

TIZIANA LIPPIELLO

*Pensiero e religione in epoca Zhou*

1. *Introduzione.*

La Cina dell'epoca degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) fu il *milieu* del pensiero cinese nelle sue espressioni piú alte e composite: in quest'epoca, infatti, a seguito di repentini e radicali cambiamenti sociali, si accese un fervido dibattito che animò i vari circoli letterari e politici. Principale attore fu la classe nota come *shi*, ossia guerrieri e funzionari in servizio nei vari stati in cui era diviso il vasto territorio cinese e, piú tardi, consiglieri, precettori ed eruditi di professione.

All'epoca della dinastia Zhou Occidentale (1045-771 a.C.) il termine *shi* indicava i funzionari in servizio nella corte reale o in qualche governo locale nelle varie regioni sotto l'egida dei Zhou. La loro funzione e la loro nomina dipendevano dalla lealtà e fedeltà dimostrate alla casata reale nonché dalla rettitudine della loro condotta. Essendo parte integrante della classe aristocratica dirigente, partecipavano all'amministrazione degli affari di stato, dovendo in primo luogo garantire l'ordine nel territorio sotto la loro responsabilità. Erano coinvolti nelle cerimonie della casata reale e spesso, come testimoniano alcune iscrizioni su bronzo, officiavano i riti. Essi erano prioritariamente **guerrieri**; la loro precipua funzione era militare, dato che avevano il compito di difendere lo stato e guidare la popolazione. La funzione di **guerriero** rimase prevalente sino al v secolo a.C., quando alcuni *shi* iniziarono a dedicarsi alla coltivazione della propria natura, all'etica, alla diffusione del sapere piuttosto che limitarsi ad assolvere il loro compito di **guerrieri**. Allora gli *shi* si divisero in due gruppi: gli «*shi* di lettere» (*wenshi*) e gli «*shi* guerrieri» (*wushi*). I primi trasmettevano la cultura dell'epoca aurea della civiltà, basata essenzialmente sui riti e la musica. Verso la fine del periodo Primavera e Autunni (770-453 a.C.), con l'espandersi degli stati e l'indebolimento del potere centrale della dinastia Zhou (1045-221 a.C.), ministri e governatori assunsero sempre piú autonomia e potere, mentre lo stato di caos sociale e belligeranza aumentava gradualmente sino a sfociare in quello che fu definito il periodo degli Stati Combattenti. Fu un'epoca caratterizza-

ta da mobilità e cambiamento, in cui gradualmente la stratificazione sociale si fece piú fluida.

Il potere, le competenze, il talento furono requisiti essenziali per acquisire posizioni di prestigio nelle corti dei governanti dell'epoca; questi ultimi erano alla ricerca di consigli e strategie sull'arte del governo e di sostegno nelle loro battaglie per la conquista dell'egemonia. Nel periodo degli Stati Combattenti, quando i governanti dei numerosi stati **assunsero** di fatto il potere, gli *shi* furono **assunti** per il talento, la saggezza, nonché per le particolari competenze come strateghi. Alcuni provenivano da famiglie aristocratiche decadute, altri erano di umili origini.

Fu cosí che alcuni di essi, seguiti dai loro discepoli, investigarono l'arte del governo, si cimentarono nell'analisi delle arti e della cultura dei loro avi ed elaborarono teorie da discutere con i loro discepoli e da proporre ai nuovi governanti. Spesso i resoconti dei loro incontri con i sovrani e con i discepoli erano trasmessi in forma dialogica in annotazioni trascritte da discepoli e seguaci e poi tramandate ai posteri, annotazioni che nel corso del tempo furono redatte e commentate, dando luogo a un'opera postuma cui furono attribuiti un titolo e un autore, come nel caso emblematico del *Lunyu* (Dialoghi), per l'appunto attribuito a Confucio (551-479 a.C.). Certamente, i testi che riportavano gli insegnamenti, le dissertazioni, gli aforismi dei maestri piú noti si diffusero pian piano nei vari stati dell'immenso territorio cinese.

Nel IV secolo a.C. il re Wei di Qi, uno degli stati piú potenti, decise di conferire titolo e onorario agli eruditi che si riunivano presso l'Accademia Jixia nella capitale Linzi (nell'odierna provincia dello Shandong), fervido centro culturale promosso sotto il regno del re Xuan di Qi (r. 319-301 a.C.), per discutere di varie idee, stratagemmi, programmi e prospettive politiche, e per educare discepoli e seguaci. Gli studiosi, che per la prima volta svolgevano quest'attività senza necessariamente ricoprire una carica politica o amministrativa, si riunivano numerosi presso l'Accademia, che divenne uno dei piú fecondi centri culturali dei secoli IV-III a.C. Lì trascorrevano il loro tempo studiando, discutendo, scrivendo e professando la propria dottrina. Conseguentemente furono composti alcuni dei testi piú significativi della letteratura filosofica e religiosa della Cina pre-imperiale. Ma come furono tramandati il pensiero e i testi dell'Accademia Jixia e dei vari *shi* dell'epoca?

Nel II secolo a.C. Sima Tan (m. 110 a.C.), Gran Scriba o Gran Astrologo (*Taishigong*) e celebre storico, autore, con il figlio Sima Qian (145-86 a.C.), dello *Shiji* (Memorie di uno storico), propose una classificazione delle principali scuole di pensiero del periodo classico in

sei tipologie. Nel trattato intitolato *Yaozhi* (I punti essenziali), individuò sei categorie di esperti (*liujia*): *yingyang* («esperti dello *yin* e dello *yang*»); *ru* («esperti di riti e classici»), a lungo impropriamente identificati con i «Confuciani»; *mo* («seguaci di Mo Di», vissuto attorno al 480-390 a.C.); *mingjia* («esperti dei nomi»), *fajia* («esperti di legge») e *daojia* («esperti del *dao*») (*Shiji*, cap. 130, pp. 3288-92). Nel corso del tempo questa classificazione fu interpretata come la prima documentata e ufficiale testimonianza dell'esistenza di vere e proprie scuole di pensiero strutturate. L'errata interpretazione fu agevolata dall'uso del termine *jia* («esperti»), che significa anche «famiglia, dimora», utilizzato già nel III secolo a.C. in opere quali ad esempio *Zhuangzi* (Maestro Zhuang) e *Xunzi* (Maestro Xun) in particolare nel binomio *baijia* (letteralmente «cento famiglie», da cui l'interpretazione «cento scuole»), per indicare un numero elevato e indefinito di letterati, esperti, precettori, consiglieri. Non si riferiva solo ai maestri (*zi*), ma a tutti i *philosophes* della Cina pre-imperiale, eruditi che si occupavano variamente del sapere e si proponevano come esperti di strategia politica, arte della guerra e di governo, precettori, consulenti e funzionari inseriti nell'amministrazione centrale o locale.

Che Sima Tan avesse utilizzato il termine *jia* in riferimento a eruditi indipendenti, liberi pensatori, e non già a scuole di pensiero, è suggerito dal fatto che lo stesso Sima Tan non avesse indicato un capostipite o fondatore di una scuola. Mo Di è l'unica eccezione, ma conferma la regola, tanto che appare strano che maestri eminenti come Confucio e Laozi non fossero apparsi in questa classificazione. Probabilmente con il termine *ru*, qui reso con «esperti di riti e classici», lo storico si riferiva a tutti quei maestri che avevano condiviso, *in primis* Confucio, lo studio dei testi classici, in particolare i *Documenti* (*shu*) e le *Odi* (*shi*), mentre con *daojia* Sima Tan intendeva coloro che erano particolarmente dediti allo studio del *dao*, e che maturarono le idee da cui presero forma le dottrine solitamente definite daoiste, identificate in particolare con la figura, forse leggendaria, di Laozi.

Un secolo dopo, questo primo tentativo di sistematizzazione si trasformò in una classificazione in scuole di pensiero, con maestri, discepoli e testi canonici, tramandata di epoca in epoca nei cataloghi bibliografici imperiali. Ne è un esempio il catalogo della Biblioteca imperiale conservato nello *Hanshu* (Storia della dinastia Han [Occidentale]), che classifica le opere dei maestri in dieci sottogruppi. Ancor prima un capitolo del *Zhuangzi* (vedi *infra*) rappresentava il pensiero dell'epoca degli Stati Combattenti come il risultato del disordine e della frammentazione della saggezza antica:

Quando il mondo precipitò nel disordine, i saggi scomparvero e il *dao* e il *de* cessarono di essere una cosa sola. Ognuno ne prese una parte per il proprio beneficio, così come avviene per l'orecchio, l'occhio, il naso e la bocca: hanno ognuno la propria funzione ma non comunicano fra loro. Analogamente i cento esperti (*bai-jia*) hanno ognuno la propria tecnica: queste sono tutte eccellenti e utili in taluna o talaltra circostanza. Stando così le cose nessuno abbraccia la totalità. Costoro sono uomini che hanno una visione parziale, frantumano la bellezza di cielo e terra e frammentano i principi dei diecimila esseri e processi [...] (*Zhuangzi* 33).

Secondo gli storiografi, pertanto, il delinarsi di scuole di pensiero rispecchiava il disordine politico e sociale dell'epoca. Che tale interpretazione rispondesse all'esigenza di classificare gli eventi – e con essi il fervore culturale dell'epoca più feconda nella storia del pensiero cinese – lo testimoniano i numerosi manoscritti rinvenuti nelle tombe.

Fortunatamente gli scavi archeologici negli ultimi decenni hanno portato alla luce numerosi manoscritti su seta e bambù, spesso opere inedite oppure porzioni di testi ricevuti, rinvenuti in tombe di aristocratici e principi, gettando così una nuova luce sulla lettura del pensiero classico e rivelando nuove prospettive di studio negli ambiti del pensiero, della ritualità e della religione dell'epoca pre-imperiale (vedi *Scienza e mondo naturale* e *I testi scritti* in questo volume).

È doveroso riconoscere che, per quanto i testi manoscritti non abbiano del tutto messo in discussione le conoscenze sino ad ora acquisite, il risvolto delle recenti scoperte archeologiche sugli studi storico-filosofici, religiosi e paleografici non è di poco conto; basti pensare che poco più del dieci per cento dei testi scoperti in Cina negli ultimi trent'anni coincide con i testimoni di opere di cui già esiste una lezione trasmessa. La scoperta dei manoscritti ha fatto emergere aspetti sino ad ora ignoti sulla datazione e trasmissione dei testi, sulla loro struttura e sui contenuti originari e, in genere, sul valore e significato delle opere che accompagnavano il defunto nella tomba. In generale, l'analisi dei testi manoscritti ha talvolta messo in evidenza la comune appartenenza di idee e motti che la tradizione più tarda tentò di attribuire in modo univoco a taluna o talaltra scuola di pensiero (Andreini 2004; Scarpari 2005b).

Il ritrovamento di manoscritti nelle tombe degli aristocratici, ad esempio, ha rivelato che essi circolavano nella forma di rotoli (*pian*) indipendenti e non già nelle opere composite che sono state tramandate: erano talora brevi testi che nel corso del tempo furono inclusi in opere miscelanee più ampie, scritte a più mani, ma in genere identificate nel titolo con un solo autore, quasi fosse la sua *opera omnia*. Era il risultato di un'operazione editoriale che tendeva a convogliare vari scritti, probabilmente attribuibili ad alcuni discepoli e seguaci, sotto l'egida di un maestro considerato il fondatore di un orientamento dottrinale.

Mentre alcuni manoscritti giacevano ignorati nelle tombe, storici, filologi ed esegeti dell'epoca imperiale procedevano con la stesura della letteratura filosofica della Cina antica. Fondamentale, come si è visto, il ruolo dei Sima, che nella loro opera monumentale *Shiji* descrissero per i posteri la storia della civiltà cinese fino ai loro giorni, e altrettanto importante fu il ruolo di Liu Xiang (79-8 a.C.) e Liu Xin (46 a.C. - 23 d.C.), anch'essi padre e figlio come i Sima, che trascrissero molti dei testi conservati nella biblioteca imperiale, organizzandoli in capitoli, selezionando ed eliminando le parti ridondanti, trascrivendo i caratteri arcaici nello stile della loro epoca e producendo le versioni da cui discesero quelle successive. Liu Xiang e Liu Xin lavorarono per più di vent'anni a questo progetto; per immaginare l'enorme lavoro di revisione, controllo, redazione cui furono sottoposti basti pensare che ogni testo era stato scritto su strisce di bambù legate le une alle altre o vergato su seta. Arrotolati su se stessi, questi costituivano un testo o la sezione di un testo. In un caso Liu Xiang si trovò di fronte a 322 *pian* contenenti porzioni del *Xunzi*, che assemblò eliminando i doppi e conservando alla fine soltanto 33 capitoli o *pian* (Shaughnessy 2006; Scarpari 2006c).

Non si può dunque parlare di scuole di pensiero, bensì di pensatori indipendenti che probabilmente si confrontarono su varie tematiche, esprimendo posizioni divergenti. In effetti, solo i discepoli di Mozi e i *ru*, fra i quali figuravano anche i seguaci di Confucio, rappresentarono due condizioni sociali e due correnti di pensiero attive all'epoca degli Stati Combattenti.

## 2. Gli esperti di «yin-yang».

Non si può comprendere il pensiero cinese senza intendere la dualità di *yin* e *yang*, la vera peculiarità del pensiero cinese, che concepisce i contrari come complementari piuttosto che in un rapporto di reciproca esclusione. Tale dottrina risale a un'epoca assai antica, anche se i riferimenti testuali risalgono a non prima del periodo degli Stati Combattenti. Zou Yan (c. 305-240 a.C.) è considerato il fondatore di questa concezione della realtà e del cosmo, ma la sua opera è andata perduta e non resta che un breve resoconto della sua biografia nello *Shiji*; tuttavia la dottrina *yin-yang* è presente in varie opere della classicità cinese, quali *Zuozhuan* (Commentario di Zuo [alle «Primavere e Autunni»]), *Laozi*, *Xunzi* e *Zhuangzi*, ed è stata elaborata in molte opere più tarde. La dottrina *yin-yang*, che ha informato il pensiero cinese sino all'epoca attuale, concepisce la realtà come il risultato dell'interazione di due forze appa-

rentemente opposte e contrarie, ma in verità complementari, inserite l'una nell'altra e rappresentate da fenomeni naturali come l'alternanza del giorno (*yang*) e della notte (*yin*), del caldo (*yang*) e del freddo (*yin*), dell'estate (*yang*) e dell'inverno (*yin*), del principio maschile (*yang*) e del principio femminile (*yin*). I due termini cinesi sono usati per indicare ogni sorta di relazione dialettica fra due cose, risultante dalla natura mutevole del tutto e di ogni singola entità. Non si tratta di rigide entità ontologiche, giacché *yin* e *yang* possono coesistere in una stessa realtà, come manifestazione di una determinata relazione in taluna o talaltra circostanza. Il cosmo intero si rigenera continuamente grazie alla loro dinamica relazione, che si esprime in ogni rapporto di complementarietà, come quello fra cielo e terra, giorno e notte, vita e morte, uomo e donna, ministro e suddito. Ogni cosa, ogni essere, ogni fenomeno, porta in sé la propria alterità con cui convive in un rapporto di crescita e perenne mutamento.

L'interagire di *yin* e *yang* esprime l'idea del continuo mutamento ciclico e dell'inarrestabile ritorno a un punto di inizio che coincide anche con la fine di un ciclo. Tale concezione evidenzia immediatamente una profonda diversità con la tradizione metafisica occidentale, caratterizzata dal dualismo, dall'immutabilità dell'assoluto, dall'indivisibilità dell'Uno.

La prima delle Appendici dell'*Yijing* (Classico dei mutamenti) illustra l'alternanza di *yin* e *yang*, muovendo dall'associazione con gli esagrammi che li rappresentano:

Qian (il Cielo) e Kun (la Terra) sono la porta del cambiamento! Qian è *yang*, Kun è *yin*. Quando *yin* e *yang* si uniscono, il debole e il forte acquisiscono forma. In tal modo assumono forma i prodotti del Cielo e della Terra (*Yijing*, Appendice I).

Isabelle Robinet (1995, p. 17) osservava che, per la stretta correlazione che li unisce, *yin* e *yang* testimoniano l'unità di fondo soggiacente al mondo, un'idea che si evince ad esempio dal *Laozi*, dove i due principi appaiono come generati dal *dao*:

Il *dao* genera l'Uno,  
l'Uno genera i Due,  
i Due generano i Tre  
i Tre generano i diecimila esseri e processi (*Laozi* 42).

Similmente, il *Lüshi chunqiu* (Primavere e Autunni del Signor Lü) descrive come anche la musica trovi la sua radice nel Supremo Uno (Taiyi) attraverso un processo che da una fonte unica si dispiega verso la molteplicità degli esseri: dal Supremo Uno si generano due modelli che corrispondono a *yin* e *yang*, che si trasformano e prendono forma, l'uno verso il basso, l'altro verso l'alto: ed ecco che si succedono

le quattro stagioni e i diecimila esseri e processi hanno origine (*Lüshi chunqiu* 5.2).

La dottrina *yin-yang* s'intrecciò con quella delle Cinque Fasi (*wuxing*), corrispondenti a Cinque Elementi (*wucaì*), ovvero Legno, Fuoco, Terra, Metallo e Acqua; fu allora elaborata una dottrina che, in voga particolarmente durante la dinastia Han Occidentale, concepiva il cosmo, la natura, l'uomo e il trascorrere del tempo come il risultato del susseguirsi di cinque cicli o fasi a loro volta derivanti dall'avvicinarsi di *yin* e *yang*. Donald Harper (in questo volume) propone il I secolo d.C. come *terminus post quem* per il consolidamento delle dottrine *yin-yang* e delle Cinque Fasi. Secondo tale concezione il divenire della natura e il cosmo intero seguivano un processo dinamico in cui varie forze o agenti si succedevano in un naturale alternarsi di crescita e declino, nascita e morte. Si sviluppò così un sistema di relazioni che alle cinque fasi associa cinque colori, cinque organi, cinque direzioni, cinque note musicali, cinque imperatori, cinque condizioni atmosferiche, ecc. Ne derivò una rappresentazione ordinata della natura in cui ogni essere, ogni fenomeno, ogni cosa trovava un'opportuna collocazione.

Tale pensiero ebbe una delle prime formulazioni nello *Zuozhuan*, come ad esempio in questi due passi:

Le norme rituali hanno il loro fondamento nel corso costante del Cielo, nei giusti principî della terra e nelle azioni degli uomini. Cielo e Terra hanno un loro corso costante, che l'uomo prende a modello. Modellandoci sui corpi luminosi e basandoci sui cicli naturali della terra, abbiamo riprodotto le loro sei fonti di energia vitale (*liuqi*) e ci siamo serviti dei loro cinque processi (*wuxing*). Le fonti di energia vitale sono diventate i cinque sapori e si sono manifestate come i cinque colori e le cinque note (*Zuozhuan*, duca Zhao, anno 25; Scarpari 1991, p. 72).

Nel Cielo vi sono sei fonti di energia vitale (*liuqi*). Queste discendono e danno vita ai cinque sapori, si manifestano come i cinque colori e si evidenziano come le cinque note. Quando sono in eccesso causano l'insorgere delle sei malattie. Le sei fonti di energia vitale sono: *yin* e *yang*, vento e pioggia, oscurità e luce [...]. (*Zuozhuan*, duca Zhao, anno 1; Scarpari 1991, p. 73).

Questo sistema di relazioni fu applicato in modo sistematico anche al regno della politica, soprattutto in epoca imperiale: ne conseguì una filosofia della storia che illustrava gli eventi come una conseguenza dell'agire umano (del sovrano) sulla natura e viceversa. Uomo e natura erano espressione delle medesime forze naturali, pertanto potevano influenziarsi reciprocamente. Ecco come una guerra o una siccità potevano essere spiegate come l'effetto della «dislocazione» di una fase, o un'eclissi come l'effetto di una cattiva gestione del potere. Giunti in epoca Han la teoria ciclica della storia si sviluppò, in particolare con Dong

Zhongshu (c. 179-104 a.C.), e via via fu riproposta nelle storie dinastiche di tutti i tempi, in particolare nei trattati *Wuxing* (Cinque Fasi) e *Tianwen* (Astrologia).

### 3. Confucio e i «ru».

La figura di Confucio segna la storia del pensiero cinese, sia in Asia orientale che in Occidente. I missionari gesuiti che dal XVI secolo approdarono in Cina ne percepirono fin da subito l'importante ruolo, tanto che si accinsero alla traduzione delle opere attribuite al Maestro o che recavano testimonianza del suo pensiero. Fu così pregnante nella tradizione cinese di tutti i tempi che si diffuse in Giappone, in Corea, nel Sud-Est asiatico, fino a giungere in Occidente, dove oggi è emblematicamente rappresentato e promosso dagli Istituti Confucio istituiti e promossi dal governo cinese e presenti in tutto il mondo. In realtà il pensiero cosiddetto «confuciano», le cui origini si fanno risalire a un maestro di un piccolo villaggio, nell'odierna provincia settentrionale dello Shandong, prese corpo nel corso del tempo, cogliendo via via gli stimoli e gli influssi di altre correnti di pensiero sviluppate e diffuse nel vasto territorio cinese.

Il nome «Confucius», apparso per la prima volta in una traduzione latina di alcuni classici cinesi intitolata *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis* (Parigi 1686), corrisponde alla trascrizione latina di Kongfuzi (Maestro Kong). Il suo nome era Kong Qiu, ma divenne noto come Kongzi o Kongfuzi (Maestro Kong). Nato in una famiglia aristocratica decaduta attorno al 551 a.C. a Zou nello stato di Lu (l'odierna città di Qufu nello Shandong), ricevette un'educazione classica e in età adulta intraprese la carriera di funzionario nella corte del sovrano di Lu.

La sua famiglia proveniva dallo stato di Song, ma si era trasferita a Lu a causa di problemi di natura politica. Il padre, Shuliang He, che aveva ricoperto importanti cariche pubbliche a Lu, morì poco dopo la nascita di Kong Qiu lasciando la famiglia in ristrettezze economiche. Così, già in giovane età, Confucio dovette dedicarsi a lavori umili per mantenere sé e la madre. Riuscì comunque a dedicarsi con passione allo studio delle opere, dei riti, delle tradizioni e della musica del passato. A diciannove anni sposò una giovane donna originaria di Song, dalla quale ebbe un figlio e una figlia. Si dedicò con passione allo studio fin da giovane età, privilegiando l'apprendimento delle norme rituali, della musica di corte e dell'antica poesia e presto la sua fama di maestro si diffuse al punto che le famiglie locali più influenti scelsero di affidargli l'istruzione dei

figli. Ricoprì alcune cariche ufficiali nello stato di Lu, ma la sua attività preferita era l'insegnamento. Infatti, nel corso del tempo, raccolse attorno a sé numerosi discepoli e seguaci di vario orientamento di pensiero, con i quali discuteva di argomenti quali l'arte del governo, il valore dello studio, le antiche norme rituali e la coltivazione del sé.

Confucio apparteneva a quella classe di funzionari colti, gli *sbi*, che prestava servizio nell'amministrazione o nell'esercito. Era un *ru*, uomo di grande erudizione formato sui testi canonici dell'antichità, ma al contempo il suo pensiero era semplice, essenziale e pragmatico. Circondato da discepoli e seguaci, trasmetteva i valori dei saggi del passato, la benevolenza, il senso dell'amicizia e della solidarietà, l'amore per i familiari e i propri simili. I suoi insegnamenti furono tramandati in forma sparsa in molti testi della letteratura storica e filosofica della Cina classica, ma una cospicua parte fu raccolta in un'opera che, intitolata *Lunyu*, fu considerata la principale fonte del pensiero del Maestro. Alcune sezioni furono redatte dopo la morte di Confucio, mentre circa la metà del testo e in particolare gli ultimi capitoli che lo compongono sono più tardi. In origine il testo probabilmente circolava in una forma fluida e variabile di conversazioni, aforismi e aneddoti che, con ogni probabilità, attorno alla metà del III secolo a.C. furono raccolti in varie edizioni. Questa raggiunse il suo apogeo durante la dinastia Han e in particolare durante il regno dell'imperatore Wu (r. 141-87 a.C.), che promosse lo studio dei classici e diede impulso a un orientamento di pensiero ispirato alle antiche opere di tradizione confuciana. Da allora l'opera è stata ed è tuttora un punto di riferimento essenziale nel dibattito filosofico e politico in corso in Cina.

Confucio fu definito «un pensatore dotato di una profonda capacità di penetrazione e di una visione immaginativa dell'uomo pari nella sua grandezza a quella dei maggiori filosofi, un grande maestro, un modello, poiché parla all'uomo di cose che non sono state dette altrove, di cose che necessitano di essere dette» (Fingarette 2000, p. 25).

#### 3.1. L'etica confuciana.

Maestro Kong – così lo chiamavano i suoi discepoli – visse in un'epoca travagliata, caratterizzata da conflitti sociali e belligeranza fra i numerosi stati in cui era diviso il vasto territorio sotto il dominio della dinastia Zhou. Deluso per la perdita dei valori dell'epoca aurea della civiltà, decise di dedicarsi alla trasmissione della cultura antica, viaggiando di corte in corte per offrire i propri insegnamenti, accompagnato da discepoli che sempre più numerosi si univano attorno a lui. Il *Lunyu* è

il resoconto degli insegnamenti del Maestro e delle sue conversazioni con sovrani e duchi, annotati dai suoi discepoli e seguaci che ne presero nota e li trasmisero ai posteri. Nonostante le interpolazioni delle epoche successive l'immagine che se ne trae è di un pensiero essenziale, semplice e lineare che poi fu elaborato da esegeti e commentatori delle epoche successive.

Il Maestro, com'egli stesso sottolineò, tramandava la cultura dell'antichità, non aveva la pretesa di creare qualcosa di innovativo, al contrario preferiva seguire la tradizione: come la dinastia Zhou guardava alla due dinastie del passato, Xia (c. XXI-XVII secolo a.C.) e Shang (c. 1600-1045 a.C.), così il Maestro, coerentemente, seguiva le orme della dinastia Zhou.

La meta della via confuciana è il coronamento di un processo di coltivazione interiore dell'uomo. Verso la fine della sua vita 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 aveva compreso il decreto del Cielo (*Tianming*), a sessanta sapeva ascoltare e a settanta riusciva a seguire gli impulsi del suo cuore senza incorrere in trasgressioni. Ammesso che questo enunciato fosse fedele al suo pensiero, esso sintetizza alcuni dei punti del confucianesimo di tutti i tempi: l'importanza dell'istruzione e della riflessione, la necessità di regolamentare l'agire umano attraverso le norme rituali, la consapevolezza di un destino e di un volere celeste, l'ambizione di pervenire a una condizione di armonia con se stessi e con il mondo esterno.

Il Maestro esortava allo studio delle opere classiche del passato, in particolare le *Odi* (*shi*) e i *Documenti* (*shu*), poiché recitando le odi l'uomo arricchisce il proprio lessico, approfondisce la propria conoscenza della natura, sviluppa la fantasia e la sensibilità verso gli altri, mentre studiando i documenti comprende la storia degli uomini e ne trae insegnamento. Ugualmente importante era considerata l'osservanza delle norme rituali (*li*), ovvero i riti religiosi, le norme di comportamento etico, le buone maniere, eredità tramandate dai saggi che concorrevano a formare l'uomo nobile d'animo. Secondo la più antica accezione i *li* sono le norme per servire i numi e ottenere la loro protezione e benedizione, ma in seconda istanza – e questo fu l'aspetto enfatizzato da Confucio e dai suoi seguaci – disciplinano le relazioni umane e implicano il rispetto delle gerarchie, garantendo l'ordine sociale. Con la padronanza e la ripetuta pratica delle norme rituali non soltanto l'uomo ottempera ai propri obblighi morali e sociali, ma stabilisce un dialogo con i suoi avi e ritrova una serenità e un equilibrio interiore. La meta dell'uomo è il conseguimento dell'umana benevolenza, quel senso di umanità che si

rivela nella generosità d'animo verso i propri familiari e i propri simili. L'uomo porta un grave fardello: lunga è la via da percorrere e il suo viaggio termina con la morte. Il suo fine è conseguire l'umana benevolenza (*Lunyu* 8.7). I due capisaldi dell'agire umano sono la massima lealtà e «non imporre agli altri quel che non si desidera per sé» (*Lunyu* 4.15; Lippiello 2003, p. 39).

Quest'ultimo enunciato è la regola aurea confuciana, espressa dal carattere cinese *shu*, tradotto variabilmente con «reciprocità», «considerazione dell'altro», «empatia». *Shu* ricorre nel *Lunyu* (4.5) unitamente a un'altra idea cardine del pensiero confuciano, *zhong* «agire con la massima lealtà»:

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 (*zhong*) e non imporre agli altri quel che non si desidera per sé (*shu*); null'altro» (*Lunyu* 4.15; Lippiello 2003, p. 39).

*Shu* e *zhong* sono uniti indissolubilmente, tesi verso un *modus vivendi* virtuoso ed esemplare che l'uomo nobile d'animo anela e consegue. *Zhong* esprime l'idea di lealtà verso gli altri, *in primis* concepita come dedizione a un superiore; è l'impegno a preservare l'integrità della sua esistenza, nonché a salvaguardare il suo ruolo sociale. *Shu*, empatia, invece, presuppone un rapporto di reciproca comprensione fra simili, in nome di un principio assoluto, il *dao*. È il sentiero che l'uomo percorre quotidianamente, senza mai allontanarsene, teso verso il raggiungimento della benevolenza e della rettitudine. La benevolenza si consegue dapprima in famiglia, instaurando un rapporto armonico e retto con tutti, conformandosi alle antiche norme rituali e riconoscendo il ruolo di ognuno. Sarà dunque possibile uscire dall'ambito familiare e applicare il proprio retto comportamento alla società, con la deferenza, la generosità e l'empatia che generalmente si riservano a un ospite di riguardo. Uno dei valori del pensiero confuciano è l'amicizia, ancor oggi vivo nell'etica cinese:

Il Maestro disse: «Se viaggiassi in tre, certamente avrei sempre un maestro accanto: dell'uno coglierei i pregi per trarne esempio, dell'altro coglierei i difetti per emendarmi» (*Lunyu* 7.22; Lippiello 2003, p. 75).

Frequentando un amico si esperisce il senso dei propri limiti e dunque si può correggere se stessi. Per il Maestro il rapporto fra uomini è come un viaggio iniziatico verso la crescita interiore, alimentata dalla percezione dell'altro, dal dialogo e dal confronto. Un discepolo di Confucio così si interrogava:

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* 1.4; Lippiello 2003, p. 3).

Il rapporto fra uomini è regolato da norme di condotta etica e rituale ereditate dai saggi dell'antichità e pertanto ricche di valenze simboliche e sacrali. L'uomo, nobile per natali ma anche per una raffinatezza spirituale che contraddistingue la sua esistenza, nel porsi in relazione all'altro compie un atto rituale e riveste di un'aura di sacralità ogni suo gesto. Si ricongiunge ai suoi 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. Nel praticare le norme rituali, l'uomo comunica con il suo simile in modo corretto e giusto, con una proprietà di gesti, con maniere eleganti e con un linguaggio appropriato che riflette la sua nobile natura. Infatti:

Se non sono regolate dall'osservanza delle antiche norme rituali la deferenza diventa molestia, la prudenza timore, l'audacia insubordinazione, la franchezza brutalità (*Lunyu* 8.2; Lippiello 2003, p. 83).

Ecco dunque come i rapporti umani non sono regolati da leggi, bensì da principî come la rettitudine, la fedeltà e la lealtà. Il senso di giustizia è proprio dell'uomo nobile d'animo ed egli lo pratica anche attraverso il rispetto del ruolo di ognuno, in famiglia e nella società. Nel *Lunyu* il ricorso alle sanzioni e alle punizioni è contestato, perché è in antitesi con la spontanea osservanza delle antiche norme rituali ereditate dagli avi e dai saggi sovrani e con la pratica della benevolenza. Il Maestro sosteneva che l'applicazione di sanzioni penali avrebbe indotto l'uomo a rifuggire dalla punizione, senza suscitare in lui il desiderio di emendarsi:

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* 2.3; Lippiello 2003, p. 45).

I rapporti in ambito familiare e in ambito sociale sono regolati da un preciso codice etico dove il padre e il fratello maggiore, e nella sfera sociale il proprio superiore, sono amati e rispettati in modo assoluto. Alla base di un comportamento virtuoso vi è l'amore filiale e il rispetto dovuto al fratello maggiore e, in genere, a un superiore:

In privato un giovane dovrebbe amare i genitori e in pubblico rispettare i superiori, essere coscienzioso e sincero, amare indistintamente e coltivare l'amicizia con chi è dotato di benevolenza. Se poi ha ancora energie, dovrebbe riservarle allo studio (*Lunyu* 1.5; Lippiello 2003, p. 5).

Confucio aveva rimarcato il ruolo fondamentale della riflessione (*si*) in relazione allo studio (*xue*), indicando quest'ultimo come prioritario. Anche Mencio (390-305 a.C.), un secolo dopo, avrebbe enfatizzato la riflessione quale facoltà del cuore, che valuta la bontà del comportamento umano dal punto di vista morale. Infine, Xunzi (c. 310-215 a.C.) sottolineava la necessità di attenersi alle norme e ai precetti morali, nonché di dedicarsi allo studio per migliorare e correggere predisposizioni culturali negative come l'invidia, l'odio, l'intemperanza, la dissolutezza e la brama di potere e alla musica per dare sfogo alla gioia, un'emozione che ogni uomo ha necessità di esprimere: la musica, in cinese sinonimo di «gioia» (*le*), dà voce alla gioia e conduce l'uomo a una primordiale condizione di armonia con il cosmo.

### 3.2. La scoperta dei manoscritti: la caduta di un mito.

Mentre la storiografia ufficiale tendeva a trasmettere un'immagine unitaria e per certi versi stereotipata degli insegnamenti di un maestro che, come testimonia il *Lunyu*, parlava attraverso le parole dei suoi fedeli discepoli, quasi fossero le dirette emanazioni delle sue idee, le recenti scoperte archeologiche hanno rivelato una certa eterogeneità di pensiero nella tradizione di coloro che, noti come *ru* (classicisti), similmente a Confucio trasmettevano la cultura del passato.

I *ru* non necessariamente erano tutti confuciani, nel senso di «seguaci di Confucio», mentre Confucio era certamente un *ru*, un esponente di quella tradizione di letterati che aveva posto al centro del proprio insegnamento e della propria professione i canoni dell'epoca aurea. Le recenti scoperte archeologiche hanno messo in luce che il *Lunyu* era espressione di diverse tradizioni di *ru* ma al contempo molti passi circolavano indipendentemente e, ad esempio, due sezioni del *Lunyu* erano entrate a far parte di una raccolta di testi privi dell'*incipit* «Il Maestro disse» (*zi yue*), dando così adito all'ipotesi che aforismi e aneddoti circolassero in altri testi, non proprio fedeli all'immagine stereotipata del Maestro che si andava via via delineando nel corso del tempo (Scarpari 2004b). Ad oggi la prima documentata testimonianza del *Lunyu* risale al I secolo a.C.: è un manoscritto vergato su bambù rinvenuto nella tomba del principe Huai di Zhongshan (m. 55 a.C.) a Dingzhou, non lontano da Pechino. L'edizione è quasi completa, anche se rispetto al *textus receptus* varia l'ordine dei capitoli. Nella stessa tomba furono rinvenuti testi analoghi in cui aneddoti apparsi nel *Lunyu* s'intersecano con storie di Confucio e i suoi discepoli, poi inclusi anche in altre antologie. Il manoscritto di Dingzhou consta di 7576 caratteri, circa la metà della vulgata del *Lunyu*,

scritti su listarelle di bambú (ognuna con un numero oscillante di caratteri fra 19 e 21), e presenta varianti grafiche utili per la comprensione del testo. Secondo alcuni studiosi cinesi il tipo di scrittura utilizzato rivela l'antichità del testo, probabilmente l'unico esemplare sopravvissuto del *Lulun* (Dialoghi dello stato di Lu), conservato parzialmente in alcune citazioni del commentario di Zheng Xuan (127-200). Il manoscritto di Dingzhou, il piú antico esemplare del *Lunyu* pervenuto, presenta numerose varianti testuali oltre a una suddivisione interna differente dal testo ricevuto, rivelando una certa autonomia nell'uso dello stile di scrittura e nella ripartizione dell'opera. Oltre a essere trascritte nel manoscritto di Dingzhou e in numerose altre fonti tramandate, le parole del Maestro ricorrono in altre opere manoscritte: alcuni frammenti recanti i suoi detti e aneddoti furono trovati in tombe ancor piú antiche. Cosí, ad esempio, nel 1977, in una tomba del 165 a.C. a Fuyang (Anhui), fu rinvenuto un manoscritto che reca un elenco di quarantasei titoli di aneddoti riguardanti Confucio; piú di recente il Museo di Shanghai è entrato in possesso di un manoscritto su bambú, proveniente dall'area dell'antico stato di Chu (nelle odierne province dello Hubei e dello Hunan) e risalente con ogni probabilità alla fine del periodo degli Stati Combattenti, noto come *Kongzi shilun* (Discussioni del Maestro Kong sulle *Odi*). Il ritrovamento di questi manoscritti testimonia il permanere, fino alla dinastia Han, di uno stato indefinito e fluido nella composizione di testi provenienti dalla tradizione orale. Un lento processo di esegesi durante la dinastia Han avrebbe consegnato ai posteri una o piú versioni canoniche del *Lunyu*, considerato nel corso del tempo la principale fonte degli insegnamenti del Maestro (Lippiello 2003).

Il tema della coltivazione morale, trattato nel *Lunyu* e nelle opere attribuite a pensatori che la tradizione annoverava come appartenenti alla scuola confuciana, fu sviluppato in modo significativo e peculiare in un manoscritto sulla coltivazione delle cinque qualità morali, noto come *Wuxing pian* (I cinque modelli di condotta), ritrovato in due versioni a distanza di vent'anni. Il primo manoscritto, su seta, fu rinvenuto nel 1973 in una tomba a Mawangdui (Hunan) del 168 a.C. insieme a un commentario; il secondo, su bambú, fu rinvenuto nel 1993 in una tomba nei pressi del sito di Guodian (Hubei). Si ritiene che fosse stato inumato assieme al defunto attorno al 300 a.C., e dunque probabilmente composto durante il IV secolo a.C. Secondo Mark Csikszentmihályi (2009, p. 64) il *Wuxing pian* fu composto prima del *Mengzi* (Maestro Meng; IV-III secolo a.C.), mentre il *Mengzi* fu composto prima del commentario al *Wuxing pian*. È un testo esemplare, che consente di comprendere quanto il tema del perfezionamento delle qualità morali fosse di attualità e diffuso

nei diversi stati della Cina pre-imperiale. Innanzitutto la continuità con quanto attribuito al pensiero di Confucio è testimoniata dalla descrizione di cinque modelli di condotta riconducibili a cinque comportamenti virtuosi: benevolenza (*ren*), senso di giustizia o rettitudine (*yi*), saggezza o intelligenza (*zhi*), osservanza delle norme rituali (*li*) e saggezza (*sheng*). Il testo nel suo *incipit* mette in luce il valore di un'azione quando questa trae origine dall'intima volontà:

Quando la benevolenza si origina dall'interiorità, si può affermare che la forza morale (*de*) si attivi;

quando invece non si origina dall'interiorità, si può semplicemente parlare della sua azione.

Quando il senso di rettitudine si origina dall'interiorità, si può affermare che la forza morale si attivi;

quando invece non si origina dall'interiorità, si può solo parlare della sua azione (*Guodian Chumu zhujian*, p. 149).

Le cinque virtù morali sono interiorizzate e, tramite l'attivazione della forza morale (*de*) che *in nuce* è insita nell'uomo, giungono a una piena realizzazione. La forza morale è il punto verso cui tendono le cinque azioni morali che, se stimolate dall'interno, concorrono a sviluppare la bontà (*shan*) e a trasformare l'individuo in un uomo dall'animo nobile (*junzi*). L'uomo in cui i cinque modelli di condotta prendono forma e sono praticati al momento giusto, è un gentiluomo. Quali sono il significato e le implicazioni delle cinque azioni che «prendono forma nell'interiorità» (*xing yu nei*)? L'autore si riferisce probabilmente a una spontanea realizzazione e manifestazione della benevolenza, senso di giustizia, pratica dei riti, saggezza, non condizionate da una disciplina e dall'esercizio quotidiani, bensí da un'attitudine spontanea al bene. La pratica delle cinque azioni virtuose oltre a essere spontanea e coltivata dall'interiorità, dev'essere ben equilibrata: nessuna delle virtù deve prendere il sopravvento, giacché la coltivazione esclusiva di una virtù può compromettere l'azione complementare di un'altra. Le cinque azioni sono infatti correlate cosí come lo sono le Cinque Fasi. L'ultima virtù praticata genera quella successiva in un susseguirsi ciclico che pone l'agire umano nel ciclico flusso naturale del cosmo.

#### 4. Mozi e il rifiuto della tradizione.

Proveniente da Song a occidente di Lu, Mo Di, noto come Mozi, un artigiano di umili origini, fu considerato il presunto fondatore di una scuola di pensiero che presentava una sistematica, coerente e critica alternativa al pensiero di Confucio e in genere dei *ru*. I vari capitoli dell'o-



pera che raccoglie i suoi insegnamenti, intitolata *Mozi* (Maestro Mo), furono composti in vari periodi, dalla sua epoca all'inizio della dinastia Han, quando il pensiero di Mozi cadde nell'oblio. L'opera scomparve quasi interamente nel corso del VII secolo e in seguito l'intero testo fu ricostruito. I capitoli del *Mozi* possono essere suddivisi in cinque gruppi: i «capitoli sinottici», costituiti da dieci sezioni di tre capitoli con il medesimo titolo (corrispondenti a tre versioni interpretative diverse sul medesimo argomento) e una di due capitoli; i «capitoli dialettici» relativi a discussioni di logica, filosofia del linguaggio, matematica, meccanica e ottica; i «dialoghi moisti», una raccolta di dialoghi e brevi aneddoti su Mozi; i «capitoli militari», guide su come difendersi da attacchi militari e infine i primi sette capitoli, costituiti da saggi miscelanei e dialoghi su vari argomenti. Autori dell'opera furono probabilmente i suoi discepoli e seguaci, come sembra testimoniare il frequente riferimento al Maestro Mozi (Zi Mozi), presunto iniziatore di quel movimento culturale e sociale che con ogni probabilità, come sostenne Angus C. Graham, si suddivise in tre fazioni dopo la morte del maestro (definite rispettivamente «purista», «del compromesso» e «reazionaria»).

Alla base del pensiero di Mozi e dei suoi seguaci vi era il seguente principio: ogni pronunciamento deve basarsi su un postulato (*yi* o *yifa*). In tal modo essi implicitamente criticavano la metodologia confuciana basata non su una chiara e definita regola bensì su un'etica dell'individuo che resisteva a ogni sorta di teorizzazione. Ad esempio, un principio attribuito ai moisti era l'imparzialità (*jian*), contrapposta alla parzialità (*bie*), basata sull'esempio del Cielo (**Tian**) che «getta luce su tutti in modo imparziale» (*Mozi* 26). L'idea di «vantaggio collettivo» (*li*) perseguito dai moisti assumeva tre forme concrete: il conseguimento della ricchezza (*fu*), la sua applicazione alla popolazione (*zhong*) e l'ordine sociale (*zhi*).

Per stabilire i postulati, spiegava Mozi, è necessario fissare tre indicatori (*sanbiao*): le radici (*ben*) delle asserzioni; le fonti o prove a sostegno (*yuan*) e l'applicazione pratica (*yong*). Le radici si trovavano nelle testimonianze dei saggi sovrani dell'antichità, mentre le prove e l'applicazione pratica si trovavano «in basso», nella vita quotidiana della gente comune. Questi tre criteri sono applicati a vari ambiti, come ad esempio alla questione dell'esistenza di spiriti e divinità oppure alla credenza nel destino (*ming*) che essi criticavano e attribuivano ai *ru*. I moisti sostenevano che spiriti e divinità esistono, inoltre che puniscono i malvagi e premiano i meritevoli, così da stimolare l'individuo ad adottare una retta condotta. Al contrario l'*amor fati* dei *ru* non induce l'individuo ad adoprarsi per migliorare se stesso e la società. Se il destino è già determinato, che vantaggio vi sarebbe nel prodigarsi a tal fine?

Prove dell'esistenza di spiriti e divinità sono l'esperienza dei saggi sovrani, le testimonianze dirette della gente comune e, infine, il beneficio che si trae da tale credenza, al punto che l'autore sostiene:

Se l'abilità di divinità e spiriti di premiare i meritevoli e punire i malvagi potesse affermarsi ovunque fra la gente, ciò condurrebbe indubbiamente all'ordine nello stato e recherebbe grande beneficio al popolo (*Mozi* 8).

Secondo il *Mozi*, offrire i sacrifici a spiriti e divinità è un modo per riunire le famiglie e alimentare l'amicizia e la solidarietà. Le dottrine esposte nei dieci saggi sono stabilite sulla base dei tre indicatori, e soprattutto del primo e del terzo. Fanno ricorso al secondo, ovvero le fonti o testimonianze addotte dalla gente, solo per giustificare l'esistenza di spiriti e divinità e l'inconsistenza della teoria del destino. Mozi affermò:

Devi assumere come regola la prova fornita dalla vista e dall'udito della gente. Se qualcuno ha effettivamente visto o udito qualcosa, devi accettare che quella cosa esista davvero (*Mozi* 31).

Quanto al «destino» (*ming*), Mozi sostenne che sin dall'antichità non vi è mai stato qualcuno che abbia visto l'entità «Destino» o ne abbia udito la voce.

Una delle dottrine confuciane confutate dai moisti è l'indiscussa adozione delle pratiche e dei costumi antichi, per quanto anch'essi avessero preso a modello i sovrani del passato, in particolare i leggendari Yao e Shun e i fondatori delle tre dinastie pre-imperiali Xia, Shang e Zhou. Tuttavia i moisti erano convinti che la politica di alcuni sovrani del passato avesse condotto alla povertà, alla riduzione demografica e al disordine, fino a quando non furono adottati i principî della «promozione dei meritevoli», del «rifiuto dell'aggressione» e del «rifiuto del destino». Le tradizioni del passato sono giudicate in base alla loro utilità e al beneficio che recano all'uomo e alla comunità. Pertanto l'agire dei re saggi del passato era considerato virtuoso solo quando produceva benefici e vantaggi per la comunità. Mozi e i suoi seguaci reputavano necessaria l'unificazione delle norme e invocavano il principio dell'obbedienza ai propri superiori. Il Cielo ha il potere di nominare e destituire i sovrani:

Il Cielo desiderava unificare le norme nel mondo, per questo individuò il più meritevole e lo designò quale Figlio del Cielo (*Mozi* 26).

##### 5. Yang Zhu e il valore della vita.

Fra i pensatori della Cina classica che espressero idee avverse a Confucio e ai suoi seguaci figura Yang Zhu, vissuto, a giudicare dal suo do-

cumentato colloquio con il re Hui di Liang (r. 370-319 a.C.), nel IV secolo a.C. Fu considerato dalla storiografia cinese il capostipite di una corrente di pensiero che offriva vie e soluzioni alternative alle regole di condotta etica e sociale promosse da Confucio e da Mozi. Le dottrine ascritte a Yang Zhu sono espresse in scritti di natura eterogenea, come ad esempio *Mengzi*, *Lüshi chunqiu*, *Zhuangzi*, *Liezi* (Maestro Lie) e il più tardo *Huainanzi* (I maestri di Huainan), ma tutto sommato il suo pensiero appare coerente e innovativo rispetto alle posizioni di Confucio e Mozi, con i quali è sovente messo a confronto.

Etichettato come egoista ed edonista, Yang Zhu esprimeva una concezione che anteponeva la vita dell'individuo all'impegno sociale e all'ambizione. Commentava l'autore del *Lüshi chunqiu*:

Confucio conferiva importanza alla benevolenza, Mozi all'amore indifferenziato per tutti, mentre Yang Zhu conferiva importanza al sé (*Lüshi chunqiu* 17.7).

Gli aspetti prevalenti del pensiero classificato come «yanghista» sono il ritiro dal mondo e il rifiuto dell'impegno sociale, la predilezione per la preservazione e coltivazione del sé e il valore conferito alla vita e alla longevità. In verità, la tendenza al disimpegno non è fine a se stessa, corrisponde al desiderio di preservare la propria vita e salute dagli eccessi o dai danni provenienti da cause esterne al fine di vivere il più a lungo possibile. L'uomo deve mantenere intatta la natura che gli è stata donata dal Cielo, coltivandola e portandola a compimento. Yang Zhu usa la metafora dell'acqua per descrivere la natura umana, metafora utilizzata anche da Mencio, seppur con finalità diversa:

È nella natura dell'acqua essere limpida; il fango la inquina e, di conseguenza, l'acqua perde la propria limpidezza. È nella natura dell'uomo vivere a lungo; fattori esterni la condizionano e, di conseguenza, l'uomo non riesce a completare l'intero corso della propria vita (*Lüshi chunqiu* 1.2; Scarpari 2010a, p. 25).

L'uomo desidera appagare i propri desideri: in tal modo alimenta la natura che gli è stata donata dal Cielo e ne preserva la genuinità (*zhen*). I fattori esterni devono nutrire la natura umana e non il contrario, ovvero non bisogna utilizzare la natura umana per recare beneficio al mondo esterno. Pertanto, quando i suoni, i sapori e le immagini appagano la sua natura, il saggio se ne appropria, mentre quando lo danneggiano li rifiuta. In tal modo Yang Zhu e i suoi seguaci intendevano criticare l'eccessiva dedizione all'impegno politico e sociale, la negazione del sé per il bene pubblico. In passato Yao, uno dei saggi sovrani della mitica epoca aurea della civiltà cinese, aveva ceduto il trono a Zhizhou Zhifu, che lo rifiutò poiché era affetto da malattia; dovendosi curare, non aveva il tempo per occuparsi del suo regno:

Il regno è la cosa più importante di tutte, ma egli non era disposto a rovinarsi la vita per esso, figuriamoci per qualsiasi altra cosa! Solo chi si disinteressa totalmente del regno è degno di riceverlo in consegna! (*Lüshi chunqiu* 2.2; *Zhuangzi* 28).

Saggio è colui che riesce ad anteporre la propria vita alle ambizioni e ai vincoli determinati da fattori esterni, come l'esercizio del potere. Piuttosto, si persegue la genuinità, la spontaneità, si ricerchi la propria sincerità. In un passo del *Zhuangzi* si legge che Dao Zhi (Bandito Zhi) aggredisce con veemenza Confucio affermando che la sua dottrina è folle, astratta, fuorviante, vuota e falsa. Infatti è nella natura dell'occhio voler contemplare bellezze raffinate, mentre l'orecchio desidera ascoltare dolci melodie, il palato gustare sapori delicati, l'ambizione e la nostra energia interna essere appagate. L'uomo deve avere massima cura della propria vita, del breve lasso di tempo assegnatogli dal Cielo, diversamente dimostrerà di non aver compreso affatto il *dao*:

Coloro che non hanno saputo appagare le proprie ambizioni e illusioni e che non hanno avuto la massima cura del tempo loro assegnato, costoro non hanno compreso affatto il *dao*. Tutto ciò che tu Confucio, hai detto, io lo rifiuto. Vattene via, di corsa, tornatene da dove sei venuto, non aggiungere altro! (*Zhuangzi* 29; Scarpari 2010a, p. 26).

I riti e le cerimonie promossi da Confucio sono qualcosa di artefatto, costruito e fuorviante. Allontanano l'uomo dalla spontaneità, dalla genuinità che ha ricevuto dal Cielo, provocando in lui un senso d'insoddisfazione. Il saggio prende a modello il Cielo e non si fa influenzare dai costumi vigenti, mentre lo stolto, incapace di valorizzare la propria genuinità, modella il proprio comportamento sulle norme vigenti. *Ru* e *moisti* furono molto critici nei confronti di Yang Zhu, come apprendiamo, ad esempio, dal seguente brano del *Mengzi*, citato convenzionalmente per definire le teorie yanghiste:

Yangzi scelse l'egoismo; se strappandosi un solo pelo avesse recato beneficio al mondo, non lo avrebbe fatto (*Mengzi* 7A.26).

Nel capitolo del *Liezi* dedicato a Yang Zhu la posizione di quest'ultimo è illustrata in termini diversi. Egli sembra eludere la domanda: «E se tu potessi aiutare il mondo intero rinunciando a un solo pelo, lo faresti?»

Yang Zhu disse: «Bocheng Zigao era il tipo di persona che non avrebbe avvantaggiato gli altri neanche se ciò gli fosse costato la perdita di un solo pelo. Rinunciò al suo regno e si ritirò ad arare i campi. Il Grande Yu rinunciò a ogni vantaggio per la propria persona; [si prodigò per bonificare le terre dopo il diluvio] fino al punto che metà del suo corpo fu colpito da paralisi. Quanto agli uomini dell'antichità, se per avvantaggiare il mondo fosse stato loro chiesto di strapparsi un solo pelo, non lo avrebbero certamente fatto. Se fosse stato offerto loro il mondo intero, non lo avrebbero accettato. Quando nessuno rinunciava a un singolo pelo, quando nessu-

no accettava il possesso del mondo intero, ecco che il mondo intero era in perfetto ordine».

Qin Guli chiese a Yang Zhu: «E se tu potessi aiutare il mondo intero rinunciando a un solo pelo, lo faresti?»

Yang Zhu rispose: «Il mondo non può certo essere aiutato rinunciando a un solo pelo!»

Qin Guli insistette: «Supponiamo che possa esserlo, lo faresti?»

Yang Zhu non rispose (*Liezi* 7.10; Cadonna 2008, p. 243).

Yang Zhu non riteneva di dover rispondere di fronte a una simile insistenza: per lui un pelo era una qualunque delle diecimila parti del corpo e, in quanto tale, aveva lo stesso valore dell'intero corpo.

Non è egoismo, apprendiamo da altri enunciati di suoi discepoli, bensì la difesa della propria individualità e di ciò che le appartiene. È innegabile e naturale che si nutra un interesse maggiore per chi è più vicino, come gli abitanti del proprio paese, i propri genitori, i familiari e infine se stessi. È qui evidente la critica all'amore indifferenziato per tutti proposta dal *Mozi*, una reazione che, in questo caso, fa avvicinare il pensiero yanghista ai dettami di Confucio (le cinque relazioni fondamentali: padre/figlio, fratello maggiore / fratello minore, coniugi, amici e sovrano/suddito).

Yang Zhu e i suoi seguaci perseguivano un senso di giustizia (*yi*) non così lontano dall'ideale confuciano, ma ponevano al centro della loro etica il valore della vita e dell'individuo. Yang Zhu valorizzò l'uomo e la vita, ponendo l'enfasi sulla cura del corpo per prolungare il più a lungo possibile l'esistenza, considerata un dono prezioso del Cielo. Compito dell'uomo è preservare e mantenere integra la propria vita e la propria natura (*quansheng*, *quanxing*). Questa nuova interpretazione in cui la dimensione individuale prevaleva non in virtù di una visione edonistica della vita bensì per volere celeste, provocò non solo la reazione di *Mozi*, ma anche dei seguaci degli eredi degli insegnamenti di Confucio, primo fra tutti Mencio, che nell'elaborare la sua teoria sulla natura umana cercò un compromesso per preservare e riproporre la via indicata dal Maestro.

## 6. Mencio alla ricerca del compromesso.

Le dottrine di Yang Zhu e dei suoi seguaci, i cosiddetti individualisti, contrastavano decisamente con quelle di Confucio e *Mozi*, al punto che è stata avanzata l'ipotesi che avessero stimolato il fervido e ampio dibattito sul tema della vita e della natura umana nel periodo degli Stati Combattenti. Yang Zhu sottolineò particolarmente la necessità e l'importanza di dedicare le dovute cure al corpo per prolungare il più a lun-

go possibile la vita, prezioso dono del Cielo. Diversa era l'opinione di Mencio, un pensatore passato alla storia per la sua dottrina sulla bontà della natura umana, ma che in realtà cercò un compromesso fra le posizioni, spesso troppo radicali, dei suoi contemporanei. Mengzi (Maestro Meng), da cui la latinizzazione Mencius (a noi noto come Mencio), originario di Zou, piccolo stato nei pressi di Lu, patria di Confucio. Il suo nome era Meng Ke e, secondo la tradizione, avrebbe studiato con un discepolo di Zisi (c. 485-420 a.C.), nipote di Confucio, da cui la sua presunta affiliazione alla scuola che da Confucio, attraverso Zisi, giungeva sino a lui. Come Confucio e molti altri *shi*, nell'ultimo periodo della sua vita fece visita ad alcuni eminenti sovrani, presentando le sue dottrine sull'arte del governo e sull'uomo: re Hui di Liang, poi il successore re Xiang (r. 318-296 a.C.) e infine re Xuan di Qi. I resoconti degli incontri con i vari sovrani si leggono nell'opera che reca il suo nome, *Mengzi*, suddivisa in sette capitoli ognuno dei quali consta di due parti: si tratta di testi perlopiù indipendenti, probabilmente redatti dai suoi discepoli, e che solo in un secondo momento, dopo la morte di Mencio, furono raccolti nell'opera tramandata.

Elaborò una dottrina che sembrava conciliare posizioni divergenti, riconoscendo sia il valore della vita e delle inclinazioni umane, sia la necessità di coltivare costantemente la natura umana per consolidare la connaturata **tendenza** alla bontà. Sottolineò la **tendenza** al bene e i fondamenti della moralità presenti in ogni uomo e concepì la natura umana come l'unione di due **tendenze**: la prima comprendente i desideri, le passioni e l'aspirazione a vivere il più a lungo possibile; la seconda, superiore alla prima, predisposta alla bontà e alla moralità. Quando queste due disposizioni si realizzano e si compenetrano, il Cielo ne è appagato. In un certo senso Mencio cercava di individuare un punto d'incontro e di convergenza fra le inclinazioni di ogni individuo e le virtù **conferite** dal Cielo, come benevolenza, rettitudine e saggezza. Entrambe le disposizioni sono **conferite** dal Cielo, ma è compito dell'uomo trovarne il giusto equilibrio:

Amo la vita ma amo anche la rettitudine. Se non posso averle entrambe, lascio la vita per preservare la rettitudine. Certamente amo la vita ma v'è qualcosa che amo ancor più della vita e dunque non cerco di preservarla ad ogni costo! (*Mengzi* 6A.10).

Mencio sembra riconoscere il valore delle dottrine degli individualisti, ma al contempo rimarca il valore della rettitudine e in genere dell'etica. Dedicandosi completamente al nutrimento della natura interiore, l'uomo la comprende appieno e, di conseguenza, ottempera al mandato celeste. Mencio usa una bella espressione per rendere l'idea del far proprio e in

qualche modo indirizzare il proprio destino: *liming* («mettere in piedi il proprio destino»), ovvero realizzare la propria vita, una condizione che si persegue avendo coltivato l'animo e il corpo (*xiushen*). Quel che conta non è tanto la durata della vita, quanto la sua piena realizzazione grazie all'introspezione e alla coltivazione delle proprie qualità morali. L'uomo possiede una naturale disposizione alla bontà: questa gli deriva dalle inclinazioni più genuine (*qing*). Tutti gli uomini, indistintamente, posseggono il sentimento della compassione, corrispondente alla virtù della benevolenza, il sentimento della vergogna e dell'indignazione, corrispondente alla virtù della rettitudine, il senso della deferenza e del rispetto, corrispondente all'osservanza dei riti e delle norme di comportamento sociale, il senso di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, corrispondente alla saggezza. L'uomo si differenzia dal mondo animale grazie a questi sentimenti innati, pertanto è sufficiente coltivarli per sviluppare la propria naturale inclinazione al bene. Diversamente da Mencio, Gaozi (420-350 a.C.), suo contemporaneo, benché riconoscesse nell'uomo una certa predisposizione al bene, riteneva che il senso di umanità fosse innato nell'animo umano, mentre il senso della rettitudine fosse ad esso estraneo. Sottolineò la necessità di «incanalare» la natura verso il bene, come il legno contorto da «raddrizzare», il metallo grezzo da forgiare, l'argilla informe da plasmare. Alcune di queste espressioni furono riprese un secolo dopo da Xunzi, che però, muovendo dalla dottrina di Gaozi, arrivò a sostenere che la natura umana è malvagia sin dalle origini.

Mencio volle sottolineare la centralità dell'uomo e delle sue virtù morali nell'arte del governo e nella vita pubblica. Sulle orme di Confucio e dei suoi seguaci elaborò la sua dottrina etica muovendo da *ren* (umanità, benevolenza) e *yi* (senso di giustizia, rettitudine), ovvero la benevola disposizione verso gli altri unita alla capacità di valutare, in ogni situazione, ciò che è appropriato e giusto. Riteneva che, nella conduzione di un governo virtuoso e di successo, le virtù morali, un dono del Cielo, naturalmente dovessero prevalere. In tal modo intendeva conferire importanza al rapporto del sovrano con i sudditi e alla necessità di porre in primo piano il consenso del popolo, quale condizione necessaria per estirpare la confusione e la belligeranza, ripristinando uno stato di pace e serenità. Sosteneva che al popolo si dovesse dare la priorità, ancor prima che al culto alle divinità del suolo e delle messi. Soltanto chi avesse ottenuto il favore del popolo avrebbe meritato il titolo di Figlio del Cielo (il sovrano). A Mencio è attribuita in genere la teoria del «considerare il popolo come fondamento» (*minben*), ovvero porre al centro dell'attenzione e della politica di un sovrano corretto la cura e il benessere del popolo. «Regnare proteggendo con amore il popolo» è la risposta che Mencio

diede al re Xuan di Qi quando questi lo interrogò sulle virtù necessarie per divenire un sovrano illuminato. Mencion evidenzia l'obiettivo principale di un buon governo: beneficiare il popolo e agire nel suo interesse come si trattasse del proprio. In tal modo avrebbe ottenuto il suo sostegno, guadagnandosi la legittimità a regnare. Così arguiva:

Il popolo occupa il primo posto, poi vengono le divinità del suolo e delle messi e, per ultimo, il sovrano. Ecco perché chi conquista la fiducia del popolo diviene Figlio del Cielo, chi conquista la fiducia del Figlio del Cielo diviene nobile, chi conquista la fiducia dei nobili che governano gli stati diviene dignitario di alto rango (*Mengzi* 7B.14; Scarpari 2013a, n. 74).

Egli considerava il popolo come un bambino ignaro e indifeso di cui il sovrano avrebbe dovuto prendersi cura, proteggendolo e assicurandogli mezzi di sostentamento e benessere materiale come se fosse «padre e madre del popolo» (*min zhi fumu*). Se il sovrano non garantirà il benessere materiale al suo popolo, questo dovrà prodigarsi per trovare fonti di sussistenza e, di certo, non troverà tempo e mezzi per dedicarsi alla coltivazione morale. Allorché il sovrano opererà nell'interesse comune, «i popoli del mondo intero volgeranno a lui i loro cuori». Del popolo il sovrano illuminato conquisterà il cuore, il rispetto e la fiducia.

Pur conferendo importanza e priorità al popolo, Mencio non sopravvalutava le facoltà intellettive della gente comune che, di certo, non poteva occupare posizioni di governo. Così definiva i confini delle competenze di chi governa e di chi è governato:

Alcuni lavorano con la mente, altri lavorano con la forza delle braccia; coloro che lavorano con la mente governano, coloro che lavorano con la forza delle braccia sono governati; coloro che sono governati mantengono gli altri, coloro che governano sono da quelli mantenuti (*Mengzi* 3A.4; Scarpari 2013a, n. 32).

Governanti e sudditi si suddividono in coloro che «lavorano con la mente» (*laoxin*) ovvero il sovrano e i suoi ministri e «coloro che lavorano con le braccia» (*laoli*). L'unico potere lasciato al popolo è il giudizio sull'operato del sovrano. Il Cielo, anche attraverso il consenso del popolo, conferisce il mandato a governare:

Gli occhi del popolo sono gli occhi del Cielo, le orecchie del popolo sono le orecchie del Cielo (*Mengzi* 5A.5; Scarpari 2013a, n. 36)

Il popolo conferma il giudizio espresso dal Cielo, che si esprime anche attraverso le centinaia di divinità (*baishen*) e gli eventi straordinari della natura.

La visione del rapporto dell'uomo con il Cielo e con la natura che ne deriva sembra preconizzare la dottrina delle correlazioni che si sarebbe sviluppata qualche secolo più tardi, quando il sovrano divenne il

garante dell'ordine politico e cosmico. Rispetto a Confucio, prudente nel rapporto con il mondo sovranaturale, Mencio instaura un dialogo con il Cielo, che conferisce il mandato al sovrano e riceve dal popolo un consenso sul suo operato. Infatti, spiega Mencio, al parere positivo delle «cento divinità» seguì quello dei cento clan e, di conseguenza, l'accettazione del popolo. Conferire dunque importanza al giudizio dei sudditi è la modalità adottata da Mencio per promuovere i meritevoli con la legittimazione del Cielo e dei suoi emissari, i numi. Il re stesso è un «emissario del Cielo» (*Tianshi*), anello di congiunzione fra il Cielo e la Terra. Mencio intendeva valorizzare il talento (*xian*), le capacità (*neng*) e la preparazione (*xue*), denunciando e superando la prassi dell'attribuzione delle cariche ai membri del clan e alla nobiltà.

In ultima istanza, Mencio intendeva ricondurre l'attenzione alla sfera umana non per affermare la supremazia dell'uomo sulla natura o assecondare il principio yanghista «ciascuno per sé» (*weiwo*), né per prediligere la coltivazione spirituale che avrebbe condotto l'uomo all'isolamento. Al contrario, mirava a trovare un punto di congiunzione fra le varie dottrine di pensatori coevi o precedenti, riportando l'attenzione sulle virtù morali che l'uomo per natura possiede. Sede delle virtù è *xin*, al contempo il cuore e la mente, che genera i sentimenti, i desideri e soprattutto il pensiero. L'uomo non ha che valorizzarlo. Diversamente dagli altri organi, che non hanno la facoltà di pensare e si lasciano fuorviare dalle cose esterne, *xin* ha la facoltà di pensare e discernere i sentimenti. L'uomo coltiva i quattro germogli di bontà (*siduan*) che sono innati in lui e in tal modo realizza pienamente la propria bontà originaria, coltiva e conosce la propria natura e risponde a ciò che è decretato dal Cielo (*ming*). Vi è un rapporto dialettico fra natura umana e decreto celeste, pertanto l'uomo nel dare senso compiuto alla propria esperienza dimostra di comprendere e accettare il suo destino. Con l'espressione «mettere in piedi il proprio destino», Mencio intende la determinazione ad assumersi la responsabilità di portare a compimento il destino che il Cielo ha assegnato a ogni uomo.

Mencio riporta benevolenza e senso di giustizia nell'ambito della natura umana, confutando la dottrina di Gaozi, suo contemporaneo, secondo cui la benevolenza è interiore mentre il senso di giustizia dipende da fattori esterni. A suo avviso anche quest'ultimo è insito nell'uomo; infatti, sebbene sia indubbiamente influenzato da cause esterne, esso trae origine da un impulso interiore, come ad esempio l'impulso a bere o a saziarsi che, ancorché provocato da fattori esterni (caldo, freddo, ecc.) risponde a stimoli interiori. In altri termini, Mencio sostiene che la disposizione interiore non dipenda dalla relazione fra soggetto e ogget-

to, per quanto questa possa influenzarla. La natura umana deve dunque essere continuamente salvaguardata e preservata da condizionamenti negativi. Ovviamente vi sono differenze fra uomo e uomo così come, usando una metafora tratta dalla vita agreste, solo dopo la semina in un terreno fertile l'orzo cresce in fretta ed è pronto al tempo del raccolto. Le differenze possono essere determinate dalla diversa fertilità dei terreni, dal nutrimento recato dalla pioggia, dal diverso lavoro dell'uomo. Ma il risultato è sostanzialmente il medesimo.

### 7. La costante pratica del giusto mezzo.

I temi della natura e delle inclinazioni umane trattati nel *Lunyu* e nel *Mengzi* trovarono espressione anche in un'altra affascinante opera della tradizione confuciana, il *Zhongyong* (La costante pratica del giusto mezzo), attribuita a Kong Ji, noto come Zisi. Erede di Confucio, Zisi avrebbe trasmesso i suoi insegnamenti a Mencio tramite un suo discepolo. Nel corso del tempo la paternità dell'opera fu messa in discussione, ma è innegabile che i suoi contenuti presentino affinità sia con il *Lunyu* che con il *Mengzi*. Così si consideri, ad esempio, il tema della natura umana:

Per natura umana si intende ciò che si riceve per decreto dal Cielo; per Via si intende ciò che è conforme alla natura umana e la guida; infine per educazione si intende il processo di coltivazione della Via (*Zhongyong* 1.1; Lippiello 2010, p. 45).

L'opera sottolinea la necessità dell'introspezione per comprendere, misurare e valutare i moti reconditi dell'animo e, per analogia, quelli altrui. Usa la metafora di un'ascia utilizzata per forgiare il manico di un'ascia: il prodotto finale sarà simile al suo modello ma, a ben guardare, diverso. Questo implica che gli uomini sono simili nella natura donata dal Cielo, ma che attraverso la coltivazione della propria natura possono migliorare e distinguersi l'uno dall'altro. L'uomo osserva se stesso per comprendere l'altro e, in tal modo, migliora se stesso. Confucio disse:

Quando incontrate persone virtuose cercate di emularle, quando incontrate persone che tali non sono, guardate in voi e meditate (*Lunyu* 4.17; Lippiello 2003, pp. 38-39).

Come migliorare se stesso? Con la pratica del giusto mezzo, la moderazione, sia nel rapporto con se stessi sia nel rapporto con gli altri. I sentimenti sono naturali e non devono essere repressi, tuttavia dovrebbero essere diretti verso un'equilibrata e armonica espressione: quando sentimenti come la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia non affiorano, si può dire di trovarsi nel giusto mezzo. Quando affiorano ma sono con-

tenuti nella giusta moderazione si completa la pratica del giusto mezzo. Alla nascita l'uomo riceve la propria natura, conforme alla Via (*dao*) e, conseguentemente, segue un percorso di crescita morale. Nel corso del tempo procede lungo la via del perfezionamento continuo e costante, senza mai discostarsi dalla Via intrapresa. Guarda in se stesso con profonda circospezione, vigile e attento a cogliere i moti piú reconditi dell'animo: nel processo di analisi interiore «l'uomo nobile d'animo è cauto verso quel che non vede e nutre timore per quel che non ode» (*Zhongyong* 1.1; Lippiello 2010, p. 45).

Quando è solo, l'uomo dev'essere vigile su stesso (*shendu*), scrutare il proprio animo in profondità evitando condizionamenti esterni. Con la graduale analisi della propria interiorità e con il confronto con gli altri, oltre a conoscere se stesso, impara a immedesimarsi negli altri e a percepirne i moti dell'animo.

Il testo coniuga mirabilmente idee comunemente ascritte alla tradizione confuciana con idee ancorate alla tradizione daoista. Di fondamentale importanza sono il rispetto delle norme di comportamento sociale, a partire dal rispetto dei ruoli in seno alla famiglia e alla società (ad esempio servire il padre come ci si aspetterebbe da un figlio, servire il sovrano come ci si aspetterebbe da un suddito) e le tre virtù – saggezza, benevolenza e coraggio – somma espressione della forza morale dell'individuo, perseguite rispettivamente con lo studio, l'assidua pratica e conoscendo il senso della vergogna. Chi possiede una grande forza morale (*de*) otterrà rango, fortuna, fama e longevità, quest'ultima un'aspirazione antichissima che trovò particolare espressione nella letteratura daoista.

L'idea della coltivazione della propria natura interiore e della cura del proprio corpo, sviluppata nel corso dei secoli, toccava ambiti diversi della vita umana – per certi aspetti vicini alla posizione dei seguaci di Yang Zhu – ma aveva come unico presupposto l'analisi del mondo interiore e la sua necessaria correlazione con il mondo esterno, il cosmo, con il quale l'uomo si relaziona e compenetra continuamente. La continua e costante analisi interiore è di primaria importanza. Nella versione che ci è pervenuta il *Zhongyong*, testo composito, esprime dottrine risalenti all'ultima fase del periodo degli Stati Combattenti e anche piú tarde, dei secoli III-I a.C. Lo si desume anche dall'enfasi posta sull'unione fra Cielo, Terra e Uomo, da cui discende una compenetrazione di ambiti della vita che si estende a tutto il mondo della manifestazione. Il saggio, *shengren*, è in primo piano e partecipa alla vita dell'universo in tutte le sue manifestazioni. Soltanto chi ha conseguito il sommo grado di autenticità interiore (*cheng*) potrà realizzare appieno la propria natura e, di conseguenza, quella degli altri. Facendo realizzare appieno la

natura di tutti gli esseri e le cose, costui «potrà assistere Cielo e Terra nell'incessante opera di trasformazione e generazione; assistendo Cielo e Terra nell'incessante opera di trasformazione e generazione, entrerà in una triade con Cielo e Terra» (*Zhongyong* 22; Lippiello 2010, p. 103). Pur menzionando Cielo e Terra, l'autore della prima parte dell'opera si era limitato a menzionare i benefici che Cielo, Terra e i diecimila esseri e processi avrebbero tratto dalla costante pratica del giusto mezzo e dall'armonia. Ma, conquistata la propria autenticità anteriore, l'uomo, come una divinità, avrebbe partecipato all'armonia cosmica e al processo di generazione e trasformazione della natura e della vita.

#### 8. *Xunzi e il potere dell'uomo.*

L'idea della coltivazione della propria natura interiore e del raggiungimento della perfezione morale, intesa come realizzazione di un'autenticità interiore (*cheng*), fu ripresa e sviluppata da Xun Kuang, noto come Xunzi, vissuto nello stato di Qi nel III secolo a.C. Sosteneva che nell'opera di coltivazione del proprio animo nulla ha maggior pregio del raggiungimento dell'autenticità interiore, che si realizza con l'osservanza del principio dell'umana benevolenza e con la pratica del senso di giustizia. Così agendo l'uomo nobile d'animo diviene parte di un ordine cosmico e partecipa al processo di trasformazione di Cielo, Terra e dei diecimila esseri e processi.

Cielo e Terra sono caratterizzati da costanti (*chang*) e in virtù di ciò raggiungono la perfezione. In modo analogo l'uomo nobile d'animo, raggiunta la perfezione morale (*de*), è autorevole pur senza agire poiché si attiene al volere del Cielo ed è sempre vigile su se stesso (*shen qi du*) (*Xunzi* 3.9; Scarpari 2010a, pp. 113-114). Xunzi condivideva l'opinione di Mencio secondo cui chiunque, anche l'uomo della strada, può diventare un saggio, giacché può mettere in pratica l'umana benevolenza, il senso di giustizia, le norme e i modelli del vivere civile, così com'è naturalmente in grado di comprendere il giusto rapporto fra padre e figlio in seno alla famiglia e fra principe e suddito in ambito sociale. In linea con chi lo aveva preceduto, Xunzi riconosceva al saggio la capacità di elaborare idee e riflessioni dando vita a precetti morali e norme, e all'uomo comune la capacità di adottare un comportamento virtuoso. A differenza di Mencio, che intravedeva nell'uomo la naturale propensione al bene, Xunzi volle invece sottolineare la necessità di attenersi alle norme e ai precetti morali, di ancorarsi allo studio per migliorare e correggere predisposizioni naturali negative come brama di ricchezza,

invidia, odio e propensione a dissolutezza e intemperanza. Per Xunzi riti, norme civili e principî morali, creati dai saggi del passato, sono indispensabili artifici che chiunque può apprendere e praticare, al fine di assicurare l'ordine sociale (*Xunzi* 23.1; Scarpari 2010a, p. 122). Partendo dal presupposto che gli uomini, per natura, nutrono desideri e cercano di soddisfarli, Xunzi sostenne che, tramite riti, principî morali e norme, la società è suddivisa in classi e così i desideri umani sono soddisfatti seguendo regole precise. Il sovrano illuminato si preoccupa del benessere materiale e spirituale dell'intera società, ma non può soddisfare pienamente l'innato desiderio di ogni individuo. Pertanto i saggi sovrani del passato crearono norme e regolamenti per ordinare la società in modo gerarchico e ripartire i beni secondo criteri equanimi.

Xunzi rappresenta un pensiero maturo e sincretico degli ultimi decenni del III secolo a.C., testimoniando sia un rapporto di continuità con la tradizione confuciana, sia un legame indiscusso con la tradizione legista sperimentata nello stato di Qin, come si rende evidente dal suo frequente ricorso ai principî morali (*liyi*) e ai regolamenti (*fazheng*). Xunzi eleva l'uomo al rango di Cielo e Terra e, come l'autore del *Zhongyong*, lo considera parte della triade Cielo, Terra e Uomo, responsabile quindi della continua opera di generazione e trasformazione dell'universo. Ma, al contempo, cerca una separazione dell'uomo dal cosmo, annunciandone un'autonomia di azione e dando prova di razionalismo: il Cielo compie la sua azione generatrice, mentre l'uomo esercita il suo ruolo ordinatore. Questo compito, affidato all'uomo, si realizza attraverso l'osservanza dei principî morali e la valorizzazione della cultura. A tal proposito è interessante notare come, sulle orme di Confucio, Xunzi sottolinei la necessaria distinzione di ruoli e competenze che caratterizzano la sfera umana. Il Cielo e la Terra generano l'uomo, mentre l'uomo ordina (*li*) Cielo e Terra attraverso i riti e l'etica, senza i quali non esisterebbero le giuste gerarchie sociali e familiari (sovrano-suddito e padre-figlio). Xunzi menziona la triade Cielo, Terra e Uomo, ma, elevando l'ambito umano, conferisce all'uomo un'indipendenza di azione e la responsabilità di ripristinare l'ordine cosmico e sociale mediante lo studio e la pratica delle norme rituali. Reagendo al pensiero correlativo che sempre più andava prendendo forma nella sua epoca, a partire dalle speculazioni sull'alternanza di *yin* e *yang* e la corrispondenza fra eventi naturali ed eventi umani, Xunzi, con approccio razionalista, sosteneva che anomalie quali stelle cadenti, eclissi di sole, piogge fuori stagione sono fenomeni straordinari della natura, ma non implicano necessariamente un cattivo governo, né hanno un particolare significato politico:

Se il sovrano è illuminato ed è saldo nel governo, nemmeno se questi fenomeni apparissero tutti insieme recherebbero danno. Ma se invece il sovrano è ottenebrato e il suo governo vacillante, allora anche se non comparisse nemmeno uno di tali prodigi non se ne avrebbe vantaggio (*Xunzi* 17.7; Scarpari 2010a, p. 000).

Nell'asserire che il Cielo conferisce all'uomo una natura priva di moralità, Xunzi attribuiva all'uomo il compito di migliorare la propria natura brutta con l'artificio (*wei*), tramite la capacità di discernimento e il buon senso (*zhi*) innati nell'uomo e con l'assidua pratica delle norme rituali e la cultura (*wen*). La cultura in senso lato è ciò che contraddistingue l'uomo di valore, un'idea che sarà enfatizzata dalla tradizione cinese di tutti i tempi. Xunzi ammetteva un'azione spontanea della natura che iniziava con l'opera di Cielo e Terra, proseguiva con il mutamento e le trasformazioni determinate dall'interazione di *yin* e *yang*, e culminava con l'ordine dell'universo, a opera dell'uomo che aveva nobilitato la propria natura mediante l'apprendimento e i riti. Non si può asserire che la posizione di Xunzi fosse antitetica a quella di Mencio, sebbene il suo pensiero possa apparire come una confutazione della dottrina menciana; quel che traspare è uno spostamento di attenzione dal piano dell'umana benevolenza – che per Mencio era innata nell'uomo – a quello, più articolato, di un'etica ispirata all'osservanza di regolamenti e allo studio. Xunzi pose l'uomo al centro del cosmo, un concetto che sarà ripreso dal pensiero cosmologico più maturo di epoca Han e in particolare da Dong Zhongshu. Con un approccio razionalista e pragmatico, Xunzi anticipò quel sincretismo filosofico che caratterizzò le opere di epoca Han: criticò l'approccio parcellizzato e monotematico di alcuni pensatori, come ad esempio Mozi, offuscato dall'utilitarismo e ignaro dell'importanza della cultura; Shen Dao (c. 350-275 a.C.), concentrato solo sulla legge, e Zhuangzi (365-290 a.C.), a suo dire troppo dedito al Cielo (*Xunzi* 21). Attivo presso la prestigiosa Accademia Jixia, condivideva con i suoi contemporanei discussioni sui temi più dibattuti all'epoca cercando evidentemente una via di conciliazione fra le varie istanze e nel contempo riproponendo la centralità dell'uomo nella concezione del cosmo. Pur riconoscendo la triade Cielo, Terra e Uomo, la necessità delle leggi, il valore indiscusso e ineludibile della cultura, nel negare l'idea menciana dell'originaria bontà della natura umana, in realtà riportava l'uomo al centro di ogni discorso etico, cosmologico e religioso:

Il Cielo ha le sue stagioni, la Terra ha le sue risorse, gli uomini hanno i loro ordinamenti: questo s'intende per formare una triade. È vana illusione trascurare ciò che ci consente di formare una triade con Cielo e Terra, e volgersi invece a desiderare ciò che ad essi appartiene (*Xunzi* 17.2; Scarpari 2010a, p. 119).

In tal modo Xunzi, individuando sfere distinte di dominio e competenza, ammetteva che il governo e il mantenimento dell'ordine sociale fossero responsabilità dell'uomo.

### 9. *Han Feizi e il potere della legge.*

I sistemi di sapere dominanti dei nostri tempi sono la tradizione *ru* e *mo*. L'esponente della scuola *ru* era Kong Qiu (Confucio), quello della scuola moista era Mo Di [...]

Dopo la morte di Confucio e di Mozi, i *ru* ebbero otto discendenti e i *mo* ne ebbero tre. Sebbene si distinguessero in ciò che adottavano e ciò che rifiutavano delle teorie dei loro predecessori, ognuno di essi riteneva di rappresentare Confucio e Mozi. Ma Mozi e Confucio non possono tornare in vita. Chi dunque può testimoniare l'appartenenza delle dottrine delle generazioni successive?

Entrambi Confucio e Mozi trasmisero le dottrine dei saggi imperatori Yao e Shun. Sebbene si distinguessero in ciò che accettavano e ciò che rifiutavano, ognuno di loro riteneva di rappresentare gli insegnamenti autentici di Yao e Shun. Ma Yao e Shun non possono tornare in vita. Chi dunque può testimoniare l'autenticità delle dottrine di Confucio e di Mozi? (*Han Feizi* [Maestro Han Fei] 50).

Così inizia un capitolo dell'opera attribuita a Han Feizi (280-233 a.C.), principe Fei di Han, vissuto nel III secolo a.C. L'autore sottolinea l'assurdità di assumere come esempi le dottrine di Yao e Shun, saggi e mitici sovrani vissuti tremila anni prima; se non si è nemmeno in grado di comprendere e discernere gli insegnamenti dei *ru* e dei moisti, pensatori contemporanei, com'è dunque possibile pretendere di conoscere e applicare gli insegnamenti dei saggi sovrani dell'antichità? Intendeva in tal modo confutare le dottrine conservatrici dei *ru*: le virtù da sole non possono bastare per arrestare il disordine sociale. Dobbiamo tuttavia sottolineare che, diversamente da Confucio, Mozi, Mencio e Xunzi, pensatori liberi che si offrivano come consiglieri ai vari sovrani dell'epoca, Han Feizi era un membro dell'antica nobiltà. Discepolo di Xunzi, era anche stato compagno di studi di Li Si (c. 280-208 a.C.), futuro primo ministro del grande impero Qin. Secondo le cronache ufficiali fu proprio il compagno Li Si a indurlo al suicidio nel 233 a.C.

Il termine *fajia* («esperti di legge») apparve per la prima volta nello *Shiji*, verso la fine del I secolo a.C., sebbene il pensiero fosse diffuso già alcuni secoli prima: le idee che in seguito furono identificate come appartenenti a questo orientamento trovarono espressione soprattutto nell'opera di statisti attivi nell'epoca degli Stati Combattenti: primo fra tutti Guan Zhong (c. 720-645 a.C.), primo ministro di Qi, che nell'opera a lui attribuita, il *Guanzi* (Maestro Guan), anticipò alcune dottrine. Altri pensatori, identificati come esperti di legge, furono: Shan Yang (c.

385-338 a.C.), primo ministro di Qin, che, enfatizzando l'importanza della legge, fece di Qin uno stato forte; Shen Puhai (m. 337 a.C.), primo ministro dello stato di Han, che valorizzò un metodo di governo (*shu*) basato sulla distribuzione delle cariche secondo le competenze di ogni ministro. Inoltre sottolineò la necessità che il sovrano esercitasse il proprio potere mantenendo un'indipendenza di pensiero e tenendo a debita distanza i propri ministri, anche i più capaci e leali (per questa ragione il suo pensiero fu considerato vicino all'ideale daoista); e infine Shen Dao, che invece, secondo lo *Han Feizi*, pose l'enfasi sulla posizione di potere.

Han Feizi confuta la teoria, attribuita a Shen Dao, secondo cui il successo dipende dalla posizione di potere, sostenendo l'importanza delle qualità morali: infatti, l'esercizio del potere nelle mani sbagliate è pericoloso, ma il problema è che i virtuosi e i meritevoli sono in minoranza e inevitabilmente non possono essere gli unici a esercitare il potere:

La posizione di potere non può rendersi disponibile solo per i meritevoli e non disponibile per i non meritevoli: il mondo è in ordine quando sono i meritevoli a servirsi di esso, ed è in disordine quando subentrano i non meritevoli. Il fatto che i non meritevoli siano in minoranza fa parte della natura essenziale dell'uomo e, dal momento che i vantaggi dell'autorità e del potere sono disponibili anche per i non meritevoli che causano disordine nel proprio periodo, quelli che si servono della posizione di potere per recare disordine nel mondo saranno per forza di cose la maggioranza (*Han Feizi* 48).

Quel che conta in ultima istanza, rassicura Han Feizi, è che siano stabilite norme comportamentali, *fa* (leggi), e che queste siano chiare, ben definite e applicate correttamente. Han Feizi tentava di difendere il principio della promozione dei meritevoli e il valore delle qualità morali, come aveva appreso dal suo maestro Xunzi, ma al contempo intendeva affermare il potere e la necessità delle leggi per ripristinare l'ordine sociale e governare. In sintesi, potere della legge e moralità non si escludono a vicenda, possono coesistere.

Tuttavia, il sovrano illuminato non può occuparsi della virtù del singolo, deve piuttosto applicare le leggi e le punizioni in modo imparziale, non può valorizzare le persone che sono naturalmente virtuose ma che non si affidano alle leggi. Similmente a Mozi, Han Feizi valorizzava il bene pubblico, pertanto il ruolo dell'individuo era strettamente legato al suo contributo al benessere collettivo e alla preservazione della figura del sovrano. Per avere uno stato forte e stabile, il sovrano avrebbe pertanto dovuto **applicare** un sistema di norme, rafforzandolo con un codice penale **applicato** dal sovrano stesso. Secondo la storia ufficiale, il codice penale e la standardizzazione delle unità di peso e di misura che i Qin attuarono con la fondazione dell'impero erano perfettamente in linea



con le prescrizioni di Han Feizi. Nel confutare l'efficacia, nell'arte di governo, delle sole virtù morali promosse dai *ru*, come la benevolenza e il senso della giustizia, Han Feizi osservava che «benevolenza e rettitudine erano efficaci nell'antichità, ma non nei tempi attuali» (*Han Feizi* 19). In altre parole, in tempi di prosperità ha senso valorizzare le virtù morali, ma in tempi in cui il popolo deve lottare per la sopravvivenza di principi come benevolenza, rettitudine e lealtà non conducono al benessere materiale. La scarsità di beni materiali induce l'uomo alla competizione, pertanto non resta spazio per la coltivazione delle virtù che, secondo Han Feizi, ha valore per il singolo, ma non per la comunità. Al contrario è pia illusione ritenere che si possano coltivare le virtù, giacché la saggezza è innata, mentre la benevolenza e la rettitudine vanno al di là del controllo umano, non possono essere insegnate. Solo il potere ispirato alla legge può inibire la violenza e placare il disordine, mentre la virtù e l'umanità non sono in grado di arrestarli.

Se il sovrano versasse lacrime quando vengono applicate le punizioni secondo la legge, dimostrerebbe la sua umanità, ma non indicherebbe la via del governo [...]. I saggi sovrani dell'antichità applicavano la legge e non si lasciavano andare alle lacrime. Chiaramente l'umanità non si addice al governo (*Han Feizi* 49).

Secondo Han Feizi, il sovrano controlla i suoi ministri attraverso due strumenti: le punizioni e la sua virtù (*de*). Le punizioni significano l'esecuzione, mentre il sovrano esprime la sua magnanimità attraverso riconoscimenti e ricompense (*Han Feizi* 38).

«Vi è più di un *dao* per mettere ordine in un'epoca», recita lo *Shangjunshu* (Libro del Signore di Shang) nell'ambito di un dibattito tenutosi alla presenza del duca Xiao di Qin (r. 368-338 a.C.), «e il benessere del paese non necessariamente si fonda sul modello antico» (*Shangjunshu* 1). Si sottolineava la necessità di riflettere sui mutamenti dell'epoca e istituire norme di condotta che fossero al passo con i tempi. Se un tempo gli uomini avevano vissuto nell'ordine privilegiando i rapporti di parentela e senza dover ricorrere alle leggi, è perché erano pochi e le risorse erano sufficienti. Nel corso del tempo gli uomini aumentarono e le risorse divennero scarse, pertanto si affermò la competizione ed emersero i conflitti. Ecco perché si rese necessario gestire il potere e governare il popolo applicando le leggi e promuovendo i meritevoli. Riti e virtù come la benevolenza e il senso di giustizia, l'onestà e la lealtà, giunti a questo punto, non potevano più bastare per ristabilire l'ordine sociale:

La popolazione si moltiplicò e, dal momento che gli scopi creavano divergenze e instabilità, cadde nel disordine. A quel punto la gente cominciò a bramare la conquista e a risolvere le questioni con la forza. Il desiderio di conquista sfociò in

contese, e l'uso della forza per risolvere le questioni sfociò in accuse. Non avendo parametri per misurare la correttezza delle accuse, nessuno era in grado di vivere la propria vita fino in fondo. Gli uomini di valore fissarono quindi ciò che è imparziale, corretto e altruistico, e il popolo trasse diletto dalla benevolenza. In quel tempo i legami di parentela vennero tralasciati per far posto all'innalzamento dei meritevoli (*Shangjunshu* 7; Graham 1999, pp. 372-73).

Tuttavia anche la promozione dei meritevoli a un certo punto non fu più efficace e così furono create le divisioni territoriali, le distinzioni fra uomo e donna, e poi le proibizioni. Furono nominati alcuni funzionari che applicassero le punizioni e un sovrano che li coordinasse. La promozione dei meritevoli fu abbandonata e si cominciò a valutare il rango e a onorare i funzionari.

L'antico codice delle norme rituali fu così sostituito dalle leggi e dalle punizioni, applicate a tutti in modo indistinto:

I più leali dei ministri e i più devoti dei figli che commettano un errore devono essere giudicati in funzione della sua gravità. I magistrati che non applicano le leggi regali, quand'anche fossero modelli di rispetto della legge e della loro funzione, sono condannati a morte senza remissione, e la pena si applica a tre generazioni (*Shangjunshu* 17; Cheng 2000, p. 29).

In tale contesto il sovrano si faceva garante dell'ordine sociale mentre la legge penale garantiva l'ordine nell'universo. La visione di Han Feizi non si discostava dall'idea daoista di ordine naturale e di continuità fra ordine naturale e ordine umano, una visione sviluppata in particolare modo nei capitoli ventesimo e ventunesimo dello *Han Feizi*, intitolati rispettivamente *Jie «Lao»* (Spiegare il *Laozi*) e *Yu «Lao»* (Illustrare il *Laozi*). Secondo Han Feizi, tuttavia, l'ordine umano governa l'ordine naturale: il sovrano si limita ad applicare le leggi e in ciò è simile al saggio daoista che pratica la dottrina del *wuwei* («non agire»): egli è al di sopra delle leggi e non ha bisogno di esercitare il proprio potere se non garantendo la loro corretta applicazione.

Il pensiero degli esperti di legge, come sintetizzato da Han Feizi, testimonia un certo eclettismo di pensatori come Shen Puhai, Shan Yang o Shen Dao, identificati con una o più dottrine che furono accolte, in parte confutate e rielaborate da Han Feizi. In realtà, a ben vedere, l'affiliazione di questo o quel pensatore all'una o all'altra corrente di pensiero è arbitraria. Shen Dao, ad esempio, nativo di Zhao e attivo presso l'Accademia Jixia, fu identificato sia come studioso di dottrine daoiste Huang-Lao e del *Laozi*, sia come esperto di legge, in quanto propose la teoria della «posizione di potere». La sua opera è andata perduta, ne sono stati conservati solo sette capitoli, pertanto Shen Dao è a noi noto solo grazie ai riferimenti e alle citazioni rinvenuti in altri testi, in parti-

colare *Han Feizi* e *Zhuangzi* e, infine, grazie a un frammento manoscritto proveniente dall'area dell'antico stato di Chu, pubblicato nel 2007 dal Museo di Shanghai.

Si tratta di un'ulteriore prova di come le classificazioni operate dai Sima, e in genere dai letterati di epoca imperiale, fossero arbitrarie e parziali: rispondevano all'esigenza di ordinare e censire la letteratura ricevuta, individuando così categorie di pensiero da ricondurre all'una o all'altra scuola.

#### 10. *Hui Shi e Gongsun Long: l'arte del paradosso.*

In epoca Han con il termine *mingjia* («esperti dei nomi», generalmente noti come sofisti o dialettici) furono identificati coloro che espressero il loro pensiero sull'arte del disputare e sul paradosso. Erano accomunati dalla tendenza a formulare proposizioni che sfidavano il senso comune, come dimostrare il relativismo di due tesi opposte, o esercizi logici sulla relazione fra le parole e le cose. Erano stati denominati anche *bianzhe* («sofisti, logici, dialettici»). Il carattere cinese *bian* si compone di due elementi simmetrici posti a destra e a sinistra del carattere *yan*, che significa «parola», e sta a indicare un'operazione di dissezione, di analisi logica che consiste nel risolvere il dilemma fra due affermazioni contraddittorie; in termini più concreti: «L'argomentazione consiste in questo: l'uno dice che è così, l'altro dice che non è così, e prevale colui la cui proposizione corrisponde alla realtà».

Fatta eccezione per l'attenzione riservata dai moisti, che attribuirono un certo credito alla logica e alle dottrine dei dialettici, questa corrente di pensiero, giudicata come pura speculazione priva di qualsiasi fondamento o finalità, non ebbe molto successo in Cina.

I più noti esponenti furono Hui Shi e Gongsun Long, vissuti entrambi nel IV secolo a.C. Hui Shi, primo ministro del re Hui di Wei (r. 369/334-319 a.C.), era amico del daoista Zhuangzi, che ne criticava le dottrine sostenendo che costoro avrebbero potuto anche sopraffare gli uomini con le parole, ma non erano in grado di conquistare i loro cuori perché «non coglievano la verità». Alcuni dei paradossi di Hui Shi miravano a dimostrare che tutte le misurazioni quantitative e le valutazioni sullo spazio sono illusorie, irreali. Altri paradossi riguardavano la relatività di tutte le analogie e differenze, il problema dell'attribuzione dei nomi e il tema della relatività della conoscenza, che dipende dalla prospettiva dalla quale si osserva la realtà. Un'altra considerazione attribuita a Hui Shi è l'impossibilità di suddividere il tempo e lo spazio:

un paradosso significativo è che l'ultimo momento della vita corrisponde al primo momento della morte. Gli altri paradossi sono riconducibili a idee, come ad esempio: il conteggio è subordinato alla divisione, pertanto sia l'infinito che il punto indivisibile possono essere considerati un'unità; se lo spazio è infinito, il suo centro può essere ovunque e, al contempo, nulla è misurabile, pertanto il cielo può apparire basso quanto la terra, e i monti alti quanto le paludi. In ultima istanza, i paradossi di Hui Shi tendevano a dimostrare che ogni tipo di conteggio e di misurazione è relativo e arbitrario.

Gongsun Long è più noto, sicuramente perché il suo pensiero è stato tramandato in modo meno frammentario nell'opera intitolata *Gongsun Longzi* (Maestro Gongsun Long), un testo che, pur avendo materiali del periodo pre-imperiale, è stato redatto in epoca molto più tarda, fra i secoli IV e VI d.C. Esso conserva almeno due saggi considerati autentici, *Baima* (Il cavallo bianco) e *Zhiwu* (La designazione delle cose). Il paradosso «cavallo bianco non equivale a cavallo» (*baima fei ma*) trova la sua giustificazione nell'assunto secondo cui «cavallo» designa la forma mentre «bianco» designa il colore, cosicché denominare la forma non equivale a denominare il colore. In altri termini, l'enunciato «cavallo bianco» può essere analizzato nel colore «bianco» e nella forma «cavallo»; «cavallo bianco» è la combinazione di «bianco» e di «cavallo» e non corrisponde a «cavallo». Gongsun Long presenta il binomio «cavallo bianco» come un insieme in cui cavallo e bianco sono due parti, deducendo che «cavallo bianco» non è «cavallo». La tecnica argomentativa di Gongsun Long fu in seguito descritta come «durezza e bianchezza» (*jianbai*), a indicare, metaforicamente, l'inscindibilità di due concetti. Graham (1999, p. 109) teorizza che *jianbai* «era un termine tecnico per indicare il "mutualmente pervasivo", ovvero un'estensione metaforica che, partendo da durezza e bianchezza, giungeva a coprire anche altre coppie, quali spazio e durata o lunghezza e larghezza». *Jianbai* alluderebbe a quel principio di non esclusione reciproca, d'inseparabilità che caratterizza, ad esempio, due concetti come «durezza» e «bianchezza» o, nel caso di Gongsun Long, «cavallo» e «bianco» che, nel binomio «cavallo bianco», non si escludono l'un l'altro, né sono separabili. A chi avrebbe confutato la dottrina, Gongsun Long, come riportato nel cosiddetto *Canone moista* (capp. 40-45 del *Mozzi*), avrebbe risposto che possedere un cavallo bianco è qualcosa di diverso dal possedere semplicemente un cavallo. La debolezza del suo ragionamento sta, in effetti, nel porre sullo stesso piano forma e colore, come «cavallo» e «bianco», in un rapporto di coordinamento analogo a quello che si trova nell'enunciato del *Canone moista*, ovvero: sebbene la pietra sia una, la quali-

tà dell'esser dura e quella dell'esser bianca sono due, ma sono entrambe nella pietra. Alla trattazione del «cavallo bianco» fa seguito, nell'opera frammentaria attribuita a Gongsun Long, il capitolo *Zhiwu*: *zhi* significa «designare le cose per mezzo dei nomi», ma al contempo indica ciò che è designato, ovvero le cose e la totalità degli esseri (*wu*), tutto ciò che è sotto il cielo (*tianxia*).

### 11. *Zhuangzi e l'oblio dell'uomo.*

Quasi in risposta alle elucubrazioni di Gongsun Long e di Hui Shi, Zhuangzi così esordiva:

Non essere il detentore della fama,  
non impossessarti di schemi,  
non assumere il controllo delle cose,  
non essere il maestro della conoscenza [...].  
Esercita pienamente ciò che hai ricevuto dalla natura senza un punto di vista soggettivo.  
In una parola sii assolutamente vuoto (*Zhuangzi* 17).

«Sii assolutamente vuoto» (*xu*): così Zhuangzi esortava a svuotare il proprio cuore e la propria mente dei punti di vista, delle opinioni personali. Amico di Hui Shi, si dilettava a discutere con lui di varie questioni, dimostrando l'inconsistenza delle teorie di quest'ultimo e nel contempo ironizzando sulle farneticazioni degli esponenti di altre scuole di pensiero, i *ru* in primo luogo. L'opera a lui attribuita e che porta il suo nome, *Zhuangzi*, è un'antologia di testi eterogenei che sono stati classificati in tre parti fondamentali: «capitoli interni» (*neipian*, 1-7), attribuiti a un solo pensatore identificato come Zhuangzi, «capitoli esterni» (*waipian*, 8-22) e infine i «capitoli miscellanei» (*zapian*, 23-33).

Zhuangzi discuteva spesso con l'amico su temi quali la conoscenza e la vita. Non rifiutava il confronto e il dialogo, tuttavia criticava l'uso del linguaggio come strumento valido per comprendere e analizzare la realtà. Come le argomentazioni dei dialettici, esso appariva limitato e limitante, inadeguato e insufficiente a rappresentare la realtà in tutte le sue manifestazioni, cangianti e non codificabili nel tempo. Associando i nomi (*ming*) alle cose (*shi*), infatti, il linguaggio opera un sezionamento artificiale della realtà. Per Zhuangzi la realtà, mutevole, dev'essere percepita nella totalità delle sue manifestazioni, senza operare distinzioni, e senza individuare un inizio e una fine. È una conoscenza che non si acquisisce solo mediante l'attribuzione dei nomi alle cose, bensì mediante una percezione semplice e spontanea: si tratta di un apprendi-

mento naturale che avviene con l'esercizio simultaneo del corpo e della mente, con l'utilizzo del tempo necessario per metabolizzare il processo, con l'assidua applicazione e con la tenacia. Il fine non è conoscere la realtà, ma capire come affrontarla. L'uomo intraprende la via indicata da Zhuangzi allorché smette di effettuare distinzioni, esprimere giudizi, seguire i principî tramandati nei libri degli antichi. Zhuangzi confuta la pratica della disputa delle alternative (*bian*), ma non la discussione che pone le cose in relazione fra loro (*lun*). È necessario analizzare le cose, ma senza valutarle. Le distinzioni devono essere fluide, adattabili alle circostanze. Il saggio segue la spontaneità (*ziran*) degli eventi: l'arte del vivere consiste infatti nell'adattarsi al corso degli eventi, nell'intuire e comprendere come fare piuttosto che interrogarsi su cosa fare. La saggezza di cui parla Zhuangzi si acquisisce quasi inconsapevolmente, mediante l'affinamento della tecnica dell'artigiano, un'arte che non si trasmette a parole, ma si acquisisce con l'assidua pratica, con la ripetizione delle azioni, sino ad arrivare a una spontanea ripetizione di gesti e parole.

Ne è un esempio la parabola del cuoco Ding, che affina la propria perizia nel macellare un bue affidandosi alle «linee della conformazione naturale» (*li*) dell'animale, tagliando lungo i grandi interstizi, destreggiandosi fra le cavità principali senza mai scalfire le ossa, i nervi, i tendini; egli giunge a un punto in cui non vede più l'animale, ma lo percepisce tramite lo spirito (*shen*). Il principe Wenhui, che stava osservando il macellaio e ne stava apprezzando la perizia, comprende che è questo il modo per «nutrire il principio vitale» (*yangqi*) (*Zhuangzi* 3).

Un tale processo conoscitivo implica la sospensione di giudizio, la capacità di adattarsi alle situazioni – come la lama del macellaio Ding che asseconda la conformazione dell'animale, non lo aggredisce con violenza – e di non esprimere un'opinione del tipo «è così» (*shi*) o «non è così» (*fei*) nella consapevolezza che una simile affermazione potrebbe essere valida in un momento e non esserlo più subito dopo. È così Zhuangzi deride Confucio che, quando nel *Lunyu* affermava di non avere avuto più alcun dubbio a quarant'anni, di aver compreso la volontà del Cielo a cinquanta, e di saper ascoltare a sessanta, in realtà dimostrava di non aver fatto altro che cambiare opinione sessanta volte (*Zhuangzi* 27).

In diversi aneddoti Zhuangzi suggerisce che il confine fra stato di veglia e stato di sonno è labile, come dimostra il racconto di Zhuangzi che sogna di essere una farfalla: è lui che sogna di essere una farfalla o è la farfalla a sognare di essere lui (*Zhuangzi* 2)? Analogamente il confine fra la vita e la morte a volte è impercettibile, ed entrambe non sono che due fasi complementari dell'esistenza.

Quando morì la moglie di Zhuangzi, Huizi andò a porgergli le condoglianze e trovò Zhuangzi che standosene seduto sui talloni, suonava uno strumento a percussione e cantava. Huizi ebbe a dire: «Ha vissuto un'intera vita assieme a voi, ha cresciuto i vostri figli e ora, giunta alla vecchiaia, è morta. Voi non solo non piangete per lei, e già questo è grave, ma addirittura suonate e cantate, non è forse eccessivo?» Zhuangzi rispose: «Non è così. Quand'ella spirò, come potevo non esserne addolorato? Ma poi ho considerato che in origine, quand'ebbe principio, non aveva vita. Non solo non aveva vita, ma in origine non aveva forma; non solo non aveva forma, ma in origine non aveva il soffio vitale. Frammista in mezzo al confuso e all'indistinto subì un mutamento e conseguentemente acquistò forma, questa subì un mutamento e conseguentemente acquistò vita. Ora ha subito un altro mutamento e così è giunta alla morte. Tutto ciò è paragonabile all'avvicinarsi delle quattro stagioni, la primavera, l'autunno, l'inverno e l'estate. Ora gli uomini riposano in pace nella Grande Dimora. Se l'accompagnassi con pianti e singhiozzi, io stesso dimostrerei di non aver compreso la vita appieno!» (*Zhuangzi* 2).

La moglie di Zhuangzi era così tornata a una condizione primordiale della sua esistenza, dove non aveva più identità, né corpo, né forma, era giunta alla fine di un ciclo per cominciarne un altro, proprio come si succedono le stagioni in una concezione del tempo ciclico, senza inizio né fine.

Anche Zhuangzi s'interrogava, oltre che sulla morte e sulla vita, sulla coltivazione interiore. Un passo del *Zhuangzi* recita: «L'uomo giunto a perfezione usa il cuore come uno specchio» (*Zhuangzi* 7). Vuol dire che l'animo è libero da pregiudizi, opinioni, preconcetti e sentimenti e affronta ogni situazione come se fosse nuova. Muove dalla spontaneità ed è guidato dalla saggezza, non accumula e immagazzina situazioni e nozioni, ma reagisce a ogni situazione come se fosse nuova, non offusca da pregiudizi e preconcetti. Il suo animo riflette solo il presente, ed egli resta immobile ad attendere che le cose prendano forma e si rivelino gradualmente. Le passioni, i sentimenti, le emozioni offuscherebbero lo specchio. Ecco cosa vuol dire l'espressione «usa il cuore come uno specchio» (*yong xin ru jing*).

Così la natura umana (*xing*) dev'essere coltivata al fine di perdere la propria individualità, giacché «l'uomo giunto a perfezione non ha io» (*zhiren wuji*; *Zhuangzi* 1). L'uomo del *Lunyu* cerca il controllo, la disciplina per raggiungere gli altri, confrontarsi con loro, assecondarli nei loro desideri e aspettative rinunciando al proprio io; l'uomo del *Zhuangzi* cerca l'oblio per sviluppare la natura donatagli, come un nuotatore che si tuffa con l'afflusso e riemerge con il riflusso, seguendo il *dao* dell'acqua senza cercare di imporvi il proprio io. È il principio del *wuwei* («non agire»), ovvero l'agire che aderisce alla natura senza imporre costrizione alcuna. Anziché coltivare le proprie virtù, come predicavano Confucio e i suoi seguaci, Zhuangzi esorta a liberarsi sia della propria natura sia

delle proprie emozioni e sentimenti (*qing*); mentre i *ru* esaltano l'umanità dell'individuo, Zhuangzi invita a dissiparla, ad accostarla e a fonderla con il *dao*.

In realtà il *Zhuangzi* non pare tanto interessato alla natura umana in sé quanto alla sua potenza (*de*), che deve essere sollecitata al punto in cui gli impulsi risvegliati prevalgono sulle passioni che offuscherebbero lo specchio. Il termine *xing* compare nei «capitoli esterni» proprio in riferimento alla conquista della propria potenza interiore. Similmente al saggio confuciano, il saggio di Zhuangzi è privo di egoismo: quest'ultimo tuttavia non obbedisce a principî morali, ma sa superare naturalmente la dicotomia fra sé e l'altro. Il cuore deve digiunare, si deve svuotare cosicché si dissolva l'identità individuale e si superi la distinzione fra il sé e l'altro, ma anche fra il sé e il Cielo. Il distacco, il ritiro dal mondo non implica un'esplorazione di esperienze interiori: mentre si ritira dal mondo il saggio continua a esplorare ciò che lo circonda.

Il *Zhuangzi* è un testo composito, ricco ed eterogeneo nei contenuti e nella forma. Nell'impossibilità di presentare un quadro esaustivo e completo in poche pagine, si è tentato di illustrarne alcuni dei temi più significativi.

## 12. Il «Laozi» e il *non-agire* che reca giovamento.

A un tale noto come Laozi (Vecchio Maestro, Vecchio Bambino) o Lao Dan (Vecchio Dan) fu attribuita una delle opere di maggior successo del pensiero cinese, nota come *Laozi* o *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù). Come Zhuangzi, secondo la tradizione era anch'egli originario di Chu, nel Sud della Cina, il centro di una cultura ricca e che solo in parte aveva subito gli influssi del pensiero dei *ru*. Molto è stato scritto sulla storicità di Laozi e gli studiosi sono tutt'oggi divisi fra coloro che ritengono sia veramente esistito e coloro che invece l'hanno considerato e lo considerano una figura leggendaria.

Secondo la sua biografia, conservata nello *Shiji*, avrebbe avuto per cognome Li, per nome Er (Dan era il suo nome di cortesia), e avrebbe svolto la mansione di archivistato presso la corte reale di Zhou. Si presume che fosse vissuto nel VI secolo a.C., ai tempi di Confucio, che andò a trovarlo quand'egli era archivistato; di ritorno fra i suoi discepoli, Confucio lo descrisse ammirato come «un drago che cavalcando nuvole e venti s'innalza fino al cielo» (*Shiji*, cap. 63, p. 2140). Questa testimonianza rivela che Laozi fu considerato un grande saggio, al pari di Confucio, così i Sima lo vollero ritrarre. Le svariate edizioni e commentari

del *Daodejing* confermano l'importanza della sua opera nell'ambito della storia del pensiero cinese.

Deluso per il declino della dinastia Zhou, decise di ritirarsi a vita privata e, giunto al confine con la steppa durante un lungo viaggio verso Occidente, ricevette una richiesta dal guardiano del passo: comporre un libro. Fu così, secondo la sua biografia, che Laozi scrisse le circa cinquemila parole del *Laozi*.

Il *Laozi receptus* è un lungo poema di ottantuno stanze suddivise in due sezioni, il *Daojing* (Classico della Via; stanze 1-37) e il *Dejing* (Classico della Virtù; stanze 38-81). La sua forma poetica, come osservava Isabelle Robinet, suggerisce che il testo potesse acquisire una forza incantatrice, attraverso la ripetizione ritmica di formule, e che fosse destinato a essere cantato e memorizzato, come avvenne anche in seguito presso alcune sette religiose (Robinet 1991, p. 36).

Se il racconto agiografico dello *Shiji* ritrae Laozi come coevo di Confucio, a oggi l'esistenza dell'opera a lui attribuita non è attestata prima del IV secolo a.C. Nel 1993 a Guodian, presso Jingmen (Hubei), in una tomba risalente grosso modo al 300 a.C., situata nell'antica area cimiteriale di Ying, capitale del regno meridionale di Chu, fu ritrovato un manoscritto su bambù del *Laozi*. È più antico dei due manoscritti su seta rinvenuti circa vent'anni prima, fra il 1972 e il 1974, a Mawangdui, presso Changsha (Hunan), in una tomba del II secolo a.C., contenente la salma del primo ministro del regno meridionale di Changsha, Li Cang (m. 186 a.C.). I manoscritti di Mawangdui riportano quasi integralmente il testo del *Laozi receptus*, con modeste variazioni nella sequenza delle stanze, mentre il manoscritto di Guodian ne comprende solo due quinti (Scarpari 2004a).

Le tematiche affrontate nel *Laozi* testimoniano una tale collocazione storica del testo. Il *Laozi* tenta di fornire risposte ai quesiti che ci si poneva a quei tempi: come vincere lo stato di barbarie, la violenza, i saccheggi, la tirannide imposta dagli stati più forti sui più deboli? Come sopravvivere fra potenze che perpetravano uno stato di violenza e cercavano di distruggersi a vicenda? I valori trasmessi dai *ru*, il sistema delle leggi, le teorie della scuola moista, avevano ancora un senso? Questioni a cui anche il *Zhuangzi* aveva tentato di dare una risposta e che il *Laozi* poneva in modo più laconico, ma per taluni aspetti più radicale ed esplicito: esortava ad abbandonare le regole formulate dai saggi sovrani dell'antichità e a ispirarsi invece ai motivi che li spinsero a formularle; esortava a rinunciare alla promozione dei più capaci cosicché il popolo smettesse d'esser litigioso e a lasciar perdere il senso di umanità e giustizia per ritrovare l'amore che lega genitori e figli. Infatti, secondo

il *Laozi*, le dottrine della benevolenza (*ren*) e del senso di giustizia (*yi*) emersero allorché il *dao* declinò. Gli uomini si appellarono all'amore filiale e alle cure per i figli quando venne a mancare l'armonia in seno alla famiglia (*Laozi* 18).

La Via indicata è una Via senza nome, poiché nel momento in cui alle cose e ai processi si attribuisce un nome, si stabilisce una sequenza logica e dunque un inizio e una fine. Il *Laozi* invece vuole affermare che la Via è senza nome perché coesiste da sempre con Cielo e Terra, è insita in loro e fa parte del loro infinito divenire ciclico. Ciò che invece ha nome è la madre della miriade delle cose e dei processi. Il *Laozi* – e questa è una peculiarità del pensiero cinese – gioca sugli opposti contemplandoli entrambi, non enfatizzando dunque la loro contrapposizione, ma ponendoli in un rapporto di mutua relazione e lasciando al lettore la possibilità di scegliere fra due alternative. La via preferita dal *Laozi* è quella del non esserci piuttosto che dell'esserci, dell'arrendevolezza piuttosto che dell'esercizio della forza, perché è dalla debolezza che si genera la forza; nell'avvicinarsi ciclico degli eventi, a una situazione di debolezza segue necessariamente la forza. Secondo il *Laozi*, nella natura il femminile prevale costantemente sul maschile grazie alla sua quiete, ed è in virtù della quiete che il suo posto è in basso. Pertanto ciò che appare debole al contrario è forte, perché secondo la legge del ritorno ciclico del *dao*, ciò che oggi è debole domani sarà forte. Così, nell'attesa che venga il suo momento, il saggio non agisce, sospende il pensiero mentre coltiva il respiro e gli altri fluidi che costituiscono il suo *qi* sino a tornare dallo stato di adulto a quello di neonato:

Nel concentrare il tuo soffio vitale fino alla massima debolezza, saprai essere come un neonato? (*Laozi* 10).

Il saggio si pone in disparte e osserva; ma in questa sua umiltà e arrendevolezza non è certo orientato all'isolamento, né alla rinuncia: al contrario mira all'acquisizione della forza, che si conquista assistendo il sovrano, non dominando il mondo tramite l'uso delle armi, che sono gli strumenti del male. Chi segue la Via non usa le armi, se non perché costretto per difendersi. Chi ammira le armi gioisce dell'uccisione degli uomini; invece un bravo comandante si affida alla sua saggezza per trionfare (*Laozi* 30, 31).

All'abile comandante basta che i frutti sian colti,  
mai profitta delle proprie conquiste per imporsi sugli altri.  
I frutti raccoglie senza arroganza,  
né vanto,  
né vanagloria (*Laozi* 30; Andreini 2004, pp. 149).

Il suo fine è avvicinarsi sempre più a Cielo e Terra. Cielo e Terra permangono e sussistono perché non generano se stessi, non hanno un

inizio e una fine. Il saggio pone se stesso dopo altri e, ciò malgrado, si trova sempre avanti; esclude se stesso eppure è sempre presente. Forse è proprio trascurando il proprio interesse che lo consegue (*Laozi* 7).

Anche il *Laozi* rimarca l'importanza della conoscenza e del controllo dei propri impulsi, delle proprie emozioni: chi conosce gli altri è saggio, chi conosce se stesso è illuminato, chi conquista gli altri è dotato di forza, chi conquista se stesso è forte, chi sa accontentarsi è ricco, chi agisce con fermezza ha forza di volontà (*Laozi* 33). Conoscere se stesso significa anche ridurre l'egoismo e avere pochi desideri, essendo il *dao* privo di desideri.

Il pensiero espresso nel *Laozi* non sempre appare contrapposto a quello dei *ru*, e di Confucio in particolare, al contrario si possono riscontrare delle affinità. Ad esempio, l'idea che un governo virtuoso sia caratterizzato dal «non agire» del sovrano, è un'idea che in qualche modo accomuna i due pensatori. Confucio disse:

Chi governa tramite l'eccellenza morale (*de*) può essere paragonato alla stella polare, fissa al suo centro e tutte le stelle che le rendono omaggio (*Lunyu* 1.2; Lippiello 2003, p. 11).

Similmente è condivisa l'idea della rinuncia all'interesse personale. Mentre Confucio e i *ru* enfatizzarono tale rinuncia come massima espressione di virtù umane quali benevolenza, umiltà e senso di giustizia, il *Laozi* sottolineava invece la necessità di aderire al corso degli eventi, di non turbare la natura con le proprie azioni al fine di lasciar agire la Via della spontaneità, il *dao*. Il saggio, infatti, è privo di pensieri, sentimenti (*wuxin*, lett. «è privo di cuore»), perché fa propri quelli degli altri, dimostrando bontà; sa dare fiducia sia a chi la merita sia a chi non la merita, e in tal modo guadagna la fiducia degli altri (*Laozi* 49).

Il fine del *dao* è diminuire le proprie azioni giorno dopo giorno fino al punto di non far più nulla. L'impero è condotto all'ordine quando non si assume alcuna iniziativa, affidandosi alla spontaneità del *dao*. **Nessuna azione, ovvero «azione priva di azione» (*weiwuwei*), eppure non vi è nulla che non sia compiuto.** Chi si dedica allo studio accumula giorno dopo giorno, mentre chi apprende il *dao* rinuncia giorno dopo giorno. Rinuncia sempre di più fino a pervenire al non-agire (*Laozi* 48).

Il non-agire penetra anche laddove non vi è spazio, ecco perché è vantaggioso non assumere alcuna iniziativa. Tuttavia pochi sono in grado di comprendere il vantaggio di non intraprendere azione alcuna, allo stesso modo in cui pochi sono in grado di comprendere l'insegnamento privo di parole. Il fine del sapere è accumulare giorno dopo giorno per se stessi, mentre il fine del *dao* è diminuire giorno dopo

giorno fino a scomparire, fino a cessar d'agire. Non agire, esser privo di spessore e dunque penetrare ovunque. Ecco perché cessar d'agire reca giovamento.

La più debole e molle cosa al mondo,  
prorompe con impeto e va travolgendo quel che v'è di più duro e solido.  
Priva di spessore, penetra persino dove non ci son varchi.  
(*Laozi* 43; Andreini 2004, p. 13).

Il *dao* trova la sua ideale rappresentazione, oltre che nell'acqua, nel neonato e nella donna: il neonato è inerme e indifeso, eppure gli insetti nocivi e le bestie feroci non lo aggrediscono; la donna è tranquilla ed è madre, fonte di nutrimento di tutti gli esseri, è imparziale e si prende cura di tutti senza apparire. È come l'acqua, che naturalmente scorre verso il basso, e prevale sull'uomo grazie alla sua tranquillità.

Basso come il letto del fiume è un grande stato  
è la femmina del mondo,  
il luogo dove tutto confluisce.  
La femmina sempre sopraffà il Maschio in virtù della quiete e della tranquillità.  
(*Laozi* 61; Andreini 2004, p. 48).

Eppure il saggio del *Laozi* è privo di umanità (*ren*), «è spietato, tratta gli uomini come cani di paglia» (*Laozi* 5). Cosa intendeva l'autore? L'affermazione sembra svelare una nota critica e provocatoria nei confronti dei *ru*, che promuovevano l'umanità e il senso di giustizia come i valori più nobili, verso cui tendere. Si riferisce all'imparzialità del saggio, alla sua capacità di non cedere ai sentimenti e di non lasciarsi guidare da giudizi e prescrizioni etiche, avendo come unico esempio Cielo e Terra, che non nutrono sentimenti e sono imparziali. «Tratta gli uomini come cani di paglia» si riferisce alla fermezza del saggio nei rapporti con gli altri: non nutre sentimenti verso alcuno, non si appella all'umana benevolenza. Non si appella all'erudizione, preferendo custodire ciò che serba dentro di sé.

Anche Laozi, come ad esempio Mencio e Sunzi (544-496 a.C.), autore putativo del trattato di strategia militare *Sunzi bingfa* (L'arte della guerra del Maestro Sun), adottò la metafora dell'acqua per rappresentare la naturale disposizione verso il basso. Mencio associava la tendenza naturale dell'acqua a scorrere verso il basso alla naturale disposizione alla bontà tipica della natura umana, Sunzi l'associava invece alla disposizione delle truppe, che evitano i punti forti del nemico e ne attaccano invece i punti deboli. Laozi evidenziava un altro aspetto: l'acqua si adagia e raggiunge i luoghi più bassi, più reconditi, i luoghi che in genere non si vedono o si disdegnano:

La bontà dell'acqua sta nel giovar ai Diecimila esseri e nel farsi quieta e tranquilla.  
 Occupa il luogo che ognuno disdegna,  
 e, per questo, prossima è alla Via.  
 (*Laozi* 8; Andreini 2004, p. 105).

Il suo movimento corrisponde esattamente all'idea di *wuwei*, *essa* si adatta alla conformazione della natura, non è rigida, appare debole e arrendevole. Nulla è più molle e debole dell'acqua e ciò nonostante non vi è nulla di meglio per attaccare ciò che è duro e forte (*Laozi* 78).

La figura di Laozi fu particolarmente venerata, come fosse una divinità, a partire dal III-II secolo a.C. quando fu associata, oltre che all'ideale di saggezza e virtù, a quella di immortalità. Si riteneva che, come un essere trascendente, egli avesse controllo della vita e della morte e che potesse lasciare il mondo terreno per poi farvi ritorno.

### 13. *La coltivazione interiore per controllare il cosmo.*

Lungo la linea tracciata da opere quali il *Laozi* e il *Zhuangzi* si collocano anche le istruzioni e gli insegnamenti di testi che sembra non avessero ricevuto una simile attenzione da filologi ed esegeti cinesi di tutti i tempi, ma che un grande contributo, è indubbio, hanno apportato alla storia del pensiero cinese: si tratta di manoscritti ritrovati nelle tombe accanto a edizioni di testi ricevuti, ma anche di testi che furono in seguito incorporati all'interno di opere eterogenee e composite. Sono ad esempio testi significativi come il *Neiye* (Coltivazione interiore) e il *Xinshu* (L'arte della mente) conservati all'interno del *Guanzi*, dedicato, nella quasi totalità, al pensiero politico ed economico. Entrambe le opere, ma soprattutto il *Neiye*, si contraddistinguono per l'affinità con il *Laozi* e, in alcuni contenuti, del *Zhuangzi*. Il *Neiye*, una delle narrazioni liriche più belle della letteratura cinese, è una raccolta di versi sulla natura del *dao* e sui metodi di coltivazione interiore. A differenza di testi di natura eminentemente tecnica, che contenevano istruzioni, ricette, metodi d'igiene fisica, come le tecniche sessuali e ginniche (ad esempio la tecnica *daoyin* illustrata nel manoscritto in seta di Mawangdui intitolato *Shiwen* [Dieci quesiti]), il *Neiye* dischiude una vivida tensione fra gli argomenti principali sviluppati e dibattuti all'epoca: la cura del corpo (organi, capelli, pelle, ossa, ecc.); la ricerca dello sviluppo ottimale della percezione e del potere cognitivo, laddove la conoscenza non è concepita come una concreta e razionale analisi della realtà esterna, ma piuttosto come l'affinamento della capacità sensoriale; la cura e coltivazione della disposizione interiore dell'individuo interconnessa con l'applicazione di

forme di regolamentazione delle emozioni attraverso la pratica dei riti, l'esercizio della poesia, lo studio e la pratica della musica; regole per nutrirsi e bere in sintonia con la regolamentazione della materia vitale o energia vitale (*qi*); il ritorno alla natura innata e il conseguimento di un animo buono e in pace con se stesso (*shanxin anchu*); l'abilità nel parlare e agire nel momento e nel modo appropriato in modo tale che tutte le cose accadano al momento giusto; infine, l'affinamento di un'arte di governo che è concepita come un'emanazione della potenza interiore e una sua estensione al mondo esterno, un aspetto sviluppato anche nella stanza 8 del *Laozi* e, più ampiamente, in alcuni capitoli del *Guanzi* (Graziani 2009, pp. 469-70).

La materia vitale che pervade l'individuo può essere convogliata con l'esercizio della forza interiore, come recita questo passo del *Neiye*:

Pertanto questa energia vitale,  
 non la si può arrestare con la forza,  
 ma può essere armonizzata con la potenza interiore;  
 non la si può far venire con il richiamo,  
 ma la si può attrarre con la forza di volontà.

L'autore descrive il processo di spontanea realizzazione di tutte le potenzialità dell'animo umano; la perdita dell'equilibrio e dell'essenza dipende dall'ingerenza dei sentimenti:

Tutte le forme del cuore,  
 si riempiono e si colmano naturalmente,  
 si originano e si perfezionano naturalmente,  
 e ciò che fa perdere questa pienezza,  
 sono il dolore, la gioia e la letizia, la rabbia, il desiderio e il profitto.

È interessante notare come ricorra il tema delle emozioni, che non devono essere repressi ma, al contrario, sapientemente controllate e mantenute nel giusto equilibrio, come ricorda anche l'autore del *Zhongyong*.

Il *Neiye* descrive come convogliare e controllare il *qi*, la materia che circola nel corpo e nell'universo in diverse forme, con diversi gradi di fluidità e solidità. Si trova all'esterno del corpo e al suo interno e ha un rapporto osmotico fra i due ambiti. L'individuo si svuota della propria individualità ed è lo stato di quiete e di concentrazione sulla propria attività interiore che gli consente di percepire ed entrare in contatto con la dimensione spirituale del cosmo. La sua mente e il suo cuore «danno il benvenuto» (*ying*) al *dao*, ovvero entrano in contatto con esso nell'ambito della sfera interiore (Graziani 2009, p. 491).

La vera conoscenza è la capacità di vedere con uno sguardo nuovo, libero da ciò che generalmente offusca la mente e il cuore. Il capitolo *Baixin*

(Purificare l'animo) del *Guanzi* è dedicato alla descrizione dei processi che conducono l'individuo a liberarsi da pensieri, sentimenti, preoccupazioni, abitudini che non consentono una percezione chiara della realtà:

Rimani fermo e in attesa,  
in uno stato di vuoto,  
senza dividerti,  
in una tale calma ti purificherai.

La conoscenza è un processo dinamico intimamente connesso con la circolazione dell'energia vitale dall'esterno verso l'interno e viceversa. Al centro del **cuore** alberga un **cuore** ove ha luogo la meditazione che precede la parola, la meditazione che precede la disposizione verso il mondo esterno: un cuore che sia il centro dell'attività vitale, che percepisca le cose e sviluppi una consapevolezza della propria percezione innanzitutto e che si liberi dalle infrastrutture che impediscono una chiara comprensione della realtà. L'uomo sposta la propria attenzione dall'oggetto della percezione all'atto della percezione, dall'esterno all'interno. Recita il *Neiye*:

L'essenza vitale: ovvero l'essenza dell'energia vitale;  
l'energia vitale: quando è guidata, genera l'essenza vitale.  
Quando genera l'energia vitale, scaturisce il pensiero,  
e quando scaturisce il pensiero, allora la saggezza ne consegue.  
Ma quando si raggiunge la saggezza, ci si deve arrestare.  
[...]  
Il cuore ospita un altro cuore:  
nel cuore alberga un altro cuore.  
In questo intimo cuore  
il pensiero precede le parole.  
Dopo il pensiero, appare la disposizione umana,  
e poi vengono le parole.

L'esperienza dell'incontro con il divino è descritta in modo straordinario e singolare nel *Neiye*: quando l'individuo ha attuato le fasi di preparazione e purificazione della propria natura, in un processo costante e continuo, è pronto ad accogliere l'energia spirituale e ad acquisire la virtù e la potenza che ne conseguono, ossia la capacità straordinaria di essere tutt'uno con il cosmo. Questo continuo processo osmotico fa sì che l'energia vitale transiti dall'esterno all'interno e viceversa, fino ad accogliere il *dao*:

Quanto al *dao*, non ha un luogo fisso:  
convive con il cuore in uno stato di pace;  
quando il cuore è tranquillo e il soffio vitale regolare,  
il *dao* vi si può fermare.

Come già illustrato nel *Laozi*, il *dao* è impercettibile e fluttuante, se ne va senza ritornare, arriva senza indugiare, è silenzioso, oscuro: la sua forma non si vede, il suo suono non si ode. Attraverso gli esercizi preparatori che conducono a liberarsi della conoscenza razionale e delle emozioni, e che aiutano a regolamentare il rapporto con il mondo esterno, instillando uno stato di pace che pervade il suo corpo, con il ritorno alla fonte della propria attività vitale, l'individuo prepara la dimora ideale per accogliere, anche per un solo istante, il *dao*.

### 13.1. L'animo come specchio, la pelle come giada.

L'uomo perfetto usa il cuore come uno specchio: uno specchio non accoglie e non accompagna ciò che entra ed esce spontaneamente, riflette ma non trattiene. Pertanto riesce a prevalere su tutte le creature e a non esserne danneggiato (*Zhuangzi* 7).

Il *Zhuangzi*, come si è già accennato, usa la metafora dello specchio per indicare un cuore e una mente che sono sempre vuoti, liberi da condizionamenti e pregiudizi, liberi dal pensiero e dalle emozioni, pronti solo a riflettere il presente. Le passioni, i sentimenti, i giudizi, infatti, offuscano lo specchio. Cosa rappresentava lo specchio per gli uomini dell'epoca? Innanzitutto era caratterizzato da due facce, una *yang*, destinata a riflettere e a rivelare una rappresentazione autentica della realtà, una *yin*, il retro dello specchio, costituita da ornamenti e rappresentazioni del mondo naturale e occulto, l'immagine di quanto era apparso e visualizzato attraverso la parte *yang* dello specchio. L'analogia dello specchio rivela una concezione del mondo esterno come una realtà da cui deve proteggersi: attraverso lo specchio la percepisce, ma non consente che il cuore ne sia contaminato. In modo analogo lo specchio funge da filtro fra il mondo esterno e la sfera interiore svolgendo una duplice funzione: riflettere la vera essenza della realtà esterna e modulare le emozioni in modo che non fuoriescano incontrollate; sicché la percezione della realtà non è offuscata dalle emozioni e dallo stato umorale. Un'immagine ancor più efficace che evoca anche la funzione dello specchio è quella utilizzata in *Xunzi*: lo specchio d'acqua, quando è chiaro e non s'increspa per effetto del vento, è come una mente chiara e limpida. In realtà la metafora di *Xunzi* esprime un'idea diversa: il cuore nel suo rapporto con la realtà esterna ha la funzione di trattenere nell'esperienza umana quel che di positivo riceve, non si limita a riflettere. Esso compie una sintesi di impressioni e riflessioni in un animo capace di elaborare e assimilare ciò che riceve dal mondo esterno. L'uomo, per *Xunzi*, diviene pertanto ricettivo, attirando a sé tutti gli stimoli positivi che riceve, come quelli derivanti dalla pratica dei riti, dalla cultura, dall'applicazione



dei regolamenti; così, attraverso il discernimento e il buon senso, migliora la propria natura.

Al contrario, nella metafora del *Zhuangzi*, il saggio si avvale di ciò che riceve dal Cielo, ma non ricerca il proprio vantaggio, rimane immobile, come uno specchio che riflette senza appropriarsi di alcunché: l'immagine che cattura è momentanea, transeunte e non rimane impressa nella sua mente. Così il saggio non si preoccupa tanto di stimolare il suo pensiero, quanto di raggiungere una condizione di pace e serenità interiore. La sua saggezza è determinata dal conseguimento di un equilibrio interiore e in tal senso si può affermare che l'opera del cuore è «speculare più che speculativa» (Graziani 2009, p. 494). Il *Zhuangzi*, lo ricordiamo, è teso verso l'oblio: «Esercita pienamente ciò che hai ricevuto dalla natura senza un punto di vista soggettivo. In una parola, sii assolutamente vuoto» (*Zhuangzi* 7). Esorta a ritornare a uno stato di sintonia con la natura, libero da condizionamenti culturali. L'individuo non dovrebbe appropriarsi della realtà esterna mediante l'analisi razionale e l'uso del linguaggio, dovrebbe piuttosto percepirla in modo naturale e spontaneo.

Nel *Neiye* il saggio segue il fluire del tempo e con esso muta, ma non si trasforma, raggiunge una pace e una forza interiore che trovano espressione in una mente ordinata e in un corpo forte e retto; il suo udito sarà fine, la sua vista acuta, gli arti fermi e stabili:

Perciò il saggio muta con il trascorrere delle stagioni ma non si trasforma,  
si muove seguendo gli eventi ma non muta luogo.

Quando si allinea acquista tranquillità,  
allora diviene stabile.

Quando un cuore stabile risiede al centro,  
l'udito è fine e la vista acuta,  
gli arti sono fermi e stabili,

e l'uomo diviene una dimora per l'essenza vitale.

[...]

Non rovinare i tuoi sensi con le cose esteriori,  
non rovinare il cuore con i tuoi sensi:

è quel che si dice «trattenere dentro te stesso» (*zhongde*).

[Se lo si tratterà dentro di sé], un nume (*shen*) naturalmente albergherà dentro di noi.  
Andrà e verrà

e nessuno sarà in grado di presagire i movimenti.

Quando l'individuo acquista la pace interiore anche il suo corpo diviene forte e vigoroso, i suoi sensi si sviluppano e tale trasformazione appare in modo evidente nella sua persona, nella sua pelle, nel suo volto. L'immagine del volto luminoso come la giada compare anche in *Wuxing* e nel *Mengzi*, a evocare la bellezza fisica come risultato di un processo di perfezionamento morale.

#### 14. Riti e credenze religiose.

I riti nella Cina classica ebbero un ruolo e un'importanza straordinari, come dimostrano i numerosi testi canonici, i capitoli di opere, e i numerosi saggi a essi dedicati, e come testimoniano anche gli scavi archeologici che hanno portato alla luce strumenti musicali, vasi sacrificali, statuine di danzatrici e musicanti, che evocano l'osservanza simbolica di pratiche rituali nell'oltretomba, oltre che nella vita terrena. I riti servivano essenzialmente a stabilire una comunicazione sia con le forze sovranaturali e naturali sia fra gli uomini, erano momenti di aggregazione sociale, ma anche occasioni in cui si affermavano le gerarchie sociali. Come disse Xunzi: «La musica serve ad aggregare e a creare unione, i riti a dividere e creare distinzioni» (*Xunzi* 14).

Si possono distinguere due tipologie: i riti per comunicare con i vivi, ovvero le norme di comportamento sociale che, praticati in famiglia e società, assumono anche una valenza sacrale, e i riti per comunicare con gli antenati, le divinità, gli spiriti, le forze occulte della natura. Tali riti acquisivano spesso le medesime prerogative delle norme sociali.

L'analogia fra i due tipi di riti fu probabilmente determinata dalla convinzione, tipica del pensiero cinese, che ogni essere naturale o sovranaturale sia in qualche modo accessibile all'uomo non essendoci una barriera invalicabile fra mondo terreno e mondo ultraterreno. Al contrario, appare evidente la mancanza di un senso di timore verso le forze della natura, che l'uomo sa percepire e riconoscere e, conseguentemente, ritiene di essere in grado di controllare. Di seguito esamineremo alcuni dei riti religiosi e sociali più importanti, nel tentativo di illustrare il complesso e oscuro tema del rapporto con la vita, con la morte e con l'aldilà.

##### 14.1. Riti funerari: «Anima, torna indietro!»

Il *dao* dell'antica Cina: un'idea che evoca l'armonia derivante dal fluire ciclico degli eventi, la dialettica unione dei poli opposti, la complementarietà di *yin* e *yang*, il principio femminile e il principio maschile, l'alternarsi di giorno e notte, delle stagioni, di vita e morte... È in questa concezione del tempo, della vita e dell'universo che si comprende come la morte non sia percepita come un'esperienza traumatica, bensì come una fase ineluttabile e necessaria dell'esperienza umana. Così tutta la ritualità correlata alla morte garantiva che fosse inserita correttamente nel movimento circolare del cosmo. Molti erano i riti officiati per traghettare il defunto verso una nuova vita nella sua tomba,

la sua nuova casa e quelli officiati per ristabilire l'ordine in famiglia, nel mondo dei vivi.

Anche nell'antica Cina la morte non era percepita come un lieto evento, soprattutto quando era improvvisa, non naturale, come si può comprendere dal primo rito compiuto al momento della morte. Quando un uomo spirava, s'implorava l'anima che stava lasciando il corpo di non andarsene, di tornare indietro e ricongiungersi con il corpo. Tale rito, noto come «Invocare il ritorno dell'anima» (*fu* o *zhaofu*), era l'ultimo tentativo di restituire al corpo esanime la vita. L'uomo, che si sperava fosse ancora vivo, era adagiato sul terreno e coperto con un grande telo. Poi giungeva uno sciamano, prendeva un abito del defunto e saliva sul tetto della sua abitazione. Volgendosi a nord, punto cardinale della morte, e porgendo l'abito all'anima, chiamava tre volte la persona, implorando: «Anima, torna indietro!» Non ricevendo alcun cenno di risposta gettava l'abito a qualcuno che attendeva sotto e costui lo riponeva in una scatola (più tardi lo avrebbe steso sul corpo del defunto). A quel punto la morte era accettata e avevano inizio i riti funerari. I familiari sospendevano le attività quotidiane per occuparsi del defunto, del suo corpo, non più dell'anima che se ne era andata. Trasferivano la salma, giacente nella sezione settentrionale della camera mortuaria, a sud, punto cardinale del sole, della luce e della vita. Accanto vi riponevano le offerte di vino e cibo; il figlio maggiore annunciava la morte del padre e, conseguentemente, parenti e amici giungevano da ogni parte a porgere le condoglianze alla famiglia, offrendo doni per il defunto, perlopiù cibo e abiti. Accuratamente lavata e vestita con le vesti ricevute in dono, avvolta in numerosi strati di tessuto, la salma era condotta nel luogo di sepoltura: calato il sarcofago nella fossa, la collocavano al suo interno. La bara era sigillata, e accanto ad essa era riposto un drappo funebre fissato a un'asta: denominato *mingjing* («stendardo con nome»), aveva la funzione di identificare il defunto che iniziava una nuova vita nel mondo delle tenebre. Secondo gli antichi manuali sui riti, il defunto non era più riconoscibile dopo la morte, pertanto i suoi cari confezionavano un drappo funebre finemente decorato che recava il suo nome. Era un modo per rivelare la sua identità ed esprimere il loro amore nei suoi riguardi.

Queste pratiche funerarie sono attestate in fonti di epoca Han, come lo *Yili* (Cerimoniale) e il *Liji* (Memorie sui riti), pertanto è possibile che fossero entrate in uso in modo sistematico non prima di quell'epoca (Lippiello 2013). I testi tramandati trasmettono un'idea generale della concezione della morte che si andò sviluppando nel corso del tempo, ma non possono tener conto delle peculiarità regionali, delle credenze e delle pratiche molto differenti che si andarono via via sviluppando, né varie

tradizioni culturali dei vari stati della Cina pre-imperiale. Fortunatamente le fonti archeologiche testimoniano la cura estrema e la complessità dei riti di sepoltura in epoca Zhou, rivelando le numerose varianti regionali e le innovazioni introdotte nel corso del tempo.

#### 14.2. Una nuova dimora.

In epoca Zhou Occidentale e in particolare nella prima metà del IX secolo, a seguito della cosiddetta «riforma rituale», si verificarono cambiamenti strutturali nell'orientamento delle tombe, nel corredo funerario, nell'uso del sacrificio umano, nell'introduzione delle suppellettili. Ad esempio, il sarcofago sempre più abbandonò l'aspetto di camera sepolcrale per assumere la forma di una dimora suddivisa in comparti, un cambiamento strutturale che gli studiosi hanno interpretato come il sintomo di una nuova concezione del destino del defunto: più che al rito di sepoltura si pensava ad assicurare al defunto le migliori condizioni per una nuova vita. Similmente i vasi sacrificali in bronzo e i contenitori di bevande alcoliche diminuirono per far posto ai vasi contenenti offerte di cereali. Con il passare del tempo, sempre più il corredo funerario assunse un aspetto e caratteristiche funzionali alla continuazione della vita del defunto più che alla celebrazione di un rito funerario.

Alan Thote osserva che, a partire dall'VIII secolo a.C., le testimonianze archeologiche rivelano un crescente fenomeno di acquisizione di indipendenza delle élite locali nelle pratiche di sepoltura, che erano anche occasioni per ostentare opulenza e potere. In particolare, nelle regioni periferiche, lontane dalla sfera culturale Zhou, i contatti con altre popolazioni non cinesi avevano condizionato le pratiche funerarie, generando notevoli differenze e peculiarità locali. Si possono distinguere sommariamente alcune tradizioni, come quella appartenente allo stato di Qin, un'altra appartenente agli stati di Lu e di Qi, altre ancora nella regione centro-meridionale corrispondente al corso del fiume Huai, la zona costiera corrispondente agli stati di Wu e di Yue e infine un'altra ancora nello stato meridionale di Chu (Thote 2009, p. 126). Le pratiche funerarie dello stato di Chu sembrano da una parte seguire il modello delle grandi tombe delle élite Zhou, dall'altra inserire alcune innovazioni che suggeriscono una nuova concezione della tomba, come nuova dimora del defunto. Ad esempio, la presenza dei *mingqi* (letteralmente «oggetti luminosi» o «oggetti per lo spirito»), miniature di oggetti di uso quotidiano (vedi *Nuovi spazi creativi: l'arte Zhou Orientale* in questo volume), quali recipienti, animali, utensili oppure piccole riproduzioni di esseri umani realizzate per accompagnare il defunto nella tom-

ba, sembrava testimoniare il tentativo di ricostruire nella tomba scene della vita quotidiana della persona defunta. Tale supposizione trova conferma particolare nella nota sepoltura del marchese Yi di Zeng (m. 433 a.C.), uno stato limitrofo di Chu (dal quale fu poi conquistato), dove l'uso di oggetti in miniatura fu addirittura soppiantato dall'introduzione di utensili originali in oro e bronzo e dove la vita quotidiana del marchese nella sua dimora, accompagnato da giovani donne, i suoi abiti ed effetti personali e persino dal suo cane, era rappresentata o evocata anche negli aspetti più intimi. Il marchese era sepolto in un doppio sarcofago di legno laccato deposto nella camera orientale assieme ai feretri contenenti i corpi di otto giovani donne, la bara di un cane, strumenti musicali da intrattenimento, bauli per abiti e vasellame d'oro. È stato ipotizzato che la presenza di piccole porte che rendevano comunicanti i quattro vani dell'ampia tomba fossero una prova della credenza dell'esistenza dell'anima ctonia (*po*), che si riteneva convivesse con il cadavere nella tomba. L'idea che l'uomo avesse due anime, l'una uranica (*hun*), che si disperdeva in cielo al momento della morte per ritornare a far parte dell'indistinto *qi*, l'altra ctonia (*po*), che restava unita al corpo dopo la morte, è attestata nelle fonti cinesi a partire dal IV secolo a.C. Se ne trova menzione nello *Zuozhuan*, relativamente all'anno 534 a.C. (Loewe 1979, p. 9; Thote 2009, p. 136). L'anima *hun*, di natura *yang*, era eterea, leggera, incline al distacco al momento della morte per ascendere al cielo, l'anima *po*, invece, era pesante e incline all'attaccamento alla materia. Ma è pur vero che altri testi non tracciano una dicotomia così netta fra *hun* e *po* e non è escluso che il dualismo *hun-po* derivasse dalla teoria dell'alternanza di *yin* e *yang*. Indubbiamente la maggiore attenzione, al momento della morte, era riservata in ogni caso a quell'anima che, unita al corpo, continuava a vivere nel regno delle tenebre.

Il *Liji* e lo *Yili* attestano che la cura della salma, unita alla sua anima, era di fondamentale importanza. Accuratamente lavata, pettinata e vestita, era poi collocata in una bara (*guan*), che a sua volta alloggiava in un ampio sarcofago (*guo*). Quest'ultimo gradualmente assunse dimensioni e peculiarità di una vera e propria camera sepolcrale, al cui interno erano riposti vari oggetti: vasi sacrificali, offerte di cibo e bevande, armi, statuette e utensili di varia natura. Il corredo funerario, funzionale alla vita ultraterrena del defunto, lo proteggeva dalle insidie di spiriti malevoli, dalle influenze nefaste della natura e, inoltre, dai frequenti saccheggi delle tombe, autentici depositi di ricchi tesori. Trascorsa la sua stagione nel mondo dei vivi e mutata la sua identità, l'uomo passava a nuova vita nel regno delle tenebre e laggiù, in una dimora costruita e arredata secondo le sue abitudini e aspirazioni da vivo, trovava confort

to nei beni terrestri, nella compagnia di esseri umani e animali (spesso rappresentati da statuine in miniatura), negli arredi funerari, nei suoi libri manoscritti e infine nelle offerte di cibo e bevande. Se ne nutrivano costantemente, in tal modo evitando la separazione dell'anima ctonia dal corpo. Appagata, l'anima corporea sarebbe rimasta unita al corpo, impedendone la decomposizione. Mentre l'anima rimaneva il più a lungo possibile nel regno dei morti, che ne era della sua parte uranica, qualora fosse sopravvissuta, nel regno dei cieli?

#### 14.3. Anime, divinità e spiriti.

Il pantheon della Cina pre-imperiale era tanto variegato quanto vago e indefinito. Accanto all'antico culto degli antenati e di Shangdi, nel corso del tempo si vennero a identificare una pleora di numi tutelari, spiriti benevoli e influssi nefasti che vagavano indipendenti nell'aere, ma a una latitudine dell'esperienza umana che consentiva di percepirne l'esistenza e il potere, ma non di controllarli. Significativo è un passo del *Zhongyong* al riguardo, che recita:

Il Maestro disse: «Immensa è la potenza di spiriti (*gui*) e divinità (*shen*)! Li cerchiamo con lo sguardo ma non li vediamo, li ascoltiamo ma non li sentiamo; eppure pervadono tutte le cose al punto che nulla può da essi prescindere. Fan sì che gli uomini di tutto il mondo digiunino, si purifichino e indossino splendide vesti per partecipare ai sacrifici. Poi, fluttuanti, si recano ovunque, sul nostro capo, a destra e a sinistra. Recita l'ode:

L'avvento delle divinità  
non si può presagire!

Ma ancor meno lo si può ignorare!» (*Zhongyong* 16; Lippiello 2010, p. 77).

Gli *shen* (divinità, esseri celesti) sono parte essenziale dell'esperienza umana, così come i *gui* (spiriti), ai quali però le fonti classiche sembrano conferire un rango inferiore, relegandoli spesso al regno di spettri, spiriti, demoni.

Lo stesso Confucio, avendo rinunciato a comprendere un tema così complesso, esortava i suoi discepoli a venerare le divinità come «se queste fossero presenti», ma consigliava di tenerle a debita distanza:

Fan Chi domandò in che cosa consistesse la sapienza. Il Maestro disse: «Dedicarsi a ciò che è giusto per il popolo e manifestare riverenza per spiriti e divinità (*gui shen*) pur tenendoli a debita distanza può dirsi sapienza (*Lunyu* 6.22; Lippiello 2003, p. 63).

Saggio è colui che venera le divinità ma non se ne occupa. Si tratta di un prudente agnosticismo di chi non nega l'esistenza del divino ma preferisce mantenere le due sfere, quella umana e quella divina, sepa-

rate e distinte. L'uomo si dedichi alle vicende umane e agli ambiti di propria competenza.

Vi erano alcuni argomenti su cui il Maestro non si esprimeva: gli eventi straordinari, l'uso della forza, i disordini e le calamità, giacché reputava che compito primario dell'uomo fosse occuparsi di se stesso e dei suoi simili.

Nel corso del tempo divinità, spiriti, eventi straordinari e calamità furono classificati nell'ambito di un sistema cosmologico che non lasciava inesplorato alcuno spazio del mondo della manifestazione. In epoca Zhou la divinità per eccellenza della dinastia Shang, Di, antenato della casa reale, fu soppiantata da una divinità con tratti più impersonali, Tian (Cielo), che, priva di tratti antropomorfici, nel corso del tempo venne a identificarsi con la volta celeste, quale controparte *yang* della terra, identificata con *yin*.

Le pratiche cultuali in epoca Zhou, seguendo la tradizione della precedente dinastia Shang, erano indirizzate in primo luogo agli spiriti degli antenati della famiglia ed erano officiate prevalentemente nei luoghi di sepoltura e nei templi a essi dedicati.

*Shen* e *gui* erano esseri spirituali presenti in natura, numi ancestrali che vagavano fra cielo e terra. Un passo del *Neiye* cerca di far luce sulla loro origine e funzione, descrivendoli come il risultato della trasformazione del *jing*, l'essenza pura del *qi* che è presente in tutte le cose e infonde la vita. Quando sale in alto genera le stelle, quando scende in basso produce i cinque cereali e quando fluttua nell'aria o sulla terra prende il nome di *gui* e *shen*.

Si tratta quindi della quintessenza del *qi* che si trova in natura, derivante da processi infiniti di condensazione e rarefazione di questa materia vitale che, disperdendosi nell'aere, genera gli esseri divini *shen* e gli spiriti *gui*. Un po' controversa, come si è già accennato, è l'identificazione di questi ultimi: i documenti oracolari Shang lasciano supporre che non indicassero gli antenati del clan reale, bensì spiriti maligni e spettri, un'ipotesi in parte suffragata dalla definizione fornita dallo *Shuowen jiezi* (Spiegazione dei caratteri semplici e analisi dei caratteri composti): «Colui che ritorna (*gui*) è un *gui*», vale a dire un *revenant* o spirito inquieto. Il *gui* sembra in effetti identificarsi con lo spirito dei defunti, ma questa pare essere solo una delle varie manifestazioni del *gui*. Infatti, secondo Mozi vi sono tre tipi di *gui*: quelli celesti (*tianguì*), quelli che popolano le montagne e i corsi d'acqua e gli spiriti dei defunti (*Mozi* 8; Andreini 2011, pp. 82-83).

Mentre il *gui* sembra trovare manifestazione in anime erranti che vagano nella natura, *shen* ha una doppia valenza: come nel caso dei *gui*, in-

dica divinità con attributi antropomorfi e zoomorfi, come testimoniano anche le fonti iconografiche, ma al contempo si riferisce alla quintessenza del *qi*, che può penetrare nell'uomo trasformandolo in saggio. Costui ha conseguito la perfezione e in quanto tale comunica con il cosmo. Così il *Zhongyong* rende magistralmente questa idea:

La Via dell'autenticità al suo sommo grado può condurre alla preveggenza. Quando uno stato o una famiglia acquistano potere si manifestano segni fausti; quando sono sull'orlo della rovina si manifestano segni infausti. Tali segni sono preannunciati dalla divinazione con l'achillea e la tartaruga e si rendono manifesti nei gesti dell'uomo. Allorché stanno per arrivare calamità o buona sorte, se l'evento sarà fausto, chi avrà raggiunto l'autenticità al suo sommo grado sarà in grado di presagirlo, e potrà presagirlo anche se sarà infausto. Ecco perché chi raggiunge l'autenticità al suo sommo grado è come una divinità (*shen*) (*Zhongyong* 24; Lippiello 2010, p. 107).

Chi consegue la perfezione interiore, ritornando a uno stato di autenticità, è in grado di entrare in comunicazione con il mondo esterno. La forza del saggio consiste nella capacità di mettere in comunicazione mondo esterno e interno. Torneremo fra breve su questa questione, soffermandoci per ora al messaggio veicolato dal brano del *Zhongyong*. Esso fa anche riferimento ai presagi e alle tecniche divinatorie antiche praticate tramite la manipolazione di rametti d'achillea e della lettura delle screpolature provocate dall'azione del fuoco sul carapace della tartaruga, di cui troviamo testimonianza già in epoca neolitica. A queste si aggiunsero riti sciamanici quali esorcismi, incantesimi e altre tecniche divinatorie documentate da un cospicuo numero di manoscritti del IV-II secolo a.C. Inoltre, degni di menzione sono i *rishu* («almanacchi»), opere che, rinvenute anch'esse in forma manoscritta, indicano i momenti propizi per intraprendere varie attività e offrono indicazioni precise da seguire nella vita quotidiana. Nonostante la varia provenienza di questi manoscritti, se ne ravvisa un'analogia nei contenuti, una condivisione di tematiche e pratiche cultuali e una comune visione del mondo sovranaturale. Gli argomenti privilegiati sono la caccia, i matrimoni, l'agricoltura, la divinazione, mentre mancano le trattazioni relative all'etica, alla politica, al governo (Andreini 2011, pp. 92-93). Questo fa supporre che esistesse un patrimonio comune e condiviso di credenze, pratiche, culti che non trovavano rispondenza nei testi canonici della classicità cinese.

Testi come il succitato passo del *Zhongyong* in realtà suggeriscono che chi raggiunge il massimo grado di saggezza perviene a una sorta di chiaroveggenza che appartiene alle divinità. Il *Xunzi* sviluppa questo concetto esplicitando come il cuore, organo sovrano del corpo, sia la sede che ospita «la chiaroveggenza divina» (*shenming*); a suo dire è tramite

l'accumulo di bontà e la realizzazione della virtù che l'uomo perviene a una condizione simile a quella di Cielo e Terra (*Xunzi* 1, 23).

Pertanto il termine *shen*, comunemente impiegato in riferimento a una divinità celeste in alcuni testi come il *Zhongyong*, il *Neiye* e il *Xunzi*, è un'entità numinosa di cui si impossessa l'individuo quando ha raggiunto la fase ultima della coltivazione della propria natura. È il punto culminante della condensazione dell'energia vitale che conferisce all'individuo forza corporea e spirituale, salute, sagacia, una sorta di controllo su tutto ciò che esiste e una padronanza dei propri sentimenti e delle proprie emozioni. Come sottolinea Roman Graziani (2009, p. 498), il processo di coltivazione della natura interiore non si pone un unico obiettivo, ma risponde piuttosto a diverse motivazioni: la ricerca della salute fisica, del potere politico, della perfezione morale, di una sagacia straordinaria. In ultima analisi, quel che caratterizza il processo di perfezionamento è il mutamento, ovvero la trasformazione dell'energia vitale dal suo stato originario sino a divenire potere spirituale. Ciò consente di percepire le cose nella loro unità, di contemplare le vicende umane e influenzerle.

Tuttavia nel *Neiye* tali poteri non si acquisiscono attraverso le tecniche divinatorie, né il fine ultimo è il controllo della volontà celeste e del destino. Al contrario, è l'uomo che, raggiunto un grado tale di raffinemento della propria attività interiore, può vedere la realtà con l'acume degli esseri divini. Egli non ambisce a controllare divinità e spiriti, a presagire gli eventi attraverso riti e pratiche divinatorie, bensì a padroneggiare le loro tecniche, a divenire come una divinità, a «divinizzare» se stesso.

#### 14.4. Alla ricerca dell'immortalità.

Ma se avevano accettato la morte come una fase naturale dell'esperienza umana, perché mai i Cinesi ambivano all'immortalità? Perché il tempo era molto importante, consentiva all'uomo di portare a compimento quelle che erano le gesta iniziate dai loro antenati. Nel corso di una lunga vita l'uomo avrebbe coltivato pienamente la propria natura, servito i genitori e gli anziani in modo adeguato e raggiunto la saggezza della veneranda età. La morte sopraggiungeva prematura per chi, non attribuendo il giusto significato alla propria esistenza, non riusciva a portare a compimento il proprio cammino fisico e spirituale. In Cina il culto dell'immortalità si originò quasi impercettibilmente dal concetto di longevità. Secondo un testo del III secolo a.C., la longevità è nella natura dell'uomo; nondimeno, quando la natura umana è ottenebrata dalle cose materiali l'uomo non può vivere a lungo.

Sin dai tempi più antichi i Cinesi rivolgevano le loro preghiere agli antenati affinché questi donassero lunga vita ai propri discendenti; in tal modo, avendo davanti a sé molti anni da vivere, costoro avrebbero potuto esprimere pienamente la loro devozione, il loro amore, la loro gratitudine.

Antiche iscrizioni su bronzo recano termini quali *shou* (longevità), *nanlao* (ritardare la vecchiaia), *wusi* (non morire), mentre i testi dell'epoca pre-imperiale contribuiscono ad arricchire il lessico con espressioni quali *changsheng* (longevità), *busi* (non morire), *baoshen* (preservare il corpo). Tali espressioni si riferivano a una condizione corporea conseguita nel mondo dei vivi da coloro che, non trascurando le opportune prescrizioni rituali e seguendo i metodi descritti in testi rivelati o tramandati oralmente, anelavano alla longevità. Ma a tale speranza ben presto si sovrappose l'ambizione di una vita eterna in una dimensione trascendente, nell'empireo di divinità e immortali. Il termine utilizzato, *xian*, comunemente tradotto con «immortalità», non si riferiva tanto a una vita illimitata nel tempo e nello spazio, quanto a un'agognata condizione trascendente ove era possibile abbandonare il flusso del tempo e dello spazio della vita terrena. Per chi avesse raggiunto tale condizione, «la vita e la morte non avrebbero alterato alcunché in lui, e ancor meno i principi del bene e del male» (*Zhuangzi* 1).

I pochi che raggiunsero tale condizione privilegiata, metaforicamente s'involavano in Cielo come immortali (*xianren*), uomini autentici (*zhenren*) ed esseri divini (*shenren*). A proposito di esseri divini, *Zhuangzi* così li descriveva:

Nelle lontane montagne di Guyi vive un essere divino la cui pelle e la cui carne sono come ghiaccio e neve, dai modi gentili come una fanciulla. Non si nutre dei cinque cereali ma inala il vento e beve la rugiada, vola sulle nuvole, cavalca draghi alati e attraversa i quattro mari (*Zhuangzi* 1).

L'uomo divino – ma in realtà anche l'immortale e l'uomo autentico – aveva seguito determinate diete alimentari che consistevano nel ridurre il cibo comune, nell'assumere droghe vegetali, minerali e animali, e nel dissetarsi con la rugiada, descritta nella letteratura come bevanda dell'immortalità. Inoltre aveva seguito determinate prescrizioni rituali. Così ora viveva in un «corpo sottile», leggero, purificato, dotato di poteri straordinari, ed era in grado di cavalcare le nubi e di ascendere al Cielo. La sua non era una nuova vita *post mortem*, né semplicemente una longevità terrena, che pure erano condizioni perseguite dai Cinesi, bensì un livello di esistenza superiore, una vita trascendente conseguita nella quotidianità, attraverso una metamorfosi corporea e, infine, un

volò ascetico. Il carattere che descrive questa condizione, *xian*, compare nell'ode *Bin zhi chu yan* (Gli ospiti che si accingono ad accomodarsi sulle stuoie) dello *Shijing* (Classico delle odi) nell'accezione di «saltellare», dove allude, come spiega il commentario, al «modo in cui si levavano in aria» i conviviali in preda allo stato di ebbrezza durante una festa. La grafia più tarda e più comunemente impiegata, *xian* 仙, rappresenta l'uomo (*ren* 人) e la montagna (*shan* 山), alludendo all'ascesa dell'adepto verso la sommità dei monti sacri, e per analogia al volo estatico, condizioni collegabili probabilmente allo stato di trance di antichi riti sciamanici.

Lo *Shuowen jiezi* li descrive come coloro che «vivono a lungo e si allontanano [da questa vita] librandosi in aria», mentre un dizionario del III secolo, *Shiming* (Spiegazione dei nomi), recita:

Coloro che invecchiano ma non muoiono sono detti *xian* 仙. La grafia 仙 corrisponde a 僊. Essi hanno trasferito la loro dimora sui monti (cit. in *Shuowen jiezi* 8, p. 38b).

Oltre a *chengxian* (divenire esseri trascendenti, immortali), entrarono in uso altre espressioni quali *dushi* (trascendere il mondo) e *dengxia* (ascendere verso luoghi remoti): è evidente che alla speranza di vivere a lungo si aggiunse il desiderio di valicare il confine fra la vita e la morte elevando la propria condizione a quella di un essere che, passato a un livello di esistenza superiore, dimorava nell'empireo delle divinità.

La credenza che determinate pratiche fisiologiche e dietetiche potessero rendere il corpo imperituro è attestata in Cina sin da IV secolo a.C.; infatti, la speranza di trovare e assumere «erbe medicinali per non morire» (*buzhi yao*) è attestata non solo nei testi dell'epoca, ma anche nei corredi funerari. All'interno di alcune tombe furono rinvenuti vasi di terracotta recanti iscrizioni che descrivevano il loro contenuto: «erbe medicinali sacre» (*shenyao*), di cui venivano elencate proprietà terapeutiche ed effetti benefici straordinari. Inoltre, fra i testi sepolti furono trovati farmacopee e testi alchemici *ad usum* dell'occupante la tomba. Come i più tardi abiti di giada, che avvolgevano la salma, e gli emblemi di giada che coprivano il corpo e otturavano gli orifizi, le erbe medicinali avevano la funzione di preservare il più a lungo possibile l'integrità corporea, alimentando la sua linfa vitale ed evitando la separazione dell'anima dal corpo.

Furono soprattutto i *fangshi*, esperti di tecniche esoteriche e ricette mediche, letterati versati in numerose discipline e arti occulte, divinatori e maestri di arti calendaristiche e divinatorie, a sviluppare tali concezioni e a divulgarle presso le corti. A partire dal IV secolo a.C. esercitarono un'importante funzione presso l'Accademica Jixia di Qi, con-

tribuendo alla diffusione del culto della longevità, in particolar modo negli stati di Yan e di Qi.

In ultima istanza, il fine dell'esistenza umana, sia nel regno della luce che in quello delle tenebre, era l'integrità corporea. Infatti, secondo i manuali sui riti funebri, dopo il rito *fu*, atto a invocare il ritorno dell'anima, l'anima uranica ritornava alla sua origine primordiale, l'indifferenziato *qi*, il soffio vitale che permea il cosmo, nel regno degli antenati. Secondo la tradizionale concezione cinese nell'uomo albergano due tipi di anima: l'una è l'anima *bun*, ovvero l'anima uranica poc'anzi descritta che, separatasi dal corpo al momento della morte, ritorna nell'indifferenziato soffio vitale da cui tutto trae origine; l'altra è l'anima *po*, la fonte del corpo fisico, che nutre la linfa vitale e il sangue.

La cura estrema della salma aveva come scopo la sua preservazione, e ciò implicava tenere il più a lungo possibile uniti il corpo e la sua anima *po*. L'espressione *baoshen* («integrità corporea») si riferiva probabilmente a una longevità corporea sia nel mondo della luce che nel mondo delle tenebre.

In epoca Qin (221-206 a.C.), alla concezione di una vita sana e longeva fino a che la morte non fosse sopraggiunta a concludere naturalmente un'esistenza vissuta con pienezza, si andò a sovrapporre una concezione di vita trascendente riservata a pochi adepti. Attraverso la costante coltivazione del sé e tramite mirate pratiche ascetiche, l'uomo si sarebbe gradualmente liberato della transeunte condizione di mortale continuando a vivere in un corpo «sottile», in grado di vagare fra i boschi delle montagne sacre e persino di ascendere al cielo. Questa condizione apparteneva a chi, seguendo un regime dietetico basato sull'astensione dai cereali, tecniche respiratorie e l'assunzione di droghe vegetali, entrava in uno stato corporeo e spirituale tale da pervenire all'ascesi.

Tale concezione si radicò in particolare durante il regno del Primo Augusto Imperatore dei Qin, Qin Shi Huangdi (r. 221-210 a.C.), e fu più tardi ereditata dall'imperatore Wu della dinastia Han. All'epoca del Primo Imperatore numerosi *fangshi* offrirono le proprie arti e conoscenze relative alla ricerca delle droghe necessarie per ascendere al cielo. Tali sostanze, si narra nello *Shiji*, si trovavano nei Monti Sacri Penglai, Fangzhang e Yingzhou, tutte mete di non facile conquista per i comuni mortali. Infatti, le numerose spedizioni verso quelle terre fallirono inesorabilmente e l'imperatore non ottenne mai le droghe. In seguito, anche l'imperatore Wu promosse la ricerca delle droghe per ottenere longevità e ascendere al cielo e fu così che accolse presso la sua corte i *fangshi* che lo guidarono verso l'immortalità.

A partire dal II secolo a.C. il daoismo diede espressione a queste

credenze offrendo una soluzione al dilemma della morte. L'immortalità fisica e spirituale non era una condizione raggiungibile da chiunque. L'eremita che abbandonava la società per condurre un regime di vita ascetica avrebbe potuto conseguire tre condizioni: la longevità, ovvero il prolungamento della vita terrena, l'immortalità, ovvero l'ascesa al cielo come immortale e infine la «liberazione dalla propria forma corporea o dalle spoglie mortali» (*shijie*).

L'adepto di livello superiore conseguiva l'immortalità senza passare attraverso la morte, tramite la meditazione, l'ascesi, le pratiche dietetiche e alchemiche (assunzione delle droghe e dell'elisir dell'immortalità). Ma l'adepto meno avanzato moriva e finiva nel Palazzo delle Tenebre, dove avrebbe realizzato la purificazione del corpo e si sarebbe liberato dalle spoglie mortali. Il corpo, purificatosi, avrebbe subito un processo di metamorfosi e, con l'aiuto delle divinità dell'oltretomba, sarebbe rimasto integro, unito alle sue forze vitali. Questo processo di sublimazione lo avrebbe condotto nei luoghi paradisiaci delle montagne sacre.

Familiari e amici speravano che la salma rimanesse integra il più a lungo possibile, cosicché lo spirito del defunto non si manifestasse fra di loro come una sorta di *revenant*, pronto a minacciarli. Per questo continuavano a portare offerte di cibo e inoltre piccoli pezzi di giada che deponavano negli orifizi della salma: negli occhi, nelle narici, nelle orecchie, sotto la lingua, sui denti, sotto le ascelle. In tal modo essi cercavano di evitare, o meglio ritardare quanto più possibile, la separazione dell'anima ctonia – la linfa e gli umori vitali – dal corpo, e dunque la decomposizione delle spoglie mortali.