

IL PERFEZIONAMENTO DEL SÉ NELLA CULTURA CINESE E L'INTERPRETAZIONE DI MATTEO RICCI

Il 27 settembre 2010, a Qufu 曲阜, luogo natio di Confucio (Kong Qiu 孔丘 o Kongzi 孔子, Maestro Kong), in occasione del primo forum sulle civiltà del mondo, fu letta la “Dichiarazione sull’armonia”:

[...]

Preoccupati per l’attuale situazione del mondo,
Inquieti sul comune futuro dell’umanità.
Addolorati dalla brutale realtà della guerra, delle uccisioni e dei
conflitti,
Davanti alla sfida di un ambiente globale che si deteriora,
Gli esseri umani sono ovunque perplessi e confusi.
Avendo accuratamente valutato e riconosciuto la sapienza di chi ci
ha preceduto:
promuoviamo l’armonia (*hexie* 和谐)
promuoviamo l’umana benevolenza (*ren* 仁) e l’amore (*ai* 愛)
promuoviamo la tolleranza (*kuangu* 寬谷)
promuoviamo il decoro e i valori civili (*lirang* 礼让)
promuoviamo l’integrità e la rettitudine (*xinyi* 信義)
promuoviamo il “non imporre agli altri quello che non desidereresti
per te stesso”
(*ji suo bu you, wu shu yu ren* 己所不欲，勿施於人)¹

Quest’ultimo enunciato è sintetizzato nel testo che raccoglie gli insegnamenti di Confucio, i *Dialoghi* (*Lunyu* 論語), in un solo carattere cinese: *shu* 恕 (empatia). Il suo significato fu illustrato *in primis* da Confucio in due passi dei *Dialoghi*. Interessante è l’etimologia del carattere cinese per comprendere il principio della regola aurea: *shu* è composto dall’unione del carattere *ru* 如 (“assomigliare”, “essere come”, “essere in accordo con”) e *xin* 心 (“cuore / mente”), il connubio di due idee che potremmo interpretare con “agire in accordo con il proprio cuore” ovvero, “non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te”.

¹ *Nishan hexie xuanyan* 尼山和諧宣言 (Dichiarazione di armonia di Nishan) (<http://chinanews.com>). Per una esaustiva disamina del perfezionamento del sé nel pensiero cinese classico si veda R. GRAZIANI, *The subject and the sovereign: exploring the self in early Chinese self-cultivation*, in J. LAGERWEY - M. KALINOWSKI (edd.), *Early Chinese religion, part one: Shang through the Han*, Leiden-Boston, Brill 2009, pp. 459-518; M. CSIKSZENTMIHÁLYI, *Ethics and self-cultivation practice in early China*, *ibid.*, pp. 519-542.

Ma analizziamo dapprima i due passi dei *Dialoghi* in cui ricorre *shu*. Il discepolo Zigong 子貢, uno dei prediletti, chiese a Confucio quale fosse il principio essenziale nella condotta dell'uomo. Il Maestro rispose: “*shu*”, ovvero “non imporre agli altri quello che non desidereresti per te stesso”. E' la formulazione negativa della regola aurea².

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（

Zigong domandò: «Esiste forse un adagio che possa guidare la nostra condotta per tutta la vita? Il Maestro disse: L'empatia! è l'adagio “Non imporre agli altri quello che non desidereresti per te stesso”»³.

Il carattere *shu*, solitamente tradotto con “reciprocità”, “empatia”, “considerazione degli altri”, è stato oggetto di studio e dibattito fra i pensatori cinesi di tutti i tempi. Confucio considerava la reciprocità una delle virtù principali, insieme alla lealtà (*zhong* 忠). Lealtà che ogni uomo deve riservare all'altro, in particolare al proprio superiore.

A proposito di *shu* il pensatore confuciano Mengzi 孟子 (IV sec. a.C.) ebbe a dire: «Agisci rafforzando la tua empatia, non vi è via più breve di questa nella ricerca della benevolenza»⁴.

Vi è un altro passo dei *Dialoghi* in cui Confucio menziona ed esplicita la regola aurea, ponendo al centro dei propri insegnamenti il rapporto di assoluto rispetto nei confronti degli altri.

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事期語矣。」

² Nell'antico testamento, così come riconosciuto dal canone cattolico, emergono principalmente due passi fondamentali per la trattazione della regola d'oro. Nel passo più recente (*Tobia* 4,15) troviamo una chiara formulazione negativa della regola aurea mentre il testo del Levitico sembra rinvviare implicitamente alla regola stessa, pur non formulandola in termini netti. Leopoldo Sandonà sottolinea come la regola aurea del *Libro di Tobia*, un invito a rimanere saldi nella vecchia fedeltà al Dio dei padri, può essere letta come un'influenza profonda della cultura ellenistica (tesi di A. Dihle, *Die Goldene regel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) o come interna ad una forma sapienziale di cultura ebraica che agisce come reazione alle minacce dell'ellenismo. *Levitico*, 19,18: “Non vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso.” Si veda L. SANDONÀ, *Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano*, in C. VIGNA - S. ZANARDO, *La regola d'oro come regola universale*, Milano, Vita e pensiero, 2005, pp. 3-36.

³ CONFUCIO, *Dialoghi*, T. LIPPIELLO (ed.), Torino, Einaudi 2006, pp. 188-189. Per una disamina del concetto di “empatia” (*shu*) nei *Dialoghi* si veda T. LIPPIELLO, *A Confucian adage for life: empathy (shu) in the Analects*, in R. MALEK S.V.D - G. CRIVELLER, P.I.M.E. (edd.), *Light a Candle. Encounters and Friendship with China*, Sankt Augustin, Collectanea Serica, Monumenta Serica, 2010, pp. 73-97;

⁴ Il testo recita: «Mencio disse: “Tutte le cose trovano completezza in noi. Non vi è gioia più grande di scoprire in noi l'autenticità” 孟子曰：萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」 Mengzi, in 7 A.4. ZHU Xi, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註, Beijing, Zhonghua shuju, 1983, p. 350.

Zhonggong domandò che cosa fosse la benevolenza. Il Maestro disse: “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 si da non destar rancore, né in pubblico né in privato”⁵.

Si noti che, se Confucio e i suoi seguaci posero in primo piano i rapporti in seno alla famiglia, è altrettanto vero che non trascurarono i rapporti nell’ambito della società. Valori come il rispetto degli altri e l’osservanza dei riti erano considerati di fondamentale importanza nel mantenere l’armonia sociale. L’empatia è qui descritta come una regola di condotta esemplare per evitare il rancore, sia nella sfera privata che in quella pubblica.

Ecco come Wang Bi 王弼 (226 -249) commentava il carattere *shu*: «Riflettere sulle proprie emozioni al fine di trovare un punto di comunione con gli altri»⁶. Similmente Huang Kan 皇侃 (488-545) nel VI secolo interpretava *shu* come lo strumento per misurare se stessi e, di conseguenza, gli altri: «Riflettere su se stessi per misurare gli altri»⁷.

Per Confucio la disposizione essenziale dell’agire è “la benevolenza” (*ren* 仁), come si evince anche dal numero elevato di ricorrenze del carattere *ren* nei *Dialoghi* e dal dibattito dei pensatori della tradizione confuciana, in particolare Mengzi e Xunzi 荀子 (310-215 a.C.). La benevolenza è una meta per l’uomo così com’è un traguardo la Via che quotidianamente percorre:

士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

Il gentiluomo non può che essere aperto e risoluto, giacché porta un grave fardello e la Via che percorre è lunga. Se pervenire all’umana benevolenza è il suo fine, non è forse un grave fardello? Se il suo viaggio termina con la morte, non è forse lunga la Via⁸?

L’uomo perviene alla benevolenza con la continua disciplina interiore (*keji* 克己) e la ripetuta pratica delle antiche norme rituali (*fuli* 復禮). Come affermò Yan Hui, uno dei discepoli preferiti di Confucio, «Se per un intero giorno l’uomo riuscisse a disciplinare se stesso ritornando alle antiche norme rituali, il mondo intero riconoscerebbe la benevolenza in lui»⁹. Yan Hui è molto chiaro: l’assidua pratica delle norme rituali ereditate dai saggi

⁵ CONFUCIO, *Dialoghi*, pp. 133-134.

⁶ 反情以同物也。HUANG KAN 皇侃, *Lunyu jijie yishu* 論語集解義書, Taipei 1968, cap. 4, pp. 31-32. Si veda anche E. SLINGERLAND, *Confucius. Analects. With selections from traditional commentaries*, Cambridge, Indianapolis, 2007, p. 117. LIPPIELLO, *Empathy*, pp. 75-76.

⁷ 忖我以度於人也。Ibid.

⁸ CONFUCIO, *Dialoghi*, pp. 84-86.

⁹ 一日克己復禮，天下歸仁焉。 *Dialoghi*, CONFUCIO, p. 133.

dell'antichità aiuta l'uomo nell'esercizio di controllo delle proprie pulsioni ed emozioni, e ciò per privilegiare una disposizione d'animo aperta e ricettiva nei confronti degli altri. La ricerca della benevolenza o umanità, virtù per eccellenza, distingue tutta la vita del gentiluomo, ed è allora associata al *dao* stesso, la Via; non ha mai fine così come non ha mai fine la ricerca della Via, con cui talora si identifica. Ecco perché la benevolenza non è un dono assoluto né una scelta individuale, bensì un sentiero impervio che l'uomo percorre perseguendo il controllo del sé e dimostrando agli altri la propria favorevole disposizione d'animo. È questo un tratto peculiare ancor vivo nell'etica cinese. «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»¹⁰, esortava il Maestro.

L'uomo nobile d'animo può fare di più: oltre a riservare agli estranei l'accoglienza che riserva ad "ospiti di riguardo", può prodigarsi nel sostenerli e in tal caso, commenta il Maestro, la sua benevolenza si trasforma in saggezza.

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？ 可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！ 必也聖乎！ 堯舜其猶病諸！」

Zigong domandò: "Che cosa pensate di chi si prodiga per gli altri e riesce ad aiutare la gente? Può essere considerato un uomo dotato di benevolenza?" Il Maestro disse: "Perché limitarsi alla benevolenza?" Costui è certamente un Saggio! Persino uomini come Yao e Shun avrebbero trovato arduo un simile compito¹¹!

1. IL METRO DI VALUTAZIONE

Vi è un'altra norma che nei *Dialoghi* indica la via verso la benevolenza: "assumere come esempio quel che puoi fare per chi è vicino a te" (*neng jin qupi* 能近取譬):

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。 能近取譬，可謂仁之方也已。

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 è vicino a te: è la strada verso la benevolenza¹².

¹⁰ *Ibid.*, pp. 133-134. Si veda *supra*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

¹² *Ibid.*

Il “metro di valutazione” (*ju* 矩), secondo Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), è la squadra del carpentiere, vale a dire il cuore e la mente, attraverso cui l’uomo valuta i propri sentimenti e, di conseguenza, percepisce e comprende quelli degli altri:

所謂絜矩，矩者，心也，我心之所欲，即他人之所欲也。我欲孝弟而慈，必欲他人皆如我之孝弟而慈。[...]
是以君子見人之心與己之心同，故必以己度人之心，使皆得其平。

Quel che si dice metro di valutazione è la squadra del carpentiere, vale a dire il cuore e la mente. Ciò che il mio cuore e la mia mente desiderano corrisponde a ciò che gli altri desiderano. Se desidero mostrare amore filiale, amore fraterno e cura dei giovani, desidero che gli altri, come me, mostrino gli stessi sentimenti (...)
Pertanto l’uomo nobile d’animo, notando che il proprio animo è simile a quello degli altri, usa il proprio per misurare quello degli altri, sì che tutti pervengano ad uno stato di quiete¹³.

L’uomo nobile d’animo riesce a plasmare il proprio animo su quello degli altri. Analizza i propri moti dell’animo per immaginare e comprendere quelli altrui.

Una simile idea fu espressa e sviluppata in un altro classico della tradizione confuciana, *La costante pratica del giusto mezzo* (*Zhongyong* 中庸):

伐柯伐柯，
其則不遠。

Nel forgiare il manico di un’ascia con un’ascia,
il modello non è lontano.

L’autore commenta:

執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠怨遠道不遠。

Se brandiamo il manico di un’ascia per forgiare il manico di un’ascia e poi le osserviamo da lontano, le due asce ci appariranno distinte. Similmente l’uomo nobile d’animo governa l’uomo prendendo a modello l’uomo e quando lo avrà rettificato si arresterà. Lealtà ed empatia non sono lontane dalla via...¹⁴

¹³ LI JINGDE 黎靖德, *Zhuzi yulei* 朱子語類, Beijing, Zhonghua shuju, 1985, cap. 16, p. 361.

¹⁴ Si tratta di un testo che la tradizione attribuisce al nipote di Confucio, Zisi 子思. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) lo selezionò e lo incluse fra i *Quattro libri* (*sishu* 四書), considerati i più rappresentativi della tradizione confuciana classica. Gli altri tre erano i *Dialoghi*, il *Daxue* 大學 (La grande scienza) e il *Mengzi*. LIPPIELLO (ed.), *La costante pratica del giusto mezzo*, Venezia, Marsilio, pp. 13-18, 68-69.

Il perfezionamento del sé è un processo espresso con una metafora: forgiare un'ascia con un'ascia. L'uomo osserva se stesso per analizzare e conoscere l'altro e, in tal modo, migliora se stesso e l'altro. I due uomini appariranno simili, ma a ben vedere saranno diversi. Tale pensiero presuppone che ogni uomo, pur conformandosi alla Via indicata dal maestro, sviluppa un *modus operandi* individuale e si contraddistingue, seppur in modo discreto.

Il perfezionamento del sé avviene attraverso il continuo confronto con l'altro, con il proprio simile; pertanto Confucio esortava:

子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」

Quando incontrate persone virtuose cercate di emularle, quando incontrate persone che tali non sono, guardate in voi e meditate¹⁵.

In tal modo l'uomo non devia. Con la continua ricerca interiore, sostenuta dallo studio e dalla meditazione, accompagnata dalla disciplina e dalla costante osservanza delle norme rituali ereditate dai saggi dell'antichità l'uomo procede lungo la Via. Lungo tale sentiero impervio l'uomo non è mai solo, ma è sempre accompagnato da qualcuno, alla cui condotta si ispira per migliorare:

子曰：「三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之。」

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»¹⁶.

Per Confucio e i suoi seguaci il *dao*, la Via, si origina dall'uomo stesso e dal suo rapporto con gli altri. Come la nuova impugnatura dell'ascia deriva dal suo archetipo ma se ne distingue, allo stesso modo l'uomo perfeziona se stesso confrontandosi con gli altri, con chi gli sta vicino, e nell'assecondare i desideri e le aspirazioni altrui, medita sui propri per migliorare.

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。

L'uomo dotato di benevolenza, desiderando essere saldo, fa sì che lo siano gli altri, desiderando progredire fa sì che gli altri progrediscono¹⁷.

Plasmare l'uomo o se stesso in relazione all'altro è un atto teso verso l'armonia, non l'identità. Ecco come applicare il metro di valutazione ed entrare in un rapporto armonico ed empatico con gli altri:

¹⁵ CONFUCIO, *Dialoghi*, pp. 38-39.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

所惡於上，毋以使下； 所惡於下，毋以事上； 所惡於前，毋以先後... 此之謂絜矩之道。

Quel che disapprovi in un superiore non imporlo ad un inferiore, quel che disapprovi in un inferiore non imporlo ad un superiore, quel che disapprovi in chi ti precede, non imporlo a chi ti segue ... E' quel che si dice "metro di valutazione"¹⁸.

2. ALLA CONQUISTA DELL'AUTENTICITÀ

Riappropriarsi della propria originaria autenticità (*cheng* 誠): è la condizione cui tende il perfezionamento individuale. L'autenticità interiore è la fine e l'inizio di ogni cosa, senza di essa nulla può esistere. Pertanto per l'uomo nobile d'animo la sua conquista è la meta suprema. Non è soltanto la realizzazione del proprio perfezionamento, ma è anche il perfezionamento degli altri¹⁹.

Recita *La costante pratica del giusto mezzo*:

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道：聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

L'autenticità è la Via del Cielo, ma la sua realizzazione è la Via dell'uomo. Chi trova in sé l'autenticità si trova nel giusto mezzo senza alcuno sforzo, persegue il proprio fine senza l'esercizio del pensiero e in modo del tutto naturale si colloca al centro della Via: costui è il Saggio! Chi realizza in sé l'autenticità, sceglie il bene e lo tiene stretto a sé con tutte le proprie forze²⁰.

Il testo continua esortando all'assiduo studio, all'accurata riflessione, al discernimento, alla pratica e soprattutto alla perseveranza. Ognuno può trovare in sé la propria originaria autenticità:

成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。

Tendere al perfezionamento individuale è proprio del senso di umanità, tendere al perfezionamento degli altri è proprio della saggezza. Ecco la forza morale della natura umana, la Via che unisce mondo interno ed esterno²¹.

¹⁸ *Daxue* 大學, in ZHU XI 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集, Beijing, Zhonghua shuju, 1983, cap. 10, p. 10.

¹⁹ Sul concetto di autenticità (*cheng*) si veda WU XIAOMING 伍晓明, "Tianming: zhi wei xing!" *pian du Zhongyong* 『天命：之胃性！』片读 《中庸》, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2009, pp. 167-199.

²⁰ LIPPIELLO (ed.), *La costante pratica del giusto mezzo*, pp. 96-97.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

Di primaria importanza è la continua conoscenza interiore: «Quando è solo, l'uomo sia vigile su se stesso» (*shendu* 慎獨), sia cauto verso ciò che non riesce a vedere e sentire, nella continua ricerca delle sottili manifestazioni del suo intimo, sì da poter realizzare pienamente la via conforme alla sua stessa natura. Come nota Tu Weiming nel suo *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, l'indicazione di “essere vigili su se stesso nella solitudine”, può indurre a pensare che l'individuo sia in tal caso così preso dai suoi sentimenti da dimenticare gli altri. In realtà l'assunto è che quando l'individuo ha una percezione nitida dei propri sentimenti e moti dell'animo, diviene particolarmente sensibile verso il mondo esterno. Questa sensibilità lo agevola nel percepire e comprendere ciò che non si vede e non si sente comunemente²². In questo esercizio di “introspezione” è contemplata anche una sorta di controllo delle proprie emozioni: letizia, rabbia, dolore e gioia siano contenuti nella giusta misura, si manifestino purché con moderazione, dopo un esercizio di controllo, come naturali espressioni di un equilibrio interiore.

喜，怒，哀，樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

Quando la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia non affiorano, si può dire di trovarsi nel giusto mezzo. Quando affiorano, ma sono contenuti nella moderazione, si può dire di trovarsi in uno stato di armonia. Il giusto mezzo è la fonte primaria dell'esperienza umana sulla terra, mentre l'armonia è la piena realizzazione della Via nell'esperienza umana sulla terra. Se si perverrà al giusto mezzo e all'armonia, l'ordine dominerà in Cielo e in Terra e i diecimila esseri ne trarranno nutrimento²³.

Infatti, continua altrove il testo, «l'uomo nobile d'animo agisce conformemente alla condizione che gli appartiene, non aspira ad andare oltre»²⁴. Il testo allude sia alla condizione sociale sia alle peculiari circostanze. Infine ad un equilibrio interiore. L'uomo nobile d'animo è incline a correggere se stesso piuttosto che pretendere che siano gli altri a farlo, non serbandone rancore né verso il Cielo né verso i suoi simili. Non si agita, piuttosto resta fermo e tranquillo al suo posto in attesa del suo destino. Pur senza agire, si trova sempre al posto giusto nel momento giusto, diversamente dall'uomo dappoco che «cammina lungo il precipizio pur di inseguire la fortuna»²⁵.

²² TU WEI-MING, *Centrality and commonality. An essay on Confucian religiousness*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 25-27.

²³ LIPPIELLO (ed.), *La costante pratica*, pp. 44-45.

²⁴ 君子素其位而行，不願乎其外。 *Ibid.*, pp. 72-73.

²⁵ 小人行險以繹幸。 *Ibidem*.

Egli pratica il giusto mezzo con perseveranza e, a seconda delle circostanze, si colloca al centro.

3. SULLA COLTIVAZIONE DELLA VIRTÙ: L'INTERPRETAZIONE DI MATTEO RICCI

Molti secoli dopo Matteo Ricci S.I. (1552-1610), profondo conoscitore dei classici cinesi, sottolineò l'importanza della coltivazione del sé nell'etica cinese e la sua analogia con la Via indicata dal Signore. Durante il lungo soggiorno nella provincia del Guangdong, la sua conoscenza della lingua cinese e dei classici confuciani giunse a tal punto che nel 1591 iniziò la traduzione in latino dei Quattro libri (*sishu* 四書)²⁶. Nel capitolo “Discussione sulla dottrina della bontà della natura umana e sul sapere ortodosso dei seguaci della Via del Signore” (*Lun renxing benshan, er shu tianzhu menshi zhengxue* 論人性本善，而述天主門士正學) dell'opera *Il vero significato del Signore del Cielo* (*Tianzhu shiyi* 天主實義), espose la propria interpretazione della teoria confuciana della bontà della natura umana e della coltivazione del sé, confrontandosi in un dialogo con un letterato cinese²⁷. Per valutare la bontà originaria della natura umana, spiegava il Ricci, bisogna innanzitutto definire cosa s'intende per “natura umana” (*xing* 性) e cosa s'intende per “buona” (*shan* 善) e per “cattiva” (*e* 惡). Ricci sosteneva che, se si crede che la natura e i sentimenti siano un dono del Signore del Cielo e se si lascia che siano governati dalla ragione, allora si può anche dire che siano amabili e desiderabili ed essenzialmente buoni, non malvagi²⁸! Tuttavia non si può affermare che tutti gli uomini siano buoni:

人之性情雖本善，不可因而謂世人之悉善人也，惟有德之人
乃為善人。

²⁶ Si veda LIPPIELLO, *Confucio nella cultura italiana: studi e traduzioni* 孔子在義大力文化中：研究與翻譯, in A. TULLI - Z. WESOLOWSKI, *L'incontro fra l'Italia e la Cina: il contributo italiano alla sinologia*, Taipei, Furen daxue chubanshe, 2009, pp. 331-376; LIPPIELLO, *Sishu he wujing zai Yidalide lishi he chuantong* “四書”和“五經”在意大利的歷史和傳統” (I Quattro libri e i Cinque classici nella storia e nella tradizione dell'Italia), in RONG XINJIANG 榮新江, LIU YUCAI 劉玉才 (edd.), *Guoji hanxue yanjiu tongxun* 國際漢學研究通訊, Beijing, Zhonghua shuju, 2011, pp. 80-90.

²⁷ Il Ricci nella composizione dell'opera si ispirò, sia nei contenuti che nella struttura, agli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio di Loyola. Rivolgendosi ai letterati cinesi che non avevano una conoscenza del Cristianesimo, si avvalse della sua conoscenza dei classici cinesi per evidenziare le analogie con la religione cristiana. Si veda l'introduzione in M. RICCI, *The true meaning of the Lord of heaven* (*T'ien-chu Shih-i*), Translated, with Introduction and Notes by F. LANCASHIRE - P. HU KUO-CHEN, S.J., A Chinese-English Edition ed. by E. MALATESTA, S.J., Taipei, The Ricci Institute, 1985, pp. 22-23.

²⁸ 若論厥性之體及情，均為天主所化生。而以理為主，則俱可愛可欲，而本善無惡矣。(If we say that the essence of human nature together with [human] feelings are all produced by the Lord of Heaven, and if we let reason be the master of them, then [we can also say that] they are lovable and desirable and are essentially good and not evil.) RICCI, *The True Meaning*, pp. 350-351.

Sebbene la natura umana sia fondamentalmente buona, non si può dire che tutti gli uomini siano buoni. Soltanto coloro che posseggono la virtù possono essere considerati buoni²⁹.

Matteo Ricci pose l'enfasi sulla "virtù" (*de* 德) che, secondo il "letterato cinese", è una condizione naturale dell'uomo buono, ma che invece il "letterato occidentale" considera una conquista individuale, sottolineando come la bontà che deriva dalla natura umana sia "bontà innata" mentre la bontà che deriva dalla virtù sia "bontà acquisita". La bontà innata, argomenta il "letterato occidentale", è la virtù conferita dal Signore del Cielo e l'uomo non vanta alcun merito in ciò, mentre il merito si riferisce alla bontà accumulata attraverso sforzi individuali³⁰. Ricci descrive la virtù come un prezioso abito dello spirito (*shen xing zhi baofu* 神性之寶服): solo pensando costantemente alla rettitudine si perverrà alla privilegiata condizione di saggio. Infatti, l'uomo volgare trascorre l'intero giorno nell'accumulazione di beni materiali mentre è restio ad aprire la sua mente alle bellezze di ogni epoca e "ai tesori divini dello spirito" (*nei shen zhi zhenbao* 內神之真寶).

Secondo il "letterato occidentale" il più alto obiettivo dello studio è la coltivazione del sé, si da accordarsi con la volontà del Signore. In buona sostanza, spiega Ricci, lo studio è ciò che completa l'uomo (*chengji* 成己)³¹. Vi sono tre modalità che regolano la percezione: la memoria, l'intelletto e i sentimenti. Attraverso gli organi e i sensi l'uomo percepisce la realtà esterna e grazie alla memoria custodisce tutto ciò che percepisce. Poi con l'intelletto valuta la vera natura delle cose: se saranno positive, saranno apprezzate e desiderate, se saranno negative saranno rifiutate. L'intelletto può infatti comprendere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato mentre i sentimenti fanno sì che si ami ciò che è amabile e si detesti ciò che è detestabile. In conclusione, sostiene Ricci, se l'intelletto fosse incapace di pervenire alla verità e i sentimenti alla bontà, entrambi perderebbero la loro vitalità e lo spirito si ammalerebbe.

Pur nel tentativo di avvicinarsi al pensiero cinese, Ricci evidenziava una sostanziale differenza nel pensiero occidentale: la separazione netta fra l'intelletto e la sfera emotiva. Nell'espone la propria visione, menzionava gli stessi principi più volte utilizzati dai cinesi, come ad esempio *ren* 仁 (benevolenza) e *yi* 義 (giustizia, rettitudine):

司明之大功在義，司愛之大本在仁，故君子以仁義為重焉。

²⁹ RICCI, *The True Meaning*, pp. 354-355 (432).

³⁰ 性之善，為良善；德之善，為習善。夫良善者，天主原化性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。 *Ibid.*, pp. 356-357.

³¹ 吾所論學惟內也，為己也，約之一言，謂成己也。(The learning I shall now discuss is a learning entirely to do with the inner life and which is for oneself – in a word, it is a learning whereby a man is made whole.) M. RICCI, *The True Meaning*, pp. 362-363.

Il compito supremo dell'intelletto è raggiungere la rettitudine e il fondamento supremo dell'amore è la benevolenza; perciò l'uomo nobile d'animo reputa importanti la benevolenza e la rettitudine³².

I termini *ren* e *yi* erano stati a lungo dibattuti da vari pensatori cinesi dell'antichità. Primo fra tutti Confucio, che aveva considerato *ren* come la più nobile delle virtù, perseguibile attraverso la disciplina interiore e la pratica dei riti³³. D'altra parte accanto alla benevolenza è necessaria la rettitudine (*yi*), ovvero la capacità di agire correttamente in ogni circostanza, di valutare ciò che è appropriato, che è all'opposto del perseguire i propri interessi³⁴. Per Confucio e i suoi seguaci, dunque, la benevolenza era il risultato di un costante esercizio di disciplina interiore guidato dallo studio, dalla continua e assidua pratica dei riti e dalla riflessione. Ma quale ruolo avevano i sentimenti? Sicuramente i sentimenti avevano un ruolo importante, ma secondo il Maestro potevano essere assecondati soltanto in una fase avanzata della vita:

吾十有五而志乎學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

Il Maestro disse: “A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo [nell'osservanza delle norme rituali], a quaranta non avevo più dubbi, a cinquanta compresi il decreto celeste, a sessanta sapevo ascoltare e a settanta seguivo gli impulsi del mio cuore senza incorrere in trasgressioni”³⁵.

Prima di giungere a tale stadio, tuttavia, è necessario esercitare un moderato controllo. Infatti:

Quando la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia non affiorano, si può dire di trovarsi nel giusto mezzo. Quando affiorano, ma sono contenuti nella giusta moderazione, si può dire di trovarsi in un stato di armonia³⁶.

In un certo senso questo pensiero non si discosta dall'assunto di Ricci secondo il quale, se governati dalla ragione, i sentimenti divengono amabili e desiderabili (*yi li wei zhu, ce ju ke ai ke yu* 以理為主，則俱可愛可欲).

Il “letterato occidentale” sostiene che l'individuazione della verità (*zhen* 真) è di competenza dell'intelletto, mentre la bontà (*shan* 善) pertiene alla sfera dei sentimenti. Se l'intelletto fosse incapace di giungere alla verità e i sentimenti di pervenire alla bontà, allora entrambi non riusci-

³² 性之善，為良善；德之善，為習善。

³³ 克己復禮為仁。“Col disciplinare se stessi e ritornando alle norme rituali si perviene alla benevolenza”. CONFUCIO, *Dialoghi*, pp. 132-133.

³⁴ Per un'approfondita disamina di questi termini nel pensiero confuciano classico si veda M. SCARPARI, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Cafoscarina, Venezia 1991.

³⁵ CONFUCIO, *Dialoghi*, pp. 10-11.

³⁶ LIPPIELLO (ed.), *La costante pratica del giusto mezzo*, pp. 44-45.

rebbero a preservare la loro salute e di conseguenza lo spirito (*shen* 神) si ammalerebbe³⁷. Il fondamento dei sentimenti è l'umanità, mentre la principale preoccupazione dell'uomo sono l'umanità e la giustizia. Intelletto e sentimenti sono interrelati e complementari.

Ricci sostiene che lo scopo principale dello studio è il perfezionamento individuale, "tale da entrare in armonia con la volontà del Signore" (*yi he tianzhu zhe shen zhi er* 以合天主之聖旨耳).

Il "letterato cinese" non comprende quest'ultimo enunciato e osserva:

如是，則其成己為天主也，非為己也，則母奈外學也。

In tal caso il perfezionamento individuale è per il Signore e non per se stessi. Ciò significa che ci si concentra su ciò che è esterno e non sulla propria interiorità?

Non è corretto, osserva il "letterato occidentale", in quanto agire per il Signore corrisponde a perfezionare se stesso. Anche Confucio parlava dell'amore per gli altri, eppure non lo reputava una forma di coltivazione rivolta al mondo esterno. Il perfezionamento del sé contempla sia l'amore per il Signore che l'amore per gli altri:

余曰仁也者，乃愛天主與夫愛人者，崇宗原而不遺其枝派，何以謂外乎？人之雖親若父母，比

Quando parlo di una persona dotata di umanità mi riferisco a chi ama sia il Signore che i propri simili, che onora le radici ma non dimentica i rami di una pianta... Come si può definire ciò dare valore a qualcosa di esterno a se stesso³⁸?

L'uomo dovrebbe liberarsi delle cattive abitudini prima di pervenire alla bontà. Il coraggio equivale al controllo del sé (*yong zhe ke yi zhi wei ye* 勇者克己之謂也). Chi inizia da bambino sarà avvantaggiato, perché non avrà comportamenti negativi da correggere.

Se si desidera sradicare il male e perseguire il bene è necessario "esaminare se stessi due volte al giorno e dopo ogni mezza giornata valutare se i pensieri, le parole e le azioni sono state buone o cattive" (遂日再次省察。凡已半日間，所思所言所行善惡). Quando si giungerà al più alto grado di perfezione morale si riuscirà a vedere il Signore. L'amore sincero, secondo il Ricci, deriva dal grande amore per il Signore. Naturalmente vi sono i sentimenti per i familiari che prevalgono - e il "letterato cinese" fa riferimento alla priorità nella cultura cinese delle cinque relazioni umane (*wulun* 五倫) - ma anche queste si devono ispirare all'amore per il Signore. Infatti, sottolinea il "letterato occidentale":

³⁷ RICCI, *The True Meaning*, pp. 364-365.

³⁸ *Ibid.*, pp. 368-369.

故雖惡者亦可用吾之仁，非愛其惡，惟愛其惡者之或可以改惡而化善也。況雙親兄弟君長與我有恩，有倫繫，吾宜報之；有天主誠令慕愛之，吾宜守之；又非他仁等乎，則雖其不善，豈俗斷愛耶？人有愛父母不為天主者，慈乃善情非成仁之德也。

Pertanto, nonostante un uomo possa essere malvagio, posso usare la mia benevolenza non tanto per amare la sua malvagità, quanto nella speranza che la sua malvagità si possa trasformare in bontà. Inoltre, i miei genitori, i miei fratelli e gli anziani sono legati a me dall'affetto e dalle relazioni familiari, a cui devo rispondere. Vi sono inoltre i comandamenti del Signore che impongono l'amore per i familiari, a cui devo attenermi. Ovviamente i familiari non possono essere messi sullo stesso piano degli altri. Dunque, anche se non fossero buoni, come potrei permettermi di interrompere il mio amore per loro? Alcuni amano i loro genitori ma non per amore del Signore: questo è un buon sentimento ma non ha nulla a che vedere con la virtù della benevolenza³⁹.

È un argomento che convince il “letterato cinese” che, in effetti, ritrova questi principi esposti anche nelle opere canoniche cinesi, in particolare nel *Classico delle odi* (*Shijing* 詩經): chiunque serva il Signore del Cielo riceverà la sua benedizione e di conseguenza sarà dotato di virtù. Così, ricordando il passo del *Classico delle odi* il “letterato cinese” comprende il senso delle parole pronunciate dal “letterato occidentale”:

今聞仁之玄論轉于天主，而始知詩人之旨也。志事上帝既德無缺矣。

Ora, avendo ascoltato il tuo profondo discorso sulla benevolenza, comprendo per la prima volta anche il senso delle parole del poeta. Chi con determinazione serve il Signore, sarà dotato della virtù più completa⁴⁰.

³⁹ *Ibid.*, pp. 384-385.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 386-387.

