

Complete Works of Lokuang Vol. 40-3

La Storia Delle Religioni In Cina

Student Book Co. LTD.

Indice

Sezione I

La Tradizione Confuciana

- I. Le Vicende Storiche Del Popolo Cinese 419**
- Storia ufficiale. Nomi leggendari. Gli imperatori Santi. Tre dinastie. La dinastia Tcheou. La dinastia Tsin. La dinastia Han. La dinastia Tang. Le dinastie Sung e Yuan. La dinastia Ming. La dinastia Tsing.
- II. Il Dio Supremo 439**
- Idea di Dio nei tempi della dinastia Shan. Il dio ((Di)) è un dio monoteistico. L'idea di Dio nei documenti scritti antichissimi. La natura di Tien (Dio). Gli attributi di Dio. L'idea di Dio nella tradizione confuciana.
- III. Gli Spiriti Inferiori 471**
- La divinità della terra. Gli imperatori celesti. Spiriti inferiori nei libri canonici e classici. Gli spiriti inferiori nel libro Tchuu-tze. Le anime dei defunti.
- IV. Il Sacrificio Nella Tradizione Confuciana 487**
- Idee generali sul sacrificio. Il sacrificio al Cielo. Il sacrificio alla Terra. Il culto agli antenati. Il culto agli uomini illustri. Il sacrificio agli spiriti inferiori.
- V. La Magia 507**
- La divinazione durante la dinastia Shan. La divinazione durante la dinastia Tcheou. La divinazione durante il periodo di Tsuo-chuan. La divinazione durante la dinastia Han. I fenomeni celesti.

Sezione II

Il Taosimo E Il Buddhismo

VI. Il Tao 525

Il pensiero religioso nel Taosimo filosofico. L'uomo ideale nella filosofia taoista. La fondazione della Religione Taoista. La medicina della immortalità. Le formule magiche.

VII. Il Buddhismo in Cina 543

L'introduzione del Buddhismo in Cina. Lo sviluppo del Buddhismo in Cina. Le sette Buddhistiche in Cina. La dottrina del Buddhismo in Cina. La illuminazione. La contemplazione. La morale buddhista. Le credenze popolari.

Sezione III

Vita Religiose Del Popolo Cinese

VIII. La Mitologia 567

I miti cosmici. I miti taoisti. Miti Buddhisti. I miti protettori. Gli eroi.

IX. Le Pratiche Religiose Del Popolo Cinese..... 579

Il culto degli antenati. Le feste familiari. L'occasione del lutto. La religiosità sociale. La morale popolare della Cina.

Sezione I

La Tradizione Confuciana

I. Le Vicende Storiche Del Popolo Cinese

1. Storia ufficiale

Una caratteristica tutta speciale della cultura cinese, meno notata in Occidente, è il possedere essa una storia ufficiale ininterrotta per più di quattro mila anni. Dalla dinastia Han, che comincia a regnare al secondo secolo prima di Cristo, fino all'ultima dinastia esiste una storia ufficialmente compilata che riporta ampiamente i fatti dell'impero cinese. Accanto a questa storia ufficiale degli imperatori esistono altre due serie di documenti storici che integrano la narrazione della vita del popolo cinese attraverso i secoli: la storia delle famiglie, la storia dei comuni. In Cina ogni grande famiglia possiede la propria storia, e ogni comune compila pure una cronaca, sempre aggiornata, della vita del paese.

Con questi documenti storici la lunghissima durata e la vastità immensa della Cina viene quasi diminuita, perché la vita nazionale appare ordinata e continua.

Prima della dinastia Han, da cui s'incomincia la storia ufficiale, noi abbiamo il libro Tchuün-chiu, libro storico scritto da Confucio. Intorno a questo libro si scrissero tre commentari perchè Confucio non soltanto redasse gli eventi storici in stile lapidario, ma dispose anche i fatti secondo il proprio criterio dottrinale.

Prima di Confucio noi possediamo ancora un altro libro storico, cioè il Shu-king, nel quale sono riportati i discorsi degli antichi imperatori. Questi due libri: Tchuün-chiu e Shu-king fanno parte dei libri canonici della tradizione confuciana.

La data dei discorsi riportati nel libro Shu-king va dal 2357 fino al 627 avanti Cristo e la data dei fatti narrati nel Tchuün-chiu va dal

732 fino al 481 avanti Cristo. Naturalmente ora non è possibile giudicare della genuinità di tutti i capitoli del Shu-king con una certezza assoluta, date le vicende che il libro ha dovuto subire attraverso i secoli, ma la grande parte del libro è ritenuta genuina dai critici moderni.

Gli inizi della storia del popolo cinese non ci sono noti attraverso documenti storici, ma solo per mezzo di leggende e delle scoperte archeologiche.

Nella grande storia ((She-Chee)) scritta da She-ma-chen, scrittore del primo secolo avanti Cristo, vi sono raccolte tutte le notizie leggendarie e storiche, riguardanti i più antichi imperatori cinesi.

2. Nomi leggendari

L'origine del popolo cinese, studiata e discussa da tanti studiosi, oggi rimane ancora nell'oscurità preistorica. La tradizione cinese ritiene che questo popolo sia originario della parte settentrionale ed occidentale della Cina, le attuali province Shensi e Shansi, e abbia poi seguito il percorso del fiume Giallo verso il centro e la parte orientale. Le antiche capitali riportate dai documenti storici si trovano tutte in queste province e gli scavi archeologici hanno confermato la tradizione.

Dal principio il popolo cinese appare un popolo agricoltore, che lotta giornalmente contro le condizioni climatologiche ambientali. La valle del Fiume Giallo, ricoperta da un fango leggero, (loess) è feconda per la produzione alimentare, ma è anche molto soggetta alla siccità da una parte, e dall'altra, alle inondazioni del Fiume, che straripando, trascina con sé strati di fango. Fenomeni, questi, contro cui il popolo agricoltore dovrà sempre lottare.

I primi nomi di personaggi ricordati dalle leggende sono nomi di inventori e maestri di vita: Ren-Tsau insegna l'abitazione sugli alberi con grandi nidi per evitare il pericolo degli animali feroci e dei serpenti velenosi; Tsui-ren l'arte di trovare il fuoco strofinando fra di

loro due pietre; Fu-she la fabbricazione delle reti per la pesca; Shen-long l'agricoltura; Huang-ti la fabbricazione delle case, e la sua consorte insegna alle donne l'allevamento dei bachi da seta e la tessitura.

Con la vita agricola e la coltivazione dei bachi da seta, la tribù cinese incomincia la sua era di civiltà. Difatti Huang-ti viene considerato come il primo imperatore della Cina e She-ma-chen nella sua opera storica: *She-chee*, dedica il primo capitolo ai primi imperatori, e comincia da Huang-ti.

3. Gli Imperatori Santi

Invece, la tradizione confuciana, che è quella ufficiale dell'antica Cina, incomincia con l'imperatore Yao. Nel 2357 avanti Cristo l'imperatore Yao succedeva sul trono a suo fratello, Ti-Chih, discendenti ambedue di Huang-ti, come il quinto regnante. Egli è considerato come prototipo dell'imperatorepadre, che governa il popolo come il padre cura la propria famiglia, provvedendo al nutrimento e all'educazione dei cittadini. L'organizzazione statale e la composizione della corte fu portata da lui a un livello assai perfetto, e la sua prudenza seppe affidare l'amministrazione a uomini capaci ed integri. Il figlio, suo successore naturale, stimato da lui indegno, fu scartato e sostituito da un uomo virtuoso di nome Shuun, al quale donò due sue figlie e l'impero. Shuun, come imperatore, iniziò il suo regno nel 2257 a. C. e meritò il titolo di Santo per le sue virtù. Egli era stato un figlio estremamente pio prima di ascendere al fasto imperiale, e questo stesso sentimento di pietà portò nel culto verso le divinità.

Mencio diceva dell'imperatore Shuun: ((Wang-tchang disse al suo maestro Mencio: si dice che Choenn (Shuun) quando andava nei campi pregasse, piangendo, il Cielo misericordioso; perchè mai piangeva? Egli si doleva di non sentirsi amato. ⁽¹⁾ Wang-tchang: Un figlio deve rallegrarsi ed essere riconoscente, quando è amato dai suoi

(1) Il padre di Shun prediligeva il figlio minore e tutti due tentavano di ucciderlo.

genitori. Se questi lo respingono, soffre, ma senza lamentarsi. Perché Choenn piangeva? — Mencio:...Mentre l'imperatore Jao (Yao) gli mandava i suoi figli, nove ragazzi e due fanciulle, mandarini, armenti e riso in abbondanza, per sopperire ai bisogni di Choenn nella campagna; mentre i letterati dell'impero accorrevano a lui numerosi e Jao lo chiamava a cooperare con lui nel governo dell'impero, che poi gli avrebbe ceduto completamente, Choenn era come un miserabile che non sapesse dove rifugiarsi, semplicemente perché non aveva l'affetto di suo padre Kusen. La stima dei letterati è una cosa che tutti ambiscono; e tuttavia non basta a lenire il suo dispiacere. Ognuno desidera un matrimonio felice: egli sposò le due figlie dell'imperatore; eppure questo non riuscì a calmare la sua afflizione. La ricchezza è bramata da tutti: in fatto di ricchezze, egli possedette l'impero, e neppure questo poté placare la sua amarezza. Tutti ambiscono l'onore: in fatto di onori, egli ebbe la dignità imperiale; ed essa non bastò a far tacere il suo affanno. L'affetto dei genitori solamente riuscì a fare quello che, nè la stima degli uomini, nè un felice matrimonio, nè le ricchezze e gli onori avrebbero potuto ottenere. Durante l'infanzia amiamo i genitori; quando l'uomo diventa sensibile alla voluttà, ama la fidanzata, poi ama la moglie ed i bambini; nella magistratura, ama il suo principe, e se non ne ottiene i favori, è insoddisfatto. L'uomo dotato di una grande pietà filiale, ama i genitori per tutta la vita; e noi abbiamo in Choenn l'esempio di un cinquantenne che li amava ancora come quand'era bambino)). (2)

Durante il suo congegno coll'imperatore Yao l'acqua dei fiumi inondò una grande parte del territorio e per diversi anni non riuscì a liberare il popolo da questa calamità. Alla direzione del lavoro di prosciugamento era stato posto il ministro Wun, il quale, incapace e negligente, non riuscì ad assolvere il proprio compito. Venne quindi

(2) Traduzione di Luciana Magrini-Spreafico, *I Quattro libri*, Bocca editori, Milano, 1945, p.225.

destituito con sentenza di morte, e gli successe suo figlio di nome Yu. Questi addolorato per la morte ingloriosa del padre, prodigò tutte le proprie energie e capacità e lavorò indefessamente per nove anni. Si dice che durante questi anni egli passasse diverse volte vicino a casa sua senza entrarvi per non desistere dal lavoro. Finalmente riuscì ad incanalare l'acqua nei fiumi che poi la conducevano al mare. Per questo merito insigne egli acquistò la stima dell'imperatore Shuun che lo designò come suo successore.

Mencio nel suo libro narra a questo proposito: ((Al tempo dell'imperatore Jao, le acque immense scorrevano e straripavano da tutte le parte dell'impero; le savane e le foreste erano impenetrabili, gli animali si moltiplicavano oltre misura; le messi non potevano crescere; le belve divoravano gli uomini, i sentieri formatisi con le loro orme si intersecavano ovunque. L'imperatore ne fu desolato, e scelse Choenn (Shuun), per regolare questo stato di cose. Choenn comandò ad I d'impiegare il fuoco. I incendiò le foreste delle montagne e le erbe delle pianure, e gli animali disparvero. Il ministro Iu (Yu) diede ai nove fiumi delle direzioni differenti, ripulì i letti del Tsi e del Ta, e diede loro una foce nell'oceano; regolò il corso dei fiumi Ju, Han, Hoai e Sen, e li fece sboccare nel fiume Azzurro. Solamente allora, in Cina, si ebbe di che nutrirsi. Durante tutto questo tempo, Ju fu per otto anni fuori di casa, passò tre volte davanti alla sua abitazione senza entrarvi)).⁽³⁾

4. Tre dinastie

L'imperatore Yu successe all'imperatore Shuun nel 2205 a. C e forma con i suoi due predecessori la prima triade degli imperatori santi della Cina. Confucio nel suo Libro dei Dialoghi diceva dell'im-

(3) Traduzione di Luciana Magrini-Spreafico, p.201.

peratore Yao: ((Che imperatore fu Yao! Come fu grande! Il cielo solo è sublime, e Jao lo imitava. Come fu nobile! I popoli non ebbero parole per celebrarlo degnamente. Come sono perfette le sue opere, come sono straordinarie le sue istituzioni!)).⁽⁴⁾ Dell'imperatore Yu ((Confucio disse: Io non posso rilevare alcun difetto nell'imperatore Iu (Yu); era sobrio nel vestimento, devotissimo agli spiriti, semplice nel vestire ordinario, sfarzoso quando indossava il costume imperiale (per offrire i sacrifici), abitava un'umile dimora e cercava ovunque di far scavare dei canali. Oh! non c'è un solo difetto da rilevare in lui)).⁽⁵⁾

L'imperatore Yu lasciò il trono imperiale a suo figlio e costituì così la prima dinastia, che col nome Hsia regnò fino al 1766 a. C. e contò diciassette imperatori. La tradizione antica ha tramandato poche notizie a riguardo degli imperatori di questa dinastia ed ha reso popolare l'ultimo imperatore, lo Shen, come tipico dei tiranni dissoluti. Contro la tirannia dello Shen si levò il duca Taan, il quale nel 1766 a. C. ascese al trono imperiale ed iniziò il regno della dinastia Shan. I recenti scavi archeologici hanno scoperto molti residui dell'arte della dinastia Shan, come i vasi di argilla con vive decorazioni, venuti alla luce nei villaggi di Yang-shao e di K'in-wan-shai, nella provincia del Honan; i vasi di ceramica di Panshan della provincia di Kansu e i vasi di bronzo di Ngan-yang della provincia dei Honan. Secondo le opinioni degli archeologi codesti vasi sono tutti della prima metà della dinastia Shan, la quale regnò dal 1766 fino al 1122 a. C. con venticinque imperatori. L'ultimo imperatore Chiu, tiranno dissoluto, provocò la ribellione dei principi feudali; uno di questi principi, il duca Tcheou, con la fama delle sue virtù seppe conquistarsi la simpatia universale e suo figlio detronizzò il tiranno Chiu e fondò

(4) *Op. cit.*, p.127.

(5) *Op. cit.*, p.128.

la dinastia Tcheou, la più grande dinastia della Cina, che durò fino al 249 a. C.

5. La dinastia Tcheou

Il primo imperatore della dinastia Shan, il T'an-wang e il primo imperatore della dinastia Tcheou, Ou-wang con suo padre Wen-wang, formano la seconda triade dei santi imperatori dell'impero cinese. La vita sociale e le istituzioni politiche erano arrivate a un livello molto alto durante la dinastia Tcheou così da fare esclamare a Confucio: ((La nostra dinastia attuale Tcheou ha per modello le due che l'hanno preceduta. Come è sfolgorante la sua magnificenza! Io m'attengo ai suoi usi)).⁽⁶⁾

Ma dalla metà di questa dinastia l'autorità imperiale andava declinando rapidamente e nello stesso tempo la potenza dei principi feudali cresceva di giorno in giorno. Nel secolo sesto quando Confucio insegnava, i principi s'arrogavano dei privilegi imperiali e Confucio dovette protestare diverse volte contro gli abusi: ((Confucio disse, parlando di Hi, ministro del regno di Iu: Nel suo palazzo ha otto bande di musicanti (privilegio imperiale); se osa permettersi questo, che cosa non si permetterà?)).⁽⁷⁾ ((Le tre famiglie principesche facevano suonare alla fine dei pasti l'inno imperiale "Iung". Confucio disse: Come queste famiglie s'arrogano il diritto di cantare questo inno, in cui è detto: " Non vi sono che re assisi alla sua mensa, come è maestoso l'imperatore? ").⁽⁸⁾

René Grousset nella sua storia della Cina dice: ((La Cina arcaica, dal secolo VIII al III avanti Cristo, potrebbe fornire ai nostri studiosi del Medio Evo un interessante materiale per uno Studio comparato del regime feudale attraverso la storia. Nella società cinese di quel tempo, come nella Francia del secolo X, la scomparsa del potere regio

(6) *I Quattro libri*, p.112, n.14 (Libro dei Dialoghi).

(7) *I Quattro libri*, p.111, n.1.

(8) *I Quattro libri*, p.111, n.2.

produsse infatti delle istituzioni abbastanza simili. Lo sminuzzamento delle signorie fu inizialmente spinto molto innanzi, poi anche qui un certo numero di grandi baronie prepararono il raggruppamento territoriale)). (9)

6. La dinastia Tsin

Si indeboliva sempre più l'autorità imperiale, cresceva la prepotenza dei grandi principi feudali, dei quali cinque tennero successivamente il comando dell'impero. Questi sono chiamati Ou-pa e sono Chin-Fan-Kon, Sun-Shan-Kon, Gin-Wen-Kon, Tsin-Mon-Kon e Tsou-Tchuan-Wang. Ciascuno dei grandi principi ambiva di ingrandire il proprio principato e ciascuno dei piccoli si armava per difendersi; così guerra contro guerra e diplomazia contro diplomazia, e ne uscì un periodo singolarissimo nella storia cinese. Da una parte la vita sociale soffriva delle profonde devastazioni causate dalle guerre e la tradizione confuciana veniva quasi interrotta dalla corrente utilitaristica del mondo politico; dall'altra si coltivava una grande libertà di spirito e fioriva una multiforme cultura dottrinale.

(9) René Grousset, *Storia della Cina*, Mondadori, 1946, p. 29.

Alla domanda: In che relazione stanno i dati ufficiali con la realtà storica? ha risposto l'archeologia. Scavi archeologici eseguiti alla fine del secolo scorso dal Dott. J. G. Andersson nell'Honan e nel Kansu, in modo particolare a Yang Shao, villaggio del distretto di Mien Chin Hsien, nella parte nord ovest dell'Honan, e in seguito a Ho Yin Hsien (Honan), Sha Kwo Tue nel sud della Manciuria, Hsia Hsien nello Shansi sud occidentale; e poi specialmente gli scavi archeologici eseguiti dal Consiglio Nazionale delle Ricerche a An Yang nella provincia di Honan hanno messo in luce utensili di pietra e di osso e ceramica di tipo neolitico e calcolitico. Caratteristica soprattutto la bellissima ceramica dipinta con disegni geometrici e spirali multiple confluenti, tracciate con vigore. Il tipo di decorazione ha portato ad avvicinare codesta ceramica a quella di Tripolje nella Russia sud Occidentale, nonché a quella di Susa e di Anau nel Turkestan occidentale. Ora, ammessa una simile connessione, la ceramica di Yang Shao sarebbe da collocarsi non molto dopo il 2000 a. C. (periodo cui risale quella di Tripolje). inoltre, la presenza, tra i reperti, del tripode *li*, noto nel periodo successive di civiltà sicuramente cinese, e il carattere fisico dello scheletro, molto simile al tipo nordico odierno, rendono non inverosimile una continuità nello sviluppo della civiltà dal periodo di

Confucio e Mencio insorsero contro questo stato di confusione e reagirono energicamente. Ma la loro efficacia si limitò a conservare la tradizione antica tramandandola ai propri discepoli, i quali a suo tempo diedero buoni frutti, riconducendo la società sulla via maestra.

Verso la metà del secolo terzo avanti Cristo il principe del Tsin dopo lunghi anni di lavoro diplomatico e bellico conquistò l'impero e concentrò tutto il potere nelle proprie mani. Ammaestrato dalle tristi esperienze del regime feudale, egli abolì questa istituzione e divise tutto l'impero in trentasei prefetture, assoggettate direttamente al governo imperiale. Da questo tempo in Cina scomparvero i principi feudali e la classe della nobiltà ereditaria. Nelle dinastie successive i consanguinei dell'imperatore e i grandi ministri dell'impero portavano titoli di nobiltà, ma erano titoli senza potere e non ereditari. L'ambizione del primo imperatore della dinastia Tsin si spinse molto avanti. Egli infatti mirava ad assicurare per sempre l'impero alla

Yang Shao ai successivi, sicchè la forma di civiltà Yang Shao sarebbe già anch'essa da giudicarsi ((cinese)). Ma le conferme maggiori ai dati della storia ufficiale sono venute dalle scoperte ad An Yang (detta prima Chang Fè Fu) di ossa di tartaruga (v. cap. II), utensili di bronzo e pietra, con tre tipi di ceramica distinti da quello di Yang Shao, avori e corna di cervo scolpiti, ecc.; soprattutto le ossa di tartaruga con iscrizioni antiche, hanno gettato una gran luce sulla storicità della dinastia Shang (pur senza apportare molti nuovi particolari) ridonandoci i nomi di 25 re già conosciuti dalla tradizione ufficiale, confermando così le liste di re e nomi dei più antichi documenti storici cinesi, che gli studiosi stimavano di dover giudicare assolutamente leggendari. Aggiungasi che le iscrizioni su tartaruga sono già redatte in carattere ((cinese)) (pur in forma molto arcaica) e si avrà una dimostrazione sicura sull'antichità delle origini e sulla natura ((cinese)) della civiltà che le ha prodotte. Scavi ulteriori di questi ultimi anni (la relazione è del 1947) eseguiti a Hsiao T'un presso An Yang permettono di fissare una successione continuata nei periodi preistorici della Cina. Infatti a Hsiao T'un vennero in luce sedi preistoriche occupate a turno da uomini del periodo Yang Shao, della cultura ((Lung Shan)), intermedia tra Yang Shao e Shang e, finalmente, strati della cultura Shang. Per ora tuttavia difettano ancora testimonianze archeologiche che vengano a confermare la storicità della dinastia Hsia, la quale avrebbe preceduto quella Shang. Tale storicità sembra però potersi raggiungere per mezzo di induzioni di altro genere. Cfr. La storia della dinastia Han e gli studi delle lamine ossee. Tchono-Fan-Tu. Shanghai 1935.

propria famiglia. emanò quindi degli ordini stranissimi: fece costruire la grande muraglia per proteggersi contro i tartari; trasferì tutti i grandi o ricchi dell'impero nella città capitale Chang-an; vietò a tutti di portare armi, e quelle requisite le fece fondere in statue giganti; proibì di criticare il regime politico e seppellì vivi tre mila intellettuali che avevano osato alzare la voce; ordinò che tutti i libri fossero consegnati alle autorità pubbliche e fossero conservati nelle biblioteche. Egli chiamò se stesso Tsin She Huang, cioè il primo imperatore della famiglia Tsin e desiderava che i suoi successori si chiamassero il secondo imperatore, il terzo e così via.

Ma una società educata già da anni alla piena libertà di azione e di pensiero sopportava la tirannia gemendo, e quando Tsin She Huang morì improvvisamente, i ribelli si armarono con gli strumenti agricoli dei contadini e trasformarono l'impero in un immenso campo di battaglia. Uscì vittorioso dalla voragine di sangue il piccolo impiegatuccio Liu-pan, il quale salì al trono imperiale col nome Han-Kao-Tsu e fu il fondatore della dinastia Han (206 a. C.-221 d. C.).

7. La dinastia Han

Colla dinastia Han la società cinese entrò nel suo assestamento definitivo e trovò delle istituzioni che divennero poi i tipi fissi della vita del popolo. Prevalse definitivamente il Confucianesimo. i cui principi morali formarono lo spirito della cultura e del costume cinese. Gli studiosi ricomposero faticosamente gli antichi testi dei libri canonici, distrutti da Tsin-She-Huang ed organizzarono il regime imperiale secondo le prescrizioni della dottrina di Confucio.

((La personalità, dice Grousser, più forte della dinastia degli Han fu l'imperatore Wu-ti. Questo principe ebbe il vantaggio di regnare per un periodo eccezionalmente lungo. Salito al trono all'età di sedici anni, vi restò per cinquantatre anni (140-87). Dotato di una prodigiosa attività, d'un vigore straordinario, si prodigò senza risparmiarsi. D'intelligenza notevole, pieno di concezioni innovatrici ed ardite, piuttosto incline verso l'autocrazia, sapeva tuttavia ascoltare gli altri. Fu così che, all'inizio del suo regno, si circondò di letterati confu-

ciani di cui sollecitava ostentatamente i consigli)).⁽¹⁰⁾

Han Wu-ti fu però giudicato dalla storia cinese come un imperatore assoluto e ambizioso; infatti concentrò tutta l'autorità imperiale nelle sue mani e obbligò i suoi ministri a una soggezione completa, giustificandola con gli insegnamenti di Confucio; organizzò la classe dei dirigenti del governo, scegliendoli soltanto dalla classe dei letterati confuciani e non permise che una nobiltà ereditaria si costituisse; per tutta la sua vita guerreggiò contro gli Unni del Nord della Cina e sottomise al suo comando l'Asia centrale fino ai confini della Sogdiana e della Battriana.

((Riassumendo quest'opera: all'interno, il cesarismo cinese definitivamente stabilizzato col riconoscimento dei letterati e la dispersione degli ultimi feudi; il territorio della vera Cina definitivamente circoscritto fino ai porti del Che-kiang e fino a Canton; all'esterno il dominio storico dell'imperialismo cinese limitato anch'esso attraverso l'Asia Centrale fino al Turkestan russo, attraverso la penisola di Corea fino all'altezza di Seul, attraverso l'Indocina ai passaggi di Huê. Effettivamente se ancora oggi i Cinesi si onorano del titolo di Figli di Han, lo devono al grande imperatore degli anni dal 140 all'87. Era l'epoca in cui le vittorie di Mario e Silla completavano il dominio romano sul mondo mediterraneo, analogamente le armi di Wu-ti avevano stabilito nell'Asia Centrale ed Orientale una Pax sinica, equivalente estremorientale della Pax romana.))⁽¹¹⁾

Dopo la morte dell'imperatore Wu-ti, la prosperità e la gloria della dinastia Han andò declinando inesorabilmente, sia per la incapacità dei regnanti, sia per la deficienza finanziaria. Un fenomeno singolare che si verificò alla corte di questa famiglia imperiale, fu il potere degli eunuchi, i quali, favoriti dalle imperatrici, si resero potenti tanto da essere padroni assoluti della politica dell'impero, e da costringere gli imperatori e i ministri a subire le loro imposizioni. Infine i generali militari si ribellarono contro questa tirannia ignomin-

(10) René Grousset, o.c., p.60.

(11) René Grousset, o.c., p.66.

iosa, massacrando tutti gli eunuchi della corte e impadronendosi del potere. Nel 221 dopo Cristo tre generali misero fine alla dinastia Han ed iniziarono il periodo della divisione. La prima fu la divisione dell'impero in tre regni. Nel Nord regnava il generale Tsao-tsau, nell'Ovest regnava il generale Liu-pi e nel Sud il generale Sun-tchuan. Dopo la unificazione dei tre regni sotto il dominio della dinastia Chin, la parte settentrionale venne occupata dai popoli tartari che vi costituirono numerosi staterelli. Si combattè fra i capi tartari, e si guerreggiò fra i generali militari cinesi. Le dinastie a sud di Nankino si cambiarono l'una dopo l'altra e in trecento anni si succedettero cinque dinastie imperiali. Fra i Tartari la divisione andò diminuendo con la incorporazione dei piccoli regni nei grandi ed unificandosi infine in un unico regno del Chow settentrionale.

8. La dinastia Tang

Un ministro di questo regno unificato dei Tartari, il generale Yang-kien, nel 589 d. C. ricostituì l'unità nazionale cinese e fondò la nuova dinastia Swei, che andò distrutta dal suo figlio Yan-ti. La dinastia susseguente, fondata da Li-yuan, si chiamò Tang e regnò dal 620 fino al 907 d. C. Questa dinastia, per la grandezza, può essere considerata alla pari con la dinastia Han. Il secondo imperatore Tai-Tsung, il vero fondatore della dinastia, fu il regnante più abile della storia cinese. Egli estese il suo dominio fino ai confini indoiranici e rese il popolo prospero e florido con una vita pacifica e raffinata. ((Dopo ventitre anni di regno dei più gloriosi della storia cinese, Tait-sung morì all'età di cinquantatre anni in un palazzo di Chiang-an, il 10 luglio 649. Fu sepolto lì, vicino a Li-ch'uan-Lien. Aveva fatto scolpire intorno alla sua tomba le statue dei re vinti e anche l'effigie dei suoi cavalli di guerra. La devozione dei suoi veterani era tale che uno di essi, il vecchio capitano Turco A-she-na She-ul, si uccise sulle sue spoglie, alla vecchia maniera tartara ((per custodire la tomba dell'imperatore)).⁽¹²⁾

(12) René Grousset, o.c., p.155.

La prosperità sociale della dinastia Tang favorì grandemente lo sviluppo della letteratura. ((Nessuna meraviglia se, sotto la dinastia Tang, la letteratura romanzesca prende grande sviluppo, rivolgendosi non più ai soli amori imperiali, come i racconti della dinastia Han, ma arricchendosi di tutte le vicende della vita cavalleresca, di leggende mitologiche, di avventure amorose del popolo. Sono racconti inorganici, non ancor tali da costituire una vera prosa narrativa, ma che mettono già, accanto alla lirica più evoluta, una nuova tradizione letteraria. D'altra parte il Confucianesimo non decade; comprende anzi di dovere ritrovare in sè elementi vivi, capaci di reagire alle nuove tendenze, di dovere superare la vuota retorica in cui minacciava di rimanere. E contro la prosa retorica si leva soprattutto Han-yu (768-824), il nemico del buddhismo, che riafferma le esigenze più intime della speculazione filosofica confuciana. Così nell'VIII secolo, due correnti traversano la letteratura cinese: quella in cui il confucianesimo persiste con la sua austera concezione di vita, ossequente alle forme classiche, che segue talora con squisita eleganza; e la taoistica che da quelle forme cerca di evadere verso una più ariosa e colorita libertà di immaginazioni e di emozioni. La prima trova il suo rappresentante in Tu-fu, la seconda in Li-po, i due maggiori poeti della dinastia Tang e forse i maggiori poeti cinesi)).⁽¹³⁾

Ma la catastrofe che portò la dinastia alla decadenza, scoppiò proprio durante il regno dell'imperatore, poeta e musicista, Hsuan-tsung (712-756). Egli, da giovane, liberò la propria casa dinastica dalla usurpazione della imperatrice Wei, e a ventotto anni successe sul trono al padre. Era intelligente ed attivo, proteggeva le lettere e si era circondato di una pleiade di poeti, ma amava molto la sontuosità e la raffinatezza e infine si abbandonò ad un amore fatuo con la giovane Yang-Kwei-fei, che portò un malcontento generale nell'impero e favorì la rivolta del generale tartaro An-Lu-shan nel 755. Questa rivolta coincideva con la sollevazione di tutti i popoli dell'Asia

(13) Stan. Lokuang, *Le lettere*, Milano, Bianchi-Giovini, I edizione, p.882.

centrale ed inflisse una debolezza mortale alla potenza cinese. La dinastia Tang dopo la rivolta di An-Lu-shan non riebbe mai più la precedente grandezza e languì lentamente sotto gli attacchi dei popoli tartari. L'autorità imperiale era passata nelle mani dei grandi governatori militari, e nel 907 il generale Tchu-Wen depose l'ultimo imperatore della dinastia Tang, che era un fanciullo di appena tredici anni, e si proclamò imperatore egli stesso. L'impero però non rimase tutto sotto il suo comando, perchè regnavano nello stesso tempo sedici principi autoproclamatisi nelle diverse province. L'anarchia politica e militare durò per mezzo secolo e finì con l'avvento al trono imperiale del generale Chao Ch'ang-yin. Egli combattè contro tutti quelli che condividevano l'onore del regno ed unificò l'impero dando inizio alla dinastia Tsung (960-1280). Dall'esperienza della dinastia Tang egli, conseguita la pace, tolse ai suoi generali il comando militare e nominò governatori delle province tutti letterati. Però questa sua disposizione, che mirava ad impedire che i generali usurpassero l'autorità imperiale, indebolì le forze armate dell'impero, cosicchè la sua dinastia dovette sempre sopportare gli attacchi e l'occupazione territoriale dei Tartari e finì poi per essere detronizzata dai Mongoli.

9. Le dinastie sung e Yuan

Alla fine della dinastia Tang tutti i popoli dominati dalla sua potenza si sollevarono e si distaccarono dall'impero cinese. Durante poi il periodo di anarchia la parte settentrionale fu occupata dai Kilat, i quali ebbero Pekino come la loro capitale. Questi Kilat vennero sconfitti dai primi imperatori della dinastia Sung, però, verso la metà della dinastia essi invasero di nuovo la parte settentrionale; ma un nuovo popolo della Manciuria, i Giurcheti, prese il dominio e fece prigionieri l'imperatore Hwei-Tsung e suo figlio, all'inizio del 1127. Il successore Kao-Tsung continuò a regnare a sud del Fiume Giallo e tentò vanamente alcune spedizioni per riconquistare il territorio perduto. Nello stesso tempo la parte occidentale della Cina cadeva

sotto il dominio dei Tungusi o Si-sha, affini ai Tibetani. Intanto era sorta una nuova grande potenza nell'alta Mongolia, cioè il terribile Gengis Khan, il quale iniziò la sua conquista in Cina al principio del secolo decimo terzo, e dopo accaniti e lunghi attacchi, entrò in Pekino nel maggio 1215. Tuttavia la dinastia Sung non fu distrutta che nel 1279. Kubilai, nipote di Gengis Khan, fece scomparire nel mare di Canton l'ultimo superstita dei difensori cinesi.

Cominciò allora la dinastia Yuan dei Mongoli in Cina. Dal tempo di Gengis Khan al tempo di Kubilai, i Mongoli penetrati nel territorio cinese avevano già fatto cammino verso l'incivilimento. Il Gengis Khan nel massacrare la popolazione risparmiò uno degli antichi Kitan, il Ye-lu-tzu-tzai e lo fece suo consigliere. Il Ye-lu-tzu-tzai, totalmente trasformato nella cultura cinese, cominciò l'opera di civilizzazione dei Mongoli.

La dinastia dei Mongoli nel suo governo della Cina seguì scrupolosamente la tradizione cinese, fatta eccezione di poche particolarità, e gli imperatori mongoli si abitarono pure agli usi cinesi. La durata della dinastia non doveva essere lunga, perchè dopo i due primi regnanti gli altri successori furono deboli di intelligenza, ma forti nei vizi. Nel 1368 una sollevazione generale impose la fine alla dominazione dei Mongoli e restaurò il potere imperiale della dinastia cinese Ming (1368-1644).

((La dinastia Sung fu la dinastia più feconda della cultura cinese. Il rinnovamento della prosa cominciato da Han-yu nella dinastia Tang fu ripreso con nuovo slancio dai letterati di Sung e diede sei degli otto più grandi prosatori della Cina. Nello stesso tempo i prosatori furono pure grandi poeti e uno di loro, il Su-shi (1036-1101) potè essere considerato il genio universale dell'arte; prosatore, poeta, pittore e calligrafo (in Cina la scrittura costituisce un'arte) liberò la composizione "Tze" (forma poetica) dal suo unico motivo amoroso e la rese atta a cantare tutti i sentimenti umani. Così il sonetto diventò forma espressiva agile e varia, che, nel breve giro di pochi versi può racchiudere una meditazione profonda, o una sensazione fugace, può seguire liberamente l'occasionale passaggio di un'impressione o cesel-

larsi in perfetta fattura. Durante la dinastia Sung, il sonetto divenne dominante nella poesia cinese)).⁽¹⁴⁾

Accanto alla rifioritura letteraria si sviluppò la scuola neoconfuciana nel campo filosofico. Dopo quello dei grandi pensatori, contemporanei di Confucio, questo sarebbe il secondo periodo nel quale la Cina vide tanti maestri di pensiero che esposero i frutti delle loro lunghe meditazioni. La scuola neoconfuciana, iniziata da Tcheou-t'oun-yi (1017-1073), perfezionata da Tchou-she (1130 - 1200) ((espose l'essenza della natura umana, spiegò le cause del bene e del male, e stabilì la norma della moralità)),⁽¹⁵⁾ dando un fondamento metafisico alla dottrina di Confucio.

Dopo la interruzione della dinastia Yuan dei Mongoli, la dinastia Ming riprese il cammino della cultura.

10. La dinastia Ming

Ma la dinastia Ming fu forse la più conservatrice della Cina. Nella letteratura la prosa e la poesia seguirono servilmente le tracce degli scrittori delle dinastie Tang e Sung, e nella filosofia si perdettero nelle minuziose sottigliezze della terminologia, senza la visione completa della metafisica neoconfuciana. Soltanto il maestro Wang-yang-ming si distinse per l'arditezza nel risolvere la questione sulla natura e la coscienza umana.

Durante la dinastia Ming s'incominciò il contatto diretto coi popoli stranieri attraverso i porti marittimi. Nei secoli precedenti i popoli occidentali avevano avuto frequenti contatti con la Cina attraverso la propaganda buddhistica e la conquista armata dei Mongoli. Codesti contatti però erano scambiati sempre attraverso le comunicazioni terrestri, e una volta interrotte le comunicazioni per ragioni politiche, essi si perdettero immediatamente. Inoltre i popoli che ebbero contatti con la Cina, furono tutti inferiori alla cultura

(14) *Le lettere*, p.886.

(15) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, Roma, 1945, p.16.

cinese, eccetto l'India. Durante la dinastia Ming la Cina entro in relazione con i Giapponesi e con i Portoghesi e gli Spagnoli per le vie marittime. Sotto il regno dell'imperatore Yon-lo ((le sue squadre fecero conoscere la supremazia della bandiera cinese sulle coste del Champa, del Cambogia, de Siam, della penisola di Malacca, di Giava, di Sumatra, di Ceylon, del Bengala e dell'India meridionale. Esse incrociarono fino a Ormuz sul golfo Persico, a Aden e a Gedda, il porto della Mecca. Siamo negli anni 1405-1424, al principio di quel secolo la cui fine vedrà l'arrivo dei Portoghesi alle Indie)).⁽¹⁶⁾ Ma questa supremazia marittima fu abbandonata dai Cinesi a causa della loro poca attitudine alla vita marinara e a causa dello spirito ostile della classe dirigente al dominio troppo esteso.

Nella metà del secolo decimo sesto arrivarono improvvisamente alle coste cinesi delle province di Che-kiang e di Fu-Kien gli avventurieri giapponesi, i quali come corsari di mare infestarono i porti cinesi, rapinando e bruciando i villaggi e scomparendo poi nell'arcipelago, e restando sempre inafferrabili. Gli attacchi si trasformarono durante il regno dell'imperatore Wan-li (1573-1620) in una campagna offensiva contro la Corea per impadronirsi di Pekino attraverso la penisola di Leao-tung. Ma i Coreani resistettero agli attacchi giapponesi e l'esercito cinese sopraggiunto cacciò gli invasori dalla Corea.

Al tempo dei corsari giapponesi giunsero nei porti cinesi i primi naviganti Portoghesi (1514) e cinquant'anni dopo ottennero l'autorizzazione di stabilirsi a Macao.

Data la triste esperienza dei pirati venuti dal mare, il governo imperiale cinese nutriva un grande sospetto contro tutti quelli che arrivavano in Cina dal mare e comminarono gravissime pene contro chi osasse entrare in Cina senza una speciale autorizzazione. Unico gruppo di stranieri che riuscì a vincere il sospetto e a stabilirsi nell'interno della Cina, furono i missionari cattolici, condotti da P. Matteo Ricci, il quale arrivò in Cina nel 1582 ed entrò in Pekino nel 1601.

(16) René Grousset, o.c., p.283.

11. La dinastia Tsing

Ma nella parte nord orientale della Cina sorgeva la potenza dei Mancesi, i quali, discendenti degli antichi Giurcheti, dominavano tutto il territorio dell'attuale Manciuria. Nell'anno 1640 una banda di ribelli iniziò la guerra civile nelle province centrali della Cina, e dopo quattro anni di conflitti sanguinosi, i ribelli s'impadronirono della capitale, Pekino, e l'imperatore si suicidò. Un ufficiale cinese. Wu San-Kwei invocò l'intervento dei Mancesi, i quali entrando in Pekino vittoriosi, occuparono il trono imperiale e fondarono la dinastia Tsing (1644-1911).

La mentalità mancese si adattò più facilmente alla cultura cinese che non i Mongoli, e gli imperatori della dinastia Tsing furono completamente trasformati in Cinesi, fatta eccezione di qualche uso mancese alla corte. Nella prima metà della dinastia l'impero riprendeva rapidamente l'ascesa, tanto nel campo militare, quanto nel campo culturale. L'autorità imperiale si estese, attraverso riconquiste militari, nelle province della Mongolia, del Tibet e del Turkestan cinese. Coi missionari gesuiti la scienza moderna, specialmente l'astronomia, s'introdusse in Cina, e vi riformò il calendario imperiale. Lo studio degli antichi testi classici portò una rifioritura del pensiero filosofico del Confucianesimo e del Buddhismo.

Ma ((appartiene al ritmo stesso della storia cinese il fatto che le stirpi imperiali, dopo due o tre generazioni di uomini di valore, cadano nell'imbastardimento. Il vecchio impero che i fondatori di dinastie avevano periodicamente ricostruito, si dissocia nuovamente. La famiglia Manciu, che era salita al trono nel 1644 e che doveva conservarlo fino al 1912, non sfuggì a questa legge. A partire dal suo quinto sovrano, Kia-K'ing (1796-1820), la degenerazione fu evidente e doveva continuamente accentuarsi)).⁽¹⁷⁾

Alla debolezza interna, aggravata dalle guerre civili, s'aggiunse

(17) René Grousset, o.c., p.320.

l'irruzione delle potenze occidentali con intendimento di espansione imperialistica. La dinastia Tsing aveva continuato la politica della dinastia Ming nel chiudere i porti marittimi ai popoli stranieri, fatta eccezione dei missionari cattolici, che insegnavano la scienza ai Cinesi. Al princpio del secolo nono la pressione delle potenze occidentali si accentuava fortemente per forzare la porta. Infine nell'anno 1844 scoppiò la guerra dell'oppio e il muraglione di ferro fu infranto così le potenze occidentali fecero irruzione nella Cina per disputarsi diritti e privilegi.

Dopo la guerra dell'oppio si susseguirono a breve distanza le guerre contro la Francia (1858), contro il Giappone (1894), e poi contro l'esercito unito di otto potenze (1900). La incapacità e la incomprendione della corte imperiale irritò il popolo cinese e si riaccese lo spirito antimancese. Nell'anno 1850, nel sud della Cina era scoppiata una ribellione contro la dinastia regnante; i ribelli avanzando verso nord, occuparono Nankino nel 1853 e il loro capo Hongshiu-chuan si proclamò Re celeste. Soltanto undici anni dopo l'esercito imperiale, comandato dal generale cinese Tze Kuo-fan, riprese Nankino e pose fine alla ribellione. Ma i tredici anni di guerra civile devastarono le migliori province della Cina e l'impero uscì dalla catastrofe più indebolito e più dissanguato. Si sentiva la necessità urgentissima di una riforma, molto più che la sconfitta subita per opera del Giappone aveva aperto gli occhi ai Cinesi, indicando loro che la civiltà occidentale adottata dai Giapponesi doveva essere anche il mezzo della riforma della Cina. Nel 1898 un gruppo di giovani, capeggiato da K'ang Yu-wei e da Leang Ki-ch'ao persuase il giovane imperatore Kwang-Hsu ad attuare un vasto programma di riforma. Ma la corte imperiale con la vecchia imperatrice nona, la terribile Tzu-Hsi, soffocò questo movimento, fece giustiziare sei dei giovani riformisti e sequestrò il Kwang-Hsu. Allora lo spirito di riforma si trasformò in una rivoluzione antidinastica ed operò lentamente, ma tenacemente, sotto la guida di Sun Yat-sen. La lotta fra il partito di Sun Yat-sen, che oggi si chiama Kuomintang e la forza della dinastia Mancese terminò

nel 1912 coll'abdicazione dell'imperatore. Il 10 ottobre 1911 la rivoluzione scoppiò proclamando la Repubblica cinese a Wu-chang, e il 30 dicembre fu nominato Sun Yat-sen come primo presidente provvisorio della Repubblica. Nel febbraio dell'anno seguente venne l'abdicazione dell'imperatore, e la capitale della Cina ritornò a Pekino. Dopo vari eventi tragici il partito Kuomintang diretto da Chang Kai-shek e trasferito a Nankino, prese la politica del governo dal 1928. Finita la guerra contro il Giappone il Governo fece pubblicare la prima Costituzione repubblicana il 25 dicembre 1946. Secondo questa Costituzione, entrata in vigore un anno dopo la sua pubblicazione, fu convocata l'assemblea nazionale il 29 marzo 1948 e fu eletto il primo Presidente dello Stato il Maresciallo Chang Kai-shek. Gli ultimi avvenimenti sono noti.

II. Il Dio Supremo

12. Idea di Dio nei tempi della dinastia Shan

Nel 1899 alcuni contadini d'un villaggio del distretto di Nganyang nella provincia del Honan lavorando la terra, estrassero una quantità considerevole di ossi di tartaruga e di altri animali. Sugli ossi si videro dei segni incisi. La cosa destò l'attenzione degli studiosi e s'organizzarono scavi archeologici. Proseguendo il lavoro degli scavi negli anni del 1934 e 1935 vengono scoperti anche dei vasi antichi di bronzo. L'opinione degli archeologi è unanime nel riconoscere che Anyang fu una delle città capitali dell'antichissima dinastia Shan e che gli ossi servirono per la divinazione. Simili scoperte furono fatte pure nei villaggi di Yang-shao e K'in-wang-shai nella stessa provincia e nel Pan-shan nella provincia di Kansu.

Due studiosi hanno pubblicato i risultati parziali dei loro studi sugli ossi di An-yang: Liu-ngo e Lo-chen-yu. Secondo questi studi i segni incisi sugli ossi appartengono all'antica scrittura cinese tanto diversa dalle scritture posteriori da renderne difficile l'interpretazione. I libri pubblicati dagli studiosi in merito a codeste interpretazioni ci forniscono i primi documenti per la ricerca delle idee religiose dei Cinesi. ⁽¹⁾

Studiando le iscrizioni della divinazione, Lo-chen-yu ha scelto millecentosessantatré iscrizioni classificandole in diverse classi: sacrificio, convivio, ritorno, caccia, raccolta, guerra, tempo e miscelanea. Le iscrizioni per i sacrifici sono cinquecentotrentotto; il resto delle iscrizioni benchè non formi un oggetto diretto della religione, ha pure relazione con la vita religiosa.

(1) Liu-ngo, *Le tartarughe raccolte da Tieh-yu*, Shanghai 1903. Lo-chen-yu *Le iscrizioni degli scavi di Shan, shanghai*. 1910. E il supplemento al volume precedente. Shanghai 1933.

Da queste iscrizioni emerge anzitutto l'idea di un Dio. La vita sociale della dinastia Shan era arrivata a un livello assai evoluto, che dalla vita pastorale progrediva alla vita agricola e dagli strumenti di bronzo agli strumenti di ferro. L'idea di Dio appare dominante nella vita religiosa ed ha tutte le qualità di un Dio monoteistico.

Dio si chiama ((Di)). Il valore originario di questo termine è stato variamente spiegato dagli autori cinesi, tuttavia una di queste spiegazioni ci sembra molto probabile. La parola ((Di)) nella sua scrittura originale deriverebbe dalla parola ((Ti)) che significa il gambo o lo stelo del fiore e anche la radice. Infatti la parola ((Di)) originariamente scritta 栗栗, 米米 poi trasformata in 禾 e finalmente in 帝帝 conserva sempre la figura della radice della pianta. ⁽²⁾

La figura della scrittura della parola ((Di)) somiglia anche alla imagine di una corona antica dell'imperatore che aveva un tetto piano e dalle cui due estremità scendevano delle infule di pietre preziose.

Dalla prima interpretazione si ricava che il termine di Dio significa l'origine, cioè la radice di tutte le cose. Nella seconda interpretazione l'idea di Dio simboleggia il regnante, cioè il dominatore o l'imperatore dell'universo. Queste due interpretazioni non importano delle contraddizioni fra di loro, anzi si completano a vicenda. Quello che è la causa di tutte le cose ed è regnante dell'universo, si chiama Dio o il ((Di)).

Il filosofo cinese Hu-she vuole vedere l'origine della parola ((Di)) in una derivazione da un termine comune a diversi popoli. Egli pensa che la parola sanscrita ((Deva)), greco ((Zeus)) e latino ((Deus)) sia di origine comune con ((Di)) e che abbiano lo stesso significato. ⁽³⁾

Un altro studioso invece vede una somiglianza fra la parola ((Di)) e la parola babilonese ((e-dim ↑, il cielo)) e ((dingir o dimer 米, il signore del cielo)), perchè la parola ((Di)) nelle iscrizioni sui vasi di bronzo si scrive così 禾 e sugli ossi degli scavi si scrive 栗栗栗栗 che prende una certa somiglianza con la parola babilonese.

(2) Ou-Ta-Ching, citato nel libro *Le opinioni del secolo XX*, ed. Su-fa-fu 1935, p.191.

Inoltre la parola ((Di)) in cinese ha lo stesso significato che la parola Pu, la quale anticamente era sinonimo della parola P'i. Questa parola nelle iscrizioni sui vasi di bronzo era 𠄎 e sugli ossi era 𠄎 𠄎 che somiglia pure al segno babilonese e-dim 𐎗.⁽⁴⁾

Gli autori cinesi in un punto sono d'accordo: nell'affermare che la parola ((Di)) originariamente significasse ((radice)) o ((origine)) e che poi per un'evoluzione semantica sia venuta a significare ((Imperatore)).

13. Il dio ((Di)) è un dio monoteistico

Se sulla origine del termine ((Di)), gli studiosi non convergono in una opinione comunemente accettata, sono però d'accordo nel riconoscere a ((Di)) la qualità di dio monoteistico. Nelle iscrizioni noi troviamo che tutte le espressioni che riguardano il ((Di)), implicano il concetto di un dio unico e supremo, cui spetta il comando della pioggia e del vento e il destino dell'uomo:

(("Di" comanda che venga la pioggia in quest'anno)).⁽⁵⁾

((Nel mese terzo il "Di" comanda una abbondanza di pioggia)).⁽⁶⁾

(("Di" non manda la pioggia)).⁽⁷⁾

((Se noi offriamo il sacrificio, il "Di" ci manderà la prosperità; se noi non offriamo il sacrificio, il "Di" non ci manderà la prosperità)).⁽⁸⁾

(3) Fu-She, ((Di)) e ((Thien)), ed. nella collezione ((Studi critici della storia antica)), Pekino, vol.I, p.199.

(4) Liu-Fu, ((Di)) e ((Tien)), collezione ((Studi critici della storia cinese)), vol.II, p.26-27.

(5) Lo-Chen-Yu, o.c., parte prima, tom.I, p.50.

(6) Lo-Chen-Yu, o.c., parte prima, tom.III, p.18.

(7) Liu-Ngo, o.c., p.123.

(8) Lo-Chen-Yu, o.c., parte I, tom.III, p.38.

((Si vede quindi che il "Di" venerato dal popolo dello Shan ha una grandissima potenza. Il vento, la pioggia, la serenità e la tempesta sono nella potestà del "Di"; perciò ci sono delle iscrizioni sugli ossi per prevedere il vento e la pioggia. La prosperità o la contrarietà della vita dell'uomo dipendono dalla volontà del "Di"; perciò ci sono delle iscrizioni per la pesca e per la caccia. Anche la guerra deve essere fatta secondo la volontà del "Di"; e si hanno iscrizioni che riguardano la guerra e la vittoria. Altre iscrizioni per il raccolto dell'annata, sono pure segin per conoscere la volontà del "Di". Quando c'è la protezione del "Di" in qualunque cosa l'uomo avrà sempre la prosperità...Il "Di" venerato dal popolo dello Shan è una divinità suprema)).⁽⁹⁾

Questo carattere di dio monoteistico, manifestato nelle iscrizioni viene poi confermato largamente dai documenti scritti dei libri canonici della tradizione confuciana che risale anche alla dinastia Shan.

Per le epoche più antiche della dinastia Shan, non abbiamo dei documenti sicuri che attestino la vita del popolo. Nei libri canonici ci sono degli scritti che dicono di essere di quelle epoche antiche ma gli studiosi ne dubitano seriamente.

14. L'idea di Dio nei documenti scritti antichissimi

I documenti tradizionali più antichi che ci danno gli elementi per conoscere la vita religiosa degli antenati nostri delle remote epoche sono i libri canonici della scuola confuciana, i quali sono sei: I-king, Shu-king, She-king, Tch'uun-chiu, Li-chee, e Yao-chee. Il libro I-king composto di tre parti è generalmente ritenuto come il più antico documento scritto della Cina, benchè la prima parte del libro fosse attribuita all'imperatore leggendario Fu-she. In questo libro è esposto il sistema metafisico della concezione confuciana del mondo, ma nello

(9) Li-Chen-Fu, *La vita religiosa del popolo dello Shang dalle iscrizioni degli ossi scavati*, Collezione ((Le opinioni del secolo XX)), p.220.

stesso tempo detto sistema era adoperato per la divinazione. Il libro *Shu-king* che riporta i discorsi degli antichi regnanti dal duemila fino al seicento avanti Cristo, è il primo libro storico della Cina. Quei brani dei discorsi dell'imperatore Yao, dell'imperatore Shuun, dell'imperatore Yu e degli imperatori della dinastia Shan sono però ritenuti dai critici non genuini, invece i discorsi attribuiti agli imperatori della dinastia Tcheou sono certamente autentici. Il libro *She-king* è una raccolta di poesie antiche cinesi, che rispecchiano la vita del popolo dal secolo XII al secolo VI avanti Cristo. Le poesie sono distribuite in tre classi: la prima raccoglie le poesie popolari dei tredici regni cinesi; la seconda contiene le poesie delle corti regali e principesche; la terza le poesie dei sacrifici. La tradizione vuole che questa raccolta sia stata redatta da Confucio personalmente. Il libro *Tch' uun-chiu* è un'opera di Confucio e narra i fatti storici dall'anno 732 fino al 481 avanti Cristo. I fatti vengono raccontati con uno stile lapidario, come epigrafi, secondo la concezione morale dell'autore, e poi tre discepoli di Confucio redassero tre commenti a questo libro, ampliando la narrazione dei fatti. Il libro *Le-chee* raccoglie le antiche cerimonie della dinastia Tcheou e il libro *Yao-chee*, repertorio delle regole della musica antica cinese, è andato perduto.

In codesti documenti si trova spessissimo il nome della divinità suprema. Questa divinità viene chiamata Tien (cielo) o Di. ((C'erano pure altri appellativi per l'Essere supremo: Shan-tien (cielo altissimo), Shan-di (imperatore altissimo), Huan-di (imperatore eccellente), Huan-tien (cielo eccellente), Chao-tien (cielo massimo), Huan-tien-shan-di (imperatore supremo del cielo altissimo), Chao-ti-shan-di (imperatore supremo del cielo massimo), o semplicemente Min-tien (cielo misericordioso):

((Il nome di Dio nei libri canonici si incontra spesso: il libro *Shu-king* nomina Dio almeno in trecent'otto luoghi: in ventinove dei quali Dio è chiamato col titolo di Tien, in dodici luoghi si trova il termine Shan-di, in quattro il termine Di, in tre il titolo Huang-tien, in uno il titolo Huang-di e Huang-tien-

shan-di. Il libro She-king fa menzione di Dio in ventisette poesie, e adopera il termine Tien in diciannove, Chao-tien in dodici, Di in nove, Shan-di in otto, Huang-tien in quattro, Chao-tien-shan-di in una. Tutti questi termini sono gli appellativi del Dio supremo, e differiscono solo in quanto designano l'attributo di Dio in senso figurativo)).⁽¹⁰⁾

((Il termine Tien nei libri cinesi può essere preso in tre sensi: o significa il cielo empirico, o significa il creatore e il dominatore dell'universo cioè il Dio, o significa la natura cioè quello che è nato da tale ente. Il primo significato è il principale e precede gli altri due, perchè è il senso etimologico; il secondo significato si adopera prevalentemente nei libri canonici e anche nei libri classici; il terzo si trova nei libri del neoconfucianesimo)).⁽¹¹⁾

Nelle iscrizioni degli scavi ricorre raramente il termine Tien, ma poi esso diventò frequente e comune nei documenti scritti della dinastia Tcheou mentre il termine "Di" veniva riservato a designare l'imperatore.

Come spiegare questo cambiamento? Gli etnologi lo spiegano dicendo che l'origine del popolo del Tcheou era differente da quella del popolo dello Shan. Dato che la tradizione cinese afferma che gli antichi padri della dinastia Tcheou provenivano dalle regioni della parte occidentale, oggi Turchestan cinese, gli etnologi ne concludono che la dinastia Tcheou sarebbe imparentata coi popoli Turchi. Ora il Dio o l'essere supremo presso i popoli Turchi si chiama Tengeri (Tengerà), che è il cielo. Quindi è naturale che la dinastia Tcheou chiamò il Dio col nome ((Cielo)) che si dice ((Tien)); così la parola Tien può essere derivata dalla parola Tengeri.⁽¹²⁾

Però per sostenere codesta ipotesi occorrono molte supposizioni

(10) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, Roma, 1945, p.22.

(11) Lokuang, o.c., p.21.

(12) W. Schmidt, nella prefazione al libro di Tien-tcheu-kang, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg in Svizzera, 1942, p.11.

che creano delle difficoltà. Prima di tutto la questione della differenza razziale fra il popolo della dinastia Tcheou e il popolo della dinastia precedente Shan è controversa, e poi l'uso di Tien si riscontra già nelle iscrizioni degli scavi della dinastia Shan. Si può pensare pure alla derivazione di Tien dal sumerico e-dim (cielo) che s'assomiglia alla parola Tien nella scrittura, perchè e-dim si scrive  e Tien si scriveva anticamente così .

Sarebbe forse più naturale il pensare che siccome Di veniva riservato a significare l'imperatore, Tien sia stato adoperato prevalentemente a significare Dio.

La parola Tien, scritta sugli ossi e sugli antichi bronzi, somiglia a un bamboccio in cui sono visibili una grossa testa, un tronco, due braccia e due gambe, cioè così . Nel più vecchio e più autentico dizionario cinese, che si chiama Sueh-wen, Tien significa la sommità, cioè il più alto, che non può essere superato. La scrittura della parola Tien deriva ed è composta da due radicali: ((uno)) 一 e ((grande)) 大, le quali compongono appunto la parola Tien nella scrittura attuale 天.

Nella figura attuale Tien può fare pensare a un uomo sotto il firmamento. Questo senso starebbe a indicare il cielo empirico. Ma nella figura originale Tien ha il significato di un grande uomo, e questi due sensi hanno il loro peso nella interpretazione della idea di Dio.

((Gli etnologi si domandano se il popolo cinese nei primi anni della sua storia abbia avuto un monoteismo puro, ovvero sia passato da un politeismo al monoteismo. Alcuni autori hanno cercato di appoggiarsi agli appellativi usati per designare Dio, perchè — secondo loro — se il termine Tien è originale, allora c'è il feticismo; se il termine Di (Ti) è originale, allora c'è invece il monoteismo puro; e se poi questi due termini sono stati inventati ed adoperati promiscuamente, allora c'è il politeismo. A noi interessa il fatto che nei documenti antichi il termine Tien si trova più comunemente; nè potremmo comprendere come mai, se questo termine è originale e fu per primo adoperato, la Cina abbia avuto il feticismo, dal momento che il termine Tien nella scrittura cinese è composto da due figure che significano Uno e Grande. Ci

sembra che ((Uno e Grande)) possa significare benissimo Dio in senso monoteistico puro e perfetto).⁽¹³⁾

15. La natura di Tien (Dio)

Studiando attentamente i libri canonici della tradizione confuciana si arriva necessariamente alla conclusione che il Tien, cioè il Dio della tradizione antica cinese, si presenta nella chiara concezione di un Dio personale e monoteistico. Nessun autore cinese anche se materialista può negare questa conclusione, perchè gli attributi di un Dio personale e monoteistico appaiono con troppa evidenza nei capitoli di questi testi, tenuti dagli antichi cinesi come sacrosanti. Diciamo pertanto qualcosa sulla natura di Tien (Dio).

A. Dio monoteistico

Il senso che il dizionario Sueh-wen dà alla parola Tien ci porge un buon argomento per il monoteismo cinese; difatti Tien significa quello che è superiore a tutti. I critici possono però obiettarci che il dizionario Sueh-wen è un'opera posteriore, della dinastia Han. Rifacciamoci quindi ai testi dei libri canonici. In primo luogo desideriamo precisare subito che nei libri sacri della tradizione cinese non si trova nessun'altra divinità che sia considerata pari al Tien. La divinità della

(13) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, p.25.

Tien-tcheu-kang, nel libro: *L'idee de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, dice: ((à prendre Ti (Di) pour nom primitif du Dieu chinois, en envisageant Tien comme le nom métaphorique de Ti, nous avons le monothéisme pur des premiers Sinologues, les Jésuites, et de la plupart des savants laïques du XVI^{me} au XVII^{me} siècle; ou bien considérer Tien come premier nom de Dieu, chronologiquement et ontologiquement anferieur au "Ti", qui n'est alors qu'une animation ou personification du "Tien" ciel matériel. C'est la théorie fétichiste, animiste, largement répandue au sein des Sinologues du XIX^{me} siècle. Enfin, soutenir "Ti" et "Tien" comme deux êtres essentiellement différents et séparés. L'un et l'autre sont *sui generis* indépendants dans leur genre: cela constitue le dualisme théologique chinois du célèbre Sinologue C. de Harlez)) p.52.

terra, posteriore al Tien, non è mai posta allo stesso livello del Dio supremo, ed anche nel culto la Terra viene dopo il Cielo.

Gli appellativi che si usano nei libri canonici testimoniano pure la unicità del Tien, perchè egli veniva chiamato l'imperatore altissimo, l'imperatore eccellente, Cielo altissimo, l'imperatore supremo del cielo massimo o l'imperatore supremo del cielo altissimo. Gli appellative ((Supremo)) ed ((Altissimo)) benchè nel testo cinese non implicassero l'esclusività, hanno dato sempre ai Cinesi l'idea di un Dio unico e superiore a tutti gli altri spiriti. Inoltre nei testi ci imbattiamo con delle affermazioni sull'autorità e dignità di Tien che competono solamente a un Dio supremo.

((Solo Shan-ti (imperatore altissimo) non muta.

Egli manda tutti i beni a quelli che fanno del bene, tutti i mali a quelli che fanno del male)).⁽¹⁴⁾

Solo a Dio compete il diritto di premiare le buone azioni e di castigare le azioni cattive. Sopra di lui non esiste un'altra divinità superiore che possa mutare la sentenza da lui pronunciata.

((Ora l'imperatore della dinastia Shan non obbedisce (al Cielo), non venera Tien e fa tanti mali al popolo...Huangtien (Cielo eccellente) si è molto adirato contro lui, dà quindi il comando al nostro antenato Wen di rappresentare piamente il castigo divino....

Il Tien protegge il popolo, gli manda un imperatore, gli manda il maestro, perchè questi cooperi degnamente con Shanti per pacificare tutto l'impero)).⁽¹⁵⁾

Tutto l'impero dipende dal volere di Tien. Egli l'imperatore vero ed unico del popolo. L'imperatore che regna umanamente nell'impero, non è altro che un rappresentante del Cielo. In questo senso sono tutti i testi del libro *Shu-king* dove si fa accenno a Dio.

(14) *Shu-king*, cap. Yi-shuun.

(15) *Shu-king*, cap. Tai-she, I.

B. Dio personale

La personalità di Dio, Tien, è resa manifesta dalla intelligenza e dalla volontà che gli è attribuita. Egli è una persona che vuole, che comanda, e che premia le azioni umane. Ora tutti questi atti suppongono una volontà personale.

((Tien (Dio) protegge quelli che hanno l'ordine...Tien (Dio) protegge quelli che hanno la legge... Tien protegge quelli che hanno le virtù.. Tien castiga quelli che hanno le colpe)).⁽¹⁶⁾

((Solamente Tien (Dio) beneficia il popolo e l'imperatore è tenuto a venerare il Tien, Ma il Chieh dello Shan non ha seguito il Tien, facendo male a tutto l'impero. Il Tien comanda all'imperatore Tang di togliere la dignità al Chieh)).⁽¹⁷⁾

In tutti gli altri testi il Tien viene invocato o con le lodi della santità della sua volontà o con l'esaltazione della sua potenza o con il lamento dei suoi castighi. Ora tutte queste espressioni non possono essere attribuite a un essere collettivo o a un essere inanimato o al cielo materiale.

((Huang-tien non fa parzialità, aiuta solamente quelli che sono virtuosi)).⁽¹⁸⁾

((Shang-Ti vigila sul popolo)).⁽¹⁹⁾

((Tien ha fatto nascere il popolo. Il destino del popolo non sarà superficiale)).⁽²⁰⁾

La divinità che dà la vita al popolo, che vigila sul popolo, e che giudica pure le azioni umane, non può essere che un Dio personale.

(16) *Shu-king*, cap. Kao-tau-mo.

(17) *Shu-king*, cap. Tai-she, II.

(18) *Shu-king*, cap. Tsai-tsong-tse-ming.

(19) *Shu-king*, cap. Lui-jen.

(20) *She-king*, poesia Tan.

16. Gli attributi di Dio

A. Tien è Immateriale

Il concetto della spiritualità è uno dei punti più difficili della metafisica cinese, difettando essa di chiarezza a questo riguardo. Tuttavia le qualità che s'attribuiscono a Dio, lo rendono senza dubbio immateriale.

Il Tien è detto invisibile, non è circoscritto in un luogo, non è toccabile, non ha una imagine, è onnisciente. Egli non è neppure un uomo deificato; non si raccontano di lui leggende umane di Dio, come nella mitologia greca. Gli antichi Cinesi per venerare il Tien non richiesero nè tempio, nè imagine, nè statua, ma adoravano Dio in spirito.

B. Tien è la causa di tutte le cose

Nella filosofia cinese non si trova l'idea della creazione dal nulla; però nei libri canonici s'afferma continuamente che l'origine di tutte le cose e degli uomini è da attribuire a Dio.

((Tien dà l'origine agli spiriti e alle cose; il santo segue l'esempio del Tien)). ⁽²¹⁾

((Tien facendo nascere gli uomini, ha dato loro il desiderio; così senza un regnante, il popolo verrà in conflitto)). ⁽²²⁾

((Tien fa nascere gli uomini e conferisce loro leggi proprie)). ⁽²³⁾

((Tien costruisce l'alto monte; il grande re lo coltivò)). ⁽²⁴⁾

Da queste citazioni si vede chiaro che i Cinesi credevano nella creazione di tutte le cose da Dio, benchè non si preoccupassero del come la creazione fosse venuta.

(21) *I-king*, *Shi-tse* parte I, cap. II.

(22) *Shu-king*, cap. Tsong-fei-tse-kao.

(23) *She-king*, poesia Ching-ming.

(24) *She-king*, poesia Tien-tsuo.

C. Tien è il dominatore dell'universo

Nella mentalità degli antichi Cinesi, l'impero cinese rappresentava tutto l'universo, non conoscendo essi le altre parti del mondo. L'impero cinese era governato da un imperatore, il quale era il rappresentante del Tien. Tutto l'impero appartiene al Tien; egli è il vero imperatore; per governare, il Tien si fa rappresentare da un uomo scelto da lui. La scelta del Tien viene manifestata dalla volontà del popolo. Quando tutto il popolo va liberamente da uno, proclamandolo imperatore, questo uomo è l'eletto del Cielo. Quando tutto il popolo abbandona un regnante, questo non conserva più il mandato del Tien. Quindi sorgerà un altro a ricevere il mandato dal Tien per scacciare il decaduto dal trono.

((Ora il regnante dello Shan non obbedisce, non venera Shan-tien e fa tanti mali al popolo... Huang-Tien si è molto adirato contro di lui, dà quindi il comando al nostro antenato Wen di rappresentare piamente il castigo divino)).⁽²⁵⁾

((Il Tien protegge il popolo, gli manda un imperatore, gli manda il maestro, perchè questi cooperi degnamente con Shan-Ti per pacificare tutto l'impero)).⁽²⁶⁾

Il cambio delle dinastie era considerato, non come un fatto di conquista dalla parte del vincitore, ma come un ordine del Tien, perchè il vinto era decaduto per le proprie colpe ed abbandonato dal popolo. Il mandato del Tien non veniva dato sensibilmente in una apparizione di Dio, ma mediante lo svolgimento naturale degli eventi sociali, guidati dalla volontà divina.

D. Tien è il giudice delle azioni umane

Il Tien nel fare nascere gli uomini, conferì loro delle leggi. Queste leggi servono a far sì che la vita umana sia ordinata e felice. Chi viene meno a queste leggi, sarà punito da Dio; chi osserva invece

(25) *Shu-king*, cap. Tai-she, I.

(26) *l. c.*

fedelmente queste leggi, viene premiato da Dio. I castighi e i premi consistono nei mali e nei beni di questo mondo.

((I beni sono cinque. Primo la longevità, secondo la ricchezza, terzo la serenità, quarto l'amore alla virtù, quinto la buona morte naturale. I mali sono sei. Primo la morte prematura e violenta, secondo la malattia, terzo la tristezza, quarto la povertà, quinto la deformità, sesto la debolezza)).⁽²⁷⁾

Tutti i mali e tutti i beni hanno sempre il significato di una retribuzione divina, la quale però non significa necessariamente che chi riceve sia il bene che il male sia il diretto responsabile. La divina retribuzione si fa non sempre alla persona responsabile delle azioni buone o cattive, ma anche, anzi spesso, ai discendenti della sua famiglia. Il Dio è giustissimo e fa il giudizio senza parzialità e senza ignoranza.

((Huang-Tien non fa parzialità, aiuta solamente quelli che sono virtuosi)).⁽²⁸⁾

((Tien protegge quelli che hanno l'ordine... Tien protegge quelli che hanno la legge... Tien protegge quelli che hanno le virtù.. Tien castiga quelli che hanno le colpe)).⁽²⁹⁾

Sotto però il peso del castigo il popolo geme, si lamenta e si lascia sfuggire espressioni che suonano ribellione.

((Io solo soffro! Che male ho fatto contro il Tien!))⁽³⁰⁾

((Chao-Tien non è giusto, mandandoci questo male estremo!

Chao-Tien non è benigno, mandandoci questa grande sventura)).⁽³¹⁾

Talvolta la ribellione si indirizza al cielo empirico che diventa la rappresentazione simbolica di Dio personale:

(27) *Shu-king*, cap. Huang-fan.

(28) *Shu-king*, cap. Tsau-tsong-tse-ming.

(29) *Shu-king*, cap. Kao-tau-mo.

(30) *She-king*, poesia Shio-pien.

(31) *She-king*, poesia Chieh-nan-shan.

((Immenso, immenso cielo azzurro, come mai hai avuto questa crudeltà!)). (32)

((Questo cielo azzurro mi ha tolto il mio uomo))! (33)

In altre poesie il cantore si sottomette pienamente al volere divino, riconoscendolo giusto.

((Immenso Chao-Tien, tu sei il padre e la madre nostro! Perché gli innocenti soffrono tanto? Chao-Tien sei già adirato; ma io sono innocente. Chao-Tien sii immensamente misericordioso, perchè io sono innocente)). (34)

((Cielo azzurro, Cielo azzurro, guarda i superbi e abbi pietà per gli oppressi)). (35)

Ma il poeta riconosce sempre:

((Shan-Tien sapiente vigila l'universo)). (36)

17.L'idea di Dio nella tradizione confuciana

La religione che ordinariamente viene chiamata religione confuciana, non è una religione nel vero senso della parola. Il Confucianesimo è un sistema di vita che abbraccia tutti gli aspetti della vita umana, dettandole delle regole morali. La vita religiosa costituisce una parte della vita totale dell'uomo, anzi la parte più importante. A riguardo della vita religiosa il Confucianesimo, come per altri aspetti della vita, raccoglie tutte le norme e le pratiche che si trovano già nella tradizione precedente e le completa con nuove regole.

((Nei libri cinesi antichi, sia canonici che classici, non si trova il termine "Religione" nè la parola "società religiosa"; si trova solamente, distribuita nei diversi libri, la dottrina che riguarda le relazioni

(32) *She-king*, poesia Pao-yu.

(33) *She-king*, poesia Huang-nieu.

(34) *She-king*, poesia Ciao-nien.

(35) *She-king*, poesia Hang-peì.

(36) *She-king*, poesia Shi-ming.

tra la divinità e gli uomini. Gli antichi Cinesi avevano il concetto del Dio supremo e la fede in lui, e credevano pure alla sopravvivenza dell'anima dei loro antenati; tuttavia questa dottrina non formava un sistema distinto e completo a sè, nè costituiva la base di una qualsiasi comunità di credenti, ma faceva parte della dottrina confuciana che dirigeva la vita della nazione...

((Il popolo cinese non ha saputo considerare la religione come un sistema dottrinale e religioso, nè come una comunità religiosa, distinta, ma l'ha considerata come un complesso di diversi articoli di fede religiosa, facente parte della dottrina morale tradizionale e controllata, sotto la vigilanza dell'imperatore. Non c'è stato nessuno tra i filosofi che abbia mai pensato a fondare un sistema religioso, ma tutti hanno scritto qualche cosa sulla religione; nessun libro tra i testi antichi tratta esclusivamente di religione, ma tutti i testi classici e canonici hanno qualche accenno alla religione. Non si sono costruiti dei templi appositamente per le solennità religiose e per i sacrifici, ma il palazzo imperiale, i monumenti commemorativi le residenze ufficiali e le stesse case private servivano per offrire oblazioni alle divinità e agli antenati. Non esisteva un sacerdozio nel pieno senso, ma l'imperatore, gli ufficiali e i padri di famiglia avevano l'obbligo di offrire i sacrifici e le oblazioni. Tutto questo dimostra che il popolo cinese considerava la religione come una parte organica della vita privata e sociale. L'atteggiamento verso la religione non fu cambiato neanche dopo l'introduzione del Buddhismo e la fondazione del Taoismo)).⁽³⁷⁾

Quindi la religione confuciana non è altro che il complesso delle idee e delle pratiche religiose che dal principio della sua esistenza il popolo cinese ha seguito ed ha conservato. L'idea di Dio, esposta nei libri canonici e anche nei documenti degli scavi, fa certamente parte della tradizione confuciana e ne costituisce il fondamento. Qui noi parliamo della tradizione confuciana cominciando da Confucio per poi scendere ai secoli posteriori.

(37) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, p.19-20.

A. La vita e le opere di Confucio

L'anno scorso 1952 il governo cinese di Formosa decretò che la commemorazione della nascita di Confucio venisse celebrata il 28 settembre come ((La Giornata dei maestri di scuola)). Questa decisione rappresenta il risultato di mature discussioni fra gli studiosi in merito alla data della nascita di Confucio. ⁽³⁸⁾

Secondo i recenti studi Confucio sarebbe nato il 27 del mese decimo del calendario lunare (28 settembre) dell'anno 551 a. C. Sua patria sarebbe il villaggio Chiang-pin del principato Lu, nella provincia attuale dello Shangtung. Il principe feudale di Lu era un discendente del fratello del primo imperatore della dinastia Tcheou, il famoso primo ministro Tcheou-kong-tang, autore delle prescrizioni rituali e sociali del libro Tcheou-li. Perciò il principato Lu era considerato come il paese che conservava le antiche tradizioni ed era quindi rispettato dagli altri principi, benchè fosse piccolo di territorio.

Confucio ancora ragazzo aveva perduto il padre Conci, discendente della famiglia Sung, la quale aveva avuto per suo capostipite Wei-tze, il fratello dell'ultimo imperatore della dinastia Shan. La madre di Confucio di nome Yeng-king-tsai, allevò il figlio con scrupolosa cura secondo le antiche tradizioni, e Confucio fin da ragazzo dimostrò subito una inclinazione naturale verso le cerimonie rituali. La famiglia era povera, come Confucio confessa candidamente:

((Io da ragazzo ero povero, ecco perchè ho qualche attitudine pratica)). ⁽³⁹⁾

Nella sua gioventù ebbe umili incarichi come ispettore in sottordine per la conservazione dei granai pubblici e ispettore degli animali. Gli storici affermano che sotto l'ispettorato di Confucio il bilancio era

(38) Chen-fa-shen *La data della nascita di Confucio nelle ricerche e nel cambiamento.* ((Rivista democratica)) Hong Kong. 1952. Ott. p.26.

(39) *Libro dei dialoghi* (Lun-yu), Cap. IX, n.6.

giustissimo, e che gli animali si moltiplicavano. Questo dimostra che Confucio metteva grande diligenza nei suoi uffici benchè umili. Ma la maggior diligenza la mise soprattutto negli studi, come egli stesso ricorda volentieri.

((Io mi sono dedicato allo studio fin dall'età di quindici anni)).⁽⁴⁰⁾

((In un villaggio di dieci famigli è facile trovare un uomo fedele e sincero al pari di me, ma non è facile trovarne uno che nutra più amore di me allo studio)).⁽⁴¹⁾

((Io non sono nato con la scienza infusa; ho cercato la saggezza per amore dell'antichità ed a forza di studio)).⁽⁴²⁾

Per studi Confucio intendeva lo studio della perfezione morale. Gli studi che portano alle cognizioni della cultura e delle scienze, erano giudicati da lui inferiori; quelli invece che portano l'uomo alla cognizione e alla pratica della perfezione morale, sono i superiori.

((Io cerco di elevarmi dalle cognizioni inferiori alla grande saggezza)).⁽⁴³⁾

((La grande scienza consiste nel coltivare la bontà naturale, nel riformare il popolo, nel fermarsi nel supremo Bene)).⁽⁴⁴⁾

Nella ricerca della perfezione Confucio si proponeva di attuare la riforma generale secondo la tradizione antica, nella consapevolezza che il Cielo gli avesse affidato codesto incarico. Perciò, venendosi a trovare in difficoltà, egli rammentava a sè ed ai discepoli questa convinzione:

((Confucio era in pericolo a K'iang; (egli assicurò i suoi discepoli) e disse: Dopo la morte di Wen (imperatore santo) l'antica

(40) *Lun-yu*, cap.II, n.4.

(41) *Lun-yu*, cap.V, n.27.

(42) *Lun-yu*, cap.VIII, n.19.

(43) *Lun-yu*, cap.XIII, n.37.

(44) *Ta-sho*, cap.I.

tradizione non risiede forse in me? Se il Cielo volesse che questa tradizione abbia a perire i posterì non potranno avere parte a questa tradizione. Se il Cielo non vuole che essa perisca, gli uomini di K'iang, che cosa potranno fare contro di me?))(45)

Stimando l'attuazione della riforma impresa impossibile per un uomo solo, Confucio incominciò ben presto a raccogliere intorno a sè dei discepoli. Quando egli aveva trentaquattro anni uno dei tre grandi ministri del principato Lu, il Monscitze, gli affidò i suoi due figli come discepoli.

Nell'anno 516 a. C. i tre grandi ministri del principato Lu si ribellarono contro il principe, il quale fuggì nel principato vicino ((Chi)). Anche Confucio lasciò il suo paese nativo e si ricoverò nello stesso principato. Il principe Ching-Kong del ((Chi)) domandò a Confucio quale fosse la sana dottrina del governo e Confucio gli rispose:

((Che il re agisca da re, il padre da padre e il figlio da figlio. Che bella risposta! disse Chi-Ching-kong. Difatti, se il re non si comportasse da re, il padre non da padre e il figlio non da figlio, pure avendo il riso, forse non potrei mangiarlo)). (46)

Ammirando la saggezza di Confucio, Chi-Ching-kong voleva affidargli un importante incarico, ma il primo ministro Yengying si oppose a tale nomina. Appena sedata la ribellione, Confucio ritornò al suo paese. Nel frattempo il principe di Lu morì e gli successe Ting-kong. Il potere in realtà era però tenuto da un cortigiano Yang-fu, che desiderava di avere l'appoggio di Confucio ma Confucio glielo rifiutò. Tuttavia sconfitto Yang-fu Confucio prese parte al governo e nell'anno 505 venne nominato governatore della capitale del principato Lu; due anni dopo fu promosso ministro dei lavori pubblici e nell'anno susseguente ministro di giustizia con l'autorità infine di

(45) *Lun-yu*, cap.IX, n.5.

(46) *Lun-yu*, cap.XII, n.11.

gran cancelliere. Due fatti ci dannò la misura della sua capacità politica. Come gran cancelliere avendo egli accompagnato il suo principe a un incontro diplomatico col principe del principato ((Chi)) seppe affrontare con calma tutte le ingiuste pretese di questo principe riuscendo così a salvare la sua patria. Tentò anche di salvare il suo principe dalle prepotenze delle tre grandi famiglie di ministri ed ideò un piano per eliminare i cortigiani di queste famiglie. Una sola famiglia s'oppose a questa sua politica e la fece fallire. Allora Confucio decise di abbandonare la corte, e a ciò fare si valse dell'occasione in cui il suo principe acconsentì di ricevere dal principe Chi una compagnia di ottanta belle cantatrici. S'iniziò così per Confucio l'era della vita di pellegrino attraverso i diversi Stati feudali: Wei, Sung, Tsao, Ching, Chen, Tsai; peregrinazione che durò per tredici anno, senza tuttavia che gli riuscisse di conseguire lo scopo per il quale l'aveva intrapresa. Era cioè suo desiderio trovare un principe che potesse offrirgli il modo di attuare la sua politica di riforma; ma nessuno dei principi feudali volle accoglierlo. Anzi nel paese di K'iang, (v. la citazione diretta di Confucio fatta più su) si attentò alla sua vita e altro attentato subì per opera di un generale del principato Sung. In quest'occasione egli affermò ai discepoli):

((È il Cielo l'autore delle mie virtù; Hoan-toei (il generale) che cosa potrà fare contro di me?)).⁽⁴⁷⁾

Arrivando nella campagna fra i paesi Chen e Tsai, vi incontrò la carestia. Per alcuni giorni mancarono i viveri e i discepoli s'ammalarono; ma Confucio rimase tranquillo.

((Il principe Ling-kong del principato Wei interrogò Confucio sull'arte della guerra. Confucio rispose: ((Io ho studiato le cerimonie dei sacrifici e non l'arte della guerra)), e l'indo mani lasciò la corte. Arrivato a Chen, mancarono di nuovo i viveri, e i suoi discepoli ne soffrirono, tanto che qualcuno era nell'impossibilità di continuare il cammino. Tse-lu diede sfogo alla indignazione: Anche l'uomo saggio

(47) *Lun-yu*, cap.XII, n.2.

e retto deve avere la miseria? — Sì, rispose Confucio, ma la sopporta con costanza, mentre l'uomo imperfetto ne è subito vinto)).⁽⁴⁸⁾

Nel paese del Sud, il principato Tsu, Confucio incontrò dei Laoisti, i quali davano un giudizio assai sfavorevole sulla sua condotta.

((Tch'ang-kiu e Kie-ni aravano insieme. Confucio passò loro vicino. Mandò Tse-lu a chiedere loro dove fosse il guado. Tch'ang-kiu domandò a Tse-lu: Chi c'è in quella vettura? — Confucio, rispose Tse-lu. — Oh! costui sa bene dov'è il guado! Allora Tse-lu si rivolse a Kie-ni. Kie-ni gli domandò: Chi sei? — Sono Tse-lu. — Il discepolo di Confucio del regno di Lu? — Per servirti. — Ebbene, soggiunse Kie-ni, l'impero assomiglia ad un torrente straripato, da un sito all'altro, non faresti meglio ad imitarci e fuggire il mondo? E continuò il suo lavoro. Tse-lu riferì queste parole a Confucio che esclamò gemendo: Potrei vivere con le bestie? Quale compagnia potrei cercare, se non quella degli uomini? Se il mondo fosse in ordine io non mi sforzerei per trasformarlo)).⁽⁴⁹⁾

Si racconta da alcuni scrittori antichi che Confucio avrebbe avuto anche un incontro con Lao-tze stesso al quale avrebbe chiesto notizie sulla tradizione delle cerimonie antiche.

Dopo tredici anni di viaggio infruttuoso Confucio rientrò definitivamente nel suo paese nativo e si dedicò in modo esclusivo all'insegnamento. La tradizione afferma che ebbe tremila discepoli, dei quali settanta costituivano i continuatori più fedeli della sua dottrina. Confucio morì nel 479 a. C. a settanta due anni di età. I discepoli portarono il lutto per tre anni, come i figli per i loro genitori. La sua tomba si venera ancora oggi a Ch'u-fu nella provincia di Shangtung.

Opera specifica di Confucio fu l'insegnamento e il riordinamento dei libri canonici. Egli disse di se stesso.

(48) *Lun-yu*, cap.VII, n.22.

(49) *Lun-yu*, cap.XV, n.1.

((Io commento, io tramando le antiche opere, ma io non creo nulla di nuovo. Ho fede negli antichi, li amo e procuro di emulare Lao-peng (saggio della dinastia Shang)).⁽⁵⁰⁾

L'insegnamento di Confucio ha esercitato un influsso secolare, perchè egli inaugurò un nuovo sistema di educazione, che divenne il prototipo di tutte le scuole private e pubbliche dei secoli posteriori della Cina. Egli non insegnava opinioni proprie, ma i testi antichi; egli non sceglieva i discepoli dalle classi alte, ma riceveva tutti quelli che avessero buona volontà; egli conviveva con i suoi discepoli ed impartiva l'insegnamento a loro con dialoghi.

Ma il vero influsso sul popolo cinese Confucio lo esercitò mediante la sua opera di riordinamento dei testi canonici. Dalla dinastia Han in poi, per più di venti secoli, la Cina s'era formata sulla tradizione dei sei libri canonici e dei quattro libri classici. Ora dei quattro libri classici tre sono attribuiti a Confucio, non perchè egli ne sia stato l'autore, ma perchè gli autori, suoi discepoli, hanno riferito le sue sentenze. I sei libri canonici: I-king, Shu-king, Shi-King, Lichee, Yao-chee e Tch'uun-chiu, sono tutti attribuiti a Confucio come riordinatore. Il libro canonico Tch'uun-chiu fu scritto da Confucio sui documenti antichi del Principato Lu; gli altri libri canonici esistevano prima di lui, ma egli li riordinò. Molti critici, specialmente tra i moderni, dubitano assai del fondamento storico di codesto riordinamento. Però nessuno può negare che i testi canonici abbiano ricevuto la loro autorità nazionale dall'insegnamento di Confucio.

Altro motivo dell'influsso secolare di Confucio è la sua personalità morale. Egli infatti, è considerato dai Cinesi un gran Santo e un sublime Maestro.

La caratteristica principale della figura morale di Confucio è data dal suo amore alla tradizione antica e dal suo zelo di conquistare

(50) *Lun-yu*, cap.XVIII, n.1.

la perfezione. Delle antiche prescrizioni cerimoniali egli era uno scrupoloso osservante. Il capitolo decimo del libro dei dialoghi Lun-yu ci dà un gustoso quadro di questa sua osservanza. Fra le descrizioni noi leggiamo: ((Non parlava nè quando stava mangiando nè mentre rimaneva sdraiato. Anche in un pasto usuale non mancava di fare l'oblazione rituale con rispetto sacrificale)) (cap. n. 8).

((Confucio non si metteva a sedere se la stuoia non era ben distesa)). (n. 9)

((Confucio in vettura, teneva le redini conservando la posizione eretta. Non guardava dietro di sè, parlava poco e non additava niente)). (n. 17)

Però la gravità del comportamento non gli impediva di essere affabile.

Così nel capitolo decimo di Lun-yu noi troviamo gli aspetti molto umani del grande Maestro.

((In privato aveva una espressione piena di affabilità. Alla vista di un uomo in lutto, si trattasse anche di uno dei suoi intimi conoscenti, prendeva subito l'aspetto di tristezza. Ricevendo un magistrato o un cieco, rendeva loro gli onori dovuti, anche nelle visite private)). (n. 16)

((Le scuderie di Confucio bruciarono. Al suo ritorno dal palazzo, egli chiese se vi fossero dei feriti, ma non si preoccupò per nulla dei suoi cavalli)). (n.12)

Questa sua affabilità, la dimostra specialmente coi suoi discepoli nella pazienza dell'insegnamento.

((Confucio disse: Meditare per acquistare la saggezza, studiare senza annoiarsi, insegnare senza stancarsi; quale di queste cose ho potuto avere?))⁽⁵¹⁾

(51) *Lun-yu*, cap.VII, n.2.

((Confucio disse: Come potrei osare di vantarmi di santità? Solo mi esercito in essa e la insegno agli altri senza tregua)).⁽⁵²⁾

((Confucio disse: O miei discepoli, pensate voi che io abbia nascosto qualche cosa? No, io nulla so e nulla ho fatto che non ve lo abbia comunicato)).⁽⁵³⁾

Allora un suo discepolo prediletto ed anche più virtuoso pensando al Maestro disse con piena ammirazione:

((Yen-yen esclamò: Più guardo alla dottrina (del Maestro) più la trovo sublime; più la medito, più mi appare profonda. La trovo avanti a me e la trovo subito dietro a me. Il Maestro con pazienza e con ordine sa condurre bene i discepoli. Egli mi arricchisce con le scienze, mi regola con i riti. Anche se io mi volessi fermare, non lo potrei)).⁽⁵⁴⁾

Confucio sapeva pure essere allegro e gaio nella vita giornaliera e i discepoli dissero di lui:

((Quando Confucio non era occupato era gaio ed espansivo)).⁽⁵⁵⁾

La gaiezza di Confucio era il frutto del suo equilibrio. La perfezione morale consiste nell'imitare il Cielo. Le attività del Cielo che si manifestano nell'universo, sono ordinate con grande equilibrio per favorire la produzione degli esseri viventi. Nell'universo i fenomeni naturali: il sole, la pioggia, le stagioni.... procedono con mirabile ordine al raggiungimento dello scopo di produrre le messi. L'uomo nella sua vita morale deve quindi esercitare l'amore universale, temperato dall'equilibrio. Quando l'uomo ha in sè questo amore equilibrato, egli sarà certamente contento e gaio.

(52) *Lun-yu*, cap.VII, n.33.

(53) *Lun-yu*, cap.VII, n.23.

(54) *Lun-yu*, cap.VII, n.10.

((Se-ma-niu interrogò Confucio sul saggio. Confucio rispose: Saggio è chi non s'affligge di nulla. Se-ma-niu gli chiese: Dunque voi chiamate saggio L'uomo che è senza tristezza e senza timore? Certo, disse Confucio, se il saggio si esamina nel suo intimo e non trova che debba rimproverarsi alcun vizio, di che cosa dovrà essere triste e preoccupato?))⁽⁵⁶⁾ Ma per conquistare questo equilibrio Confucio non risparmiò nessuna fatica.

((Il principe Ye interrogò Tse-lu su Confucio. Tse-lu non gli rispose. Confucio disse in seguito a Tse-lu: Perchè non dirgli: Confucio è un uomo che per applicarsi allo studio di perfezione, scorda anche di mangiare, e gode a tale segno della perfezione da obliare le tristezze e la vecchiaia che s'avvicina)).⁽⁵⁷⁾

Quindi la persona di Confucio appariva ai discepoli come una sintesi armonica delle diverse virtù.

((Confucio era affabile con dignità, grave senza rigidità, premuroso senza servilità)).⁽⁵⁸⁾

((Confucio sradicò da sè quattro vizi: sradicò la presunzione della propria volontà, l'attaccamento alle proprie opinioni, l'ostinazione ai propri giudizi e l'egoismo ai propri interessi)).⁽⁵⁹⁾

La personalità di Confucio s'ingrandiva sempre più davanti ai discepoli, i quali la consideravano come una cosa irraggiungibile.

((Il ministro del principato Lu, Su-suen-u-su, trovandosi a corte, disse ai magistrati: Tse-fu-kin-pe, riferì queste parole a Tse-kung che gli rispose: Prendiamo come esempio il muro di cinta d'un palazzo. Il muro del mio palazzo arriva all'altezza delle spalle, guardando al di sopra si può scorgere tutto l'interno. Quello del maestro ha parecchie

(55) *Lun-yu*, cap.VII, n.4.

(56) *Lun-yu*, cap.XII, n.3.

(57) *Lun-yu*, cap.XII, n.4.

(58) *Lun-yu*, cap.VII, n.19.

(59) *Lun-yu*, cap.VII, n.37.

tese di altezza. Chi non trova la porta per entrarvi, non potrà ammirare la bellezza degli edifici e lo splendore del servizio)). (60)

((Su-suen-u-su denigrava Confucio. Tse-kung esclamò: Non farlo, Confucio non può essere calunniato! La saggezza degli altri saggi può essere paragonata ad una collina che si ascende con facilità. Confucio assomiglia al sole ed alla luna, che non si possono raggiungere)). (61)

((Tcheng-tze-kin disse a Tse-kung: Tu sei veramente troppo modesto; perchè Confucio dovrebbe essere più perfetto di te? Tse-kung rispose,... Confucio non può essere eguagliato, come non si potrebbe raggiungere il cielo valendosi di scale)). (62)

Questo concetto che la personalità di Confucio fosse irraggiungibile nei secoli posteriori andò sempre più affermandosi e Confucio venne venerato come il più grande Maestro della Nazione cinese.

B. L'idea di Dio presso Confucio

A noi è noto l'atteggiamento di Confucio in riguardo alle questioni religiose. Egli non discorreva mai su queste questioni coi discepoli, ma seguiva fedelmente le pratiche religiose nella sua vita giornaliera. Nel libro dei suoi dialoghi ci sono però dei testi che manifestano la fede di Confucio in un Dio supremo. Egli credeva che Dio gli avesse conferito un mandato speciale di restaurare la sana dottrina e che perciò la sua vita stesse sotto la protezione divina sicchè la malignità degli uomini non potesse insidiarla. Si veda, addietro, l'episodio di K'iang. (63)

(60) *Lun-yu*, cap.IX, n.4.

(61) *Lun-yu*, cap.XIX, n.23.

(62) *Lun-yu*, cap.XIX, n.24.

(63) *Lun-yu*, cap.XIX, n.25.

Anche i suoi discepoli pensavano così. Essi credevano che il Maestro fosse favorito dal Cielo con speciali virtù.

((Il governatore del regno di U domandò a Tse-kung; Confucio non è un uomo perfetto? Oh! ha un bell'ingegno! — Oh sì, disse Tse-kung, il Cielo gli ha dato e la santità e l'alto ingegno)).⁽⁶⁴⁾

Confucio ammirava la grandezza e la santità di Dio e lo proponeva a se stesso come il più alto modello di perfezione.

((Confucio disse: Che imperatore fu Yao! fu grande! Il Cielo solo è sublime, e Yao lo imitava. Come fu nobile)).⁽⁶⁵⁾

((Confucio disse: Io non vorrei più parlare. — Oh! Maestro, disse Tse-lu, se non parli più, che trasmetteranno i discepoli tuoi alla posterità? — Confucio rispose: Da quando in qua il Cielo si è fatto sentire? Le stagioni si avvicendano, gli esseri si riproducono; come parla dunque il Cielo?))⁽⁶⁶⁾

Il Cielo non parla, ma opera e vigila su tutti. Nessun uomo e nessuna azione può sfuggire a Dio.

((Essendo Confucio gravemente ammalato, Tse-lu mandò uno dei suoi subordinati ad amministrare gli affari del filosofo (secondo le prescrizioni vigenti per i dignitari della corte, ma Confucio da tempo era già ritirato dalla corte). Quando Confucio fu tornato in sè (e se ne accorse) esclamò: Da molto tempo il modo d'agire di Tse-lu è ingannatore. Non ho più cariche ed agisce come se ne avessi. Se inganno gli uomini, potrei ingannare il Cielo?))⁽⁶⁷⁾

Perchè peccando contro il Cielo, non si può avere nessun'altro protettore.

(64) *Lun-yu*, cap.IX, n.5.

(65) *Lun-yu*, cap.IX, n.6.

(66) *Lun-yu*, cap.XVII, n.18.

(67) *Lun-yu*, cap.IX, n.11.

((Il governatore di Wei, Wang Suen-kia, domandò a Confucio: Che significa il proverbio: "È meglio adulare il rappresentante dei mani che non lo spirito stesso?" Confucio rispose: Mai più! Si invertirebbe l'ordine stabilito (dal Cielo): e non c'è nessuno che interceda per chi ha peccato contro il Cielo)).⁽⁶⁸⁾

Confucio poi era un osservante esattissimo delle cerimonie dei sacrifici e intendeva perfettamente il senso profondo del culto verso il Cielo. Difese strenuamente contro ogni abuso le cerimonie tradizionali e ne inculcava l'adempimento ai suoi discepoli. L'idea quindi di Confucio sulla divinità suprema è la continuazione genuina del monoteismo della Cina antica.

C. L'idea di Dio presso Men-tze

Il secondo maestro della scuola confuciana, Men-tze (Mencio) del secolo quarto avanti Cristo cercò di tenere accesa la fiamma dell'osservanza alla tradizione degli antichi sapienti imperatori. Naturalmente la fede in Dio in lui era viva e la venerazione alla divinità suprema era sinceramente sentita. Egli era meno rigido e meno formalista di Confucio ed era più elegante nello scrivere e nel parlare; non di meno egli è stato un discepolo degno del grande maestro.

Nella dottrina politica Men-tze tiene il principio che l'autorità imperiale deriva dalla volontà di Dio.

((Wan-tchang disse a Mencio: È vero che l'imperatore Yao conferì la dignità imperiale a Choenn (Shuun)? — No; l'imperatore può dare l'impero a nessuno. — Ma chi dunque donò a Choenn l'impero che egli possedette? — Il Cielo glielo diede. — Il Cielo glielo

(68) *Lun-yu*, cap.III, n.13.

diede esplicitamente (con un esplicito mandato)? — No, il Cielo non ne parla; esso segnala la sua volontà con gli avvenimenti)).⁽⁶⁹⁾

Nella sua vita personale Men-tze pensa pure come Confucio, che egli ha un incarico speciale dal Cielo di fare rifiorire la tradizione genuina. Quindi gli avvenimenti della sua esistenza dipendono dalla volontà del Cielo.

((P'ing, re di Lu, stava uscendo, Il cortigiano Tsang-ts'ang disse al re: — Gli altri giorni, quando esci, non manchi mai di avvertire il tuo servo dove ti rechi: questa volta i cocchi sono già pronti, ed io ignoro ancora dove vada il mio Signore. Potrei informarmene? — Il re: — Vado da Mencio. — Tsang-ts'ang: — Oh! Sire, che fai, è un diminuirti fare visita per primo ad un privato. Credi proprio che sia così addentro nella saggezza? Ma i riti presuppongono saggezza, e Mencio non se ne intende per niente. Poichè i funerali che ha appena fatto (a sua madre), hanno superato quelli che fece tempo addietro (a suo padre). Non andarci, ti prego. — Il re: Sia! — Poco dopo entrò dal re Io-tcheng-tze e gli disse: — Sire, perchè non sei andato a visitare Mencio? — Io re: — Qualcuno mi ha avvertito che l'ultimo funerale fatto da Mencio ha superato il primo; ecco perchè non sono andato da lui. — Io-tchen-tze: — Sire, che intendi per superare? Vuoi dire che i funerali che Mencio fece tempo addietro a suo padre, furono fatti secondo il rito del letterato e con l'offerta dei tre vasi, e quelli che fece recentemente a sua madre, si effettuarono secondo il cerimoniale del magistrato, e con l'offerta dei cinque vasi? — Il re: — No, quello che voglio criticare è il lusso della bara e delle decorazioni. — Io-tchen-tze: — Ma questo, Sire, non si chiama superare (non è una differenza di rito), è una semplice differenza fra ricco e povero. — Io-tchen-tze andò a Mencio e gli disse: — Avevo parlato di te al re, e per questo il re veniva a visitarti; ma un cortigiano, Tsang-ts'ang, ha trat-

(69) *Men-tze*, (Mencio), cap. V, parte I, n.5.

tenuto Sua Maestà. Ecco perchè il re non è venuto. — Mencio rispose: — Se la dottrina si diffonde è perchè la si favorisce, se non ha successo e perchè la si contrasta; ma che essa abbia successo o non ne abbia non è cosa che dipende dall'uomo. È per una disposizione del Cielo che non ho potuto ottenere la fiducia del principe di Lu; altrimenti come avrebbe potuto questo individuo della famiglia Tsang impedirmi di ottenerlo?))(70)

Perciò Mencio non si rattrista del proprio insuccesso poichè la sua fede in Dio lo sostiene.

((Mencio abbandonò Ts'i; il suo discepolo Tch'ong-ju gli disse lungo il cammino: — Maestro, hai un'aria triste; io ti ho sentito dire una volta che il saggio non si rammarica nè del Cielo, nè degli uomini. — Mencio: — Le circostanze sono cambiate. (Secondo la storia) ogni cinquecento anni, sono apparsi un grande re e un grande ministro che hanno nobilitato il loro secolo. Ora siamo a settecento anni dalla fondazione della nostra dinastia, sarebbe dunque tempo. E se si giudica dallo stato (miserabile degli affari), il momento (della riforma) sarebbe arrivato. Tuttavia il Cielo non vuole dare ancora la pace al mondo. Se lo volesse, chi potrebbe incaricare oggi di quest'opera se non me? Perchè dunque non rassegnarmi (alla volontà del Cielo?))))(71)

Egli sa sempre discernere il tempo stabilito dal Cielo. L'uomo deve agire secondo la volontà del Cielo; contro la volontà del Cielo l'uomo perisce.

((Mencio disse: — Quando l'ordine regna in un impero, la gente di meschina virtù è sottomessa ai più virtuosi, e gli ignoranti ai saggi. In tempo di anarchia, è il piccolo che viene sacrificato al grande ed il

(70) *Men-tze*, cap.I, parte II, n.16.

(71) *Men-tze*, cap.II, parte II, n.13.

debole al forte. Questi due stati di cose si determinano per volere del Cielo. I re che si sottomettono alla provvidenza sono conservati, quelli che le resistono periscono)).⁽⁷²⁾

Ma nel libro di Men-tze la parola Tien (cielo) viene talvolta adoperata in senso di natura. Tutto quello che l'uomo ha dalla propria nascita, si chiama il cielo (Tien) dell'uomo. Questo significato di Tien si trova anche nel libro canonico I-king, e poi nel libro classico Tsung-yin. Mencio, che per primo tratta la questione della natura umana, adopera non di rado la parola Tien a significare la natura nel senso generale. Questo senso della parola Tien viene in seguito sviluppato dai filosofi dei secoli posteriori, specialmente dai maestri della scuola neoconfuciana del medio evo.

D. L'idea di Dio nella tradizione confuciana dei secoli posteriori

Nello studio sull'idea di Dio nella tradizione confuciana dei secoli posteriori si deve tenere sempre presente questo criterio: che i maestri posteriori non sono sempre coerenti con se stessi nell'insegnamento e nella vita pratica. Nessuno dei Confuciani ha rifiutato di praticare la fede in Dio e di insistere sul culto al Cielo; ma nella teoria ci furono dei maestri che negarono implicitamente l'esistenza di un Dio personale. Questa tendenza si iniziò con un filosofo confuciano, contemporaneo di Men-tze, il maestro Tsun-tze. Negli scritti di lui la parola Tien si trova più spesso nel senso di natura che di Dio personale, e poi anche di cielo empirico che si vede al di sopra degli uomini. Il filosofo critico Fu-she nella sua storia della filosofia cinese dice esplicitamente: ((Tsun-tze nella scuola confuciana e un uomo singolare, perchè egli con il Cielo (Tien) impersonale della scuola taoista di

(72) *Men-tze*, cap.IV, parte I, n.7.

Lao-tze corregge il senso del Cielo personale e del remuneratore della tradizione confuciana e della scuola Me-ti. Nello stesso tempo egli evita anche il senso di fatalismo nella idea del Cielo della scuola taoista)).⁽⁷³⁾ Non siamo certamente d'accordo con Fu-she nella assolutezza dell'affermazione che Tsun-tze fosse un rinnovatore del concetto di Dio nella scuola confuciana e che egli fosse un ateo. Tsun-tze ha insistito soltanto sul senso della natura, senza ricorrere all'autore della natura.

La scuola neoconfuciana che fiorì dal secolo decimo secondo dopo Cristo in poi, ha concentrato tutta la propria attenzione sui problemi metafisici, lasciando in disparte la teodicea tradizionale. Nella loro concezione cosmologica prevale il sistema taoista d'un elemento primordiale da cui derivano tutti gli esseri dell'universo. Il Lao-tze chiama questo essere o elemento il Tao, i neoconfucianisti lo chiamano Tai-chi o Ou-chi o Tai-shui. Siccome questo elemento è descritto come primordiale, non derivato da altro elemento o essere, non esiste più l'idea della creazione, e, conseguentemente, non c'è più l'idea di Dio. Se si considera questo elemento primordiale come Dio, allora si cade nel panteismo. Noi siamo piuttosto inclini all'opinione che il Tai-chi non può essere tenuto come Dio, bensì come un elemento metafisico, in cui tutti gli esseri si risolvono nella costituzione ontologica. Ciò non di meno l'idea di Dio degli antichi Cinesi è stata alquanto oscurata dalla concezione metafisica neoconfuciana.

L'idea di Dio dei primi secoli fu poi anche contaminata dalla mitologia taoista sviluppata attorno alla divinità suprema. La superstizione popolare a sua volta ha cooperato a inquinare la purezza della idea di Dio, perchè nella immaginazione del popolo la divinità

(73) Fu-she, *La storia della filosofia cinese*, vol.I, Shanghai, 1928, p.310.

suprema venne moltiplicata in tante altre divinità. Ma la fede in un Dio supremo rimase sempre radicata nella vita del popolo cinese, che per lunghi secoli nella vita giornaliera ha adoperato sempre gli stessi sentimenti e le stesse espressioni verso il Dio supremo come si trovano già nel libro *She-king*, che raccolgono le espressioni popolari composte in semplici canti. Infine il culto ininterrottamente praticato dall'autorità imperiale verso il Cielo testimonia anche la ferma credenza della Cina in un Dio supremo e personale.

III. Gli Spiriti Inferiori

18. La divinità della terra

Accanto al culto del Cielo (Dio supremo), esisteva un altro culto ufficiale verso la divinità della terra. Questa non entra nel concetto del governo universale, il quale appartiene interamente a Dio, il Tien. Nè s'incontra mai la terra associata al Cielo nei testi che parlano della divina provvidenza; l'associazione invece avviene nel concetto del ringraziamento. Per un popolo agricolo la terra ha un significato speciale nella vita perchè tutto quello che si desidera per la vita, viene dalla terra. Nella produzione agricola, i fenomeni celesti, come il sole, la pioggia, il vento ed il calore, influiscono molto, ma la terra ha pure la sua parte importante. Perciò quando si tratta di ringraziare la divinità per i prodotti agricoli si pensa pure alla terra, la quale merita la riconoscenza degli uomini.

Nell'associazione del cielo alla terra nella protezione per il lavoro agricolo, il cielo è preso piuttosto ad indicare il cielo empirico, che è composto dal complesso dei fenomeni celesti, aventi influsso sul raccolto annuale. Questo concetto di cielo non corrisponde perfettamente al concetto di Cielo nel significato di Dio supremo. Nè è il puro cielo empirico che meriti la riconoscenza dell'uomo, bensì la divinità che governa i fenomeni celesti: il Cielo, Tien, considerato limitatamente in riguardo alla provvidenza per il raccolto dell'anno. Durante i lunghi mesi di attesa per il raccolto si facevano delle preghiere al Cielo, perchè i fenomeni celesti favorissero il lavoro dei contadini. Ma non basta che il Cielo sia propizio al raccolto, è necessario pure che la terra cooperi alla produzione. Ora se essa deve cooperare al lavoro dell'uomo, avrà un'intelligenza e una volontà; quindi deve esistere una divinità della terra.

Per lo studio dell'origine della divinità della terra, occorrerebbe potersi rifare ai tempi più antichi. Gli etnologi invece disputano

ancora oggi sul come il culto a questa divinità sia sorto. Si crede generalmente che esso non abbia la stessa origine del culto al Cielo, ma sia una creazione posteriore delle opinioni filosofiche che concepiscono due elementi correlativi per la costituzione dell'universo. Però dagli scavi di An-yang gli studiosi hanno constatato l'esistenza del culto alla Terra durante la dinastia Shan. ⁽¹⁾ Nell' antichità si associava al culto alla Terra lo spirito dell'uomo illustre che aveva iniziato il popolo alla vita agricola e tale associazione avveniva solo nel momento del sacrificio. ((Questo personaggio fu in primo tempo Ciu, figlio del leggendario Scennon (Shen-eung), e poi... prese il posto del primo, Cchi (Ch'i), il favoloso capostipite dei re della terza dinastia Ceu (Tcheou). Ciu poi Cchi forse non furono veramente identificati col dio delle messi, ma furono come ((associati umani)) di questo dio nelle offerte di cibi che gli si facevano)). ⁽²⁾

Vicino alla divinità della terra esisteva il dio del suolo. La distinzione viene dalla gerarchia; il dio della terra era la divinità di tutto il territorio dell'impero, che rappresentava per i Cinesi l'universo, e il suo culto apparteneva alle prerogative dell'imperatore; il dio del suolo era invece la divinità del territorio del principe feudale o della provincia, e il suo culto era di competenza del principe o del governatore. Uno studioso, il Chavannes, che ha fatto una ricerca speciale su questo culto, ci attesta che ((il culto del dio suolo è eccessivamente antico in Cina)). ⁽³⁾ Egli conclude pure: ((In realtà, nonostante l'oscurità di cui le discussioni dei letterati hanno circondato questo problema, non sembra che il sacrificio alla terra risalga a un'alta antichità. È verso l'epoca degli Han che vediamo formarsi nettamente la concezione della terra madre per opposizione al Cielo padre)). ⁽⁴⁾

(1) Tchou-fan-pu. *La storia della dinastia Shan e gli studi delle ossa archeologiche*, Shanghai 1935. vol.I, sez.VI, p.10.

(2) Pasquale D'elia, *Cina politeista o Cina monoteista?* (estratto dalla ((Rivista degli studi orientali))). Roma, vol.XXII, p.108.

(3) E. Chavannes, *Le dieu du sol dans la Chine antique*. Appendice au Tai Chan. *Annales du Musée Guimet*, XXI, Parigi, 1910, p.437.

(4) E. Chavannes, o.c., p.524.

19. Gli Imperatori celesti

L'idea di Dio supremo, come dominatore e imperatore del cielo, viene oscurata dalla concezione filosofica e dalla superstizione che ammetteva l'esistenza di cinque esseri celesti come cinque dominatori del cielo. Nei libri canonici non si trova certamente allusione a questi spiriti, nè si trova nei libri classici dei filosofi del tempo di Confucio. Troviamo invece questa concezione curiosa nei libri della dinastia Han. Durante codesta dinastia si era venuta formando la concezione metafisica dei cinque elementi costitutivi dell'universo. L'elemento originale è il Chi (aria); il Chi si divide in due specie: Yin (elemento negativo o femminile) e Yang (elemento positivo o maschile). Da questi due elementi derivano altri cinque elementi: ferro, legno, acqua, fuoco e fango. Questi cinque elementi sono cinque composizioni degli elementi Yin e Yang; dai cinque elementi si formano tutti gli esseri. A completare la concezione di cinque elementi si costruisce la teoria dell'analogia, con la quale gli esseri e i fenomeni naturali (più essenziali) si classificano in cinque classi assegnando ciascuno a uno dei cinque elementi; così si hanno le cinque virtù, i cinque toni di musica i cinque sapori e i cinque colori.

L'universo si divide pure in quattro parti, le quali con il centro fanno dunque il numero cinque. Allora si è pensato di escogitare cinque dominatori dell'universo, di cui ciascuno domina una parte. Il dominatore celeste del centro sembra essere il *Primus inter pares*. Nella storia ufficiale della dinastia Han si descrivono i sacrifici offerti a questi dominatori celesti, ⁽⁵⁾ e i loro nomi sono distinti dai cinque colori: dominatore bianco, dominatore rosso, dominatore azzurro, dominatore nero e dominatore giallo. Il fondatore della dinastia Han, Liu-pan, nella sua gioventù aveva ucciso un grosso serpente e

(5) She-ma-chen, *She-chee*, vol.II, tit. Sacrifici; e cfr. p.109.

poi nella lotta per la conquista del trono imperiale, aveva avuto in sogno la spiegazione di questa uccisione: il serpente è un discendente del dominatore celeste, il dominatore bianco, e protettore della dinastia precedente mentre egli era un discendente del dominatore celeste rosso. Liu-pan iniziò quindi il culto al dominatore celeste rosso, il capostipite della dinastia.

Si legge nella storia di She-ma-chen: ((Nel secondo anno, (l'imperatore Kao-tsu, il fondatore della dinastia Han) ritornò dopo avere sconfitto Han-chie e rientrò in Kuen-tsong. Domandò del culto di Shan-ti (imperatore altissimo) della dinastia Tsin, cioè a quale dominatore si sacrificava. I ministri risposero che si sacrificava a quattro dominatori celesti, e che si facevano sacrifici ai dominatori bianco, giallo, azzurro e rosso. Kao-tsu chiese: — Perchè ci sono solamente quattro dominatori se io ho sentito dire che in cielo vi sono cinque dominatori? Nessuno seppe rispondere. Allora Kao-tsu disse: — So io la ragione, perchè si aspettava me per completare il numero di cinque. E comandò che si facesse il sacrificio al dominatore nero)). (6)

Ma questa credenza dei cinque dominatori celesti, benchè si fosse mantenuta per molto tempo, non riuscì mai a trasformare l'idea monoteista di Dio supremo in un politeismo, sia perchè il sacrificio ufficiale al Tien era sempre riservato a un Dio unico e supremo, sia perchè la fede popolare era sempre rivolta a un Dio provvidenziale e remuneratore.

((L'elemento sano dei letterati condannò con mirabile unita e zelo queste innovazioni, e le conseguenti stravaganze. Fin dall'anno del primo sacrificio ai Cinque Dominatori, 165 a. C., essi fecero osservare: "Il Cielo non è che unico; dire dunque che vi sono Cinque Dominatori è rinnegare l'antichità". O ancora "Il Dominatore non è che unico; come mai ve ne sarebbero cinque?". Alcuni anni dopo, nel 113

(6) She-ma-chen, l.c..

a. C., essi notano ancora: "I Cinque Dominatori sono gli assistenti del Sommo Uno. Bisogna erigere (un tempio) in onore del Sommo Uno, al quale l'Imperatore in persona dovrà fare il sacrificio riservato alla divinità)). Le loro osservazioni dovettero diventare sempre più incalzanti poichè vediamo che nel 32 a. C. uno di questi letterati, Ccoamhem (Kuang Heng), ottiene dal Sovrano la soppressione di questo culto ai Cinque Dominatori. Ma esso riappare nel 14 a. C. per poi sparire e riapparire di nuovo. Finalmente nel 266 d. C. assistiamo a un nuovo decreto di soppressione in seguito a un forte memoriale dei letterati, nel quale si diceva: ((I Cinque Dominatori non sono che il Dominatore del Cielo, il cui benefico influsso varia secondo le stagioni, e perciò si dice che ve ne sono cinque. D'ora in poi si sopprimano gli altari dei cinque Dominatori tanto nella Sala Luminosa quanto nel sobborgo meridionale)). Soppresso infatti anche questa volta, il culto riappare però nel 289 d. C., così volendo forse l'incostanza degli uomini o la paura superstiziosa di qualche infortunio. Parecchie altre volte si assiste così a questa altalena religiosa, come per esempio nel 462 e nel 656. Il punto finale a questa controversia non venne messo che nel 1067 d. C. quando il ventenne imperatore Scenzon (Shentsong) emise il seguente decreto: ((Da parecchie generazioni nelle associazioni ai sacrifici che si praticano alla corte vi si è immischiata la teoria dei Sei Cieli, introdotta da certi antichi Confuciani, ciò che Noi non approviamo per niente. Quando d'ora in poi si sacrificherà al Nostro defunto padre nella sala luminosa lo si associ soltanto al Supremo Dominatore, sopprimendo i sacrifici a qualunque altro spirito)). A cui il commento ufficiale aggiunge: ((Le tre espressioni di cui si serve il Rituale di Ceu (Tcheou) cioè: l'Augusto Cielo, e Supremo Dominatore, oppure il Supremo Dominatore, o ancora i Cinque Dominatori, non indicano che un solo Dominatore. La teoria dei Sei Cieli incominciò con l'introduzione delle dottrine di Cemsciuem, ma essa non è contenuta nei Classici)). Questo decreto e questa dichiarazione portarono il colpo mortale alla dottrina dei Cinque Dominatori, che d'allora in poi non riappare mai più nella storia religiosa della Cina. Un punto che merita di essere attentamente notato

però è questo: anche durante il millennio e più in cui con intermitenza si era prestato culto ai Cinque Dominatori, questi non arrivarono mai a sostituire il Cielo o Supremo Dominatore, poichè furono sempre onorati di un culto distinto ed inferiore, proprio delle divinità di secondo ordine)).⁽⁷⁾

20. Spiriti Inferiori nei libri canonici e classici

Dagli scavi antichissimi non risulta ancora chiaro quale fosse la credenza dei Cinesi verso gli spiriti inferiori, data la scarsità di documenti. Nei libri canonici e classici troviamo delle allusioni esplicite agli spiriti inferiori. Nel libro *Shu-king*, nella parte che appartiene agli imperatori della dinastia Tcheou, s'incontrano molti accenni:

((Perciò io, umile Fa, nella qualità di principe regnante del regno vicino, andai a vedere le situazioni dell'impero Shan. L'imperatore imponeva delle gravi ingiustizie senza minimo segno di pentimento. Egli si comportava orgogliosamente, non venerava Shan-ti (Imperatore altissimo) e Shenn e Chi)).⁽⁸⁾

Nel delitto di empietà dell'imperatore si enumerano le mancanze al culto al Cielo, il supremo Dominatore, e il culto agli Shenn e Chi. Gli shenn-Chi sono gli spiriti; gli Shenn spiriti celesti e i Chi spiriti terrestri.

((Nostro padre Wen-wang... non ha potuto compiere la grande opera. Io, suo umile figlio, devo continuare a realizzare il suo proposito. Annunciamo quindi i delitti dell'imperatore dello Shan al Huang-Tien (Cielo eccellente), alle divinità della terra, dei monti famosi e dei grandi fiumi)).⁽⁹⁾

(7) Pasquale D'elia, *Cina politeista o Cina monoteista?* p.114-116.

(8) *Shu-king*, cap. Tai-she, 1.

(9) *Shu-king*, cap. Ou-chen.

In questo capitolo si dice più chiaramente che gli spiriti terrestri sono gli spiriti della terra, dei monti e dei fiumi. Nel discorso attribuito all'imperatore Shuun, troviamo ancora un accenno più particolare sugli spiriti. Tuttavia i critici non sono d'accordo sulla genuinità di esso.

((L'imperatore Shuun (dopo l'ascesa al trono) offre il sacrificio al Shan-Ti (Dio supremo) e sacrifica pure a sei Tsong, ai monti e fiumi, ed a tutti gli spiriti)).⁽¹⁰⁾

Abbiamo qui il Dio supremo, e i sei spiriti che si chiamano Tsong e che sono gli spiriti del tempo, delle stagioni, del sole, della luna, delle stelle e delle piogge. Poi abbiamo pure gli spiriti dei monti e dei fiumi. Gli spiriti dei sei Tsong sono gli spiriti celesti, che si chiamano Shenn, e gli spiriti dei monti e dei fiumi sono gli spiriti terrestri, che si chiamano Chi.

Nel libro Tch'uun-chiu, scritto da Confucio, e poi commentato dal suo discepolo Tsuo-chiu-ming (il commento si chiama Tch'uun-chiu-tsuo-chuan) noi troviamo anche degli altri testi che testimoniano la credenza negli spiriti inferiori.

((Nell'anno decimoprimo del duca Shan-Kung, i principi feudali fecero una spedizione punitiva contro il principe Chen. Questi, terrorizzato, chiese pace e fece un patto con tutti i principi nella città Pè. Si era scritto sulla tavola del patto: Tutti i firmatari del patto... si soccorreranno vicendevolmente nei casi di calamità, daranno aiuti nei casi di ribellioni interne, hanno per nemico comune o amico comune il nemico o l'amico d'uno dei firmatari e difenderanno la casa imperiale.

Se qualcuno verra meno ai suoi obblighi, gli spiriti della fedeltà delle convenzioni, gli spiriti dei grandi monti e dei famosi fiumi, tutti gli altri spiriti venerati e gli spiriti degli antenati dei nostri dodici regni, puniranno il colpevole facendogli perdere il suo popolo, e distruggere la sua vita, la sua famiglia e il suo regno)).⁽¹¹⁾

(10) *Shu-king*, cap. Shuun-tien.

(11) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. XXVII.

((Nell'anno ventesime ottavo del duca she-kung...Wang-tze-fu fece firmare un patto fra i principi feudali. Il patto dice sommariamente: Tutti i principi difenderanno la casa imperiale e non combatteranno fra di loro. Se qualcuno non osserva questo patto, gli spiriti lo puniranno facendogli perdere il suo esercito e il suo regno)).⁽¹²⁾

La credenza negli spiriti inferiori si manifesta chiara in questi principi che ne invocano l'intervento per sancire la loro fedelta.

21. Gli spiriti inferiori nel libro Tchuu-tze

Il Tchuu-tze è una raccolta di diciassette poesie di Kiu-yuen, di Tsung-yu, di Chia-ni e degli altri poeti, tutti del regno del Tchuu. Questo regno si trovava nella parte meridionale della Cina e i poeti Kiu-yuen e Tsung-yu erano del secolo IV e secolo III avanti Cristo. Gli studiosi cinesi oggi sono d'accordo nel dire che la popolazione del sud della Cina era più portata alle superstizioni e alle credenze mitologiche. La ragione di questo fenomeno etnologico va ricercata nell'indole e nell'ambiente della popolazione medesima. I Cinesi del Sud hanno un temperamento più vivace e più esuberante che i Cinesi del Nord e vivevano in contatto continuo con la popolazione barbara aborigena molto superstiziosa.

Nel grande poema Li-sao (incontro al dolore), Kiu-yuen, ministro giovane e brillante, respinto dal suo sovrano per le calunnie dei nemici invidiosi, descriveva un immaginario viaggio celeste alla ricerca d'una saggia donzella, simbolo di un re sapiente, per cui egli potesse spiegare le sue belle virtù. In questo viaggio sono menzionate le divinità del sole, della pioggia, del vento, dei fulmini e delle nuvole.

((La mattina parto da Tzang-ou (dimora degli spiriti),
giungo la sera sulla cima di Hsuen-pou;
vorrei fermarmi alquanto presso il portico decorato,
ma il sole di repente tramonta e si fa notte.

(12) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. XIII.

Ordino a Hsi-Ho che temperi il suo corso (cocchiere del
che non si affretti davanti la montagna di Yen-tze, [sole],
che, quantunque la via sia lunga e noiosa,
pure io voglio, salendo discendendo, esplorare ogni recesso.
Abbevero il mio cavallo nelle acque di Han-chi
e lo lascio riposare vicino a Fou-sang.

Colgo il fiore d'ambrosia per ripararmi dai suoi raggi,
e frattanto erro e mi sollazzo.

Mando avanti Wang-Chou (cocchiere della luna) che mi preceda,
di dietro mi sospinge Fei-lien, signore dei venti,
un paio di fenici m'aprono il cammino,
però il sole signore dei tuoni m'avvisa che non è pronto.

Guido le fenici affinché volino sempre più in alto:
di giorno e di notte senza posa ascendiamo.

Ma ecco i venti radunarsi e disperdersi,
essi ci illuminano con l'arcobaleno.

Quei colori e quell'enormi nuvolaglie ora s'addensano, or
si disfanno,

di sopra, di sotto, coi variopinti colori si confondono.

Vorrei che il sommo Re dicesse al suo celeste portiere d'aprimi,
ma questi appoggiato alle porte del cielo noncurante mi fissa
Il tempo s'oscura, si fa buio fitto,
io colgo di nuovo le tacite orchidee e aspetto.

Il mondo è sudicio e non sa distinguere,
oscura il bene, ed è invidioso.

La dimane m'incamminai verso la ((Limpida Sorgente))
e salii la cima di Lan-fong ove legai il mio cavallo,

quando subitamente volsi indietro lo sguardo, le mie lacrime
caddero,

e piansi che neppure sull'eccelsa cima potei trovare la sag-
gia compagna.

D'un tratto io vado a trastullarmi nel palazzo di primavera,
ivi rompo le frondi dell'albero di giada per ornarmene il
mantello.

Sino a quando i suoi gloriosi fiori non sian caduti,
io scorgo laggiù una donzella cui posso offrirli.
Fong-long, signore dei nemi, mando in sulle nubi
affinchè cerchi la dimora di Fou-fei.
Io mi sciolgo la fascia ai lombi onde parlare di nozze
e invio Tsien-siou a farmi da paraninfo.
Ella dapprima imbarazzata or vuole or non vuole.
Ma poi di repente resiste e non approva.
Quand'ella di sera ritoran a casa pernotta a Tchong-hi
e la dimane si lava i capelli nelle acque di Wei-pang.
Ella coltiva la sua bellezza per insuperbirsene
e di giorno vive tra i piaceri e i sollazzi.
Quantunque sia davvero bella, tuttavia è senza ritegno,
quindi io l'abbandono e me ne cercherò un'altra)).⁽¹³⁾

Il poema continua nell'affanno della ricerca della saggia compagna e finisce nel disperato dolore di volere suicidarsi.

((Addio! Addio!
Tutto è passato. La patria non ha un uomo.
Nessuno mi conosce.
E perchè penso alla terra dei miei padri?
Giacchè non v'ha chi mi possa aiutare a governarla
io m'incammino verso la dimora di Pen-Hsien)).

Nell'originale questo poema è il più bello della poesia della Cina, perchè l'autore descrive il suo disperato dolore con una fantasia originale e con una forma elegantissima e vivace. Per il nostro studio questo poema ha valore come testimonianza d'una concezione religiosa che ha la maggiore somiglianza con le credenze popolari dei secoli posteriori. Nei libri canonici confuciani gli spiriti inferiori

(13) Kiu-yuen, Li-sao (*Incontro al dolore*), traduzione di Gabriele Allegra, Shanghai, 1938, p.47-58.

vengono considerati come esseri senza forma e senza corpo umano. Essi sono spiriti puri, nè hanno avuto una storia come l'uomo. La concezione di Tchuu-tze invece dà agli spiriti una fisionomia umana, perchè gli spiriti venivano conosciuti come esseri che hanno pure una vita, simile agli uomini, quantunque molto superiore. Questa mentalità viene confermata da un altro poema, pure attribuito a Kiu-yuen, e intitolato Chiu-ko (nove canti). La tradizione letteraria afferma che questi nove canti erano quelli cantati dal popolo nei sacrifici e che Kiu-yuen li trascrisse dopo una correzione. Essi sono dedicati alla divinità Tai-yi imperatore orientale (divinità dell'Oriente), alla divinità dei nubi, alla divinità del fiume Shan, alla Signora del fiume Shan, alla divinità maggiore del destino, alla divinità minore del destino, alla divinità del sole, alla divinità dei fiumi e alla divinità dei boschi. Poi segue un canto dedicato agli eroi della guerra.

Nel canto alla divinità Tai-yi si descrive brevemente la sontuosità e la riverenza durante il sacrificio e si conclude che il do Tai-yi, il re nobile dell'oriente, gode grandemente del sacrificio.

((Tutta la sala si riempie di fiori variopinti,
i cinque toni della musica danno un'armonia delicata.
Il Signore lietamente si mostra contento)).⁽¹⁴⁾

Nel canto alla divinità dei nubi si esalta lo splendore del dio nelle nuvole.

((Lo Spirito rimane con affettuoso sguardo,
il suo splendore illumina Fei-yan.
Si ferma quietamente sulla sala sacrificale,
risplende come il sole e come la luna.

Egli ha il dragone per cocchiere e si veste del manto imperiale, vagando sul cielo guarda tutto l'universo.

(14) Tchuu-Tze, poema Chiu-ko, canto ((Tong-huang-tai-yi)).

Lo spirito è disceso solennemente,
ma volò d'improvviso sulle nuvole)). (15)

La divinità del fiume Shan e la Signora dello stesso fiume sono due donne, figlie dell'imperatore Yao e moglie dell'imperatore Shuun, le quali, morte nel lago Tung-ling, furono venerate come due divinità del fiume Shan, che si versa nel lago suddetto.

((Lo Spirito ritarda a partire,
perchè rimane nell'isola centrale?
I begli occhi brillano deliziosamente perfetti;
batto velocemente i remi della barchetta di lauro, (a ri-
ceverlo).

Comandi che i fiumi Feen e Shan siano placidi senza onde,
che l'acqua scorra placidamente)). (16)

((La figlia imperiale discende sulla sponda settentrionale,
La guardo in lontananza con malinconia.
Il vento autunnale agita mollemente le foglie,
le foglie cadono sul lago Tung-ling)). (17)

Il Canto alla divinità maggiore del destino accenna al potere suo:

((Le porte celesti si spalancano grandi,
mi siedo con dignità sui nemi coloriti,
mando i veloci venti dinanzi,
invio le piogge fresche a purificare il cammino.
Il Signore discende lentamente,
ti seguirà dopo il passaggio del monte K'ung-tsang.
Le nove regioni (l'universo) sono tanto popolate;
chi vive e chi muore, tutto sta nella mia volontà)). (18)

(15) *Chiu-ko*, canto alla divinità dei nemi ((Yun-tsong-tchuun)).

(16) *Chiu-ko*, canto ((Shan-tchuun)) al Signore del fiume Shan.

(17) *Chiu-ko*, canto ((Shan-fu-ren)) alla Signora del fiume Shan.

(18) *Chiu-ko*, canto ((Ta-se-ming)) alla divinità maggiore del destino.

La divinità minore del destino è lo spirito di una stella che aiuta il Dio supremo nel governo universale regolando la vita degli uomini. Alla conclusione del canto si dice:

((Le penne dei pavoni ornano la carrozza,
egli sale ai nove cieli a dirigere la cometa.
Tenendo una spada lunga in alto si appoggia su un bel
giovane
Egli pensa solamente alla giustizia per la rettitudine del
popolo)). (19)

La divinità del sole è detta pure il Signore dell'oriente, ma è inferiore all'operatore dell'oriente. Nel suo canto si celebra la bellezza del sole nascente al mattino.

La divinità del fiume ha la sua abitazione in un palazzo sotto acqua:

((Un palazzo ornato di squame di pesci e dragone,
la sala rivestita di perle rosse;
perchè lo Spirito abita sotto acqua?
Egli cavalca sulla tartaruga bianca a dare la caccia ai
pesci)). (20)

Gli spiriti dei boschi sono demoni terribili, ma hanno una bella forma di donzella.

((Sembra una persona, sta alla cima dei monti,
Vestita dei fiori di wistaria e delle foglie di Ngu-lo.
Gli occhi soavi sorridono delicatamente.
Tu, Spirito, pensi forse a me con questi begli sguardi?)) (21)

(19) *Chiu-ko, canto* ((Shio-se-ming)) minore divinità del destino.

(20) *Chiu-ko, canto* ((Ho-pei)) al conte del fiume.

(21) *Chiu-ko, canto* ((Shan-kui)) allo spirito del boschi.

Il canto agli eroi nazionali è un'esaltazione della battaglia combattuta valorosamente dagli eroi, e si conclude:

((Siete stati veramente valorosi e forti, intrepidi ed inflessibili fino alla fine senza lasciarvi sconfiggere.

Siete morti nel corpo, ma lo spirito vostro vive gagliardo le vostre anime diventano spiriti eroici)).⁽²²⁾

22. Le anime dei defunti

Siccome nel paragrafo precedente si è accennato alle anime degli eroi defunti fra gli spiriti inferiori, conviene dirne qui una parola.

Nel libro Tch'uun-chiu-tsuo-chuan si narrano molti episodi di morti che apparivano ai viventi, specialmente per vendicarsi delle ingiustizie commesse a loro riguardo.

((Nell' anno settimo del duca Chio-kung, il ministro Tze-ch'an del regno Chen viene a fare una visita al principe Tchen. Il ministro Han-suan-tze andò a riceverlo e gli disse segretamente: — Il mio principe si è ammalato da tre mesi ed ha fatto pregare tutti gli spiriti, ma non è stato guarito. Recentemente egli ha visto nel sogno un orso giallo entrare nella sua camera da letto. Quale spirito maligno può essere questo? — Tze-ch'an rispose: — Data la sapienza del vostro principe e dato che voi tentet il governo, come può essere uno spirito maligno? Anticamente quando l'imperatore Yao aveva ucciso il ministro Wuun, lo spirito di costui si trasformò in un orso giallo e s'immerse nel profondo del fiume. Ma egli fu il capostipite della dinastia Shia e le tre dinastie offrivano un'oblazione rituale a questo spirito. Ora il principe Tchen è il capo di tutti i principi feudali, forse il vostro principe non ha offerto l'oblazione allo spirito di Wuun? — Han-suan-tze offrì subito l'oblazione allo spirito del capostipite

(22) *Chiu-ko, canto* ((kuo-shan)) canto agli eroi nazionali.

della dinastia Shia, e il duca di Tchen migliorò)).⁽²³⁾

((Nell'anno decimoquinto del duca Suan il generale Koo del Wei sconfisse l'esercito di Tsin nel distretto Fushe e catturò Tuwei, grande guerriero di Tsin. Il duca Wei-wu-tze amava molto una delle sue mogli, la quale però non gli aveva dato figli. Quando Wei-wu-tze si ammalò, comandò al generale Koo di rimaritare la sua diletta; ma quando egli entrò nell'agonia, comandò al generale Koo di seppellire la sua favorita viva per seguirlo nella stessa tomba. Dopo la morte di Wei-wu-tze il generale Koo fece rimaritare la donna, dicendo che il comando dato nell'agonia era dato senza controllo della ragione e che egli preferiva seguire il comando precedente, dato nella lucidità della mente. Durante la battaglia di Fushe il generale Koo vedeva un vecchio che metteva del fieno per ostacolare il cavallo di Tu-wei. Avendo urtato contro il cumulo di fieno, Tu-wei inciampò e fu catturato. Nella notte il generale Koo vide di nuovo il vecchio in sogno, il quale gli disse che egli era il padre della donna rimaritata, e che egli veniva per ringraziarlo di avere seguito un comando ragionevole del duca)).⁽²⁴⁾

Questa credenza agli spiriti dei defunti era generale in tutta la Cina, e ne abbiamo pure una spiegazione da uno dei più grandi esponenti politici di quel periodo:

((Nell'anno settimo del duca Chio-kung il popolo del ducato Chen era spaventato dallo spirito di Pei-yu (ucciso dal duca Chen). Gridando che lo spirito di Pei-yu li inseguiva, tutti fuggivano senza sapere dove andavano. Nell'anno precedente, nel paese, Pei-yu vestito di armatura aveva detto a molti che avrebbe ucciso il suo nemico Se-tai e nell'anno seguente avrebbe ucciso Kun-suen-tuen. Poi morì veramente Se-tai, e lo spavento invase tutti. Morì in seguito anche Kun-suen-tuen, e il popolo fu preso dal terrore. Allora il ministro Tze-ch'an fece nominare il figlio di Pei-yu e il figlio di Tze-Kun grandi uffi-

(23) *Tch'uun-chiu-tsuochuan*, cap. XXXVI.

(24) *Tch'uun-chiu-tsuochuan*, cap. XX.

ciali del ducato con diritto di sacrificare ai loro antenati. Cessò subito la minaccia di Pei-yu. Il ministro Ta-sui ne domandò la ragione a Tze-ch'an. Egli rispose: — Kui (lo spirito del defunto) quando ha un posto di riposo, non diventa uno spirito maligno. Io ho dato un posto di riposo (allo spirito di Pei-yu, cioè dandogli la possibilità di avere un luogo di sacrificio)... — Quando Tze-ch'an andò nel principato Chen, il ministro Chiao-ching-tze gli domandò se Pei-yu fosse capace ancora di essere Kuei. Tze-ch'an rispose: — Certamente. L'uomo appena nato forma in se il Pee (anima sensibile), dopo il Pee si forma il Wen che è l'anima positiva. Se l'uomo nella vita adopera molto lo spirito, l'anima Wen si sviluppa fortemente e diventa chiara ed intelligente da sembrare uno spirito splendente. Se un uomo qualunque o una donna qualunque muore violentemente, la sua anima Pee e Wen può entrare in un uomo vivente per essere uno spirito maligno, allora Pei-yu certamente può diventare Kuei. Pei-yu era un discendente della famiglia ducale del mio principe Mu-kung, era nipote di Tze-liang, era figlio di Tze-er, era ministro del mio regno, e questo ufficio la sua famiglia aveva occupato già da tre generazioni. Anche se il principato Chen è senza tradizione, tuttavia si dice comunemente che in un piccolissimo regno se una famiglia occupa per tre generazioni il posto di ministro, esercita certamente una larga potenza e adopera molto l'intelligenza. Perciò la famiglia di Pei-yu era una famiglia grande, e di lunga tradizione. Egli morì violentemente; era quindi naturale che la sua anima fosse capace di essere Kuei)).⁽²⁵⁾

Questa teoria dell'anima Wen e Pee verrà poi ripresa dai pensatori dei secoli posteriori, specialmente nella scuola del Neoconfucianesimo.

(25) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. XXXVI.

IV. Il Sacrificio Nella Tradizione Confuciana

23. Idee generali sul sacrificio

Nel libro *Li-chee*, la raccolta delle cerimonie antiche, noi troviamo sei capitoli che parlano espressamente del sacrificio. Tre capitoli, cioè *Li-yun*, *Li-ci*, *Chio-te-sen*, parlano dei sacrifici al Cielo ed agli spiriti; gli altri tre capitoli, cioè *Tsi-fan*, *Tse-yi*, e *Tsi-tuong*, parlano delle oblazioni agli antenati. I critici discutono sulla genuinità di codesti capitoli, ma generalmente si ammette che essi non siano anteriori al tempo di Confucio e che possano essere lavori dei discepoli suoi. Però le cerimonie esposte nel libro *Li-chee*, sono certamente quelle della dinastia *Tcheou*; e quindi ci presentano in certo modo il quadro della vita sociale anteriore a Confucio.

Da questi capitoli del *Li-chee* noi possiamo sapere che esistevano tre classi di sacrifici: la prima classe è costituita dal sacrificio al Dio supremo, la seconda classe dai sacrifici agli spiriti inferiori e la terza da quelli agli antenati.

((Gli antichi imperatori temevano che l'ordine cerimoniale non arrivasse al popolo, l'imperatore sacrifica quindi al Cielo fuori della porta imperiale per esaltare la dignità del Cielo; egli sacrifica alla divinità della Terra per illustrare l'utilità della terra; le oblazioni al tempio familiare sono per la pietà; i sacrifici agli spiriti dei monti e dei fiumi sono per venerare gli spiriti; i cinque sacrifici ai protettori di casa sono per gli affari ordinari)).⁽¹⁾

In ogni classe di sacrifici vi sono ancora delle divisioni secondo il tempo, le stagioni e le circostanze varie. Nella prima classe vengono: il sacrificio solenne al Cielo che si chiama ((*Chio*)), il sacrificio straor-

(1) *Li-chee*, cap. IX, *Li-yun*.

dinario che si chiama ((Lu)), il sacrificio per la guerra detto ((Ma)), e il sacrificio per le visite imperiali chiamato ((Lei)). Nella seconda classe si trovano: il sacrificio alla terra detto ((Chè)), il sacrificio ai cinque protettori denominato ((Ou-tze)), il sacrificio agli spiriti dei monti e dei fiumi detto ((In)). Nella terza classe stanno: le oblazioni agli antenati nelle quattro stagioni dette: ((Yue)) della primavera, ((Ti)) dell'estate, ((Chian)) dell'autunno e ((Ching)) dell'inverno; poi ogni tre anni hanno luogo le oblazioni solenni, ((Hsia)), e ogni cinque anni le oblazioni ((Ta-Ti)).

Il sacrificio è l'espressione della sudditanza alla divinità; l'uomo esprime questo suo sentimento con diverse specie di sacrifici, a seconda delle diverse circostanze. Al principio del regno, al principio dell'anno ed all'inizio della guerra l'imperatore che offre un sacrificio al Cielo, intende di chiedere protezione e prosperità al Dio supremo: questo è il sacrificio di impetrazione. Quando l'impero è minacciato da una carestia, dalla siccità o dalla inondazione si sacrifica agli spiriti: ed è un sacrificio di espiatione; quando l'imperatore ha riportato una vittoria o ha avuto un anno di buon raccolto, egli offre un sacrificio alle divinità: che è un sacrificio di ringraziamento. Le oblazioni agli antenati o a Confucio sono invece un atto di pura venerazione, di pietà e di amore. In tutti questi atti sacrificali il motivo fondamentale sta sempre nel sentimento della sudditanza alla divinità.

Inoltre nella tradizione confuciana il sacrificio assume anche il significato di educazione popolare. ((Il sacrificio nella dottrina confuciana, dottrina satura di senso pratico, si propone d'essere uno dei più efficaci mezzi di educazione popolare. Le ragioni del sacrificio educano già da se stesse il popolo a coltivare lo spirito nei riguardi della divinità ma il Confucianesimo vede ancora nei riti sacrificali un mezzo efficacissimo di educazione sociale, perchè il sacrificio non insegna solamente le relazioni fra le divinità e gli uomini, insegna anche i principi dottrinali delle relazioni sociali. Il sacrificio viene celebrato con un rito, regolato con rigide norme di ordine e di senso gerarchico. L'ordine gerarchico è la base della educazione confuciana. Nel capitolo ((Principi dottrinali del sacrificio (Li-yi))) del libro Li-chee si spiega chiaramente questo concetto: ((Il sacrificio è una cosa

importantissima, perchè seguendo un ordine completo nelle cerimonie, fa vedere una cosa perfetta. Così il sacrificio è base della educazione... Nel sacrificio si intravedono dieci cose: la norma di servire la divinità, la sottomissione dei sudditi al principe regnante, la relazione fra i parenti e i figli, la differenza fra la nobiltà e il popolo, la classificazione dei consanguinei, la ragione della retribuzione, la regola fra il marito e la moglie, l'equità nell'amministrazione civile, l'ordine fra gli anziani e i giovani, il contegno reciproco fra superiori ed inferiori. Queste sono le dieci cose).⁽²⁾

24. Il sacrificio al Cielo

Il culto più antico e più solenne è il sacrificio al Cielo (Tien). Dai primi anni della storia cinese fino agli ultimi anni del regime monarchico esistette sempre questo culto, che era il sacrificio ufficiale dell'impero e riservato personalmente all'imperatore.

Sull'origine di codesto culto non si hanno documenti certi. Secondo gli studiosi della dinastia Han, il sacrificio al Cielo sarebbe incominciato fin dagli inizi della storia cinese,⁽³⁾ perchè ogni regnante all'inizio del suo regno si recava al monte Taishan per offrire al Cielo, e al monte Lian-fu per venerare la terra. Questo duplice culto si chiamava Fen-shen. Ma l'affermazione pare un semplice riflesso delle dottrine filosofiche della dinastia Han. Di fatto il culto Fen-shen incominciò non prima della dinastia Tsin, che precede immediatamente la dinastia Han; anticamente, ed anche poi nei secoli posteriori, il sacrificio si offriva semplicemente al di fuori della porta meridionale della città imperiale. Nel libro Li-chee si trova il capitolo Chio-te-sen che parla della vittima di questo sacrificio e in un altro capitolo dello stesso libro, il capitolo Yueh-lin, che elenca gli uffici dell'imperatore secondo le stagioni come un calendario imperiale, noi troviamo le prescrizioni dei quattro sacrifici al Cielo nelle quattro stagioni

(2) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, p.40.

(3) See-me-chenn, *She-chee*, Tom.II, cap.19.

dell'anno. Quindi possiamo essere sicuri dell'esistenza del sacrificio al Cielo almeno durante la dinastia Tcheou. Ma forse possiamo far risalire la data del sacrificio all'imperatore Shuun o all'imperatore Yu, perchè troviamo degli accenni espliciti a un sacrificio al Cielo offerto dall'imperatore Shuun, nel libro canonico Shuking, e nel libro dei dialoghi di Confucio, Lun-yu, altro accenno al sacrificio al Cielo fatto dall'imperatore Yu. Non tutti i critici ammettono la genuinità del capitolo dello Shu-king sull'imperatore Shuun, invece la genuinità del libro Lun-yu è più sicura. Nel testo in questione Confucio così si esprime: ((Io non posso rilevare alcun difetto nell'imperatore Yu; era sobrio nel vestimento, devotissimo agli spiriti, vestiva in genere con semplicità, ma era sfarzoso quando indossava il costume imperiale (Fu-mien); abitava un'umile dimora e cercava ovunque di scavare dei canali. Oh! Non c'è un solo difetto da rilevare in lui)).⁽⁴⁾ Ora il costume imperiale Fu-mien era appunto la veste rituale che l'imperatore indossava per il sacrificio al Cielo, e l'imperatore Yu era sfarzoso in questo vestito per dimostrare la propria venerazione a Dio. Se i critici non dimostreranno che le parole di Confucio sono una falsificazione posteriore, noi possiamo dire che al tempo dell'imperatore Yu, cioè nel secolo ventesimo-secondo avanti Cristo, secondo la cronologia tradizionale, il sacrificio al Cielo esisteva già in Cina.

Il culto al Cielo subì, durante i lunghi secoli, delle variazioni, che però non erano sostanziali. Sarebbe troppo lungo descrivere tutte le prescrizioni cerimoniali antiche, d'altra parte non tutte conservate nei documenti scritti, e le variazioni successive. Riportiamo in breve un documento che ci permette di intravedere tutta la complessità del sacrificio al Ceilo. Nell'anno 1322 d. C., durante il secondo anno di regno dell'imperatore Yin-tsong della dinastia Yuan dei Mongoli, fu convocato un consiglio dei ministri e dei maestri di cerimonie per decidere una riforma sulle norme rituali del sacrificio al Cielo. Codesto consiglio presentò all'imperatore un *Memorandum* che trat-

(4) Lun-yu, Cap.IV, parte II, n.19.

tava tutti gli aspetti della questione e costituisce un documento prezioso sul culto al Cielo. ⁽⁵⁾ Esso enumera tredici punti:

A. Il tempo del sacrificio Chio

Secondo le tradizioni delle dinastie precedenti si sacrificava ogni tre anni. L'imperatore dopo tre anni di regno offriva il grande sacrificio.

B. Il titolo del Cielo

Secondo il cerimoniale della dinastia Tcheou il titolo del Cielo era Hao-tien-shan-ti. Nello stesso tempo c'erano pure altri titoli. Al principio della dinastia Han il titolo del Cielo era Shan-ti, o Tai-yi (unico supremo), o Huan-tien-shan-ti; durante la dinastia Wei il titolo Huan-Huan-ti-tien; durante la dinastia Lian il titolo Tien-Huan-ta-ti; durante la dinastia Tsin il titolo Hao-tien-shan-ti, come durante la dinastia Tcheou. Dalla dinastia Tang in poi sull'altare centrale c'era il titolo Hao-tien-shan-ti, sugli altari laterali c'erano pure i titoli di Tien-Huan-ta-ti e i titoli dei cinque dominatori celesti Tai-yi, Tien-yi ecc.

C. Gli spiriti associati al culto del Cielo

Durante la dinastia Tcheou nell'atto di sacrificare al Cielo si sacrificava pure agli spiriti degli antenati e allo spirito di Heu-gi (primo maestro dell'agricoltura). Questo esempio era imitato dai regnanti della dinastia Han e della dinastia Tang.

D. Invito agli spiriti associati

Nell'ultimo periodo della dinastia Tcheou, quando i principi feudali si arrogavano i privilegi imperiali, fu introdotto l'uso che alla vigilia del sacrificio al cielo si offrisse un sacrificio al tempio degli antenati, per significare che gli spiriti degli antenati erano invitati

(5) Cfr. *Storia ufficiale della dinastia Yuan*, cap. Discussioni sul sacrificio al Cielo.

all'imminente sacrificio al Cielo. Questo uso poi fu conservato dagli imperatori posteriori.

E. La veste rituale

Secondo il cerimoniale della dinastia Tcheou l'imperatore si recava al sacrificio a Chiao vestito di un grande mantello di pelliccia nera (ta-cheau) e con un cappello di dodici infule (Mian). Gli imperatori della dinastia Tang e della dinastia Sung hanno osservato questa prescrizione.

F. I vasi

Secondo le prescrizioni di Li-chee le coppe di libazione erano di terra cotta perchè il sacrificio al cielo doveva essere il più vicino possibile alla natura. Nei tempi posteriori si adoperavano pure coppe di giada per libazione, ma sempre agli spiriti associati al sacrificio.

G. Il giuramento del digiuno

Secondo le prescrizioni rituali della dinastia Tang, sette giorni prima del sacrificio, o dieci giorni prima, secondo l'uso della dinastia Sung, l'imperatore radunava tutti i dignitari che dovevano accompagnarlo al sacrificio e faceva leggere una formula di giuramento di digiuno da un funzionario del dipartimento cerimoniale.

H. I digiuni

Secondo le tradizioni anteriori i digiuni per la preparazione del sacrificio erano di due specie: digiuni interni e digiuni esterni. I primi imponevano le riflessioni su cinque cose: luogo di abitazione, le proprie parole, i propri pensieri, i propri piaceri e le proprie inclinazioni, per vedere se ci fossero delle deviazioni. I digiuni esterni imponevano la cessazione di passeggi, di conviti e di feste. Si osservavano quattro giorni di digiuno interno e tre giorni di digiuno esterno.

I. I tappeti

Anticamente il sacrificio al cielo s'offriva sulla terra nuda,

scopata, ma senza tappeti, per ragione di naturalezza. Poi, durante la dinastia Tcheou, si stendevano dei tappeti rozzi senza ornamenti. Durante la dinastia Han invece s'adoperavano tappeti preziosi in vista della dignità altissima del Cielo. Dal che si vede come nei secoli posteriori l'idea di naturalezza e l'idea della dignità del cielo si siano andate alterando.

J. Le vittime

Durante la dinastia Tcheou per il sacrificio Chio s'offriva un vitello. Questo uso fu osservato sempre dagli imperatori posteriori, però s'aggiungevano altre vittime per gli spiriti associati al culto. Le vittime aggiunte potevano essere agnelli, maiali e cavalli.

K. Il vaso d'incenso

L'uso dell'incenso non esisteva nelle prescrizioni rituali della dinastia Tcheou, secondo le quali si bruciava una pianta e si spargeva il vino sulla terra per ottenere un odore gradito. Nei secoli posteriori si introdusse l'uso dell'incenso. Al principio della dinastia Yuan per il sacrificio al Cielo si collocavano cinquanta vasi d'incenso sulla terra e poi due piccoli vasi d'incenso sulla tavola sacrificale.

L. La maniera di offrire le vittime sacrificali

Secondo le prescrizioni rituali della dinastia Tcheou c'erano due maniere di offrire le vittime: una era d'offrire la vittima cruda, divisa in sette parti: il tronco, due spalle, due zampe anteriori e due zampe posteriori; l'altra era d'offrire la vittima cotta e divisa in ventuna parti. La dinastia Yuan ha osservato pure questa prescrizione.

M. Le tende

Per il sacrificio al Cielo non esisteva tempio, perciò si rizzavano due tende, una grande e una piccola, per accogliere l'imperatore e i ministri.

Dal documento riportato sopra noi abbiamo tutti gli elementi riguardanti il sacrificio al Cielo. Questi elementi nei secoli successivi

hanno subito ancora dei cambiamenti, ma sono rimasti sostanzialmente identici. L'offerente del sacrificio era sempre l'imperatore, il quale talvolta si faceva sostituire da qualche alto funzionario della corte. Il luogo del sacrificio era un semplice altare, momentaneamente eretto nella vicinanza della porta meridionale della città imperiale. Durante l'ultima dinastia si costruì il tempio del Cielo, il quale contiene un'altare, costituito da una terrazza rotonda e scoperta, e il palazzo destinato ad accogliere l'imperatore. La stagione del sacrificio cadeva nei primi giorni dell'inverno, però si faceva anche il sacrificio al Cielo nella primavera, quando il popolo cominciava i lavori della terra, e si sacrificava al Cielo in altri casi straordinari: quando l'imperatore si recava in battaglia o ritornava vittorioso, quando una calamita devastava l'impero o succedeva qualche strano fenomeno celeste. Quindi l'idea di un Dio supremo, celebrato in questo solenne sacrificio rimase sempre viva ed operante presso il popolo cinese. È vero che il popolo non partecipava a questo sacrificio, ma la sua assenza non era causata da indifferenza religiosa, bensì da un grande senso di venerazione. Il popolo cinese concepiva il Dio come una divinità suprema di sovrana dignità, a cui soltanto l'imperatore può accedere per offrire il sacrificio. Siccome nell'impero il privilegio di avvicinarsi all'imperatore è concesso solamente a pochi funzionari d'alta dignità, e non per questo la venerazione all'imperatore resta sminuita presso il popolo, così il popolo cinese venerava il Dio e attraverso il suo alto rappresentante, l'imperatore, gli offriva i suoi omaggi. ((All'Augusto e Maestoso, il Cielo supremo, che governa e vigila il mondo, che raccoglie tutto lo spirito della terra, che ordina il vento e la pioggia, per cui tutti i viventi ottengono la loro esistenza e conservano la loro natura, io, rappresentante di tutti gli uomini del passato e del presente, offro la più profonda venerazione per ringraziarlo dei suoi benefici)). (Preghiera del sacrificio al Cielo recitata dall'imperatore Chio-ti della dinastia Han; 86-74 a. C.).⁽⁶⁾

(6) Cfr. *Antologia Han-Fen-leo della letteratura antica e moderna, Shanghai, 1933, vol.IV, Tom.XX, p.70.*

Nella vita giornaliera l'idea di Dio (Cielo) era presente dovunque: il Cielo vede tutto, il Cielo castiga e premia, il Cielo tiene nelle mani la vita di ciascuno, ed ogni avvenimento lieto o triste viene dal Cielo. Questa credenza non fu turbata dalle concezioni filosofiche dei Neoconfucianisti, nè dalle teorie superstiziose del Taoismo e del Buddhismo, ma fu sempre tramandata dalla inconscia tenacia della tradizione familiare.

25. Il sacrificio alla Terra

Dopo il sacrificio al Cielo viene il sacrificio della Terra. Sulla origine di esso i documenti non ci forniscono dati certi.

Dagli scavi di An-yang appare evidente l'esistenza del sacrificio alla Terra. Nei libri canonici, come Shuking e Shiking e Li-chee noi troviamo diversi accenni al sacrificio Tu e Sheh il quale era certamente il sacrificio alla Terra. Nel capitolo Chio-te-sen del libro Li-ckee dice:

((L'imperatore al sacrificio Sheh-ci offre tai- Lao (cioè tarro, capra e porco)), e così un altro capitolo dice: ((L'imperatore sacrifica al Cielo e alla Terra)).⁽⁷⁾ Quando poi, al principio della dinastia Han, la teoria filosofica dei due elementi Yin e Yang invase tutti i campi del pensiero cinese ed esercitò il suo influsso su tutti gli aspetti della vita, acquistò una posizione il dio della terra, inferiore appena al Cielo supremo. Abbiamo infatti una preghiera indirizzata alla Terra dall'imperatore Chio-ti di detta dinastia. ((Alla Terra immensa, che colla potenza del Cielo ordina il vento e la pioggia per dare la vita e la fioritura, alle piante ed alle messi, in modo che si dia pace e tranquillità nell'impero, io, rappresentante di tutti, offro la più profonda venerazione)).⁽⁸⁾

(7) Cfr. S. Couvreur, *Li-ki*, Hokien, 1913, vol.I, pp.90, 508.

(8) Cfr. *Antologia Han-Fen-leo*, I.c..

La tradizione confuciana ha sempre curato che il culto alla Terra fosse parallelo al culto al Cielo, sia nell'origine, sia nello sviluppo. Nel decorso dei secoli questa eguaglianza subì dei cambiamenti, che però non spezzarono mai l'unione dei due culti. Riportiamo qui un documento storico dell'anno 1368 d. C. nella traduzione del P. Pasquale d'Elia.

((Gli imperatori servendo il Cielo capivano e servendo la Terra esaminavano. Perciò al solstizio d'inverno ringraziavano il Cielo e al solstizio d'estate ringraziavano la Terra, conformandosi con ciò al significato del principio maschile e del principio femminile. Essi sacrificavano al Cielo sopra un poggetto rotondo nel sobborgo meridionale (della Capitale), e sacrificavano alla Terra in un'isoletta quadrata nel sobborgo settentrionale (della Capitale), conformandosi con ciò al posto (all'importanza) del principio maschile e del principio femminile.

((Secondo il rituale dei Ceu (Tcheou), il gran maestro di musica al solstizio d'inverno (suonava) in onore dello spirito del Cielo e al solstizio d'estate (suonava) in onore dello spirito della Terra.

((Secondo le Memorie sui Riti (gli antichi re) sacrificavano al Dominatore nel sobborgo (meridionale) e sacrificavano alla Terra nella capitale. E ancora: il sacrificio del sobborgo era ciò con cui si capivano le leggi del Cielo e il sacrificio alla Terra era ciò con cui si capivano le leggi della Terra.

((Gli Annali Storici (Shu-king) riferiscono: Oso chiaramente avvertire l'Augusto Cielo e la Sovrana Terra.

((Tra gli antichi, alcuni parlarono dello spirito della Terra, altri della Sovrana Terra, altri del dio del suolo: Tutti però esaminarono la Terra e tutti ne parlarono per opposizione al Cielo. Questo fu il vero culto delle prime tre dinastie e questo è la vera spiegazione dei libri canonici.

((Ma dal tempo (770 a. C.) in cui (i principi) Zzin eressero i quattro santuari in cui sacrificarono ai quattro Dominatori, il bianco, il verde, il giallo e il rosso, e l'Imperatore Caozu degli Han vi aggiunse il santuario del nord in cui sacrificò anche al Dominatore nero, fino

all'epoca in cui l'Imperatore Wu ebbe i cinque santuari di Jom, (cioè) i Cinque Dominatori di Ueiiam, (oltre) il tempio del Sommo Uno a Canziuen, non si fece più il sacrificio al Supremo Dominatore e Immenso Cielo.

((Dopo le due dinastie Wei e Tsin un certo Cemiüen (Chang Yuan) della famiglia imperiale, pensando che il Cielo ha sei nomi, (sostenne) che bisognava fare nove sacrifici all'anno. Ma Uansu (parimenti) della famiglia imperiale (protestò dicendo): la natura del Cielo è una, come mai ve ne sarebbero sei? In un anno si fanno due sacrifici; perchè farne nove? Benchè per questo ci fosse un cambiamento, pure in genere ambedue le scuole ebbero molti seguaci.

((Dopo poi che l'Imperatore degli Han, dietro consiglio del Sacerdotare Ceoannin, incominciò a sacrificare alla Sovrana Terra sopra il monticello ((Croppa)) a Fenin e che personalmente fece quel rito come se sacrificasse al Cielo, durante le generazioni seguenti, fuori del sobborgo del nord si continuò a sacrificare alla Sovrana Terra. E poichè Cemiüen si domandò se nel (sacrificio) del solstizio d'estate sopra un poggio quadrato, di cui parlano i libri dei Numeri l'Imperatore non sacrificasse allo spirito dei (Monti) Coenlüen, e se (il sacrificio) della VII luna sull'altare del gran poggio quadrato non fosse un sacrificio allo spirito della Cina, li separò e ne fece due: perciò durante le generazioni seguenti, in un anno c'erano due sacrifici (alla Terra).

((L'anno 5 d. C. Uammam (Wang-Mang) proclamò la espressione del grande santuario di Canziuen e ristabilì in Ciamngan (Changan) (gli altari) del sobborgo meridionale e del sobborgo settentrionale; il primo giorno Sin o Tim del primo mese, il Figlio del Cielo in persona sacrificava nel sobborgo meridionale al Cielo e alla Terra riuniti. Perciò durante più di mille anni, dagli Han ai Ttam (T'ang), tutti gli imperatori sacrificavano ai due riuniti, eccetto quattro, vale a dire l'imperatore Uen (Wen) dei Uei (220-226), U dei Ceu (del Nord)(561-677), Caozu dei Soei (Sui) (581-604), e Tuenzom (Yuan Tsung) dei Ttam, i quali sacrificavano in persona (alla Terra) nel sobborgo settentrionale.

((Negli anni 1078-1085 si decise di sopprimere il sacrificio (al Cielo e alla Terra) riuniti, ma tra il 1094 e il 1117, a volte i due sacrifici erano separati e a volte riuniti. Dopo che Caozum (Kao-Tsung) ebbe passato il Fiume Azzurro (nel 1127) si praticò soltanto il sacrificio collettivo.

((Timur dei Tartari (1295-1307) incominciò a sacrificare collettivamente al Cielo, alla Terra e ai Dominatori delle cinque regioni, dopo di che eresse un altare nel sobborgo meridionale per sacrificare unicamente al Cielo. Durante gli anni 1324-1327 vi si aggiunse pure collettivamente il sacrificio a Uenzom (Wen-Tsung).

((Dal 1330 in poi si sacrificò unicamente al Sovrano Dominatore e Immenso Cielo.

((Adesso bisogna seguire l'antico statuto e quindi sacrificare separatamente al Cielo e alla Terra (rispettivamente) nel sobborgo meridionale e nel sobborgo settentrionale. Al solstizio d'inverno si faccia il sacrificio al Supremo Dominatore e Immenso Cielo sul poggio rotondo, e accanto si sacrifici pure al sole, alla luna, alle stelle e al pianeta Giove. Al solstizio d'estate si sacrifici all'augusto spirito della Terra sopra un poggio quadrato, e accanto si sacrifici pure alle Cinque Montagne, ai Cinque Picchi e ai Quattro Corsi di acqua)).⁽⁹⁾

26. Il culto agli antenati

Dopo i sacrifici al Cielo e alla Terra, viene l'oblazione rituale agli antenati, che è stata praticata universalmente e continuamente da tutti i Cinesi e che costituiva la base dell'ordinamento familiare.

Sugli ossi degli scavi recenti accanto al culto di Dio vi era già il culto degli antenati defunti. Dalle iscrizioni noi apprendiamo che gli imperatori della dinastia Shan offrivano delle oblazioni solenni ai loro parenti defunti, che questo culto s'estendeva alle generazioni più remote degli antenati, le quali, secondo il cerimoniale imperiale della

(9) D'elia, o.c., p.125-128.

dinastia Tcheou, non conservavano più il diritto alle oblazioni. La storia tramanda i nomi degli imperatori della dinastia Shan, che sono i nomi dell'enumerazione ciclica dei giorni, perchè i figli dopo la morte dei parenti chiamavano i parenti defunti con i nomi dei rispettivi giorni, in cui si offrivano le oblazioni in loro memoria. Le donne defunte ottenevano pure delle oblazioni distinte per la loro memoria; invece nelle dinastie successive le donne defunte venivano commemorate insieme coi loro mariti e non avevano diritto alle oblazioni separate.

I sacrifici e le oblazioni sacrificali hanno diversi nomi nelle iscrizioni; così le oblazioni sono designate con i termini che si riscontrano nelle stori posteriori.

Nel suo compendio della storia del pensiero religioso cinese, il prof. Wang-chi-sin pensa che il culto degli antenati fosse anteriore alla dinastia Shan e abbia avuto origine dalla morte dell'imperatore Huang-ti, fondando la propria opinione su un documento antico nel quale si dice che, morto Huang-ti, i suoi ministri presero i suoi indumenti e li venerarono nel tempio. ⁽¹⁰⁾ Da questo atto di venerazione s'iniziò il culto agli antenati dei regnanti. Inizialmente il popolo cinese era costituito in tribù e così i primi regnanti erano della stessa famiglia. Perciò il culto agli imperatori defunti si faceva secondo la volontà del regnante, il quale sceglieva fra gli imperatori morti quelli che lui voleva venerare. Si era così formato il principio di venerare i virtuosi defunti. Dalla dinastia Hsia la successione dei regnanti fu resa ereditaria, quindi da questa dinastia s'incominciò il culto agli imperatori defunti, antenati del regnante, e si continuò fino agli ultimi imperatori del regime monarchico.

Dal culto agli imperatori defunti si passò al culto agli antenati delle rispettive famiglie di tutto il popolo. Ognuno venerava i propri parenti defunti e ogni famiglia si perpetuava attraverso questo culto ai morti.

(10) Wang-chi-sin, o.c., Shanghai, 1933, p.33.

Il diritto di offrire l'oblazione ai parenti defunti spettava al primogenito, ma tutti i capi della famiglia avevano il diritto e l'ufficio di compiere gli atti commemorative semplici verso i propri antenati giornalmente a casa. I defunti che avevano l'onore di ricevere questo culto, erano i parenti morti più vicini all'offerente. Esistevano pure dei sacrifici più solenni che si offrivano ogni cinque anni per commemorare e venerare tutti i morti della grande famiglia, che si può chiamare clan o tribù. Nel libro cerimoniale antico noi troviamo la prescrizione riguardante i tempi commemorativi degli antenati. L'imperatore aveva un tempio con sette sale, perchè in ognuna delle sale si venerava la memoria di una generazione, così l'imperatore venerava i suoi antenati di cinque generazioni con le due prime generazioni della propria dinastia. Gli altri dignitari della corte avevano i loro templi commemorativi per i parenti con cinque, o tre, o una sala, secondo il loro rango di nobiltà. La plebe commemorava i suoi morti nella propria casa, senza il tempio commemorativo. ⁽¹¹⁾ Ma nei secoli posteriori ogni grande famiglia possedeva un tempio familiare, in cui si compivano tutti gli atti riguardanti la famiglia, e i sacrifici agli antenati.

Durante il periodo dei primi imperatori esisteva un edificio speciale che si chiamava Min-tang, la Sala Luminosa. Questa sala da principio era adoperata come sala ufficiale dell'imperatore, in cui il regnante presiedeva a tutte le manifestazioni solenni della sua corte; quindi ivi s'offrivano anche i sacrifici. L'edificio aveva forma rotonda per il tetto, è forma ottagonale per la struttura, non aveva pareti, ma un tetto sostenuto da colonne. Nella dinastia Tcheou la Sala Luminosa è formata da nove sale di cui otto erano disposte in circolo e una al centro. Ognuna delle sale aveva quattro porte e otto finestre e tutte le sale erano intercomunicanti. In questo edificio l'imperatore dava gli ordini circa l'educazione del popolo, specialmente quanto alle virtù familiari, e offriva le oblazioni agli antenati defunti. Quindi la Sala Luminosa era diventata il simbolo del culto verso i parenti

(11) *Li-chee*, cap. Chee-Fa (Le regole dei sacrifici).

defunti. Dalla dinastia Han in poi l'edificio della Sala luminosa andò in disuso.

Nell'antichità per il sacrificio agli antenati si costituiva un rappresentante dei parenti defunti, il quale si chiamava She. La persona che fa da rappresentante deve essere un ragazzo della generazione inferiore della persona offerente il sacrificio, cioè il nipote della persona defunta. Il rappresentante si siede in mezzo alla sala e riceve le riverenze, poi assaggia i cibi offerti, perchè egli è il simbolo della presenza degli spiriti degli antenati defunti. Durante la dinastia Han questo costume veniva abbandonato dal popolo e fu sostituito dall'uso della tavoletta del sacrificio. Nella sala centrale veniva collocato al posto d'onore una tavoletta, su cui stava scritto il titolo dell'antenato defunto. L'uso della tavoletta si è perpetuato fino ad oggi. Al centro sta la tavoletta del capo della stirpe (clan); ai due lati, alla sinistra stanno le tre tavolette del padre, del nonno e del bisnonno, alla destra le tre tavolette della madre, della nonna, della bisnonna. Una tavoletta d'un nuovo defunto fa scomparire la tavoletta dell'antenato più lontano, cosicchè rimangono sempre e solamente le tavolette dei defunti di tre generazioni. Un ragazzo morto non ha tavoletta, un giovane morto invece può avere la sua tavoletta, per il fatto che egli può avere un figlio adottivo.

Nel sacrificio agli antenati s'offrivano cibi preparati secondo il cerimoniale. Gli atti principali erano gli inchini e le prostrazioni, l'offerta dei cibi preparati come per un pranzo, e il versare un bicchiere di vino a terra. Dal secolo decimo secondo fu introdotto l'uso di candele. Anticamente il sacrificio o oblazione agli antenati si faceva nel crepuscolo, era quindi necessario adoperare le candele per la luce.

Dal secolo decimo secondo il sacrificio si offriva durante il giorno, ma l'uso della candele rimase come una parte integrale del cerimoniale. Durante la invasione dei popoli tartari nella parte settentrionale della Cina, per tre secoli, fra la dinastia Han e la dinastia Tang, per opera dei Buddhisti si originò l'uso di bruciare l'incenso, che nell'antica Cina non era conosciuto. Nei secoli posteriori le superstizioni hanno fatto fiorire molti altri usi estranei alla idea primitiva del culto; fra questi la carta moneta ha acquistato una importanza

universale. Secondo il cerimoniale antico, il patrono di casa con l'ospite scambiava dei doni per la visita, così nei sacrifici s'offrivano delle monete, come un dono per la visita degli spiriti. Dopochè il Buddhismo ebbe introdotto in Cina la credenza nell'inferno (purgatorio) s'incominciò l'offerta del denaro, come un prezzo agli spiriti maligni per redimere l'anima del defunto. Siccome non era possibile bruciare il denaro di metallo si pensò di adoperare la carta bianca, ritagliata in piccoli pezzi quadrati, come per rappresentare l'argento e si bruciava questà moneta di carta. Poi invalse pure l'uso di bruciare case e mobilio, pure di carta, nel pensiero che le cose bruciate nel sacrificio diventassero cose utili per il morto. All'origine di questo uso è da vedersi la pietà filiale la quale faceva considerare i parenti morti come se fossero ancora vivi e offrire loro tutte le cose che loro avevano servito in vita. La superstizione buddhista venne poi ad alterare il senso originale.

Il culto degli antenati impone l'obbligo di compiere gli atti di riverenza giornalmente. Ogni mattina si cambiano i bastoncini di incenso, il primo giorno e il quindici di ogni mese si offrono dei cibi, dopo la raccolta s'offrono le primizie, nelle ricorrenze di compleanno, di matrimonio, di nascita, di partenza e di ritorno si fa un'oblazione agli antenati, in modo che i parenti defunti partecipino alla vita della famiglia.

27. Il culto agli uomini illustri

Un'altra specie di sacrificio o di oblazione era fatto alla memoria degli uomini illustri dell'impero. Come abbiamo accennato, anticamente l'imperatore faceva associare al sacrificio del Cielo o della Terra la memoria di qualche illustre benefattore della vita del popolo. Questo culto agli uomini illustri nel suo senso genuino era un atto semplicemente civile per venerarne la memoria, ma poi la credenza del popolo, mescolata di elementi di Buddhismo e Taoismo, interpretò questo culto come una domanda o una preghiera agli spiriti degli uomini illustri per ottenerne la protezione.

Fra gli uomini venerati, il culto a Confucio è il più antico e il più importante.

Nel 195 a. C. l'imperatore Kao-tzu della dinastia Han visitò la città natale di Confucio ed offrì alla memoria di lui un sacrificio con tre vittime, cioè agnello, vitello e maiale. Questo atto fu l'inizio del culto a Confucio. Nell'anno terzo dopo Cristo l'imperatore Pin-ti della dinastia Han decretò il titolo onorifico e postumo di Duca Suan-ni a Confucio e nel 72 d. C. l'imperatore Han-ming-ti ne visitò la casa nativa e gli offrì un sacrificio. L'imperatore Ou-ti, della dinastia Tchi meridionale, nel 485 stabilì che il sacrificio a Confucio fosse offerto secondo la dignità di gran Duca e l'imperatore Kao-tzu, della dinastia Tang, nel 624 d. C. decretò che Confucio venisse onorato con il titolo di Gran Maestro. Un decreto imperiale nel 630 dell'imperatore Tang Tai-tsong ordinò che in tutti i comuni e in tutte le province venisse costruito un tempio commemorativo a Confucio. L'imperatore Suan-tsong della dinastia Tang, nel 739 d. C. conferì a Confucio il titolo di principe Wen-suan e poco dopo stabilì che il sacrificio a Confucio fosse solenne, di seconda classe. Nel 1104 l'imperatore Fei-tsong della dinastia Song cambiò il titolo del tempio di Confucio ((tempio del principe Wen-Suan)) in ((Tempio Ta-Chen)) e nell'anno seguente onorò l'immagine di Confucio con le insegne d'imperatore.

L'imperatore Song-Kao-tsong nel 1140 elevò il sacrificio a Confucio al primo grado, come i sacrifici al Cielo e alla Terra. L'imperatore Tai-tzu della dinastia Ming nel 1382 ordinò di sostituire le statue di Confucio con il tavolino iscritto con il titolo onorifico di Gran Maestro nei suoi templi, e l'imperatore Ming-She-tsong nel 1530 pubblicò un decreto con cui si stabilì che il sacrificio di Confucio non venisse più offerto con la stessa solennità del sacrificio al Cielo, bensì con la solennità di seconda classe e inoltre che il titolo onorifico di Confucio non dovesse essere il titolo principesco, ma il titolo ((Santissimo Maestro)). Il culto a Confucio fu poi continuato nei secoli seguenti fino ai primi anni del secolo ventesimo. ⁽¹²⁾ La Repubblica cinese oggi gli offre ancora ogni anno un atto di culto civile.

(12) Pietro Huang-fi-mei, *Collezione critica della mitologia cinese*, Shan-ghai, 1879, Vol.I, p.19-24.

28. Il sacrificio agli spiriti inferiori

Vari erano gli altri sacrifici, che s'offrivano agli spiriti come divinità inferiori, che si credeva avessero una grande parte nella vita giornaliera del popolo.

Ogni città, ogni villaggio e ogni famiglia ha le proprie divinità protettrici, a cui si offrono sacrifici. I monti, i fiumi ed i luoghi hanno pure i loro spiriti, che esigono un culto dalla popolazione. Nel tempo di calamità i magistrati devono offrire a nome del popolo il sacrificio di espiazione e di impetrazione agli spiriti tutelari. Riportiamo un testo di preghiera indirizzata dal famoso poeta Su-Tungpo alla divinità della pioggia: ((Nel sud del fiume Wei vi è una catena alta di montagne, generalmente conosciuta come le montagne di Tsinling, e in questa catena il più alto picco conosciuto è il maestoso Taipo. Sulla cima del monte Taipo, di fronte al tempio taoista, c'era uno stagno, dove dimorava il dio della pioggia, un dragone, che poteva dissimulare se stesso sotto forma di un qualsiasi piccolo pesce. Su-Tungpo andò al tempio e pregò (per la pioggia). Egli patrocinava la causa dei contadini, e come un buon avvocato, egli cercava di fare capire al dio drago che una siccità o una carestia non erano neppure un interesse per il dio stesso. Dopo avere lusingato un po' il dio, egli diceva nella sua preghiera ufficiale: ((Non c'è stata nè pioggia nè neve dall'inverno scorso. Tu sai bene che la vita del popolo dipende dal raccolto. Se adesso non viene la pioggia, ci sarà una carestia; il popolo soffrirà la fame e sarà spinto a diventare un popolo di banditi. Non è soltanto mio dovere personale di magistrato di prevenire; tu come spirito, non puoi stare tranquillamente indifferente. Sua Maestà ha conferito a te gli onori e noi abbiamo offerto i sacrifici: tutto questo è per questi giorni quando abbiamo bisogno di te. Vuoi tu avere la bontà di ascoltarci e di adempire i tuoi obblighi verso la Sua Maestà?))⁽¹³⁾

(13) Cfr. Ling Yutang, *The Gay Genius* (la vita di Sutungpo), New York, 1947, p.61.

Nei casi di necessità pubblica il magistrato ha il dovere di rappresentare il popolo presso gli spiriti tutelari per ottenere la grazia. Questi casi sono la siccità, la inondazione, la pestilenza, la cattiva stagione, Negligere l'ufficio di pregare per il popolo, farà cadere sul magistrato la infamia di empietà. Così anche i magistrati più liberali, come il poeta Su-Tungpo, s'inclinavano davanti all'esigenza comune ed offrivano il sacrificio d'impetrazione agli spiriti venerati dalla popolazione.

Accanto agli spiriti tutelari vi sono degli spiriti maligni che possono causare del male agli uomini se non vengono placati con un debito culto. Un altro grande letterato, Han-yu 768-824 d. C.), il maestro della prosa classica cinese, ci ha lasciato una preghiera allo spirito del coccodrillo. Quando Han-yu, a causa della sua ostinata opposizione al culto di Buddha in Cina, fu esiliato in un paesello lontano del Kwangtung, aveva trovato dei coccodrilli che facevano strage e causavano terrore tra la popolazione. Allora egli credette che fosse suo dovere d'indirizzare una preghiera al coccodrillo per persuaderlo ad allontanarsi dal paese. Questa preghiera è un capolavoro di prosa classica. ((Il governatore di Chiao Chow, Han-yu manda il suo aiutante militare, Chan-ci a gettare una pecora e un porco nell'acqua del fiume come cibo ai coccodrilli, e gli ordina con questo scritto: ... Ora Sua Maesta l'Imperatore, dice Hanyu, salendo sul trono della dinastia Tang, con la sua santità e la potenza domina tutto il territorio incluso dai quattro mari... Voi coccodrilli non potete coabitare insieme col governatore in questo territorio. Il governatore per mandato della Sua Maesta protegge questo territorio e governa il popolo; voi coccodrilli non contentandovi dei fiumi e dei laghi, osate impunemente rapire gli animali della popolazione e le bestie della foresta per ingrassarvi e per continuare le vostre generazioni con la intenzione di opporvi al governatore. Se voi sapete ragionare, obbedite agli ordini del governatore. Al sud di Chiao Chow esiste un mare immenso, in cui le grandi balene e i piccoli granchiolini trovano rifugio, lì vivono e si nutrono. Voi coccodrilli partite di qua alla mattina, alla sera sarete già arrivati al mare. Vi do quindi questo ordine: entro tre giorni voi coccodrilli con tutta la vostra cattiva razza dovete emigrare al mare del sud e così rispettare il magistrato di Sua Maestà.

Se non potete farlo in tre giorni, fatelo in cinque; se non potete in cinque giorni, fatelo in sette. Se dopo sette giorni rimarrete ancora, allora significa che voi non volete emigrare. Voi non riconoscete il magistrato e non obbedite ai suoi ordini, perché se anche siete senza ragione voi non potete non sentire gli ordini del magistrato. Tutti quelli che resistono agli ordini del magistrato di Sua Maestà, non li rispettano e fanno del male al popolo, devono essere giustiziati. Perciò il governatore sceglierà i migliori della popolazione i quali con gli archi forti e le frecce velenose annienteranno tutta la razza di voi coccodrilli; allora voi vi pentirete troppo tardi)).⁽¹⁴⁾

Dopo la rifioritura delle religioni buddhistiche e taoistiche la credenza popolare vede spiriti o divinità da per tutto. Fra la moltitudine degli spiriti, quelli che sono considerati protettori della casa sono di antichissima origine, ma rivestiti delle leggende taoistiche. Questi spiriti protettori della casa sono gli spiriti della porta d'ingresso, della sala centrale, della cucina e del passaggio. Il culto a questi spiriti varia secondo i luoghi.

(14) *Antologia Han-Fen-Leo*, p.74.

V. La Magia

29. La divinazione durante la dinastia Shan

Dalle scoperte degli scavi eseguiti nella provincia di Ho-nan sono venuti alla luce migliaia di ossi, adoperati un tempo per la divinazione. Il numero di questi ossi dimostra che la pratica superstiziosa era assai diffusa e che la vita religiosa del popolo era strettamente legata con essa. Il popolo non si muoveva a fare alcunchè un po' fuori dell'ordinario senza consultare prima la sorte onde sapere se fosse bene o male agire, e specialmente i regnanti ricorrevano sempre a questo mezzo per decidere sugli affari più gravi del regno.

Gli ossi adoperati son ossi di tartaruga e di altri animali. Della tartaruga s'adoperava l'osso inferiore, perchè è piatto e meno duro del coperchio superiore. Degli animali s'adoperavano le scapole o il femore. Quelli di tartaruga servivano per i casi più importanti che riguardavano i sacrifici; gli ossi di animali e più specialmente i femori e le scapole servivano per interrogazioni riguardanti questioni connesse con la guerra. Si tagliava l'osso in una tavoletta piana e lucida, e si praticava un foro nella tavoletta. Poi si accostava il foro al fuoco finchè la tavoletta si spaccava per il calore. Dalle linee della spaccatura si leggeva un qualche segno, che veniva interpretato secondo formule stabilite, e così s'indovinava il futuro. Infine si incideva il risultato sugli ossi spaccati.

La tartaruga era l'animale preferito per la divinazione nell'antichità della Cina. La filosofia cinese esaltava una intima relazione fra la vita umana e i fenomeni naturali dell'universo. Ora la forma della tartaruga porta in sè quasi il simbolo del cielo e della terra, perchè il suo coperchio superiore di forma rotonda e concava rassomiglia alla forma del cielo e la sua piastra inferiore piana rassomiglia alla forma della terra. Inoltre la vita della tartaruga dura centinaia di anni ed ha

quindi il più lungo contatto con la natura. I Cinesi stimavano sempre che questo animale possedesse una maggiore attitudine a fare da Medium per la divinazione. Tuttavia non potendolo avere con facilità nè in quantità sufficiente, si vedevano costretti ad adoperare pure ossi di altri animali. Durante la dinastia Shan il popolo cinese doveva ancora trovarsi nel periodo della pastorizia e aveva quindi facilmente a sua disposizione ossi di animali. Di fatti nella dinastia susseguente, quando la popolazione passa all'agricoltura, cessa l'uso degli ossi di animali ed è introdotto il sistema della divinazione per mezzo dell'erba.

Per queste consultazioni divinatorie esisteva una classe di persone che faceva la professione d'indovino e molte volte presiedeva i sacrifici. Erano uomini e donne. Gli uomini si chiamavano *Hsi* e le donne *Fu*. Non erano sacerdoti o sacerdotesse, ma individui che pretendevano d'avere una speciale capacità di mettersi in comunicazione colla divinità e si davano alla pratica della divinazione. La loro posizione sociale doveva essere assai alta e nobile e quelli che erano al servizio della corte imperiale erano considerati alti funzionari del governo. Senza consultare i loro oracoli il governo non prendeva alcuna decisione importante. Codesta classe di persone continuò ad esistere durante le dinastie posteriori benchè la loro importanza scemasse di molto e nonostante che le donne, mutando i costumi, non potessero più esercitare professioni e dovessero perciò ritirarsi pure dall'esercizio della divinazione. L'appellativo ((Fu)) diventò unico appellativo degli indovini che erano tutti maschi. ⁽¹⁾

Nel libro *Kuo-yu*, che è un libro storico del tempo del filosofo *Men-tze*, noi troviamo una illustrazione classica della persona del Medium per la divinazione:

((Nell'antichità la divinità e il popolo no avevano contatti. Fra il popolo c'erano quelli che erano spirituali e lucidi senza

(1) Li-chen-fu, *La vita religiosa della dinastia Shan, studiata dagli scavi*, Rivista (Nan-shen), ed. Kia-yin, anno II, n.7.

doppiezza. Essi coltivavano pure il digiuno, la gravità e la rettitudine. La loro intelligenza conosceva la logicità dei principi e le conseguenze. La loro santità poteva risplendere a lungo. Il loro intelletto era adatto alle illuminazioni superiori; il loro genio era capace di comprendere le cose arcane. Allora la divinità scendeva su di loro. Queste persone, se erano uomini, si chiamavano Hsi; se erano donne, si chiamavano Fu. Essi avevano il compito di stabilire l'ordine (nel sacrificio), la posizione e il luogo delle divinità e le vittime, i vasi e i vestimenti sacrificali).⁽²⁾

Qualche storico cinese ha creduto di dover vedere nella potenza dei divinatori il segno della dominazione dei sacerdoti. Secondo loro la Cina sarebbe passata per un periodo di teocrazia, cioè di dominio della Società da parte della classe dei sacerdoti come rappresentanti della divinità. Ma i documenti fin ora scoperti non comprovano quest'affermazione; anzi da essi risulta che il governo era esercitato dai re o imperatori proprio quando i Fu e Hsi esercitavano la loro professione di indovini.

Dalle scoperte non possiamo nemmeno dedurre se la magia fosse anteriore al culto del Dio supremo o no. Ragionando, logicamente, dobbiamo dire che il tentativo di divinazione del futuro suppone la preesistenza della divinità, poichè l'esercizio dell'indovino mirava proprio a conoscere la volontà divina in riguardo a un atto futuro. Quindi si presupponeva l'esistenza della divinità, dalla cui volontà dipendeva il destino dell'uomo.

30. La divinazione durante la dinastia Tcheou

La pratiche della divinazione continuarono durante la dinastia Tcheou, che successe a quella Shan. Il modo di compierle subiva lentamente dei cambiamenti, perchè dai documenti scritti ci risulta che l'uso degli ossi di animali, eccetto quello della tartaruga, era scom-

(2) *Kuo-yu*, tom. XVIII, cap.I.

parso, sostituito dal sistema She, nel quale si adoperava l'erba speciale dette ((Shih)). In questo sistema She si spezzava l'erba Shih (Ss) e dal numero e dalla lunghezza dei pezzi risultanti dalla frantumazione del piccolo stelo si ricavava la figura di linee, che venivano poi interpretate secondo formole convenute. La credenza popolare vuole che quest'erba Shih fosse una pianta spiritosa perchè vive lungamente sugli alti monti. Il metodo di divinazione mediante la tartaruga si chiamava ((Pu)).

((Settimo: per dissipare i dubbi, si scelgono le persone per Pu e per She (divinazione) e si chiede loro di compiere Pu e She... Se hai un grave dubbio, prima domandi alla tua coscienza, poi domandi consigli ai tuoi ministri, al popolo, e al Pu e She (divinazione). Se la tua coscienza approva, i ministri e il popolo e la divinazione Pu e She tutti approvano: questo si chiama la grande armonia, per cui la vita sarà prospera e i tuoi discendenti saranno pure fortunati. Se la tua coscienza approva, la tartaruga e Shih approvano, i ministri invece e il popolo disapprovano, il caso è prospero. Se il popolo approva, la tartaruga e Shih approvano anche, la tua coscienza invece, e i ministri disapprovano, il caso è prospero. Se la tua coscienza e la tartaruga approvano, lo Shih invece, i ministri e il popolo disapprovano, per le cose interne (sacrifici e altri affari interni) il caso è prospero, per le cose esterne (guerre e gli altri affari esteri), il caso sarà sfavorevole.

Se la tartaruga e lo Shih disapprovano quello che gli uomini approvano, sarà fortuna non agire)).⁽³⁾

Le forme stabilite per la interpretazione delle figure della divinazione si trovano nel libro canonico Yi-king. Sulla genuinità di questo libro si son fatte discussioni interminabili; ma la parte prima che contiene le figure simboliche, è riconosciuta da tutti come composta di scritti della dinastia Tcheou, se non delle dinastie precedenti. Le figure fondamentali sono otto, ciascuna risultante dalla combinazione di due figure elementari cioè di una linea continua — e di una linea spezzata — —.

(3) *Shu-king*, cap. Hung-fan.

Le otto figure sono:

- ☰ Kien, simboleggia il cielo.
- ☷ K'oun, simboleggia la terra.
- ☵ Toei, simboleggia il fiume.
- ☲ Li, simboleggia il fuoco.
- ☳ Tchen, simboleggia il tuono.
- ☴ Suan, simboleggia il vento.
- ☱ Kan, simboleggia l'acqua.
- ☶ Ken, simboleggia il monte.

Poi queste otto figure si moltiplicano in sessantaquattro, raddoppiandole e scambiandole.

Ogni linea della figura ha il proprio senso metafisico e morale. La linea continua rappresenta l'elemento positivo Yan e la linea spezzata rappresenta l'elemento negativo Ying. La prima figura che ha tre linee continue simboleggia il cielo, il quale è la più grande potenza del mondo ed è l'elemento Yan al massimo. La seconda figura che ha tre linee spezzate, simboleggia la terra, la quale è il centro, in cui fluiscono tutte le cose, ed è l'elemento negativo al massimo. Il cielo rappresenta pure l'elemento maschile e la terra rappresenta l'elemento femminile. Dalla unione del cielo e della terra si producono tutte le cose del mondo. La unione non è nel senso della unione di due divinità maschile e femminile, ma nel senso che i fenomeni celesti e i fenomeni terrestri concorrono a favorire la produzione del raccolto della campagna. In questa unione è contenuto anche il significato metafisico, cioè la unione dei due elementi costitutivi di ogni essere, e il senso morale dell'armonia dell'elemento maschile e dell'elemento femminile per la pace della vita. Tutte le altre figure hanno pure i loro significati filosofici e morali, esposti nel libro Yi-king.

Nella prima parte del libro Yi-king ogni capitolo spiega una figura e nei sessantaquattro capitoli vengono spiegate tutte le figure con le note sulla prosperità ed avversità nella vita pratica. Così nella divinazione le figure prodotte sull'osso della tartaruga e sullo stelo dell'erba Shih vengono ad avere la propria interpretazione secondo le

formule del libro Yi-king. Però, sia per conoscere bene le figure prodotte nella divinazione, sia per applicare le formule stabilite a un caso concreto, occorre una tecnica speciale. Perciò si avrà sempre bisogno della persona che conosca il mestiere; il che spiega che nei secoli in cui più nessuno crede alla discesa dello spirito nei Fu-Hsi (uomini o donne magici), esistessero delle persone che esercitavano la divinazione per professione.

31. La divinazione durante il periodo di Tsuo-chuan

Il periodo di Tsuo-chuan è il periodo di tempo che abbraccia gli anni di storia che è stata oggetto del libro di Confucio, il Tch'uun-chiu cioè dall'anno 732 all'anno 481 a. C. Questo periodo rientra di per sé nel tempo della dinastia Tcheou, ma per i vari motivi che la caratterizzano, da tutti gli storici cinesi viene distinto dalla dinastia Tcheou. Per ciò che riguarda la vita religiosa questo periodo ha accentuato molto le pratiche superstiziose sia nella credenza dell'intervento degli spiriti maligni nella vita umana, sia nella predizione degli avvenimenti futuri.

La pratica della divinazione si compiva con i metodi della dinastia Tcheou. Nella parte meridionale c'era pure un metodo proprio menzionato nel poema ((Incontro al dolore)) di Kiuyuan. Il poeta dopo gli insuccessi dei suoi viaggi celesti chiese a uno specialista di fargli conoscere il suo futuro:

((Prendo la corallina achillea con le esili frondi del bambù
e ordino a Lin-pang che mi predica la ventura.
Ei dice: le due bellezze certo debbono unirsi,
dove mai un avvenente giovane non trova chi lo segua?
Pensa alle nove regioni vaste, sterminate,
Forsechè solo qui trovansi (sagge) donzelle?)). (4)

(4) Versione di P. Allegra, p.65.

Il commentatore Wang-yi annota che la corallina achillea è una pianta spiritosa e che le esili frondi del bambù sono sette piccoli pezzi di bambù. Il divinatore per conoscere il futuro mescola l'erba spiritosa con i pezzi di bambù per avere una figura, sulla quale si può costruire una interpretazione appropriata alla situazione. Questo metodo però è simile al metodo dell'erba Shih.

Nel libro Tch'uun-chiu-tsuo-chuan sono raccontati diversi fatti di divinazione.

((Nell'anno ventesimosecondo del duca Ts'uan-kung,... il duca Fuan-kung del regno Chi nominò Ching-tsung ministro dei lavori pubblici. Il duca festeggiò il novello ministro con un pranzo, e godendo la gioia della compagnia disse: Si accende il fuoco per continuare il pranzo. Il ministro si scusò dicendo: Il vostro servo aveva interrogato colla tartaruga per conoscere l'esito del pranzo del giorno, ma non aveva interrogato per la notte; perciò il Vostro servo non osa continuare...Al tempo in cui la famiglia Yi voleva dare la figlia a Ching-tsung per moglie, la madre della ragazza interrogò il futuro mediante il Pu (divinazione per mezzo della tartaruga). La risposta fu: (famiglia regnante del Tcheng) crescerà nel Chang (famiglia regnante del Chi) e per cinque generazioni sarà prospero ed arriverà ad essere ministro del regno e dopo otto generazioni sarà la più grande di tutte le altre famiglie. Il padre di Ching-tsung, il duca Tcheng-li-kung, era nato da una donna di Tsai; per questa ragione il popolo del regno Tsai uccise Ou-fu e proclamò Tcheng-li-kung duca regnante. Egli ebbe un figlio, Tcheng-ching-tsung. Quando il figlio era giovane, un bibliotecario della corte imperiale Tcheou venne a fare visita. Il duca Tcheng lo richiese di fare lo She (divinazione per mezzo dell'erba Shih) e ottenne le figure Kuan e Pei. L'interprete disse: Vedrà la gloria del regno e sarà prospero d'essere ospite della famiglia regnante. Questo vorrebbe significare che Voi avrete il regno del Tcheng, però non in questo paese, ma in un paese straniero, non nella Vostra persona, ma nei vostri discendenti, perchè il simbolo è la luce che illumina lontano. Nelle figure ottenute il K'oun significa la terra, il Suan significa il vento e il Kien significa il cielo (perchè la figura Kuan è composta dalle figure Suan e K'oun e la figura Pei è composta dalle

figure Kien e K'oun). Ora il vento dal cielo alla terra ha la forma di un monte (che in cinese si scriveva). Sul monte ci sono degli alberi; gli alberi illuminati dalla luce del cielo; questo vuole dire stare sopra la terra. Perciò si dice: vedrà la gloria del regno e sarà prospero d'essere ospite della famiglia regnante. Il palazzo sarà pieno di belle cose (questo trova pure spiegazione nelle figure), e gli altri porteranno dei preziosi doni; allora tutti i beni del mondo saranno accumulati. Questo vuole dire essere ospite della famiglia regnante. Però si deve ancora aspettare (in cinese si dice Kuan guardare); questo vuole dire che avrà dei grandi discendenti. Il vento vola alla terra; questo vuole dire che la prosperità sarà in un regno straniero. Se in un regno straniero, deve essere nel regno del Chang. La famiglia Chang è discendente del grande Yao che significa alto monte)) (Tutto questo si è verificato).⁽⁵⁾

Questo è un esempio classico di divinazione per mezzo della tartaruga. Le formule per le interpretazioni sono prese dal libro *Yi-king*, ma l'applicazione al caso dipende dall'abilità dell'uomo che compie l'interrogazione.

((Nell'anno venticinquesimo del duca Shan-kung, il duca Tang-kung del regno Chi morì. Il duca aveva per moglie la sorella maggiore di Tong-ko-jen. Alla morte del duca il grande ministro Ts'ui-ou-tze, accompagnato da Tong-ko-jen, andò a presentare le condoglianze ed avendo vista la moglie del duca defunto vagheggiò la sua bellezza, chiese quindi da Tong-ko-jen di poterla sposare. Si fece l'interrogazione She e uscirono le figure Kuun e Ta-ko. Tcheng-wen-tze spiegò le figure dicendo: Il marito è rappresentato dal vento, ora il vento (simboleggiato dalla figura Suan e trovantesi nella figura Ta-ko) è soppresso (perchè nelle figure Kuun e nella figura Ta-ko vi era la figura Toei che simboleggia il fiume, e la figura K'an che simboleggia l'acqua; l'acqua è contro il vento cioè il vento casca nell'acqua); perciò non si può prendere questa donna. Anzi il commento dice: inciamberà nei sassi e sarà agganciata dalle spine Tsi-li, entrando nel

(5) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. VI.

palazzo non trova la moglie. "Sfortunata!"... Ts'ui-tze rispose: Una vedova non può danneggiare; la sfortuna s'era già avverata nel suo primo marito. La prese quindi per moglie. Il duca Tsuang-kung ebbe intime relazioni con la donna e si recava spesso dalla famiglia Ts'ui. Anzi il duca prendeva i capelli di Ts'ui-tze per donarli agli altri. Le persone del seguito gli dicevano di non farlo. Il duca rispose che senza Ts'ui-tze ci sono pure dei capelli. Ts'ui-tze concepì quindi l'odio (poi uccise il duca)).⁽⁶⁾

In questo caso l'interpretazione delle formule era applicata a perfezione per impedire le disastrose conseguenze di una donna dissoluta.

Quando l'interrogazione si fa con i due metodi Pu e She, si deve procedere prima con Pu e poi con She. Se il risultato del Pu è favorevole e la risposta dello She è invece sfavorevole, si può provare di nuovo con Pu. Se il primo è sfavorevole, si deve seguirlo.

((Nell'anno terzo del duca Shi-kung... Quando Ching-shen-kung voleva riconoscere la concubina Li-chi come sposa, interrogò il Pu e ebbe una risposta sfavorevole; interrogò lo She, ebbe una risposta favorevole. Il duca disse di seguire lo She. L'indovino rispose che l'erba è inferiore alla tartaruga e che si doveva perciò seguire la tartaruga...(il duca fece come voleva, ma la donna rovinò la famiglia ducale)).⁽⁷⁾

Altri esempi ricorrono nel libro di Tsuo-chuan. Tutti questi fatti ci dimostrano la credenza nella divinazione del futuro diffusa e praticata largamente presso le corti regnanti a proposito degli affari importanti del regno.

32. La divinazione durante la dinastia Han

Nella dinastia Han il libro Yi-king si distaccò dalle pratiche della divinazione e rimase come il libro metafisico per eccellenza; dall'altra

(6) *Tch'uun-chiu-tsoo-chuan*, cap. XXX.

(7) *Tch'uun-chiu-tsoo-chuan*, cap. IX.

parte si scrissero molti altri libri, come commentari dello Yi-king, i quali sviluppando le formule della divinazione sostituirono il testo originale a riguardo di queste pratiche. Questi libri si chiamano Tsan-wei. La caratteristica dello Tsan-wei è la stima dei numeri. Le otto figure e le sessantaquattro figure dello Yi-king sono rappresentate con i numeri, i quali hanno assunto un valore divinatorio.

Per decifrare numericamente, i Cinesi posseggono tre ordini di numeri: un ordine di dieci numeri, che sono i numeri ordinariamente adoperati per contare da uno a dieci e poi si moltiplicano; un altro ordine di dieci parole che hanno pure valore per decifrare; un terzo ordine di dodici parole che hanno pure il valore di cifra. L'ordine di dieci parole e l'ordine di dodici parole si combinano insieme in modo che la prima parola d'un ordine vada con la prima parola dell'altro ordine, le seconde vadano insieme e le terze pure. La undicesima parola dell'ordine di dodici va però con la prima dell'ordine delle dieci parole, e circolando così dopo sessanta combinazioni si ritorna da capo, cioè le prime parole vanno di nuovo insieme. La prima parola dell'ordine di dieci è detta Kia e la prima parola dell'ordine dei dodici è detta Tze; perciò il ciclo delle combinazioni si chiama pure Kia-tze. Dalla mezza notte alla mezza notte seguente il tempo è diviso in dodici ore, che vengono contate con le parole dell'ordine di dodici. L'ora designata dalla prima parola Tze è la mezza notte. I giorni invece, i mesi e gli anni vengono designati dal ciclo della combinazione Kiatze, cioè ogni giorno, ogni mese e ogni anno ha il proprio appellativo, fatto di due parole, combinate dagli ordini di dieci e di dodici. Così il poeta Kiu-yuan nel principio della sua poesia "Incontro al dolore" dice:

((Quando la stella She-ti brillava nel firmamento
nel giorno Keng-ying venni alla luce)).⁽⁸⁾

Il giorno Keng-ying è il giorno designato dalla parola Keng, che è la settima dell'ordine di dieci, e dalla parola Ying, che è la terza dell'ordine dei dodici. Così i cattolici cinesi chiamano la persecuzione

(8) Versione di P. Allegra, p.1.

dei Boxers dell'anno 1900, persecuzione dell'anno Keng-tze, perchè quell'anno era designato dalla parola Keng (la settima dell'ordine di dieci) e dalla parola Tze (la prima dell'ordine dei dodici). Così i cinesi celebrano solennemente il compleanno del sessantesimo, perchè gli anni del festeggiato hanno compiuto un ciclo.

Se il ciclo di numeri avesse valore solamente per decifrare numericamente le cose, i numeri non avrebbero significato nel sistema della divinazione. Ma siccome le figure dello Yi-king hanno una stretta relazione con le parole del ciclo e le figure dello Yi-king hanno dei significati simbolici (cielo, terra, vento...) i quali a loro volta hanno il valore rappresentativo dei cinque elementi costitutivi (metallo, legno, acqua, fuoco e terra), ne viene che tutti questi valori si accumulano sul ciclo dei numeri. Una combinazione, fatta da due parole dei due ordini (di dieci e di dodici) porta con sè un significato simbolico e un significato metafisico. Le figure dello Yi-king sono costruite con la teoria metafisica e si interpretano pure secondo i principi metafisici; per conseguenza i giorni, i mesi e gli anni vengono anche interpretati secondo gli stessi principi. Se uno desidera sposare una ragazza, egli deve domandare la data della nascita della donna e poi fare una divinazione o con Pu o con She. La figura ottenuta dalla divinazione secondo lo Yi-king darà una spiegazione della relazione fra la data di nascita dell'uomo e la data della donna. Se la spiegazione è favorevole, il matrimonio si celebra; se la spiegazione è sfavorevole, il matrimonio non si dovrebbe celebrare.

I punti cardinali dello spazio sono pure designati, o, almeno, paragonati, con le figure dello Yi-king, perchè nel sistema metafisico cinese le quattro stagioni vanno parallelamente con i quattro punti cardinali e nello stesso tempo con i cinque elementi metafisici. Questo parallelo è costruito secondo la teoria dello Ying e Yang, e va nel modo seguente.

Il centro —	La metà dell'anno	La terra.
Oriente —	La primavera —	Il legno.
Sud —	L'estate —	Il fuoco.
Ovest —	L'autunno —	Il metallo.
Nord	L'inverno —	L'acqua.

Nel sistema delle figure dello Yi-king, i punti cardinali e le stagioni hanno le loro figure rappresentative. Il modo di rappresentare è duplice; il modo più comune è il seguente.

Sud - Estate

 figura Li.

 Suan.

 K'oun.

Oriente - Primavera.

Ovest - Autunno.

 Tchen.

 Toei.

 Ken.

 Kien.

 K'an.

Nord - Inverno.

Con questo parallelismo i punti cardinali e le stagioni acquistano anche valore metafisico e divinatorio. Se uno vuole costruire una casa e, specialmente, se vuole costruire una tomba, deve necessariamente interrogare l'indovino sulla relazione del luogo scelto con la persona interessata. La risposta dell'indovino è la spiegazione della relazione fra la figura rappresentante il luogo e la figura rappresentante la nascita e la morte della persona interessata.

Naturalmente le interpretazioni e le spiegazioni non sono semplici nè facili. Infatti furono scritti moltissimi libri per facilitarne la pratica. Durante la dinastia Han e nei secoli seguenti la divinazione ha seguito sempre queste teorie delle figure e dei numeri. I mezzi per

la pratica mutarono successivamente nel corso dei secoli e non si ricorse più alla tartaruga nè all'erba Shih. In loro vece si sostituirono gli usi di adoperare bastoncini di bambù, che si vedono oggidì ancora in Cina.

33. I fenomeni celesti

((La causa delle calamità è sempre da ricercarsi in mancanze del governo. Appena le mancanze del governo si fanno vedere, il Cielo manda delle calamità e dei fenomeni straordinari per ammonire i governanti. Se questi non sanno conoscerne il significato, il Cielo li minaccia con mostri e spiriti maligni. Se non vogliono ancora temere, allora il castigo arriva. Perciò si sa benissimo che la volontà del Cielo è benigna che non vuole danneggiare gli uomini)).⁽⁹⁾

Questa è la spiegazione data dal grande maestro della scuola confuciana, Tung-tsoung-shu, nel primo secolo a. C. in riguardo ai fenomeni straordinari della cometa, delle eclissi di sole e di luna, del terremoto, della siccità e delle altre calamità nazionali. La spiegazione non fu certamente inventata dal maestro Tung; prima di lui Confucio nel suo libro storico, Tch'uun-chiu elencò ben centoventitre fenomeni straordinari naturali, come moniti o castighi del Cielo.

((Nell'anno venticinquesimo del duca Tsuan-kung nel sesto mese durante l'estate ci fu eclissi di sole... Quando c'è una eclisse, s'offre del denaro alla divinità della terra e si suona il tamburo alla corte)). Il commento dice che l'offrire del denaro significa invocare l'aiuto, e suonare il tamburo significa invitare tutti quelli della corte a pentirsi delle proprie colpe.⁽¹⁰⁾

L'eclisse era considerata sempre come un segno sinistro che

(9) Tung-tsoung-shu, *Tch'uun-chiu-fan-lu*, cap. Pi-jen-cie-chi.

(10) *Tch'uun-chiu-tsoo-chuan*, cap. VII.

indica un malcontento del Cielo.

((Nell'anno venticinquesimo del duca Tsuan-kung nell'autunno avvenne una grande inondazione. Si suonò il tamburo, si sacrificò alla divinità della terra e della porta. Ciò fu contro le norme. Quando s'abbatte una calamità del Cielo, s'offre solamente il denaro, ma non sacrificio. Se la calamità non è l'eclisse, non si suona il tamburo)). ⁽¹¹⁾

Esistevano delle prescrizioni cerimoniali per placare l'iradel Cielo nelle varie calamità, i fenomeni celesti straordinari erano considerati un ammonimento superiore e più grave che non i fenomeni terrestri. A tutta prima potrebbe sembrare una cosa curiosa che nelle eclissi si offrano doni alla divinità della terra e non al Cielo. La spiegazione sta nella concezione astrologica. Il sole rappresenta l'elemento Yan, positivo e maschile, il quale nella eclisse deve essere eclissato dall'elemento opposto, Ying, negativo e femminile. Ora la terra rappresenta in modo eminente l'elemento Ying; era quindi naturale che durante l'eclisse si facesse un'offerta alla divinità della terra per scongiurare quella perturbazione. D'altra parte il duca non può, per sè, offrire il sacrificio al Cielo, il quale era una prerogativa dell'imperatore; il duca offre invece i sacrifici alla divinità del proprio territorio, che è la divinità tutelare della sua terra.

((Nell'anno decimosesto del duca Shi-kung, durante la primavera, caddero cinque pietre dal cielo nel principato del Song. Le pietre sono stelle cadute. Sei uccelli "Yi" volano indietro passando sulla capitale del Song. Questo avveniva perchè gli uccelli volavano contro un grande vento. Il bibliotecario della corte imperiale Tcheou veniva a fare visita al duca di Song. Il duca Song-shan-kung gli domandò che significassero codesti avvenimenti e se annunciassero bene o male. Rispose il bibliotecario imperiale: Ora il duca di Lu ha subito un grave

(11) *o.c.*

lutto, nel prossimo anno il regno di Chi avrà delle ribellioni e Vostra Altezza potrà conquistare i territori, ma non per lungo tempo. Quando uscì dalla udienza, il bibliotecario disse ai presenti: Il duca ha fatto una domanda fuori di posto. Gli avvenimenti significavano i contrasti degli elementi Ying e Yan, ma non la prosperità o sfortuna nelle azioni umane, le quali dipendono dall'uomo stesso. Per non urtare il duca, ho risposto come lui voleva)).⁽¹²⁾

Questo bibliotecario imperiale si dimostra prima di tutto una persona di poco carattere che risponde per adulazione contro la propria convinzione, e poi anche una persona ignorante, che ammetteva un principio e negava la conseguenza, perchè il contrasto degli elementi Ying-Yan nei fenomeni naturali è causato sempre dall'influsso delle colpe degli uomini e quindi tale contrasto diventa pure un presagio di disastri nella vita umana.

((Nell'anno ventesimo primo del duca Shi-kung durante l'estate ci fu una grave siccità, il duca voleva fare uccidere (bruciare vivi) i maghi Fu e Wang (Fu è la donna-mago, Wang è la persona ammalata della malattia da giacere sempre supino con la bocca al cielo perchè si diceva che il Cielo per non mandare l'acqua alla bocca di questi infelici, non faceva piovere). Il ministro Tchuan-wen-tsong lo impediva dicendo: Questo non è il rimedio contro la siccità. Si deve riparare i muri della città, fare astinenza e risparmio, coltivare il lavoro agricolo e persuadere i ricchi a contribuire. Queste sono le cose che si devono fare. I maghi Fu-Wang non c'entrano per nulla. Se il Cielo volesse ucciderli si sarebbe interessato a non farli nascere. Se questi miserabili possono provocare la siccità, ucciderli può provocare dei mali maggiori. Il duca seguì le parole del ministro, e in quell'anno la siccità non portò la fame).⁽¹³⁾

(12) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. IX.

(13) *Tch'uun-chiu-tsuo-chuan*, cap. XI.

Il duca voleva gettare la causa della siccità sulle fattucchiere che avevano il compito di pregare per la pioggia, e sugli infelici ammalati che impedivano l'acqua dal cielo per la pietà del Signore del cielo, mentre la causa vera erano le mancanze da lui stesso commesse nel suo governo. Fortunatamente il ministro lo indusse a sani consigli e così salvò il paese dalla fame. Però nella risposta del ministro non veniva negato il principio che la siccità era causata dalle colpe degli uomini; il ministro rispondeva da saggio governante col proporre dei provvedimenti pratici che potevano portare dei rimedi immediati ed efficaci alla calamità.

Nella storia scritta da She-ma-chen noi troviamo moltissimi casi di calamità naturali, durante le quali l'imperatore si proclamava colpevole davanti al Cielo e nelle storie ufficiali delle dinastie susseguenti tanti ministri illustrano agli imperatori la volontà divina negli avvenimenti straordinari. All'avverarsi di ogni fenomeno naturale straordinario i ministri, che avevano il compito di ammonire il regnante, invitavano subito l'imperatore a correggersi da qualche mancanza per impedire un grave castigo del Cielo.

Nell'anno secondo dell'imperatore Wen-ti della dinastia Han si verificò due volte un'eclisse solare; la prima volta nell'ultimo giorno dell'undicesimo mese e la seconda volta nella metà del mese duodecimo dell'anno.

((L'imperatore disse: Noi abbiamo sentito che il Cielo facendo nascere il popolo gli costituisce un regnante per nutrirlo e istruirlo. Quando il Signore dell'impero viene meno alla onestà e manca alla giustizia nella propria politica, il Cielo gli manda dei segni straordinari per avvertirlo della sua colpa. Ora nell'ultimo giorno del mese undicesimo c'è stata una eclisse di sole. Quale segno di riprovazione può essere maggiore di questo? Noi per grazia di Dio abbiamo potuto conservare i templi dei Nostri Antenati e nonostante la indegnità della Nostra persona, Noi siamo posti al di sopra di milioni di popoli e di principi regnanti. La pace o la guerra dell'universo dipende da Noi

soli. Soltanto pochi ministri condividono la responsabilità con Noi. Noi non abbiamo saputo contribuire allo sviluppo dei cittadini, e così abbiamo oscurato la luce dei luminari celesti. La Nostra colpa è veramente grave! Ognuno visto questo decreto pensi alle Nostre mancanze e ce le indichi)).⁽¹⁴⁾

L'imperatore Han-wen-ti era uno dei migliori regnanti della Cina e coglieva volentieri questi avvisi celesti per qualche riforma politica e sociale. Non tutti gli imperatori avevano la disposizione benevola di accogliere le proteste dei ministri nelle occasioni di eclisse o di calamità; e gli storici no risparmiano allora le critiche a codesti imperatori, ritenendo essi che l'imperatore abbia mancato al proprio dovere.

Fra i fenomeni segnalatori si annovera anche il sogno straordinario. Il mistero del sogno è stato sempre enigmatico per gli antichi, i quali non riuscivano a spiegare come una parte della propria persona vagasse al di fuori del corpo dormiente. Però essi comprendevano che vi doveva essere qualche relazione fra la vita reale e i sogni. Benchè nei casi ordinari questa relazione non si manifestasse chiaramente, nei sogni straordinari uno deve accorgersi del loro significato, perchè in essi è il Dio che palesa la sua volontà riguardo a qualche cosa della vita reale del dormiente, ovvero si tratta di interventi degli spiriti buoni o cattivi. La difficoltà sta nella interpretazione per la quale non esistevano formule, ma dipendeva unicamente dalla intelligenza dell'interprete.

Un'altra specie di divinazione è la fisionomia umana. C'erano degli uomini che sapevano leggere dalla fisionomia di un individuo i segni di preannuncio de futuro. La base di questa scienza occulta deve essere ricercata nella teoria dei punti cardinali, esposta nel paragrafo

(14) She-ma-chen, *She-chee*, tom. tit.: L'imperatore Shi-wen-ti.

precedente. Si divide la faccia umana o il corpo umano in tante zone, le quali vengono messe in paragone con le figure del libro di Yi-king e ricevono dei significati simbolici. Secondo questi significati la scienza della fisonomia procede a prevedere le relazioni fra le diverse parti del corpo umano e così anche il destino futuro della persona.

Sezione II

Il Taosimo E Il Buddhismo

VI. Il Taoismo

34. Il pensiero religioso nel Taoismo filosofico

Il nome ((Taoismo)) abbraccia due sistemi ben differenti: un sistema filosofico e un sistema religioso. Il Taoismo filosofico è il Taoismo antico; il Taoismo religioso è una creazione posteriore. Fra l'uno e l'altro non vi è altra relazione, se non che i maestri della religione taoista pretendono di avere i filosofi taoisti per loro antenati diretti.

Nell'antichità, al tempo di Confucio, esisteva una scuola filosofica che viene chiamata taoista. Questa scuola aveva per fondatore il famoso Lao-tze, che ci ha lasciato un libro dal titolo Tao-te-king. Lao-tze è contemporaneo di Confucio nel secolo quinto a. C.; la storia cinese antica riferisce che Confucio avrebbe chiesto istruzione a Lao-tze in riguardo alle antiche istituzioni sociali e cerimoniali, poichè questi era bibliotecario della corte imperiale. Però la storia ricorda poco della sua vita. Il secondo maestro della scuola taoista è Tchuang-tze, che nella storia è più oscuro del primo. Egli si chiamava Tchuangchow, era oriundo del sud della Cina ed era vissuto verso il secolo quarto avanti Cristo. Il terzo maestro è il Lie-tze, di cui non è rimasto alcuna traccia nella storia fuor che il libro intitolato col suo nome; ma di questo libro molti critici negano l'autenticità.

Nella storia della cultura cinese la scuola taoista contendeva sempre il terreno per il primato con la scuola confuciana. Questa era considerata da tutti come rappresentante ufficiale della cultura della Cina; quella del Taoismo era la dottrina degli intellettuali dilettauti.

La filosofia metafisica del Taoismo si concentra tutta nella esposizione del Tao.

Lao-tze chiama il Tao, il principio di tutto l'universo. Il Tao è immenso, inconoscibile, impalpabile e senza nome. L'intelletto umano non riesce ad afferrare il contenuto del Tao, nè a definirlo nei suoi

attributi caratteristici. Lao-tze non dice che questa ignoranza viene dalla incapacità dell'intelletto umano, ma che è causata dalla indefinità del Tao, perchè questo essere è indeterminato e vago. L'uomo esprime le sue idee colle parole, le quali hanno un significato determinato; perciò l'uomo non può mai parlare del Tao, essendone l'essenza indeterminata e inqualificabile con un concetto determinato. Lao-tze dice quindi del Tao:

((Si guarda e non si vede, si chiama invisibile,
si ascolta e non si sente, si chiama inaudibile,
si tocca e non si nomina, si chiama impalpabile;
questi tre non si possono interrogare;
perciò si confondono insieme.
L'alto non è chiaro,
il basso non è oscuro,
inesauribile e non si può nominare;
ritornare ancora al non essere
è chiamato forma senza forma
la figura senza figura;
è chiamato l'inconoscibile e l'impenetrabile.
Se lo affronti, non vedi la testa,
se lo segui, non vedi il dorso suo)).⁽¹⁾

Così il Tao viene chiamato il ((non essere)), il ((senza nome)), il ((non agire)) o il ((Nulla)). Queste negazioni non dicono però una negazione semplice ed assoluta, ma una negazione relativa all'intelletto umano. Il Tao è un Nulla in quanto non è conoscibile all'uomo, perciò per l'uomo il Tao è come se non esistesse.

Questo essere indeterminato, vago e impalpabile è il principio dell'universo. Il Tao esiste prima di tutti gli esseri, e in tutti gli esseri.

Nel Tao agisce una forza vitale che si chiama Te; questa forza è anche la ragione che determina ogni essere particolare.

(1) *Tao-te-king*, cap. XIV (versione di Shiao-sci-yi, Bari, 1941).

Il processo produttivo del Tao si svolge secondo Lao-tze per gradi:

((Il Tao produsse l'uno
l'uno produsse il due,
il due produsse il tre,
e il tre produsse tutti gli esseri.
Tutte le cose abbracciano Yin
ed abbracciano Yang;
la calma del Chi forma l'armonia)).⁽²⁾

Su questo testo si sono scritti moltissimi commenti, dei quali quello che esprime meglio il pensiero del maestro è un brano di Lie-tze: ((Tze-lie-tze dice: gli antichi sapienti con il sistema Yin-Yang regolano il mondo. Quello che non ha ancora la forma, nasce da quello che è senza forma. Allora dove nasce il mondo (il cielo e la terra)? Perciò si dice che ci sono Tai-yi Tai-tzu, Tai-she, Tai-su. Il Tai-yi significa ciò che non ha ancora il Chi; il Tai-tzu significa ciò che è l'inizio de Chi; il Tai-she significa ciò ch'è l'inizio della forma; il Tai-su significa ciò ch'è l'inizio della essenza)).⁽³⁾

Secondo Lie-tze dal Tao che è Nulla, si produce il Chi; dal Chi viene la forma che è composta dalle due specie del Chi, Yin e Yang; dalla forma viene l'essenza. Da questi tre: Chi, forma, essenza, si formano tutti gli esseri.

Il Chi è l'elemento indeterminato e determinabile, che ha la funzione quasi come elemento materiale. Ma il Taoismo, così anche la filosofia cinese in genere, considera l'elemento materiale come quello che dà la realtà e la concretezza all'essere e che non deve necessariamente essere quantitativo cioè di materia. Ogni essere reale deve avere la propria forma. La parola forma nella filosofia cinese non coincide perfettamente colla forma della filosofia scolastica. La filosofia cinese

(2) *Tao-te-king*, cap. XLII.

(3) *Lie-tze*, cap. Tien-tzui.

intende per forma quella forma reale e concreta che l'essere ha in sè e che comprende pure la figura esteriore. L'essenza è la ragione dell'essere, Col Chi, e la forma e l'essenza si costituisce l'essere.

Nel libro del Tao-te-king noi non troviamo niente di simile ai libri canonici confuciani in riguardo alla idea di Dio. La parola ((Tien)) (Cielo) è adoperata nel senso di cielo empirico e di natura. Sorge quindi la questione se la parola ((Tao)) voglia o no indicare un essere supremo, il quale è il principio di tutti gli esseri ed è perciò Dio.

Prima di tutto dobbiamo dire che nel pensiero di Lao-tze e di Tchuang-tze l'idea di Dio non esiste, perchè essi non parlano mai di Dio ed intendono il processo produttivo del Tao nel senso naturale e necessario. Lao-tze onora molto la natura e vuole che le cose siano lasciate sempre nello stato naturale, perchè la norma di tutti gli esseri è la natura:

((La legge dell'uomo è la terra,
la legge della terra è il cielo,
la legge del cielo è il Tao
la legge del Tao è la propria natura)).⁽⁴⁾

La legge del Tao è la natura: questo vuole dire che il Tao nel suo produrre le cose segue necessariamente la propria natura e non produce per mezzo di un atto di volontà libera.

((La grandezza del Tao
e la nobiltà della sua virtù
dipendono dal non ordinare
e sempre (lasciando le cose) secondo natura,
perciò il Tao dà loro la vita
la sua virtù le nutre
le fa crescere e le alimenta,
le fa stabili e tranquille,

(4) *Tao-te-king*, cap. XXV.

le difende e le protegge,
le lascia nascere senza accaparrarle,
le lascia agire senza aiutarle,
le lascia crescere senza governarle
questo si chiama la buona virtù)). (5)

Questa buona virtù non è altro che la forza cieca e fatale della natura. Il Tao, secondo la propria natura, dà il principio a tutte le cose e le lascia vivere o esistere anche secondo la propria natura senza intervenire, anzi senza sapere intervenire. Questa idea di origine non conviene certamente a un Dio. D'altra parte gli attributi del Tao non possono essere paragonati agli attributi che noi distinguiamo in Dio. Il Tao è un essere indeterminato, non solamente perchè l'intelletto umano non riesce a formulare un concetto su di lui, ma anche perchè il Tao è indeterminato nella sua propria essenza. Nella filosofia cinese il determinato viene da un indeterminato; il Tao, il primo essere, è indeterminato al massimo, l'essere singolare è determinato al massimo, perciò è l'ultimo nel processo produttivo.

La nostra conclusione quindi è la seguente:

((Siamo nel campo metafisico; le qualità, malgrado l'agnosticismo, attribuite da Lao-tze all'essere assoluto, il Tao, convengono alle perfezioni che noi attribuiamo all'essere in sè esistente, Dio. Siamo dunque autorizzati a chiamare il Tao l'Iddio del Taoismo? Io rispondo di no.

((Il Tao nel sistema taoista non è un essere personale. Il Tien (Cielo), nel sistema confuciano ha tutte le qualità d'un essere personale, dotato di intelligenza e di volontà, e agisce come un Dio personale. Nel sistema taoista, invece, il Tao non è apparso mai con le qualità personali: è un essere impersonale, che non si è manifestato mai con operazioni intellettuali e volitive.

((Il Tao non è il creatore. L'idea di creazione, se nel Confucianes-

(5) *Tao-te-king*.

imo si trova quasi implicitamente, nel Taoismo non si trova affatto. Anzi il processo degli esseri dell'universo va contro l'idea creativa. Se si ammette che il Tao sia Dio, sarà inevitabile ammettere il panteismo nel sistema taoista.

((I maestri taoisti non parlano affatto di Dio. La loro concezione della vita umana suppone la negazione d'un Dio. Hu-she, nella sua storia della filosofia, afferma che Lao-tze ha voluto distruggere la concezione tradizionale d'un Dio personale, sostituendola con il Tao. Questo essere trascendentale del cielo e della terra produce gli esseri ciecamente secondo la sua natura, senza la volontà e la intelligenza.

((Il cielo (Tien) nella tradizione antica designa un Dio personale. Confucio riceve questa tradizione e la consacra con i suoi insegnamenti: il Me-ti esalta soprattutto il significato di un Dio personale e lo difende energicamente contro ogni attacco. Mencio talvolta adopera la parola ((Cielo)) per indicare la natura, pur non escludendo il significato di un Dio personale; Lao-tze invece adopera la parola ((cielo)) per indicare solamente quell'essere generale che sta sopra gli uomini e sostiene gli esseri celesti; e mette il Tao al di sopra del cielo. Quindi egli ha distrutto il significato tradizionale di un Dio personale)).⁽⁶⁾

35. L'uomo ideale nella filosofia taoista

Insieme con la negazione di un Dio, il Taoismo insegna che l'uomo deve vivere secondo la propria natura.

((La natura vuole dire l'esigenza innata dell'uomo a riguardo della vita. L'uomo sente in sè un impulso irresistibile a soddisfare i bisogni della sua esistenza; questi bisogni sono come il grido della natura.

((Non è vero che l'uomo seguendo gli istinti naturali vada necessariamente alla depravazione, ma la depravazione fu causata da una falsa cognizione delle esigenze naturali. La natura umana non esige, nè può esigere, che quello che è il puro necessario della vita. Le piante

(6) Lokuang, *Il Taoismo*, Roma, 1946, p.38, 2.

e gli animali per la loro esistenza non chiedono altro che quello che serve alla conservazione della loro vita; quando c'è il necessario, tutti sono contenti, nè ci può essere il pericolo di competizioni e di guerre. L'uomo dovrebbe accontentarsi di poche cose materiali che sono necessarie per la sua esistenza. Il male fu che gli uomini impararono a volere troppe cose; e di qui nacquero tutti i mali)).⁽⁷⁾

((Rigettate la santità e la saggezza,
il vantaggio del popolo sarà centuplicato.
Rigettate l'umanità e la giustizia,
il popolo ritornerà alla pietà filiale e paterna.
Rigettate l'arte e l'abilità,
briganti e ladri scompariranno.
Queste cose servono per decorare, nè sono sufficienti,
Ecco quello che dovete scegliere.
Essere semplici, restare naturali,
avere pochi interessi e pochi desideri)).⁽⁸⁾

Il principio massimo per la vita umana è il ((Non agire)). Questo principio esprime tutta la forza della norma di seguire la natura, perchè chi segue la natura, sente d'essere trasportato dalla natura senza sforzi, senza ricercatezza, senza affanni, quindi vive tranquillamente.

La vita ideale dell'uomo consiste nell'essere segregato dagli altri, senza desideri di ricchezze e di onori, e contento del minimo necessario per la esistenza materiale. Si riposa pacificamente, si agita di meno e lavora poco.

Questa concezione di vita favorisce la nascita del movimento degli uomini eremiti. Difatti, al tempo di Confucio si trovavano già degli uomini che vivevano nelle campagne, non ostante la loro alta cultura e ammirevole competenza nel campo della politica. Nei secoli

(7) Lokuang, o.c., p. 76.

(8) *Tao-te-king*, cap. XIX.

posteriori gli uomini eremiti non costano un numero grande, ma il loro spirito esercita sempre una grande attrazione sugli intellettuali. Così l'influsso del Taoismo stava propriamente in questa ricerca della vita tranquilla e semplice, ideale pure dei Confuciani.

Dallo spirito della vita eremitica nacque poi la credenza nei superuomini, denominati ((Geni)), cioè, uomini immortali. Il maestro Tchuang-tze nel suo libro descrive spesso lo stato sovrumano degli uomini che non subiscono l'influenza degli elementi naturali. Camminano sull'acqua senza sprofondarsi, si trovano in mezzo al fuoco senza essere bruciati, e si muovono liberamente senza la limitazione dello spazio. Tchuang-tze non intende queste descrizioni come una realtà, ma dà loro un valore simbolico; egli intende dire che l'uomo ideale, che vive senza desideri mondani, non subisce l'influsso delle cose del mondo, perchè sarà sempre tranquillo in qualunque condizione di vita. Due o tre secoli dopo sorse la credenza che esistono degli uomini, i quali senza subire la morte, sono diventati uomini immortali. Nella loro vita immortale essi non s'attaccano più alle cose materiali. Essi sono uomini spiritualizzati, vivono sui monti altissimi o nelle isole remote, non appaiono a occhi umani e non si servono di cibi e bevande.

Nella storia di She-ma-chen si racconta che un mago si presentò all'imperatore Tsin-she-huan, quello della grande muraglia, e gli consigliò di mandare tre mila giovani e ragazze alla isola del mare orientale affinchè s'incontrassero con gli uomini immortali e apprendessero la medicina della immortalità. L'imperatore, contento di potere prolungare la propria vita, mandò la missione sacra, ma non ricevette nessun messaggio del ritorno. La missione, invece di andare su una isola mitica, fu portata in Giappone a dare origine col contributo cinese alla popolazione insulare. ⁽⁹⁾

Verso l'anno 133 a. C. un altro mago si presentò all'imperatore Ou-ti della dinastia Han e gli insegnò il metodo per rendere la vita

(9) She-ma-chen, *She-chee*, vol.I, cap. Tsin-she-huan.

immortale. Fortunatamente il mago morì prima; e fu così risparmiata la vita all'imperatore, libero dalle pericolose medicine. ⁽¹⁰⁾

La credenza però non venne meno a causa di questi infelici incidenti, anzi si confermò ogni giorno di più. Si narra pure che un grande ministro che aiutò il primo imperatore della dinastia Han a conquistare il trono, aveva abbandonato il proprio ufficio e si era ritirato con un personaggio misterioso, Huang-she-kung, senza lasciare tracce di sé. Si dice che avesse appreso dall'uomo misterioso il metodo di astenersi dai cibi materiali e di vivere del Chi, cioè dell'aria che è l'elemento costitutivo dell'esistenza umana. ⁽¹¹⁾

La teoria di astenersi dai cibi materiali, creata dalle leggende mitologiche, ha la sua base dottrinale nel sistema metafisico taoista. Nella sua costituzione ontologica l'uomo è costituito dal ((Chi)), elemento aeriforme, perché la parola cinese ((Chi)) significa aria; quindi se l'uomo può arrivare a sostituire i cibi materiali, i quali si consumano presto, con l'elemento ((Chi)), che rimane sempre incorrotto, come il nutrimento dell'esistenza fisica, l'uomo diventerà incorruttibile ed immortale.

Queste leggende prepararono la strada alla religione taoista.

36. La fondazione della Religione Taoista

Nel secondo secolo dopo Cristo, alla fine della dinastia Han, l'impero era dilaniato dalle ribellioni dei generali e dalle incursioni dei briganti. In mezzo a questo sconvolgimento generale nella provincia interna dello Szechuan uscì dall'ombra della campagna un oscuro piccolo letterato di nome Tchang-tao-ling, il quale iniziò un movimento insignificante al principio che portò alla formazione della religione taoista.

È inutile domandare una storia documentata di Tchang-tao-ling ai libri taoisti, perché i racconti leggendari hanno tanto trasformato e

(10) She-ma-chen, *She-chee*, vol.II, cap. Siao-ou-ti.

(11) She-ma-chen, *She-chee*, vol.IV, cap. Liu-heou.

deformato la storia che non si può più sapere nulla di certo sulla vita di questo personaggio e sul movimento da lui iniziato.

Egli era un oscuro letterato che viveva nella campagna. Un giorno egli dichiarò di avere trovato la medicina della immortalità e si ritirò sui monti di K'o-ming. Dopo un periodo di vita ritirata egli comparve di nuovo in mezzo alla società e comincia a insegnare un miglioramento morale. Iniziava la sua opera di propaganda cogli ammalati. Diceva di possedere la forza magica di guarire l'uomo di ogni malattia. Quando uno era ammalato, andava ad invocare l'aiuto di Tchang-tao-ling. Questi faceva portare una tazza d'acqua, recitava sull'acqua delle formule misteriose, faceva dei segni arcani e poi ordinava di dare a bere questa acqua esorcizzata all'ammalato. L'uomo infermo dopo la bevanda dell'acqua misteriosa doveva guarire. Se l'effetto predetto non avveniva, si dava la colpa all'incredulità dei fedeli. Per corroborare la virtù dell'acqua il maestro Tchang insegnava agli ammalati a praticare la confessione dei propri peccati. Faceva scrivere i peccati dell'ammalato su tre fogli di carta, uno dei quali lo si seppelliva, l'altro lo si sospendeva ad un albero di una collina vicina e il terzo lo s'immergeva nell'acqua. Questa forma di confessione doveva servire come riconoscimento dei propri falli di fronte agli spiriti della terra, delle montagne e dell'acqua e ad invocare aiuto da questi spiriti misericordiosi.

Il movimento superstizioso e religioso si sviluppò lentamente sotto la direzione di Tchang-tao-ling. Dai seguaci il maestro Tchang esigeva cinque ((Teu)) (misura cinese) di riso, destinato a soccorrere gli indigenti, e inoltre incoraggiava la pia pratica di costruire dei posti di riposo e di tè per i viandanti. Dai contemporanei il movimento di Tchang-tao-ling veniva chiamato il Taoismo dei cinque Teu di riso, ((Ou-teu-min-tao)).

Dopo la morte di Tchang-tao-ling, suo figlio Tchang-heng e suo nipote Tchang-lu continuarono l'opera ed organizzarono i seguaci in armata, occupando il territorio di Hang-tsong nella provincia dello Shen-si. I seguaci portavano un fazzoletto giallo sulla testa e furono chiamati i banditi dal fazzoletto giallo. Sarebbe successo in Cina un movimento religioso, simile al Maomettanismo, se le armate della

famiglia Tchang non fossero state annientate da altri capi ribelli, più forti di essa. Dopo la scomparsa della forza violenta il movimento religioso di Tchang-tao-ling continuò attraverso i suoi discendenti nella montagna di Long-fu-shan nella provincia di Kan-si col titolo di Maestro Celeste (Tien-she), e durò fino alla rivoluzione repubblicana nel secolo presente.

È sicuro che il maestro Tchang-tao-ling morì come tutti gli altri uomini mortali. Ma i religiosi i quali insegnano precisamente l'immortalità della vita presente come fine principale, non potevano ammettere che il loro maestro fosse stato un mortale qualunque. Perciò sorsero molti racconti leggendari sull'immortalità del maestro Tchang.

((Dal groviglio confuso e pieno di contraddizioni della narrazione si può ricostruire la seguente lines della biografia leggendaria di Tchang.

((Il fondatore del Taoismo religioso fu un discendente del famoso ministro Tchang-lian, consigliere imperiale dell'imperatore Han-kao-tzu. Un giorno egli vide in una visione Laotze, il quale gli consegnò dei libri arcani che contenevano l'arte di fabbricare la medicina della immortalità e per guarire le malattie. Raccolse dei discepoli e formò una setta religiosa. con le offerte del popolo, Tchang-tao-ling comprò le materie preziose per compilare la medicina miracolosa. Al termine del lavoro di tre anni, tre dragoni verdi apparvero alla sua porta e diedero l'ultimo tocco alla medicina. Il maestro ne inghiottì una metà, perchè non voleva lasciare subito i suoi discepoli. Era però già in condizioni di compiere cose portentose: il volo, la bilocazione, la invulnerabilità. Un Tchang-tao-ling stava sempre a ricevere le visite e un altro Tchang-tao-ling stava a divertirsi in compagnia dei suoi intimi sulla barca in un lago artificiale. Diceva ai discepoli che essi erano ancora molto mondani e non in grado di realizzare lo stato d'immortalità; potevano però disporre di qualche mezzo per prolungare la vita: e la sua dottrina doveva essere continuata da un uomo che un certo giorno sarebbe venuto a raggiungerlo dell'oriente. Nel giorno stabilito venne infatti un giovane di nome Tchao-shing. Allora Tchang-tao-ling raccolse tutti i suoi discepoli e li condusse su un altissimo

precipizio. Sulla parete del precipizio cresceva un albero di pesco. Il maestro disse ai discepoli che colui il quale avesse potuto andare a cogliere la pesca, sarebbe destinato a ricevere il segreto. Trecento uomini si guardarono l'un l'altro, ma nessuno aveva il coraggio di raggiungere l'albero. D'improvviso Tchao-shing saltò nel precipizio e si arrampicò sull'albero. Egli raccolse trecentodue pesche e le gettò sul precipizio. Per tirarlo su, il maestro tese il suo braccio che si allungò fino a raggiungere il giovane discepolo. Dopo che tutti ebbero finito di mangiare la pesca. Tchang-tao-ling disse sorridendo di volere provare se egli stesso fosse capace a discendere. E scese lui e montò sull'albero; lo seguì il giovane Tchao-shing. Ma egli chiamò pure a sé il suo discepolo prediletto, Wang-chang. Sull'albero il maestro comunicò il segreto della immortalità ai due fedeli seguaci. Infine Tchang-tao-ling salì in cielo)).⁽¹²⁾

Dalla leggenda risultano i legami che uniscono la dottrina di Tchang-tao-ling con Lao-tze e con la credenza nei superuomini, o ((Geni immortali)). Tchang-tao-ling ebbe il suo segreto dal maestro Lao-tze, il quale poi venne riconosciuto come il gran padre della religione taoista. La leggenda esalta il maestro Tchang, divenuto immortale, come l'esempio di tutti i credenti della propria dottrina, la quale quindi è una continuazione della superstiziosa credenza popolare della dinastia Han.

Il fine principale della religione taoista consiste nella ricerca dei mezzi per diventare ((Genio)), l'uomo immortale.

Il Genio è un uomo che senza subire la morte diventa immortale. La vita del Genio trascorre o nei pianeti celesti o nei luoghi segreti su altissimi monti; egli non è visibile a occhi mondani; si muove come uno spirito senza le limitazioni d'un corpo materiale; non si nutre con i cibi materiali nè ha le sensazioni delle passioni. Per designarlo si usano gli appellativi ((Puro)), ((Giada limpida)) ((Essenziale)). Questi appellativi dimostrano la stima comune nella purezza

(12) Stan. Lokuang, *Una concezione filosofica cinese*, p.11.

dell'uomo immortale. Qualora il Genio venga macchiato da impurità o da mondanità, cessa di essere un immortale, e dovrà subire un periodo di purificazione per riacquistare lo stato sovrumano.

Il genio non si classifica tra gli spiriti, nè è un uomo deificato, bensì un uomo immortale. Vi sono due classi di Geni: i geni celesti e i geni terrestri. La prima classe è superiore alla seconda senza però una differenza essenziale. La prima ha dimora in cielo, la seconda nel mondo. Per conquistare lo stato di Genio celeste ci vuole maggiore purità, raggiunta con la pratica di un metodo perfetto; per lo stato del genio terrestre la purità è minore e il metodo è anche imperfetto. Però nella pratica del metodo l'uomo deve seguire sempre il proprio destino.

37. La medicina della immortalità

La famiglia del maestro Tchang nel suo movimento religioso non aveva basi dottrinali e concetti precisi; furono i maestri dei secoli posteriori, a rinforzare la parte dottrinale.

Nel secolo terzo o quarto visse uno scrittore di nome Wei-pe-yang, il quale lasciò un libro intitolato Tsang-tong-chi nel quale cerca di applicare la dottrina metafisica del Yi-king, libro canonico della tradizione confuciana, alla teoria della immortalità; egli tenta quindi di dare al taoismo religioso una base dottrinale, combinata con elementi confuciani e taoisti e insegna pure i metodi pratici per ottenere l'immortalità. I metodi sono due: il primo è l'arte della respirazione, il secondo è la pallina d'oro.

Nel secolo in cui visse Wei-pe-yang, il Buddhismo era già diffuso in Cina. Nei contatti fra queste due religioni si scatenarono invidie violente e si venne a reciproche imitazioni. Nel Buddhismo si pratica molto la contemplazione e, nelle sette tibetane, in modo particolare lo Yoga. Lo Yoga è un complesso di pratiche respiratorie che hanno per scopo di calmare le passioni e di ottenere la illuminazione. Ora i maestri taoisti copiarono dal Buddhismo queste pratiche, aggiungendovi la propria interpretazione. Come abbiamo già detto, le credenze popolari precedenti avevano tramandato la possibilità di

sostituire i cibi materiali con l'aria che è l'elemento ((Chi)), primo costitutivo dell'uomo. Ora il metodo di respirazione insegna appunto all'uomo a cambiare l'aria nella sostanza del corpo umano affinché il corpo diventi una sostanza non materiale. I metodi di respirazione erano differenti a seconda dei maestri, ma la linea generale era la medesima, cioè, ritenere il più a lungo possibile l'aria inspirata. Nella inspirazione l'uomo deve aprire tutto il polmone e inspirare la maggior quantità possibile di aria, e poi espirarla attraverso il naso, ma senza muovere una fiammella posta davanti alla faccia. Fra la inspirazione e l'espirazione ci si deve sforzare di ritenere l'aria nel polmone, perchè nel periodo di questa ritenuta, l'aria si trasforma in sostanza umana come il cibo materiale si trasforma in sostanza umana con il processo della digestione. La respirazione è accompagnata da gesti e da posizioni del corpo, proprie della scuola Yoga.

Il secondo metodo ((della pallina d'oro)) era ritenuto il metodo più misterioso e più efficace. La misteriosità consiste prima di tutto nell'intervento degli spiriti e dei Geni, perchè il segreto viene insegnato da un Genio e la combinazione della pallina è sotto la protezione degli spiriti. Per rendersi immortale, l'uomo deve cercare di rendere il proprio corpo incorruttibile; ora la materia che è ritenuta comunemente la più resistente è l'oro. Se l'uomo riesce a rinforzare il proprio corpo colla sostanza dell'oro, o, meglio, a trasformare la sostanza dell'oro nella sostanza del suo corpo, la morte, che è la dissoluzione degli elementi del corpo, non potrà più minacciare l'esistenza umana. Ma l'oro ordinario non è digeribile e quindi non è trasformabile in sostanza umana; esiste invece un'altra sostanza d'oro, ottenuta attraverso una combinazione chimica-religiosa, la quale può essere trasformata nella sostanza del corpo umano. L'insegnamento della pallina d'oro è basato su questi principi. Oltre a questo viene pure in aiuto ai maestri taoisti la medicina antica cinese. Le teorie medicinali cinesi distinguevano il corpo umano secondo la teoria dei cinque elementi (metallo, legno, acqua, fuoco e terra) e gli organi esteriori e interiori erano tutti classificati in relazione con i cinque elementi. Le relazioni fra questi cinque elementi sono prestabilite e seguendo le norme di queste relazioni si spiegavano le malattie e i rimedi. Se un organo è infermo, si cerca quell'organo o quegli organi che secondo la

norma delle relazioni avrebbero esercitato l'influsso malefico o benefico sull'organo infermo. La teoria della pallina d'oro applica pure queste relazioni degli organi interiori del corpo umano e vuole spiegare come sarebbe possibile la trasformazione dell'oro in sostanza umana.

Il maestro Wei-pe-yang non ci ha fatto vedere se egli stesso abbia seguito o no questo metodo, perchè al di fuori del libro non ha lasciato nessuna traccia di sè nella storia.

Dopo Wei-pe-yang la sua teoria viene sviluppata e perfezionata da K'o-hong, un altro grande maestro del Taoismo religioso. Questo maestro visse nel secolo quarto dopo Cristo, senza però lasciare notizie storiche di sè eccetto un libro, intolato Pao-p'o-tze. La teoria della immortalità viene esposta ampiamente in questo libro. Prima di tutto K'o-kong difende la possibilità e l'esistenza dell'uomo immortale, raccontando delle leggende come prove storiche e poi spiega lungamente i diversi metodi di pratica in riguardo alla combinazione della pallina d'oro.

La combinazione esige anzitutto che l'uomo si rechi su un alto monte dove occhi umani non arrivino a scoprirlo, poi deve vigilare sul fuoco acceso in un piccolo fornello per disgregare le materie metalliche e rifonderle in sostanza d'oro. Durante il lavoro, che dura sempre per lunghi anni, l'uomo deve implorare di continuo il favore degli spiriti affinchè vogliano aiutarlo a ottenere l'effetto tanto desiderato. Le materie metalliche adoperate sono differenti negli insegnamenti dei diversi maestri e in questa differenza sta appunto il segreto. Ma comunemente entra sempre lo zolfo l'arsenico, il mercurio. Sono quindi essenze velenose che non di rado hanno prodotto la morte degli infelici aspiranti all'immortalità.

Una medicina molto più elegante sarebbe l'erba misteriosa detta Orchidea Miracolosa. Per premiare le buone azioni di qualche uomo grande il Cielo (gli spiriti taoisti) fa crescere la pianta di Orchidea Miracolosa e la svela all'uomo giusto il quale coglie le rugiade sull'erba misteriosa e poi con le rugiade e con l'erba combina la medicina della immortalità.

Per aiutare l'uomo a raggiungere l'immortalità ci sono pure altri

mezzi che tendono a risparmiare all'uomo lo spreco delle proprie energie. S'insegna all'uomo a lavorare di meno, riposarsi a lungo e astenersi in certi periodi dall'uso del matrimonio.

38. Le formule magiche

La tendenza di K'o-hong fiorisce nella parte meridionale della Cina; nella parte settentrionale la tendenza magica della invocazione di Tchang-tao-ling prevale. Nel secolo quinto d. C., il taoista K'eu-kien-tze sviluppò questa tendenza e costituì la setta delle formule magiche taoistiche. K'eu-kien-tze era un ministro del potente regnante Wei-tai-wu-ti della dinastia Wei settentrionale e con il suo influsso spinse l'imperatore a mettere in opera una grave persecuzione contro il Buddhismo. Egli coltivava l'arte di prolungare la vita; ma in modo speciale il talismano taoista. Il fondatore del Taoismo religioso aveva insegnato ai suoi discepoli la pratica delle invocazioni magiche, K'eu-kien-tze fece rifiorire queste pratiche aggiungendovi il talismano. La pratica superstiziosa del talismano proviene dalle sette buddhiste del Tibet e consiste nelle scritture arcane, le quali, fatte sulle carte gialle hanno il potere di scacciare i demoni e guarire le malattie. Il metodo di K'eu-kien-tze si chiama quindi il talismano taoista.

Nello stesso tempo un altro taoista famoso, T'ao-hong-king, esercita la medesima propaganda nel Sud della Cina. T'ao-hong-king, studioso specialista delle superstizioni popolari, applica il suo taoismo al talismano e alla divinazione. Egli scrisse dei libri sull'arte di conoscere il destino dell'uomo e il valore di ogni data di tempo nella vita umana. La scelta del giorno e del luogo esercita un influsso fausto o infausto sull'opera dell'uomo, e la fisionomia dell'uomo riporta dei segni conoscibili della sua vita futura.

In questo periodo il Taoismo religioso si impegnò a combattere il Buddhismo invadente, ma si diede pure a copiare molte istituzioni buddhistiche. Anzitutto volle avere dei propri monasteri. Il monastero taoista è modellato sul tipo di quello buddhista, con una disciplina meno rigorosa e con poche pratiche di pietà religiose. Il monastero buddhista è un convento per i monaci, e nel medesimo tempo un tempio

di preghiere per i fedeli. Il monastero taoista, invece, è un luogo di pace e di ritiro, riservato a pochi monaci. Le pratiche di pietà religiose nel Taoismo sono pure una imitazione del Buddhismo e consistono nella recita di preghiere.

Durante la dinastia Tang (620-906 d. C.) il Buddhismo in Cina arrivò al suo massimo splendore e il Taoismo religioso trovò pure il suo prospero sviluppo. La famiglia regnante della dinastia Tang si chiamava Ly; ora il maestro Lao-tze era della famiglia Ly. La famiglia imperiale quindi riconosceva il famoso filosofo come proprio antenato. La religione taoista aveva per proprio fondatore il maestro Lao-tze, per conseguenza il Taoismo veniva riconosciuto come la religione della famiglia regnante. Tuttavia ciò non pregiudicava la posizione del Confucianesimo, che restava sempre la dottrina ufficiale dell'impero. Il primo imperatore di questa dinastia per suggerimento di un taoista, il quale diceva d'aver avuto una visione di Lao-tze, edificò un tempio al suo grande padre e il suo successore decretò l'onore a Lao-tze, simile a Buddha. Il quarto imperatore ordinò che in tutte le province fossero costruiti dei tempi commemorativi a Lao-tze come a Confucio. La venerazione a Lao-tze arrivò al suo culmine durante il regno dell'imperatore Tang-wuo-tsong, e lo zelo dell'imperatore si spinse fino a trasformare il palazzo imperiale in un convento taoista, e a perseguitare crudelmente i seguaci di Buddha.

Nelle dinastie seguenti il Taoismo religioso potè appena mantenere la propria posizione nella vita sociale del popolo cinese e si incammina al declino. La religione di Lao-tze non aveva numerosi seguaci ed era continuata da monaci e da letterati fantastici.

Per sostenere la teoria del Genio, uomo immortale, il Taoismo creò una vastissima mitologia, nella quale i grandi maestri della religione sono divenuti tutti spiriti immortali.

Al di sopra di tutti gli spiriti esistono tre grandi imperatori delle tre sfere celesti: tre Purità. Nella prima sfera domina il dio Yu-huang-shan-ti; nella seconda Tao-chuun; nella terza Lao-chuun.

Ci sembra che sopra i tri dominatori puri, esista un dio supremo detto Yuan-che-tien-tzun (primordiale, altissimo Signore del cielo). Però questo grande signore celeste non è più il Dio della tradizione

confuciana; bensì un uomo deificato o meglio, un dio che viene per diverse volte nel mondo, assumendo la vita umana e condivide la vita con gli altri uomini. I tre puri delle sfere celesti non sono altro che tre incarnazioni del dio supremo; così Lao-chuun, che è Lao-tze, rappresenta pure una incarnazione. A riguardo di questa mitologia si può forse pensare all'influsso del Nestorianesimo, arrivato in Cina durante la dinastia Tang. Siccome il Taoismo religioso era essenzialmente eclettico, può darsi che abbia pure imitato il Nestorianesimo.

Dopo gli deì dominatori viene uno stuolo di spiriti, governatori di astri, di monti, di fiumi, di mestieri umani. Tutti questi spiriti hanno avuto una vita umana, che rappresenta la loro incarnazione. Dopo vengono i Geni, otto dei quali sono i più importanti. Essi sono: Tsong-li, Lu-tong-pin, Tchang-koo, Lang-tsai-ho, Han-shan-tze, Tsao-kuo-cheou, Ho-shen-ku, Ly-yuan-tsong. Naturalmente Tchang-tao-ling, fondatore della religione, occupa un posto eminente nelle file dei Geni, egli però non compare fra i Geni principali. Questo fatto serve a dimostrare che la religione taoista non è una fondazione fatta da un uomo solo, ma da diversi maestri.

Con la creazione della mitologia il Taoismo religioso aggiunse anche un complesso di pratiche di pietà. S'insegnano il digiuno, le preghiere e la elemosina. Attraverso le pratiche di pietà il Taoismo arriva a penetrare nella vita del popolo e costituisce il terzo elemento della vita religiosa dei Cinesi.

Questa penetrazione è rimasta però sempre alla superficie.

VII. Il Buddhismo In Cina

39. L'Introduzione del Buddhismo in Cina

Durante il regno dell'imperatore Han-Wu-ti il confine della Cina si spostò fino all'Asia Centrale e venne in contatto diretto con i paesi dominati dalla religione buddhista. L'esercito imperiale che aveva conquistato i regni cino-turchestani, fece portare in Cina le statuette preziose di Buddha e i preziosi volumi religiosi come bottino di guerra. S'inizio così la marcia del Buddhismo per conquistare a sua volta il più grande popole dell'Asia.

La tradizione buddhista ci descrive la venuta del Buddhismo in China con un colore più maestoso e sorprendente. ((L'ingresso ufficiale del Buddhismo in Cina venne fissato dagli storici buddhisti nell'anno 60 d. C., l'imperatore Han-yin-ti aveva avuto un sogno singolare, nel quale aveva visto un gigante d'oro camminare sul tetto del palazzo imperiale. Il giorno seguente, l'imperatore domandò ai suoi ministri quale divinità potesse essere quella. E uno dei suoi ministri, certo Fu-nin, rispose che l'uomo d'oro era Buddha, un uomo santo d'occidente. Allora l'imperatore mandò diciotto persone con a capo Tsaiyin e Tsin-gin nel Turchestan cinese a ricercare i discepoli e i libri di Buddha. Dopo sette anni, i legati imperiali tornarono con la statua di Buddha, con quaranta testi e con due monaci. L'imperatore eresse subito un tempio che si chiamò Tempio del Cavallo Bianco, perchè il cavallo che aveva portato i libri era bianco. I due monaci avevano nome Kai-jen-mou-teng (Kasyoha-ma-tanga) e Tzu-fa-lan (Dharma-aranya)".⁽¹⁾

L'arrivo di questi monaci segnò l'ingresso effettivo del Buddhismo nella Cina. Il mezzo ne fu la versione dei testi buddhisti. Il monaco Kai-jen-mou-teng visse per poco tempo in Cina, il suo

(1) Stan. Lokuang, *Una concezione filosofica cinese*, Roma, 1946, p.135.

compagno Tzu-fa-lan invece morì nel 70 d. C. e durante i dieci anni della sua permanenza eseguì la versione di diversi testi.

L'opera della versione che fu il lavoro principale dei propagandisti in Cina, fu continuata per circa sette secoli da migliaia di monaci indiani e cinesi. Il Sig. Wang-ci-sin nella sua storia del pensiero religioso cinese, seguendo Liso-ci-ciao, distingue il lavoro di versione in tre periodi: dal primo secolo dopo Cristo alla fine del secolo terzo, dal secolo quarto alla fine del secolo sesto, dal secolo settimo alla metà del secolo ottavo. (2)

Il primo periodo corre dalla dinastia Han orientale alla dinastia Tin occidentale. In questo primo periodo la propaganda buddhista era ancora ai suoi inizi e la versione dei testi si faceva sui libri e volumi scelti dalle opere voluminose dei maestri. Era quindi un lavoro ancora frammentario. Dopo la morte di Tzu-fa-lan, verso l'anno 148 d. C. arrivò alla città imperiale il monaco Tze-Leou-Kia-tchan (Indoscita) e l'anno seguente arrivò il monaco An-chen-kaio (Arsacide). Il primo allestì la traduzione di più di venti librie e il secondo compì la versione di trentanove libri. Successivamente il discepolo di Tze-Leou-Kia-tchan, il monaco Tze-Lean e il discepolo di lui, il monaco Kia-tchan, il monaco Tze-Lean e il discepolo di lui, il monaco nato in Cina, perchè suo padre era vissuto in Cina. Tze-chien possedeva una perfetta conoscenza di diverse lingue ed intraprese non solo il lavoro di versione, ma anche la radazione del commento. Tuttavia le versioni fatte sui testi liberamente scelti molte volte non rappresentavano il pensiero genuino e completo degli autori, perciò circa l'anno 260 d. C. un monaco cinese, Tchu-tze-ren si recò nei regni del Turchestan per ricercare dei testi originali e completi del buddhismo, e nell'anno 266 d. C. un altro monaco turchestano, Tzu-fa-fu si mise pure alla stessa ricerca. Ambedue i monaci contribuirono allo sviluppo della dottrina di Buddha in Cina, e il secondo può essere considerato il più grande traduttore del primo periodo.

(2) Wang Ci-Sin, *Storia del pensiero religioso cinese*, Shanghai, 1933, p.96.

Nel secondo periodo fra i numerosi grandi monaci che lavorarono per la versione, ci furono tre grandi maestri; Tao-an, Chiu-mo-lo-she e Fu-to-pa-tp-lo. Il monaco Tao-an era cinese di nascita, non conosceva le lingue straniere, ma colla collaborazione dei monaci indiani egli diede un impulso nuovo alla versione dei testi, stabilendo dei criteri secondo la natura della letteratura cinese e del testo buddhista. Egli incominciò pure a compilare un elenco delle versioni, che poi servì come la prima pietra della storia delle versioni. Il monaco Chiu-mo-lo-she è stato il più grande maestro nella propaganda buddhista in Cina. ((Originario dal regno K'eni-tze, nella sua giovinezza godeva già una grande fama. Il re Fu-chien, inteso il suo nome, mandò il generale Lü-Kuang a richiederlo al re di K'uei-tze. Al ritorno il generale trovò che Fu-chien era stato sconfitto e decapitato dai suoi nemici. Il successore tuttavia accolse il monaco con benevolenza, e lo costituì maestro del regno. Chiu-mo-lo-she dimorava nel palazzo reale e lavorava alla versione dei testi. Ottocento monaci lo coadiuvavano e le opere tradotte furono ben novantaquattro, distribuite in quattrocentoventicinque volumi. Ma la sua vita privata era censurata da molti confratelli, perchè assecondando i desideri del re, viveva più da ministro che da monaco: aveva parecchie mogli, prendeva vino e la carne e trasgrediva impunemente la disciplina monastica. Il suo influsso sul Buddhismo cinese fu molto profondo, e il suo passaggio dal Hinayana al Mahayana fu il motivo fondamentale della corrente buddhista in Cina)).⁽³⁾

Il monaco Fu-to-pa-to-lo era di origine indiana e arrivò in Cina dal mare nella provincia dello Shangtoug. ((Nella sua giovinezza aveva aiutato il monaco Chiu-mo-lo-she a fare molte versioni. Quando la sua fama si era ormai levata come un nuovo astro, assicurandosi con la venerazione dei monaci, anche un gruppo di discepoli, Chiu-mo-lo-she si fece insofferente e persecutore. Questo cattivo spirito s'accrebbe in lui a dismisura allorchè Tcheoo-shen (Fu-to-pa-to-lo) abbandonò la parte settentrionale e si recò a Lu-shan, ed esercitò una grande

(3) Stan. Lokuang, *Una concezione filosofica cinese*, p.137.

influenza sulla propagazione del Buddhismo nel sud con le sue numerose versioni)).⁽⁴⁾

Alla fine del secondo periodo i quattro principali testi del Buddhismo in Cina erano già tradotti: Pen-sho, Fa-hua, Ta-pen-nien-pen e Hua-nien. Due altri testi pure importanti: A-han e Fu-lean-shen-fu, avevano pure avuto la loro versione. (Pen-sho, la saggezza; Fa-hua, la dottrina splendida; Ta-pen-nien-pen, il Nirvana; Hua-nien, la dignità splendida; A-han, sommario di dottrina; Fu-lean-Shen-fu, il Buddha immortale).

Nel terzo periodo il più grande maestro è senza dubbio il monaco cinese Shuang-tsang. Shuang-tsang era nato dalla famiglia Tcheng nel distretto Yen-se, nella provincia Honan. Era partito per l'India nell'anno 629 d. C. e dopo diverse difficoltà era arrivato sul posto di studio, visitando moltissimi conventi e acquistando copiosi testi. Ritornò in Cina nell'anno 646. L'imperatore Tang-tai-tsong lo ricevette con grande onore e lo esortò a completare il lavoro della versione, e Shuang-tsang, con l'aiuto dei suoi discepoli, tradusse in cinese seicentocinquanta-sette libri. I suoi discepoli raggiunsero il numero di tre mila, di cui settanta furono i più celebri. Morì verso il 664 d. C., all'età di settantacinque anni)).⁽⁵⁾

In questo periodo il lavoro dei maestri buddhisti si rivolgeva maggiormente ai commenti e all'esposizione della dottrina, perchè i testi erano ormai tutti tradotti. A causa delle dispersioni non è possibile conoscere con esattezza il numero dei libri tradotti; quelli conservati fino ad oggi sono circa tre mila, in quindici mila volumi.

40. Lo sviluppo del Buddhismo in Cina

La storia della diffusione del Buddhismo in Cina può essere ricapitolata in tre grandi periodi. Il primo periodo incomincia al sec. primo d. C., e va. fino al secolo settimo d. C., si può chiamare il periodo di propaganda. Il secondo corre dal secolo settimo fino al secolo

(4) Stan, Lokuang, *l.c.*, p.142.

(5) Stan, Lokuang, *l.c.*, p.146.

decimo; e il periodo dello sviluppo. Il terzo periodo decorre dal secolo decimo fino ai nostri giorni; ed è il periodo di decadenza.

Dall'inizio della sua introduzione in Cina il Buddhismo sfruttò i favori degli imperatori della Cina per la propria diffusione. La capitale della dinastia Han stava nella parte del Nord della Cina, e per conseguenza anche la diffusione del Buddhismo cominciò nella parte settentrionale. Durante i tre secoli di scissione dopo la caduta della dinastia Han, la parte del Nord, dominata dai regnanti tartari, offriva un buon terreno per la propaganda buddhista, perchè i tartari, sentendosi inferiori culturalmente ed essendo inclini alla superstizione, abbracciavano volentieri il buddhismo come una religione superiore, la quale era adatta ad ingentilire i costumi e appagare il desiderio di tranquillità. I grandi monaci, come Budda-janga e Chiu-mo-lo-she, erano onorati con profonda venerazione dai regnanti e dal popolo. Giunti poi i monaci indiani o turchestani in Cina, iniziarono immediatamente l'istituzione della vita monastica e raccolsero migliaia di Cinesi, i quali nel monastero imparavano a praticare una vita, non conosciuta fin allora in Cina.

La prima diffusione del Buddhismo nella Cina meridionale fu opera del monaco cinese Fi-yuan. Nel secolo quinto d. c. questo monaco, col suo maestro Tao-an, venne a stabilirsi in Lu-shan nella provincia attuale del kiang-she, e lo raggiunse poi il famoso monaco Fu-to-pao-to-lo. Mentre nel Nord, la corrente dottrinale del Buddhismo prevaleva, nel Sud la corrente ascetica era la dominante. Fi-yuan fondava un'associazione di simpatizzanti col Buddhismo, alla quale appartenevano molti letterati di grande fama. La familiarità dei letterati coi monaci buddhisti aprì la strada al Buddhismo per entrare nella classe intellettuale e influenzare il pensiero cinese. Gli imperatori delle dinastie della Cina meridionale non accoglievano i monaci e le pratiche buddhiste con lo stesso entusiasmo come gli imperatori tartari della Cina settentrionale, perchè, consci della superiorità della propria cultura, nutrivano un senso di diffidenza verso la religione di Buddha. Ci furono però anche degli imperatori che aderirono a questa religione con vero trasporto, come per es. l'imperatore Lean-ou-ti

(502-550). ((Volendo egli abdicare al trono imperiale, e non potendo effettuare il suo proposito per l'opposizione dei ministri, trasformò il suo palazzo in un convento buddhista; si vestiva da monaco, osservava l'astinenza perfetta, interveniva a tutte le cerimonie religiose e faceva lui stesso le prediche, interpretando i testi canonici. Il popolo seguiva l'esempio dell'imperatore, e quarantotto mila persone si facevano monaci e monache. La fine dell'imperatore fu però molto misera, perchè assediato dall'esercito ribelle, morì di fame)).⁽⁶⁾

Lo stato della diffusione del Buddhismo in Cina verso la fine del secolo sesto d. C. presentava dei risultati stupendi: non solo i testi tradotti in cinese erano ben curati e numerosi, ma i conventi disseminati in tutto l'impero raggiungevano una cifra altissima.

La dinastia di Tang ha la fama d'essere l'età aurea della letteratura cines, e sotto di essa la versione dei testi buddhisti toccò il suo apogeo. Dopo le versioni vennero redatti numerosi commenti dai grandi maestri. Dallo studio dei testi e dei commenti fiorì il pensiero del Buddhismo e da questa fioritura nacquero le diverse sette. Se ne enumerano dieci o otto principali:

Hidayana	{	Kiu-chee-tsong (rinunciare a tutto)
		(Fa-shan-tsong) (manifestare la dottrina)
		Chen-she-tsong (sincerità e realtà)
		(San-lünn-tsong) (tre discussioni)
mista		Lü-tsong (l'ascetismo)
Mahayana	{	Fa-nien-tsong (la dignità splendida)
		Tien-tai-tsong (Tien-tai, monte della provincia Chekiang)
		Cheng-nien-tsong (la parola vera)
		Chen-t'ou-tsong (la terra pura)
		Shen-tsong (la contemplazione) ⁽⁷⁾

(6) Stan. Lokuang, *l.c.*, p.142.

(7) *O.c.*, p.147-151.

41. Le sette Buddhistiche In Cina

Lo schema precedente ci dà una pallida idea delle divisioni buddhistiche, sorte dalle interpretazione dei testi canonici; in realtà le sette erano ben più di dieci. Non si deve tuttavia immaginare che le sette buddhiste, come le sette scismatiche del cristianesimo, fossero sempre in lotta l'una contro l'altra; no, esse vivevano tranquillamente di comune accordo.

La base dottrinale della divisione sta in due grandi difficoltà del dogma buddhista: tutti gli uomini sono capaci o no di ricevere la illuminazione? La illuminazione avviene d'improvviso o gradatamente? Oltre a ciò la questione centrale della irrealtà delle cose costituisce naturalmente anche un terreno di disputa e di divisione.

Comunemente si ritiene che le sette hinayane sono meno profonde, meno assolute delle altre sette mahayane. La setta Kiu-chee-tsong deriva dal testo sanscrito Kosa-sastra e ha come proprio padre il monaco indiano Vasubandhu in India e il monaco Cheng-ti in Cina. La dottrina della setta Kiu-chee apre la strada al Buddhismo con l'ammissione dei dolori e delle cause dei dolori. La setta Chen-she-tsong, creata in Cina dal monaco Cha-tchuan nel secolo VI d. C., batte sul punto della irrealtà delle cose e della personalità dell'uomo ed ha come suo testo fondamentale il libro *satya siddhisastra*. Le sette mahayane hanno una penetrazione filosofica più completa delle hinayane e s'addentrano anche più profondamente nella psicologia del popolo cinese. Le due sette: Tien-tai-tsong e Fa-nien-tsong sono le rappresentanti ufficiali del buddhismo in Cina. La setta Fa-nien, fondata dal monaco Fa-tchuang, sul testo fondamentale *Fa-nien* (*avatam-sa-kasutra*) costruisce la sua teoria della unica realtà per aderire alla tendenza realistica dei cinesi e sviluppa la gnoseologia indiana per illustrare i concetti ascetici della tradizione cinese. La setta Tien-tai, fondata dal monaco Chi-kai nel secolo VI d. C. e sul testo *Fa-hoa*, accoglie le stesse idee della setta Fa-nien e gliene disputa il primato. Queste due sette sono considerate come gli ultimi gradi dell'ascensione buddhista.

Due note comuni nelle sette, che poi le distinguono in due sette separate, sono la disciplina ascetica e la contemplazione meditativa. Tutti i monaci sono obbligati a praticare l'ascetismo come tracciato dalla disciplina monastica, e nella disciplina esiste la pratica della meditazione contemplativa. Questi sono due mezzi efficaci per aiutare i monaci a ricevere l'illuminazione. Alcuni maestri però considerano questi mezzi come unici mezzi efficaci e trascurano le dispute dottrinali per la liberazione dell'uomo dal dolore. Onde nascono la setta Lutsong, setta dell'ascetismo, e la setta Shen-tsong, setta della contemplazione. Se il Buddhismo ha potuto avere un grande influsso sul pensiero cinese, lo si deve alla sua disciplina ascetica e alla pratica della contemplazione, perchè queste due pratiche hanno sempre ispirato una grande stima e riverenza verso la religione di Buddha. La Cina confuciana, per quanto ostile alla introduzione delle teorie straniere, è sempre pronta a rispettare la vita ascetica e lo spirit di distacco. In virtù di questo rispetto molti intellettuali si sono avvicinati ai monasteri buddhisti per respirarvi l'aria calma e lontana dai rumori mondani.

Però il Buddhismo, con tutto il suo apparato metafisico e con la perfezione dell'ascetismo, non sarebbe ancora stato in grado di penetrare nella vita del popolo, se non avesse introdotto nel suo dogma degli elementi lontani dalla mente del fondatore, cioè quelle pratiche superstiziose che costituiscono la parte popolare del Buddhismo in Cina. Dall'ateismo di Buddha il Buddhismo in Cina si è trasformato in un politeismo con un pantheon di dèi. La setta Chen-tou-tsong insegna la venerazione del Buddha Amida come dio salvatore. La setta Chengnien pratica invece il Tantrismo, cioè i misteri religiosi, e venera gli dèi dai poteri miracolosi.

Nelle dinastie posteriori, il Buddhismo ha sviluppato queste sette, disperdendosi in disquisizioni minute a danno dello spirito di distacco. Le due sette della Hinayana toccano la causa dei dolori senza mai approfondirla; le sette della Mahayana partono dal fondamento metafisico della negazione della realtà delle cose, eccetto l'una e unica realtà, costruiscono un edificio psicologico di ascesa ascetica per conquistare la pace perfetta del cuore e poi immergersi nel

Nirvana. Le sètte Fa-nien-tsong e Tien-tai-tsong rappresentano sempre il più alto pensiero buddhista in Cina.

Le vicende storiche del Buddhismo in Cina nei secoli successivi alla dinastia Tang non furono favorevoli alla rifioritura come i secoli precedenti. Il progresso della religione buddhista consisteva in un accrescimento numerico degli adepti dei due sessi, ma la disciplina monastica, lo studio dottrinale e lo spirito religioso andavano sempre decadendo tanto che gli imperatori si credettero in dovere d'intervenire onde limitare la accettazione dei religiosi. Ai nostri giorni la religione buddhista in Cina è rimasta come istituzione che va languendo lentamente verso la morte, se questa non verrà accelerata dall'ateismo materialista del comunismo.

42. La dottrina del Buddhismo in Cina

Non è agevole sintetizzare in breve la dottrina del buddhismo cinese, perchè ogni setta presenta qualche divergenza. Noi ci limiteremo quindi a vedere la dottrina rappresentata dal Tien-tai-tsong e dal Fa-nien-tsong nelle sue linee generali.

La vita umana è un dolore continuo, di cui i principali sono la malattia, la vecchiaia e la morte. Da che cosa dipendono questi dolori? Dall'ignoranza. L'uomo vede le cose esterne, le crede reali; dalla realtà delle cose esterne nasce la convinzione della realtà della propria esistenza; formata la convinzione del proprio Io, l'uomo desidera mantenere la sua persona. Da questo desiderio viene la nascita; dalla nascita prendono radice i dolori. Buddha insegna agli uomini a riconoscere la irrealtà di tutti gli esseri, incominciando dal proprio Io. L'esistenza dell'uomo è la congiunzione dei quattro grandi elementi: terra, fuoco, acqua e vento. Questi elementi formano pure gli altri esseri del mondo, i quali però non sono reali se non nella concezione dell'uomo. L'uomo concepisce la cosa irreale come cosa reale, perchè la sua cognizione viene oscurata da una nebbia nelle facoltà conoscitive. La nebbia che oscura o falsifica la cognizione è un frutto delle cattive azioni dell'uomo, fatte nella vita precedente. Per liberare l'uomo dai suoi dolori è necessario distruggere l'ignoranza, perchè se l'uomo viene a conoscere chiaramente che le cose e la sua persona non

sono reali, egli non le desidera più. Quando l'uomo avrà estinto il desiderio, non soffrirà più nessun male.

In mezzo alla irrealtà degli esseri del mondo, esiste una realtà che è la realtà trascendentale ed universale e che in cinese si chiama Cheng-sen o Cheng-shu.

((Tutte le cose esterne sono manifestazioni dell'unica realtà. La setta Fa-nien-tsong espone questa verità con la metafora del leone d'oro. Uno vede un leone d'oro, e naturalmente afferma che il leone d'oro esiste realmente. Ma l'uomo illuminato saprà fare una distinzione, dicendo che l'esistenza del leone d'oro appartiene all'oro e non al leone, perchè l'oro senza la forma del leone può esistere ed esiste realmente, invece la forma del leone non potrà esistere senza l'oro. L'oro è la sostanza, la forma di leone è la forma accidentale; così il Cheng-sen o Cheng-shu è la sostanza reale di tutti gli esseri dell'universo e realmente esistente; tutti gli esseri sono forme accidentali e non esistono realmente)).⁽⁸⁾

L'uomo illuminato quindi riconosce la irrealtà della cose. Ma come si arriva a questa illuminazione?

Il Buddha, Sakya-muni, dopo avere abbandonato la casa, aveva ricercato per sette anni la sua illuminazione con le pratiche ascetiche di austerità, senza riuscire nel suo scopo. Finalmente un giorno mentre stava seduto sotto un albero, ricevette d'improvviso una luce nel suo intelletto e riconobbe la irrealtà degli esseri dell'universo. La illuminazione sta quindi nel conoscere la irrealtà delle cose; questa illuminazione viene acquistata dall'uomo sempre in modo imprevisto.

Il metodo d'acquistare la illuminazione differisce da setta a setta e può essere diviso in due classi; la illuminazione subitanea, e la illu-

(8) Stan, Lokuang, *o.c.*, p.159.

Cfr. il testo buddhistico: Capitolo sul leone d'oro, scritto da Fa-Tsuan.

In esso Fa-Tsuan illustra questa verità con l'esempio d'un leone d'oro. L'oro è reale; la forma di leone è una manifestazione d'oro. Così l'unica realtà è come l'oro, tutte le cose del mondo sono solamente manifestazioni accidentali.

minazione progressiva. Nella prima classe i metodi insegnati dai maestri sono la recita di brevi sentenze e trattamenti duri e improvvisi come per destare l'intelletto dal sonno. I metodi della seconda classe comprendono le pratiche ascetiche e la contemplazione.

L'uomo non illuminato è un uomo volgare, il quale per ricevere la illuminazione deve premettere una preparazione. La preparazione consiste nell'osservanza dei precetti morali comuni. Nell'uomo volgare esistono dei frutti cattivi, lasciati dalle male azioni della vita precedente. Questi frutti cattivi riuniti nella facoltà Alaya, oscurano l'intelletto umano e generano l'ignoranza. Per eliminarli l'uomo deve contrapporre delle buone azioni morali, osservando i precetti comuni. Una volta diventato moralmente buono egli possiede la possibilità di ricevere l'illuminazione.

43. La illuminazione

La prima illuminazione consiste nel conoscere le quattro grandi verità, cioè: la esistenza del dolore; la causa del dolore; la soppressione del dolore; la via della soppressione.

Tutti gli uomini apprendono dalla propria esperienza che l'esistenza dell'uomo si svolge continuamente nei dolori; però non tutti gli uomini sono convinti di questa verità, altrimenti perchè dovrebbero attaccarsi tanto alle cose esterne e ricercare affannosamente i piaceri sensibili? L'uomo illuminato nel buddhismo deve convincersi della verità che la vita sua nel mondo è un dolore continuo.

Da dove vengono questi dolori? Dalla brama insaziabile di accontentare se stesso. L'uomo ama la propria esistenza e si sforza di svilupparla e continuarla.

Una nuova illuminazione gli farà conoscere la irrelatà delle cose e della esistenza umana. Se le cose esteriori e la propria esistenza sono irreali, l'uomo deve convincersi che è ridicolo desiderarle e ricercarle; solo allora starà in pace.

A codesta negazione della realtà delle cose l'uomo ascende per gradi.

((Il primo grado di negazione è per gli incipienti nella perfezione, e insegna all'uomo a negare in globo la esistenza reale delle cose esterne. Le cose mondane passano e periscono, quindi non sono desiderabili.

((Il secondo grado comincia a spiegare la ragione della irrealtà delle cose, dicendo che le cose esterne sono percezioni create dalla facoltà conoscitiva dell'uomo. Il cuore umano, cioè l'intelletto, è la causa onnipotente della produzione delle cose dell'universo.

"Il terzo grado avanza di un passo ed insegna all'uomo a contemplare la irrealtà delle cose. Nei gradi precedenti si insiste molto sulla verità della irrealtà delle cose, perchè l'uomo ignorante se ne convinca; invece nel terzo grado, si suppone che l'uomo sia già illuminato, e quindi non occorra inculcare la falsità delle cose, ma lo si invita alla contemplazione.

((Il quarto grado distrugge la nozione della esistenza o non esistenza, perchè indirizza l'uomo alla realtà assoluta, senza pensare mai più alle cose particolari. La nozione ((esistenza)) è una nozione relativa, in quanto si oppone alla ((non esistenza)); così la nozione ((non esistenza)) è relativa, in quanto si oppone alla nozione ((esistenza)). La nozione ((realtà)) e la nozione ((non realtà)) sono termini relativi. Quando l'uomo arriva a fissarsi nella realtà assoluta, perde le nozioni relative e diventa trascendentale.

((Il quinto grado è la contemplazione dell'unica realtà in modo che l'uomo s'unifica con Chen-shu e gode la felicità del Nirvana)).⁽⁹⁾

Gli uomini sono tutti capaci di ricevere codesta illuminazione? Alcuni maestri rispondono di no, altri rispondono di sì. In fondo tutti sono d'accordo, perchè quelli che ammettono la capacità in tutti gli uomini, intendono la capacità nelle successive nascite dell'uomo; quelli che negano la capacità, intendono la capacità nella vita presente.

L'opposto della illuminazione è l'ignoranza. L'ignoranza risiede

(9) Lokuang, *Un sistema filosofico cinese*, p.162.

nelle facoltà conoscitive. Il Buddhismo distingue le facoltà conoscitive in quattro classi: le facoltà sensitive, che sono cinque; la facoltà di riflessione, la facoltà di giudizio, che si chiama Manas, e la facoltà Alaya, che è il centro di raccolta dei semi lasciati dalle azioni della vita precedente. Le azioni cattive lasciano dei semi cattivi che oscurano l'intelletto e causano la ignoranza; le azioni buone lasciano dei semi buoni che aiutano l'uomo a distruggere i semi cattivi e a ritrovare la verità. La cognizione umana parte dalle facoltà sensitive, suscita la riflessione dell'uomo sulla cognizione, e provoca un giudizio sulla realtà o no della cognizione. Nel formare il giudizio la facoltà Manas dipende dalla facoltà Alaya, che attraverso i semi determina il modo di giudicare.

L'uomo volgare che porta in sé molti semi cattivi non potrà certamente arrivare a ricevere la illuminazione in questa vita presente; egli invece deve sforzarsi di praticare la morale buddhista per sopprimere i cattivi semi con le buone azioni. Se le buone azioni di una vita non valgono a distruggere tutti i semi cattivi, l'uomo dovrà continuare il lavoro nella vita seguente o nelle vite successive fino al giorno di potere essere degno del gran dono della illuminazione. L'uomo destinato alla illuminazione non avrà se non pochi semi cattivi nella facoltà Alaya e con la pratica della morale si dispone alla luce liberatrice.

L'uomo illuminato conosce perfettamente la genesi dei dolori. I dolori nascono da una serie di cause concatenate tra di loro. Queste cause sono dodici.

((Dall'ignoranza provengono le formazioni (sankara); dalle formazioni proviene la conoscenza (vinnana); dalla conoscenza provengono nome e corpo; dal nome e corpo provengono i sei domini; dai sei domini proviene il contatto; dal contatto proviene la sensazione; dalla sensazione proviene la sete; dalla sete proviene l'attaccamento; dall'attaccamento proviene l'esistenza: dall'esistenza proviene la nascita; dalla nascita provengono vecchiaia e morte, sofferenza e lamento, dolore, afflizione e disperazione. È questa l'origine di tutto l'impero dei dolori)).⁽¹⁰⁾

(10) H. Oldenberg, *Budda, Milano*, 1937, p.249.

((Ignoranza significa la falsa convinzione della realtà del proprio Io e delle cose esterne. La formazione significa le male azioni che sono prodotte dalla ignoranza. Queste due cause appartengono alla vita precedente. Da queste due cause si producono nome e corpo; corpo significa il corpo umano, e il nome significa il cuore, cioè il corpo umano che si forma nel seno materno. Dalla concezione del corpo si producono dei domini che significano i sei sensi o facoltà sensitive. Con i sei domini si produce il contatto, che è il contatto delle facoltà sensitive con i propri oggetti. Dal contatto si producono le sensazioni. Queste quattro cause si considerano nello stato fra la concezione e la nascita. Quando il corpo umano è adatto alle sensazioni, viene il desiderio delle cose mondane; da questa sete di piaceri nasce l'attaccamento alla propria persona e alle cose proprie. Così l'uomo viene a rinascere; dalla rinascita vengono la vecchiaia e tutti gli altri dolori)).⁽¹¹⁾

Per la sussistenza della concatenazione delle cause sembra necessaria l'esistenza dell'anima umana. Se l'anima umana non esiste realmente o si distrugge nel momento della morte, chi sente i dolori e chi rinasce? Il Buddhismo afferma che la successione delle cause non esige una sostanza, in cui sussistono, e la rinascita è come il germoglio che segue il seme. Ma questa illustrazione non spiega l'unità della persona umana, e fra tante negazioni s'ammette una specie di Io personale. Questo Io personale è la falsa convinzione della personalità umana.

((Ontologicamente l'anima umana non esiste; esiste invece una falsa convinzione della personalità umana, cioè una falsa coscienza del proprio Io; questa falsa coscienza passa dalla vita precedente alla vita seguente. L'uomo che non è arrivato allo stato di perfezione illuminata, s'attacca al proprio Io, credendo alla propria personalità; l'attaccamento al proprio Io, è la causa della rinascita. Nella rinascita che s'effettua attraverso la morte con la dissoluzione della forma prece-

(11) Stan. Lokuang, *o.c.*, p.168.

Cfr. il testo buddhistico: *La dottrina del Mahayana*, scritto da Fei-yuan, cap.IV.

dente, quello che rimane dell'uomo antico è la falsa convinzione della propria personalità. Questa convinzione si ha come un pensiero dell'unica realtà, la Cheng-shu; nella rinascita, questo pensiero si riveste di un'altra forma ed effettua un'esistenza momentanea. Quando questa falsa convinzione della propria personalità mediante la illuminazione, viene cancellata, allora si spegne l'attaccamento al proprio Io, l'uomo non desidera più la propria esistenza ed entra nel Nirvana)).⁽¹²⁾

44. La contemplazione

Nella pratica della illuminazione la contemplazione occupa un posto che costituisce il fondamento per la liberazione dell'uomo dai dolori.

Il buddhismo ha stabilito la catena delle cause dei dolori, la quale trae la sua origine dalla ignoranza. Quindi i dolori dell'uomo hanno la loro causa nel campo gnoseologico e psichico. È vero sempre che l'uomo non fa nessuna azione senza essere mosso da una idea. Secondo il buddhismo l'uomo volgare nella sua mente ha costruito un mondo esterno che in realtà non esiste. Dalla costruzione mentale l'uomo s'incita al desiderio; dal desiderio si passa all'azione; nascono allora i dolori della vita umana.

(12) Stan. Lokuang, o.c., p.162.

Cfr. *Buddhisme* par Louis de la Vallée-Poussin, Paris, 1925, p.85 (L'embaras est grand de choisir entre la négation et l'affirmation de la personne, celle-ci confirmée par le dogme de l'acte et de la métempsychose, celle-là en rapport étroit avec le dogme de l'impermanence appliqué à la psychologie; mais, loin d'avoir à choisir entre ces deux hypothèses, ne devons-nous pas les rejeter toutes les deux? Le canon de l'école palie accorde en effet une place importante à une série de décrets épars dans les Discours, mi-doctrinaux, mi-pratiques, concernant les sujets dits prohibés, "à mettre de côté"; toutes les autres sectes les ont aussi, nous les avons, soigneusement enregistrés... Ma doctrine, dit le Buddha, est un chemin d'entre-deux; j'évite les extrêmes; je ne dis pas que la sensation est distincte ou non distincte du sujet de la sensation; que l'être vivant est distinct ou non distinct du corps; que l'être demeure ou ne demeure pas identique d'existence en existence. J'enseigne la vraie loi de salut: la douleur des renaissances vient de l'acte, qui procède du désir, et le désir a pour cause l'ignorance des vérités du salut)).

Per sanare la ignoranza dell'uomo sarà necessario togliergli la illusione dell'esistenza reale delle cose. Il rimedio sta nel convincere l'uomo della irrealità del mondo intero: questo mezzo è la contemplazione. L'uomo concentra la propria forza mentale nella considerazione della vanità delle cose. La considerazione deve essere costante, volitiva e fattiva che imprime le sue orme nello spirito e influisce sulla volontà.

La contemplazione produce il suo primo effetto nel concentrare la mente dell'uomo, evitando gli svaghi e le dissipazioni. Il suo secondo effetto è la calma dello spirito. Quando l'uomo si è concentrato nel suo interno, si sente calmo e tranquillo. Nella calma l'uomo incomincia a considerare e a riflettere su ciò che significa la propria esistenza e l'esistenza delle cose esterne, e le trova inesistenti ed inutili. Da queste riflessioni l'uomo si purifica dalle ansie, dai desideri e dagli attaccamenti. Quindi il terzo effetto della contemplazione è la purificazione. Dopo questa purificazione la mente, resa più chiara e più penetrante sulla vanità del mondo esterno, s'eleva a considerare la realtà dell'unica esistenza che è Chang-shu o, come si chiama ordinariamente, il Buddha. La mente umana lascia la parte negativa della irrealità delle cose e s'immerge nella considerazione positiva dell'unica realtà fino a immedesimarsi con essa; e allora sarà il Nirvana che sarà la liberazione totale dell'uomo.

Per praticare la contemplazione vi sono differentissimi metodi che variano dal semplice sedere, ai complicatissimi esercizi degli Yoghi. L'uomo si mette a sedere in una positura diritta, modera il respiro, allontana i pensieri e vede dinanzi a sé solamente il Buddha (Cheng-shu). Poi vengono gli altri esercizi i quali possono essere stranissimi, o acrobazie ipnotizzanti.

((Nelle sale del convento buddhistico i monaci convengono ogni giorno in ore determinate e seggono sul pavimento con la positura ben tenuta per praticare la contemplazione, distogliendosi dai pensieri delle cose esterne. La contemplazione si inizia con la tranquillità interna e si perfeziona nella concentrazione del cuore o intelletto. Si distinguono diversi gradi di contemplazione: il primo consiste nella

tranquillità interna, in cui l'uomo rimane con il cuore tranquillo come l'acqua del lago senza vento. Il secondo annienta la sensazione del piacere, ma ritiene ancora il piacere spirituale di possedere. Il terzo grado toglie l'uomo dal pensiero del piacere e gli fa considerare la felicità umana in un senso trascendentale. In questo grado l'uomo s'elleva al di sopra della considerazione della moralità, perchè le nozioni del bene e del male morale sono nozioni relative e l'uomo illuminato deve fissarsi nell'unica realtà senza pensare alle cose relative. Il quarto grado porta l'uomo allo stato della somma tranquillità, ch'è un Nirvana in anticipo).⁽¹³⁾

Lo stato della mente che, spogliata di tutti i pensieri, fissa permanentemente la realtà unica, si chiama buddhificazione. L'uomo s'unisce all'unica realtà e diventa Buddha. Questa buddhificazione dice il Nirvana in anticipo.

Il Nirvana quindi è la unione perfetta con l'unica realtà, cioè Cheng-shu. L'uomo attraverso la morte entra in questo stato di perfetta tranquillità e di somma pace.

Il Nirvana vuole dire la perfetta liberazione dell'uomo, perchè l'uomo una volta entrato nel Nirvana si libera dalla rinascita. Interrotta la rinascita l'uomo non sarà più soggetto ai dolori della vita.

Quale è questo stato di Nirvana? I buddhisti cinesi chiamano la morte dei grandi maestri: annientamento silenzioso, o, entrare nel riposo. Dopo la morte un grande maestro, illuminato dalla dottrina e dall'osservanza buddhista, trova la pace silenziosa. Ma questa pace è un annientamento totale di se stesso, o un godimento pieno? Sembra che il buddhismo cinese penda alla seconda risposta, in modo che nel Nirvana l'uomo si unisce allo Cheng-shu, ritiene la propria personalità e conquista la piena soddisfazione.

(13) Stan. Lokuang, o.c., p.172.

Cfr. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Kien-hien, 1927, p.424. Cfr. i testi buddhistici: i sistemi principali della meditazione, e i sistemi principali del segreto contemplativo, tradotti da Chiu-mo-lo-she. Nel primo testo sono esposti dieci sistemi, e nel secondo trenta sistemi di meditazione.

Nelle interpretazioni buddhiste la parola Nirvana ha diverse spiegazioni. Ci sono di quelli che negano l'esistenza del Nirvana. per costoro Nirvana vuole dire semplicemente assenza o non esistenza, cioè assenza dei dolori. Per quelli che ammettono il Nirvana, la natura di questo stato è molto varia.

((La nozione del Nirvana, come abbiamo visto, è duplice: distruzione del desiderio, distruzione del dolore e dell'esistenza. Ci sono quindi due distruzioni che sono due *asamskrtas* distinte. La distruzione del desiderio è acquistata per una certa sapienza alla quale si dà il nome di *Pratisamkhya* (conoscenza discriminativa); si chiama quindi *Pratisamkhyanirodha*, (distruzione ottenuta grazie alla sapienza). Alla morte del santo l'esistenza cioè la rinascita, è distrutta. Questa distruzione risulta la prima, ma non è la conseguenza diretta della sapienza; essa proviene immediatamente dall'essenza delle cause che produrrebbero la rinascita; si chiama quindi *apatisamkhyanirodha*. Tale è la spiegazione delle due distruzioni presso gli *Sthaviras*. Per gli *Sarvastivadini* il Nirvana sotto i due aspetti è *pratisamkhyanirodha*; l'*apatisamkhyanirodha* s'intende d'un principio trascendentale il quale fa che tutte le specie delle cose, come la sensazione, come il peccato, il destino, sono tutte ridotte alla qualità di non potere essere riprodotte)).⁽¹⁴⁾

45. La morale buddhista

Dopo la spiegazione della parte speculativa della dottrina del buddhismo vediamo ora la parte pratica.

La morale nel buddhismo è il mezzo inferiore che serve a raddrizzare gli uomini imperfetti ed a condurli alla illuminazione. Gli uomini volgari, i quali sono affetti dalla ignoranza causata dai frutti delle male azioni compiute nella vita precedente, hanno bisogno di condurre una vita morale secondo i precetti buddhisti affinché i buoni frutti

(14) Louis De La Vallée-Poussin, *Nirvana*, Paris 1925, p.181.

Cfr. il testo buddhistico: Ta-nien-pen-king, il testo canonico sul Nirvana. Tradotto da Tang-wu-Tsang.

delle belle azioni possano eliminare i frutti delle cattive azioni. A questi il buddhismo parla sempre della causalità tra le azioni e la vita propria e dà loro i precetti comuni della moralità laica. Questi precetti sono molto simili ai precetti morali della tradizione confuciana, e riguardano le relazioni fra i genitori e i figli, fra i maestri e i discepoli, fra il marito e la moglie, fra gli amici, fra i padroni e i servi, fra i credenti e i monaci.

Nella morale buddhista l'amore s'estende a tutti i viventi e il comandamento di non uccidere vieta l'uccisione di tutti gli animali. secondo la concezione della metempsicosi, tutti i viventi sono della stessa natura; e tra gli animali uno può trovare i suoi antenati o amici, perchè l'uomo volgare e peccatore dopo la morte rinascerà o in un altro uomo o in un animale, secondo i suoi meriti o colpe. Quindi per un senso di rispetto l'uomo deve amare tutti i viventi senza ucciderli. Quest'amore si pratica con la famosa sentenza di Confucio: non fare agli altri quello che tu non desideri sia fatto a te.

Le cattive azioni portano il frutto deprecabile della rinascita. Prima di rinascere l'essere umano può venir gettato nell'inferno per l'espiazione. L'inferno nella credenza buddhista è un luogo di tormenti in cui l'uomo dopo la morte viene condotto a soffrire le torture secondo i peccati commessi. La credenza popolare ha poi colorito la concezione dell'inferno con la classificazione di torture e con la presenza dei demoni.⁽¹⁵⁾ Però la permanenza nell'inferno non è eterna, ma è commisurata alla gravità dei misfatti dell'uomo. Dopo l'inferno l'essere umano passa nel mondo per riprendere un'altra vita. La rinascita si compie al di dentro del genere di essere sensitivo. L'essere umano nella rinascita può prendere la nuova vita nella forma di un cavallo o di un qualsiasi animale. Questo cambiamento non ripugna al principio metafisico buddhista perchè ogni essere particolare non è altro se non una forma accidentale della unica esistenza. L'uomo rinascerà in una condizione migliore o peggiore secondo i

(15) Nel testo buddhistico: la dottrina del Mahayana, scritto da Fei-yuan, nel capitolo ottavo c'è una descrizione dell'inferno, e lo si divide in otto sfere.

meriti o i peccati fatti durante la vita passata. Un uomo lussurioso può rinascere in un animale immondo, un uomo crudele può rinascere in un animale per essere dominato o ucciso. La varietà delle condizioni di vita è considerata come una retribuzione di giustizia in riguardo alla vita passata. Così il buddhismo tenta di spiegare le ingiustizie di questo mondo. Un uomo giusto soffre delle oppressioni e delle sventure, perchè egli nella vita passata aveva commesso dei misfatti; un uomo ingiusto invece gode della prosperità, perchè egli nella vita precedente aveva fatto del bene. La rinascita ritorna indefinitamente finchè l'uomo non avrà ricevuto la illuminazione e non avrà ottenuto la liberazione, annientando il desiderio del proprio essere. L'uomo illuminato per mezzo della liberazione entra nel Nirvana e si libera definitivamente dalla rinascita.

Una morale più rigida viene imposta alla classe dei monaci.

Per potere ottenere la propria liberazione è molto consigliabile, se non strettamente necessaria, la vita monastica. Il Buddha aveva vissuto per parecchi anni la vita eremitica; dopo la sua illuminazione egli cominciò ad avere dei seguaci fedeli; allora egli istituì la comunità religiosa, la quale poi si è sviluppata nella piena forma della vita monastica. Il buddhismo introdusse questa forma di vita in Cina e vi trovò una accoglienza entusiastica di modo che i monasteri fiorirono in ogni parte della Cina.

Il monastero è organizzato sotto una severa disciplina e sotto la direzione di un abate. I monaci non possono possedere beni propri, ma vivono di elemosine. Il monastero possiede ordinariamente dei beni immobili, rilasciati dai benefattori, ma i monaci vanno sempre alla questua presso i fedeli. Il dovere di fare l'elemosina ai religiosi di ambo i sessi è la virtù che eleva molto in alto la perfezione morale. Fra i precetti della vita monacale, c'è il divieto di raccogliere anche una foglia caduta dall'albero con lo spirito di averla come cosa propria. La castità è una esigenza rigorosa della vita religiosa. È proibito ogni contatto diretto con le persone di sesso diverso; viene poi punito ogni atto di impudicizia. Ogni giorno tutti i religiosi hanno il dovere di partecipare alle funzioni religiose che si fanno nella sala centrale del convento.

Per essere ammesso alla comunità si deve prima compiere un periodo di noviziato sotto la guida di un maestro. Quando la comunità sarà contenta del novizio ed esprime un voto favorevole per l'ammisione, allora il novizio diventerà religioso. Nello stato monacale se un elemento della comunità viene a mancare gravemente alla disciplina, sarà punito dall'abate, e se la mancanza costituisce un grave crimine, il colpevole può essere espulso dal monastero. ⁽¹⁶⁾

La vera forza della religione buddhista in Cina consiste nella sua vita monastica, perchè i monaci sono i soli che veramente credono nella dottrina di Buddha e sono loro a tenere viva la religione. Le versioni dei testi dei grandi maestri e i commenti sono tutti fatti dai monaci. Le pratiche religiose che il popolo compie abitualmente, dipendono pure dai religiosi perchè essi sono pure i sacerdoti, se si possono così chiamare, del buddhismo.

(16) Cfr. Lokuang, *Un Sistema filosofico cinese*, p. 177.

((In quattro casi il novizio può essere espulso: per delitto d'impudicizia carnale con altra persona o con un animale; per il delitto di possedere qualche cosa propria; per il delitto di amare la vanità mondana, per il delitto di ammazzare un essere vivente.

((In quattro casi avviene l'espulsione del monaco: per delitto d'impudicizia carnale con altra persona o con un animale; per il delitto di appropriazione di cose come proprie; per il delitto di ammazzare volontariamente un essere vivente; per il delitto di amare la vanità mondana.

((In otto casi avviene espulsione della monaca: per delitto d'impudicizia carnale con persona umana o con un animale; per il delitto di possedere cose come proprie; per il delitto di ammazzare un animale o un insetto; per il delitto di menzogna che causi litigi nella comunità; per il delitto di avere contatto con uomini; per il delitto di tenere nascostamente conversazione con un uomo; per il delitto di tenere visite familiari con uomini; per il delitto di tenere nascosta una grande colpa o un grande inconveniente d'una altra monaca; per il delitto di difendere o conservare contatti familiari con una monaca condannata dal capitolo del monastero)).

Cfr. il testo buddhistico: Le quattro classi di precetti ascetici; tradotti da Fu-too-ye-shie.

46. Le credenze popolari

Presso il popolo il Buddhismo assume un aspetto assai lontano dall'idea originale di Buddha. Il popolo cinese accetta il Buddhismo insieme col Taoismo religioso e con la religione tradizionale del confucianesimo. L'idea della illuminazione dell'uomo per liberarlo dalla ignoranza non entra nella fede religiosa popolare. Il popolo crede al buddhismo perchè nella religione buddhista s'insegnano le pratiche in riguardo alla vita dopo la morte della quale il confucianesimo non parla chiaramente.

Il buddhismo afferma che dopo la morte c'è l'inferno e c'è la metempsicosi. L'uomo che muore con i peccati, andrà nell'inferno per espiare i suoi malfatti. Dopo l'espiazione viene la rinascita. Se il defunto non ha commesso dei gravi peccati, egli rinasce subito senza passare per l'inferno.

Per liberare il defunto dall'inferno il buddhismo ha insegnato al popolo molte pratiche di pietà, le quali hanno il valore di abbreviare il tempo o l'intensità delle sofferenze.

Per l'opera di soccorso in favore dei defunti è stato creato un pantheon buddhista di divinità, le quali hanno il potere e la disposizione misericordiosa di salvare gli uomini. In ogni tempio o convento buddhista sono collocate nelle nicchie le statue di Buddha in tutte le forme che rappresentano le divinità. Davanti a queste statue i credenti vengono a pregare, a offrire gli incensi e a fare le prostrazioni. Non si può dire certamente che il Buddhismo in Cina sia ateo, ma è più superstizioso del Confucianesimo. Nel pantheon buddhista le divinità sono tutti Buddha, dei quali non appare una suprema divinità, nè appare evidente la superiorità del fondatore.

Dal culto ai Buddha viene poi formata la mitologia buddhista, la quale forse non è inferiore a quella taoista. In questa mitologia molti Cinesi, eroi nazionali o grandi ministri dello Stato, sono stati divinizzati e ricevono la venerazione dal popolo.

Il mezzo più importante di soccorso in favore dei defunti è costituito dalle preghiere dei monaci. Le famiglie facoltose fanno celebrare delle funzioni nei monasteri; durante queste funzioni i membri della famiglia prendono ospitalità nel convento e assistono alle preghiere dei monaci. Le funzioni sono fatte ordinariamente per i defunti della famiglia, ma si possono fare anche per qualche motivo che riguarda una persona vivente sia per allontanare una malattia che per espiare i peccati. Nelle occasioni di lutto, le famiglie invitano i monaci a pregare in casa. Allora nella sala centrale o nel cortile i monaci preparano il loro luogo di preghiera e di funzione. Le preghiere monacali erano sempre accompagnate dai suoni delle piccole campanelle e dai tocchi di un teschio di legno (Mu-yu, pesce di legno).

Le persone private che credono nel Buddhismo, generalmente non fanno nessuna devozione, ma ci sono delle persone più devote, le quali recitano ogni giorno la corona buddhista, toccando i granelli della corona con la invocazione al Buddha Amidda (Amiddofu).

Ogni convento ha la sua grande campana, il cui suono è stato un motivo costante della poesia cinese. nella profondità della notte in mezzo al grande silenzio della montagna un suono grave e profondo fende l'aria notturna e penetra nell'intimo del cuore umano, provocando dei sentimenti melanconici. È questo il suono della campana buddhista. I monaci fanno suonare la campana ad ore stabilite e con ritmo determinato e i suoi rintocchi hanno forza di penetrare nell'inferno, recando un sollievo all'anima condannata.

L'elemosina è considerata come un mezzo efficace per espiare i peccati dei defunti, specialmente se viene fatta ai monaci buddhisti. Vi sono famiglie che fanno l'elemosina ai monaci con una costante regolarità e vi sono benefattori che lasciano beni immobili ai monasteri. Le opere pubbliche, come costruire la strada pubblica, il ponte, edificare una pergola per il riposo dei viandanti e dar loro da bere, sono pure tutte opere di elemosina. Perciò nella antica Cina le strade comunali e i ponti sono quasi sempre costruiti dai privati.

Ci sono ancora molti altri mezzi di soccorso ai defunti per il momento della morte o nella ricorrenza del giorno di lutto. Di questi mezzi si parlerà in un altro capitolo.

Sezione III

Vita Religiosa del Popolo Cinese

VIII. La Mitologia

47. I miti cosmici

La mitologia in Cina non ha avuto la fioritura che godette presso gli antichi Greci, nè si è sviluppata in cicli ben definiti. Ma la fantasia popolare non ha cessato di costruire anche in Cina delle storie mitiche che hanno esercitato un notevole influsso sulla vita religiosa pratica. Quando una qualche figura mitica veniva plasmata dalla fantasia del popolo, subito le si costruiva un tempio e le si indirizzava un culto. Data la vastità della Cina e la lunga durata della sua storia, le leggende mitiche non presentano stabilità e coerenza anche riguardo a uno stesso mito o a una stessa figura. Le difficoltà dello studio della mitologia cinese nascono appunto quando si tratta di coordinare i differenti racconti. Noi cercheremo di presentare una breve esposizione della mitologia cinese più ordinata che sia possibile.

In primo luogo vengono gli antichi miti che si trovano nei libri pseudo-classici, fioriti alla fine della dinastia Han, specialmente il Shan-hai-king (libro dei monti e dei mari), e che rappresentano la fantasia genuina cinese senza le mescolanze taoiste e buddhiste. Questi miti sono perciò i miti della tradizione confuciana e riguardano il cosmo.

Il popolo cinese crede che il mondo abbia avuto origine da un essere potente, il quale con la sua mano divise il cielo dalla terra e così formò l'universo. Questo personaggio gigante si chiama Pen-ku, più precisamente in cinese ((Pen-ku Kai-tien-ti)) cioè Pen-ku apre il cielo e la terra.

Per completare la creazione si doveva aspettare la morte del creatore. Alla morte di Pen-ku dal suo fiato nacquero i venti e le nubi, dalla sua voce il tuono, dall'occhio sinistro il sole, dal destro la luna; le sue membra divennero i monti, il suo sangue si trasformò in fiumi, la carne in campi fertili, i capelli in varie stelle, il sudore in pioggia,

le ossa in rocce. Invece dai vermi del suo corpo con l'animazione del vento ebbero origine gli uomini.

A un certo momento le dodici colonne che sostenevano il cielo furono squassate da una grande tempesta e una si spezzò. Successe uno scompiglio universale. Venne la dea Ngu-ho, la quale con una pietra miracolosa ristabilì la distinzione del cielo dalla terra e riempì la parte rovinata del cielo. Essa pensò di ripopolare la terra di uomini e ne creò moltissimi tagliando a pezzi una fune immersa nel fango (ogni pezzo divenne un uomo).

Ma il calore del sole era insopportabile, perchè erano dieci i soli che si disputavano il regno del cielo. Allora un grande guerriero, Yi, cercò di annientare questi centri caloriferi. I dieci soli erano nati dal matrimonio della regina Shi-ho con il re Tsuun, e fecero guerra con il guerriero Yi; ma nove di loro restarono uccisi dalle frecce dell'avversario. Gli uomini della terra invece godettero di questa sconfitta. La seconda moglie del re Tsuun, che si chiamava Shan-shi, partorì dodici figlie, che erano dodici lune. In una di queste lune la moglie del guerriero Yi prese rifugio dopo avere inghiottito furtivamente la medicina della immortalità e divenne la dea della luna, eliminando tutte le altre figlie della Shan-shi.

Sulla cima del più alto monte della Cina, il monte Kuen-luen, risiede la corte celeste. Il principe della corte è il dio Tung-fan-tai-yi, dio del sole, il quale con vesti imperiali e su un cocchio dorato condotto da Shi-ho viaggia sul cielo velocemente. Il dio della pioggia, Che-mon o P'in-yi dal corpo di dragone, il dio del tuono, Fong-long, e il dio del vento, Fei-lien, avevano pure la loro dimora nella corte. Ma splendeva di una bellezza speciale nella corte la dea Shi-wang-mo. Questa dea non sembra essere la regina del dio del sole, perchè le relazioni sessuali non entrano mai fra gli dèi della mitologia cinese; ma essa che da principio appariva come un mostro mezzo uomo e mezzo animale, divene poi una bellissima donna di castità incontaminata come la giada. Le fanno corona la dea della luna e le vergini celestiali. Essa confeziona la medicina della immortalità e concede questo gran dono a quegli uomini che ne sono degni.

48. I miti taoisti

Dopo la fioritura della religione taoista verso i secoli IX e X d. C. nacquero molte leggende che formano la mitologia dei Taoisti.

Il dio supremo della corte celeste taoista si chiama Yu-huang-shan-ti. La storia umana di questo dio narra che nel regno fantastico di Kuan-yen-miao il re non aveva figli e che finalmente egli ne ebbe uno per merito delle preghiere dei monaci taoisti. Quel figlio era la prima incarnazione del dio supremo. La regina che si chiamava Pan-yueh sognò una notte che il dio Lao-tze le portava sulle ginocchia un bambino. Svegliata dal sonno sentì d'essere diventata madre. Il principe reale salì giovane sul trono paterno, ma abdicò ben presto per dedicarsi alla vita monastica e a sanare le malattie del suo popolo. Quando morì, ascese al cielo.

Il maestro Lao-tze nella mitologia taoistica è un dio importante perchè occupa uno dei tre troni della corte celeste. Una vergine di nome Hsuan-mieu-yu-ngu aveva un giorno ricevuto un bacio dal dio del sole, bacio che si trasformò in un piccolo globo luminoso e volò a posarsi sulla labbra verginali della giovane. La vergine ebbe immediatamente la sensazione di essere madre, però non diede alla luce il figlio, se non dopo ottant'anni. Un giorno, ancora al principio del concepimento, passeggiando nel suo giardino essa vide il sole trasformarsi in un piccolo globo e portarsi alla sua bocca; lo inghiottì come la prima volta e partorì subito il bambino già vecchio dal suo fianco sinistro. Il bambino vecchio (in cinese Lao-tze significa bambino vecchio) si mise subito a camminare e a ricevere gli omaggi di due dragoni. Lao-tze tuttavia non tardò molto a ritornare in cielo.

Il dio della corte d'oro e il dio della corte di giada (Ching-chue-shan-ti e Yu-chueh-shan-ti) erano due fratelli: Sü-chih-ching e Siichih-ngo, i quali avevano comandato due eserciti per liberare la città di Fuchow dai ribelli. Il popolo della città per riconoscenza verso di loro edificò un tempio con le loro immagini. Durante la dinastia Tsong i due fratelli ricevettero il titolo onorifico taoistico ((Ching-ren)) (uomo spirituale) dagli imperatori. L'imperatore Tai-tsong della dinastia Ming (1403-1424) ammalatosi, per le preghiere a questi due

((Ching-ren)) si ristabilì. Da allora l'imperatore prese l'abitudine di chiedere la sanità ad essi e sempre l'ottenne. Riconoscente, decretò in seguito ai due fratelli il titolo onorifico di ((dio della corte d'oro e dio della corte di giada)). Quest'onorificenza si ripete durante il regno degli imperatori Ying-tsong e Shen-tsong della stessa dinastia. Ma durante il regno di Shio-tsong (1487-1705) i ministri del dicastero cerimoniale ottennero che tutti i titoli onorifici decretati a codesti spiriti venissero abrogati.

Il dio Suan-tien-shan-ti è una incarnazione del dio supremo taoista nel regno Chen-lo (gioia pura) attraverso la donna Shiun-shen. A quindici anni il ragazzo lasciò la famiglia e si fece eremita. Un giorno egli ebbe una visione del dio della seconda sfera celeste taoista il quale gli insegnò il mistero celeste. L'eremita si recò sul monte Taiho, e dopo quarant'anni gli dèi delle tre sfere celesti mandarono i Geni ad accogliere l'eremita nella corte. Durante il regno dell'ultimo imperatore della dinastia Shan, il capo-diavolo imperversava sulla terra con i suoi satelliti; allora il dio supremo mandò l'eremita, assunto in cielo, affinché scendesse nel mondo a combattere il capo-diavolo. Egli vinse e incatenò i diavoli nella grotta Feng-tou. Ritornato in cielo, dopo la vittoria, egli ricevette il titolo Suan-tien-shan-ti. Durante il regno della dinastia mongolese, l'imperatore Yuan-cheng-tsong (1295-1308) decretò il titolo Yuan-she-ren-wui al dio Suan-tien-shan-ti. Questo titolo aggiunto significa ((Primo santo misericordioso e potente)).

Il dio Tchang-tien-she è il fondatore della religione Taoista, Tchang-tao-ling. La sua vita leggendaria rappresenta tipicamente la formazione della mitologia del Taoismo.

Fra i Geni premezzano Tong-wang-kong, e She-wang-mo. La dea della corte di Kuen-luen, She-wang-mo, è considerata dai Taoisti come la regina dei geni, il cui marito si chiama Tong-wang-kong. Questi due coniugi erano formati separatamente dall'elemento maschile Yan e dall'elemento femminile Yin per diventare poi dèi di questi due elementi.

I più grandi e più famosi geni sono otto, i cui nomi sono: Tsong-li, Lu-tong-pin, Tchang-koo, Lang-tasiho, Han-shan-tze, Tsao-kuo-cheou, Ho-shen-ku, Ly-yuan-tsong. L'ultimo di loro ha una notorietà

superiore agli altri. Ly-yuan-tsong si chiama pure Ly-tie-kuei e si confonde pure con il genio Ly-pa-pei. La sua storia varia anche secondo la forma del personaggio che egli assume. Ly-tie-kuei era un cultore dell'arte della immortalità. Desiderando visitare il famoso monte Hua-shan, egli lasciò il suo corpo in custodia d'un discepolo in un giardino pubblico e partì con il solo spirito. Prima di partire egli aveva ordinato al suo discepolo di bruciare il corpo dopo il settimo giorno se egli non fosse ritornato. Caso volle che il discepolo nel frattempo fosse richiamato a casa per la malattia del padre, ed egli bruciò il corpo del maestro, senza aspettare il giorno stabilito. Ritornato dal suo viaggio lo spirito di Ly-t'ie-kuei entrò in un corpo che giaceva ne giardino, subito però s'accorse che quel corpo non era il suo, ma invece il corpo deforme di un mendicante. La deformità era disgustosa, perchè era zoppo da una gamba, aveva la testa enormemente grande e gli occhi sporgevano sproporzionati. Lo spirito di Ly-t'ie-kuei voleva immediatamente uscire da quel corpo, ma ne venne impedito dal dio Lao-tze, il quale gli donò un bastone di ferro per camminare. Perciò egli si chiama pure T'ie-kuai-shen, il Genio dal bastone di ferro.

49. Miti buddhisti

I discepoli di Buddha non potevano permettere che il loro maestro fosse inferiore al maestro dei Taoisti nella vita leggendaria e crearono perciò dei racconti intorno al Buddha simili a quelli della vita di Lao-tze. Si narra nei libri buddhisti che una regina del regno Ca-ye-wei per la virtù del dio Sole concepì Buddha e lo partorì mentre passeggiava nel giardino reale, appoggiandosi all'albero ((Senza dolori)). Un fiore di loto spuntò immediatamente sull'albero e il neonato saltò sul fiore. Sopravvennero due dragoni che dalle fauci versavano l'acqua per lavare il bambino miracoloso. Poi il principe lasciò la casa e acquistò la sapienza illuminativa e salì infine al Nirvana.

Nel pantheon buddhista, che venera una moltitudine di Buddha come divinità, la mitologia cinese ha poco rilievo perchè i Buddha sono tutti personaggi indiani. Fra i Buddha quello che è più venerato

dal popolo, è il Buddha ((Amida)). Il nome di questo Buddha ricorre sempre sulle labbra dei seguaci di Buddha perchè egli è creduto la divinità più misericordiosa del Buddhismo, la quale è sempre pronta ad aiutare gli uomini a salire al nirvana.

Una divinità buddhista cinese e femminile è la dea Kuan-yin. Essa era nata nel regno Shen-lin, ed era figlia del re Miao-chuang-wang. Fin da bambina supplicava il padre di lasciarle abbracciare la vita monastica ed infine ottenne il consenso paterno. Ma poco dopo il padre si pentì e le ordinò di rientrare in casa. Essendosi rifiutata di obbedire, fu strangolata dai soldati del padre. L'anima di Kuan-yin scese agli inferi, ma i regnanti del regno inferno la fecero ritornare in vita. Risuscitata fu trasportata sul monte sacro buddhista il ((Poo-too)) e rimase ivi in un monastero di monache. Ammalatosi poi un giorno gravemente il padre Kuan-yin ritornò miracolosamente in casa. Per ottenere la guarigione del padre essa sacrificò le proprie braccia. Questi guarito, fece alzare una statua alla figlia in ricordo della sua pietà filiale, ordinando all'artista di scolpire la statua con due braccia perfette. L'artista però invece di ((perfette)) intese ((mille)), perchè la pronuncia di queste due parole è assai simile. Così la statua di Kuan-yin aveva mille mani e mille piedi. Ma questa stranezza si prestò ad essere interpretata come un simbolo della bontà con la quale Kuan-yin aiuta gli uomini. Il popolo cinese venera questa dea più di tutti gli altri dèi buddhisti.

Una classe di divinità inferiore al Buddha è la classe di Lohan, il quale è simile al Genio del Taoismo ed è un uomo spiritualizzato del Buddhismo. Gli Uomini-dei sono otto e la loro immagine li rappresenta nel momento di traversare un fiume. Sono tutti vecchi e di sembianza non cinese.

Un'altra classe di divinità buddhiste è la classe dei regnanti del regno inferno, perchè l'inferno è una credenza propriamente buddhista. Si immagina che il regno inferno sia organizzato come un regno di questo mondo, presieduto dai regnanti o dieci Re infernali, i quali presiedono a dieci tribunali per giudicare tutti i morti. Il giudizio dell'inferno è inappellabile ed è perciò giustissimo. I re infernali sono tutti grandi giudici che amministrano la giustizia con

scrupolosa esattezza. La mitologia vuole che i re infernali siano stati tutti grandi giudici del mondo e dopo la loro morte abbiano ricevuto dal dio l'onore di presiedere i tribunali dell'inferno. I re infernali sono dieci. Nel primo tribunale presiede il re Tsin-kuang-wang-tchang, il quale giudica sui destini degli uomini e poi li rimanda al decimo tribunale. Nel secondo tribunale è il re Tzu-chang-wang-li, il quale con l'acqua gelida castiga gli uomini che hanno commesso i delitti di violenza contro il corpo umano. Nel terzo tribunale presiede il re Song-ti-wang-yu, il quale con funi nere castiga gli uomini macchiati di delitto di ribellione contro i superiori. Nel quarto tribunale è insediato il re Uo-kong-wang-lu, il quale condanna gli uomini che hanno commesso le ingiustizie, alle pene di fustigazione. Nel quinto tribunale il re è Nien-lo-wang-pao, il quale con la pena di cruciare il cuore martirizza i condannati affine di indurli al pentimento. Nel sesto tribunale c'è il re Pie-ching-wang-pi che condanna a gravissime pene i colpevoli che si sono lamentati contro le divinità. Nel settimo tribunale il re si chiama Tai-shan-wang-tong, e condannà i colpevoli di discordie a essere macinati. Nell'ottavo tribunale presiede il re Tu-she-wang-huang, il quale condanna gli uomini colpevoli di empietà contro i genitori a essere cotti nel forno. Nel nono tribunale il re si chiama Pin-ten-wang-lu e condanna gli uomini che hanno commesso omicidi alla pena di essere legati a una colonna rovente di bronzo. Nel decimo tribunale presiede il re Chuan-lun-wang-Shieh che rimanda gli uomini giudicati dal primo tribunale alla rinascita secondo i destini stabiliti.

50. I miti protettori

Nella credenza popolare la vita familiare e la vita sociale hanno dei protettori divini che meritano la venerazione degli uomini.

Ogni città e ogni villaggio ha il dio della terra come protettore. Il dio protettore della città, si chiama Ching-huang e il dio protettore del villaggio si chiama Tou-ti. Anticamente il Ching-huang era lo spirito della città e il Tou-ti era lo spirito della terra, e ad essi i magistrati locali offrivano dei sacrifici. Nei secoli posteriori moltissimi eroi che avevano difeso qualche città dalle incursioni dei ribelli, furono

innalzati all'onore di Ching-huang per la città difesa da lui, e il Tou-ti è diventato una immagine o di un vecchio con la lunga barba o di una vecchia contadina.

Il famoso spirito dell'acqua, che era rappresentato dal dragone, ha preso pure la forma umana nei secoli posteriori con il titolo Lung-wang (il re dragone). Fra tanti Lung-wang si narra la storia di un re-dragone che si chiamava Sie-shu. Egli era il nipote della imperatrice Li-tsong della dinastia Song e disperato per la caduta della casa regnante sotto l'invasione mongola si annegò nel fiume. Quando il primo imperatore della dinastia Ming, Tai-tsou, si ribellò contro i Mongoli, lo spirito di Sie-shu lo assistette. In contraccambio l'imperatore decretò che a Sie-shu fosse conferito il titolo di ((Lung-wang)).

((Le divinità preposte alla vita sociale, a tutti i mestieri e alle professioni, sono uomini illustri, benemeriti del paese, che la fantasia popolare ha fatto divenire immortali. Spesso sono considerati incarnazioni di divinità superiori: così *il dio della letteratura* è il genio della stella Wen-ch'ang, il quale s'incarnò al principio della dinastia Cheou nella moglie fin allora sterile del vecchio Chang, una notte in cui la stella Wen-ch'ang brillò più del solito rispondendo alle fervide preghiere di Chang, che chiedeva un figlio. Wen-ch'ang fatto uomo, salvò il paese da un'inondazione; la sua fidanzata, morta di dolore perchè il padrè si opponeva alle sue nozze, risuscitò per unirsi a lui; infine egli divenne ministro dell'imperatore e, dopo la morte, risalì al cielo. *Il dio dell'arte* è Lu-pan, che ne secolo V. a. C. fu scultore e ingegnere. Cinque fratelli, i Lu-ten (*geni delle cinque contrade*) presiedono al commercio e alla ricchezza. Più tardiva è la *dea dei marinai*, Tien-fei: essa nasce nel secolo VIII d. C. per virtù della dea Kuan-yin. Un giorno mentre i suoi quattro fratelli commercianti navigavano per mare, esse cadde in estasi e, ridestata dai parenti, scoppiò in lacrime perchè le era stato così impedito di salvare tutti e quattro i fratelli in pericolo. Al loro ritorno, essi raccontarono che, durante una tempesta avevano visto una fanciulla governare la vela, ma improvvisamente ella era scomparsa e il maggiore di loro era caduto in mare. Tsang-ngü, dea della *sericoltura*, è un po' l'Aracne cinese: nel secolo XIII a. C., una fanciulla, addolorata per l'assenza del padre che non

faceva più ritorno a casa, rifiutava di prendere cibo. La madre la promette allora in matrimonio a chi ritrovi il padre, e subito il cavallo del padrone si slancia fuori della stalla e dopo vari giorni torna portando sulla groppa il disperso. Da quel giorno il cavallo è agitato, e nitrisce inquieto ogni volta che vede la fanciulla; il padre saputo della promessa fatta dalla madre, uccide l'animale e ne tende la pelle nel cortile per asciugarla; davanti a quella pelle, la fanciulla si fa beffe della passione del disgraziato cavallo. Improvvisamente la pelle si muove, rapisce la ragazza che, entro di essa si trasforma in un baco da seta. Una notte essa appare ai genitori annunciando loro di essere divenuta la dea della sericoltura.

((*Dea del parto* è Chen-fu-ren (matrona Chen), che durante la dinastia Tang, offrì alle divinità il frutto del suo seno per far cessare una siccità. Subito ella abortì e la pioggia cadde abbondante)).⁽¹⁾

Le divinità che proteggono la vita familiare sono pure degli uomini illustri dei secoli passati. Alla porta presiedono due spiriti guerrieri: Chen-su-pao e Fu-ching-te. Il famoso imperatore Tang-tai-tsong (627-650), una volta ammalato, vedeva dei demoni volanti ed arrabbiati davanti al suo palazzo e non poteva riposarsi. Due dei migliori generali: Chen-su-pao e Fu-ching-te chiesero di fare la guardia al palazzo imperiale e i demoni scomparvero. L'imperatore per risparmiare le notti insonni ai due generali fece dipingere i loro ritratti alla porta e ottenne così la tranquillità del palazzo. Il popolo imitò subito il gesto dell'imperatore e le effigie dei due generali venivano attaccate a tutte le porte. Dopo la morte dei generali, le loro effigie vennero venerate come due spiriti tutelari della porta. *La dea del forno* era semplicemente una vecchia al principio del suo culto, che risale a tempo immemorabile. In seguito divenne una giovane e bella ragazza che ascende in cielo l'ultimo giorno del mese lunare per riportare le colpe della famiglia al dio supremo. *Il dio della buona strada* è un grande guerriero dell'ultimo imperatore della dinastia Shan di nome Fan-shen, il quale col fratello Fan-pei aiutò il primo

(1) Lokuang, *La mitologia cinese*, vol. Lettere, Milano, 1942, p.148.

imperatore della dinastia Tcheou a distruggere l'esercito dello Shan. Tutti due restarono uccisi nella guerra e furono innalzati dall'imperatore vincitore all'onore di sacrificio; il Fan-shen ottenne pure il titolo del dio della buona strada. *Il dio dell'esorcismo* si chiama Tsong-kui. L'imperatore Tang-ming-huang (712-756) una notte ebbe un sogno, nel quale vide un piccolo demonio rubare la borsa ricamata dal suo letto e saltare nella sala imperiale. Al grido dell'imperatore di arrestarlo venne un potente demonio, vestito di un colore celeste e con un cappello vecchio, il quale acciuffò il piccolo demonio e gli mangiò un occhio. Svegliato l'imperatore fece dipingere subito l'immagine del grande demonio, che gli rivelò il suo nome Tsong-kui. Il popolo non ritardò a venerare questo personaggio demoniaco come il dio dell'esorcismo per cacciare i demoni. *Il dio del vaiolo* sarebbe il generale Yu-fa-long della dinastia Shan. Quando l'imperatore Ouwang della dinastia Tcheou marciava contro l'ultimo imperatore dello Shan, Yu-fa-long con i suoi cinque figli impediva l'ingresso dell'esercito a Tong-kuang. Uno dei figli nella profonda notte sparse i semi del vaiolo sull'esercito nemico, ma vinto dall'intervento divino morì insieme con tutti i suoi fratelli. Yu-fa-long, dolente per la perdita dei figli, si suicidò ed ebbe l'onore di essere venerato come il dio del vaiolo.

51. Gli eroi

Secondo la tradizione confuciana gli eroi nazionali avevano l'onore di essere ricordati in un tempio commemorativo. Questa commemorazione civile si cambiava facilmente in venerazione religiosa ed allora gli eroi diventano pure miti del popolo. Unico personaggio che è rimasto nel culto commemorativo senza la veste mitica, è stato Confucio. Gli altri Grandi della nazione, nella fantasia popolare, sono sempre trasfigurati in una luce leggendaria. Noi ricorderemo alcuni di questi grandi eroi.

Kuang-ti è il generale Kuang-yuu-chang e a lui compete quasi l'onore di *dio della guerra*. Kuang-yuun-chang era il generale di Liupi, uno dei tre imperatori che condividevano l'impero immediatamente dopo la dinastia Hana. Era un generale di aspetto fisico, di

bellezza virile singolare e di una fedeltà inalterabile. Quando Liu-pi fu sconfitto da Tsao-tsau, egli era stato fatto prigioniero insieme con le due mogli di Liu-pi. Tsao-tsau gli offrì tutti gli onori per persuaderlo a passare sotto la sua bandiera... Egli accettò la cortesia dell'accoglienza per potere vigilare sulle due donne e nel momento opportuno scappò e riportò le due mogli a Liu-pi.

Kong-ming è un mito di strategia militare e politica. Egli era il comandante in capo e primo ministro di Liu-pi. La sua prudenza politica e la scienza strategica, accompagnata da una fedeltà costante, lo fanno un personaggio unico del suo genere nella storia cinese. Egli è diventato il simbolo del comandante.

Yo-fei è venerato come il simbolo della *fedeltà alla patria*. Egli visse nel secolo decimo secondo dopo Cristo ed era un valoroso generale che voleva ricacciare l'esercito degli antichi mancesi per riprendere il territorio perduto. Ma l'imperatore Song-kao-tsong, seguendo i consigli del ministro traditore Cheng-kuai, desiderava invece fare la pace con i nemici e uccise Yo-fei. Un culto popolare è stato subito tributato a questo eroe nazionale.

Ogni provincia e anche ogni città possiede dei templi commemorativi degli eroi che hanno difeso e salvato il popolo da qualche grave calamità. Il sentimento di riconoscenza spingeva il magistrato del distretto a chiedere all'imperatore la licenza di edificare il tempio commemorativo e il titolo onorifico all'eroe benefattore e poi la credenza popolare attribuiva allo spirito dell'eroe un potere miracoloso e di uqi nasceva il culto superstizioso.

IX. Le Pratiche Religiose Del Popolo Cinese

52. Il culto degli antenati

La pratica religiosa del popolo cinese si distacca molto dalle linee dottrinali dei sistemi religiosi sia della tradizione confuciana, sia del Taoismo, sia del Buddhismo. Il popolo cinese nella sua religiosità abbraccia praticamente tutte e tre le religioni e le fonde in una credenza unica. Crede in un Dio supremo secondo la tradizione confuciana e vi costruisce su tutta la morale, ma nel medesimo tempo crede negli spiriti, o divinità inferiori, secondo la mitologia taoista, e ad essi offre un culto superstizioso; crede nella sopravvivenza dell'anima, secondo la concezione buddhista, nell'inferno e nella metempsicosi, derivandone un complesso di pratiche di pietà; ed infine la pietà filiale confuciana ha conservato sempre vivo il culto agli antenati, che sta veramente al centro del sentimento religioso popolare, benchè non tutte le pratiche siano religiose. In Cina non è possibile la divisione del popolo secondo la credenza religiosa, perchè il popolo crede in una religione unica che è un miscuglio di pratiche religiose delle tre religioni.

Il culto degli antenati, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, risale al principio della storia del popolo cinese e non fu mai interrotto attraverso i secoli fino ai nostri giorni. Naturalmente le pratiche di questo culto si sono trasformate lungo i secoli e i costumi variano da provincia a provincia. Noi riporteremo qualche uso comune che si trova più o meno in tutte le province della odierna Cina.

Per il culto degli antenati ogni famiglia nella sua organizzazione grande di Clan possiede un edificio comune che è come il tempio familiare e che si chiama Tze-tang. Nella sala centrale del Tse-tang si venera la tavoletta con l'iscrizione del nome del primo antenato del Clan e si compiono le solenni oblazioni. Nel tempio familiare si conservano i libri della famiglia con la storia di tutti i suoi membri e

ivi convergono i consiglieri del Clan per decidere delle questioni che riguardano gli interessi familiari. In ogni singola famiglia, nella sala centrale della casa si conservano le tavolette degli antenati delle cinque generazioni precedenti del Paterfamilias e si offrono le oblazioni ai defunti.

Alla metà e alla fine di ogni mese lunare si accendono dei bastoncini di incenso davanti alle tavolette degli antenati come un omaggio. Nei mesi che segnano la comparsa dei nuovi frutti o di nuove verdure si offrono le primizie agli antenati su una tavola posta davanti alle tavolette; questa offerta riveste una solennità speciale nell'occasione della primizia del riso nuovo dell'anno. In ogni festa familiare di compleanno, di nascita e di matrimonio, si deve offrire un omaggio alla memoria degli antenati della famiglia. Gli omaggi consistono in incensi e prostrazioni ed anche in cibi.

In primavera e a metà di autunno si compie la visita alle tombe. In questa visita si bruciano delle carte-monete e si offrono dei cibi davanti alla tomba e si fanno delle prostrazioni.

Ogni tre anni la famiglia grande (clan) celebra una cerimonia solenne per ricordare i suoi antenati, per mezzo di oblazioni. La solennità dura sempre per qualche giorno con conviti dei membri della famiglia. Ogni cinque anni la solennità degli antenati defunti viene celebrata con maggiore splendore, che rinnova i sentimenti di pietà filiale.

53. Le feste familiari

Nel calendario del costume cinese ricorrono tante feste popolari che si celebrano ogni anno nella famiglia e che ridestano tanti teneri ricordi. In queste feste, di cui una parte è prettamente civile, si compiono delle pratiche religiose le quali manifestano la religiosità del popolo.

La festa dell'Anno Nuovo nelle famiglie cinesi è celebrata con

tale solennità che fa sospendere il lavoro per due settimane e rinnova tutto l'ambiente familiare. La prima preparazione per la festa incomincia il giorno ventiquattro dicembre. In tale giorno si chiude la bocca della dea della cucina perchè si teme che la dea possa andare in cielo a riferire le colpe della famiglia al dio supremo, e se ne porta fuori la immagine. La seconda preparazione incomincia il ventotto dicembre, giorno in cui i membri della famiglia arrivano a casa, e si comprano i cibi e i dolci. In questi gorni si celebra il ritorno della dea della cucina dal cielo, riportandone l'immagine in cucina con solennità. Davanti l'immagine si accendono dei bastoncini d'incenso e si fanno delle prostrazioni. In questi giorni si festeggiano sempre le divinità della porta. Su tutte le porte di casa si attaccano le nuove immagini delle divinità con parole di augurio e di prosperità. Insieme con le immagini delle divinità della porta si attaccano pure, in qualche parte della Cina, la figura di un gallo, che simboleggia un uccello misterioso con il poterè di allontanare i pericoli di fuoco dalla casa. Qua e là si vede pure attaccata la scrittura del carattere ((Fu)) che significa la fortuna. Si narra che un anno, nella notte del quindici gennaio, l'imperatore Tai-tsou della dinastia Ming circolando in incognito per le vie vide sulle porte dei cittadini appiccicata una pittura di donna con i piedi nudi. L'imperatore comprese che si voleva scherzare contro l'imperatrice perchè essa aveva i piedi grandi. Rientrò immediatamente in palazzo, e mandò i suoi eunuchi ad incollare segretamente la scrittura ((fortuna)) alle porte sulle quali non era stata appesa la pittura della donna a piedi nudi. L'indomani poi ordinò ai soldati di uccidere tutti membri delle famiglie sulla cui porta non si trovava il carattere della ((fortuna)). Così si ebbe origine l'usanza di attaccare ((la fortuna)) alla propria porta.

Nel giorno cinque del mese quinto lunare si celebra l'anniversario della morte del poeta Kiu-yuen, suicida nel fiume Shan della provincia Hu-nan. In questa ricorrenza nelle famiglie si mangia il dolce ((Tsong-tze)), si attacca l'erba ((Ai)) alla porta per impedire le

malattie e i ragazzi si dipingono la faccia in forma di tigre per incutere paura agli spiriti cattivi. Sul fiume Shan si fanno le gare di canottaggio e si cala nell'acqua il dolce ((Tsong-tze)) per lo spirito del poeta morto.

Nella notte del giorno sette del settimo mese lunare (settembre) si celebra la festa delle ragazze. Si dice che in questa notte la stella Niu-lan e la stella Ci-ngü s'incontrino per la sola volta nell'anno. Queste due stelle naturalmente simboleggiano lo sposo (Niu-lan) e la sposa (Ci-ngü) e le giovani ne festeggiano l'unione, con in cuore la segreta brama dell'incontro con il loro principe azzurro. Nel cortile di casa o nel giardino familiare le ragazze svolgono le loro feste, confidandosi le loro aspirazioni e tenere storie.

Nel giorno nove del nono mese lunare gli uomini escono di casa e vanno a passare la giornata in montagna per evitare gli spiriti maligni che in tale giorno vengono a casa; ma praticamente la festa rappresenta un'escursione poetica dei romantici in montagna.

Nel giorno quindici del mese ottavo lunare ricorre la festa della luna piena, e si festeggia la dea ((luna)). Nella notte di questo giorno tutti quelli di casa si portano in cortile per contemplare la bellezza della luna piena e mangiano il dolce ((Luna piena)) e i grandi aranci.

Nelle famiglie nobili, in primavera si festeggia la dea dei fiori. Quando i fiori di pesco, che è il fiore simbolico della primavera, cominciano già a cascare, le ragazze, con bei cestini, raccolgono i fiori caduti e li seppelliscono nel giorno della festa, in omaggio alla dea dei fiori.

Nella poesia cinese tutte queste feste popolari e familiari suscitano tanti sentimenti delicati che forniscono oggetto a temi di canto ai poeti e motivi eccellenti per veri capolavori.

54. L'occasione del lutto

Le pratiche religiose del popolo cinese si compiono specialmente nell'occasione del lutto.

Le invocazioni magiche e le formule di talismani hanno il loro uso nelle occasioni di malattie. Si ricorre anche alle preghiere dei monaci e ai voti di pellegrinaggi per implorare la guarigione. In Cina esistono diversi e famosi santuari della religione buddhista; a questi santuari affluiscono continuamente i pellegrini, sia per devozione, sia per sciogliere un voto.

Appena qualcuno è spirato, una persona sale sul tetto di casa ed agita una veste del defunto per richiamare la sua anima. Se uno è perito in un incidente e non è stato possibile ricuperarne il cadavere, si pratica il richiamo dell'anima e si seppellisce la sua veste. Se invece l'anima del defunto fosse stata offesa e non placata, essa ritorna a casa o alle case vicine e si vendica sulle persone viventi. I magi o i religiosi taoisti compilano uno schema, secondo il quale calcolando dalla data del morto, si può stabilire in che giorno l'anima del defunto ritornerà e contro quale persona si getterà, allora in quel giorno le persone indicate fuggono di casa. In qualche parte invece di fuggire si invitano i religiosi taoisti a eseguire delle cerimonie per ricevere l'anima, la quale avrà là figura di gallo o di gallina.

Davanti la cassa del morto si appende un quadro di seta bianca, sul quale è scritto il nome del defunto e davanti il quadro si fanno le prostrazioni. Dopo il trasporto il quadro di seta viene bruciato e sarà sostituito da una tavoletta con la medesima iscrizione. Questa tavoletta riceverà sempre il culto degli antenati. Anticamente era il nipote, figlio del figlio, a rappresentare il morto e ricevere gli omaggi nei giorni di lutto, poi si pensò al quadro di seta e alla tavoletta.

Dal secolo terzo dopo Cristo fu introdotto l'uso di gettare le carte tagliate in forma di moneta per accompagnare i morti, come sostituto dell'uso più antico di seppellire delle monete col morto. Nel secolo ottavo dopo Cristo si cominciò a bruciare le carte, chiamate monete, nelle occasioni di oblazioni e nelle ricorrenze dei defunti. La credenza popolare intendeva con queste carte di presentare un'offerta per placare i demoni. Nella occasione del trasporto del defunto invece si gettano le carte, chiamate monete, perchè si vuole conquistare il passaggio libero dai demoni cattivi. I conventi buddhisti in giorni

determinati del mese ricevono le carte-monete dalle famiglie, e poi le bruciano per pagare le tasse alle divinità.

Insieme colle carte monete si bruciano anche le immagini sacre delle divinità, dette i cavalli di carta. In tutte le occasioni di feste familiari e di lutto si appendevano delle immagini davanti alle quali si offrivano delle offerte e si compivano delle prostrazioni. Dopo le cerimonie le immagini venivano bruciate.

Con la carta si fabbricano anche delle case e dei palazzi destinati alle divinità ed ai defunti dopo l'offerta di fuoco.

Nei prossimi giorni dopo la morte o nelle circostanze commemorative la famiglia invita i monaci buddhisti a recitare le preghiere. S'inalbera una lunga bandiera con la iscrizione del defunto, affinché l'anima del defunto vedendo la bandiera sappia ritornare.

Per seppellire il defunto la famiglia diventa confucianista, taoista e buddhista nello stesso tempo, perchè le cerimonie di lutto si fanno secondo la tradizione confuciana per esternare la pietà filiale, gli usi superstiziosi si compiono secondo le prescrizioni taoiste e buddhiste, e poi i monaci buddhisti e taoisti sono invitati a dire le loro preghiere. Non è raro il caso di vedere i monaci delle due religioni differenti schierati lungo due tavole a fare le loro suppliche per suffragare lo stesso morto. Il popolo crede che le tre tradizioni e pratiche religiose formino un mezzo per esprimere i loro sentimenti di pietà verso il defunto, quasi per dire che se una religione non è sufficiente a salvare il defunto, almeno lo saranno tutte tre riunite.

55. La religione sociale

Le pratiche di pietà religiosa non si compivano solamente nella famiglia dagli individui isolati; ma si compivano pure dalla collettività sociale, presieduta dal magistrato legittimo. Il magistrato, sia il governatore della provincia oppure il sindaco del comune, era considerato il padre della provincia o del comune, a lui incombe quindi l'obbligo di sacrificare alle divinità locali della loro giurisdizione.

Per venerare un gran benefattore del comune o della provincia il magistrato deve provvedere all'edificio del tempio commemorativo e a chiedere il permesso imperiale del culto.

Ci sono delle date riconosciute come il giorno di nascita delle divinità, per esempio la nascita di Buddha, la nascita dei geni taoisti, la nascita degli eroi e di Confucio. In queste date nei templi dei festeggiati si celebra la solennità commemorativa con la partecipazione del popolo. In qualche solennità speciale vi sono anche celebrazioni civili nel villaggio e nelle città, come la fiera dei prodotti locali, rappresentazioni teatrali e fuochi d'artificio.

Nelle occasioni di calamità sociale, di siccità, di mal tempo, il magistrato ordina al popolo l'astinenza totale affinché il Cielo abbia la pietà di loro. Egli si reca al tempio della divinità dell'acqua o del protettore del luogo a chiedere la pioggia; poi il popolo fa la processione religiosa, portando le statue divine.

Però nessuna religione è organizzata socialmente. Nella religione, diciamo confuciana, non esiste un'autorità religiosa, ma è l'autorità sociale che compie gli obblighi religiosi. All'imperatore competeva l'ufficio e il diritto di ordinare e vigilare sui culti alle divinità. Al di fuori dei culti il popolo non sente nessuna autorità religiosa su di sé. La religione buddhista è una religione organizzata, ma solamente nella vita monastica. Il popolo credente nella dottrina di Buddha ha piena libertà per quanto concerne le pratiche di pietà. I monaci e gli abati non esercitano nessuna autorità sul popolo. Così anche i monaci taoisti non hanno il diritto di comandare ai propri fedeli.

A causa di questa mancanza di una religione organizzata, si è parlato della irreligiosità del popolo cinese, quasi che il popolo cinese non credesse a nessuna religione. La conclusione non segue logicamente. Il popolo cinese, pur nella sua libertà religiosa, ha conservato sempre il sentimento religioso. Esso è basato sulla fede della religione naturale in un Dio supremo e in una vita futura. Tutto il complesso delle pratiche di pietà popolare rappresenta uno sviluppo della fede

nella vita futura. Suggesta dalla tradizione confuciana, questa fede è stata espressamente dichiarata nella religione buddhista. La fede invece in un Dio supremo, al di fuori del sacrificio offerto dall'imperatore al Cielo, si manifesta nella morale del popolo, la quale può essere portata come un esempio magnifico dell'etica naturale, in quanto trasmessa da Confucio, è tutta improntata e impostata su una chiara e ferma credenza nella provvidenza divina.

56. La morale popolare della Cina

Il concetto centrale della morale confuciana sta nella imitazione del Cielo, il creatore.

((Come si può imitare il Cielo, mentre si insegna che il Cielo è invisibile agli occhi umani? Se Dio fosse assolutamente invisibile, l'imitazione non sarebbe possibile, ma esiste uno spiraglio, attraverso il quale la perfezione divina appare in un modo assai chiaro. L'universo creato è opera di Dio; e l'opera fa conoscere il creatore. Nell'universo creato l'uomo, cogli occhi della sua intelligenza, può scoprire un ordine generale, che continuamente e perennemente dirige e governa i movimenti di tutti gli esseri e li inquadra in un'armonia perfetta. Le stagioni si succedono una dopo l'altra; il calore e il freddo si temperano opportunamente; l'umidità e la siccità si bilanciano ugualmente. Quest'ordine perenne dell'universo si chiama Tien-li)).⁽¹⁾

L'uomo nella sua morale avrà Tien-li come il modello supremo. Da questo ordine perenne si possono dedurre facilmente i primi principi della moralità. Primo principio è l'ordine secondo il quale tutto l'universo procede regolarmente. L'ordine quindi deve essere anche nella vita umana. Per l'uomo l'ordine è ((Li)), cioè il complesso di legge, sia morale, sia legale, sia cerimoniale.

(1) Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, p.73.

Il secondo principio è la carità o amore universale. L'ordine perenne nel regolare le cose s'indirizza verso un fine che consiste nel favorire la vita dei viventi. In questo fine si manifesta lo spirito dell'amore del Cielo. L'uomo quindi nelle sue attività deve avere come fine l'amore che sarà universale per tutti gli uomini.

La condizione indispensabile dell'ordine perenne per favorire la vita di tutti i viventi è l'armonia di tutti gli elementi e di tutti gli eventi dell'universo. Quest'armonia deve risplendere pure nella vita dell'uomo e viene designata con la parola ((Tsong-yin)), cioè il giusto mezzo. I Cinesi hanno una ripugnanza istintiva per gli estremi, perfino per l'applicazione inesorabile della giustizia e preferiscono la equità e il buon senso.

L'osservanza del ((Li)), lo spirito dell'amore universale e l'inclinazione all'armonia sono i pilastri della morale cinese. Essi poggiano sull'idea di Dio.

Nella vita morale l'idea di Dio interviene anche in un'altra forma per imprimere impulso alla pratica. Un Cinese benchè creda in un Dio assai lontano da lui, ha sempre dinanzi a sè il concetto della divina retribuzione. Il Dio, estraneo alle umili facende dell'uomo, è un giudice inesorabile che premia e castiga secondo una rigorosa giustizia. La divina giustizia si verifica sempre in questo mondo, sia direttamente verso la persona interessata, sia indirettamente nei suoi discendenti. In seguito si aggiunse anche l'idea del giudizio dopo la morte, nella vita futura presa dalla concezione buddhista. Quindi la morale cinese è essenzialmente religiosa.

In pratica la norma della moralità dalla imitazione del Cielo si converte nella pietà filiale, perchè quello che rappresenta il Dio in concreto è il genitore.

I genitori rappresentano il Dio, poichè da essi l'uomo riceve la propria esistenza. L'esistenza dei genitori e l'esistenza dei figli sono congiunte a formare una medesima esistenza che è la famiglia. L'autorità dei genitori sul figlio s'estende a tutta la persona del figlio. Da parte del figlio vi corrisponde il dovere della pietà filiale. La virtù

della pietà filiale ha un campo vastissimo ed abbraccia tutti i precetti delle altre virtù, facendosi centro propulsore della intera vita morale. Se i genitori rappresentano il Cielo come donatori della esistenza ai figli, essi costituiscono il fine prossimo alla vita dei figli, perchè se l'uomo deve ordinare la propria vita a Dio, come causa suprema della sua esistenza, egli deve pure ordinare la propria vita ai genitori. Così l'uomo arriva a Dio attraverso i genitori, come Dio arriva all'uomo attraverso anche i genitori. Quindi i genitori stanno in mezzo fra Dio e l'uomo.

Ogni azione buona è un atto di pietà filiale; ogni azione cattiva è un peccato contro la pietà filiale.

((Onorare i parenti! questo è il pensiero costante di tutti i Cinesi, è il motivo principale delle opere buone ed eroiche, ed è la fiamma segreta che arde nei cuori e sprona le energie. I Cinesi hanno sempre davanti agli occhi, non la comodità e il bisogno della propria vita, ma l'onore dei parenti. Facendo una cosa, i Cinesi istintivamente pensano ai loro parenti e gioiscono se possono fare loro onore. È impegno categorico per ogni uomo di comportarsi bene così da non macchiare il nome degli antenati)).⁽²⁾

La famiglia costituita in modo patriarcale, sostiene tutto l'edificio sociale e statale, e la morale familiare s'irradia agli altri aspetti della vita, specialmente nella organizzazione dell'impero.

Che cosa era l'immenso impero cinese, se non una grande famiglia? Il padre di questa immensa famiglia è il Cielo, Dio; per farsi rappresentare nel governo il Cielo sceglie un imperatore. Il titolo che si dà all'uomo scelto, è ((Il Figlio del Cielo)) (Tien-tze). Questo Figlio del Cielo governa il popolo con l'autorità conferitagli da Dio. Che cosa intende fare il Cielo per il popolo? Il Cielo ama il popolo con amore universale, desiderando che si viva felicemente. Il dovere dell'imperatore consiste dunque nell'amare il popolo e nel favorire la

(2) Stan. Lokuang, *La sapienza dei Cinesi*, p.197.

vita. Egli si comporterà come il buon padre nella propria famiglia. Quando un imperatore, fatto tiranno, perde la fiducia del popolo, egli cade dalla sua dignità imperiale e il popolo può sollevarsi contro di lui per scegliere un altro ((Figlio del Cielo)) più degno.

Se i governanti e i sudditi procedono secondo le norme del Cielo, sarà loro certamente concessa la prosperità; invece se vengono commesse delle colpe, il Dio manderà i castighi: le calamità naturali, le guerre e le epidemie. Allora l'imperatore, l'intermediario fra il popolo e il Cielo, deve placare l'ira di Dio e chiedere il perdono.

Sotto la paternità del Cielo, il Confucianesimo concepisce il suo universalismo politico che considera tutti gli uomini fratelli e con l'armonia generale intende a promuovere la pace per il genere umano.

La cultura cinese impersonata nella tradizione confuciana si presenta come un umanitarismo che coltiva il sano senso umano della vita e mira allo sviluppo della natura dell'uomo. Il Confucianesimo si distacca dalle considerazioni dogmatiche di Dio e si concentra sulla vita presente del mondo. Ma in fondo all'umanesimo confuciano vi è l'idea di Dio che forma la base di tutto il sistema di vita. Togliendo l'idea di Dio, crolla tutta la cultura dei Cinesi.

I Cinesi d'oggi, affascinati dalla modernità occidentale, hanno voluto tentare di rimuovere questa idea tradizionale di Dio come un ostacolo al progresso nazionale, alla vita del popolo. Essi sono diventati atei e vogliono ridurre la cultura alla perfetta laicità. per questa ragione il comunismo ha avuto tanti simpatizzanti fra gli intellettuali cinesi e la propaganda comunista ha potuto con facilità conquistare i giovani studenti. Ma non sarà facile sopprimere e annientare completamente la multisecolare tradizione cinese.

Cronologia Delle Dinastie Cinesi

Imperatore Yao.	2357-2257. a. C.
Imperatore Shuun.	2257-2205. a. C.
Dinastia Hsia.	2205-1766. a. C.
Dinastia Shang.	1766-1122. a. C.
Dinastia Tcheou.	1122-249. a. C.
Dinastia Ts'in.	246-206. a. C.
Dinastia Han.	206 a. C. 221 d. C.
I tre regni.	221-265. d. C.
Dinastia Tching.	265-419. d. C.
Dinastia Sung.	420-479. d. C.
Dinastia Tsi.	479-502. d. C.
Dinastia Lean.	502-557. d. C.
Dinastia Tchen.	557-590. d. C.
Dinastia Swei.	590-620. d. C.
Dinastia Tang.	620-907. d. C.
Dinastia Lean posteriore.	907-923. d. C.
Dinastia Tang posteriore.	923-936. d. C.
Dinastia Tching posteriore.	936-947. d. C.
Dinastia Han posteriore.	947-951. d. C.
Dinastia Tcheou posteriore.	951-960. d. C.
Dinastia Sung.	960-1280. d. C.
Dinastia Yuen.	1280-1368. d. C.
Dinastia Ming.	1368-1644. d. C.
Dinastia Ts'ing.	1644-1911. d. C.
Repubblica Cinese.	1911. d. C.

Bibliografia

- DE HARLEZ CH., *La religion en Chine*, Paris, 1889.
- *Les croyances religieuses de la Chine*, Leipzig, 1891.
- DE GROOT, *The religious system of China*, Leida, 1907.
- D'ELIA PASQUALE S.J., *Cina politeista o Cina monoteistica?*
(estratto dalla ((Rivista degli studi orientali)), Roma, vol. XXII).
- H. DORÉ, *Recherches sur les superstitions en Chine*, Shanghai, 1911-1926.
- DOUGLAS. H. A., *Confucianism and Taoism*, London, 1889.
- GRANET M., *La religion des Chinois*, Paris, 1922.
- GROUSSET RENÈ, *Storia della Cina*, Mondadori, 1946.
- FONF-YU-LANG, *La storia della filosofia cinese*, vol. 2, Shanghai, 1937.
- FU-SHE (HU-SHE), *La storia della filosofia cinese*, vol. 1, Shanghai, 1928.
- HUANG PIETRO, *Riassunto della collezione critica della mitologia cinese*, Shanghai, 1879, (Chi-sueh-tchen-chin).
- KIU-YUAN, *Incontro al dolore (Li-sao)* traduzione di Gabriele Allegra, Shanghai, 1938.
- KOU-MOU-JO, *Studi sulla società antica della Cina*, Shanghai, 1939.
- LIU-NGO, *Le tartarughe raccolte da Tieh-yu*, Shanghai. 1903.
- LO-CHEN-YU, *Le iscrizioni degli scavi di Shan*, Shanghai. 1910. 1933.
- LOKUANG STANISLAO, *La sapienza dei Cinesi (confucianesimo)*, Roma, 1945.
- *Un sistema filosofico cinese (Taoismo)*, Roma, 1946.
- *Esposizione sistematica della filosofia cinese*. Vol. 2. Hong Kong. 1952.

KU-CHEH-KANG, *Studi critici della storia antica cinese*, vol. 5, Pekino 1926-1935.

PUINI, *Taoismo*, Lanciano, 1912

TAVERNIER E., *Le cult des Ancêtres*, Saigon, 1926.

TCHOU-FAN-PU. *La storia della dinastia Shan e gli studi delle ossa archeologiche*, Vol. 2. Shanghai 1935.

TIEN-TCHEOU-KANG, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg, 1942.

TUCCI. *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, 1922.

VACCA G., *Le religioni dei Cinesi*, (Tacchi-Venturi), Torino, 1949.

WANG-CI-SIN, *La Storia del pensiero religioso Cinese*, Shanghai, 1930.

VERNER E. T. C., *A dictionary of chinese Mythology*, Shanghai, 1932.

WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien, 1922.

WILHELM, *Lao tze und Taoismus*, Stuttgart, 1925.

Per la traduzione dei libri canonici e classici cfr.:

COUVREUR S. S. J., *Cheu-king (She-king)*, Sien-hien, 1934.

— *Chou-king (Shu-king)*, 1935.

— *Li-ki (Lee-ehe)*, Ho-kien-fou, 1913.

MAGRINI-SPREAFICO LUCIANA, *I quattro libri*, Bocca, Milano, 1945.

SIAO-SCI-YI PAOLO, *Tao-te-king*, Laterza, Bari, 1941.

— *I king, (il libro dei mutamenti)*, ((Psiche e Coscienza)), Collana di testi

e documenti per lo studio della psicologia del profondo, Roma, Astro-labio, MCML.