* «riti», «norme rituali»). In breve Mozi e i suoi seguaci si opponevano all'enfasi, che reputavano eccessiva e inutile, sui principi morali e sui riti, che consideravano una mera perdita di tempo e risorse. Anche Yang Zhu non risparmiò la sua critica all'etica confuciana, ritenendo che, essendo l'uomo per natura incline al soddisfacimento dei propri innati desideri, fosse opportuno assecondare tale spontanea tendenza e non imbrigliarla nel

rispetto di norme etiche e rituali a essa estranee. Da simili considerazioni scaturì il dibattito sulla natura umana che contraddistinse l'opera di Mencio e le conseguenti teorie di Xunzi sull'importanza dei riti e dello studio per correggere e indirizzare l'uomo verso il bene. Mencio rispose ai seguaci di Mozi e di Yang Zhu sostenendo che gli uomini hanno una naturale predisposizione alla bontà e che tale predisposizione dev'essere costantemente coltivata: è nutrendo l'amore in seno alla famiglia e rispettando i ruoli di ognuno che gli uomini imparano ad amare gli altri, un'idea ereditata da Confucio. In tal modo confutava sia la teoria di Yang Zhu, secondo la quale l'uomo è mosso solo da interessi personali, sia la teoria di Mozi, che sosteneva che l'amore è e dev'essere indifferenziato e universale, giacché soltanto con una simile disposizione, imparziale e priva di inclinazioni, sarebbe stato possibile costruire una società virtuosa. Pertanto, i sovrani avrebbero dovuto promuovere i meritevoli, utilizzare le risorse economiche solo per il profitto dello stato e le necessità del popolo, evitando di dissiparle in sontuosi funerali e fastose cerimonie accompagnate da musica e danze. Mencio sembrava alludere proprio a Mozi quando nel primo capitolo dell'opera a lui attribuita, dialogava con il re Hui di Liang di «profitto». Quando si recò presso la sua corte, il sovrano esordì commentando che, se Mencio aveva affrontato un viaggio da così lontano per giungere sino a Qi, doveva sicuramente avere qualche buon consiglio da offrire per il profitto del suo stato. Mencio rispose: «Oh sovrano, perché parlare di profitto?» (*Mengzi*, I A,1). Il suo intento era invece discorrere di benevolenza e senso di giustizia (*yi*), temi che, come vedremo, tutti i maestri confuciani predilessero.

Confucio nei testi ricevuti e nelle nuove fonti archeologiche

Perché Confucio assunse una posizione così dominante nel panorama intellettuale della Cina antica se affermò di non proporre alcunché di nuovo, ma di trasmettere soltanto la cultura dei saggi sovrani del passato? Non vi è dubbio che l'immaginario di ogni pensatore dei secoli successivi alla sua morte fu dominato dalla sua presenza: Mencio e Xunzi affermarono di essere suoi seguaci, Mozi e Yang Zhu criticarono le sue idee e Zhuangzi, pensatore daoista vissuto anch'egli nel IV secolo a.C., gli attribuì affermazioni assurde e inverosimili. In verità Confucio rappresentò il modo di essere di una classe sociale emergente all'epoca, quella del letterato che offriva la propria dottrina al sovrano e all'uomo in genere, mirando d'altra parte a un riconoscimento del proprio *status*. La sua missione era trasmettere la cultura dei saggi dell'antichità e trasformare le norme rituali del passato in un coerente sistema etico, enfatizzando i principi morali che conducevano l'uomo verso il bene del singolo e della comunità. In tal modo implicitamente

avversava il principio dell'ereditarietà delle cariche pubbliche e al contempo suggeriva ai sovrani di promuovere uomini di virtù e talento piuttosto che familiari e membri delle famiglie aristocratiche. Così la figura di Confucio fu tanto elevata dai suoi seguaci da divenire un modello di governo esemplare, ispirato alla spontanea rinuncia al potere dei saggi sovrani del passato di fronte all'emergere di un uomo dotato di virtù, talento e carisma. Confucio fu fonte di ispirazione nel profilarsi di questa teoria, come si evince ad esempio da un manoscritto di provenienza ignota, probabilmente risalente al IV secolo a.C., conservato nel Museo di Shanghai. Intitolato *Zigao*, nome di un discepolo di Confucio, contiene un dialogo fra Maestro e discepolo sul tema del concepimento divino e della nascita miracolosa dei progenitori delle Tre dinastie, e sul tema dell'abdicazione di Yao, considerato il primo imperatore della storia cinese, a favore di Shun. Yao comprese che Shun era uomo straordinario e così gli cedette il trono. Nel testo Confucio commenta che in passato i sovrani non trasferivano il governo in base al principio dell'ereditarietà, bensì dell'abdicazione a favore di uomini meritevoli e virtuosi; in tal modo riuscirono a mantenere l'ordine nel loro immenso regno, garantire il benessere del popolo e ottenere deferenza e rispetto. L'idea dell'abdicazione come politica ideale si trova espressa anche in altre fonti manoscritte, come ad esempio *Tang Yu zhi dao* (La Via di Tang e di Yu), un breve testo rinvenuto a Guodian nell'antico Stato di Chu (nella provincia dello Hubei), nel sud della Cina, nonché in altri due testi manoscritti della collezione di Shanghai. Il principio dell'abdicazione, formulato da Confucio e da alcuni discepoli e seguaci, nasceva dall'esigenza di riconoscimento e di affermazione di chi, come Confucio, appartenendo a una famiglia nobile decaduta, cercava di affermare il proprio ruolo sociale promuovendo le proprie arti e competenze.

Le fonti manoscritte rinvenute negli ultimi decenni in vari siti della Cina, per quanto brevi e frammentarie, arricchiscono la nostra conoscenza della storia e del pensiero dell'epoca preimperiale, corroborando in molti casi quanto già rivelato dalle fonti ricevute e in altri arricchendola e modificandola.

Nel 213 a.C., alcuni anni prima della fondazione della dinastia Han, il Primo Augusto imperatore aveva ordinato il rogo delle opere esistenti nell'impero, al fine di distruggere il retaggio del passato tanto vagheggiato per criticare il suo governo. Fortunatamente una cospicua quantità di testi conservati nei corredi funerari di aristocratici e notabili sfuggì alla proscrizione dell'imperatore e ai saccheggi delle epoche successive, e così, grazie agli scavi archeologici sono apparsi da varie tombe molti manoscritti. Si è pertanto appreso che, accanto all'importante opera di esegesi, collazione e

classificazione dei testi compiuta presso la corte imperiale, vi era nella Cina antica una feconda attività di scrittura e compilazione di opere destinate alla vita nell'oltretomba degli aristocratici. Il ritrovamento negli ultimi decenni di manoscritti su bambù e seta – le principali materie scritte dell'epoca – ha gettato una nuova luce sulla genesi e trasmissione dei testi. È emerso che accanto alle opere ricevute, conservate principalmente nella biblioteca imperiale, molti testi appartenenti a biblioteche private accompagnavano i nobili defunti nella loro vita *post mortem*: custoditi nelle loro tombe, sono un vero patrimonio letterario di cui spesso non si trova menzione nei cataloghi bibliografici ufficiali. Tali manoscritti, ancorché esigui rispetto alla ricchezza della letteratura ricevuta, sono di un valore inestimabile: testimoniano l'esistenza di un testo antecedente al *textus receptus*, rivelano una composizione diversa da quella a noi nota, e infine svelano opere inedite, mai trasmesse o menzionate nelle fonti ufficiali.

I manoscritti concorrono a testimoniare l'importanza del pensiero di Confucio nella Cina preimperiale e durante l'impero Han. Come si è accennato, il Maestro ebbe un ruolo di primo piano nella letteratura storica e filosofica che è giunta sino a noi: i suoi detti e gli aneddoti sulla sua vita, oltre a quelli raccolti nei *Dialoghi*, da sempre considerata l'opera che più di ogni altra raccoglie i suoi insegnamenti, si trovano sparsi e diffusi in vari testi ricevuti, come ad esempio lo *Zuozhuan* (Commentario di Zuo), una raccolta di documenti storici raccolti e sistematizzati tra il IV e il III secolo a.C., le *Memorie sui riti*, uno dei summenzionati Cinque classici, *Mengzi* e *Xunzi*, il *Da Dai Liji* (Memorie sui riti di Dai il Vecchio), il *Xinxu* (Nuova selezione di racconti), lo *Shuoyuan* (Raccolta di storie e detti), due opere attribuite a Liu Xiang, e il *Kongzi jiyu* (Detti confuciani) di Wang Su (III sec. d.C.). Ma quanti degli aforismi attribuiti al Maestro riportati in questi testi risalgono realmente all'epoca preimperiale e quanti furono invece interpolazioni di epoca Han o delle epoche successive? A tale quesito generazioni e generazioni di studiosi cinesi hanno cercato di dare una risposta, coinvolgendo in tempi recenti anche alcuni studiosi occidentali, fra i quali vi è chi è giunto persino a ipotizzare che Confucio, mai esistito, sia stato per i cinesi di tutti i tempi solo una figura mitologica. In verità il rinvenimento di manoscritti databili all'epoca preimperiale ha confermato l'importanza avuta da Confucio nel mondo intellettuale dell'epoca e che i suoi pensieri e detti furono realmente trasmessi da discepoli e seguaci. Ad esempio, in alcuni manoscritti di provenienza ignota custoditi presso il Museo di Shanghai appaiono le formule con le quali viene introdotta nei *Dialoghi* e in altre opere ricevute una sentenza di Confucio: *Zi yue*:... («Il Maestro disse:...»), *Kongzi yue*:... («Il Maestro Kong disse:...») o addirittura *Qiu yue*:... («Qiu disse:...»). I temi trattati in alcuni manoscritti, analoghi a quelli presentati nelle fonti ricevute

anche se spesso sviluppati diversamente, ampliano la nostra percezione dei dibattiti in corso nei secoli precedenti alla fondazione dell'impero, rivelando un quadro del pensiero politico, filosofico e religioso molto articolato e complesso, in cui i confini fra una corrente di pensiero e l'altra erano in realtà molto più labili di come presentati nelle fonti tramandate e dove, nel discutere temi di varia natura, alle autorevoli voci di alcuni eminenti maestri si univano quelle di discepoli e seguaci.

Fra le fonti manoscritte riconducibili al confucianesimo ne menzioniamo alcune: quelle rinvenute nel 1973 a Dingzhou (nella provincia dello Hebei) nella tomba di un principe deceduto nel 55 a.C., fra cui figura un esemplare dei *Dialoghi* e un altro testo che raccoglie le conversazioni di Confucio con i suoi discepoli; un'opera contenente le riflessioni di Confucio sullo *Yijing* e sulla divinazione, tema pressoché ignorato nei *Dialoghi*, rinvenuta a Mawangdui (nella provincia dello Hunan) nella tomba di un marchese del II secolo a.C.; una raccolta di quarantasei aneddoti su Confucio rinvenuta nel 1977 in una tomba del 165 a.C. a Fuyang (nella provincia dello Anhui) e il manoscritto conservato nel Museo di Shanghai tutto dedicato alle considerazioni di Confucio sulle *Odi*. Infine, degni di menzione sono i manoscritti trovati nel 1993 in una tomba dello Stato di Chu, a Guodian, presso Jingmen (nella provincia dello Hubei), che includono testi o sezioni di testi di indubbia origine confuciana, fra i quali una raccolta di massime che rivela analogie con alcuni passi dei *Dialoghi*. L'ampia diffusione nelle varie province della Cina di manoscritti riconducibili alla figura e al pensiero di Confucio rivela che la sua notorietà non era limitata allo Stato di Lu, luogo della sua origine, o allo Stato di Qi, dove Confucio si era recato per offrire i propri consigli al sovrano e dove, nel IV secolo a.C. fu fondata l'Accademia Jixia, uno dei più fervidi centri intellettuali dell'epoca, ma anche in terre molto lontane, con una propria tradizione e cultura, come ad esempio lo Stato di Chu, nel sud della Cina.

Nei due capitoli che seguono saranno presentati i principi dottrinari del pensiero di Confucio quali si evincono principalmente dai *Dialoghi*, intesi come l'espressione più autentica del pensiero di Confucio e il punto di arrivo di una ricca e permanente tradizione.

La dimensione umana

L'uomo con se stesso

La Via confuciana si pone come meta il coronamento del processo di formazione e maturazione dell'uomo. Il sentiero che l'individuo deve intraprendere, il *dao* (la Via), è inscindibilmente legato a tale meta. Di se stesso, teso a percorrere tale sentiero, il Maestro asserì che a quindici anni era dedito allo studio, a trenta era saldo nell'osservanza delle norme rituali, a quaranta non aveva più dubbi, a cinquanta comprese il decreto del Cielo (*tianming*), a sessanta sapeva ascoltare e a settanta riusciva a seguire gli impulsi del suo cuore senza incorrere in trasgressioni (*Lunyu*, II,4).

Confucio esortava allo studio delle opere classiche del passato, in particolare le *Odi* (*shi*) e i *Documenti* (*shu*). Lo studio è fondamentale, ma deve essere accompagnato dalla riflessione, non può essere puro nozionismo, giacché «studiare senza riflettere è vano, riflettere senza studiare è pericoloso» (*Lunyu*, II,5). Con lo studio l'individuo conosce gli eventi del passato, apprende i *mores* dell'epoca aurea della dinastia Zhou e acquisisce gli strumenti per comprendere il presente. È importante, esortava il Maestro, preservare in silenzio quanto appreso, studiare con assiduità traendone diletto e tramandare ai posteri gli insegnamenti del passato.

Inoltre, la recitazione delle *Odi*, accompagnata da musiche e danze, eleva l'uomo, sviluppa in lui la sensibilità e il senso critico, e infine insegna a vivere con i propri simili e a rispettare il sovrano.

L'osservanza delle norme rituali (*li*) è altrettanto importante e concorre, assieme allo studio e alla riflessione, a forgiare l'uomo dall'animo nobile. Le norme rituali sono il retaggio culturale tramandato dagli uomini dell'antichità, la fonte di una retta condotta e il patrimonio di una religiosità tutta umana. Il termine cinese *li*, variamente reso con «riti religiosi», «decoro», «norme di comportamento etico», «etichetta», «buone maniere» e «deferenza», sottende una nozione ben più composita e ampia di semplici atti rituali rivolti al Cielo o ai numi. Nella più antica accezione, come suggerisce l'etimologia del carattere cinese, *li* sono le norme per servire i numi (*shen*) e ottenere la loro protezione e benedizione. Ma in seconda

istanza sono le norme che disciplinano le relazioni fra gli uomini e ribadiscono il valore delle gerarchie e delle convenzioni sociali.

I riti, spesso accompagnati da musica e danze, sono per l'uomo nobile d'animo l'autentica esperienza religiosa della vita: è praticandoli che l'uomo ristabilisce l'unione primordiale con gli avi e con il passato, e al contempo raggiunge l'agognato stato di armonia con il mondo e con il cosmo. L'atto rituale, con la sua ripetitività, induce alla meditazione e gradualmente accompagna verso un'atavica serenità interiore che si manifesta nell'imperturbabilità tipica dell'uomo nobile d'animo.

Ecco perché Confucio asserì che giunto a trent'anni era saldo, avendo acquisito non solo una padronanza delle norme rituali ma anche fermezza, risolutezza e un carattere distintivo.

A cinquant'anni, dopo essersi dedicato allo studio, alla riflessione e alla costante pratica delle norme rituali il Maestro comprese il volere del Cielo, ovverosia il fato, il destino che il Cielo assegna a ogni uomo. Gli uomini dappoco, i mediocri non lo temono giacché non lo comprendono. L'individuo non ha alcun potere di modificare gli eventi esterni, può solo perfezionare se stesso e le relazioni con gli altri: ecco perché è necessario accettarlo. A tal proposito ebbe a dire:

Chi non comprende il fato non sarà uomo nobile di animo. Chi non comprende le antiche norme rituali non sarà saldo. Chi non intende le parole non comprenderà l'uomo (*Lunyu*, XX,3).

Ma è solo a settant'anni che pervenne a quella serenità d'animo e finezza interiore che gli consentì di «seguire gli impulsi del cuore senza incorrere in trasgressioni», giacché prima di allora nel suo cammino lungo la Via era tutto proteso a coglierne gli insegnamenti, attraverso lo studio e la riflessione, l'osservanza delle norme rituali e un atteggiamento ricettivo verso il mondo circostante. Tale serenità d'animo lo condusse verso una chiarezza di pensiero e un'equità di giudizio.

Verso l'umana benevolenza

Qual è la meta della Via indicata dal Maestro se una meta vi è? Come spiegano i *Dialoghi*, sebbene in modo criptico e laconico, i due capisaldi del sentiero intrapreso sono l'agire con la massima lealtà (*zhong*) e «non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» (*shu*):

Il Maestro disse: «Maestro Zeng, lungo la mia Via vi è un filo che tutto unisce». Il Maestro Zeng rispose: «Capisco». Quando il Maestro se ne andò, gli altri domandarono: «Cosa intendeva dire?». Il Maestro Zeng rispose: «La Via del Maestro consiste nell'agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel

che non si desidera per sé; null'altro» (*Lunyu*, IV,15).

I discepoli compresero che il Maestro stava parlando di «benevolenza», «umanità» (*ren*). Il concetto di *ren*, qui reso con «umanità» o «benevolenza», contempla le qualità superiori che contraddistinguono l'uomo nobile d'animo. Il carattere *ren* simbolicamente rappresenta l'uomo teso verso gli altri ed è dunque espressione della modalità e della disposizione d'animo con cui l'individuo si pone di fronte al proprio simile. *Ren* copre un'ampia gamma semantica: è il senso di umanità, una naturale e benevola disposizione verso gli altri. Si riferisce *in primis* all'atteggiamento del sovrano nei confronti del popolo ma allude altresì al carattere distintivo di ogni uomo, ovvero alla fermezza e alla risolutezza che devono essere costantemente coltivate. Confucio disse che osservando gli errori degli uomini si comprende il loro grado di benevolenza.

Più tardi Mencio sostenne che la benevolenza è la qualità distintiva dell'uomo, affermazione che fu ripresa e sviluppata nel XII secolo dal pensatore Zhu Xi (1130-1200), secondo il quale *ren* corrisponde alla natura dell'uomo (*xing*).

Mou Zongsan (1909-1995), esponente del nuovo confucianesimo (su cui ci soffermeremo nell'ultimo capitolo), definì questa antica sensibilità etica come radicata nella «coscienza impegnata», intendendo sottolineare quanto il coinvolgimento nel mondo fosse praticato dal confucianesimo. In altri termini la «coscienza impegnata» si origina dall'impegno sociale dell'individuo. Il filo che tutto unisce di cui parlava Confucio alludeva metaforicamente al proprio coinvolgimento in seno alla famiglia e nella comunità di appartenenza.

La vita umana si dispiega in due dimensioni, l'una funzionale e complementare all'altra: la prima è il perfezionamento interiore, che si sviluppa gradualmente, secondo fasi quali l'apprendimento, la riflessione e la ritualità; la seconda è la relazione con l'altro, ispirata a virtù quali la modestia, la sincerità, la lealtà, l'onestà, la gentilezza e, in ultima istanza, il senso di giustizia.

Leggendo i *Dialoghi* si comprende quanto sia fondamentale il ruolo che ogni individuo svolge nel portare a termine la propria missione, nell'assolvere personalmente il proprio compito primario: pervenire all'umana benevolenza e fare di se stesso un Uomo. Determinazione, perseveranza, sollecitudine e sacrificio sono necessari per ottemperare a quell'obbligo morale con se stesso, con la comunità e con il Cielo, e nel perseguire quella *virtus* per eccellenza che rende il suo animo nobile. Com'ebbe a dire Confucio, l'uomo di ferma volontà sacrificerebbe la propria

vita pur di conseguire la benevolenza. La sua forza di volontà (zhi) matura con la riflessione, l'introspezione, la solitudine e la disciplina interiore. Si manifesta nella capacità di controllo dei propri impulsi egoistici, nell'osservanza delle norme rituali e nel senso di giustizia. Ma l'esercizio di tale forza non prevarichi, non sfoci nella ricerca del soddisfacimento personale, della fama, degli onori; piuttosto si diriga verso il *dao*, che è indipendente da ogni riferimento all'io. In altri termini, la forza di volontà che l'uomo indirizza verso il *dao* è personale, ma quanto all'*humus* ove si determina, giustifica e prende forma, in alcun modo quell'*humus* si riferisce all'io.

La Via non è lontana

In tale cammino impervio Confucio non contempla la nozione di scelta, di responsabilità individuale. La Via che l'uomo percorre è dunque una via senza crocevia, giacché risponde a una concezione del cosmo fondamentalmente univoca, non ambigua, derivante da un unico principio d'ordine. L'uomo non si trova mai di fronte a un bivio: la sola alternativa al suo procedere lungo la Via è lo smarrimento, l'abbandono della Via e il disordine. Egli s'interroga incessantemente sul sentiero intrapreso e da intraprendere, senza tuttavia che ciò implichi una possibilità di scelta. Soltanto al discepolo desideroso di apprendere e rettificare la propria condotta il Maestro riservava i suoi insegnamenti. Sosteneva che l'uomo porta un grave fardello: lunga è la Via da percorrere e il suo viaggio termina con la morte. Il suo fine è realizzare appieno l'umana benevolenza (*Dialoghi*, VIII,7).

I confuciani erano persuasi che la Via, sebbene potesse apparire ineffabile, misteriosa e lontana, a ben guardare lontana non era. Nel processo di perfezionamento interiore che sottende il cammino spirituale, quel che conta è l'altrui presenza, quale archetipo di se stesso. Come per ricavare dal legno l'impugnatura di una scure l'artigiano utilizza una scure, similmente l'uomo prende esempio da un suo simile e cammin facendo si contraddistingue. Secondo il *Zhongyong* (La costante pratica del giusto mezzo), un classico il cui nucleo risale all'epoca preimperiale ma che fu elevato a testo fondamentale del confucianesimo solo in epoca più tarda, la Via non è lontana dall'uomo.

Il Maestro disse: «La Via non è lontana dall'uomo. Se si considera Via qualcosa che è lontano dall'uomo, non è certo la Via. Recita l'Ode:

Nel forgiare il manico di una scure,
il modello non è lontano» (*Zhongyong*, I,13).

Sicché, se brandiamo una scure per intagliare il manico di una scure e alla

fine del processo le osserviamo da un angolo, le due scuri ci appariranno diverse. Similmente l'uomo nobile d'animo educa l'uomo basandosi su un suo simile, e quando lo avrà cambiato, si arresterà.

Il processo di formazione di un uomo si modula sull'uomo stesso, su un suo simile: quando il secondo si sarà distinto dal primo, avendo affinato se stesso e perfezionato la propria condotta, allora il processo avrà termine. Un pensatore confuciano dell'XI secolo così commentava: contempla l'uomo partendo dall'uomo comune e solo dopo procedi lungo un'altra via. Il passo descrive questo processo in modo analogico: sebbene il modello sia vicino ed essenziale, in ultima istanza permane sempre una differenza fra esso e il suo simile, il suo prodotto, ovvero ciò che con esso si forgia. Un buon maestro infonde nel discepolo tutta la sua saggezza e un buon discepolo sa distinguersi dal suo maestro pur preservando l'identità di pensiero che li accomuna e nutrendo costantemente fedeltà, lealtà e gratitudine nei suoi confronti. È un atto teso verso la perfezione, l'armonia, un processo alchemico di perfezionamento interiore modulato lungo un percorso circolare e ciclico denominato *dao*.

Eppure Confucio a un certo punto della sua vita asserì di non essere ancora pervenuto alla perfezione:

L'uomo nobile d'animo ha quattro mete, ma io ancora non ne ho raggiunta una: servire il padre come mi aspetterei da un figlio: ancora non sono giunto a tanto; servire il sovrano come mi aspetterei da un suddito: ancora non sono giunto a tanto; servire un fratello come mi aspetterei da un fratello minore: ancora non sono giunto a tanto. Dare l'esempio per primo, come mi aspetterei da un amico: ancora non sono giunto a tanto (*Zhongyong*, XIII,4).

Il padre e il sovrano

Unità principale della società cinese, la famiglia riveste un ruolo fondamentale nel pensiero confuciano. I rapporti in ambito familiare sono regolati da un preciso codice etico ove il padre e il fratello maggiore sono amati e rispettati in modo assoluto. All'origine di un comportamento virtuoso vi è l'amore filiale e il rispetto dovuto al fratello maggiore: chi è dotato di queste virtù e le coltiva, naturalmente perseguirà il bene comune e non avrà la tendenza a contrastare i propri superiori (*Lunyu*, I,6). Amare i genitori significa servirli senza disobbedire, e far sì che abbiano come unica preoccupazione la salute dei figli, null'altro. L'amore filiale si manifesti in vita ma non solo: la cura delle esequie, l'osservanza della volontà dei genitori defunti e il lutto di tre anni sono autentiche manifestazioni di un sentimento sincero e di una condotta esemplare.

Un animo virtuoso affiora in ambito familiare e poi si manifesta appieno

nella società: così l'amore in seno alla famiglia si traduce in rispetto assoluto per i propri superiori e in un sentimento di sincera amicizia verso i propri simili. È questo il senso della benevolenza, una regola universale cui i confuciani di ogni epoca dedicarono particolare attenzione.

Quando il discepolo Zhonggong domandò cosa fosse la benevolenza, il Maestro rispose:

Fuori dall'ambito familiare si agisca come se si ricevesse un ospite di riguardo e si tratti il popolo come se si stesse celebrando un solenne sacrificio. Non si imponga agli altri quel che non si desidera per se stessi sì da non destare risentimento, né in pubblico né in privato (*Lunyu*, XII,2).

Appare chiaro dall'affermazione di Confucio che la benevolenza si consegue dapprima in famiglia, instaurando rapporti armonici con i propri cari, in ottemperanza alle antiche norme rituali e riconoscendo i ruoli di ognuno. Solo allora sarà possibile uscire dall'ambito familiare, estendendo tale comportamento virtuoso all'esterno, con la deferenza, generosità ed empatia che generalmente si riservano a un ospite di riguardo.

In privato, esortava il Maestro, un giovane dovrebbe amare i genitori e in pubblico rispettare i superiori, essere coscienzioso e sincero, amare indistintamente e coltivare l'amicizia solo con chi è dotato di benevolenza.

L'amicizia

Un essere umano desidera la giustizia, cioè vuole essere onorato come qualsiasi essere umano: ma egli vuole anche, in ultima istanza, essere riconosciuto nella sua singolarità, vale a dire che l'uomo sente il bisogno di essere riconosciuto come tale ma soprattutto come distinto da un suo simile. A ben vedere, per il cinese non è così: non aspira al riconoscimento individuale, piuttosto cerca nell'amicizia la gioia della comunione di intenti. Chi sa gioire dell'amicizia altrui e non si rammarica di non essere conosciuto è un uomo nobile d'animo.

Il Maestro disse: «Studiare e praticare costantemente quanto appreso non è forse un diletto? Accogliere compagni provenienti da luoghi lontani non è una gioia? Non è forse uomo nobile di animo colui che non si preoccupa se nessuno lo conosce?» (*Lunyu*, I,1).

Confucio credeva fermamente nel valore dell'amicizia ed esortava i suoi discepoli a conferire suprema importanza alla lealtà e alla fedeltà, coltivando i rapporti con i propri simili: frequentando un amico sincero si acquista consapevolezza dei propri limiti e, di conseguenza, si può correggere se stessi. Infatti, il percorso intrapreso dal discepolo contempla l'errore e la possibilità di emendarlo.

Confucio insiste sull'importanza dell'amicizia e sulla crescita individuale basata sul riconoscimento dell'altro.

Il Maestro disse: «Se viaggiassimo in tre, certamente avrei sempre un maestro accanto: dell'uno coglierei i pregi per trarne esempio, dell'altro coglierei i difetti per emendarmi» (*Lunyu*, VII,22).

Il Maestro intende il rapporto fra uomini come un viaggio iniziatico da intraprendere in compagnia, verso una crescita interiore mutuata dalla percezione dell'altro, nonché dal dialogo e dal confronto. Così si interrogava un discepolo di Confucio:

Ogni giorno considero me stesso secondo tre questioni: nel progettare per gli altri ho mancato di lealtà? Nelle relazioni con gli amici ho mancato di sincerità? Non ho praticato quanto mi è stato tramandato? (*Lunyu*, I,4).

L'uomo di cui parla Confucio è il gentiluomo, l'uomo che è nobile per natali ma anche per una raffinatezza spirituale che distingue la sua esistenza. Nel porsi in relazione all'altro compie un atto rituale e riveste di un'aura di sacralità ogni suo gesto. Pertanto il loro rapporto è mutuato da norme di condotta etica e rituale che, essendo state ereditate dai saggi dell'antichità, sono pregne di valenze simboliche e sacrali. In tal modo si ricongiunge agli avi, vive il passato e inserisce la sua esistenza nel fluire ciclico del tempo, nell'avvicinarsi delle stagioni, rinnovando in tal modo l'armonica unione con il cosmo. Praticando le norme rituali, non solo comunica con il suo simile in modo corretto e giusto, con quella proprietà dei gesti, delle maniere, delle parole che contraddistingue la sua natura nobile, ma assolve anche un atto rituale e lo ripete infinite volte mettendosi in sintonia con il cosmo: così coltiva incessantemente la sua natura interiore, esprime i suoi sentimenti e al contempo controlla i propri impulsi egoistici, moderando l'esuberanza delle sue passioni; così persegue il bene personale e il bene altrui secondo il senso del giusto.

La rettitudine

L'amicizia prescinde dalla giustizia delle leggi giacché i rapporti tra gli uomini non sono regolati da norme, bensì da principi morali quali la fedeltà (*xin*) e la rettitudine (*yi*), vale a dire la capacità di agire in modo appropriato e moralmente giusto. Confucio affermò che l'uomo nobile d'animo conosce il senso del giusto, mentre l'uomo dappoco comprende solo il proprio profitto. Il senso di giustizia appartiene all'uomo nobile d'animo: costui lo pratica tramite l'osservanza costante delle norme rituali, lo esprime con la modestia e lo perfeziona con la sincerità.

La giustizia è qui intesa non come l'effetto delle norme e delle leggi della

città e dello stato, bensì come forma sostantiva del giusto. E in tal senso entra qui in gioco la teoria confuciana della «rettificazione dei nomi» (*zhengming*), secondo la quale ogni uomo occupa una ben definita posizione sociale e si comporta di conseguenza in famiglia e nella società. La teoria *zhengming*, rettificazione dei nomi o, per meglio dire, «rendere ai nomi il loro significato» è esemplificata nella formula «Che il sovrano agisca da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre e il figlio da figlio». Inoltre è esplicitata nel seguente passo dei *Dialoghi*:

Se ai nomi non è conferito il loro significato, il discorso è incoerente e, se il discorso è incoerente, non si perviene a nulla; se non si perviene a nulla, le antiche norme rituali e la musica non fioriscono; se le antiche norme rituali e la musica non fioriscono, leggi e punizioni non si applicano correttamente, se leggi e punizioni non si applicano correttamente, il popolo non sa dove poggiare mani e piedi. Perciò, quando un uomo nobile di animo fissa per una cosa un nome, tale nome può essere certamente pronunciato e, se pronunciato, divenire realtà. Ecco perché nell'esprimersi egli è prudente (*Lunyu*, XIII,3).

Assunto il ruolo che gli spetta in seno alla famiglia e nella società, l'uomo osserva le norme che disciplinano il suo comportamento. Nel passo sopra citato vi è un esplicito riferimento a leggi e punizioni intese quasi come speculari e complementari alle tradizionali norme di comportamento tramandate dagli antichi saggi: in realtà pare trattarsi di un'interpolazione successiva dovuta a qualche esponente di un'altra corrente di pensiero. Nei *Dialoghi* infatti il ricorso alle sanzioni e alle punizioni è esplicitamente avversato, giacché è alternativo alla spontanea osservanza delle antiche norme rituali e alla pratica della benevolenza. Il Maestro sosteneva che l'applicazione della legge, la comminazione di una pena avrebbero indotto l'uomo a rifuggire dalla punizione, a eludere il male, senza instillare in lui il senso di vergogna e il desiderio di emendarsi.

Il Maestro disse: «Se si governa con le leggi e si mantiene l'ordine infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun senso di vergogna. Ma se si governa con l'eccellenza morale e si mantiene l'ordine mediante l'osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno il senso di vergogna e la disciplina» (*Lunyu*, II,3).

Nel dibattito in corso nei secoli IV e III a.C., il concetto di *yi* acquistò varie sfumature e, per quei pensatori che furono riconosciuti come gli eredi del pensiero di Confucio, una connotazione morale più accentuata: per Gaozi (V-IV sec. a.C.) *yi* indicava la capacità, acquisita dall'esterno, di regolare con equità di giudizio e rettitudine morale i rapporti con il mondo circostante, tenendo conto delle norme rituali codificate nel tempo; per Mencio invece era una virtù che, almeno in forma germinale, apparteneva all'uomo e si manifestava nel sentimento di vergogna (*chi*) e indignazione (*wu*) verso azioni contrarie alla morale, nelle sue parole «i sentimenti della vergogna e

dell'indignazione sono i germogli della rettitudine» (*Mengzi*, II A,6); infine *Xunzi* ne enfatizzò lo stretto legame con le norme rituali, al punto tale che i due concetti, *yi* e *li*, appaiono spesso assieme nella sua opera (*Xunzi*, XXVIII, 9,69).

Il sentimento di vergogna è sentito come momento di disagio, di riconoscimento di un'inadeguatezza e non nell'accezione a noi più familiare. Consideriamo alcuni altri passi ove ricorre il termine per comprenderne appieno il significato: talora appare in contesti in cui si allude al sentimento che si prova di fronte al possesso indebito di beni materiali o al disagio di chi indossa abiti logori accanto a chi «indossi pellicce di volpe e tasso» (*Lunyu*, IX,27), talora appare in contesti in cui si allude all'attitudine a proferire parola e non saper mantenerla, oppure a eccessi nell'ostentare deferenza e lusinghe (*Lunyu*, V,25). Insomma, tutte situazioni in cui si coglie un contrasto fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere se solo gli intendimenti e i gesti di ognuno fossero conformi alle antiche norme rituali e non deviassero dalla Via. Non si tratta dunque di un disagio interiore, del disgusto nei confronti di una corruzione intima, del senso di colpa, della sensazione di essere una persona meschina e riprovevole indipendentemente dalla condizione sociale e dalla reputazione. Piuttosto, è una condizione di inadempienza nell'osservanza delle norme rituali che si riflette sul piano sociale, nel rapportarsi all'altro e nel constatare l'inadeguatezza del sé in talune circostanze.

Confucio non ammetteva il conflitto interiore, la malattia dell'anima. Esistono solo due condizioni che caratterizzano l'uomo: quella dell'uomo nobile di animo e quella dell'uomo mediocre, dappoco, meschino (*xiaoren*). Ecco perché il Maestro ebbe a dire: «L'uomo nobile d'animo conosce il senso di giustizia, l'uomo dappoco il profitto» (*Lunyu*, IV,16).

Non esistono mezze misure e in entrambi i casi si tratta di condizioni imprescindibili dal proprio essere nella comunità. Torneremo fra breve al problema dell'introspezione, al tema del rapporto dell'uomo con se stesso. Per ora il concetto di vergogna, l'unico simile o riconducibile alla nozione di responsabilità se non di colpa, ci aiuta a comprendere perché prevale nell'etica confuciana la concezione di una giustizia dettata da norme rituali che determinano una condotta retta, e non dal potere coercitivo della legge, delle punizioni. Se l'applicazione di una pena genera nell'uomo una reazione negativa simile all'inganno, l'autorevolezza che promana dalla forza morale (*de*) di un sovrano virtuoso – e quindi dall'uomo nobile di animo – genera nel suddito il sentimento di vergogna e la disciplina come deterrenti di una condotta immorale. Osservando le antiche norme rituali l'individuo disciplina se stesso e si pone in relazione all'altro nella giusta misura. Così

agendo naturalmente condurrà una vita moralmente retta mentre il ricorso alla legge risulterà superfluo. E allora non proverà alcun senso di vergogna nell'indossare abiti logori se ha vicino chi indossa pellicce di volpi e di tasso, non oserà proferire parola se non nella giusta misura e non si profonderà in lusinghe e maniere suadenti.

La rettitudine è paragonabile per alcuni versi al concetto di integrità morale (*zhi*). Un giudizio che si fondi sull'integrità morale è da intendersi come assolutamente obiettivo e giusto: esso esclude ogni valutazione soggettiva e non corre in alcun modo il rischio di essere parziale. Commentando un noto adagio che recitava «Si ricambi il rancore con la magnanimità», Confucio ebbe a dire: «Come ripagare allora la magnanimità? Si ricambi il rancore con la rettitudine e la magnanimità con la magnanimità» (*Lunyu*, XIV,34).

Si è qui reso il termine *de* con «magnanimità», alludendo a quella benevola disposizione d'animo che si modula secondo la perfezione morale. La rettitudine conduce al bene, alla magnanimità nel rapporto con l'altro. Trasferite sul piano sociale, rettitudine e magnanimità sono quelle eccelse virtù che contraddistinguono la forza morale del sovrano, il suo carisma, consentendogli di governare in modo giusto e imparziale, seguendo nell'inerzia il naturale flusso degli eventi. Il sovrano si affidi a un sistema fondato sulla forza derivante dalla propria *virtus* e dunque all'ottemperanza delle antiche norme rituali, piuttosto che alle leggi e alla giustizia intesa come coercizione.

Come si è precedentemente accennato, i *li*, le norme rituali, sono i fondamenti normativi su cui si basa una condotta giusta e onesta, si disciplinano i rapporti con familiari e amici, membri della comunità e stranieri. La subordinazione della legge ai *li* ebbe un considerevole impatto sullo sviluppo della concezione del diritto e del sistema legale in Cina. Nonostante in epoca preimperiale alcuni pensatori avessero proposto la preminenza della legge (*fa*) come efficace metodo di governo, i codici legali delle dinastie successive alla dinastia Han furono concepiti e formulati da funzionari confuciani. Fu pertanto l'etica confuciana a permeare tutta la legislazione: l'amministrazione della giustizia subì l'influenza dei testi confuciani relativi ai *li*, prevalentemente le *Memorie sui riti*, mentre nell'interpretazione dei codici legali ci si appellava agli insegnamenti dei classici.

Il senso di giustizia che deriva dalla costante osservanza delle antiche norme rituali nasce dalla consapevolezza che i rapporti umani sono determinati dal ruolo di ognuno nella famiglia e nella comunità di

appartenenza. Talvolta collide con i criteri della giustizia dettata dalla legge, come riferito da Confucio in un aneddoto:

Il duca di She, dialogando con Confucio, disse: «Nel mio paese vi è un tale chiamato l'«Onesto». Un giorno suo padre rubò una capra ed egli lo denunciò». Confucio disse: «Nel mio paese gli uomini onesti agiscono diversamente: un padre copre il figlio e questi il padre. Ecco dove si trova l'onestà» (*Lunyu*, XIII,18).

La regola d'oro

La regola d'oro ha richiamato particolarmente l'attenzione di molte culture in tutti i tempi, molto probabilmente perché esprime, come nessun'altra antica sentenza, la buona qualità del rapporto fra gli uomini, un rapporto improntato alla reciprocità. Come la tradizione ebraico-cristiana, anche quella cinese propose una propria formulazione della regola d'oro. Alcuni studiosi hanno messo in luce l'analogia fra la regola d'oro cinese e le seguenti parole di Gesù:

Amerai il Signore Dio con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti (*Mt XXII,35-40*).

Nella letteratura cinese, la regola d'oro appare dapprima nei *Dialoghi* di Confucio, principalmente in due passi ove è formulata nella sua versione negativa: nel primo il Maestro, interrogato dal discepolo Zigong sul principio che possa guidare la condotta umana per tutta la vita, rispose: «Non imporre agli altri quel che non desidereresti per te stesso» (*Lunyu*, XV,24).

Nel secondo, un altro discepolo così commentava una laconica affermazione di Confucio:

La Via del Maestro consiste nell'agire con la massima lealtà (*zhong*) e nel non imporre agli altri quel che non si desidera per sé (*shu*): null'altro (*Lunyu*, IV,15).

Muovendo da quest'ultimo enunciato alcuni studiosi hanno associato la regola d'oro confuciana a quella biblica. Pertanto, «agire con la massima lealtà» (*zhong*), corrisponderebbe al primo comandamento, mentre l'enunciato «non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» (*shu*), sarebbe la sintesi del secondo, espresso in termini negativi dal saggio cinese. In altri termini, «agire con la massima lealtà» designerebbe quel sentimento di dedizione assoluta, sincerità e amore incondizionato verso un superiore, ma soprattutto verso un principio assoluto, identificato con il *dao*, mentre l'enunciato «non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» equivarrebbe ad «amerai il prossimo tuo come te stesso». Al di là di ogni ipotetica analogia e corrispondenza, vale la pena considerare la

formulazione della regola d'oro cinese nella sua specificità: «non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» non implica semplicemente che la quantità di amore verso l'altro equivale a quella nutrita per se stesso, e nemmeno che tale sentimento dev'essere qualitativamente simile. È qualcosa di più: significa che l'oggetto dell'amore incondizionato è uno solo, ovvero il proprio simile, il che presuppone «mettersi nei panni altrui». Confucio espresse tale idea anche altrove nei *Dialoghi*:

L'uomo dotato di benevolenza, desiderando essere saldo fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire fa sì che gli altri progrediscano. Assumi come esempio quel che puoi fare per chi ti è vicino [...] (*Lunyu*, VI,30).

Quest'ultimo enunciato, «assumi come esempio quel che puoi fare per chi ti è vicino» (*neng jin qu pi*) implica un processo analogico e presuppone un esercizio mentale: immedesimarsi completamente nell'altro. In tal modo l'individuo s'identifica nell'altro, desiderando così per lui quel che desidera per se medesimo.

Nell'XI secolo il filosofo confuciano Zhu Xi definiva tale regola «metro di valutazione» (*xieju*) e così commentava un passo di un'opera della tradizione confuciana:

Se non approvi che un superiore non si comporti conformemente alle norme rituali nei tuoi riguardi, non adottare lo stesso comportamento verso un sottoposto, se non approvi che un sottoposto manchi di lealtà nei tuoi riguardi, non adottare lo stesso comportamento verso un superiore (*Daxue*, in Zhu Xi, *Sishu zhangju jizhu*, X).

Come appare evidente, la regola della reversibilità si applica in questo caso a un rapporto che non è paritetico. «Non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» si riferisce pertanto al comportamento di un superiore (il sovrano, ad esempio) nei confronti di un subalterno (il ministro, il suddito). Assoluta lealtà, invece, è ciò che lega quest'ultimo a un superiore. La complementarità dei due concetti fu particolarmente rimarcata dai confuciani dei secoli XI e XII:

Zhong e *shu* sono uniti da un unico filo. *Zhong* è la Via del Cielo, *shu* è la Via dell'uomo [...] Essi costituiscono la grande origine da cui si perviene al *dao* (Zhu Xi, *Sishu zhangju jizhu*, IV,15).

Zhong esprime l'idea di lealtà intesa non come cieca obbedienza, bensì come dedizione assoluta a un superiore, impegno a preservare l'integrità della sua esistenza, nonché a salvaguardare il suo ruolo sociale; *shu* è l'empatia, presuppone una relazione di mutua comprensione e amore fra simili, ma soprattutto nei confronti dei più deboli, che in cambio della benevolenza e delle buone azioni a essi riservate agiranno con assoluta lealtà. Il principio assoluto per i confuciani non è un'entità divina: il *dao* è

immanente, è ciò da cui tutto trae origine e che trascende ogni condizione umana, così come i desideri, i sentimenti e le inclinazioni soggettive. È il sentiero che l'uomo percorre, la Via verso la benevolenza e la rettitudine. Lungo due capisaldi di tale Via Confucio modulava il proprio pensiero e agire: lealtà ed empatia.

Il giusto mezzo

Uno dei principi dell'etica confuciana è il giusto mezzo, che si esperisce nella vita quotidiana. Ricorre, ad esempio, nei *Dialoghi*, dove Confucio lamenta che da tempo immemore è virtù rara fra gli uomini e in alcune altre opere della letteratura classica. Inoltre, un intero testo fu dedicato al tema: intitolato *La costante pratica del giusto mezzo*, fu attribuito a un nipote di Confucio, Kong Ji (V sec. a.C.), comunemente noto come Maestro Zisi. L'idea cinese di giusto mezzo richiama la dottrina aristotelica, ma si discosta da essa nella sua particolare formulazione: non si tratta infatti di individuare un punto intermedio, bensì di riconoscere un segmento variabile fra due poli estremi in cui, a seconda delle circostanze, collocarsi. L'uomo nobile d'animo è dotato della sensibilità e umiltà necessarie per comprendere il ruolo che, di volta in volta, più gli si addice. Di conseguenza si pone sempre in una posizione di medietà (*zhong*), senza mai eccedere né da una parte né da un'altra. È ricettivo e valuta sempre il pensiero altrui. Per conseguire tale obiettivo sceglie la vita comune (*yong*) e conferisce valore alla quotidianità dei suoi gesti, praticando con perseveranza e dedizione le virtù più comuni: servire il padre, il sovrano, il fratello maggiore ed essere d'esempio per l'amico.

Ma come individuare il giusto mezzo, la via mediana? Mencio suggerisce un metodo: è necessario «soppesare, valutare» (*quan*) le situazioni contingenti, con una disposizione d'animo benevola, assumendo un atteggiamento ricettivo e dimostrando capacità di adattamento. Solo così agendo, senza imporsi, sarà possibile di volta in volta comprendere e individuare il proprio ruolo.

L'autore de *La costante pratica del giusto mezzo* introduce un altro fondamentale concetto: «essere vigile su se stesso nella solitudine» (*dushen*), vale a dire cercare nell'intimità del proprio animo gli impulsi più reconditi e dominarli, giacché «non vi è nulla di più visibile di ciò che è nascosto, nulla di più manifesto di ciò che è sottile».

L'amore filiale e il rispetto dei rapporti familiari e sociali trae origine dall'autenticità interiore (*cheng*), che corrisponde alla sincerità con se stessi e gli altri e, al contempo, a un'armonica unione con il Cielo: chi la realizza sa

aderire al giusto mezzo con naturalezza. Realizzando appieno la propria autenticità interiore è possibile compiere azioni benevole, come disse Mencio:

Non vi è gioia maggiore di scoprire, guardando in me, di essere autentico. Fai del tuo meglio per trattare gli altri come vorresti essere trattato, scoprirai che nella ricerca della benevolenza questa è la via più breve (Mengzi, VII A,4).

La natura umana

Come si è accennato nel primo capitolo, la riflessione sulla natura umana nella Cina classica animò un dibattito acceso e fecondo che indusse studiosi e pensatori di vari orientamenti a approfondire inchiostro su bambù e carta. Nonostante, come sottolineò il discepolo Zigong, nei *Dialoghi* il Maestro raramente si fosse pronunciato sul tema della natura umana, sappiamo che tutti i suoi insegnamenti erano tesi a indicare la via della coltivazione delle qualità umane morali e intellettuali mediante l'armoniosa interazione dei principi della benevolenza e della rettitudine, lo studio e la riflessione, e inoltre la costante pratica delle norme rituali. I seguaci delle epoche posteriori, pur non discostandosi sostanzialmente dal pensiero del Maestro, intrapresero strade diverse e apparentemente antitetiche nell'interpretazione della natura umana, intendendo esplorare l'originaria predisposizione al bene o al male insita nell'animo umano. A simili riflessioni furono senza dubbio anche indotti da pensatori che a quel tempo misero in discussione l'inclinazione al bene dell'uomo, come ad esempio Yang Zhu e i seguaci di Mozi.

Shi Shi, discepolo di Confucio, in un testo andato perduto aveva sostenuto che nella natura umana coesistono elementi di bontà e di malvagità e che coltivando gli uni e gli altri l'individuo sarebbe pervenuto al bene o al male. La sua teoria fu adottata, contestata, modificata da coloro che, a giudicare dai testi ricevuti, principalmente parteciparono al dibattito nei secoli IV-II a.C., vale a dire Mencio, Gaozi e Xunzi. Gaozi sostenne che la bontà si acquisisce e che alla nascita l'uomo è del tutto estraneo al bene e al male. Al contrario Mencio sostenne che alla nascita l'uomo è dotato di quattro germogli di bontà (*si duan*) che, opportunamente coltivati e nutriti, germinano producendo le virtù umane. Il primo germoglio è il sentimento della compassione e la predisposizione a partecipare alle sofferenze altrui: è l'origine della benevolenza (*ren*); il secondo è costituito dal sentimento della vergogna e dell'indignazione ed è l'origine della rettitudine (*yi*); il terzo germoglio è costituito dai sentimenti della deferenza e del rispetto per i superiori ed è l'origine delle convenzioni sociali basate sull'osservanza delle norme rituali (*li*); infine il quarto è costituito dalla capacità di discernimento

ed è l'origine della saggezza (*zhi*). Anche per Mencio la natura umana non è completa: è infatti necessario coltivare i germogli di bontà per raggiungere la piena realizzazione del sé, ovvero la benevolenza, la saggezza, la rettitudine e la capacità di discernimento. Sono inoltre indispensabili la costante riflessione e la vigilanza nell'assecondare le naturali predisposizioni, al fine di agire in armonia con quella forza che regola il mondo e il cosmo intero, il *qi* (l'energia vitale). Coltivando i germogli di bontà e pervenendo all'integrità morale, l'individuo partecipa alla naturale circolazione del *qi* che, simile a un flusso benefico, scorre incessantemente fra cielo e terra e rende l'uomo parte integrante di queste realtà, valicando i limiti dell'esperienza umana. L'accumulazione di tale energia produce una consapevolezza del sé e un coraggio morale che genera in lui una condizione di serenità e tranquillità: è questa l'imperturbabilità del saggio.

Al contrario Xunzi sostenne che la perfezione morale non possa essere raggiunta attraverso l'introspezione e la riflessione, bensì mediante lo studio e la costante osservanza e pratica delle norme rituali. Per Xunzi la natura umana è paragonabile a un pezzo di legno contorto che dev'essere raddrizzato o a un metallo grezzo che dev'essere levigato.

Lo stesso vale per la natura umana, che è malvagia: l'uomo dovrà per prima cosa affidarsi agli insegnamenti positivi dei maestri e solo allora la sua natura sarà retta, dovrà apprendere a fondo i principi morali e solo allora sarà disciplinata (*Xunzi*, XXIII,1).

Così l'individuo, attraverso atti che derivano dall'esperienza (*wei*) trasforma la sua natura originaria e i propri istinti, dando vita a una nuova natura, frutto dell'agire consapevole. Non altera la propria sostanza originaria ma la completa e con essa si armonizza. La componente istintuale della natura umana (*qing*) per Xunzi è la sede di sentimenti negativi; se l'uomo l'asseconda e non esercita alcun controllo su di essa, allora prevarranno aggressività e avidità.

Pur ammettendo la predisposizione naturale dell'uomo ad amare i familiari e a cercare le relazioni sociali, l'uomo dev'essere educato al bene. Tramite la cultura, lo studio e l'osservanza delle norme rituali, che secondo Xunzi sono un'estensione delle leggi naturali (proprio come vi sono principi e leggi che governano il mondo naturale, così vi sono principi e leggi che governano il mondo umano), l'individuo plasma la propria natura e la raddrizza. A suo dire i principi morali non provengono dal cuore, come pensava Mencio, ma si acquisiscono con lo studio delle opere classiche e l'osservanza delle norme rituali.

In conclusione, le teorie dei vari pensatori della tradizione confuciana non si discostavano dai principi stabiliti dal Maestro, muovendo all'unisono

dall'assunto che l'individuo ha una predisposizione all'amore per i familiari e alle relazioni sociali. Ciononostante ognuno enfatizzò uno o diversi aspetti degli insegnamenti confuciani: Mencio enfatizzò l'importanza dei principi morali che sono innati nell'uomo e devono solo essere opportunamente coltivati; Gaozi affermò l'estraneità di essi alla natura umana, che in origine non è né buona né malvagia; infine Xunzi sottolineò l'originaria tendenza al male dell'uomo che tuttavia, se opportunamente educato, può tendere verso il bene.

Lungo la stessa linea di pensiero si collocano i manoscritti rinvenuti a Guodian nel 1993, uno dei più significativi dei quali a tal proposito è lo *Xing zi ming chu* (La natura umana proviene dal decreto del Cielo) che, similmente ad altri testi, promuove l'introspezione, la ricerca della benevolenza e delle virtù innate dell'animo umano. Come apprendiamo dal *Xing zi ming chu* e dal *Zhongyong* la natura umana è un dono del Cielo e in quanto tale è uguale per tutti. La mente umana non ha una volontà predeterminata ma, attraverso il contatto con il mondo esterno, reagisce e, una volta sollecitata dalla gratificazione, si attiva: così, con la continua pratica, raggiunge infine una stabilità e un equilibrio.

Le emozioni come la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia fanno parte della natura umana e, quando si esternano, diventano facile preda degli altri. E così, se si evolvono in sentimenti benevoli o malevoli, ciò dipende unicamente dalle circostanze esterne. Ecco perché l'autore del *Zhongyong* invita a essere parchi ed equilibrati nell'esternazione dei sentimenti. Se si manifestano nella giusta misura, si realizzerà l'armonia con il mondo esterno.

La dimensione spirituale

Esiste una spiritualità confuciana?

Si è a lungo dibattuto, in Oriente e in Occidente, sulla natura del confucianesimo, pervenendo a diverse ipotesi: è un'etica, una religione, una filosofia. Si può a buon diritto sostenere che la cultura confuciana, arricchita nel corso dei secoli dal contatto con altre culture e religioni, abbia sviluppato appieno una peculiare dimensione religiosa che ruota attorno alla figura umana e al rapporto con i propri simili e con il mondo circostante.

È indubbio che sia assente, nel confucianesimo dell'epoca classica, una profonda tensione fra una dimensione trascendente e una dimensione immanente. Il cinese percepisce se stesso come elemento integrante di un universo in cui il singolo e la totalità interagiscono come parti complementari. Le entità supreme, quantunque presenti, non sono sentite come separate dal mondo naturale e dal mondo degli uomini: Shangdi (l'Antenato o Dio in Alto), Tian (Cielo) e la molteplicità dei numi, designano realtà misteriose e ineffabili che sono ammesse e riconosciute dall'uomo e tuttavia non sono oggetto di mistica venerazione, né di analisi e speculazione. Confucio preferiva non pronunciarsi su divinità ed eventi straordinari, e allorché il discepolo Zilu domandò come onorare i numi, egli ebbe a dire: «Se non sai onorare gli uomini, come puoi pensare di onorare divinità e spiriti?» (*Lunyu*, XI,12). In altri termini, il Maestro esortava Zilu e gli altri discepoli a cogliere il significato della propria condizione esistenziale e a coltivare il rapporto con gli altri, evitando di indagare e speculare sugli eventi sovranaturali, che sono al di là dell'umana comprensione.

Il Maestro, come si è detto altrove, era tutto proteso verso la dimensione umana, il rapporto con gli altri, la vita terrena. Cionondimeno non negava l'esistenza di una suprema realtà trascendente che, denominata Tian, emanava il proprio decreto. Quanto a se stesso, Confucio riconobbe che solo a sessant'anni, dopo aver dedicato gli anni giovanili allo studio e alla pratica delle norme rituali, pervenne a quella condizione interiore che gli permise di capire il volere del Cielo. E allora seppe prestare ascolto e seguire spontaneamente gli impulsi del suo cuore senza più incorrere in trasgressioni.

Appare dunque chiaro che la Via dell'uomo è costellata di varie tappe, tutte segnate da un conseguimento interiore. L'uomo virtuoso sa porsi in una condizione di umile apprendimento, perseverando nello studio e nella meditazione. Così agendo, è pronto a ricevere il volere o decreto del Cielo: una meta importante, giacché giunto a questa condizione privilegiata potrà seguire le proprie naturali inclinazioni senza cadere nell'errore.

Il Cielo, affermava Confucio, gli aveva donato una straordinaria virtù (*de*), ovvero quella forza morale, quel carisma necessari per comunicare con il mondo superiore e affermare la propria autorevolezza fra gli uomini. Un giorno, attraversando il regno di Song, sostò all'ombra di un albero con i suoi discepoli. Huan Tui, allora ministro della guerra, intendeva ucciderlo, ma il Maestro, esortato dai suoi discepoli a fuggire, placò la loro ansia dichiarando: «Il Cielo ha generato in me l'eccellenza morale; che può Huan Tui contro di me?» (*Lunyu*, VII,23).

In virtù di tale forza morale Confucio era in grado di comunicare con il Cielo; tuttavia, durante il suo magistero, si dedicò ai problemi della vita quotidiana, attraverso la cui comprensione, era convinto, sarebbe infine giunto a sviscerare argomenti di ordine superiore (*Lunyu*, XIV,35).

Il Cielo è di ogni uomo

I secoli VI-III a.C. segnarono una svolta epocale nella storia del pensiero cinese: i filosofi dell'epoca gettarono le basi per le speculazioni delle epoche successive (fino ai nostri giorni) sia sul piano ontologico che su quello più propriamente metafisico.

Durante le epoche Shang e Zhou solamente al sovrano era dato di comunicare con il Cielo e ciò avveniva attraverso i riti. Con la dinastia Zhou si affermò l'idea che il sovrano fosse degno del decreto del Cielo allorché dimostrava di possedere le virtù necessarie per esercitare un buon governo, *in primis* quella forza morale che gli consentiva di governare il mondo nella più totale immobilità. Per usare una metafora di Confucio, un sovrano virtuoso è paragonabile alla stella polare: chi governa tramite l'eccellenza morale può essere paragonato alla stella polare, fissa al suo posto e tutte le stelle attorno che le rendono omaggio (*Lunyu*, II,1).

Il concetto di «eccellenza, forza morale», un tempo associato alle pratiche rituali di mediazione fra mondo umano e sfera divina, con Confucio iniziò a essere applicato al perfezionamento morale dell'individuo. Secondo il Maestro, ogni uomo può ricevere questo dono dal Cielo, ma ricevutolo deve saperlo conservare, alimentandolo con il quotidiano perfezionamento interiore. Ecco come Confucio stesso, una volta appreso il volere divino e

ricevuta la forza morale, iniziò ad apprezzare i propri sentimenti e a vivere una vita interiore libera da contaminazioni e da condizionamenti esterni. Avendo raggiunto una simile condizione era in grado di agire naturalmente in conformità con il volere del Cielo.

Il Cielo comunica senza pronunciarsi, con la sola proprietà dei gesti e delle azioni che naturalmente scandiscono la vita. Desiderando emulare il Cielo, un giorno Confucio disse ai suoi discepoli che preferiva non pronunciare parola. Il discepolo Zigong allora lo interrogò sul significato e le motivazioni di tale scelta. Il Maestro osservò che anche il cielo non dice alcunché, eppure le quattro stagioni si susseguono e le diecimila creature si generano con armonia.

La vita è un dono del Cielo

La concezione politica di «eccellenza, forza morale» accennata da Confucio nei *Dialoghi* fu sviluppata da Mencio, che descrisse il sovrano illuminato (*wang*) come «colui che attua un governo umanitario servendosi della forza morale», in contrapposizione al despota (*ba*), «colui che pretende di attuare un governo umanitario servendosi della forza brutta». Inoltre, interpretò la concezione confuciana del perfezionamento interiore applicandola all'uomo e al sovrano, nel tentativo di rendere esplicite alcune laconiche affermazioni del Maestro.

Mencio riteneva che la storia procedesse per cicli di cinquecento anni: a epoche in cui prevaleva l'ordine sociale seguivano epoche di disordine. Persuaso che re Xuan di Qi (regno: 319-301 a.C.) potesse essere un buon sovrano, in grado di ripristinare la vagheggiata armonia e prosperità dell'epoca aurea, si prodigò per fare emergere quel carattere umanitario che già era presente, in forma latente, in lui. Sovrano illuminato poteva dirsi chi regnava proteggendo il popolo. Così, durante il suo primo incontro con re Xuan di Qi, con una bella parabola dimostrò come il sentimento della pietà fosse vivo nel sovrano, che tuttavia era incapace di riconoscerlo ed esternarlo nei dovuti modi: un giorno, vedendo un bue che stava per essere sacrificato, re Xuan provò compassione e domandò che l'animale fosse sostituito con una pecora. Qual era la differenza fra il bue e la pecora? Perché aveva preferito riservare la triste sorte alla pecora? Non comprendendo il significato del gesto, il popolo ritenne che il sovrano fosse stato mosso dall'avarizia piuttosto che da un sincero moto di compassione. Commentando l'episodio, Mencio giustificò la reazione del sovrano rilevando come costui, mosso da compassione, fosse caduto nell'errore a causa della sua indolenza e superficialità. Con questa parabola Mencio volle sottolineare l'importanza del consenso popolare nell'attuare un buon

governo e la necessità di coltivare le virtù già insite nell'animo umano: la bontà, la rettitudine e la compassione. Sviluppando temi già affrontati da Confucio, enfatizzò particolarmente la necessità di riconoscere l'innata bontà della natura umana e di percorrere con perseveranza la via della rettitudine. Solo in tal modo il sovrano avrebbe ritrovato il proprio cuore smarrito. Mencio ribadì quanto già affermato da Confucio: la vita, così come le qualità morali di ogni uomo, è un dono del Cielo. Nutrendo e coltivando incessantemente la propria natura e perseguendo l'integrità morale, l'uomo onora e serve il Cielo come dovrebbe. Nella sua opera in più occasioni appare evidente la partecipazione del Cielo agli eventi umani: l'uomo da solo perfeziona se stesso e tuttavia la sua natura e le sue potenzialità gli derivano dal Cielo. Similmente a Confucio, Mencio sosteneva che il Cielo non si esprime e tuttavia interviene. Quando stava per andarsene dal regno di Qi, amareggiato per l'atteggiamento del re Xuan, Mencio aveva l'espressione di un uomo deluso, benché rassegnato. Spiegò che dopo ogni ciclo di cinquecento anni sarebbe dovuto emergere un sovrano illuminato, ma purtroppo dall'inizio della dinastia Zhou erano già trascorsi settecento anni senza che ciò si fosse avverato. Evidentemente «il Cielo ancora non desiderava portare la pace nel mondo» (*Mengzi*, II B,13).

Il Cielo agisce a tre livelli dell'umana esistenza: conferisce e determina la vita e la natura umana; è fonte di autorità politica, ovvero sia legittima determinati eventi; è causa di fenomeni che vanno al di là dell'umana comprensione. Genera nell'uomo le virtù della bontà, rettitudine e saggezza: tutti le possediamo, è sufficiente cercarle in noi per trovarle, ma se le trascuriamo le perderemo. L'uomo deve saper affrontare le avversità della vita e accettare sofferenze e privazioni: solo in tal modo fortificherà se stesso sviluppando le proprie doti e capacità naturali. Infatti, quando sta per conferire una grande responsabilità, il Cielo dapprima sottopone l'individuo a sofferenze e privazioni, quali il dolore fisico, la fame e la povertà. In tal modo stimola in lui il pensiero, rafforza la sua natura e lo educa ad affrontare situazioni difficili. Il Cielo non parla, ma in ultima istanza si esprime con i fatti: interviene come una potenza generatrice, benevola, in grado di confortare e, d'altra parte, di educare infliggendo privazioni e sofferenze allo scopo di affinare le potenzialità umane. All'uomo il compito di ascoltare e cogliere insegnamenti e moniti, giacché soltanto «coloro che seguiranno il volere del Cielo vivranno» (*Mengzi*, IVA,7).

D'altro canto si può a buon diritto sostenere che in alcun modo l'agire umano influisca sulla sfera celeste. Fu Xunzi nel III secolo a.C. a sviluppare questo concetto. In un capitolo della sua opera intitolato *Tianlun* (Trattato sul Cielo), probabilmente stimolato dai dibattiti sui cicli della natura e sull'entità

divina che animavano i cenacoli della sua epoca, riformulò temi che erano stati trattati da Confucio in modo laconico e sporadico e da Mencio con discrezione o avvedutezza. Distinguendosi per l'originalità del suo pensiero, sottolineò il carattere ciclico e immutabile della natura, ovvero la Via del Cielo (*tiandao*), la cui norma costante non può in alcun modo essere alterata dal procedere, ordinato o meno, della vita umana. Come gli uomini non determinano né modificano la Via del Cielo, così il Cielo non interferisce sulla sfera umana, il cui ordine o disordine sono generati dall'agire umano. Il Cielo governa le quattro stagioni, il cui ciclico susseguirsi è immutabile e sempre uguale a se stesso; la Terra mette a disposizione le proprie risorse, mentre gli uomini che ne beneficiano producono leggi e ordinamenti per governare se stessi. In più occasioni Xunzi sottolineò l'estraneità del Cielo e dei suoi processi ciclici agli eventi umani. Le epoche di ordine e disordine che caratterizzano le vicende umane non sono collegabili ai fenomeni naturali, giacché sole, luna e fenomeni astrali sono immutabili e costanti, proprio come i cicli della natura procedono di moto proprio. Cielo e Terra offrono all'uomo la vita e le proprie ricchezze naturali: saperle cogliere e vivere in armonia con esse dipende soltanto dall'uomo. Infatti, sottolineava Xunzi, il Cielo non sopprime l'inverno perché gli uomini non sopportano il freddo, la Terra non elimina la propria estensione perché gli uomini detestano le grandi distanze. In tal modo negava ogni tentativo di connotazione etica: il Cielo non determina, non giudica e possiede un corso che in alcun modo influisce sulla sfera umana. Diversamente dall'agire umano, il corso del Cielo risponde a una norma non etica, a una legge non morale. In ciò il pensiero di Xunzi si distinse da quello di Confucio, che riconosceva nel Cielo il supremo garante dell'ordine morale (il Cielo genera le virtù morali e l'uomo che sa ascoltare e ricevere tale dono seguirà una condotta retta) e di Mencio, che amando paragonare il ciclo della vita umana a quello dei germogli di una pianta da nutrire e coltivare, ravvisava un procedere parallelo e una corrispondenza simpatetica fra la vita umana e i cicli della natura. Al contrario Xunzi affermava l'estraneità del Cielo agli eventi umani. Soltanto un atto primordiale unisce l'uomo al Cielo e alla Terra, quello della procreazione. Xunzi riconosceva che la vita è un dono della coppia Cielo e Terra, dalla cui unione si generano i diecimila esseri, così come dal contatto fra i principi *yin* e *yang* si produce ogni mutamento. In tal senso, riconoscendo che il Cielo, nella sua unione con la Terra, produce l'essenza corporea e spirituale dell'uomo, contemplava una continuità fra uomo e natura in apparente contraddizione con quanto poc'anzi affermato, ovvero l'estraneità e indifferenza del Cielo all'agire umano. A ben vedere tale contraddizione è solo apparente: secondo Xunzi l'uomo è generato dallo stesso procedere ciclico della natura, di cui è parte integrante, e quando la

sua vita ha inizio, egli è dotato di un pensiero e di un atto volitivo che, se ben orientati, si armonizzano con la natura. Ma è proprio da tale procedimento armonioso, da tale spontaneo fluire della vita in cui l'uomo è generato e cresce, che scaturisce la sua identità: da qui sviluppa e manifesta una supremazia sulle cose che gli consente di governare. In tal senso il suo fondersi e integrarsi nell'ordine naturale primordiale, che attiene a Cielo e Terra, e l'atto di indipendenza che lo rende autonomo e consapevole della sua lontananza e separazione dal Cielo, non sono contraddittori: sono due fasi necessarie e ineluttabili dell'esperienza umana. Xunzi non negava dunque l'esistenza di un Cielo e di una Terra, identificabili non certo con realtà trascendenti bensì con la natura, caratterizzata da regolarità e costanza (*chang*). Egli negava piuttosto l'intersecarsi dei domini della natura con quello dell'uomo, modulato sull'artificio (*wei*), vale a dire la costruzione di eventi risultanti dal consapevole agire umano. In tal senso la triade Cielo-Terra-Uomo esiste nella misura in cui i domini di ognuno risultano separati e indipendenti: il Cielo con le sue stagioni, la Terra con le sue risorse e l'uomo con i suoi ordinamenti. Il saggio è dotato di una profonda comprensione delle cose, tuttavia non cerca di estenderla all'ambito celeste; egli ha talento, e tuttavia non lo applica all'ambito celeste.

A ben vedere, pur nella peculiarità della loro visione, i confuciani dell'epoca classica concepirono il Cielo come un'astratta e non ben definita sorta di Provvidenza che conferiva all'uomo il dono della vita, dell'animo e del pensiero. Ma come già aveva esortato Confucio, era opportuno non soffermarsi a esprimere opinioni o teorie sul Cielo per non abbandonare mai il principale oggetto di riflessione: l'uomo.

La sacralità dei riti e della musica

Che cosa si intende per riti? Che cosa si intende per musica? Il carattere *li* indicava in origine quell'insieme di norme rituali e cerimoniali che regolava la corretta esecuzione delle complesse funzioni svolte in onore di divinità, spiriti e antenati della stirpe reale. Per musica gli antichi cinesi intendevano l'unione di musica strumentale e versi recitati durante le danze ancestrali. I riti erano accompagnati dalla musica (*yue*) che, rivolta agli antenati e ai numi, contribuiva a stabilire una relazione armonica fra l'uomo e la sfera divina. Sin dalla più remota antichità riti e musica convivevano nell'espletare un'arcana funzione religiosa: mediante le danze ritmiche, i canti e la musica l'uomo entrava in comunicazione con gli antenati. Ciò avveniva durante i periodici riti in omaggio agli antenati e durante i funerali, ovvero sia ogniqualvolta l'uomo, giunto ai momenti topici dell'anno, sentiva l'esigenza di intercedere presso i propri avi, formulare quesiti sul futuro, o semplicemente ringraziarli

per aver ricevuto da loro il dono della vita. Furono i confuciani a conferire una dimensione etica ai riti e alla musica. Durante la dinastia Zhou Orientale, con il mutare progressivo della società, i *li*, la cui osservanza fu estesa all'uomo di elevata estrazione sociale (non erano più riservati in modo esclusivo alla casata reale), assunsero un significato più ampio: pur mantenendo la consueta valenza sacrale, divennero anche norme di condotta sociale; pertanto, oltre a stabilire un'armonica relazione con la natura e il sovrannaturale, regolamentavano e arricchivano i rapporti umani, sia esteticamente che interiormente.

Confucio amava discorrere di riti e musica, tanto che sovente nei *Dialoghi* si trovano riferimenti ad essi; enfatizzò particolarmente il loro ruolo sul piano sociale oltre che individuale. Riti e musica sono innanzitutto esempi di civiltà e distinzione, e il Maestro rilevò come, paradossalmente, fu la gente comune ad accostarsi dapprima ad essi, e solo poi la nobiltà. In particolare, il Maestro rimarcava come chi si comporti conformemente alle norme rituali sia l'uomo nobile nell'animo, non chi è nobile per estrazione sociale. Grazie alla loro osservanza il sovrano esercita un buon governo, utilizzando i ministri nel rispetto delle antiche norme rituali e ottenendo in cambio la loro lealtà. Un buon sovrano esercita il suo potere senza agire, in virtù dell'autorevolezza che gli deriva dal suo carisma e dalla pratica quotidiana dei *li*; pertanto, non ha alcuna necessità di ricorrere a strumenti di comando, leggi e sanzioni penali. Il suo carisma si riverbera nel suo regno, ove i sudditi lo servono con lealtà e fedeltà, e all'esterno, ove la forza del grado di civiltà del suo governo trionfa sull'indomata barbarie delle popolazioni nomadi.

L'osservanza delle norme rituali nelle relazioni quotidiane con i propri simili e con i propri avi, concorre a creare quella raffinatezza spirituale che caratterizza i modi e il comportamento dell'uomo nobile d'animo, sia esso un sovrano o un uomo comune. Non si basa sull'artificio e sul controllo consapevole dei gesti, ma è spontanea e naturale poiché deriva da moti dell'animo autentici e da sentimenti sinceri come, ad esempio, il rispetto e l'amore che un figlio nutre per i propri genitori (sia quando sono in vita che dopo la loro morte), il rapporto di lealtà che lega due amici, la generosità e la gentilezza nei confronti di un ospite, la deferenza nei confronti di un superiore.

Nell'uomo la pratica dei *li* e l'ascolto della musica generano moderazione, ordine interiore e disciplina: Confucio insegna che nell'osservanza delle norme rituali è preferibile essere parchi, e sottolinea la necessità di regolare, attraverso di esse, la cultura acquisita con lo studio. L'uomo nobile d'animo pratica i riti per disciplinare se stesso e moderare l'esternazione dei propri sentimenti; similmente, un buon sovrano si dedica ai riti per equilibrare il

proprio governo e ottenere il consenso popolare, non dovendo in tal modo ricorrere a leggi e sanzioni penali.

Uniti alla musica i riti hanno anche un'altra funzione: appagare l'uomo, nutrendo e vivificando il suo animo, e condurlo verso quella serenità necessaria per entrare in un armonico dialogo con i propri simili, con i propri antenati, con la natura e con il cosmo. Confucio intese i li come norme cerimoniali e rituali ereditati dagli antichi: con essi l'uomo stabiliva una continuità con il passato, riconquistava l'unione primordiale con il cosmo e assumeva un comportamento e un ruolo, in famiglia e nella comunità, conformi alla piena osservanza del patrimonio culturale ereditato dai saggi dell'epoca aurea.

Pur non negando il grado di appagamento interiore e il godimento estetico che l'individuo riceve dalla pratica dei riti e dalla musica, i confuciani si soffermarono sull'aspetto educativo e formativo di tali consuetudini. Di se stesso Confucio ebbe a dire che la sua fermezza derivava dall'osservanza delle norme rituali mentre con la musica completava il suo perfezionamento interiore. Anch'egli ammise di trarre godimento dalla musica: quando si trovava nel regno di Qi, ascoltò la musica Shao (la musica del sovrano Shun, della mitica età aurea predinastica) e provò una tale letizia che per tre mesi non riuscì più a gustare il sapore del cibo, tanto i suoi sensi erano rapiti dal potere benefico della sublime melodia.

Lo stato di benessere che l'individuo raggiunge con la pratica dei riti e l'ascolto della musica è totale e in virtù di tale stato egli sa porsi nella giusta relazione con i suoi simili, la natura e il cosmo di cui fa parte. L'atto rituale, caratterizzato dalla ripetitività dei gesti e delle azioni, lo induce al raccoglimento e alla meditazione guidandolo verso l'interiore serenità, quella condizione di imperturbabilità propria dell'uomo nobile d'animo. Nel contempo lo educa alla disciplina, al controllo degli istinti e alla moderazione. Così può divenire deferente, prudente, audace e franco, senza mai eccedere nelle sue attitudini. Come spiegava il Maestro: se non sono regolate dall'osservanza delle norme rituali la deferenza diviene molestia, la prudenza timore, l'audacia insubordinazione, la franchezza brutalità.

La percezione del mondo e della vita, il pensiero e l'agire umano per i confuciani devono essere mutuati dall'osservanza delle norme rituali, perché solo in tal modo l'uomo può inserirsi spontaneamente lungo quella Via tracciata dagli antichi che è immutabile e infinita, una via la cui unica meta è se stessa, ovvero il *dao* dell'uomo. Non si guardi, non si ascolti, non si menzioni, non si faccia alcunché non conforme alle antiche norme rituali, esortava Confucio, giacché senza l'apprendimento e la pratica delle antiche

norme rituali non sarà possibile acquisire fermezza.

I riti e la musica furono codificati dagli antichi saggi e tramandati da dinastia a dinastia; tuttavia Confucio ammise che fossero correggibili, modificabili e adattabili alle esigenze e agli usi dell'epoca. Non si trattava dunque di regole rigide, cui conformarsi ciecamente: infatti la dinastia Shang ereditò i riti della precedente dinastia, ma abrogò qualcosa e vi aggiunse dell'altro; similmente, la dinastia Zhou ereditò i riti della dinastia Shang ma apportò alcune modifiche.

Ancora una volta fu soprattutto Xunzi a sviluppare e a trattare in modo esaustivo i concetti di musica e riti, in due capitoli della sua opera intitolati rispettivamente *Lilun* (Trattato sui riti) e *Yuelun* (Trattato sulla musica). Per Xunzi, la musica equivaleva a gioia: anticamente il carattere cinese usato per indicare il concetto di «gioia» (*le*) corrispondeva a quello adottato per «musica» (*yue*), pertanto i due concetti risultavano sinonimi. La gioia è un'emozione che l'uomo ha necessità di esprimere, la musica dà voce a questa emozione, restituendo all'uomo la primordiale pace interiore che riflette l'armonia cosmica.

Similmente i *li* furono istituiti per educare l'uomo a contenere i propri desideri e passioni, esternandoli nella giusta misura. L'appagamento dei desideri umani è consentito, ma entro i limiti prescritti dalle norme rituali. Una retta condotta implica infatti il soddisfacimento dei bisogni primari: quando è affamato l'uomo desidera cibo, quando ha freddo desidera calore, quando è stanco desidera il riposo, tale è la natura umana.

D'altra parte è in virtù dei *li* che emergono le necessarie e imprescindibili distinzioni in seno alla famiglia e alla società: fra padre e figlio, marito e moglie, fratello maggiore e fratello minore, sovrano e ministro. L'osservanza dei *li* determina la naturale conservazione della struttura sociale. Xunzi inoltre rimarcava il loro valore estetico: l'uomo *li* pratica per conferire bellezza ed eleganza al suo portamento e per esprimere i moti del suo animo in modo adeguato. In altri termini, nell'esternare sentimenti quali gioia, dolore, rabbia e risentimento, è necessario osservare le norme rituali attenendosi a due principi fondamentali: benevolenza e rettitudine. In tal modo si conseguirà l'integrità morale.

Oltre a evidenziare il valore etico ed estetico dei riti, Xunzi in ultima istanza ne esaltava anche la dimensione religiosa, sostenendo che la loro osservanza conduce all'unione con il Cielo e la Terra, in un'armonica triade Cielo-Terra-Uomo. Come si è detto, non confutava l'esistenza del Cielo e di altre entità sovrannaturali, né criticava i riti e i sacrifici rivolti al Cielo, sebbene conferisse a questo genere di atti rituali una valutazione perlopiù

strumentale; ravvisava piuttosto la necessità di praticare tutti i tipi di riti, che suddivideva in tre categorie: quelli per servire il Cielo e la Terra, quelli per onorare gli antenati e quelli per glorificare sovrani e maestri.

Ecco dove si incontrano le due dimensioni, etica e religiosa, dei riti e della musica: l'armonia è ciò che si ricerca nella musica, e la musica si conforma al Cielo. La distinzione sociale, la bellezza e la raffinatezza sono ciò che si ricerca nei riti, e i riti si conformano alla Terra. I saggi crearono la musica come responso al Cielo e plasmarono i riti basandosi sulla Terra: attraverso la completezza dei riti e della musica, possiamo percepire l'immenso potere di Cielo e Terra.

I numi e gli spiriti

«Si compiano i sacrifici alle divinità come se fossero presenti» (*Lunyu*, III,12), esortava Confucio, mentre d'altra parte incoraggiava i suoi discepoli a onorare i numi tenendoli a debita distanza. Alcuni studiosi hanno interpretato queste laconiche affermazioni del Maestro come segni di un atteggiamento agnostico, ma a ben vedere egli sembra esprimere una reale credenza nell'esistenza di entità sovranaturali. Ma quali erano i numi cui alludeva Confucio? Sin dalla remota antichità in Cina si praticava la divinazione per comunicare con il mondo ultraterreno. Durante le dinastie Shang e Zhou la divinazione, praticata su ossa di bovino, carapaci di tartaruga e, più tardi, utilizzando rametti di achillea, consentiva all'uomo di interpretare il volere divino e di presagire gli eventi futuri. Le formule e i risultati della divinazione praticata con l'achillea furono in seguito raccolti nel *Classico dei mutamenti*, che come abbiamo visto divenne un classico della tradizione confuciana.

Il cosmo per i cinesi si divideva in due regni: il visibile (*ming*) e l'invisibile (*yao*). Il visibile, il regno della percezione visiva, era popolato dagli uomini, mentre l'invisibile, il mondo dell'oscurità, era popolato da numi ed entità sottili presenti nella natura ma tangibili solamente al di là della percezione ordinaria.

Il pantheon cinese era caratterizzato da due entità supreme, Cielo e Terra (che i confuciani identificarono rispettivamente con il padre e la madre di tutte le creature), e inoltre dagli antenati e da entità sottili presenti nella natura.

Cielo e Terra giudicavano gli uomini e decretavano la buona o la cattiva sorte in base alle virtù e ai meriti da essi accumulati. L'uomo, d'altro canto, onorava Cielo e Terra così come gli antenati, con il rispetto, l'amore e la deferenza che un figlio virtuoso e retto riserva ai propri genitori, praticando i

dovuti riti e offrendo loro periodici sacrifici. Particolari sacrifici erano destinati anche agli altri numi: questi potevano manifestarsi fra le rocce, gli alberi e le piante, le nubi, i vari fenomeni astronomici oppure assumere sembianze umane o forme animali. In generale i cinesi pensavano che tutte le anomalie della natura celassero manifestazioni sottili. L'influsso di queste forze misteriose nel mondo degli uomini poteva anche essere malevolo: era il caso degli spiriti di coloro che erano scomparsi di morte accidentale o prematura, la cui ira doveva essere placata con i dovuti sacrifici. I numi si originavano da forze spirituali presenti nel cosmo di cui anche l'uomo era dotato, sotto forma di spirito (*shen*), energia vitale ed essenza di energia vitale (*jing*). Dopo la morte tornavano a circolare liberamente, integrate nuovamente nell'infinito ciclo della vita del cosmo.

Come si è detto, Confucio non volle soffermarsi col pensiero sul sovrannaturale, avendo come interesse primario la condizione umana, ma i classici confuciani descrissero con dovizia di particolari i riti officiati al fine di ottenere favore, buona fortuna e prosperità. L'autore del *Zhongyong*, ad esempio, sottolineava il potere straordinario dei numi e delle forze sottili: li si cerca con lo sguardo, ma non è possibile scorgarli, li si cerca con l'udito, ma non è possibile sentire la loro voce; sono presenti nelle cose, ma non lasciano traccia alcuna. Pur tuttavia fanno sì che l'uomo si purifichi, sia vigile, si vesta in modo appropriato e presenti le offerte sacrificali (*Zhongyong*, I,16). Comunicare con tali forze sottili, che sono presenti ma non possono essere colte dai sensi comuni, è un'esperienza profonda e straordinaria. Confucio stesso esortava a offrire i sacrifici agli spiriti come se essi fossero presenti.

Pur ammettendo che chiunque, in teoria, è in grado di entrare in contatto con tali entità invisibili, i confuciani stabilirono alcune modalità di comunicazione: a tutti era consentito offrire sacrifici agli antenati, ma soltanto il sovrano, unico Figlio del Cielo (*Tianzi*), poteva offrirli a Cielo e Terra. I suoi vassalli, invece, offrivano i sacrifici ai numi dei monti, dei fiumi e dei territori entro i propri domini. In più occasioni Confucio criticò l'osservanza indebita di norme rituali non conformi allo *status* dell'officiante. Una volta il capo della famiglia Ji, una delle tre famiglie più influenti dello Stato di Lu, si stava recando a compiere un sacrificio sul monte Tai, uno dei monti sacri ove soltanto i sovrani potevano sacrificare al Cielo. Allora Confucio domandò al suo discepolo Ranyou, a quel tempo al servizio della suddetta famiglia, di salvare il capo della famiglia Ji da un simile atto improprio.

Si onoravano Cielo, Terra, antenati e numi con offerte di cibi e bevande sacrificali presentate in preziosi vasi di bronzo, oggetti sacri simboli di potere spirituale e secolare. All'interno del vasellame erano spesso iscritte

preghiere e invocazioni rivolte alle divinità e agli antenati. Le fragranze esalavano dai cibi e dalle bevande e salivano verso il cielo, le melodie dei riti accompagnavano le preghiere dei fedeli agli antenati, in tal modo stabilendo un'unione temporanea con l'aldilà e con il passato, mentre i numi si presentavano fra gli astanti per ricevere le offerte votive. I confuciani teorizzarono che la sola condizione perché quest'unione misteriosa si realizzasse appieno fosse l'integrità morale dell'officiante il rito. La manifestazione dei numi era un segno tangibile di un «mondo sottile» che solamente la *virtus* umana era in grado di muovere. In altri termini, le divinità consentivano solo a chi aveva sviluppato senso di umanità, rettitudine e sincerità di comunicare con loro: in cambio avrebbero elargito benedizione, armonia, pace e il dono della longevità. Appare evidente come la spiritualità confuciana non sia protesa verso la fuga dalla quotidianità, dal mondo dei vivi. Non vi è la prospettiva di un'esistenza migliore, dopo quella terrena: piuttosto si intuisce l'impegno a stabilire una comunicazione con il mondo sottile, conducendo quest'ultimo verso la dimensione umana. È un processo che potremmo definire di «umanizzazione» del mondo degli dei.

Mencio stesso descrisse i numi come uomini che avevano raggiunto l'integrità morale e che erano in grado di agire sui comuni mortali. Xunzi, che come notato precedentemente adottò un approccio pragmatico verso ogni discorso ontologico e metafisico, in ultima istanza ammise la possibilità di interazione tra la sfera umana e quella divina: solo colui che perfeziona se stesso e la propria integrità morale acquista una conoscenza e una sensibilità spirituale (*shenming*) tale da entrare in comunicazione con Cielo e Terra, e con essi partecipare al processo di trasformazione ciclica del cosmo. Secondo Xunzi a tale conoscenza spirituale si perviene dopo un lungo e faticoso processo di apprendimento e perfezionamento interiore. In tal senso gli esseri spirituali esistono nella misura in cui sono oggetto di studio e comprensione, stimolando in noi l'emozione, il pensiero e il desiderio del nostro perfezionamento. E in tale prospettiva riti e sacrifici assumono un valore estetico e simbolico: la loro pratica, così come i sentimenti di timore reverenziale e gratitudine verso i numi, è funzionale a quella condotta moralmente retta che rende nobile d'animo l'uomo comune. In virtù dei riti e dei sacrifici praticati costantemente l'uomo naturalmente inclina a una conoscenza d'ordine superiore, quella dello spirito che dimora in lui. Ancora una volta è l'uomo al centro della speculazione e del dibattito filosofico: la sua esperienza religiosa lo conduce lungo la retta via, una vita esemplare in questo mondo. Una visione «antropocosmica», ove l'umano è al centro di tutte le relazioni.

Confucio e la morte

In Cina l'evento della morte non fu percepito come un'esperienza traumatica e incomprensibile, bensì come un'inevitabile e transeunte fase dell'esistenza. Fin dall'età neolitica (X-III millennio a.C.) gran parte dell'attività religiosa si sviluppò attorno ai defunti. I morti, nella veste spiritualizzata di antenati, divennero oggetto di culto e devozione: riti funerari e pratiche di inumazione erano tesi a stabilire una comunicazione con il defunto e ad assicurare la continuazione della sua vita nell'oltretomba. Pertanto, tutta la complessa fase rituale, che iniziava al momento della morte e continuava per tutto il periodo di lutto (tre anni secondo Confucio), e le sofisticate tecniche di sepoltura e di cura per la salma si configuravano come interventi tesi a restituire al defunto una nuova identità nel mondo dei morti, riconducendolo nel suo *habitat* naturale, la terra. Egli entrava in questa dimensione provvisto dei suoi effetti personali, e seguito dai suoi «compagni di vita» (servitori, concubine, animali domestici...), inumati, realmente o simbolicamente, al suo fianco, nella sua tomba. Le *Memorie sui riti* descrivono con dovizia di particolari tutte le varie fasi della ritualità legata alla morte, il cui fine ultimo era condurre il morto in una dimensione ultraterrena speculare e complementare alla vita. La morte era infatti percepita come l'inizio di una nuova esistenza.

I confuciani non considerarono la morte un mistero. Secondo Confucio e i suoi seguaci doveva essere il coronamento di una vita condotta virtuosamente, l'ineluttabile fine di un percorso naturale. Per comprendere e dare un senso compiuto alla propria vita, era quindi necessario saper cogliere al meglio il senso dell'esistenza umana, glorificandola con la rettitudine, la benevolenza, la proprietà dei gesti e delle azioni. Quando un discepolo lo interrogò sul significato della morte, Confucio rispose che prima di interrogarsi sulla morte avrebbe dovuto comprendere il valore della vita. Similmente, prima di interrogarsi su numi e spiriti, avrebbe dovuto comprendere appieno la condizione umana. Morte e vita nell'aldilà sono necessarie fasi dell'esistenza umana, si susseguono naturalmente come le stagioni, tuttavia l'uomo si deve occupare soltanto della sua condotta retta e virtuosa. Ai propri cari defunti l'individuo riservi tutte le cure necessarie esattamente come quando sono in vita:

Il Maestro disse: «Quando suo padre è in vita, si osservino i suoi intenti, e defunto, si osservi la sua condotta: se per tre anni non abbandona la Via del padre, potrà essere considerato filiale» (*Lunyu*, I,7).

Come si è accennato nel primo capitolo, Confucio in un passo dei *Dialoghi* parla della sua morte: un giorno il Maestro si ammalò gravemente. In quel tempo non ricopriva alcun ufficio e allora uno dei discepoli preferiti, Zilu, predispose per lui sontuose esequie, come si conveniva a funzionari e

dignitari, chiedendo agli altri discepoli di offrirsi come servitori in quella circostanza. Le condizioni di salute del Maestro tuttavia migliorarono improvvisamente e così egli si adirò con Zilu per aver predisposto esequie degne di un ministro anziché preoccuparsi di offrirgli, assieme ai compagni, amorevoli cure. Per lui la morte ideale era quella che lo coglieva fra le braccia dei suoi discepoli; come la vita autentica, anche la giusta morte era quella vissuta fra i propri cari, in seno alla comunità. Quel che conta, sottolineava, sono i sentimenti sinceri, sia in vita che al cospetto della morte: nel lutto è preferibile un sincero dolore alla cura dell'aspetto formale.

Quel che invece turbava Confucio era la morte tragica e prematura. Quando scomparve Yan Hui, il Maestro pianse addolorato, lamentando che il Cielo lo aveva privato di un bravo e amato discepolo. In un'altra occasione espresse il suo profondo dolore per la grave malattia di un altro discepolo, Bo Niu. Dinnanzi alla perdita, il Maestro si abbandonava alla manifestazione del proprio sentimento, una manifestazione spontanea ma consapevole: nel lutto, sostenne, è necessario esprimere il proprio dolore. Sì grande era il suo cordoglio perché non si trattava di morte naturale: Yan Hui e Bo Niu erano giovani e non avevano portato a compimento la loro vita; inoltre erano bravi discepoli, di cui Confucio sembrava non accettare la perdita; infine, morirono di malattia, non di morte naturale.

Ancora una volta trionfa l'amore per la vita e per la condizione umana: la vita è un dono dei genitori *in primis* – si rende omaggio ai genitori e agli avi per tale generoso dono – e in quanto tale deve essere vissuta in tutta la sua pienezza, sino a quando, nella vecchiaia, naturalmente giunge la morte, proprio come in natura giorno e notte si susseguono vicendevolmente. Durante la vita ci si dedichi allo studio, all'osservanza delle norme rituali, alla coltivazione dei rapporti con gli altri, fino a giungere alla comprensione del decreto celeste, proprio come fece il Maestro, che a settant'anni era pervenuto a una tale serenità d'animo che poté concedersi di abbandonarsi ai propri sentimenti senza deviare dalla Via. Forse per questo non si preoccupò della propria morte: il suo unico desiderio era morire fra le braccia dei suoi amati discepoli, non mutando la propria condizione, ma conservando in eterno il ruolo di Maestro per cui si era distinto in tutta la vita.

Nel corso del tempo: apogeo e declino

I principi esposti nei *Dialoghi* e in alcune altre opere riconducibili a Confucio e ai suoi seguaci influenzarono il pensiero cinese di tutti i tempi, sino ai nostri giorni. L'*excursus* che segue vuole mostrare l'evoluzione di quella che nel corso del tempo, dall'ascesa alla stasi e poi al declino, divenne una scuola di pensiero, un'etica, una dottrina di stato, un culto e infine un *modus vivendi*.

Una dottrina di stato durante la dinastia Han

L'unificazione amministrativa e politica dei vari stati sotto l'egida di un'unica dinastia rese necessaria anche un'opera di unificazione culturale. Non era affatto semplice armonizzare in un unico sistema le varie scuole di pensiero sviluppatesi nel corso del tempo. Il Primo Augusto imperatore della dinastia Qin, su consiglio di Li Si, ricorse al potere della legge per governare, ma di certo, nonostante il rogo dei libri, non poté reprimere i vari orientamenti di pensiero ereditati dall'epoca preimperiale.

Era necessario riconsiderare la questione in termini nuovi, cercando quell'equilibrio culturale e politico che avrebbe conferito al nuovo sistema di governo un'aura di legittimità. Infatti, il fondatore della dinastia Han, Liu Bang, meglio noto con il nome di imperatore Gaozu (regno: 206-195 a.C.), era uomo di umili origini, famoso per aver affermato: «Ho conquistato l'impero a cavallo, che bisogno avrei di questi classici?». A queste parole il letterato Lu Jia (ca. 240-170 a.C.) rispose che a cavallo si conquista l'impero ma non si governa, sicché i sovrani saggi dell'antichità si erano impossessati del potere con la forza ma poi avevano regnato con l'armonia, ovvero con la cultura più che con l'uso della forza. Secondo Lu Jia era questa la premessa per un buon governo; al contrario, la dinastia Qin aveva perduto l'impero perché aveva trattato il popolo con crudeltà, abusando delle punizioni e regnando con la violenza. Lu Jia e i letterati che circondavano il fondatore della dinastia Han lo convinsero della necessità di instaurare un governo ispirato alle norme rituali e alla cultura. Così nel 196 a.C. l'imperatore emanò un editto per regolamentare la selezione dei funzionari di stato in base alla conoscenza delle norme rituali e alla loro integrità morale.

Alla corte dei primi imperatori della dinastia Han era in voga un orientamento di pensiero che, denominato Huang-Lao – ovvero ispirato a Huangdi (l'Imperatore Giallo) e a Laozi, due figure centrali del daoismo – conciliava l'applicazione delle leggi con teorie daoiste, partendo dal presupposto che è il *dao*, inteso come principio normativo della natura e del cosmo, a garantire l'ordine politico e sociale. In tale prospettiva il sovrano avrebbe dovuto non agire, affidandosi all'armonia delle leggi naturali; la sua unica funzione sarebbe stata dunque quella di mantenere l'ordine prestabilito.

Nonostante l'adozione di un codice etico e rituale, si diffuse un atteggiamento lassista, favorito *in primis* dal desiderio di aderire alle pratiche daoiste che conducevano al benessere corporeo e spirituale, alla longevità e persino all'immortalità. Accanto ai letterati tradizionalisti animavano la corte i maestri di arti occulte (*fangshi*), che indicavano all'imperatore la via da seguire per ottenere l'immortalità. S'instaurò un clima di grande vivacità intellettuale in cui alla promozione dei classici e alla necessaria osservanza dei riti si accompagnava la ricerca di itinerari nuovi nel mondo dell'occulto e la speculazione sul rapporto dell'uomo con il cosmo. Tali tendenze raggiunsero il loro apogeo durante il regno dell'imperatore Wu (140-87 a.C.) la cui politica segnò particolarmente la storia dell'impero Han. Egli si affidò ai consigli di un pensatore eclettico che, sapendo conciliare sapientemente le varie teorie diffuse all'epoca, svolse un ruolo fondamentale nello stabilire la dottrina di stato. Si chiamava Dong Zhongshu (ca. 179-104 a.C.) e, come i maestri dell'epoca preimperiale, presentò all'imperatore il suo pensiero sull'arte del governo.

Dong Zhongshu e la cosmologia

Quando il giovane imperatore Wu nel 140 a.C. ascese al trono, si consultò con letterati e funzionari sul tema del governo. Dong Zhongshu presentò tre memoriali in cui propose alcune riforme e sottolineò la necessità di promuovere le «Sei arti e i metodi di Confucio» come dottrina di stato per porre fine a uno stato di confusione e incertezza generati dalla circolazione di tante idee, che rendevano difficile per i governanti mantenere l'unità e l'ordine. Consigliò all'imperatore di istituire un'accademia imperiale ove formare e selezionare i funzionari in base all'erudizione, ai talenti e alle virtù. Poi lo esortò a studiare i classici, necessari per comprendere i principi del cosmo, la storia e il presente e, fra questi, predilesse gli *Annali delle primavere e degli autunni* e in particolare il commentario di Gongyang Gao noto come *Chunqiu Gongyangzhuan* (Commentario sugli Annali delle primavere e degli autunni, di Gongyang), che a suo avviso presentava una

concezione del cosmo congeniale ai suoi tempi. In particolare, muovendo dalle sue considerazioni sulla storia, sottolineò l'idea di «grande unità» (*da yitong*), quella linea unificante con il passato che conferiva alla dinastia Han, giunta al potere per opera di un uomo di umili origini, la necessaria legittimazione. Partendo dall'analisi degli *Annali delle primavere e degli autunni* concepì un sistema correlativo in cui potessero confluire varie dottrine dell'epoca sotto l'egida di un confucianesimo rinnovato.

Il pensiero di Dong Zhongshu contemplava l'interazione di tre entità o regni, il Cielo (*tian*), la Terra (*di*) e l'Uomo (*ren*), da cui dipendeva l'armonico avvicinarsi delle stagioni, il manifestarsi di fenomeni naturali e il susseguirsi degli eventi. Il Cielo conferiva al sovrano il mandato a regnare ed esprimeva il proprio giudizio sul governo attraverso segni di buon o di cattivo auspicio: particolari eventi atmosferici, tellurici e astronomici, nonché alcune altre anomalie della natura testimoniavano una rottura dell'equilibrio dell'ordine cosmico, causata da un viziato uso del potere. Al contrario l'armonia fra due forze antitetiche e complementari *yin* e *yang*, indi fra l'imperatore e il popolo, si sarebbe riverberata magicamente sulla natura, producendo segni di buon auspicio, ovvero creature fantastiche come draghi gialli, daini bianchi, piante straordinarie, funghi dell'immortalità, oppure fenomeni atmosferici quali dolci rugiade e piogge benefiche. Il buon governo, come aveva insegnato Confucio, muoveva dalle cinque virtù cardinali – benevolenza, rettitudine, saggezza, osservanza delle norme rituali e fedeltà – praticando le quali il sovrano avrebbe riformato il sistema in ottemperanza agli insegnamenti dei saggi sovrani dell'epoca aurea della civiltà cinese. Ecco dunque come l'etica confuciana s'integrava mirabilmente in un sistema cosmologico in cui il fluire degli eventi era determinato dall'agire dell'imperatore e dal conseguente responso del Cielo. Compito del sovrano, secondo Dong Zhongshu, era innanzitutto seguire la volontà del Cielo, poi coltivare le proprie virtù morali ed educare il popolo; infine, applicare le leggi in modo opportuno, al fine di mantenere l'ordine sociale e prevenire gli eccessi dovuti alle inclinazioni dell'uomo. Quanto alla natura umana, egli teneva conto di una cosmologia in cui tutte le istanze erano riconducibili alla complementarità e opposizione di *yin* e *yang*, sicché bene e male coesistevano in un rapporto dialettico mutevole, e solo l'istruzione e un'appropriata applicazione delle leggi avrebbero indirizzato l'uomo verso il bene. Queste idee trovarono piena espressione principalmente in un'opera composita intitolata *Chunqiu fanlu* (Lussureggiante rugiada degli Annali delle primavere e degli autunni), solo in parte ascrivibile a Dong Zhongshu.

Lo studio dei classici

Come si è accennato nel primo capitolo, lo studio dei classici divenne un requisito fondamentale nel sistema educativo dell'epoca. Il recupero di queste opere, presumibilmente perdute durante il rogo del 213 a.C., avvenne per opera di alcuni letterati che, criticando il sistema della legge, il governo corrotto, le ingiustizie sociali del precedente regime nonché la politica lassista dei primi decenni della dinastia Han, idealizzarono l'etica confuciana e i classici, depositari della cultura dell'epoca aurea della civiltà cinese, che da quel momento furono percepiti come opere redatte da Confucio. Ricostruito da quei maestri confuciani, perlopiù discepoli di Xunzi sopravvissuti alla breve dinastia Qin, il *corpus* dei classici fu trascritto nello stile in voga in epoca Han.

Intanto si diffuse la notizia che nell'abitazione di Confucio fossero stati ritrovati alcuni antichi manoscritti dei classici, redatti nello stile di scrittura di epoca Zhou. Definiti classici «del testo antico» (*guwen*), ne fu promossa la diffusione e l'adozione, in contrapposizione alla suddetta versione ufficiale che fu allora definita «del testo moderno» (*jinwen*). In realtà dietro un'apparente diatriba accademica fra due scuole si celava una posizione ideologica: i sostenitori dei classici del testo moderno avevano adattato la propria interpretazione al sincretismo dell'epoca, mentre i sostenitori dei classici del testo antico rivendicavano l'autenticità dei testi rinvenuti nell'abitazione di Confucio. Entrambe le correnti di pensiero riconducevano le opere a Confucio, ma i primi avevano ampiamente condiviso e utilizzato le speculazioni cosmologiche in voga all'epoca, che d'altra parte trovavano espressione nell'opera di Dong Zhongshu, mentre i secondi proposero un'interpretazione fedele ai presunti testi originali.

Durante il regno dell'imperatore Wen (179-157 a.C.), quarto imperatore della dinastia Han, il letterato confuciano Jia Yi (201-169 a.C.) suggerì di impiegare come precettori a corte alcuni eminenti maestri confuciani affinché gli eredi al trono potessero divenire retti governanti. Di conseguenza il successivo imperatore Wu ricevette una formazione classica e, su consiglio del primo ministro Gongsun Hong, nel 136 a.C. istituì alcune cattedre per dottori (*boshi*) sui Cinque classici. Poi, nel 124 a.C. fondò l'Accademia imperiale ove gli allievi, numerosissimi, erano ammessi su raccomandazione dei funzionari della corte centrale e delle amministrazioni locali. Dopo un anno di studio avrebbero sostenuto un esame, superato il quale sarebbero stati assunti come funzionari, sia a livello centrale che locale. Un bravo funzionario avrebbe dovuto coniugare la propria formazione classica con l'etica confuciana, che presupponeva qualità come l'essere «moralmente retto», «filiale e incorruttibile» nonché «dotato di talenti letterari». Ecco come i classicisti (*ru*) vennero in quest'epoca a identificarsi

con i confuciani.

Era opinione condivisa che la lettura approfondita e costante dei classici avrebbe rivelato i loro arcani significati, consentendo di comprendere la vita, di riconoscere la relazione fra gli insegnamenti dei saggi dell'antichità e gli eventi umani, le norme della natura e i fenomeni del cosmo. L'individuo avrebbe così imparato a regolare la propria condotta, mentre il sovrano avrebbe acquisito gli strumenti necessari per esercitare il buon governo.

Tale concezione emerse particolarmente dai commentari dei classici del testo moderno e ancor più da un *corpus* di testi apocrifi denominato *chenwei* (testi profetici «tessuti» sui classici) che in un linguaggio aulico ed enigmatico rivelava profezie passate e future desunte dalla lettura dei classici. Nell'ambito di questi testi si svilupparono miti e leggende su Confucio, venerato come un «Sovrano senza corona» (*suwang*) dalle origini divine, un profeta che avrebbe pronosticato l'ascesa della dinastia Han dopo un periodo di grandi turbamenti. Si andò così affermando il culto di Confucio: i devoti officiavano i sacrifici davanti alla sua tavoletta ancestrale nel tempio ed eseguivano rituali in occasione dell'anniversario della sua nascita, una tradizione che, come vedremo in seguito, rimase viva nel corso del tempo.

Il declino dell'etica confuciana

La promozione di un codice morale confuciano e la diffusione dell'istruzione favorirono un processo virtuoso di arruolamento dei funzionari basato su principi meritocratici. Soltanto l'imperatore, che pur riceveva la medesima istruzione, succedeva al trono per «mandato celeste». Tale meccanismo gradualmente condusse a una frattura fra l'imperatore e i funzionari di corte che iniziarono a manifestare un atteggiamento critico nei confronti di chi deteneva il potere pur non vantando particolari meriti o virtù.

Al malcontento generale verso la politica imperiale si unì l'atteggiamento razionalistico di alcuni letterati che intravedevano nelle interpretazioni dei classici proposte dalla scuola del testo moderno e dagli autori dei testi apocrifi *chenwei* una minaccia per una politica virtuosa. Nell'anno 51 a.C. e, oltre un secolo dopo, nel 79 d.C., si tennero due importanti simposi, durante i quali furono esaminate le versioni del testo antico e moderno e fu discusso il valore dei classici. In realtà la posizione dei sostenitori delle due scuole rimase sostanzialmente immutata fino al II secolo d.C., quando alcuni eminenti studiosi, e in particolare Ma Rong (79-166) e il suo discepolo Zheng Xuan (127-200) cercarono di conciliare le varie interpretazioni proposte dalle

due scuole nei loro commentari.

I classici del testo moderno e i testi *chenwei* avevano giustificato l'ascesa al trono di Wang Mang, unico imperatore dell'effimera dinastia Xin (9-23), e inoltre la successiva restaurazione della dinastia Han, denominata appunto Han posteriore (25-220), ma già da tempo alcuni studiosi avevano iniziato a esprimere la loro disapprovazione per l'uso strumentale dei classici da parte dei funzionari di corte che si erano formati all'Accademia imperiale. I classici per i cinesi avevano un valore sacro e l'uso politico ne avrebbe alterato gli insegnamenti e vanificato il profondo significato.

Il ritorno alla dimensione interiore e alla natura

Durante la dinastia Han posteriore lo studio dei classici del testo moderno continuò a caratterizzare la formazione dei funzionari governativi ma la cosmologia e le teorie delle corrispondenze che avevano dominato i secoli II-I a.C. persero l'efficacia originaria, mentre si andavano via via affermando nuovi orientamenti di pensiero che, rivalutando la dimensione privata, rimarcavano la necessaria distinzione tra la sfera spirituale e quella politico-sociale. Alla delusione per l'opera di esegesi condotta presso l'Accademia imperiale si unì un forte desiderio di emancipazione e di innovazione, che indirizzò alcuni letterati verso lo studio dei classici del testo antico, lontani dalle logiche della legittimazione dinastica. Lo studio dei classici si accompagnò a un rinnovato interesse per i temi del pensiero daoista, che riacquistò un ruolo di primo piano anche presso la corte centrale, ove sembrava caduto nell'oblio in seguito all'affermarsi del pensiero eclettico promosso durante il regno dell'imperatore Wu. Nel II secolo d.C. si alternarono regni di breve durata e di imperatori di giovane età, mentre le imperatrici madri, che nutrivano una particolare predilezione per alcuni temi delle opere daoiste, di fatto dominavano la scena politica. Inoltre molti letterati, cosiddetti dei «giudizi puri» (*qingyi*), si erano già discostati dagli studi classici dell'Accademia imperiale, prediligendo vie alternative in cui a un'esegesi dei classici libera da implicazioni politiche e dottrinarie si univa un atteggiamento edonistico verso la vita, l'eremitismo e il disimpegno. Nacquero allora alcuni centri culturali autonomi, dove trovò espressione questo nuovo fervore intellettuale. Intanto, nella seconda metà del secondo secolo presso la corte presero il sopravvento gli eunuchi, che vedendosi minacciati dai nuovi letterati emergenti, iniziarono una campagna persecutoria nei loro confronti: ne proscrissero l'attività, ne impedirono l'accesso alle cariche governative e li arrestarono. Ormai la dinastia Han volgeva verso l'inesorabile fine: fu proprio il daoismo, che allora diede vita a movimenti millenaristici ispirati al culto del presunto fondatore, Laozi, a

incitare il popolo alla rivolta.

Caduta la potente dinastia Han nel 220 d.C. dopo oltre quattro secoli di dominio (con la breve interruzione del regno di Wang Mang), l'impero si divise in tre regni, rispettivamente Wei (220-263) al nord, Shu (220-265) a sud-ovest e Wu (220-280) a sud-est. L'impero era destinato a rimanere suddiviso per oltre tre secoli, con un avvicinarsi di dinastie e frammentazioni interne, sino a quando, nel 581, la dinastia Sui riunificò il territorio cinese, anche se per poco più di un trentennio, preparando il terreno all'avvento della gloriosa dinastia Tang (618-907). La storia sembrava ripetersi: a un periodo di divisione e crisi politica ne seguiva uno di unificazione, ripresa economica e stabilità. E come nella lontana, bellicosa e vivace Cina preimperiale, la frammentazione dell'impero nei secoli che seguirono alla dinastia Han stimolò il fiorire delle idee, la creatività e un fervore intellettuale favorito *in primis* dall'affermarsi del buddhismo, giunto in Cina dall'India. Si accentuò pertanto quel desiderio di libero esercizio del pensiero, di studio e apprezzamento individuale dei classici, di astrazione dalla vita pubblica avviato già negli ultimi decenni della dinastia Han dai letterati dei «giudizi puri» e che ora assumeva toni ancor più accesi nei «discorsi puri» (*qingtan*) di chi nelle proprie opere sapeva conciliare l'erudizione con un atteggiamento iconoclasta. Accanto a tale corrente, che sfociò in una ricca produzione letteraria, si delineò un movimento di pensiero basato sostanzialmente sull'elaborazione del concetto di «mistero» (*xuan*) ereditato dal daoismo e arricchito dall'interpretazione del *Classico dei mutamenti* e dall'apporto del buddhismo: noto come *xuanxue* (Studio del mistero) informò l'esegesi dei classici nei secoli successivi.

Sotto i riflettori della dinastia Tang

Nel 618 fu fondata la dinastia Tang. In quest'epoca il confucianesimo era considerato uno dei Tre insegnamenti (*sanjiao*), gli altri due erano daoismo e buddhismo. Il confucianesimo era percepito come la «dimensione esteriore» della vita umana, ovvero quella sociale e politica, mentre daoismo e buddhismo costituivano la «dimensione interiore».

Il culto di Confucio fu ripristinato e i classici mantennero un ruolo primario, essendo considerati depositari dei fondamenti teorici dell'impero: i principi e le norme in essi contenuti erano applicati ai vari ambiti, da quello legale e amministrativo a quello rituale e culturale. L'esigenza di stabilire un testo definitivo nonché di adottare un'interpretazione autorevole persuase l'eminente studioso Yan Shigu (581-645), presunto discendente del discepolo di Confucio Yan Hui, a redigere quella che all'epoca fu adottata come versione ufficiale dei classici, mentre Kong Yingda (574-648), che a sua volta

si reputava discendente di Confucio, compose un commentario dal titolo *Wujing zhengyi* (Il vero significato dei Cinque classici), opera monumentale completata dai suoi seguaci nel 653, dopo la sua morte. L'edizione prescelta in entrambi i casi fu quella del testo antico, giacché il testo moderno promuoveva l'idea di Confucio come «Re senza corona», una minaccia per la figura dell'imperatore e, inoltre, presentava teorie perniciose su portenti e profezie, similmente ai *chenwei*, che già da tempo erano stati proscritti. Le interpretazioni di Kong Yingda erano influenzate dalle teorie introdotte dallo Studio del mistero, del buddhismo e del daoismo.

Durante la dinastia Tang il confucianesimo, ormai identificato con i Cinque classici e con la loro tradizione esegetica, continuò a svolgere un ruolo di primo piano nella formazione dei funzionari di stato, sebbene limitatamente alla sfera pubblica, politica e sociale. Buddismo e daoismo, infatti, erano parimenti riconosciuti come dottrine di stato, e spesso i Tre insegnamenti, prescelti dall'uno o dall'altro imperatore, entravano in competizione fra loro.

Nell'VIII secolo si diffusero atteggiamenti divergenti verso i Tre insegnamenti: alcuni, pur aderendo al confucianesimo per quel che riguardava il proprio ruolo pubblico e ufficiale, professavano privatamente la fede buddhista, mentre altri si dichiararono ostili all'adozione del buddhismo, come ad esempio Han Yu (768-824) e Li Ao (ca. 772-836), che promossero idee confuciane relative alla dimensione interiore dell'uomo, come ad esempio la natura umana e il perfezionamento morale, intendendo così dimostrare l'inutilità di ricorrere alla religione straniera. I temi trattati da Han Yu e Li Ao erano un'anticipazione della dottrina dei confuciani di epoca Song che, come vedremo, riuscirono a conciliare brillantemente il pensiero confuciano con alcune idee introdotte dal buddhismo, ormai profondamente radicate nella cultura cinese.

La rinascita del confucianesimo

La dinastia Song: riflessione sull'uomo e riforme sociali

Nella seconda metà del X secolo la dinastia Song (960-1279) portò pace e prosperità in un impero indebolito da secoli di frammentazione, rivolte e instabilità sociale. La nuova epoca si apriva all'insegna di una stabilità economica e di una riforma: quella del reclutamento dei funzionari mediante concorsi miranti a verificare le qualità morali e le competenze letterarie dei candidati. Per far fronte a tale necessità fu necessario riformare innanzitutto il sistema educativo: furono fondate scuole e accademie ove si formavano gli aspiranti funzionari e, al contempo, alcune associazioni laiche e religiose (buddhiste e daoiste) divennero centri di attività intellettuali e pratiche culturali, un fenomeno favorito anche dallo scarso controllo esercitato in quei secoli sui monasteri. Al centro di questo nuovo e fervido clima intellettuale, in cui la diffusione della cultura fu accelerata dai progressi della stampa (introdotta dai cinesi attorno all'VIII secolo, con l'uso di blocchi di legno inchiostrati), si colloca la rinascita degli studi classici confuciani. Il recupero degli insegnamenti dei maestri del passato si accompagnava a un'elaborazione dei concetti basilari del tutto inedita, formulata dai pensatori dell'epoca. L'opera esegetica proposta sarebbe stata ereditata, *mutatis mutandis*, dagli intellettuali delle generazioni successive.

Ben presto si accese una disputa fra due fazioni di intellettuali: la prima proponeva una rivalutazione del pensiero confuciano classico *tout court*, che non tenesse conto della pedante erudizione delle epoche precedenti, un'impostazione pragmatica e funzionale a una serie di riforme politiche e sociali miranti a rafforzare il potere politico della dinastia regnante; la seconda, di diversa estrazione sociale, contrappose il valore della speculazione filosofica alla necessità delle riforme, incurante delle cariche governative e della carriera in seno ai canali istituzionali. Un ineccepibile curriculum accademico sembrava non più indispensabile per coloro che, proiettati verso una pura dimensione etica, cercavano uno *status* culturale autonomo e nuovo.

Durante la dinastia Song del Nord (960-1127), i primi paladini delle riforme culturali, sociali e politiche, pur nella specificità dei loro orientamenti, furono

Fan Zhongyan (989-1052) e Ouyang Xiu (1007-1072). Facendo appello al recupero della vera fonte del *dao*, l'insegnamento genuino che nei secoli addietro era stato oscurato, Fan Zhongyan propose una serie di riforme basate su valori volti a stabilire un governo virtuoso ispirato agli insegnamenti morali dei saggi dell'antichità cinese, lontano dagli influssi nefasti degli insegnamenti buddhisti e daoisti. Ouyang Xiu, statista, storico, classicista e poeta erede delle teorie di Fan Zhongyan, cercò di offrire un contributo alla nuova politica sociale basandosi principalmente sui propri studi storici e partendo dal presupposto che i classici comunicano valori assoluti, inequivocabili e che il loro messaggio è semplice e razionale. Ma il grande riformista di quei tempi fu Wang Anshi (1021-1086). Muovendo da un ideale non dissimile da quello dei suoi contemporanei, ovvero il ritorno alla classicità e alla saggezza antica, promosse un programma di riforme radicali del sistema educativo e degli esami statali che avrebbe rafforzato l'autorità dello stato contro gli interessi privati. Le riforme proposte da Wang Anshi non trovarono ampio consenso; al contrario dovettero affrontare *in primis* l'opposizione di Sima Guang (1019-1086), un erudito che, dal suo semiritiro a Luoyang, guidava un partito d'opposizione che trovò accolti fra pensatori autorevoli come Shao Yong (1012-1077) e i fratelli Cheng, Cheng Hao (1032-1085) e Cheng Yi (1033-1107). Costoro contestavano l'approccio pragmatico di Wang Anshi e, fra le ragioni del contendere, vi era anche la sua peculiare interpretazione della natura umana. Secondo Wang Anshi, non si può affermare che la natura umana sia buona o cattiva, essa è piuttosto legata alle emozioni umane, alla disposizione d'animo. Ecco perché sottolineava l'importante ruolo delle norme sociali e delle istituzioni, necessarie per guidare le buone azioni e le politiche lungimiranti del sovrano nei confronti dei sudditi. Gli altri, al contrario, erano protesi verso una riforma morale a livello individuale.

Anche Sima Guang, il principale oppositore di Wang Anshi, promosse una serie di riforme, benché da una prospettiva e visione del mondo sostanzialmente diversa. Ispirandosi al pensiero di Xunzi ed enfatizzando il ruolo fondamentale delle norme di condotta rituale e sociale confuciane (*li*), teorizzò una filosofia il cui fine ultimo era la riforma morale e sociale. Sostenuto dagli oppositori di Wang Anshi, si distinse per il proprio singolare pensiero e, in contraddizione evidente con gli orientamenti di quello che sarebbe divenuto il confucianesimo ortodosso, sostenne che il principale pensatore confuciano dell'antichità non fu Mencio, giacché non aveva valorizzato il ruolo fondamentale dei rapporti gerarchici, essenziali per esercitare un buon governo. A suo dire, per esercitare un buon governo il sovrano avrebbe dovuto osservare le norme di comportamento etico e sociale, come aveva a suo tempo teorizzato Xunzi.

Al centro del pensiero degli oppositori di Wang Anshi vi era la riflessione sull'animo umano e il perfezionamento interiore, in una visione della realtà profondamente influenzata dall'elaborazione buddhista. Tuttavia, diversamente dai buddhisti, che volgevano lo sguardo alla ricerca della natura di Buddha, l'introspezione confuciana mirava alla realizzazione della saggezza originaria, muovendo dalla teoria, ereditata da Mencio, che la natura umana è fondamentalmente buona. All'ideale di «regalità esteriore» (*waiwang*), ovvero la ricerca del progresso nei costumi sociali e nelle istituzioni a beneficio della società, che aveva caratterizzato il pensiero di Wang Anshi e dei suoi seguaci, essi opponevano quello di «saggezza interiore» (*neisheng*), vale a dire lo studio e la riflessione individuale, con l'obiettivo di ritrovare un'identità culturale che, dopo secoli di erudizione filologica unita alla contaminazione del pensiero buddhista, sembrava essere inesorabilmente perduta. Ma i neoconfuciani, come furono definiti in Occidente i seguaci di Confucio di questa fase della storia cinese, non potevano più liberarsi dai condizionamenti della cultura buddhista, ormai profondamente radicata nel loro pensiero, rivelando così un atteggiamento che è apparso e potrà talora apparire ambivalente e contraddittorio.

Al seguito di Sima Guang, alcuni eruditi che più tardi sarebbero stati identificati da Zhu Xi (1130-1200) come appartenenti alla scuola *Daoxue* (Studio del *dao*), si opposero al pragmatismo di Wang Anshi e dei sostenitori delle riforme, proponendo vie alternative alla riflessione sull'uomo e sul suo rapporto con il cosmo. La ricerca del *dao*, cui si applicarono, era la via tracciata dai saggi sovrani dell'antichità, di cui Confucio e Mencio erano gli interpreti più autorevoli. Dopo secoli di interruzione, Shao Yong (1011-1077), Zhou Dunyi (1017-1073), Chang Zai (1020-1077), Cheng Hao e Cheng Yi si proposero come gli eredi della tradizione, rivendicando ognuno l'originalità del proprio contributo nell'interpretazione degli insegnamenti dei Maestri.

Cosmologia e ricerca della saggezza

Nel panorama intellettuale dell'epoca, Shao Yong si distinse per originalità di pensiero e spirito eclettico. Non corrispondeva affatto allo stereotipo del letterato confuciano, soprattutto per le sue divagazioni sul cosmo, le riflessioni sullo *Yijing* (Classico dei mutamenti) e sulla scienza dei numeri, passioni che ereditava dal maestro daoista Chen Tuan (ca. 906-989), tanto che anch'egli fu talora considerato un pensatore daoista. La sua opera completa, *Huangji jingshi shu* (Libro dell'Augusto culmine che governa il mondo), fu infatti inclusa nel *Daozang* (Canone daoista) anziché fra le opere confuciane della tradizione stabilita da Zhu Xi. Muovendo dal concetto di *Taiji* (Polo supremo), da cui trae origine il mutamento, Shao Yong così spiegava il

mondo fenomenico: dalla divisione del Polo supremo prendono forma le due forze speculari e complementari *yin* e *yang*, dalla cui interazione si originano le figure del Cielo che prendono forma sulla terra secondo quattro modalità: mollezza estrema, durezza estrema, mollezza nascente, durezza nascente. Ne derivano poi gli otto trigrammi, i sessantaquattro esagrammi e infine i diecimila esseri. In buona sostanza, Shao Yong teorizzò che il flusso delle cose fosse determinato dall'interagire dei modelli del cosmo e dalle permutazioni dei trigrammi ed esagrammi dello *Yijing* e, inoltre, che tutti i mutamenti dell'universo fossero riconducibili a calcoli numerici. Attraverso la metafora della radice e dei rami di una pianta, definì due livelli della realtà, quello della natura impercettibile e quello del mondo fenomenico: la radice, che non vediamo, alimenta incessantemente i suoi rami, che corrispondono alla realtà sensibile. Quanto alla conoscenza, Shao Yong individuò tre forme: quella acquisita tramite le parole e le definizioni, quella acquisita mediante le azioni e infine quella più autentica, acquisita attraverso la coscienza. Quest'ultima avrebbe favorito una crescita interiore tale da consentire all'individuo di distaccarsi dalla propria percezione della realtà e di identificarsi con il mondo fenomenico. Tale tipo di conoscenza, che Shao Yong definì «osservazione invertita» (*fanguan*), in riferimento all'osservazione dal punto di vista dell'oggetto, derivava dalla nozione buddhista di verità assoluta, caratterizzata dall'identificazione del soggetto con l'oggetto della conoscenza. Attraverso questa forma di conoscenza assoluta e autentica il saggio avrebbe ritrovato quell'unione armonica con il Cielo e la Terra che avevano già teorizzato, anche se in modo diverso, pensatori di ispirazione daoista, confuciana e buddhista delle epoche precedenti. È soprattutto in questa particolare rappresentazione del rapporto fra l'uomo e il cosmo che si ravvisa lo spirito eclettico e il genio di Shao Yong.

La cosmologia e la riflessione sul *Classico dei mutamenti* e sul Polo supremo fu al centro del pensiero di un altro eminente filosofo dell'epoca, Zhou Dunyi, che elaborò il concetto del divenire basato sull'alternanza ciclica di *yin* e *yang* determinata dal Polo supremo, sull'avvicinarsi degli elementi e delle fasi del cosmo e, infine, sui diecimila esseri, introducendo però la concezione daoista della quiete associata al moto, cripticamente espressa nell'enunciato «Senza Polo, eppure Polo supremo» (*wuji erji*). Nel pensiero di Zhou Dunyi s'intrecciano virtuosamente nozioni daoiste, come il «vuoto» e la «quiete» del saggio e del cosmo, con concetti che egli attinge alla tradizione confuciana più antica: ad esempio, l'idea della fondamentale bontà della natura umana e della necessaria ricerca di virtù e perfezione da parte dell'uomo. In questa visione viene ribadita la centralità dell'uomo:

Fra Cielo e Terra, quanto v'è di più venerabile è il *dao*, e quanto v'è di più

stimabile è la sua virtù (*de*). Ma ciò che v'è di più prezioso è l'uomo; e ciò che lo rende prezioso è il fatto che egli possenga in sé il *dao* e la sua virtù (*Tongshu*, 24).

Nel processo di coltivazione di tale innata virtù Zhou Dunyi ravvisa un concetto fondamentale che eredita dall'etica confuciana: *cheng* (l'autenticità interiore), ciò che consente all'uomo di sviluppare appieno la propria natura e far sì che egli si realizzi pienamente e divenga un saggio. È un concetto che Zhou Dunyi mutua dall'opera *La costante pratica del giusto mezzo*, un testo che, come vedremo, sulla scorta del pensiero di Zhou Dunyi, diverrà uno dei quattro testi fondamentali del percorso propedeutico del letterato.

L'energia vitale e il principio

Zhang Zai contribuì alla speculazione filosofica dell'epoca introducendo un altro concetto per affermare la realtà delle cose: *qi*, l'energia vitale che permea tutte le cose. Pur contestando l'idea buddhista dell'illusorietà del mondo sensibile, egli dimostrava di avere ereditato gli insegnamenti del daoismo e del buddhismo nel sostenere che il *qi* in origine è puro, uno e senza forme. Mentre Shao Yong e Zhou Dunyi avevano attribuito il procedere dei diversi ordini della realtà al Polo supremo, Zhang Zai descriveva il mondo della manifestazione come il risultato dell'attività del *qi*, che fluttuando, espandendosi e condensandosi, attraverso l'alternanza ciclica di *yin* e *yang*, dà origine agli uomini e alle cose nella loro molteplicità. Anche Zhang Zai era alla ricerca di un ordine nel cosmo, che intravedeva nel movimento e nel procedere ciclico di *yin* e *yang*: l'energia vitale che anima questi due principi non si estingue mai, si condensa e si dissolve incessantemente, dando vita e morte agli esseri e alle cose, in un processo infinito di rigenerazione continua. Zhang Zai offrì una singolare interpretazione della natura umana, ereditando la concezione di Mencio e inserendola in un processo cosmico ove all'uomo, figlio di Cielo e Terra, veniva restituito il compito primario di realizzare appieno la propria potenziale bontà.

Il pensiero di Zhang Zai fu ereditato ma al contempo criticato dai suoi nipoti, i fratelli Cheng, Cheng Hao e Cheng Yi, che diedero un orientamento più marcatamente confuciano alle teorie elaborate dai loro predecessori. In particolare, essi focalizzarono la loro attenzione sul principio normativo degli esseri e delle cose (*li*, carattere omofono ma con grafia diversa di *li* «riti» e di *li* «profitto»), un principio che è non solo cosmologico ma anche e innanzitutto etico. È il principio per eccellenza, al di sopra di tutti gli altri principi della tradizione confuciana. Cheng Yi lo definì «il principio di rettitudine dell'universo» che fa sì che l'uomo alla nascita sia dotato di senso di umanità e in virtù del quale è tutt'uno con Cielo e Terra.

I fratelli Cheng ereditarono da Zhang Zai la riflessione sulla conoscenza sensoriale e la conoscenza spirituale, intima, che è di natura morale e in assonanza con il principio e, in quanto tale, conduce spontaneamente all'azione giusta.

Il fondamento della conoscenza è l'investigazione delle cose (*gewu*), un concetto che attinsero a un altro importante testo antico promosso dai confuciani d'epoca Song: *Daxue* (La grande scienza). Investigare le cose vuol dire comprendere la loro essenza e penetrarle sino a raggiungere il loro principio ultimo. Tale obiettivo si consegue tramite lo studio, la discussione sui principi e la riflessione sugli eventi: solo così agendo sarà possibile individuare le proprie autentiche intenzioni e perfezionare se stessi.

Un particolare contributo dei fratelli Cheng fu la riflessione sul concetto di umanità (*ren*), che Cheng Hao interpretò come la relazione fra l'uomo e il cosmo e Cheng Yi come il principio di rettitudine dell'universo. Discostandosi dal pensiero di Confucio, che intese il concetto di umanità limitatamente ai rapporti umani, Cheng Hao sostenne che non è sufficiente amare i propri familiari, i propri amici e più in generale l'uomo: è necessario estendere i propri sentimenti all'intero universo, perseguendo l'obiettivo primario di ristabilire l'unione primordiale con il cosmo. Cheng Yi giunse ad asserire che il senso di umanità presente nell'individuo fa sì che egli partecipi all'attività del Cielo al punto che i diecimila esseri vivono in lui.

I fratelli Cheng, e *in primis* Cheng Hao, il maggiore, si impegnarono per tracciare una linea autentica di «trasmissione del *dao*» (*daotong*), a partire dai re saggi dell'antichità, Yao e Shun: il *dao* aveva raggiunto la massima espressione con Confucio, e fu da costui trasmesso ai suoi più stimati discepoli e seguaci, Yang Hui, Zengzi e Zisi, infine da costoro a Mencio. Dopo la scomparsa di Mencio, osservava Cheng Yi, il *dao* dei saggi si smarrì. Furono i fratelli Cheng e infine Zhu Xi a ristabilire la linea di trasmissione del *dao*, ritrovando quel «filo che tutto unisce» tracciato dal Maestro.

Verso la sintesi

Negli anni Venti del XII secolo la dinastia Song si alleò con una federazione tribale del nord, i Nüzhen, nel tentativo di riconquistare i territori caduti nelle mani della dinastia Liao. I Nüzhen non solo prevalsero sulla dinastia Liao, ma conquistarono anche il resto dell'impero Song del Nord, costringendo la dinastia regnante a trasferire la capitale da Kaifeng a Hangzhou, nel sud dell'impero. Nel panorama culturale della dinastia Song del Sud (1127-1279) si distinse particolarmente Zhu Xi, uno dei più grandi pensatori ed esegeti della Cina imperiale, che elaborò una propria

interpretazione della filosofia morale e della cosmologia muovendo dal pensiero dei grandi maestri della dinastia Song del Nord, in particolare di Zhang Zai, di Cheng Yi e di Zhou Dunyi. Ma vediamo come egli seppe conciliare le diverse teorie formulate dai suoi predecessori. Innanzitutto rielaborò il concetto di Polo supremo che Zhou Dunyi aveva tratto dal *Classico dei mutamenti*, e lo associò al concetto di principio elaborato dei fratelli Cheng. Per Zhu Xi il Polo supremo era il principio normativo di Cielo, Terra e dei diecimila esseri. Esso era concepito in un rapporto di complementarità con l'energia vitale di cui sono dotati tutti gli esseri: mentre il Polo supremo è il principio ed è espressione del *dao*, ovvero ciò che esiste prima della manifestazione, l'energia vitale concerne il mondo della manifestazione: è ciò che anima ogni cosa. Alla critica di Lu Jiuyuan (o Lu Xiangshan, 1132-1192), secondo cui Zhu Xi aveva elevato la nozione di Polo supremo a principio trascendente, egli rispose che il Polo supremo era in effetti senza Polo perché privo di forma e di luogo: esisteva prima della manifestazione e tuttavia permaneva negli esseri e nelle cose anche dopo. Mentre Laozi, presunto fondatore del daoismo, aveva considerato «essere» e «non essere» come due entità distinte, Zhu Xi teorizzava che «essere» e «non essere» convivono, sono un tutt'uno. Il Polo supremo è uno ma si esprime nella molteplicità delle sue manifestazioni.

La nozione di Polo supremo consentì a Zhu Xi di rivedere la tradizionale concezione della natura umana, muovendo dalla teoria di Mencio secondo cui animo, natura umana e Cielo dipendono da un unico principio, identificabile con il Polo supremo, da cui deriva il senso di umanità. Zhu Xi fornì inoltre una spiegazione della malvagità dell'uomo, problema sollevato da Xunzi: nell'animo umano (*xin*), infatti, albergano la natura (*xing*), che è un dono del Cielo e in quanto tale è morale, e i sentimenti (*qing*), che possono essere buoni o cattivi. La natura umana è un principio del Cielo ed è dunque la fonte del senso di umanità innato in ogni uomo, mentre i sentimenti sono caratterizzati dall'energia vitale (*qi*), la cui purezza è variabile e determina il grado di bontà o di malvagità insito in loro. Alla nascita ogni individuo riceve entrambe le componenti, la natura e i sentimenti: può dunque sviluppare appieno il proprio senso innato di umanità oppure esserne deviato da sentimenti malvagi. Quale potere ha dunque l'uomo di mantenere integro il proprio senso di umanità? Ecco che Zhu Xi riprende il concetto, formulato nel *Daxue* ed elaborato da Cheng Yi, di «estensione della conoscenza tramite l'investigazione delle cose» (*gewu zhi zhi*) e lo illustra in questi termini: l'uomo è vulnerabile ed incline al desiderio, pertanto è necessario rettificare la sua inclinazione con un processo che inizia con l'investigazione dei principi delle cose. In primo luogo si devono leggere i classici, ove sono preservate le parole e le gesta dei saggi dell'antichità. L'individuo naturalmente anela alla

conoscenza e, se vi si applica costantemente esplorando le cose sino in fondo, otterrà una conoscenza assoluta, come in una sorta di intuizione immediata. In quest'ultimo concetto si ravvisa inevitabilmente l'apporto della tradizione buddhista, ma Zhu Xi intende sottolineare soprattutto le implicazioni sociali del percorso morale indicato: perfezionare se stesso (*xiuji*) ha come fine ultimo il bene dell'intera comunità.

Le teorie di Zhu Xi furono criticate da più parti e in particolare da Lu Jiuyuan che, sollecitato dallo stesso Zhu Xi, esplicitò il proprio punto di vista in occasione di alcune conferenze tenute presso l'Accademia della Grotta del Cervo bianco. Muovendo dall'assunto che il principio è presente nell'animo umano e ponendo l'enfasi sulla necessità di coltivare la propria natura, egli confutò la teoria di Zhu Xi del dualismo di Polo supremo e animo umano e propose invece l'equazione «l'animo umano è principio» (*xin ji li*). È in noi stessi che va ricercato il principio, non all'esterno, attraverso l'investigazione delle cose, giacché il loro principio è in noi.

Zhu Xi e i Quattro libri

Al concetto di *daoxue* (Studio del *dao*), coniato dai filosofi della dinastia Song del Nord, Zhu Xi, operando una grande sintesi ed elaborazione del pensiero dei suoi predecessori, sovrappose quello di *daotong* (Trasmissione della Via o Tradizione ortodossa), a indicare una linea di trasmissione del sapere che, partendo da Confucio, passava per il discepolo Zengzi e il nipote Zisi, fino a giungere a Mencio. In tal modo Zhu Xi selezionò i quattro testi più rappresentativi: *Lunyu*, *Daxue*, *Zhongyong* e infine *Mengzi*. Depositari degli insegnamenti dei Maestri dell'antichità appartenenti alla suddetta tradizione, i Quattro libri (*sishu*) erano i testi che i letterati avrebbero dovuto apprendere per superare gli esami che garantivano l'accesso alle cariche pubbliche. Contenevano l'antica saggezza cinese e al contempo erano semplici e relativamente brevi, ideali per il *curriculum studiorum* di studenti e candidati alle cariche pubbliche.

Nel 1190 Zhu Xi pubblicò i Quattro libri come opera unica. Intitolata dapprima *Sizi* (Quattro maestri) e più tardi nota come *Sishu zhangju jizhu* (Note e commentari sui Quattro libri), includeva le glosse e i commentari dei confuciani della tradizione ortodossa nonché quelli dello stesso Zhu Xi. L'interpretazione dei Quattro libri e il pensiero di Zhu Xi continuò a esercitare un'influenza senza precedenti nei secoli successivi. E anche quando la dinastia Song del Sud scomparve, in seguito alla conquista dei Mongoli e alla conseguente fondazione della dinastia Yuan (1271-1368), gli imperatori adottarono i testi da lui curati. In particolare ciò avvenne in seguito al decreto imperiale del 1313, secondo il quale i commentari di Zhu Xi

ai Quattro libri e ai classici divennero parte fondamentale del programma degli esami imperiali. Tale prassi continuò immutata fino all'anno 1905, quando il sistema degli esami fu definitivamente abolito.

Il dibattito filosofico dell'epoca Ming

Giunta l'epoca della dinastia Ming (1368-1644), l'influenza dei ministri declinò inesorabilmente a causa dell'accentramento del potere nelle mani dell'imperatore. Un primo segno tangibile si avvertì nel 1373, durante il regno del fondatore della dinastia Ming, Taizu (regno: 1368-1398), quando gli esami statali furono sospesi per circa un decennio, fino al 1384, al fine di limitare il potere dei ministri.

Ciononostante, i classici continuarono a dominare la vita culturale e politica dell'epoca: la tradizione Cheng-Zhu, come fu denominata la scuola di pensiero dei fratelli Cheng e di Zhu Xi, fu riconosciuta come ortodossa e denominata *Lixue* (Scuola del principio). Secondo i suoi esponenti, la tradizione dei saggi sovrani dell'antichità, perduta da lungo tempo (sin dall'epoca di Mengzi), era stata ritrovata soltanto in epoca Song, con Zhou Dunyi e Cheng Hao, progenitori della scuola.

Nel 1370, tre anni prima della sospensione degli esami statali, l'imperatore Taizu aveva annunciato che, per gli esami imperiali, si sarebbero dovute seguire le modalità delle epoche precedenti e i candidati avrebbero dovuto studiare i Quattro libri e i Cinque classici. Quasi un secolo dopo, nel 1415, verso la fine del regno dell'Imperatore Yongle (regno: 1402-1425), fu compilato il *Wujing sishu daquan* (Grande raccolta dei Cinque classici e dei Quattro libri), basata sui commentari della Scuola Cheng-Zhu, che divenne l'edizione ufficiale per i candidati agli esami imperiali.

Nel tempo si andavano delineando nuovi orientamenti filosofici, il più importante dei quali fu rappresentato dalla scuola di Wang Shouren (1472-1529), più comunemente noto come Wang Yangming. Al seguito di Lu Jiuyuan, Wang Yangming rappresentava la scuola di pensiero antagonista: anziché la ricerca del principio, promossa dalla scuola Cheng-Zhu, egli proponeva di valorizzare la dimensione interiore. Teorizzava l'unità dell'animo umano e del principio, due entità differenziate nel pensiero di Zhu Xi. Per Wang Yangming non v'era principio alcuno al di fuori dell'animo umano.

Come in passato, anche i letterati della dinastia Ming discussero all'infinito questioni etiche e metafisiche come i principi morali, la natura e l'animo umano. Attorno a questi temi si accese un vivace dibattito fra gli esponenti della scuola Cheng-Zhu e quelli della scuola Lu-Wang. I primi non si

discostarono nelle linee essenziali dal pensiero di Zhu Xi, limitandosi ad approfondire taluni aspetti del suo pensiero e a proporne un'interpretazione originale. Ad esempio Hu Juren (1434-1484) sottolineò che il processo di perfezionamento interiore inizia con il nutrimento della bontà originaria in uno stato ideale di quiete. Egli si dissociava tuttavia dalle posizioni più radicali dei pensatori buddhisti e daoisti che, a suo dire, coltivavano unicamente se stessi, rinunciando all'unione armonica con il cosmo. L'attacco di Hu Juren era rivolto a coloro che, non condividendo il pensiero della scuola Cheng-Zhu, esprimevano posizioni più radicali, ereditando concezioni buddhiste come ad esempio l'introspezione attraverso il metodo dello «stare seduto nella quiete» (*jingzuo*), proposto da Chen Xiansheng (1428-1500).

Wang Yangming era convinto che i principi morali non fossero esterni all'animo umano. Il principio della pietà filiale, ad esempio, è innato nell'uomo. Lo si comprende appieno nella sua realizzazione pratica, da cui deriva il concetto di «unità di conoscenza e azione» (*zhixing heyi*). Nel 1518 Wang Yangming pubblicava un commentario dell'antica versione de *La grande scienza* in cui proponeva la propria interpretazione dei principi ivi esposti contestando quella di Zhu Xi. Interpretava il concetto di «estensione della conoscenza» (*zhizhi*) di Zhu Xi come «estensione della conoscenza del bene innato nell'uomo», mentre leggeva il concetto di «investigazione delle cose» (*gewu*) come «rettificare le cose esterne tramite i principi morali innati» (intendendo il carattere *ge* come «rettificare» anziché «investigare»). In altri termini la fonte delle cose esterne è l'animo umano, che svolge un ruolo primario in quanto ricettacolo dell'unione di Cielo, Terra e i diecimila esseri. Non v'è principio alcuno al di fuori dell'animo umano, che possiede la conoscenza innata (*liangzhi*) del bene. *Gewu*, inteso come rettificazione delle cose nell'animo, consiste nell'estensione della conoscenza. Da Lu Jiuyuan egli ereditava l'enunciato «l'animo è il principio».

Nella cultura confuciana di epoca Ming, e in particolar modo nel pensiero dei seguaci di Wang Yangming, confluirono insegnamenti buddhisti, daoisti e credenze popolari che trovarono proseliti anche negli ambienti esterni alla corte. In particolare, la teoria secondo cui ogni uomo possiede una conoscenza innata del bene e che quindi il conseguimento della saggezza non richiede anni di educazione morale, trovò ampi consensi presso quei ceti sociali a cui la cultura confuciana *tout court* era meno accessibile, come ad esempio i mercanti e gli artigiani. In quest'epoca, tramite una serie di lezioni pubbliche (*jiangxue*) impartite dai seguaci della scuola Lu-Wang, anche le donne delle famiglie dei letterati poterono avvicinarsi alla cultura. Un noto esempio è Gu Ruopu (1592- ca. 1681), fondatrice di un circolo di poesia per

donne: s'appassionò talmente al confucianesimo che dichiarò di aver trascorso intere notti a leggere i Quattro libri.

Nonostante fosse stato criticato da più parti, il pensiero di Wang Yangming esercitò una notevole influenza sui letterati della seconda metà della dinastia Ming. Il suo approccio favorì la formazione di una cultura sincretistica in cui il confucianesimo svolse un ruolo dominante, contribuendo alla sua diffusione anche presso ambienti lontani dalla corte imperiale. Fra i suoi seguaci alcuni si distinsero per l'originalità di pensiero e per il tentativo di diffondere il più possibile le dottrine della scuola: fra costoro degni di nota sono Wang Ken (1483-1540), che pur accettando l'insegnamento del suo maestro sull'innata bontà umana sottolineò l'importanza dell'amore e del rispetto per gli altri e promosse un confucianesimo per tutti, non d'élite; He Xinyin (1517-1579), che sottolineò il valore dell'amicizia, un rapporto che non è gerarchico ma si basa sulla scelta e sul rispetto reciproco; Li Zhi (1527-1602), che reputava fondamentale assecondare le passioni e i desideri umani nonché liberarsi dei vincoli imposti dalla società, e infine Jiao Hong (1540?-1620), che propugnava l'unione dei Tre insegnamenti, buddhismo, daoismo e confucianesimo.

Infine, una menzione particolare merita uno degli ultimi confuciani della dinastia Ming, Liu Zongzhou (1578-1645). Analizzò la natura della soggettività umana e dell'intersoggettività e in particolar modo il concetto di «essere vigili su se stessi nella solitudine» (*dushen*, tratto da *La costante pratica del giusto mezzo*), partendo dall'assunto, ereditato dal Maestro Wang Yangming, e ancor prima da Mencio, che l'uomo naturalmente tende al bene e che è necessario coltivare e perfezionare la sua innata bontà.

Fino agli ultimi giorni della dinastia Ming, ormai giunta all'inesorabile tramonto, offrì i propri consigli e insegnamenti all'imperatore, esortandolo a perseguire l'educazione morale dei suoi ministri. Invano: l'imperatore non lo ascoltò e così il 30 luglio 1645 Liu Zongzhou morì d'inedia circondato dai suoi discepoli.

Alle accademie private

I seguaci di Wang Yangming e di Liu Zongzhou avevano dato inizio ai dibattiti filosofici che animavano la vita culturale della fine della dinastia Ming, in particolar modo nell'ambito delle accademie private. Tali dibattiti col tempo assunsero toni di denuncia e un sapore eminentemente politico. Ormai l'ortodossia di stato era stata messa in discussione e soprattutto quella che era nata come un'erudita discussione sull'esegesi dei classici confuciani cessava di essere appannaggio di pochi per essere estesa ai nuovi ceti sociali.

La critica era rivolta all'interpretazione ortodossa dei classici e, di riflesso, all'ideologia di corte, in particolar modo all'accentramento del potere nelle mani dell'imperatore, di burocrati corrotti e degli eunuchi. Uno dei principali focolai di tali manifestazioni di denuncia fu l'Accademia della foresta dell'Est (*Donglin shuyuan*), fondata durante la dinastia Song a Wuxi (nell'attuale Jiangsu) e ristabilita nel 1604. Nel promuovere il recupero dell'etica confuciana originaria e la rinascita morale, l'accademia denunciava la corruzione a corte, a cui aveva contribuito la politica lassista dei letterati-burocrati associati agli eunuchi. L'Accademia Donglin testimonia l'emergere di una rinnovata presa di coscienza da parte di un gruppo di letterati che, reagendo contro l'atteggiamento amorale e il disimpegno generato da vacue speculazioni filosofiche, rivendicava il ruolo attivo e l'impegno sociale dell'uomo nobile d'animo.

Le attività dell'Accademia Donglin e di altre accademie private, considerate sovversive, subirono una violenta repressione promossa dall'eunuco Wei Zhongxian (1568-1627) e, attorno al 1626, furono soppresse per ordine imperiale. Tuttavia, dopo la morte di Wei Zhongxian, alcuni intellettuali portarono avanti le loro idee nell'ambito di una nuova associazione letteraria, denominata Società del rinnovamento (*Fushe*). Sotto l'insegna del «ritorno all'antico», essi promossero gli «studi pratici» (*shixue*), disdegnando le speculazioni filosofiche che avevano caratterizzato le epoche precedenti.

La necessità del pragmatismo era ancor più sollecitata dall'impatto della cultura che giungeva dall'Occidente: le reazioni non furono unanimi ma di certo gli eruditi cinesi furono profondamente attratti da alcuni aspetti della cultura occidentale. Un noto esempio è quello di Xu Guangqi (1562-1633), un funzionario di alto rango che, al seguito di Matteo Ricci (1552-1610), si cimentò nella traduzione in cinese di opere di matematica, idraulica, astronomia e geografia. Da allora, come vedremo nel prossimo capitolo, i cinesi reagirono positivamente agli stimoli che provenivano da occidente.

Fra tradizione e modernità: il confucianesimo in Cina e nel resto del mondo

L'incontro con l'Occidente

È a tutti noto che Marco Polo (1254-1324), uno dei più grandi viaggiatori di tutti i tempi, rivelò le meraviglie dell'impero cinese all'Occidente. Ma il vero incontro con i cinesi si ebbe con l'arrivo dei missionari gesuiti in Cina nella seconda metà del XVI secolo. I primi furono Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1522-1610), giunti in Cina rispettivamente nel 1579 e nel 1582. Entrambi si dedicarono con acribia ed entusiasmo allo studio della lingua cinese e della letteratura classica, ma fu soprattutto il Ricci a comprendere appieno quella civiltà, essendo rimasto in Cina per tutta la vita (morì a Pechino nel 1610, mentre Michele Ruggieri era ritornato a Roma nel 1588). In particolar modo ebbe il tempo e l'occasione di approfondire lo studio della lingua e del pensiero della dinastia Ming, allora al potere, e lo fece con la lettura e la traduzione in latino dei Quattro libri, seguendo l'esempio dei letterati cinesi che si preparavano per gli esami statali. Oltre ad adottare i Quattro libri come abbecedari per l'apprendimento dei caratteri cinesi, si dedicò allo studio del pensiero dei Maestri che avevano così saggiamente orientato il pensiero e il *modus vivendi* dei cinesi. Capì l'importante ruolo della cultura confuciana nella vita e nei costumi locali e così, più che coltivare interesse per le religioni dei cinesi (daoismo e buddhismo prevalentemente), privilegiò lo studio dei classici confuciani, giacché questi, come egli stesso poté constatare, erano i veri depositari della saggezza cinese. Intuì quanto radicata fosse l'etica confuciana nella Cina dell'epoca Ming e quanto difficile sarebbe stato infrangere le regole di vita e di comportamento sociale che gli abitanti di questo immenso paese osservavano ormai da molti secoli.

D'altra parte cercò di rendere il cristianesimo accettabile per i cinesi e a tal fine adattò gli insegnamenti cristiani ai precetti confuciani. Ma tutto ciò ancora non bastava per attrarre letterati e dignitari di corte. Allora s'interrogò su quali aspetti della cultura occidentale potessero risultare affascinanti e nuovi a un popolo con una cultura millenaria, tanto ricca e profonda: l'unico modo, pensò, era mostrar loro le meraviglie delle scienze occidentali. E fu così che introdusse in Cina alcune innovazioni delle scienze

occidentali, in particolare della matematica, dell'astronomia e della geografia. Cercava di ammaliare i cinesi con le «diavolerie» delle scienze e le tecniche del suo lontano paese mentre, al contempo, nutriva le loro anime con la parola di Dio.

Ben presto il missionario gesuita riuscì a farsi strada fra i ceti più alti della società cinese e persino a giungere a corte, ove seppe conquistarsi un'ottima reputazione. Nell'opera di evangelizzazione introdusse tanti e tali «elementi di accomodamento» che i neofiti cinesi non percepirono la religione cristiana come tanto lontana dalla loro cultura. Con spirito alacre e dedizione, seppe cogliere dalla lettura dei classici quegli elementi che rendevano affini due tradizioni così lontane, non trascurando di condividere la riflessione sui temi più cari e familiari ai cinesi: le cinque relazioni fondamentali (fra padre e figlio, sovrano e ministro, fra coniugi, fratelli e infine amici), la lealtà verso i propri simili e superiori, l'amore per i genitori e la famiglia, il principio dell'empatia e il valore dell'amicizia. Riuscì in tal modo a far convertire al cristianesimo alcuni eminenti letterati cinesi, come ad esempio Xu Guangqi, Li Zhizao (1569-1630) e Yang Tingyun (1557-1627). Costoro erano animati dal desiderio di restituire alla loro cultura una dimensione autentica, liberandola di tutte le contaminazioni subite nelle epoche precedenti, soprattutto per opera dei buddhisti, e recuperando la tradizione più autentica, quella dei classici confuciani *tout court*. Speravano che il cristianesimo potesse offrire nuove forme di lettura, rivelando il senso profondo della loro eredità storica e letteraria.

Ma l'idillio non durò a lungo. Ben presto alcuni intellettuali cinesi rilevarono la profonda incompatibilità fra la religione cristiana e la spiritualità dei cinesi. Nel contempo, l'opera di adattamento alla cultura cinese dei missionari gesuiti suscitò un'accesa *querelle* con i francescani e i domenicani, che culminò nella cosiddetta «Questione dei riti», una diatriba che interessò anche l'adozione e osservanza dei riti confuciani.

L'opera dei missionari in Cina non è il tema di questo volume; quel che più interessa sottolineare sono le modalità di dialogo accettate dai cinesi, modalità che, come vedremo, rimarranno sostanzialmente invariate nel corso dei secoli, quando la presenza degli occidentali in terra sinica si farà più massiccia, costante e minacciosa.

Il ritorno alla filologia classica

Nel 1644 la dinastia mancese Qing (1644-1911) conquistò l'impero cinese. La nuova corte imperiale, d'origine straniera, adottò il confucianesimo di epoca Song quale cultura ortodossa mentre un acceso dibattito sulle varie

scuole di pensiero dei secoli precedenti animava i circoli letterari. Alcuni, quali Gu Yanwu (1613-1682) e, più tardi, Wei Yuan (1784-1857), convinti che le speculazioni metafisiche delle epoche Song e Ming avessero deturpato il volto originario del confucianesimo, erano favorevoli a un ritorno all'interpretazione dei classici della dinastia Han, mentre altri come Wang Fuzhi (1619-1692), Yan Yuan (1635-1704) e Dai Zhen (1724-1777) assunsero posizioni più radicali: promossero lo studio dei classici *tout court*, tralasciando tutta la tradizione esegetica del passato giacché, a loro dire, i commentari avevano mistificato le parole dei saggi dell'antichità. Inoltre, evidenziarono l'applicabilità nella vita pratica dei precetti confuciani, e l'utilità nella società e nel governo di adottare il *modus vivendi* di cui Confucio aveva dato esempio.

Gu Yanwu, che in gioventù aveva aderito alla Società del rinnovamento, manifestò la propria critica valutazione delle speculazioni metafisiche dei confuciani delle epoche Song e Ming, sottolineando d'altra parte il grande valore dei principi insegnati da Confucio: la lealtà, l'integrità morale, il senso della vergogna e l'importanza della cultura. Del pensatore Zhu Xi apprezzò e sostenne l'enfasi sull'«investigazione delle cose» attraverso lo studio. Pose fine alla speculazione metafisica e promosse gli studi classici basati sulla critica testuale, prediligendo l'interpretazione di Zhu Xi e criticando aspramente l'approccio di Wang Yangming e dei suoi seguaci. A suo dire i principi morali andavano ricercati primariamente nei classici.

Da parte sua Wang Fuzhi, animato da una profonda avversione per gli invasori mancesi, s'impegnò dapprima nell'attività politica (a vent'anni aveva fondato nel natio Hunan la Società per la riforma, ispirata alla Società del rinnovamento) e più tardi scelse il ritiro dalla vita pubblica, continuando tuttavia a esprimere il proprio pensiero attraverso una ricca produzione letteraria. Manifestò disapprovazione per le divagazioni intellettuali dei pensatori delle epoche precedenti, che avevano stimolato l'evasione dal mondo e causato la rovina dell'uomo. Ispirandosi al *Classico dei mutamenti* elaborò una singolare interpretazione del cosmo: tutte le cose e i fenomeni traggono origine dall'energia vitale, *qi*, e dall'alternanza e interazione di due forze complementari, *yin* e *yang*, pervenendo all'armonia. Il segreto della saggezza consiste nel trovare equilibrio in ogni situazione, un equilibrio che può mutare a seconda dell'imprevedibilità e del continuo mutare degli eventi.

Anche Yan Yuan era dell'opinione che i pensatori confuciani delle dinastie Song e Ming si fossero dilungati oltremodo su questioni metafisiche di origine buddhista e daoista, distogliendo i loro adepti dagli insegnamenti confuciani autentici, che a suo dire avevano un carattere eminentemente

pratico, come ad esempio le antiche discipline del tiro con l'arco e della guida della biga. Esortava pertanto a un ritorno allo studio dei classici per nutrire lo spirito e rendersi socialmente utili.

Ancor più critico fu l'approccio di Dai Zhen, vissuto nel XVIII secolo, in un clima di riconquistata stabilità politica e culturale, dopo i fermenti culturali della seconda metà del XVII secolo. Sosteneva che il ritorno ai classici originari fosse difficile, a causa della sedimentazione dei commenti di tutte le epoche: infatti, se i letterati di epoca Han non avevano compreso il significato morale dei classici, quelli di epoca Song, pur avendolo compreso appieno, non avevano prestato la necessaria attenzione alla filologia e alla storia. A suo dire la libera speculazione non poteva condurre all'autentica comprensione degli insegnamenti dei saggi; l'esegesi e il rigore filologico nell'analisi testuale erano indispensabili. Cionondimeno Dai Zhen difese i metodi pedagogici suggeriti da Zhu Xi mentre fu critico sull'eccessiva enfasi riposta dalla scuola Lu-Wang sul perfezionamento morale. Sostenne che in questo processo lo studio svolge un ruolo fondamentale. Al contempo offrì una nuova interpretazione del concetto di principio normativo (*li*), inteso non come principio *a priori*, appartenente a una dimensione trascendente (come aveva sostenuto Zhu Xi), bensì come principio inerente alle cose, mentre il *dao* è il processo per cui il mondo naturale e umano si trasforma ed evolve.

Gli studi filologici raggiunsero il loro apogeo durante il regno di Qianlong (1736-1795), il periodo culturalmente più florido e creativo della dinastia Qing. Più di Dai Zhen, lo storico Zhang Xuecheng (1739-1801) seppe conciliare le posizioni apparentemente antitetiche delle scuole Cheng-Zhu e Lu-Wang. Nonostante si fosse formato nell'ambito di quest'ultima, era fermamente persuaso della necessità di coltivare gli studi filologici. Ammetteva tuttavia un'appropriazione intuitiva della realtà al di là della pura erudizione, una conoscenza morale che gli esponenti della scuola Lu-Wang avevano definito «onorare la natura morale» (*zun dexing*). Zhang Xuecheng ampliò la dimensione culturale su cui si era basata la speculazione filosofica delle dinastie Song e Ming affermando che il *dao* non era monopolio degli antichi: costoro infatti, mediante lo studio dei classici e l'analisi della vita quotidiana, lo avevano compreso limitatamente alla loro epoca. Come si evolse in seguito non potevano saperlo. Riteneva pertanto che fosse necessario estendere lo studio al di là del limitato ambito dei classici per offrire un panorama più ampio ed esaustivo della vita intellettuale della sua epoca. Elaborò un approccio unico e innovativo, promuovendo gli studi filologici in voga all'epoca e al contempo ridimensionando il primato della filologia, strumento tanto indispensabile per la comprensione dei testi

quanto inadeguato per un'analisi complessiva del pensiero e della realtà. Zhang Xuecheng anticipò quelli che sarebbero stati gli sviluppi del pensiero verso la fine della dinastia Qing.

Studio dei classici e impegno sociale nei secoli XVIII-XIX

Il grande contributo del confucianesimo della dinastia Qing, oltre alla promozione degli studi filologici, fu la riconquistata consapevolezza della realtà esterna. Gli intellettuali sembravano essersi risvegliati da una lunga fase di torpore in cui erano stati rapiti dall'introspezione e dal perfezionamento morale, per accorgersi infine della necessità di rivolgersi al mondo esterno e cercare una risposta ai molteplici problemi politici e sociali sorti con il dominio mancese. Così all'idea di «saggezza interiore» (*neisheng*), coltivata dagli intellettuali confuciani delle epoche precedenti, sovrapposero quella di «regalità esteriore» (*waiwang*), due paradigmi mutuati dalla Grande scienza. L'idea di regalità esteriore rivelava una propensione per la piena realizzazione dell'umanità e la restaurazione dell'ordine sociale. Questa tendenza ingenerò un rinnovato interesse per discipline quali la geografia, l'astronomia, la matematica e per ambiti pratici quali le tecniche amministrative, idrauliche e cartografiche.

L'impegno e l'interesse per «garantire l'ordine nel mondo» (*jingshi*), che già si ravvisa nelle opere di Gu Yanwu, raggiunse toni accesi nei secoli XVIII e XIX; da Zeng Guofan (1811-1872) a Kang Youwei (1858-1927) divenne una priorità nell'ambito degli studi confuciani sino a promuovere discipline quali la storia, le istituzioni, la scienza, le tecniche militari e persino lo studio del cristianesimo. Fu proprio tale orientamento, favorito da un rinnovato impegno sociale, ad avvicinare gli intellettuali cinesi alla cultura occidentale. In questo nuovo panorama intellettuale s'inserì la tendenza a restaurare la tradizione esegetica della dinastia Han anteriore, ovvero quei classici in grafia moderna (*jinwen*) che già nel II secolo a.C. avevano svolto un ruolo determinante nel sostenere una grande trasformazione politica e sociale, vale a dire la conquista dell'impero cinese da parte della dinastia Han. Dopo tanti secoli la storia si ripeteva e venivano nuovamente riproposti i classici in grafia moderna per sostenere un'ideologia: questa volta legittimarono la critica delle istituzioni e lo spirito di riforma dell'epoca.

Il compromesso: tradizione cinese e scienza dell'Occidente

Mentre gli intellettuali dell'ultima dinastia imperiale continuavano a dibattere e confrontarsi sull'annoso problema dell'interpretazione del confucianesimo, ancora una volta la cultura occidentale faceva capolino in questo mondo chiuso in se stesso, apparentemente impenetrabile. Ormai i

cinesi non potevano più ignorare le sollecitazioni che provenivano dal lontano Occidente.

Nel XIX secolo l'impero cinese attraversò un periodo di relativa prosperità e stabilità interna, caratterizzato da un incremento demografico e una crescita economica. Fu un'epoca in cui le arti e le lettere fiorirono e la cultura confuciana conobbe un'ampia diffusione. La Cina si preparava a divenire «il grande drago», circondata da paesi satelliti in evoluzione, i cosiddetti «quattro piccoli draghi» (Hong Kong, Taiwan, Corea e Singapore). Purtroppo però la minaccia da occidente si faceva sempre più incalzante: con l'inizio dell'era coloniale le pressioni delle potenze occidentali erano sempre più forti e conseguentemente l'impero cinese si andò sgretolando.

Le Guerre dell'Oppio (1839-1842, 1856-1860) con la Gran Bretagna, concluse con la vittoria della potenza europea, indussero la Cina ad aprire le frontiere all'Occidente. Conseguentemente gli intellettuali cinesi ebbero a scoprire la nuova cultura e il confucianesimo si rivelò obsoleto e conservatore. Convinti dell'inadeguatezza della cultura tradizionale, cercarono una soluzione di compromesso: mantenere il confucianesimo quale sistema fondante della civiltà cinese e adottare un atteggiamento ricettivo verso la scienza e la tecnologia occidentali, che consideravano mere applicazioni pratiche di una cultura verso la quale inizialmente non manifestarono grande interesse. In altri termini proposero di coniugare la propria tradizione con le scienze e le tecniche occidentali, esprimendo tale concetto con lo slogan *Zhongti xiyong* (Cinese è la sostanza, Occidentale è la pratica).

E nonostante alcuni, persuasi dell'«inferiorità morale» degli stranieri, rifiutassero ogni tipo di compromesso – come Wei Yuan (1794-1856), che nel suo *Haiguo tuzhi* (Saggio illustrato sui paesi d'oltremare), pubblicato nel 1844, propose di lottare contro gli stranieri contrapponendo gli uni agli altri – in generale i cinesi compresero che se volevano competere con le potenze occidentali, più forti militarmente ed economicamente, era necessaria una riforma del sistema politico e culturale. Si ebbero così risposte diverse e a volte contraddittorie ai vari stimoli che giungevano dall'Occidente.

Ispirandosi a una propria peculiare interpretazione del cristianesimo, Hong Xiuquan (1813-1864) fondò un movimento religioso popolare che nel 1850 sfociò in una grande rivolta nel Guangxi, nel sud della Cina, e nella conseguente fondazione di un nuovo stato, il «Regno celeste della grande pace» (*Taiping tianguo*). La base era Nanchino, la Capitale celeste (*Tianjing*), e il nuovo regno, fondato nel 1853, si estendeva a gran parte della Cina centrale. La nuova dottrina concepita da Hong Xiuquan era una forma di sincretismo

religioso in cui confluivano insegnamenti e precetti cristiani, buddhisti e confuciani. Del cristianesimo Hong Xiuquan adottava il monoteismo e i dieci comandamenti ma al contempo si atteneva alle norme rituali descritte nel *Classico dei riti*.

Alcuni decenni più tardi un altro grande statista, Kang Youwei (1858-1927), formatosi a Canton, nei pressi della colonia britannica di Hong Kong, tentò di mettere in pratica gli insegnamenti confuciani nel governo e nella società. A tal fine adottò i classici della tradizione *jīnwén* ed enfatizzò il ruolo di Confucio, presentandolo come un profeta del progresso. A suo dire il Maestro, denominato Re senza corona (*suwang*), Re nuovo (*xinwang*), Re della cultura (*wenwang*) o infine Re saggio (*shengwang*), aveva in passato riformato la cultura dei suoi predecessori e gettato le basi della religione cinese. Teorizzava un confucianesimo primitivo – che ascriveva a Confucio, saggio profeta e riformista – ispirato all'idea di progresso occidentale. Muovendo da simili considerazioni, affermava nuovi ideali: l'uguaglianza sociale, l'eliminazione di ogni tipo di discriminazione sociale e l'emancipazione femminile. Come si è detto, sin dall'antichità le relazioni umane erano concepite dai confuciani in modo gerarchico, mentre da sempre la donna era considerata proprietà esclusiva del padre e, dopo il matrimonio con l'uomo designato, del marito. Così, sosteneva Kang Youwei, esse deturpavano il loro corpo unicamente per compiacere l'uomo: si foravano i lobi, si fasciavano i piedi, si comprimevano il seno, si annerivano i denti, si strappavano le sopracciglia, usavano ombretti, mascara e strane acconciature. Le idee di Kang Youwei e di alcuni suoi seguaci, come Liang Qichao (1873-1929) e Tan Sitong (1865-1898), culminarono in una serie di riforme radicali attuate nel corso di cento giorni, nell'anno 1898. Nell'estate di quell'anno Kang Youwei e i suoi sostenitori proposero l'instaurazione di una monarchia costituzionale. Ma il movimento, noto come «Riforma dei cento giorni», destò l'opposizione dei conservatori che, sotto l'egida dell'imperatrice reggente Cixi (che di fatto governò la Cina dal 1861 al 1908), ben presto posero fine alla contestazione.

Ormai la cultura occidentale aveva profondamente influenzato la visione del mondo degli intellettuali cinesi. Alcuni, fra i quali Yan Fu (1853-1911), si dedicavano alla traduzione di opere filosofiche occidentali e al contempo, arricchiti da nuovi stimoli, affermavano la propria identità culturale attraverso un confucianesimo rinnovato. Gli eventi che la Cina subiva fra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX – la sconfitta inferta dal Giappone negli anni 1894-95 e la conseguente perdita della Corea, nonché l'espansione del Giappone verso la Manciuria – e i mutamenti politici e sociali misero a dura prova l'impero cinese e la sua cultura.

Nel 1911 la millenaria epoca imperiale si concludeva con l'inizio dell'era

repubblicana. In quel periodo molte regioni, governate dai signori locali, erano divenute semicolonie delle potenze occidentali. Il Partito nazionalista cercò di contrastare il potere dei signori locali, sconfiggere l'emergente Partito comunista e unificare il paese, ma fu allora che il Giappone imperversò ancora con una guerra, iniziata nel 1937 e conclusasi nel 1945, quando la Cina cadde in uno stato di guerra civile che terminò soltanto nel 1949, con la vittoria del Partito comunista e la fondazione della Repubblica popolare cinese.

Se in passato il confucianesimo era stato adottato come dottrina di stato da molte dinastie cinesi, ora, alla luce della nuova situazione politica e sociale, ciò non era più concepibile. In quegli anni la cultura confuciana fu considerata la principale causa dello stato di arretratezza culturale, politica ed economica della Cina, una critica che assunse toni accesi durante il Movimento del 4 maggio 1919, condotto da intellettuali radicali come Chen Duxiu (1879-1942), Yi Baisha (1886-1921), Li Dazhao (1889-1927) e Hu Shi (1891-1962): «Demolire la bottega di Confucio!» (*dadao kongjia dian*) era uno degli slogan in voga all'epoca, mentre gli ideali di democrazia e di una nuova cultura ispirata al progresso e alla scienza si affiancarono a un rifiuto di tutti gli orpelli confuciani, fonte di mali sociali e di stasi politica ed economica. Non erano certo tempi facili per gli intellettuali confuciani. Molti si andavano sempre più appassionando al pensiero occidentale, cui avevano avuto modo di accostarsi durante soggiorni di studio all'estero, e al contempo rinnegavano le proprie tradizioni, perlopiù identificate con il confucianesimo. Man mano che si andavano affermando ideali quali democrazia, progresso ed emancipazione, i valori tradizionali apparvero sempre più obsoleti e inadeguati.

Cionondimeno, altri continuarono a perorare la causa del confucianesimo per sottrarre il paese all'inesorabile rovina verso cui, a loro dire, stava naufragando. Gli studi classici restarono vivi, pur nelle molteplici avversità, ma ormai filologi e studiosi di ogni scuola di pensiero, non potendo ignorare le mutate circostanze ed esigenze dell'epoca, affrontavano lo studio e l'analisi testuale con spirito critico: un noto esempio è Gu Jiegang (1893-1980) che nel suo monumentale *Gushi bian* (Studio critico dell'antica storia cinese), pubblicato nel 1926, rivisitò la storia e la letteratura cinese, soprattutto quella confuciana, approdando a una nuova e inedita lettura dei testi. Un altro esempio è Hu Shi (1891-1962), che nel 1918 pubblicò a Shanghai *Zhongguo zhhexueshi da gang* (Compendio di storia della filosofia cinese), in cui perseguì l'ambizioso e rivoluzionario progetto di presentare la storia della filosofia cinese interpretata secondo il metodo logico del filosofo americano John Dewey, attribuendo al confucianesimo un nuovo e importante ruolo. Alcuni

decenni più tardi, Feng Youlan (1895-1990) interpretò la storia del pensiero cinese alla luce della sua conoscenza e interpretazione della filosofia occidentale, ritenendo che quest'ultima potesse incidere positivamente sullo sviluppo del pensiero cinese. Negli anni 1952-53 pubblicò *A History of Chinese Philosophy* (Storia della filosofia cinese), nella traduzione in lingua inglese di Derk Bodde, offrendo al mondo intero un importante *excursus* della storia del pensiero cinese e in particolare del confucianesimo. Così, mentre si pubblicava l'opera di Feng Youlan – una pietra miliare per lo sviluppo degli studi sinologici in Occidente – con la fondazione della Repubblica popolare cinese era iniziata una nuova epoca sotto l'egida del regime comunista, in cui la conoscenza del confucianesimo, quando non era proibita, era mutuata dall'interpretazione marxista-leninista dei testi.

La sorte dei confuciani nella Cina comunista e il nuovo confucianesimo

Gli eventi del XIX secolo e dei primi decenni del XX avevano gettato la Cina in uno stato di profonda crisi, mettendo a dura prova gli intellettuali; d'altro canto avevano stimolato un vivace dibattito che condusse a interessanti tentativi di confronto e dialogo con la cultura occidentale. Per far fronte al dominio culturale degli stranieri, gli intellettuali cinesi avevano promosso riforme, opere di sincretismo culturale e nuove interpretazioni dei classici. Dopo il fallimento del movimento riformista di Kang Youwei, ispirato ai classici in grafia moderna (*jinwen*), emersero orientamenti radicali e progressisti che muovevano da una critica alla mistificazione dei classici attribuita a Kang Youwei e ai suoi seguaci. Fu questa la posizione di Zhang Binlin (1868-1935) che perorò la causa dei testi in grafia antica (*guwen*) e il ritorno alla razionalità confuciana delle origini. Più estrema la posizione di Liu Shipei (1884-1919) che, in un'opera pubblicata nel 1905, *Lunlixue jiaokeshu* (Manuale di etica), rinnegava i valori confuciani proponendo un'etica basata non più sui rapporti tradizionali e sull'identificazione della famiglia con lo stato, bensì sui rapporti sociali considerati in una nuova prospettiva storica.

Tale approccio critico condusse al graduale declino degli studi classici; d'altra parte, il rifiuto della tradizione provocò la reazione di alcuni spiriti conservatori che ancora credevano nella propria cultura e avrebbero inaugurato una nuova era per gli studi confuciani. Nel 1921 Liang Shuming (1893-1988), giovane professore di filosofia all'Università di Pechino, pubblicò un libro intitolato *Dongxifang wenhua ji qi zhexue* (Le culture dell'Oriente e dell'Occidente e le loro filosofie) in cui esprimeva la propria opinione sulle peculiarità delle civiltà: l'uomo occidentale persegue le proprie inclinazioni, l'indiano è proiettato verso la negazione del sé, mentre la cultura cinese

esprime una posizione intermedia ed equilibrata. Liang Shuming apprezzava la cultura occidentale, tuttavia riteneva che soltanto la cultura cinese, pur con i necessari interventi tesi a migliorarla adattandola alle esigenze dei tempi, avrebbe potuto assumere un ruolo internazionale.

Xiong Shili (1885-1968), uno dei promotori del revival del confucianesimo, propose una forma di pensiero eclettico che coniugava valori confuciani con principi dottrinari buddhisti (e per tale ragione Yü Yingshi obiettò che non potesse essere definito un confuciano). Ebbe un approccio pragmatico e in particolare elaborò l'antico concetto di *xin* (animo umano), che egli intese come l'organo preposto all'attività cognitiva, al contempo responsabile del comportamento dell'uomo. Secondo Xiong Shili, esso si esprime nel processo creativo e s'identifica con la virtù dell'umanità. È all'origine di tutte le trasformazioni ed è il fondamento dell'esistenza umana. Ogni riforma sociale, concludeva, non può essere effettuata a meno che l'animo umano non abbia raggiunto la piena realizzazione attraverso la benevolenza insita in esso. Era un fervente sostenitore dell'etica confuciana e fino agli ultimi anni della sua vita, quando il regime comunista bandì il confucianesimo, portò avanti la sua battaglia culturale, diffondendo manifesti con i nomi di Confucio, Wang Yangming e Wang Fuzhi, i suoi maestri spirituali. Liang Shuming e Xiong Shili furono entrambi professori presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Pechino: assieme ai loro discepoli svolsero un ruolo fondamentale nella scena culturale del XX secolo.

A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso il pensiero di Mao Zedong (1893-1976) s'impose come l'ideologia dominante della Repubblica popolare cinese. Nei primi tempi la maggior parte degli intellettuali diede il proprio incondizionato contributo al governo, proprio come in epoca imperiale i letterati confuciani avevano sostenuto le dinastie regnanti: promossero l'ideologia che avrebbe reso la Cina una nazione coesa e potente. Nonostante nel 1955 Mao avesse lanciato una prima campagna contro l'eccessiva ingerenza degli intellettuali, in realtà il loro supporto si rivelò fondamentale; così conferì loro autonomia e libertà di espressione lanciando la cosiddetta campagna dei «Cento fiori» (dal detto confuciano «Che i cento fiori sboccino e le Cento scuole fioriscano»). Pur tuttavia i sostenitori della cultura tradizionale e in particolare del confucianesimo furono considerati reazionari e, in quanto tali, erano controllati e sollecitati a orientare diversamente i loro studi. He Lin (1902-1992) smise di occuparsi di confucianesimo per dedicarsi alla traduzione di opere filosofiche occidentali, mentre Feng Youlan cambiò repentinamente tendenza, mettendo i propri talenti e competenze al servizio del regime comunista (dopo il 1949 la sua *Storia della filosofia cinese* fu proscritta in Cina).

In breve tempo la politica di Mao Zedong condusse all'inesorabile declino degli studi confuciani: non furono certo messi al bando o al rogo i classici, com'era avvenuto nell'antichità con il Primo Augusto Imperatore della dinastia Qin, ma Confucio fu aspramente criticato. Al contempo s'impose una lettura strumentale dei classici, mutuata dal marxismo-leninismo. Considerata la principale causa dell'arretratezza della Cina, la cultura confuciana fu etichettata come «un veleno lasciato dal feudalesimo» (*fengjian yidu*). Il dispregio assunse toni più accesi durante la rivoluzione culturale, iniziata nel 1966 e conclusasi con la morte di Mao nel 1976, quando il confucianesimo fu proscritto: chi lo avesse professato avrebbe potuto mettere in pericolo la sua stessa vita.

Intanto, dato il difficile clima politico e culturale in cui versavano gli intellettuali più conservatori sotto il regime comunista, alcuni si trasferirono all'estero, ove poterono continuare i propri studi liberamente: Qian Mu (1895-1990) e Tang Junyi (1909-1978) a Hong Kong, Mou Zongsan (1909-1995) e Xu Fuguan (1903-1982) a Taiwan, e Zhang Junmai (Carsun Chang, 1886-1969) in India.

A Hong Kong, Qian Mu e Tang Junyi nel 1950 fondarono l'Istituto della Nuova Asia (*Xinya xueyuan*) con l'intento di dar vita a un nuovo sistema d'istruzione basato sul confucianesimo ma aperto al dialogo con l'Occidente. L'Istituto della Nuova Asia divenne il principale centro di studi confuciani: negli anni Sessanta e Settanta anche Mou Zongsan e Xu Fuguan vi svolsero la propria attività.

Tale esperienza diede vita a un orientamento di pensiero che fu in seguito denominato «Nuovi studi confuciani dell'epoca contemporanea» (*Xiandai xin ruxue*) o altrimenti «Nuovo confucianesimo» (*Xin rujia*). Fra gli esponenti più noti figuravano Xiong Shili, Liang Shuming (1893-1988), Feng Youlan, He Lin, Qian Mu, Fang Dongmei (1899-1976), Zhang Junmai, Mou Zongsan, Tang Junyi e Xu Fuguan.

Quando nacque questo movimento culturale? Gli intellettuali che vivevano a Hong Kong e a Taiwan già negli anni Settanta del XX secolo iniziarono a definire in retrospettiva le fasi dello sviluppo storico del nuovo confucianesimo, ma nella Repubblica popolare cinese fu solo un decennio più tardi che si iniziò ad acquisirne consapevolezza e a rivendicarne la paternità. Gli intellettuali di tre generazioni ascrissero l'inizio del nuovo confucianesimo a Xiong Shili, il cui pensiero esercitò una grande influenza sui confuciani delle generazioni successive.

Dalla seconda generazione al post-nuovo confucianesimo

La battaglia culturale di Xiong Shili fu portata avanti da quella che a posteriori fu definita la seconda generazione di nuovi confuciani, identificata con Tang Junyi, Xu Fuguan e Mou Zongsan. Alcuni inclusero anche Feng Youlan e He Lin in questo gruppo, ma in generale gli intellettuali che si formarono a Hong Kong e a Taiwan li esclusero, considerando che la loro attività si era svolta nella Repubblica popolare cinese, sotto l'egida del regime comunista.

A Hong Kong nel gennaio del 1958 i «nuovi confuciani» dichiararono i loro intenti in un documento intitolato *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyuan* (Manifesto della cultura cinese per gli intellettuali di tutto il mondo) in cui riaffermavano il valore della cultura cinese e la centralità degli studi confuciani; inoltre, esortavano tutti gli intellettuali a studiare e comprendere la letteratura cinese classica, rinunciando alla quale il popolo non avrebbe avuto alcun futuro. Pur ammettendo l'esistenza di lacune, ad esempio la riflessione su ideali quali libertà, democrazia e progresso tecnologico, asserirono che il confucianesimo non era del tutto estraneo a tali principi. Alludendo alla teoria di Mencio secondo cui l'individuo ha in sé i germogli delle principali virtù, sostennero che se opportunamente coltivati, i germogli di democrazia, scienza e tecnologia avrebbero potuto svilupparsi appieno anche in seno alla cultura cinese.

I nuovi confuciani della seconda generazione condannarono il cieco asservimento alla cultura occidentale e l'assurda demolizione della cultura autoctona. Al contrario, con toni propositivi seppero cogliere quegli elementi che accomunavano le due tradizioni, così valorizzando alcuni principi confuciani. Ad esempio, Tang Junyi sviluppò la teoria di Mencio secondo cui la natura umana è fondamentalmente buona e l'uomo è incline alla perfezione morale. L'etica confuciana insegna *in primis* il perfezionamento interiore e *in secundis* come manifestare la perfezione morale in azioni meritevoli ed esemplari. Tale concetto fu sintetizzato nell'antica formula «saggezza interiore, regalità esteriore» (*neisheng waiwang*). Secondo Tang Junyi la scienza, la tecnologia e la democrazia occidentali potevano contribuire alla cosiddetta «regalità esteriore», ovvero alla realizzazione di azioni esemplari nella società. Si dichiarava favorevole all'innovazione, pur rimanendo saldamente ancorato agli insegnamenti confuciani, specialmente delle epoche Song e Ming.

Xu Fuguan condivideva la critica alla cultura occidentale *tout court* e la centralità della teoria della natura umana nella storia del pensiero cinese. Inoltre, mise in luce la profonda diversità fra cristianesimo e confucianesimo: quest'ultimo infatti non concepiva un Dio unico e trascendente; inoltre, mentre al centro del cristianesimo vi era l'idea del

peccato originale, nel pensiero confuciano assumeva grande rilievo la teoria dell'innata bontà umana. Eppure le due culture avevano un comune denominatore: entrambe contemplavano l'amorevole disposizione verso gli altri e, a ben vedere, il concetto di amore cristiano non era così diverso dal concetto cinese di benevolenza.

Anche Mou Zongsan elaborò il concetto di benevolenza, persuaso che la coltivazione di questa *virtus* conducesse alla saggezza. Il perfezionamento interiore era già stato oggetto di riflessione dei primi confuciani e dei letterati delle dinastie Song e Ming. Sulle orme di Tang Junyi, Mou Zongsan sottolineava la necessità di sviluppare l'aspetto «esteriore» del confucianesimo, ovvero la cosiddetta «regalità esteriore» (*waiwang*), identificata con le dimensioni politica, scientifica e tecnologica. Scrisse su molti aspetti del pensiero e della religione cinesi, non trascurando il buddhismo, e inoltre si dedicò con passione allo studio della filosofia occidentale e in particolare alle opere di Kant e Leibniz. Sostenne che l'Occidente, ove prevalevano gli orientamenti positivisti della filosofia e della scienza, conferisse scarsa importanza alla moralità, diversamente dalla Cina, dove a partire da Mencio si era affermata l'idea dell'illimitata capacità di evoluzione dell'uomo: tutti gli uomini posseggono la benevolenza, che Mou Zongsan identificava con la nozione kantiana di «volontà buona». Muovendo dall'assunto che la filosofia confuciana è qualcosa di più di una filosofia morale, elaborò una metafisica che partiva dalla riflessione su quattro assiomi del pensiero confuciano: il concetto di Cielo (*tian*), ovvero l'idea della creazione e del potere generativo del *dao*; la benevolenza e l'amore per i propri simili, ovvero la concretizzazione del potere generativo del *dao*; il *xin*, luogo della conoscenza e della coscienza di ogni individuo; infine, la natura umana (*xing*) e il perfezionamento interiore, attraverso cui l'individuo partecipa alla creazione e al potere generativo del *dao*.

Dopo il 1980 il nuovo confucianesimo subì notevoli mutamenti, il più importante dei quali fu la sua internazionalizzazione. Il movimento non solo fu accolto positivamente in Cina nel nuovo clima di crescita economica e di apertura al mondo esterno, ma si diffuse, anche se in misura modesta, in Occidente. Intanto, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Novanta scomparvero i leader delle prime due generazioni: Zhang Junmai nel 1969, Tang Junyi nel 1978, Xu Fuguan nel 1982 e Mou Zongsan nel 1995.

Alla seconda generazione di nuovi confuciani ne seguì una terza, i cui principali esponenti furono menzionati in un articolo apparso nel quotidiano «Wenhuibao» del 10 giugno 1986: Du Weiming (1940-) e Liu Shuxian (1934-). Tre anni dopo a questi furono aggiunti anche intellettuali come Yü Yingshi (1930-), Zhang Hao (1937-), e Lin Yusheng (1934-).

In particolare Du Weiming, uno dei più noti intellettuali cinesi dell'epoca contemporanea, ha svolto un ruolo fondamentale nel risvegliare l'interesse per la cultura confuciana. Sosteneva che mentre il confucianesimo della seconda epoca, che identificava con il periodo compreso fra i secoli IX-XIX, era sorto in risposta alla cultura indiana, oltretutto al buddhismo, e muoveva dall'esigenza di appropriarsi di tale cultura proponendo un nuovo modello di pensiero, quello dell'epoca contemporanea avrebbe dovuto porsi come obiettivo una risposta realistica alla sfida della cultura occidentale. Nel 1993 Du Weiming esprimeva tale auspicio, sottolineando la necessità di contestualizzare ogni discorso filosofico e discernere gli aspetti positivi della cultura per la società contemporanea. Erede della speculazione filosofica di Wang Yangming, pur ammettendo che il confucianesimo non è una religione con un'idea di trascendenza, ha sottolineato il profondo senso di umanità insito in esso. Du Weiming ha cercato di conciliare gli assiomi del pensiero confuciano – in particolare l'enfasi riposta sull'uomo e sull'armonia sociale – con valori occidentali quali i diritti umani, la libertà e l'ecologia, intravedendo nella cultura confuciana uno dei motori della modernizzazione dell'Asia Orientale. A suo dire, grazie al benefico influsso dei principi confuciani sull'individuo e sulla società, sarà possibile evitare i principali mali della civiltà occidentale: il decadimento delle relazioni familiari, la conseguente perdita del senso di umanità e l'exasperato individualismo.

Nel 1994 Lin Anwu (1957-) coniava l'espressione «post-nuovo confucianesimo» (*hou xin ruxue*) per indicare un orientamento di pensiero che spostava il *focus* della discussione del perfezionamento interiore all'etica sociale, dalla discussione metafisica sull'animo e la natura umana all'antropologia filosofica, da un'ontologia idealista a una metodologia materialista. Il postnuovo confucianesimo è nato come una reazione all'eccessivo valore attribuito dai nuovi confuciani al perfezionamento morale, a scapito dell'applicazione delle teorie confuciane all'ambito pratico e alla sfera sociale.

Un analogo approccio caratterizza il pensiero di Guo Qiyong (1947-), professore di filosofia all'Università di Wuhan, una delle figure più autorevoli nel panorama intellettuale della Cina contemporanea. Guo Qiyong sostiene la necessità di sviluppare gli elementi razionali presenti nei valori confuciani tradizionali, quali il senso di umanità e di giustizia, l'empatia e l'amore filiale, il rispetto delle norme rituali. In tal modo tali valori potranno diventare principi normativi nella vita della società contemporanea e curare i suoi mali.

Infine, una menzione a parte merita Li Zehou (1930-), insigne intellettuale di formazione marxista emigrato negli Stati Uniti negli anni Novanta del XX secolo. Considerato «un nuovo confuciano» in senso denigratorio soltanto

da coloro che si considerano anticomunisti e anticonfuciani, rappresenta una posizione del tutto originale: ha coniugato con efficacia la fede nel progresso sociale, nella tecnologia, nella scienza e nella modernizzazione con alcuni principi fondanti del confucianesimo, che considera uno stile di vita e un'etica più che un sistema filosofico. Li Zehou, che si identifica con il confucianesimo ma non con il nuovo confucianesimo, in uno stile semplice e vivace si rivolge al lettore comune e non solo ad accademici ed eruditi, sapendo operare una originale sintesi fra le due culture nella continua ricerca di un dialogo.

Dalla Cina al resto del mondo

Negli anni Ottanta del secolo scorso la Cina subì importanti mutamenti politici, economici e culturali. La politica della «Porta aperta» promossa da Deng Xiaoping (1904-1997) mise in luce l'abissale divario fra lo sviluppo economico dell'Occidente e l'arretratezza della Cina. Come già era avvenuto nel XVI secolo, con l'arrivo dei missionari gesuiti, gli intellettuali dovettero affrontare l'annoso dilemma: adeguarsi alla modernizzazione e dunque accettare la cultura occidentale o salvaguardare le proprie tradizioni? Nemmeno la Rivoluzione culturale, pur annunciata come un tentativo di «distruggere il mondo antico e crearne uno nuovo», era riuscita a trovare una soluzione definitiva e soddisfacente.

In tale clima il dibattito sfociò in movimenti culturali che promuovevano la modernizzazione, ma al contempo si aggrappavano alla cultura cinese come unico baluardo dell'eredità nazionale. Proliferarono così le pubblicazioni, gli eventi commemorativi e i convegni sul nuovo confucianesimo e la modernizzazione della Cina. Questa volta fu lo stesso governo a promuovere la ricerca su questo tema: nel 1986 il nuovo confucianesimo fu ufficialmente riconosciuto nell'ambito di un progetto nazionale sulle scienze sociali. Gli anni Ottanta e Novanta del XX secolo furono particolarmente significativi: il recupero della tradizione si accompagnò all'esaltazione dei valori fondanti del confucianesimo nella ricerca smodata di una propria identità perduta. Con tale movimento culturale, noto negli anni Ottanta come «febbre della cultura nazionale» (*guoxuere* o *wenhuare*) e nel decennio successivo come «febbre del confucianesimo» (*ruxuere*), il dibattito sul confucianesimo in verità fu sottratto al monopolio esclusivo dei circoli accademici: convinti che la rivalutazione della tradizione in funzione di una nuova forma di modernizzazione e di un rinnovato rapporto con l'Occidente dovesse interessare più ampi strati sociali, alcuni intellettuali promossero una serie di iniziative culturali – convegni internazionali, pubblicazioni ed eventi commemorativi – volti non solo alla rivalutazione del confucianesimo e della

cultura cinese in genere, ma anche e soprattutto al superamento, in un'ottica del tutto cinese, della lotta ideologica che aveva visto come protagonisti il marxismo-leninismo e il capitalismo occidentale.

Da quel momento il nuovo protagonista è la cultura cinese, e in particolare il confucianesimo. Si è andato via via affermando un nuovo modello di vita che, muovendo dal superamento del materialismo marxista, propone il recupero di un'etica perduta in quello che taluni hanno definito umanesimo confuciano. Oltre ai convegni e alle pubblicazioni accademiche, la rinascita del pensiero di Confucio, icona della civiltà cinese, è stata promossa anche attraverso i media. Ne è un esempio emblematico una recente serie di trasmissioni televisive in onda alla Cctv (Chinese Central Television) nell'autunno del 2006, in occasione dell'annuale celebrazione della fondazione della Repubblica popolare cinese. Condotte da Yu Dan, docente presso l'Università normale di Pechino, avevano come oggetto le «Riflessioni di Yu Dan sui Dialoghi» (*Yu Dan Lunyu xinde*), poi raccolte e pubblicate in un volume dalla prestigiosa casa editrice Zhonghua shuju di Pechino. Il libro, di cui sono state vendute più di diecimila copie nella sola giornata del lancio sul mercato, è divenuto un best seller e ha reso famosa Yu Dan. L'autrice legge e commenta i *Dialoghi* adattando alla vita odierna le massime e gli aforismi di Confucio, così semplici, universali e attuali da essere somministrati come pillole di saggezza per contrastare la perdita dei valori umani, il ritmo frenetico e alienante della vita odierna, la corsa irrefrenabile al successo e al benessere. Come Confucio, Yu Dan mira all'arricchimento spirituale più che a quello materiale.

La propaganda del confucianesimo a livello popolare ha provocato la reazione di alcuni intellettuali e accademici, ancorati al carattere eminentemente elitario della cultura. Valicando i confini geografici e politici, a partire dagli anni Ottanta del XX secolo i nuovi confuciani hanno svolto un ruolo fondamentale nell'opera di abbattimento delle barriere culturali e politiche che separavano gli intellettuali della Repubblica popolare cinese da quelli che vivevano a Hong Kong, Taiwan e negli Stati Uniti.

Oggi i nuovi confuciani, più che proporre nuovi orientamenti di pensiero, sono inclini ad affermare il valore universale dell'etica confuciana. Infatti, come è stato osservato, la rinascita del confucianesimo negli anni Ottanta e Novanta, oltre all'ampia diffusione, non ha prodotto una reale creatività filosofica. Nonostante l'indubbio valore degli studi filologici condotti nella Cina continentale e a Taiwan negli ultimi decenni, le opere contemporanee sono prive dello spessore filosofico che ha contraddistinto il pensiero dei confuciani delle epoche Song e Ming o dei nuovi confuciani delle prime due generazioni.

Muovendo dalle teorie sull'uomo, sulla natura umana e sul destino ereditate dai loro predecessori, costoro affermano il valore assoluto del confucianesimo per l'intera umanità.

Il confucianesimo si è affermato in altri paesi dell'Asia Orientale, come il Vietnam, la Corea e il Giappone, dove giunse molti secoli fa. In Corea lo studio dei classici cinesi era stato introdotto già nel IV secolo e in Giappone la cultura confuciana approdò presumibilmente attorno al IV-V secolo. Era un confucianesimo non puro, ovviamente, giacché contaminato dalle influenze buddhiste e daoiste. Così fu accolto e recepito nelle altre aree dell'Asia Orientale, ove si sviluppò secondo le esigenze politiche e sociali locali, coniugandosi con culti autoctoni e assumendo una propria identità. In Corea, come in Cina, lo studio dei classici confuciani divenne un fondamentale requisito di accesso alle cariche statali, influenzando notevolmente la politica del governo. Qui il confucianesimo assunse particolare prestigio a partire dal XIII secolo, in seguito a una visita del principe coreano presso la corte della dinastia mancese a Pechino. Al suo ritorno il principe promosse il neoconfucianesimo e in particolare il pensiero di Zhu Xi. Col passare del tempo l'atteggiamento di chiusura al mondo esterno e l'attaccamento alla tradizione confuciana furono le cause principali dell'arretratezza culturale ed economica del paese, che divenne una realtà vulnerabile, facile preda di avventure coloniali. Dopo la guerra sino-giapponese la Corea fu annessa al forte impero giapponese e non riconquistò la propria indipendenza sino al 1945.

In Giappone, invece, il legame fra letterati e funzionari fu più tenue. Qui infatti l'etica e le pratiche confuciane servirono piuttosto a formare la classe dei guerrieri. L'età aurea del confucianesimo coincise con il governo Tokugawa all'inizio del XVII secolo, ma gli studi confuciani non si imposero come in Cina e in Corea, ove si identificarono con l'ideologia di corte. In Giappone i letterati rimasero ancorati alla propria cultura, identificata perlopiù con lo shintoismo, conciliando l'educazione confuciana con la spiritualità shintoista e buddhista. In generale, predilessero la scuola di Wang Yangming, che percepirono come più vicina alla loro cultura e alla loro sensibilità.

Trascorsero i secoli e anche questi paesi subirono l'invasione militare e culturale dell'Occidente. Le riforme del periodo Meiji (1868-1912) fecero uscire il Giappone da uno stato di isolamento: i giapponesi adottarono le tecniche militari occidentali e in genere non manifestarono ostilità e diffidenza verso la cultura straniera. In passato avevano già «aperto le porte» agli stranieri, ospitando la cultura cinese, e ora, data la necessità di competere con le potenze straniere, risultò del tutto naturale assumere un

atteggiamento ricettivo nei confronti del mondo esterno. Furono lungimiranti: se avessero rifiutato il dialogo con l'Occidente, il loro paese avrebbe rischiato di divenire una colonia. Inoltre compresero che la formula «cinese è la sostanza, occidentale è la pratica» era impraticabile: era impossibile separare la scienza e la tecnologia da uno specifico contesto storico-culturale. Protesi verso la modernizzazione, risposero prontamente ai nuovi stimoli, diversamente dai cinesi e dai coreani, che in prima istanza assunsero un atteggiamento conservatore. Una testimonianza dell'apertura degli intellettuali giapponesi è la famosa Scuola di Kyoto, fondata da Kitaro Nishida (1870-1945), ove confluirono orientamenti filosofici diversi, occidentali e orientali.

Il revival della nuova cultura confuciana è un fenomeno che non interessa solo la Cina, ma anche altri paesi dell'Asia Orientale e, ancorché in modesta misura, l'Occidente. Il confucianesimo è divenuto parte essenziale di un patrimonio culturale che la Cina custodisce gelosamente e propone al mondo intero. Ormai, emancipata dal dominio politico e culturale delle altre potenze del mondo, è in grado di rivendicare non solo che «cinese è la sostanza», ma anche una propria concezione di modernità e innovazione.

Uno dei successi dei nuovi confuciani della terza generazione è l'internazionalizzazione del confucianesimo. Oltre a diffondersi e a svilupparsi secondo i paradigmi di pensiero e *modus vivendi* asiatici, il confucianesimo ha trovato un terreno fertile presso alcuni ambienti accademici occidentali, ove i valori cinesi si stanno affermando come valori universali. In particolare ciò è avvenuto negli Stati Uniti, dove l'assidua attività e le discussioni di alcuni sinologi attorno ai temi del confucianesimo, stimulate dalle conferenze e dalle lezioni di illustri confuciani, come Zhang Junmai, Tang Junyi, Fang Dongmei e Du Weiming, hanno dato vita a una scuola di pensiero nota come «confucianesimo di Boston». Il promotore del confucianesimo negli ambienti accademici americani è stato innanzitutto William Theodore de Bary, che ha interpretato e spiegato la filosofia confuciana agli occidentali promuovendo la traduzione di opere classiche cinesi in lingua inglese. A questa scuola appartengono Robert C. Neville, autore fra l'altro di *Boston Confucians* (Albany, N.Y., State University of New York Press, 2000), John Berthrong, David S. Nivison, Herbert Fingarette, Donald Munro e i discepoli di W.T. de Bary. In particolare Robert C. Neville, figura chiave del confucianesimo di Boston, ha così illustrato due distinte tendenze delineatesi nell'ambito del confucianesimo americano: la prima, a nord del fiume Charles (che separa le città di Cambridge e Boston), ha ereditato la concezione di umanità (*ren*) di Mencio; la seconda, a sud del fiume, promuove invece il concetto di norme rituali (*li*) di Xunzi.

E mentre a Boston e altrove nel mondo, grazie soprattutto all'ampia diffusione degli Istituti Confucio (*Kongzi xueyuan*), il confucianesimo si propone come etica universale, gli esponenti della terza generazione mantengono sempre vivo il dibattito sul fondamentale ruolo del confucianesimo in una Cina che, sotto l'egida della cultura tradizionale, si presenta al mondo intero come sempre più moderna e all'avanguardia.

copyright © 2009 by Società editrice il Mulino, Bologna



Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Per altre informazioni si veda <http://www.mulino.it/ebook>

Edizione a stampa 2009
ISBN 978-88-15-13062-4

Edizione e-book 2010, realizzata dal Mulino - Bologna
ISBN 978-88-15-23031-7

copyright © 2009 by Società editrice il Mulino, Bologna

Per saperne di più

In seguito al rinnovato interesse per il confucianesimo a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, numerosissimi sono gli studi pubblicati in Cina e nel resto del mondo. Data la natura divulgativa di questo volume ci si limiterà a indicarne alcuni, i principali e più accessibili apparsi in Occidente.

Per alcuni aspetti rilevanti del confucianesimo classico si segnala M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina, 1991. L'autore approfondisce il pensiero di Mencio in *Studi sul Mengzi*, Venezia, Cafoscarina, 2002 e quello di Xunzi in *Xunzi e il problema del male*, Venezia, Cafoscarina, 1997. Su quest'ultimo si consiglia anche la lettura di A. Crisma, *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Venezia, Cafoscarina, 2000. Infine, per una trattazione generale si rinvia a M. Scarpari, *Il confucianesimo classico*, Torino, Einaudi, in corso di stampa.

Per la biografia di Confucio e per una puntuale analisi del suo pensiero, si segnala L. Lanciotti, *Confucio. La vita e l'insegnamento*, Roma, Ubaldini, 1997 e inoltre il recente Annping Chin, *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, Roma-Bari, Laterza, 2008. Degno di menzione per l'originale interpretazione del pensiero confuciano è H. Fingarette, *Confucio. Il sacro nel secolare*, Vicenza, Neri Pozza, traduzione dall'inglese e saggio introduttivo di A. Andreini.

Una traduzione in lingua italiana dei *Dialoghi* con testo cinese a fronte, che tiene conto anche del manoscritto di Dingzhou rinvenuto nel 1973, è Confucio, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello, testo a fronte, Torino, Einaudi, 2003.

Dei Cinque classici non esiste una traduzione integrale recente, ma nell'attesa di una prossima edizione in inglese e in altre lingue a cura dell'International Committee for the Study and Translation of the «wujing», il principale testo di riferimento, sebbene datato e per molti aspetti superato, è ancora la monumentale opera di J. Legge, *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexes*, Oxford, Clarendon Press, 1893. Un'analisi approfondita della genesi e dei contenuti dei Cinque classici si trova in M. Nylan, *The Five «Confucian» Classics*, New Haven-London, Yale University Press, 2001.

Infine, per un'antologia si può far riferimento a *I classici confuciani*,

traduzione di Y. Huaqing, commento di G. La Rosa, Milano, Vallardi, 1995.

A. Cheng fornisce una presentazione esaustiva delle origini e dello sviluppo degli studi classici e del confucianesimo durante la dinastia Han in *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1985; sul tema si segnalano inoltre N. Zufferey, *To the Origins of Confucianism. The «Ru» in pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*, Bern, Peter Lang, 2003 e S. Chan, *The Confucian «Shi», Official Service, and the Confucian «Analects»*, Lewinston, The Edwin Mellen Press, 2004, che analizzano in modo approfondito il ruolo dei letterati nell'elaborazione del pensiero confuciano dell'epoca classica.

Due opere principali sulla tradizione ermeneutica dei classici e dei *Dialoghi* sono: Kai-wing Chow, On-cho Ng e J.B. Henderson (a cura di), *Imagining Boundaries. Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1999, e J. Makeham, *Transmitters and Creators, Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2003.

Il confucianesimo di epoca Song è trattato in un saggio di prossima pubblicazione: P. Santangelo, *Il Neoconfucianesimo*, in M. Scarpari-M. Sabattini (a cura di), *La Cina*, vol. II: *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Einaudi. Per uno studio e una traduzione parziale dei *Quattro libri* e dei commentari di Zhu Xi si rinvia invece a D.K. Gardner, *The Four Books. The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition. Translations, with Introduction and Commentary*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007 e, dello stesso autore, *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York, Columbia University Press, 2003. Degno di menzione è inoltre *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and on the Practice of the Mean)*, tradotto e curato da A. Plaks, prefazione di Xinzhong Yao, London, Penguin Books, 2003.

Per quel che concerne la dimensione religiosa del confucianesimo si segnalano M.E. Tucker, *Confucian Spirituality*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2003, e Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiosity*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1985. Quest'ultimo affronta il tema partendo dall'analisi del *Zhongyong*, di cui è prossima la pubblicazione in lingua italiana a cura di T. Lippiello, *La costante pratica del giusto mezzo*, Venezia, Marsilio. Sulla regola d'oro si segnala T. Lippiello, *La Regola d'oro nei «Dialoghi» di Confucio*, in C. Vigna e S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 53-84.

Sullo sviluppo del confucianesimo in epoca moderna e contemporanea i principali studi sono U. Bresciani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo. I nuovi confuciani*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2009 e J. Makeham, *New Confucianism: A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, ma vale la pena menzionare anche gli studi di carattere socioculturale di D.A. Bell, fra i quali *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.

Per una disamina del confucianesimo dalle origini all'epoca contemporanea si rinvia a J.H. Berthrong e E.N. Berthrong, *Confucianesimo. Una introduzione*, Roma, Fazi, 2004.

Infine, per una trattazione generale delle varie tematiche del confucianesimo e per le biografie dei suoi principali esponenti, l'opera più esaustiva è A.S. Cua, *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, London-New York, Routledge, 2003, ma di pregio e di agile consultazione sono anche Yao Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, e Yao Xinzhong (a cura di), *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, London-New York, Routledge/Curzon, 2003.

copyright © 2009 by Società Editrice Mulino, Bologna