

Complete Works of Lokuang Vol. 40-1

La Sapienza Dei Cinesi
(Il Confucianesimo)

Student Book Co. LTD.

Indice

Prefazione	iii
Introduzione	1
Nome, caratteri, fonti e storia del Confucianesimo.	
Capitolo I . La Religione	17
Senso religioso, Tien (Dio), gli spiriti inferiori, l'anima umana, il sacrificio, la divinazione.	
Capitolo II . La Metafisica	47
I . La Logica: L'indole del popolo cinese e il metodo della scuola confuciana, il concetto, il termine, il giudizio, il ragionamento	
	47
II . La Cosmologia: Li, Ch'i, Tai-chi, Ying e Yang, cinque elementi, otto trigrammi, ente	
	54
III . La Psicologia: L'uomo, la natura, il cuore, le passioni, le facoltà	
	63
Capitolo III . La Norma della Moralità	71
La norma perenne, Li e Fa (lex), natura, coscienza.	
Capitolo IV . Le Virtù.....	87
La perfezione morale ((Jen)), il metodo della perfezione, la classificazione degli uomini, le virtù cardinali, l'amore al prossimo, la giustizia, la temperanza, la prudenza.	
Capitolo V . L'individuo	117
La posizione dell'individuo nella società, la relazione fra gli individui, il sesso, la servitù.	

Capitolo VI. La Famiglia	127
La importanza, l'ambiente, la continuità, la consanguineità, la disciplina.	
Capitolo VII. Il Matrimonio	145
La nozione, i caratteri, il fidanzamento, le solennità, nuziali, gli impedimenti matrimoniali, la moglie, il ripudio.	
Capitolo VIII. L'autorità Paterna	165
Fondamento dottrinale, l'ambito, il soggetto: sulla persona del figlio, sul suo stato personale, sui suoi beni.	
Capitolo IX. La Pietà Filiale	183
La nozione, centro di tutte le virtù, fondamento dell'educazione, l'ufficio del sostentamento, l'ufficio della riverenza, l'ufficio dell'onore.	
Capitolo X. La Società Civile	199
L'imperatore, l'autorità imperiale, le qualità dell'imperatore, i ministri, le qualità dei ministri.	
Capitolo XI. La Dottrina Politica	215
Moralismo politico, anti-utilitarismo, la formazione del popolo, l'amore al Li, politica umanitaria, lo spirito di pace, l'universalismo.	
Appendice I. Cronologia Di Confucio	231
Appendice II. Cronologia Di Mencio	232
Appendice III. Cronologia Di Tsuun-Tze	233
Appendice IV. Cronologia Di Tchou-She	234
Appendice V. Cronologia Di Wang-Yang-Ming	235

Prefazione

Non è di tutti i giorni un libro scritto da un autentico cinese in lingua italiana: il Prof. Lokuang ha fatto questo sforzo e questo dono. E vi pare piccolo sforzo aver travasato nel modo più umano idee e concetti di tanti secoli fa, di tutta una lunga tradizione che fa un popolo signore della storia, da una lingua idiomatica alla nostra lingua? L'Autore ha accostato due mentalità profondamente diverse e le ha messe a confronto nel loro contenuto sostanziale.

Quanto al dono indubbiamente prezioso, esso fa venir in mente altri doni del genere offertici da missionari nel corso dei secoli, proprio nei riguardi di Confucio. Furono infatti due italiani, Padre Ricci e Padre Prospero Intorcetta, che per primi scrissero intorno a Confucio in lingue europee; il primo nei suoi Commentari e il secondo in una biografia stampata in Cina nel 1663 e ristampata poi a Parigi (1687) e a Firenze (1697).

La rigorosità scientifica è ammorbidita da una esposizione facile e da uno stile semplice: e le stesse virtuosità della filosofia o termini scolastici che si vogliono chiamare si incontrano di raro, anzi quasi mai, perchè l'Autore studiatamente o le ha evitate o le ha tradotte in forme accessibili anche ai più profani.

Ma giova entrare nel contenuto del libro per mettere in luce alcuni punti e richiamare su di essi l'attenzione del lettore.

Anzitutto come risulta, guardata nel suo insieme, la fisionomia morale e religiosa di Confucio?

Anche se qua e là affiorano alcuni errori o meglio alcune deviazioni inevitabili per un pagano, è fuor di dubbio che questo grande benefattore della Cina, ci offre un corpo di dottrina etica, ricavata dagli antichi libri canonici e ufficiali, ch'è alta e autentica espressione della stessa morale naturale, come l'ha infusa, nella coscienza di ogni uomo retto, lo stesso Creatore.

Gli esempi sovrabbondano: e mi piace coglierne alcuni dei più tipici che stanno ad indicare il tono morale di tutto il sistema confuciano.

Tra le virtù tiene il primo posto la carità. Gli uomini devono considerarsi fratelli e trattarsi sempre come tali. E' bellissima la citazione di Lun-ngu. Se-ma-niu melanconicamente si lamentava perchè gli altri avevano dei fratelli e lui no. Tze-sha gli rispose: " Ho sentito dal Maestro Confucio che tutti gli uomini dell'universo sono fratelli. Come dunque un uomo retto potrebbe lamentarsi di non avere fratelli? ". Vi si sente il precetto cristiano della carità, anche se non si raggiungono le altezze soprannaturali, a cui solo una religione divina poteva portare l'amore.

E il concetto di amicizia? " Si contrae l'amicizia per cooperare alla perfezione". E le regole pratiche per formare delle amicizie vere e moralmente fruttuose? Manca solo un colpo d'ala per elevare l'amicizia alla cima luminosa della soprannaturalità.

D'alto interesse è il modo con cui Confucio elabora l'idea di santità, che rivela una concezione morale delicatissima. Egli divide in diverse classi gli uomini: e all'ultima, in fondo alla scala sociale, assegna lo Shio-ren, cioè il malfattore. Il quale non è solo il delinquente volgare, ma è anche ogni uomo che faccia i propri affari con spirito egoistico. Non c'è di peggio per un cinese che essere bollato con il titolo di Shio-ren: la tradizione ha saputo conservare per esso il disprezzo più profondo.

Altro punto capitalissimo è quello della pietà filiale. E a questo proposito non si può parlare di un culto degli antenati in senso religioso vero e proprio: no. La pietà filiale è una memoria fondata sull'amore e sulla gratitudine: niente perciò di più profondamente umano, in cui l'idolatria ha nulla a che fare. Se qua e là s'è presentato l'aspetto idolatrico, è dovuto all'inquinamento del Confucianesimo, da parte del Buddismo e specialmente del Taoismo.

Analogo e parallelo al principio confuciano della pietà filiale è quello della autorità imperiale. Il grande savio cinese concepisce tutto come una immensa famiglia: e su questa idea geniale e anche profonda-

mente vera, elabora e fonda tutto il suo sistema morale.

L'imperatore è eletto dal Cielo: e perciò si chiama "figlio del cielo" (Tien-tze), in quanto agisce quale vicegerente del cielo. Segno poi esplicito della volontà del cielo è la volontà del popolo: "L'intelligenza del cielo è manifestata dalla intelligenza del nostro popolo: la disapprovazione del cielo si manifesta con la disapprovazione del popolo stesso". (Shu-King, cap. Kao-Tao-Mo). Deriva poi di qui un altro concetto basilare: l'imperatore "figlio del cielo" non può che imitare il cielo nel suo governo, cioè deve governare con amore, dimostrandosi il grande padre del suo popolo. Se ne fosse il tiranno, basterebbe questo semplice fatto a farlo decadere dal suo ufficio, riducendolo ad uomo ordinario, soggetto alla punizione del popolo.

E' dunque sopra una sana e illuminata democrazia che si impernia l'idea confuciana. Nessuna superesaltazione dello stato, ma al centro della vita pubblica sta il popolo. "Esso, scrive Mencio, è al primo posto: lo Stato occupa il secondo, poi viene l'imperatore. Senza il popolo non ci può essere lo stato e conseguentemente neppure l'imperatore".

Tipica la domanda rivolta da Mencio al Re Lian-hui-ouang: e diremmo noi italiani, anche un pò birichina. Chiese il maestro: Tra ammazzare il popolo con il coltello o con la politica, c'è differenza? E il Re: Nessuna.

Logicamente si imposta su questa architettura così umanamente realistica, la concezione politica di Confucio, fondata essenzialmente sulla morale. La politica non è un mezzo di sfruttamento altrui o di esaltazione propria; ma un mezzo di educazione morale prevalentemente spirituale.

Quante cose avrebbe da apprendere anche lo "animalis politicus" d'oggi! Nelle ultime pagine del volume sembra che il linguaggio di uomini lontani decine di secoli ridivenga d'un tratto di piena attualità. Il monito è grave: peccato che sia sempre stato gridato nel deserto! Se non è lecito di mettere in catene gli individui singoli, molto meno si possono tradurre in schiavitù i popoli. Eppurt anche oggi, nonostante le durissime lezioni che la guerra ha inflitto a tutti senza eccezione,

durus est hic sermo... La pretesa di colonizzare gli altri popoli (o di offrire quella protezione di cui parlava beffardamente Don Rodrigo a Padre Cristoforo meritando la sdegnosa ripulsa del cappuccino) per farne degli umilissimi servitori, torna a scapito dello stesso colonizzatore. Non c'è di meglio di una politica anticolonizzatrice, ma intesa a sollevare gli altri popoli a un più alto livello civile, per guadagnarsene la simpatia e farsene dei veri amici.

Questo vero saggio, questo vecchio e autorevole maestro, Confucio, che domina tutta la scena dell'impero celeste e i suoi millenari di storia, può ritenersi indubbiamente un precursore del cristianesimo, del quale ha preparato la strada, sgombrando le anime da molte incrostazioni superstiziose e da quelle forti tendenze alla immoralità che, fuori della Religione vera, brulicano più o meno in tutti i sistemi religiosi antichi e moderni.

E' affermazione costante e generale di quanti conoscono a fondo l'impero celeste, divenuto ormai una repubblica democratica, che i buoni cinesi sono in certo modo ambientati nei riguardi del messaggio cristiano: la morale confuciana o meglio la morale ispirata alla legge naturale di cui Confucio è tenace assertore, apre loro o almeno ne facilita la strada.

Confucio ebbe l'anima naturalmente cristiana, secondo la nota espressione di Tertulliano. Non fu cristiano solo perchè anteriore a Cristo: alla scuola del Maestro Divino, ne sarebbe stato indubbiamente un ottimo discepolo.

Felice Beretta

Introduzione

SOMMARIO: Nome, caratteri, fonti e storia del Confucianesimo.

1. Nome

Il termine Confucianesimo non si trova mai nei libri filosofici o letterari cinesi, e neppure è citato dagli autori che non conoscono lingue estere. Tale nome fu dato dagli autori stranieri, studiosi di cose cinesi, alla dottrina di Confucio. Nella lingua cinese non manca un termine quasi corrispondente, ma esso ha un significato del tutto differente. Gli autori cinesi chiamano il Confucianesimo ((Yu-chia)), cioè famiglia o scuola ((Yu)).

Si legge nel Tze-yuan (dizionario enciclopedico): ((Yu-chia raccoglie le lettere di sei testi canonici e considera attentamente i principi di umanità e di giustizia, esalta gli imperatori Wen e Ou, ha come maestro Confucio, aderisce fedelmente ai suoi detti ed è la più alta scuola di incitamento alla virtù. Però dai tempi della dinastia Han ad oggi, quelli che seguendo la dottrina dei sei testi canonici e di Confucio e di Menco, sono diventati celebri con lo scrivere o insegnare le lezioni metafisiche, sono riconosciuti come appartenenti alla scuola Yu-chia)).⁽¹⁾

Il senso etimologico di questo termine così è dato brevemente dal sopra citato dizionario: ((Yu significa qualche cosa di meglio, oppure tranquillo; significa anche persuadere o pacificare gli altri)).⁽²⁾ Dal senso di persuadere o pacificare, è passato poi all'altro di indicare colui il quale insegna ad altri e lo persuade e lo tranquillizza mediante la scienza. Perciò ((Yu)) in origine era il nome comune di quelli che

(1) Tze-Yuan, *Shanghai* 1922, vol. I parte I, pag. 238.

(2) *Ibid.*, pag. 237

eccellono nelle scienze e nelle capacità; per cui si può fare distinzione fra Yu nobile e Yu ignobile. Essendo stata però, la scuola Yu costituita prima di tutte le altre, i posteri le diedero questo nome, che poi rimase esclusivamente suo))⁽³⁾.

Sarebbe opportuno, forse, spiegare perchè i soli Confucianisti sono chiamati Yu, maestro che insegna, mentre tutti i dottori delle altre scuole non mai hanno lasciato di istruire i propri discepoli. Lo studio e le cognizioni, secondo i principi confuciani, non hanno altro fine, se non quello di insegnare agli uomini a condurre una vita retta; insegnano quindi ciò che all'uomo è veramente necessario. Infatti nella lingua cinese il vocabolo Yu si esprime con la composizione di due termini, dei quali uno indica l'uomo e l'altro la necessità⁽⁴⁾; onde il senso composto di questi due termini significa ciò di cui l'uomo ha bisogno per la sua vita. Perciò la scuola che insegna i principi necessari per la vita umana, si può giustamente chiamare Scuola Yu.

2. Caratteri

La dottrina insegnata da Confucio non è qualche cosa di nuovo, inventato da lui, ma è tradizionale e fu seguita dai più antichi imperatori e sapienti della Cina. Lo stesso Confucio non ne fa mistero, e confessa questa verità quando afferma: ((Io riporto e non creo, credo e amo l'antichità))⁽⁵⁾. Il popolo cinese in tutti i secoli ha considerato questa dottrina come la genuina ed ortodossa, e l'ha riconosciuta come legittima rappresentante della sua cultura. Infatti imperatori e principi, sapienti e studenti coltivarono la propria formazione mentale secondo i principi confuciani, e i costumi e le abitudini della società si sono formati in armonia con questa dottrina. Tutti sanno di quanta venerazione fosse oggetto Confucio da parte dei regnanti, dei dotti e degli studiosi della Cina. Era comune lo sforzo e unanime la voce dei

(3) Hong-Yu-Lang, *Storia della filosofia cinese*, Shanghai 1937, vol I, P. 70.

(4) Il vocabolo Yu come si scrive, si compone con due figure o due vocaboli: la figura a sinistra significa l'uomo; la figura a destra significa la necessità.

(5) Lun-Ngu (Libro delle sentenze di Confucio). cap. IV, part. I, n. 1.

dotti contro il Buddismo e il Taoismo, per affermare la genuinità e il valore del Confucianesimo, come dottrina tradizionale.

E' lecito d'altronde domandarsi se questa dottrina abbia un'unità che si espliciti con i principi comuni e secondo un ordine organico. Mai nessun maestro di questa scuola fece una esposizione sistematica o scrisse qualche libro dotato di ordine logico; anzi, a prima vista, negli scritti dei diversi autori sembra trovarsi discordanza se non addirittura contraddizione. Però se tutti i dotti e gli scritti nei diversi secoli sono giudicati da tutti come appartenenti ad una determinata scuola, e il popolo in tutte le sue azioni si appella sempre alla tradizione di quella scuola, è necessario che vi sia una unità intrinseca in questa scuola. Ci sembra perciò che lo studio del Confucianesimo si debba presentare in un ordine sistematico, raccogliendo tutte le nozioni comuni, ed escludendo le differenze particolari.

Volendo ora assegnare il Confucianesimo ad una determinata specie di scienza, ci troviamo di fronte a difficoltà insormontabili. Infatti Confucio e i suoi discepoli mai si proposero di offrire un sistema scientifico, ma ebbero soltanto l'intenzione di insegnare al popolo a ben vivere. Il Confucianesimo potremmo quindi chiamarlo: la dottrina della vita umana, non secondo le nozioni di una scienza empirica, ma secondo il rispetto alla libera volontà umana. Confucio considerò la vita umana sotto tutti gli aspetti, riguardo all'individuo e alla società, rispetto alla religione, alla morale e alla politica. Il Confucianesimo ha una parte metafisica, ha una parte morale, contiene le nozioni religiose, le nozioni politiche, prescrive molte regole cerimoniali, e perfino molte regole musicali.⁽⁶⁾

(6) ((Confucianism as a doctrine includes two elements: transformation through education on the one side, and religion on the other. There is no doubt that it includes some religious elements, but it lays special emphasis on the transformation of man by means of education, so as to foster his moral conduct in a general way... The Confucianists take as their main object the private and public active life; but they also deal with philosophical, epistemological, and logical problems as the foundation and culmination of their main object)). K. S. Hiroshima, *Quintessence of science of Ju*. Monumenta serica, v. III, fasc. I, p. 258-263, Peiping 1938.

Anzitutto la vita umana appare nella considerazione dei Confucianisti come un fatto concreto che si evolve per mezzo degli atti di ciascun uomo e ciascun giorno. Il Confucianesimo scruta questi atti e detta loro quelle norme, per mezzo delle quali l'uomo, dalla nascita fino all'ultimo respiro, possa essere moralmente buono. Si richiede una nozione metafisica riguardo alle questioni ontologiche e cosmologiche perchè si possa acquistare una retta cognizione della natura e della coscienza umana, e quindi si possa giustamente trattare della morale. Ma tali questioni metafisiche se restano unicamente in una sfera astratta nè si considerano come modello per agire giustamente, non possono avere alcuna relazione con la vita reale; e allora non sono coltivate dai Confucianisti. Il carattere distintivo del Confucianesimo è tutto riposto nell'inclinazione alla vita concreta e nel senso pratico; lo stesso Confucio rifugge dalle questioni astratte, abbonda invece di precetti; e i suoi seguaci non abbandonarono questa strada, eccetto alcuni pochi autori Neoconfucianisti.

3. Testi

I testi canonici dai quali il Confucianesimo trasse i suoi principi dottrinali sono sei, cioè: I-king (libro delle mutazioni); Shu-king (libro degli annali); Shi-king (libro dei carmi); Lichee (libro delle cerimonie); Yao-chee (libro musicale) e Tch'uunchiu (libro storico).

Una gravissima questione si agita fra i dotti cinesi, se vi sia veramente relazione fra Confucio e questi testi, come insegna un'antica tradizione. Si legge infatti nel Sche-chee (storia ufficiale) che Confucio abbia cooperato personalmente nel raccogliere e trascrivere i testi canonici.⁽⁷⁾ Diversi critici dei secoli scorsi si sono peritati di confutare questa tradizione, e moltissimi recenti addirittura si ricusano di accettarla. A noi sembra che accettare questa tradizione ciecamente, con tutti i suoi particolari, non sia ragionevole, perchè vi sono molte cose aggiunte dopo; tuttavia respingere assolutamente il fatto

(7) She-Ma-Chen, *She-chee*, vol. III, tit. 17.

come antistorico, non ci sembra un modo del tutto scientifico, perchè esistono antichissimi documenti in favore.

Vi è un'altra questione maggiore e riguarda la genuinità dei testi canonici. Nella seconda metà del terzo secolo a. C., l'imperatore T'sing-she-hoang (+ 246 a. C.) stabilì la pena di morte contro i dottori che disputavano di politica, e comandò che i libri conservati fuori della biblioteca imperiale fossero gettati al fuoco, desiderando reprimere le opinioni contrarie alla sua politica. Morto lui si ebbero guerre civili fra i diversi comandanti militari, e i libri della biblioteca imperiale furono distrutti dalle fiamme. I testi di ciascun libro trovati ed esplorati in tempi posteriori, non concordano fra di loro, nè sono completi. Nasce allora la questione della genuinità di questi testi, non facile a risolversi, nonostante le ricerche di diversi studiosi.

Il libro I-king (libro delle mutazioni) contiene tre parti; la prima si dice che sia stata scritta da Fou-she (dell'era preistorica) ed è una concisa spiegazione delle figure chiamate Tri-gramma, in senso metafisico; la seconda parte scritta dal duca Wen (sec. XII a. C.) aggiunge al testo originario una più ampia spiegazione delle figure; la terza parte scritta da Confucio, deduce la filosofia morale dai principi metafisici, cosicchè questo libro è uno dei testi fondamentali della dottrina confuciana.

Il libro Shu-king è il primo degli scritti storici. Si dice che gli antichi imperatori avessero due ministri, uno dei quali narrava i fatti riguardanti l'imperatore, l'altro ne conservava i detti. Lo Shu-king comprende i detti imperiali. Dall'imperatore Yao fino alla metà della dinastia Tcheou (cioè dal 2357 al 627 a. C.) questi detti dell'antichità erano numerosi, ma da Confucio ne furono scelti solo cento capitoli. Dopo diverse infauste vicissitudini, ne sono rimasti due esemplari: uno più antico con 28 capitoli, l'altro con 50 capitoli.

Il libro She-king si dice che sia stato redatto dallo stesso Confucio e comprende 305 carmi. Gli autori di questi carmi sono ignoti e vissero dal secolo XII al secolo VI a. C. Di tre generi sono le poesie, cioè Fen, canti popolari di undici regni, Ja, canti usati dai regnanti nei conviti ufficiali, Tch'ong, canti sacrificali.

Il libro Li-chee, raccolta di antiche cerimonie, secondo antichi

dotti, è stato compilato da Confucio o dai suoi discepoli. Dopo la distruzione dei testi al tempo dell'imperatore Ts' ing-she-hoang, ne rimasero alcuni esemplari con forti dubbi circa la loro genuinità. Nel primo secolo della nostra era, Liu-yuun, scrivendo la storia imperiale, redasse il testo ufficiale del Li-chee con 250 capitoli; Tai-te della stessa dinastia ne fece un altro esemplare con 85 capitoli, e questo divenne comune nelle scuole. Suo fratello Tai-shen ridusse il numero dei capitoli a 49 e diede alle scuole un nuovo esemplare del Li-chee. Insieme al libro Lichee si ritrovano anche altri due testi di antiche cerimonie: uno si chiama Tcheou-li e l'altro Ni-li. Questi testi sono riconosciuti come scritti di Tcheou-kong. Questo autore che fu primo ministro nel secolo XI a. C., raccolse in questi due libri la costituzione del governo e i più importanti cerimoniali.

Il libro Tch'uun-chiu, scritto da Confucio, narra i fatti storici dall'anno 732 fino al 481 a. C. Però questo libro contiene soltanto nozioni concise con metodo morale più che storico. Confucio infatti volle applicare i principi della sua dottrina alla storia piuttosto che narrare i semplici fatti. Poco dopo di lui furono composti tre commentari da tre cultori di storia per spiegare e completare la parte storica. L'incendio che distrusse i testi antichi, ha fatto scomparire il testo originale di questo libro, e gli scritti di Confucio li possiamo ricostruire soltanto attraverso i commentari.

Del libro Yao-chee dopo l'incendio, non è rimasto nulla.

Oltre questi sei testi canonici, nelle scuole e dai dottori sono accettati altri quattro libri come fonti principali del Confucianesimo. Essi sono: Lun-ngu (libro delle sentenze di Confucio), Men-tze (libro di Mencio), Tsong-yong e Tao-sho. Il libro Lun-ngu, composto dai discepoli di Confucio, raccoglie i suoi detti, e rivela la mente del maestro attraverso le sue risposte. Il libro di Mencio contiene i suoi detti, fatti e principi: e si crede generalmente che sia stato scritto da lui stesso. Vi è questione intorno all'autore del libro Tsong-yong, perchè i moderni critici non vogliono accettare l'opinione tradizionale, secondo la quale questo libro sarebbe stato scritto da Tzen-tze. Questo libro ha una caratteristica differente da tutti gli altri, perchè contiene con abbondanza nozioni astratte e metafisiche e costi-

tuisce il primo tentativo di dare un fondamento teoretico al Confucianesimo morale. Il libro Tao-sho, piccola opera, a differenza degli altri ha una esposizione ordinata e tratta chiaramente del principio e della forma dello studio e della perfezione. Questi quattro libri furono riuniti in un sol corpo da Tchou-she (1130-1200) e dallo stesso commentati, tanto che si è soliti farli usare come primo testo da tutti i fanciulli che incominciano a studiare.

Bisogna ancora aggiungere a questi testi quel libro che tratta della pietà filiale e si chiama Sho-king, e che tutti gli antichi ritengono sia stato scritto da Tzen-tze.

4. Storia

La storia del Confucianesimo si può dividere in tre grandi periodi, cioè: 1) Dallo stesso Confucio fino al secondo secolo a. C. In questo periodo il Confucianesimo si viene formando lentamente, ma efficacemente, e si riafferma in unico sistema dottrinale; perciò questo si chiama Periodo di Formazione. 2) Dopo la prima fioritura, il Confucianesimo si arresta nel suo progresso e si perde in minuziose questioni testuali, e si ha così un periodo di conservazione che va dal secondo secolo a. C. al secolo decimo della nostra era. 3) Dopo questo lungo periodo di inerzia, il Confucianesimo fu messo a prova dalle impugnazioni del Buddismo e del Taoismo, e allora prese elementi dai sistemi avversi per integrare la propria dottrina metafisica, ed ebbe origine il Neoconfucianesimo. Questo periodo va dal secolo decimo ai nostri giorni.

Periodo di formazione. - L'origine del Confucianesimo si affianca all'origine della cultura cinese e l'evoluzione di ambedue procede di pari passo fino ai tempi di Confucio; poi la dottrina confuciana si distingue dalla cultura generale cinese, benchè tutta la vita del popolo si regoli sui principi di questa scuola.

Molto remota e avvolta nelle nebbie del tempo è la tradizione del primo creatore della cultura cinese. Si narra infatti che il re Fou-she abbia trovato in età preistorica otto figure dei Trigrammi e su di esse abbia posto la base metafisica. Non può essere sicura l'opinione antica

secondo cui la dottrina morale di Confucio abbia avuto inizio dal libro Hong-hoang, poichè sia il fatto di Fou-she che il libro di Hong-hoang hanno sapore leggendario. Invece è opinione ben fondata assegnare l'inizio della tradizione confuciana al tempo dell'imperatore Yao (2357 a. C.), di cui si riportano alcuni detti nel libro Shu-king. Nei detti dell'imperatore Yao si trova già chiaramente la norma principale di tutto il sistema confuciano, che è l'imitazione del Cielo; questa norma poi, per mezzo dei successori Shuun (2257 a. C.) e Yu (2205 a. C.), si traduce in precetti concreti e particolari. Finalmente, durante la dinastia Tcheou (1122-206 a. C.), si va esplicando. Uomo sapiente e capacissimo, Tcheou-kong scrisse sulla costituzione dell'impero e dettò le norme di vita del popolo sapientemente e minuziosamente, e lasciò anche ai posteri il cerimoniale.

Verso la metà di questa dinastia, l'autorità imperiale per l'arroganza di alcuni principi feudali era divenuta più nominale che reale e non valse a mantenere in atto la tradizione ricevuta dagli antenati; così sorsero innumerevoli correnti dottrinali e differenti scuole. In questo momento nacque Confucio, il quale si mise all'opera con grandissimo fervore per rimettere in auge la dottrina tradizionale.

Nato nel 551 a. C., sotto il regno Lu, nel distretto Tchangpiu, nel villaggio Zeu-yi, da una famiglia già illustre, ma decaduta in povertà, Confucio fu educato sotto la cura sapiente e vigilante della madre: e fin dai più teneri anni si dilettò degli studi e delle cerimonie. Cresciuto negli anni, ricoprì per due volte cariche pubbliche con soddisfazione di tutti. Però l'amore allo studio e alla scienza lo persuasero a lasciare la politica e ad aprire piuttosto una scuola per la gioventù. A trentacinque anni fu costretto dalla guerra intestina a lasciare la patria, ed a cercare rifugio nel vicino regno di Che. Sedate le ribellioni, fece ritorno in patria e divenne gran cancelliere del regno. Tenne questo officio per soli tre mesi, nei quali dimostrò una particolare capacità di governare, ma poichè il re non voleva per nulla seguire i suoi consigli, rassegnò le dimissioni. A cinquantacinque anni lo troviamo che vaga di regno in regno proponendo ai re la sua dottrina e chiedendo l'opportunità di spiegare i suoi principi morali. Finalmente dopo tredici anni di inutili peregrinazioni, se ne ritornò in patria, dove rimase fino alla

morte. Morì l'anno 479 a. C. e i suoi discepoli gli conservarono il lutto per tre anni come dei figli per il padre.⁽⁸⁾

Confucio fu un uomo ricco di virtù morali: studiò e cercò di istruirsi infaticabilmente: amò e coltivò la giustizia e la pietà: istruì i discepoli amorosamente, sperando fiducioso nella divina Provvidenza. Egli stesso dice di sè: ((A quindici anni applicai la mente alla grande scienza, a trent'anni mi ci fermai rafforzato; a quaranta, già non esitavo; a cinquanta, conobbi la Provvidenza del Cielo; a sessanta, seguivo ciò che il cuore desiderava per non trasgredire la regola))⁽⁹⁾.

Supponendo l'idea del creatore Tien, che è il Dio perfettissimo e giustissimo, Confucio afferma che un ordine universale vi è in tutte le operazioni: e quindi insegna che l'uomo nei suoi atti deve seguire questo ordine. L'espressione concreta di questo ordine nella società umana si ha nel Li, che significa il complesso delle leggi morali, delle consuetudini e delle regole sociali, e abbraccia anche la norma delle cerimonie. L'ordine universale, stabilito dal creatore, tende ad un solo fine, che consiste nel procurare il bene comune di tutte le creature e specialmente nel dare la vita agli esseri viventi; questo fine fu da Confucio chiamato Jen, cioè amore. Anche la vita umana, sia privatamente che socialmente considerata, ha per suo fine lo Jen, per raggiungere il quale l'uomo è tenuto a coltivare tutte le virtù. Tra le virtù poi, la principale è la pietà filiale, che è il grado perfetto dello Jen, in quanto che lo Jen ordina tutti gli uomini all'amore del prossimo, e mediante questo al Tien (creatore); i genitori sono per il figlio i più vicini di ogni altro prossimo, e per lui fanno le veci del Cielo. La relazione tra i genitori e il figlio non è una semplice relazione d'amore e di gratitudine, ma è analoga alla relazione che vi è tra il creatore e le creature, perchè i figli hanno avuto l'esistenza dai genitori.

Così dal maestro viene delineato nei suoi tratti fondamentali, il Confucianesimo.

(8) Appendice II.

(9) Lun-Ngu, cfr. cap. I, par. II, n. 4.

La dottrina della pietà filiale viene riassunta e maggiormente sviluppata nell'opera di Tzen-tze, il Sho-king: questa virtù viene considerata come norma della moralità e centro di tutte le virtù. Alcuni fra i moderni per la considerazione in cui era tenuto il culto di tale virtù presso i Confucianisti, non dubitarono di affermare che in essa consisteva la religione o almeno la parte religiosa del Confucianesimo⁽¹⁰⁾.

Il principio dell'imitazione del Cielo Hua-tien o in altre parole, il principio di seguire la legge naturale, già esposta da Confucio, ebbe una maggiore e più larga esposizione nel libro Tsong-yong: ove la relazione tra l'ordine universale e l'ordine umano viene esposta più nel senso empirico che in quello metafisico.

Quasi cent'anni dopo la morte di Confucio nacque un altro maestro di nome Mencio (327-298? a. C.). Uomo eloquente ed audace dichiarò di aver ricevuto dal Cielo l'ordine di propagare e perfezionare la dottrina confuciana, nè venne meno a questo programma; infatti lavorò indefessamente sia ad ammaestrare i discepoli che ad ammonire i principi. Le condizioni sociali erano peggiori e più tristi che ai tempi di Confucio; l'autorità imperiale aveva un'ombra d'esistenza, poichè i feudatari pensavano soltanto ad assicurarsi una maggiore potenza e ricchezza. Molteplici scuole dottrinali disputavano terribilmente fra di loro. Mencio, mosso da un grande amore per la tradizione, volle riportare la società alla primiera moralità, e a tale scopo si mise a peregrinare di regno in regno predicando la dottrina dei padri. Però i frutti della sua fatica non furono più brillanti di quelli raccolti da Confucio, e Mencio nella sua vecchiaia si contentò di potere insegnare ai suoi discepoli la sua dottrina. I nuovi principi di Mencio non costituiscono per sè una differenza dalla dottrina di Confucio, ma ne sono una spiegazione continuata. La norma della moralità che Confucio mette nelle leggi, sia del Creatore come dei principi regnanti, Mencio la introduce nello stesso uomo, nella natura umana. Egli insegna che la legge natu-

(10) Hu-She, *Storia della filosofia cinese*, vol I, P. 130-134, Shanghai 1928.

rale si trova nella natura umana e che perciò la natura è norma delle azioni umane. L'uomo, secondo lui, nasce retto, poi si corrompe per la tentazione delle passioni; per vivere sempre rettamente, basterebbe che sapesse reprimere le passioni e non venire meno ai dettami della natura⁽¹¹⁾.

Poco dopo Mencio, visse un altro maestro del Confucianesimo, Tsuun-tze (+ 230? a. C.): egli è considerato come colui che inquinò, o meglio amplificò la dottrina confuciana con elementi di altre scuole. Egli, dinanzi allo spettacolo dei costumi corrotti della società dei suoi tempi, combattè strenuamente la dottrina della rettitudine della natura umana e affermò ad oltranza la necessità delle autorità civili, delle leggi e delle pene. Tsuun-tze si allontana alquanto dalla filosofia metafisica e dalla nozione di teodicea, e inclina alquanto al naturalismo.

Con la morte di Tsuun-tze si chiude il primo periodo del Confucianesimo; in questo periodo la dottrina di questa scuola è già perfetta nella sua parte morale, difetta però ancora nella parte metafisica.⁽¹²⁾

Secondo periodo: il periodo di conservazione (dal II secolo a. C. al secolo decimo della nostra era). Verso la metà del secondo secolo avanti Cristo, il regno cinese già rovinato da divisioni interne e da incessanti guerre, cominciò a ricostruirsi e restaurarsi finalmente sotto un'unica autorità con la dinastia Ts'ing. L'imperatore Ts'ing-she-hoang introdusse nell'amministrazione dello Stato la forma monarchica assoluta e si sforzò di confermare la propria autorità e l'unità dello stato sotto tutti gli aspetti. Gli dispiaceva perciò che i dotti, divisi in tante scuole, continuassero a disputare fra di loro e a proferire i più disparati giudizi in materia politica. Comandò che tutti i libri fossero conservati nella biblioteca imperiale, e l'istruzione e la interpretazione fossero affidate a maestri ufficiali; volle poi che i libri che si trovavano presso le famiglie o in altri luoghi fossero bruciati, e

(11) Appendice III.

(12) Appendice IV.

che i dotti litigiosi e politicanti venissero condannati a morte crudele. Diminuì così di molto la libertà di studio e conseguentemente anche la possibilità di apprendere. Appena morto l'imperatore, diversi capi militari incominciarono a combattere fra di loro per la successione al trono, e il più forte di tutti, Han-yu, presa la città di Han-yang, incendiò il palazzo imperiale, non risparmiando i libri, scritti dai sapienti con tante fatiche. Non appena poi la dinastia Hang ebbe ridata la pace a tutto il paese ed ebbe imposto dappertutto la propria autorità, gli imperatori si misero con ogni cura ad acquistare i libri antichi. Con tutti i mezzi opportuni curarono che i dotti superstiti della precedente dinastia, che ricordavano i libri canonici, mettessero tutto per iscritto; e invitarono le famiglie che furtivamente tenevano nascosti dei libri, ad offrirli alla pubblica autorità. Frattanto accadeva un fatto nuovo: l'imperatore Ts'ing-she-hoang aveva dato una nuova forma più semplice all'antica scrittura, per comodità del popolo, mentre i libri ritrovati, scritti tutti nell'antica forma, non erano capiti dal pubblico. Di qui molta confusione e molte contraddizioni, essendo i vecchi libri molto differenti dalla tradizione orale riferita dai dotti. Occorreva perciò preparare chiari ed efficaci commentari che interpretassero i testi scritti con l'antica scrittura e determinassero la genuinità dei libri. Il lavoro dei Confucianisti della dinastia Hang fu quasi tutto speso per questo. Prima (sec. II e I a. C.) i dotti cercarono di ricostruire i testi, poi ne compilarono i commentari. Così rividero la luce benchè incompleti, tutti i libri canonici, eccetto Yao-chee, e alcuni minuziosi commentari; però la tradizione dottrinale restò divisa in differenti opinioni.

Durante la dinastia Hang, l'autorità e l'influsso del Confucianesimo aumentarono talmente che divenne la dottrina dominante ed ufficiale. Il primo imperatore di questa dinastia Han-kao-tzu (206-195 a. C.) decretò la costruzione dell'impero secondo le antiche regole, portò le offerte all'altare di Confucio e fece adottare i libri canonici nelle scuole di Stato. Alcune scuole dottrinali non vollero rinunciare alla propria tradizione e si contesero col Confucianesimo l'influsso sulla società. Dapprima vi fu la scuola di Motze, che mossa dall'amore del prossimo, insegnava uno spirito cavalleresco contro i potenti e tentava

di prendere per se la direzione politica. Poi venne la scuola taoistica che, protetta da alcuni imperatori, al popolo stanco per le lunghe guerre e desideroso di pace, prometteva una vita tranquilla e una inerzia oziosa. Finalmente la scuola giuristica che combatteva col Confucianesimo per l'esaltazione dell'autorità imperiale. Sotto l'imperatore Hang-ou-ti (140-87 a. C.) per consiglio di Tong-tchoung-chou, la dottrina confuciana fu proclamata genuina e l'unica da insegnarsi negli studi; e da allora in poi mantenne sempre la sua speciale posizione.

Tra i maestri della dinastia Hang rifulse Tong-tchoung-chou, che sviluppò le relazioni fra gli uomini e i fenomeni naturali, specialmente i celesti, con inclinazione alla superstizione; e determinò meglio la questione sulla natura umana, aggiungendo quella spiegazione metafisica che sarà ripresa dai Neoconfucianisti.

Tramontata la dinastia Hang e dopo alcuni intervalli bellici, assunse il trono la dinastia Tang (620-907 d. C.) che incoraggiò più l'eleganza delle arti e le letterature poetiche che la dottrina filosofica. Il Buddismo, dopo il suo periodo di propagazione, durante questa dinastia, poteva già contendere il dominio dottrinale al Confucianesimo, tanto che non pochi dottori Confucianisti non dubitarono di abbracciare le nozioni della filosofia indiana e di stringere intima amicizia con i monaci budduisti. Anche il Taoismo continuava ad ostacolare il Confucianesimo; e riuscì a penetrare nello stesso palazzo imperiale, al punto che sembrava divenuto la religione dell'augusta famiglia. Frattanto la potenza e il territorio dell'impero si accrescevano e di pari passo aumentava lo splendore di vita dell'imperatore. Ebbero un grande impulso l'arte teatrale e musicale: e la letteratura cinese raggiunse quasi il suo apice. In tante manifestazioni di progresso il Confucianesimo fu molto dimenticato: pur non mancando di dottori e godendo della posizione speciale che aveva sempre avuto. Tutti, più o meno, si diletta vano della dottrina buddistica senza pensare ad evolvere la propria tradizione. Ferveva ancora il lavoro dei commentari, ma lo studio si sperdeva in mille questioni minuziose e vuote.

Il culto di Confucio doveva riprendersi. Per primo l'imperatore Tang-kao-tzu (618-626) decretò nel 624 che Confucio fosse

insignito del titolo di ((Maestro dell'impero)); il suo successore Tang-tai-tsong (627-650) attribuì a Confucio il titolo ((Santo eccellente)) e nell'anno 630 ordinò che gli si elevasse un tempio in ogni distretto; l'imperatore Tang-shuan-tsong (713-758) volle aggiungere i segni della dignità regale alla statua di Confucio ed elevò le offerte sacrificali a lui alla seconda classe della solennità rituale.

All'inizio della dinastia Tang fu istituito l'esame pubblico per la scelta delle persone agli uffici governativi. Gli esami vertevano principalmente intorno ai libri canonici e ai quattro libri classici del Confucianesimo; questo contribuì a rendere preminente la posizione ufficiale dei seguaci di Confucio rispetto alle altre scuole.

Dall'intima amicizia tra i seguaci di queste scuole e dalla mescolanza delle nozioni dottrinali si produsse il fenomeno di un assorbimento sempre più crescente di elementi estranei nel Confucianesimo nonostante la forte opposizione di alcuni maestri. In pari tempo, il grande concorso di altri popoli per ragioni di commercio introdusse in Cina altre religioni: il giudaismo, il nestorianesimo e il maztaismo. Già si preannunciavano nuovi tempi e tutti desideravano una rinnovazione del Confucianesimo.

Terzo Periodo - Periodo del Neoconfucianesimo. — Il Neoconfucianesimo in lingua cinese si chiama scuola Li, la quale completò la parte metafisica del Confucianesimo. Dopo un lungo periodo di inerzia, nuovo impulso e nuova forza al Confucianesimo furono dati dalle circostanze dei tempi e delle vicende della dinastia Song (960-1280). Distrutta la dinastia Tang, la dominazione dei popoli stranieri nella parte settentrionale scosse la coscienza dei Confucianisti, solo attratti dalla eleganza delle letterature e li persuase ad occuparsi dei principi ricostruttivi della società. L'arroganza e il predominio del Buddismo nella vita del popolo, spinse il Confucianesimo a rinnovarsi, per mantenere la sua gloria tradizionale. La lenta infiltrazione del Buddismo nelle menti dei maestri Confucianisti aveva intanto portato ad una concezione più matura delle nozioni metafisiche. Tutte queste cause concorsero più o meno coscientemente alla formazione del Neoconfucianesimo.

I precursori di esso già si trovavano tra i dottori della dinastia Tang, i quali trattando la questione della natura umana, preparavano la via ai posteri.

Il primo di tutti quelli che costruirono questa dottrina fu Tcheou-t'oun-yi (1017-1073). Nello stesso tempo vissero altri grandi maestri: Tchang-tsai (1020-1077), Tcheng-hao (1032-1085) e suo fratello Tcheng-Yi (1033-1107). Poi venne Tchou-she (1130-1200), il più grande di tutti, che raccolse le tradizioni e le dottrine precedenti e ne fece un'ampia sintesi⁽¹³⁾. Dopo di lui il cammino si rallentò, poichè i suoi discepoli, non all'altezza del maestro, degenerarono in dispute fastidiose e in discordie. Poi durante la dinastia Ming (1368-1644), un nuovo maestro Wang-yang-ming (1472-1587) risollevò il Neoconfucianesimo all'antica gloria. Scomparso lui, il Confucianesimo non ebbe altri maestri fino ai nostri giorni. Ora si pensa che l'influsso delle dottrine filosofiche occidentali potrà offrire al Confucianesimo l'occasione di un rinnovamento.

Il Neoconfucianesimo inizia la sua esposizione dal libro Iking che tratta dell'unico elemento ontologico e trae la ragione dell'ente dall'elemento materiale e dall'elemento formale: espone l'essenza della natura umana, spiega le cause del bene e del male morale, e stabilisce la norma della moralità. Le opinioni e le spiegazioni dei maestri sono differenti se non contraddittorie, ma vi sono alcune nozioni comuni che sembrano essere la via e il fondamento per tutti.

Il culto di Confucio durante questi dieci secoli subì alcune piccole mutazioni; nell'anno 1105 l'imperatore Song-fi-tsong decretò per Confucio la dignità di imperatore e ordinò che la sua statua fosse ornata con le vesti imperiali; nel 1200 l'imperatore Song-kao-tsong volle equiparare la solennità delle oblazioni a Confucio al culto della Terra e concesse di usare cerimonie come quelle del sacrificio del Cielo. Queste concessioni però rappresentano aspetti particolari

(13) Appendice IV.

anzichè la norma che onora Confucio come maestro eccellente dell'impero. Ora poi il governo repubblicano cinese non offre più il culto ufficiale a Confucio, e l'opinione pubblica inclina più alle scienze e alla filosofia europea che alla tradizionale dottrina. Tuttavia in questi ultimi tempi la stima dell'antico Maestro riprende e scuote la coscienza della nazione; e il governo si sforza di attirare il popolo alla sana dottrina degli antenati.

Capitolo I

La Religione

SOMMARIO: Senso religioso, Tien (Dio), gli spiriti inferiori, l'anima umana, il sacrificio, la divinazione.

5. Il senso religioso del popolo cinese

Il termine ((Religione)) può essere inteso sotto diversi aspetti: come un sistema che tratta delle relazioni fra Dio e gli uomini; come una società di tutti quelli che hanno la stessa credenza religiosa; come l'insieme degli articoli della fede di una società religiosa. Questo termine quando è preso nel suo significato completo, comprende tutti questi tre aspetti, perchè la religione è una comunità di credenti che professano la stessa dottrina, composta di articoli di fede.

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 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 da sè, nè costituiva la base di una qualsiasi comunità di credenti, ma faceva parte della dottrina confuciana che dirigeva la vita della nazione.

Dopo che il Buddismo si propagò in Cina e il Taoismo si rivestì di una forma religiosa, sono comparse due religioni nella società cinese che cercarono di pervertire la tradizione antica. Alcuni autori moderni cinesi, negano l'esistenza di qualsiasi religione nel suo vero senso presso il popolo cinese e concludono che il popolo nostro non è

inclinato al senso religioso. Questo è falso: l'affermazione può dirsi maturata sulle tendenze naturalistiche per avere un appoggio all'ateismo. Il popolo nostro, fino dagli antichissimi tempi ha circondato la propria vita privata e pubblica di riti religiosi, e non ha atteso il Buddismo e il Taoismo per insegnare le relazioni fra la divinità e gli uomini. Dopo la introduzione nella società di queste due religioni, il popolo è rimasto sempre fedele alle proprie credenze tradizionali e non ha ricevuto la fede buddistica e taoistica se non in quanto questa fede si è adattata alle idee già preesistenti. La vera religione del popolo cinese non è la religione del Buddismo o del Taoismo, ma è la fede religiosa conservata nel Confucianesimo nei riguardi della divinità, delle anime dei defunti e dei sacrifici. La dottrina del Buddismo e del Taoismo è chiara e distinta nei libri, ove costituisce una particolare fede religiosa, ma nella mente del popolo non significa altro che una amplificazione della tradizione religiosa antica. Non sono mancate persone d'ambo i sessi, che abbracciando la vita monastica, hanno aderito pienamente al Buddismo e al Taoismo e si sono sforzati di metterne in pratica la dottrina. La fede religiosa del popolo invece si presenta in una forma mista, che ha la sua base nelle credenze della tradizione confuciana, conserva i riti antichi, pratica le superstizioni taoistiche e buddistiche. Sarebbe cosa da ridere fare la statistica del popolo cinese, classificandone i vari gruppi come aderenti a determinate religioni; questo è solo vero per i cristiani e per i maonettani.

Il popolo cinese non ha saputo considerare la religione come un sistema dottrinale e religioso, nè come una comunità religiosa distinta, ma l'ha considerato 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 cinesi, 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 resi-

denze 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 chiaramente 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 Buddismo e la fondazione del Taoismo.

L'indole pratica del popolo si rivela anche nei riguardi della religione; si bada solamente alle idee religiose che hanno relazione con la vita concreta, mentre la parte astratta fu sempre tenuta in poco o nessun conto. Perciò Confucio e i suoi discepoli non vollero mai intrattenersi circa le questioni dottrinali sulla natura di Dio dell'anima umana, della vita futura e degli spiriti, ma insegnarono al popolo i precetti pratici per mantenere vive le relazioni fra la divinità e l'umanità.

6. Tien (Dio)

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 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 Confucianesimo del secondo periodo e specialmente del terzo⁽¹⁾.

Fin dai remotissimi tempi, i Cinesi professarono la loro fede in

(1) ((De ce qui précède, nous pouvons classer le sens du Tien dans le schéma ci-dessous: ① Ciel: physique par opposition à la terre. ② Image: de souverain dominateur. ③ Raison déterminative des êtres. ④ Raison directive des événements)). Cfr. Tin-Tcheu-Kang, *L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois*. Fribourg 1942, p. 82.

un Essere supremo, personale e dominatore nel suo culto monoteistico; e chiamarono questo Essere supremo col termine Tien o Ti⁽²⁾. C'erano pure altri appellativi per l'Essere supremo; si chiamava, infatti, Shan-tien (Cielo altissimo), Shanti (Imperatore altissimo), Huan-ti (Imperatore eccellente), Huan-tien (cielo eccellente), Chao-tien (Cielo massimo), Huan-tien-shan-ti (Imperatore supremo del Cielo altissimo), Chao-tien-shan-ti (Imperatore supremo del cielo massimo), o semplicemente Min-tien (Cielo misericordioso).

Su gli ossi e sui vasi adoperati per la divinazione, scoperti negli scavi recenti, che appartengono alla dinastia Shan e Tcheou, si trovano i termini Tien e Ti in moltissimi casi; e nessuno oggi dubita del significato di questi termini, che indicano espressamente il Dio supremo.⁽³⁾

(2) ((Bien que les chinois aient donné à leur Dieu plus de noms apparemment différents, ils ne sont, en réalité et rigoureusement, qu'au nombre de deux: ((Ti)) et ((Tien)). Celui-ci veut dire, d'après le dictionnaire étymologique chinois, le ((sommet celeste, hauter sans égale; c'est pourquoi il est composé de ((Un)) et de ((Grand)); celui-la désigne l'action dominatrice d'un être gouvernant l'univers)). De la découle que ((Ti)) se rapporte à Dieu par définition et ((Tien)) par métaphore ou image, c'est-à-dire: Dieu gouverne le monde entier comme le ciel couvre tous les êtres dans son immense infinie. Trançons un tableau:

- ① ((Ti)) tout court, ou qualifié de Souverain, auguste, et auguste et souverain Souverain Dominateur de l'auguste ciel).
- ② ((Tien)), tout court, ou qualifié de grand, sublime, misericordieux, auguste Souverain Dominateur de l'auguste ciel). cfr. *ibid.*, p. 40.

(3) ((A. Textes tirés des os divinatoires des Shan (1766-1122 a. C.).

- ① On a consulté le sort: le Ti Dominateur nous accordera une pluie abondante au mois de mars.
 - ② Est-ce que le Ti Dominateur nous accordera, par la pluie bienfaisante, une bonne année? Le Dominateur fera pleuvoir, mais l'année ne sera pas abondante.
 - ③ Est-ce que cela indique que le Ti Dominateur nous donnera la famine?
 - ④ On a tiré au sort: si nous allons attaquer le pays Liù-fang, le Ti Dominateur nous assistera et nous aidera dans la conquête; sinon le Dominateur ne nous assistera ni ne nous aidera.
 - ⑤ Le roi a l'intention de transférer la capitale, et le Ti Dominateur a consenti.
- ((B. Textes tirés des Bronzes des Tcheou (1122-255 a. C.).

Il nome di Dio nei libri canonici si trova spesso: il libro Shu-king nomina Dio almeno in trecento otto luoghi, in ventinove dei quali Dio è chiamato col titolo di Tien; in dodici luoghi si trova il termine Shanti, in quattro il termine Ti, in tre il titolo Huang-tien, in uno il titolo Huang-ti e Huang-tien-shan-ti. Il libro She-king fa menzione di Dio in ventisette poesie, e adopera il termine Tien in diciannove, Chao-tien in dodici, Ti in nove, Shan-ti in otto, Huang-tien in quattro, Chao-tien-shan-ti in una. Tutti questi termini sono gli appellativi del Dio supremo, e differiscono solo in quanto designano l'attributo di Dio in senso figurativo. Il Dio della tradizione confuciana e del popolo cinese è un Dio monoteistico, personale, avente intelletto e volontà, creatore e dominatore dell'universo.

Nel libro I-king è messo insieme al termine Tien, il cielo, il termine Terra, e i due termini vanno paralleli. Questo si spiega perchè nel libro I-king per designare i due elementi ontologici dell'universo, l'elemento positivo e l'elemento negativo, si adoperano il cielo e la terra in senso traslato. Di conseguenza in questo libro il termine Tien non sempre significa Dio, ma simboleggia l'elemento positivo. Però ci sono dei passi, in cui il Tien significa Iddio come negli altri libri.

- ① Notre grand et illustre ancêtre Wen-Wang servait avec amour le Shan-ti, Souverain Dominateur, et maintenant il veille sur nous d'en haut.
- ② Notre grand et illustre Wen-Wang a reçu du Tien le grand mandat.... en exploitant les pays inconnus, il a possédé les quatre régions de l'empire et a gouverné les peuples sagement.... A cet effet, Tien daigna vous assister.
- ③ Notre ancêtre, pendant trois ans, travailla pour la pacification du pays ouest; il n'a jamais oublié un moment la majesté du Tien. L'opération termine, il l'annonça en haut: Que le peuple est plongé dans le loisir et l'ignorance! Ceux qui s'éloignent de la volonté du Tien disparaîtront; ceux qui s'y attachent seront exaltés. Cultivons donc la vertu avec respect, pour ne pas nous en écarter.
- ④ Moi, je suis vulgaire et ignorant, appliquez-vous donc à me solliciter, à m'aider jour et nuit avec bonté et diligence. Les conseils, grands et petits, que vous donnerez à mon gouvernement, je ne manquerai pas de les annoncer à mes ancêtres, par une lettre fermée, et ils la montreront à l'Auguste ciel (Huan-tian). Que le grand mandat soit assuré et que les quatre régions se rejoignent de la paix et de la prospérité. Que je ne sois pas l'objet du suicide mes prédécesseurs)). Cfr. Tien-tchéu-kang, o. c., p. 85-86.

Confucio per la sua indole rifuggiva sempre dalle questioni religiose e trattava più volentieri i problemi della vita presente. La sua fede religiosa non era però meno viva che negli antichi sapienti; egli con sincera convinzione e con massima riverenza offriva i sacrifici e le oblazioni. Nel suo libro delle sentenze il Maestro per nove volte col termine Tien nomina il Dio supremo; e da lui è introdotto l'uso di adoperare quasi esclusivamente il termine Tien per indicare Dio.

Tsuuntze ha cominciato ad usare questo termine per significare natura: e nei suoi scritti i fenomeni naturali sono spiegati piuttosto in senso naturalistico. Sembra che egli volesse cambiare la tradizione per insegnare un naturalismo antireligioso; ma in realtà egli professava la fede dei padri, e voleva solamente spiegare i fenomeni naturali in un modo filosofico. Gli antichi hanno spiegato i fenomeni naturali con l'influsso diretto del Cielo, creatore e dominatore; Tsuuntze mette da parte questo influsso e spiega la evoluzione delle cose naturali per mezzo di una legge stabilita al di dentro dell'universo. Egli però non ha mai negato esplicitamente l'origine divina della legge universale.

Gli scrittori della dinastia Hang, con a capo Tong-tchoung-chou, hanno pervertito un po' la nozione del Dio supremo, dando al termine Tien il significato piuttosto di cielo empirico che di creatore. Essi accogliendo la spiegazione dei fenomeni naturali, hanno insegnato una stretta ed intima relazione fra gli eventi umani e i fenomeni naturali, specialmente i fenomeni celesti, in un modo da sembrare che il cielo empirico dirigesse e influisse sugli eventi umani. In fondo, ripulita dalle nozioni superstiziose, la fede religiosa in Dio rimaneva ancora, perchè il cielo empirico poteva essere considerato come la manifestazione di Dio quale dominatore.

La fede in un Dio supremo è rimasta profondamente radicata nel nostro popolo nonostante le deviazioni insegnate dal Buddismo e dal Taoismo, proprio per merito del Confucianesimo. Il popolo non sempre sa distinguere bene il Dio supremo dalle altre divinità delle

diverse religioni e lo confonde con l'una o l'altra di esse. L'imperatore e gli uomini illustri hanno invece sempre professato la fede in un Dio supremo, sia negli atti ufficiali che nelle pratiche della vita privata. I sacrifici, ininterrottamente offerti dagli imperatori al Cielo per implorare le grazie, per esprimere la propria gratitudine e per domandare il perdono dei peccati, stanno a testimoniare inconfondibilmente questa fede millenaria.

I neoconfucianisti nell'uso metafisico non hanno adoperato il termine Tien per designare l'elemento positivo, ma hanno conservato la tendenza del libro I-king ad adoperare il Tien in seno figurato insieme con la parola che indica la terra. Essi spiegano i fenomeni naturali nel modo tracciato dal maestro Tsuun-tze. L'accuse, mossa specialmente dagli autori stranieri contro questi dottori, quali insegnanti di materialismo, non ha fondamento. Prima di tutto essi non hanno mai disputato sulla questione religiosa: hanno quindi lasciato la fede antica intatta; essi poi hanno concepito l'universo alle dipendenze di una legge inderogabile. Questa legge può essere presa in senso di fatalità, e quindi in senso materialistico; ma può anche essere intesa come una legge stabilita dal creatore stesso. I Neoconfucianisti non si sono pronunciati apertamente su questo punto: ad ogni modo le prassi religiose, tenute fedelmente da loro, sono una prova in favore della seconda interpretazione. E neppure si può accusare di materialismo la metafisica neoconfuciana, come vedremo più tardi.

Gli etnologi si domandano se il popolo cinese ne' 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 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; e poi non possiamo comprendere come mai se questo termine è originale e fu per primo adoperato, la Cina abbia avuto il feticismo, perchè 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. (4)

La natura di Dio. — Lo studio sulla natura e sugli attributi di Dio secondo la dottrina confuciana sarà un paziente lavoro per esaminare i diversi testi, da cui si possono ricavare conclusioni in merito alla questione. Gli antichi sapienti e i Confucianisti non hanno amato mai di fare delle speculazioni astratte sulla natura o sugli attributi dell'Essere supremo, ma hanno professato la fede negli attributi di Dio, nelle diverse occasioni della vita pratica. Da questi testi della loro fede pratica si può legittimamente dedurre quale sia stato in proposito il loro pensiero.

La spiritualità di Dio. — Nella parte metafisica parleremo dei concetti ontologici del Confucianesimo; ora, per comprendere la spiritualità di Dio, esponiamo brevemente il concetto di spirito presso i Confucianisti. Spirito in lingua cinese si dice Chenn, col senso etimologico di espansione o manifestazione. Non si concepisce lo spirito come una qualità astratta in opposizione alla materia, ma come un essere vivente, il quale ha in sè delle qualità contrarie agli esseri materiali. Per conoscere la concezione confuciana sullo spirito, possiamo passare in rassegna queste belle qualità e avremo la conclusione desiderata. L'essere spirituale non è composto della materia comune Ch'i, ma da un Ch'i superiore, sottilissimo leggerissimo e delicatissimo; l'essere spirituale non è visibile, nè palpabile: esso opera

(4) ((A prendre Ti pour nom primitif et propre du Dieu chinois, en envisageant Tien comme le nom métaphorique de Ti, nous avons le monothéisme pur des premiers Sinologues, les Jesuites, et de la plupart des savants laques du XVII^{me} au XVIII^{me} siècle; ou bien considérer Tien comme premier nom de Dieu, chronologiquement et ontologiquement antérieur an 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 separe. L'un et l'autre sont sui generis independants dans leur genre: cela constitue le dualisme theologique chinois du célèbre Sinologue C. de Harlez)). Tien-Tchéu-Kang, *o. c.*, p. 52.

indipendentemente dalla materia, oltrepassa i limiti dello spazio, non ha in sè la misura quantitativa, si muove con una velocità inimmaginabile. (5)

Queste qualità della spiritualità confuciana si verificano tutte in Tien o Ti. L'Essere supremo non si è mostrato a nessuno; neppure l'imperatore, benchè figlio del Cielo, ha mai visto il suo padre celeste. Nessun maestro confuciano ha osato arrogarsi l'onore di avere avuto una visione di Dio o addirittura la incarnazione di Dio, come altri della scuola buddistica e taoistica ne hanno fatto vanto. Non era ammissibile che il Tien fosse circoscritto in una località determinata o non avesse la possibilità di penetrare in tutte le cose. Però queste qualità impalpabili non costituiscono un essere indefinito, indeciso o una massa informe; il Dio della tradizione confuciana è un essere personale, distinto e completo in sè, che si manifesta in una perfetta intelligenza e in una mirabile volontà.

Questo Dio è un essere *a sè*. Fioriscono anche in Cina dei racconti miracolosi sulla origine umano-divina dell'Essere supremo, i quali però non hanno relazione col Confucianesimo. C'era pura l'opinione che concepiva il primo essere come l'elemento ontologico da cui tutti gli altri esseri hanno la propria esistenza; questa concezione appartiene al Taoismo. Il Confucianesimo non parla della origine di Dio, nè la spiega. Esistono dei testi, che sembrano fornirci la prova che Dio è un essere *a sè*. (6)

(5) ((Premièrement: les esprits sont des êtres agissant par eux-mêmes, indépendamment de toute matière. Ils ne tombent pas sous le domaine des sens organiques. Ils ne sont perceptibles ni par l'oeil, ni par l'oreille.... L'invisibilité de l'esprit dont parle K'oung-tze (Confucio) ne constitue-t-elle pas une preuve, du moins implicite, de la spiritualité ou de la simplicité de l'esprit? En d'autres termes, les esprits, pour K'oung-tze, ne sont pas composés d'éléments quantitatifs, de principes étendus, de matière dimensionnelle, ce qui est l'objet propre des sens externes). Cfr. Tien-Tchéu-Kang, *o. c.*, p. 135.

(6) Liber Tsong-yong c. 25: ((La Verità o la perfezione in sè esiste da se stesso, e la Via non è altro che se stesso)).

Dio è la causa prima degli altri esseri. — La idea di creazione, come l'abbiamo noi cattolici nella filosofia scolastica, non si trova nel Confucianesimo; troviamo invece la idea generale ((Origine)) nei documenti confuciani. Non è giusto e neppure esatto vedere del panteismo o dell'immanentismo nella dottrina di Confucio; anche se i Neoconfucianisti hanno parlato sulla origine degli esseri in modo oscuro e quasi materializzato, non si può dire che vi sia il materialismo panteistico. Nei testi classici e nei libri canonici noi troviamo delle affermazioni chiare che le cose di questo mondo traggono la loro esistenza da Tien; l'affermazione talvolta è in termini generali e filosofici, talvolta è in senso metaforico con l'immagine del cielo empirico nel produrre la vita vegetativa⁽⁷⁾.

Gli attributi di Dio. — Quale è la figura morale di questo Dio confuciano ? La tradizione confuciana non conosceva e non voleva conoscere un Dio umano, pieno di virtù e di passioni, vivente da semplice uomo. La figura del Dio confuciano ci appare come la più perfetta e spirituale che sia stata prodotta dalla teodicea naturale.

Dio è il supremo governatore: tutto l'universo è come una grande famiglia, al di sopra della quale sta Dio padre, che dispone di tutto e di tutti. L'armonia miracolosa dei fenomeni naturali, visibili nella coordinazione delle quattro stagioni e nella concordanza del sole e della pioggia a produrre la vita nel mondo, stupisce gli antichi Cinesi e rivela loro la sapienza totale dell'essere che dispone e governa l'universo. L'uomo che col cielo e colla terra produce tutti gli eventi del mondo, sta sotto la mano di Dio: e il suo destino dipende dal volere di Tien. Confucio riconosce che la sua missione di insegnare la dottrina dei padri è un mandato datogli da Dio. Quando egli sta in pericolo nella regione Chang, con serenità calma i suoi discepoli tremanti per la sua vita e dice: ((Dopo la morte dell'imperatore Wen, la verità è stata ripresa da me. Se il Tien vuole fare scomparire la verità, i futuri secoli non la sentiranno più; se il Tien vuole conservare la verità, gli uomini

(7) I-King, cap. I, n. 1: ((Quanto e grande il Cielo (Tien), da cui tutti gli esseri nascono!)).

di Chang che cosa potranno fare di me?))(8). La potestà dell'imperatore deriva direttamente da Dio, e l'imperatore in nome di Tien governa il popolo. La raccolta abbondante è segno della benedizione di vina, e se ne deve rendere grazie coi sacrifici. La carestia è riconosciuta quale castigo di Dio; e per placarlo si devono offrire oblazioni e preghiere. Quando un esercito si muove ad incontrare il nemico, l'imperatore e il duce si preparano subito a un sacrificio propiziatorio al Dio supremo. Nulla è fuori del governo divino, e nessun uomo può sfuggire la suo dominio.

Dio è sapientissimo e potentissimo. — La tradizione confuciana adora Dio coll'ammirazione profonda dovuta a un essere perfettissimo, e si sforza di conoscere questa perfezione per copiarla, e stabilisce il principio morale di avere il Tien come causa esemplare dell'agire umano. Questa massima perfezione si rivela agli uomini attraverso l'ordine universale che dirige, anima e sanziona i fenomeni e gli eventi mondiali. Una sapienza stupenda si manifesta in questo ordine universale e l'autore dell'ordine ha il diritto di essere chiamato sapientissimo. La sapienza divina non ha misura, ma si estende e penetra nei luoghi più segreti del pensiero umano. Confucio durante una grande malattia scopre la dissimulata riverenza d'un discepolo, che vuole attribuirgli l'onore non dovuto secondo le prescrizioni cerimoniali, e gli grida sdegnosamente: ((Chi intendo io ingannare? Posso forse ingannare il Tien?))(9). Giustamente il maestro ha riprovato la dissimulazione: Dio sa tutti i segreti dell'uomo ed è anche il potentissimo che castiga i delitti e distrugge i disegni malevoli. Dice Confucio: ((uno che pecca contro il Tien, non sa più a chi deve rivolgere le sue preghiere))(10), perchè l'ira di Dio non può essere calmata da un altro essere dell'universo ((Altamente, altamente, Dio solo è grande !))(11). Questo è il grido di profonda ammirazione di Confucio davanti alla potenza divina che risplende nelle magnifiche opere naturali.

(8) Lug-Ngu, cap. V, p. I, n. 5.

(9) Lug-Ngu, cap. V, p. I, n. 11.

(10) Lug-Ngu, cap. II, p. I, n. 13.

(11) Lug-Ngu, cap. IV, p. II, n. 19.

Dio è santo. — La santità nel Confucianesimo è una mèta altissima, raggiungibile da poche persone privilegiate; perciò il titolo di santo è riservato a una decina di uomini perfetti. L'uomo santo nelle sue azioni rassomiglia al Tien e si immerge nell'ordine universale. Dio quindi è il santo per eccellenza: santo in sè, avendo tutte le perfezioni; santo al di fuori, castigando i peccati e premiando le virtù. Nei sacrifici al Cielo l'imperatore e i ministri si purificano, fanno astinenza e digiuno, e si vestono di abiti speciali, perchè hanno la coscienza di trovarsi dinnanzi alla divinità sacrosanta, e temono di contaminarla con qualsiasi impurità.

Dio è il datore della remunerazione. — Dio, governatore e ordinatore dell'universo, non è uno spettatore semplice, che si disinteressa della condotta degli uomini e lascia imppunite le trasgressioni delle leggi da lui stabilite: ma si comporta come un legislatore sapiente e obbliga i sudditi all'osservanza con le debite sanzioni penali. Ogni violazione alla legge morale costituisce un attentato contro l'ordine universale e non deve rimanere impunita. Una solidarietà intima vincola i membri della stessa famiglia e i cittadini di uno Stato e fa loro condividere le sorti della vita comune e li fa partecipare anche alle conseguenze penali delle buone o cattive azioni dei singoli davanti a Dio. Era vivissimo il sentimento che le buone azioni dei parenti contribuivano alla prosperità dei loro figli, e che le loro male azioni nuocevano alla fortuna dei propri discendenti. La vita cattiva dell'imperatore attira immancabilmente le calamità all'impero, e le sue virtù faranno prosperare i cittadini. I delitti dei cittadini, che si danno al malcostume, non possono sfuggire all'ira di Dio e meritano sempre il debito castigo.

La vita futura non preoccupa il Confucianesimo, come dice Confucio rispondendo al quesito sulla vita d'oltretomba: ((Senon si conosce ancora la vita presente, come si può sapere della morte?))⁽¹²⁾. Il senso della praticità ha condotto il Confucianesimo a considerare i beni e i mali della vita terrena nel senso pieno e completo, come non

(12) Lun-Ngu, cap. VI, parte I, n. 11.

fossero ordinati a nessuno altro bene superiore⁽¹³⁾.

La remunerazione divina s'effettua coll'attribuire i beni o i mali in corrispondenza alla buona o mala condotta dell'uomo. Poichè i beni o i mali sono quelli che comunemente e praticamente si sperimentano nella vita, la remunerazione costituisce quindi la causa morale della prosperità o della sfortuna dell'individuo e della società. Nessuno però può infallibilmente giudicare dallo stato della propria vita, il valore morale delle proprie azioni, perchè la remunerazione non è limitata alle sole azioni personali, ma si estende con solidarietà piena alle azioni della propria famiglia⁽¹⁴⁾.

(13) ((Il y a cinq bonheurs... ① vivre longtemps, éventuellement jusqu'à 120 ans... ② dans l'abondance... ③ en paix et bonne santé... ④ étant porté à bien agir... ⑤ mourir enfin de mort naturelle, au terme des alloués par le destin. et le corps intact. Il y a six malheurs... ① mourir prématurément, de mort violente... ② souffrances physiques, maladies, infirmités... ③ souffrances morales, chagrin, tristesse... ④ pauvreté, gêne, misère... ⑤ laideur physique... ⑥ débilite morale, pente naturellement à mal agir. Quoiqu'on ait dit, à toutes les époques, que ceux qui agissent bien sont heureux et ceux qui agissent mal malheureux, en réalité c'est le Ciel qui fait le bonheur et le malheureux)) (libro Houg-fan, cap. II) cfr. Léon Wiegier, *Textes philosophiques*, Hien-hien 1930, p. 36.

(14) ((Le Ciel considère les hommes sur la terre, et juge de leur justice. Après cet examen, le Ciel donne à chacun vie longue ou courte, selon ses oeuvres. De sorte que, si quelqu'un meurt prématurément, c'est par sa propre faute, non parce que le Ciel lui voulait pas de bien. C'est lui même qui a fait rogner le lot qui lui était destiné. — Quand un homme a mal fait, et que le Ciel l'avertit par des signes ou l'instruit par des malheurs, il devrait reconnaître ses torts et ne pas s'aveugler au point de dire avec humeur: pourquoi ceci m'arrive-t-il?)) (Shu-king, cap. Kaotsoung-young-jeu) cfr. T. Wiegier, *Histoire des croyances*....., Hien-hien 1927, p. 22.

((Voilà tout ce que nous apprennent les textes d'avant le vingtième siècle... En résumé: Culte religieux d'un Etre suprême, Ciel, Souverain d'en haut, Souverain universel, qui voit et entend tout, qui récompense et punit, qui fait et défait les princes ses mandataires)) cfr. Wiegier, *l. c.*, p. 16.

((Il ressort, ce me semble, de tous ces textes, que jusqu'à la fin de la dynastie Tcheou, la notion de l'Eter suprême, du Ciel, du Souverain d'en haut, resta ce qu'elle avait été primitivement, s'accroissant même, sans dégradation essentielle. Il devint de plus en plus personnel, fut conçu sous une forme de plus en plus anthropomorphe et avec de moeurs de plus humaines, mais sans avilissement notable, sans diminution de ses attributs. Seul il regne, gouverne, récompense et châtie...Aucun coupable n'échappe à sa vindicte. Il bénit et exalte les hommes de bien. Il est toujours le même; à travers les temps au dessus des vicissitudes. Il n'a pas de pair, ni aucun semblable)) Wiegier, *l. c.*, p. 114.

7. Gli spiriti

Il Dio del Confucianesimo ha il privilegio di essere il solo sovrano, e di non avere un suo simile o un altro competitore. L'affermazione del monoteismo, nella tradizione confuciana, non ammette ambiguità, nè doppiezza. In cielo un sole unico illumina tutti gli esseri, nell'impero un solo imperatore comanda a tutti i cittadini, nell'universo non ci può essere che un Dio supremo che domina e dispone di tutte le creature. Non è però contro l'unità e la sovranità di Dio, se sotto di lui esistono degli altri esseri che lo aiutano nel governo universale. Il buon servizio dei ministri nell'impero non eclissa l'autorità del sovrano, ma la rende più alta e più augusta; così la tradizione confuciana non ha esitato ad ammettere l'esistenza di spiriti inferiori, a cui si rende nonne per mezzo di sacrifici speciali.⁽¹⁵⁾

Questi esseri di natura spirituale hanno le prerogative della spiritualità, sono formati da Chi leggerissimo, sono invisibili, vengono e vanno senza la limitazione della materia quantitativa, ed hanno una vita che non termina⁽¹⁶⁾.

(15) ((Vers 1038 a. C. le duc Chéu de Chàò dit à l'empereur Tch'eng: vous êtes le maître et l'appui de tous les Chenn (mânes glorieux)). Ode Kuan-ah. Wieger, *Textes philosophiques*, p. 57.

((Vers 1048, l'empereur Oûchante: j'ai gagné, par mes offrandes, la bienveillance de tous les Chenn, même de ceux de fleuves et des monts). Ode Cheu-mai. Wieger, *o. c.*, P. 57.

(16) ((La puissance des Mânes glorieux est grande. On ne les voit pas, on ne les entend pas, mais ils sont présents, attachés aux êtres inséparablement... Les Mânes sont partout, en haut, de tous les côtés. Une Ode dit: la présence des Mânes ne peut pas être constatée, mais la possibilité de cette présence ne doit pas être oubliée. Quoique imperceptible, elle est réelle, et doit donc être respectée). Tsong-yong. Wieger, *o. c.*, p. 157.

((A la fin du neuvième siècle (a. C.), le marquis Oû de wéi, s'exhorte ainsi à bien agir: A deux, ou seul, dans la maison, ne fais rien dont tu doives rougir, même dans le lieu le plus secret. Ne dis pas, ce lieu est fermé à tous les regards. L'approche des Chenn ne peut pas être devinée. Il faut respecter partout et toujours leur présence possible). Ode I. Wieger, *o. c.*, p. 60.

Nei testi antichi lo spirito inferiore si chiama col termine cinese Chenn. Gli antichi Cinesi concepivano lo spirito inferiore senza forma umana e senza una vita leggendaria. Dio ha costituito gli spiriti per essere dirigenti dell'universo con due grandi classificazioni: gli spiriti celesti e gli spiriti terrestri. I primi dirigono gli esseri celesti: il sole, la luna, le stelle, il vento, la pioggia, le quattro stagioni; i secondi dirigono gli esseri terrestri e la famiglia: la terra, i fiumi, le montagne, le foreste, la semente, la porta, l'ingresso, la strada, la sala centrale, la cucina della famiglia. Questi erano spiriti puri e si veneravano senza immagini e senza statue⁽¹⁷⁾. Dopo la fioritura della mitologia buddistica e taoistica, il popolo ha cominciato a confondere gli spiriti inferiori coi personaggi storici o immaginari creando la leggenda spiritualistica, la quale però non rappresenta più la concezione confuciana.

I Neoconfucianisti, aderendo alla teoria metafisica, hanno voluto dare un significato nuovo al termine Chenn e lo usano a designare la spiritualità. Di conseguenza questo termine, vivo e concreto presso gli antichi, è diventato un termine astratto, metafisico e morto⁽¹⁸⁾. E' una reazione contro la forte corrente del Pantheon buddistico e taoistico: una reazione che ha dato una spinta così forte da sembrare una

(17) ((En 2073 a. C., après avoir sacrifié au sublime Souverain, Chounn enterra des offrandes pour les six Tsoung. — Comm. Phénomènes naturels incompris des anciens. Leur culte a continué à travers les âges). Shu-king. Wieger, *o. c.*, p. 13.

((En 2073, après s'être annoncé au Sublime Souverain, après avoir salué les Monts et les Fleuves, Chounn fit le tour de la foule des Chenn). Shu-king. Wieger, *o. c.*, p. 15.

((En vers 2042, Chounn cherche un homme qui puisse régler en sa placé les trois sortes de rites, les trois catégories du culte. — Comm. Ces trois catégories, que le texte n'énonce pas, seront définies plus tarde comme suit: Chenn du ciel, Keui du monde humain, K'i de la terre...Orde de lieu, non de dignité)). Shu-king. Wieger, *o. c.*, p. 15.

(18) ((L'alternance des deux modalités Yinn et Yang, constitue la voi naturelle, le cours ordinaire des choses. Quand le Yinn et le Yang n'expliquent pas un phénomène, on doit avoir affaire aux Chenn. Ce qu'il y a de transcendant, de mystérieux, dans les être attribué aux Chenn). I-king. Wieger, *o. c.*, p. 142.

negazione della tradizione religiosa. Attribuire però al pensiero neoconfuciano una concezione materialistica o accusarlo di negazione del mondo spirituale sarebbe cadere in un'altra esagerazione. I Neoconfucianisti nei riguardi della religione si sono sforzati di ritornare sulle tracce del loro maestro Confucio, chiudendosi nel silenzio. Nella pratica si eseguono con scrupolosità tutte le prescrizioni rituali⁽¹⁹⁾.

8. L'anima umana

La mancanza d'armonia tra la vita pratica e la dottrina si accentua nella questione dell'anima umana. Fino dai tempi preistorici i Cinesi veneravano già i loro morti: e la venerazione riceveva attraverso i secoli lentamente una detrrminazione sempre maggiore e una convinzione sempre più profonda fino a divenire un culto ufficiale ed essenziale della Cina. Fatta eccezione di pochi spregiudicati Taoisti, nessuno ha osato mancare all'adempimento fedele delle prescrizioni rituali verso i propri antenati; la mancanza di tale adempimento era considerata come delitto dalle leggi e veniva punita con gravi sanzioni penali. Le prescrizioni rituali erano complicate, ma precise; esse esigevano una profonda convinzione nel credere i defunti presenti alle oblazioni. Si aveva fade universalmente nell'influsso degli antenati, come spiriti inferiori, circa la prosperità o l'avversità nella vita dei discendenti. Quindi evidentemente si ammetteva l'esistenza della vita futura e perciò si credeva nell'anima umana.

(19) ((Chenn signifie expansion. Keui (anima dei morti) signifie contraction. Ces deux termes désignent l'expansion et la contraction de la matière, pas autre chose))). Discours de Tchou-she. cfr. Wieger, *o. c.*, p. 191.

((Keui et Chenn sont les manifestations du pouvoir propre (Inné) de la double matière (deux modalités). Si l'on considère les deux stades, Keui c'est la perfection du stade Yin, Chenn c'est la perfection du stade Yang. Si l'on considère la matière une, Chenn c'est sa période d'expansion, Keui c'est sa période de rétraction. En réalité Keui et Chenn sont d'un même être (la matière évoluant) a dit Tchong-tchai))). cfr. Wieger, *o. c.*, p. 205.

((Keui et Chenn sont les opérations du ciel et de la terre (du binôme, de la nature). les manifestations du principe de toutes les genèses et évolutions (de la norme universelle), a dit Tchong-yi))). cfr. Wieger, *o. c.*, p. 205.

Se passiamo dalla vita pratica alla esposizione dottrinale, questa convinzione impallidisce fino al dubbio scettico, quasi equivalente alla negazione dell'anima nella vita futura. Non si parlava della natura di Dio, ma non si dubitava dell'esistenza di Dio; sull'esistenza dell'anima nella vita futura abbiamo il classico dubbio di Confucio: ((Se dico che l'uomo dopo la morte conserva le facoltà conoscitive, temo che ci saranno dei figli troppo pii, i quali si suicideranno per seguire i loro parenti defunti; se dico che l'uomo dopo la morte diventa una cosa senza cognizione, temo che ci saranno dei figli empì, i quali lasceranno i parenti morti senza sepoltura))⁽²⁰⁾.

Ma questo silenzio prudenziale non può distruggere la questione, nè può soddisfare al desiderio dei discepoli, bramosi d'una soluzione. ((Tsai-ngo domandò a Confucio: ho sentito i nomi Keui e Chenn, non intendo che cosa vogliono dire. Se permettete, vorrei chiedervelo))). Confucio rispose: ((l'uomo vivente ha in sè Che e Fen. Mentre l'uomo vive, Che è il più preponderante. Quando l'uomo muore, si ritorna alla terra; questo ritorno si dice Keui; Che e Fen vanno al cielo, questo si dice Chenn. Riunire Keui e Chenn in un culto di oblazione è il massimo sforzo della educazione. La carne e le ossa si polverizzano sotto la terra, il Che si manifesta sopra, questa è la manifestazione di Chenn))⁽²¹⁾.

Il testo di Confucio difetta in molti punti, e giustamente si riconosce come spurio, perchè Confucio non avrebbe mai dato una risposta così esplicita in confronto con il suo silenzio abituale; inoltre la concezione filosofica non gli appartiene, ma tradisce la tarda dottrina neoconfuciana.

Nei testi antichi noi troviamo due termini che vanno insieme, quasi inseparabili, il Chenn e il Keui. Chenn significa lo spirito inferi-

(20) *I dialoghi familiari di Confucio*. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 140.

((En définitive, y a-t-il vraiment une survivance? Peut-on la deduire de ce texte?... Confucius refusait de s'expliquer sur ce sujet... Prouver que l'homme survit. C'est impossible. La question étant insoluble, il convient de l'ecarter))). Tcheou-she. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 22.

(21) *I dialoghi familiari di Confucio*. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 140.

ore e Keui significa l'anima dell'uomo morto. Come lo spirito inferiore presso gli antichi è un essere spirituale e vivente, così l'anima dell'uomo morto continua a vivere in una vita non materiale. Il rito sacrificale si compiva sugli altari degli spiriti, e si faceva anche davanti alle tavole degli antenati morti. Si pregava per ottenere la protezione degli spiriti, così pure si indirizzava la preghiera agli antenati⁽²²⁾.

Durante la dinastia Han un Confucianista (Wang-tch'oung), rivoluzionario nel campo dottrinale, ha lanciato non un dubbio sull'esistenza della vita futura e dell'anima, ma la negazione. Egli dice che l'uomo è composto di Cce e che quando Cce si scompone, l'uomo finisce e finisce definitivamente. L'acqua per il freddo gela e produce il gelo; e quando viene il calore, il gelo si scioglie, e si torna all'acqua. Così il Cce congiungendosi produce l'uomo, sciogliendosi fa finire l'uomo⁽²³⁾.

La concezione della composizione dell'anima di due parti differenti, simile a quella esposta nel testo di Confucio sopra citato, era stata adombrata nei commenti dei testi canonici, fatti durante la dinas-

(22) Cfr. i testi per l'esistenza degli spiriti.

((Vers l'an 1314 (a. C.) l'empereur P'an-keng dit à ses officiers: Quand je fais les grandes offrandes à mes ancêtres, vos ancêtres leur font cortège et en jouissent avec eux, puis nous donnent bonheur ou malheur, selon qu'ils sont satisfaits ou non). Shu-king. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 21.

((Il est indubitable que, avant les Tchou, on considèrait universellement les défunts, comme existants, comme vivants. De cette croyance venait la crainte révérencielle qu'on avait d'eux). Tchou-shi. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 22.

(23) ((Le vulgaire dit, qu'il faut faire des offrandes, et que ces offrandes portent bonheur; que si on ne fait pas d'offrandes, on n'a que malheurs. Il prétend que les défunts sont doués de connaissance, boivent et mangent; que les vivants doivent les traiter comme des hôtes... Je dis qu'on fait bien de faire des offrandes, et mal de croire des offrandes... Les morts sont dépourvus de connaissance, et ne peuvent ni boire, ni manger... Il en est du K'i (Cee) qui constitue l'homme, comme de l'eau qui a deux états et deux noms. Solidifiée, on l'appelle glace; fluidifiée, on l'appelle eau. Ainsi en est-il du K'i. Solidifié c'est un homme; après la mort, il se résout en quelque chose qu'on appelle Chenn). Wang-tch'oung. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 184.

tia Han. Questa concezione distingue l'anima umana in una parte spirituale, che si chiama Fen e in un'altra parte meno spirituale, che si chiama P'ai. Alla morte dell'uomo, la parte meno spirituale si discioglie e la parte spirituale rimane per una sopravvivenza indeterminata⁽²⁴⁾. Gli antichi credevano che l'anima umana dopo la morte dell'uomo salisse al cielo e di là proteggesse i propri discendenti⁽²⁵⁾. In seguito non si è venuti meno a questa credenza, per quanto ne sia meno esplicita l'affermazione.

Il Neokonfucianesimo, ricevendo il patrimonio della dottrina metafisica, ha pur ereditato la concezione dualistica dell'anima ed ha elaborato la spiegazione ontologica sullo spirito. I termini Chenn et Keui hanno un significato equivalente a Yang e Ying. Chenn è la differenza essenziale di Yang e significa l'attività, il movimento, la espansione, la manifestazione e la diffusione. Keui è la differenza essenziale di Ying e significa la passibilità, la quiete, il ritorno, e la pace. Dare ai vecchi termini un nuovo significato è il lavoro abituale dei filosofi nel cammino del progresso normale; ma svuotare il senso dei termini vecchi e attribuire loro un senso tutto diverso, significa mutare la dottrina dei maestri. I Neokonfucianisti sulle questioni dello spirito inferiore (a Dio) e dell'anima umana, sembrano sulla strada del cambiamento della dottrina tradizionale. Nei riguardi dello spirito, i Neokonfucianisti non hanno dato una negazione esplicita, e confessarono colle pratiche religiose la esistenza degli esseri sovrumani. Circa l'anima umana la spiegazione data se non equivale a una negazione dell'esistenza della vita futura, almeno esprime uno scetti-

(24) ((En l'an 2046 a. C., l'empereur Yao monta et descendit. Il monta et descendit, dit un Commentateur, c'est-à-dire qu'il mourut. Quand l'homme meurt, son Hounn (Fen) va au ciel, son P'ai va en terre. Un autre ajoute: le Fen monte et le P'ai descend; c'est bien dit ainsi, car le Fen va au ciel, le P'ai va en terre)). Cfr. Wiegier, *o. c.*, p. 17.

(25) ((L'ode Wenn-wang, composée avant 1045, contient les passages suivants: L'empereur Wenn est là-haut... Oh! comme il brille dans le ciel. L'empereur Wenn monte ou descend à la gauche ou à la droite du Sublime Souverain)). ((Commentaire: L'empereur Wenn est mort, mais son Chenn (esprit) est en haut glorieux au ciel et ses gestes sont célèbres dans le monde)). Wiegier *o. c.*, p. 41.

cismo molto grave. Il mondo d'oltretomba per la ragione umana costituisce sempre una questione oscura, misteriosa e insolubile senza l'aiuto della rivelazione. Confucio, da sapiente, ha preferito di tacere davanti a questo mistero, ben sapendo che se il cuore invoca la sopravvivenza dei propri parenti, la ragione però la può non vedere chiara. I Neoconfucianisti furono spinti dalle domande dei discepoli a fornire delle spiegazioni, aderenti ai principi metafisici. Il più grande maestro di questa scuola, il Tcheou-she, ripetutamente batte sulla concezione dualistica dell'anima affermando che l'uomo è composto dalla forma e dalla materia, e che la materia contiene in sé due parti, Fen e P'ai. La composizione della forma e della materia non costituisce una unione permanente; verrà un tempo in cui questi due elementi si separeranno, producendo la morte dell'uomo. Alla morte la forma rimane, ed essa non è altro che la ragione o l'essenza dell'uomo; la parte materiale Fen presto o tardi si scioglie nelle sostanze del cielo e la parte materiale P'ai si scioglie presto o tardi nelle sostanze della terra. Prima della dissoluzione completa, Fen dal cielo continua ad avere una specie di esistenza, la quale giustifica le oblazioni fatte agli antenati; la parte P'ai, mentre non è ancora tutta dispersa, forma gli esseri diabolici e malevoli, i quali con apparizioni causano dei mali ai viventi. Nonostante questa ingegnosa spiegazione, la tradizione confuciana ha continuato nella credenza della vita futura⁽²⁶⁾.

9. Il sacrificio

Nella religione un essere sovrumano non si ammette come un essere astratto nella sfera del puro pensiero, o come un essere che sta sopra una sommità trascendentale ed irraggiungibile, o come una

(26) ((L'homme est formé de forme et de matière. Cette matière est double. Le P'ai solide issu du sperme, et le Hounn (fen) aérien issu de la substance du ciel et de la terre... Le concours de ces éléments fait l'homme; leur séparation le défait. Alors la forme s'étant retirée, la matière se dissocie. Le fen monte et se perd tôt ou tard dans la matière céleste. Le P'ai descend et se perd tôt ou tard dans la matière terrestre). Tcheou-she. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 191.

maestà disdegnosa del mondo inferiore: la religione ammette un essere sovrumano che entra in relazione cogli uomini viventi su questo mondo. L'atto che testimonia la intima relazione fra la divinità e la umanità, è il sacrificio, col quale l'uomo sensibilmente rende testimonianza della sua sottomissione e della sua fiducia nella divinità. La tradizione religiosa confuciana non è mancata nei riguardi di questo elemento essenziale, anzi lo considera come il centro essenziale della religione.

La ragione del sacrificio. — Dai testi canonici e classici e dagli scavi appare chiaramente che il sacrificio esisteva presso il popolo cinese prima dell'era storica e che il popolo offriva il sacrificio per diversi motivi.

Un imperatore al principio del suo regno doveva recarsi all'are del Cielo a offrire un sacrificio al Sovrano altissimo, annunciando ch'egli sale il trono e chiedendo la protezione. L'imperatore nuovo in questo atto sacrificale intende professare la sua sottomissione al Cielo e promettere l'osservanza delle leggi di Dio nel suo governo, sapendo che la sua podestà imperiale è stata data a lui dal Cielo. Il regnante che rappresenta legittimamente il popolo, riveste anche la dignità del sacerdozio del regno, e quando egli professa la sottomissione al Cielo, offrendo il sacrificio, professa pure a nome del popolo intero la fede in Dio altissimo⁽²⁷⁾.

Quando l'imperatore si reca a fare le sue visite al regno, arrivato in un paese ove si trovino un'alta montagna o un largo fiume, offre un sacrificio agli spiriti della montagna o del fiume in segno della sua devozione e della sua riconoscenza⁽²⁸⁾.

(27) ((Nommé régent par le vieil empereur Yao au premier jour del l'an 2073 Chounn annonce son entrée en fonctions, par un sacrifice extraordinaire, au Sublime Souverain). Shu-king. Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 10.

(28) ((Au cours de sa première tournée d'empire, du haut de chacune des quatre montagnes régionales, Chounn salua de même les monts e les fleuves de chaque region). Shu-king. Wieger, *o. c.*, p. 14.

Ogni anno nella bella stagione della primavera, quando il popolo comincia il lavoro della terra, l'imperatore si reca all'ara del Cielo a compiere il solenne sacrificio per chiedere dal Sovrano altissimo la prosperità dell'anno e un abbondante raccolto⁽²⁹⁾.

Quando l'esercito muove incontro al nemico per dare principio alla battaglia, l'imperatore offre personalmente un sacrificio al Cielo prima dell'azione militare, perchè l'esito della guerra dipende da Dio⁽³⁰⁾.

Dopo una raccolta abbondante e dopo una vittoria riportata sul nemico, l'imperatore si sente obbligato a recarsi a presiedere le cerimonie del sacrificio a Dio. Il sacrificio autunnale non è meno solenne del sacrificio della primavera⁽³¹⁾.

Se una calamità devasta l'impero facendo delle vittime o se uno straordinario fenomeno annunzia i castighi del Cielo, l'imperatore sente subito il dovere di celebrare un sacrificio straordinario per placare l'ira di Dio, confessando i propri peccati. perchè egli è il solo responsabile dei delitti e delle colpe nell'impero⁽³²⁾.

(29) ((J'ai pourtant, de très bonne heure, demandé une année fertile. Je n'ai pas négligé le Patron du sol et les Chenn des quatre régions. Et voilà que le Splendide Ciel Sublime Souverain ne m'écoute pas. J'ai honoré les Chenn glorieux. Ils n'ont pas sujet de m'en vouloir. — Commentaire: on demandait une bonne année au Patron du sol et aux Chenn de l'espace dès le commencement de l'hiver. On sacrifiait au Sublime Souverain, pour lui demander une moisson abondante, au commencement du printemps))). Shi-king. Wieger, *o. c.*, p. 60.

(30) ((L'Ode Hoang-i nous apprend que, avant d'entrer en campagne, Tchang de Tcheou fit l'offrande à l'inventeur des chars de guerre, de la tactique chinoise, après avoir sacrifié au Sublime Souverain))). Shi-king. Wieger, *o. c.*, p. 60.

(31) ((Le sacrifice du solstice d'hiver était le grand remerciement annuel au Ciel. On l'offrait au moment où les jours recommencent à croître, parce qu'on considérait le soleil comme le représentant du Ciel)) Ly-che. Wieger, *o. c.*, p. 143.

(32) ((En l'an 822, la sécheresse et la famine désolant l'empire, l'empereur Suan gémit ainsi: Le Ciel ne fait descendre que deuils et malheurs... Le Sublime Souverain ne me vient pas en aide...)). Shi-king. Wieger, *o. c.*, p. 53.

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)) del libro Ly-che 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))).

Le specie dei sacrifici. — L'antica Cina era sobria nel suo culto religioso, avendo un'idea molto alta del sacrificio. Il primo sacrificio era destinato al Cielo con solennità fastosa. L'offerente era solo l'imperatore, il quale era accompagnato e assistito dai principi reali e dagli alti ministri del governo. L'altare aveva forma rotonda senza tetto. L'offerta veniva fatta secondo una minuziosa liturgia, la quale nel corso dei secoli ha subito delle modificazioni. Non c'erano vittime, ma servivano o animali precedentemente uccisi o cibi preparati all'uopo. Si bruciava talvolta un po' di legna. Durante l'anno due volte si sacrificava al Cielo; questi sacrifici si chiamavano ((Chiao)). Si compivano in casi straordinari: il sacrificio ((Lu)) in genere, il sacrificio ((Ma)) per la guerra, il sacrificio ((Lei)) per le visite imperiali.

Dopo il sacrificio al Cielo vengono i sacrifici offerti agli spiriti celesti e terrestri. Il più alto e il più solenne fra tutti questi sacrifici è il sacrificio offerto alla terra, che si chiama ((Chè)) ed in taluni casi era associato al sacrificio al Cielo. L'altare della Terra si costruiva a settentrione della città imperiale, e l'offerta si compiva col seppellire i cibi. Per gli altri spiriti erano stabiliti dei sacrifici speciali che si celebravano dai ministri e dai governatori delle diverse regioni. Durante il periodo feudale, che finì al principio dell'era cristiana, i principi feudatari offrivano i sacrifici agli spiriti del proprio territorio; caduto il regime feudale, praticamente tutti i sacrifici divennero di competenza imperiale. L'imperatore non offriva personalmente il sacrificio agli spiriti, ma delegava uno dei suoi alti ministri secondo le prescrizioni cerimoniali a compiere il rito in nome suo. Nessun tempio veniva costruito appositamente per gli spiriti, e il sacrificio si offriva sopra semplici altari. Il tempo della solennità era fissato nel calendario imperiale, fatta eccezione dei casi straordinari. Noi leggiamo nella Collezione imperiale della dinastia Song (960-1280) che questa dinastia offriva durante l'anno centosettanta sacrifici dei quali cinquantanove avevano il giorno determinato, quarantotto avevano la stagione determinata senza giorno fisso, e gli altri si offrivano secondo la convenienza⁽³³⁾.

(33) Cfr. Liber Son-fei-yao, vol 15 lib le cerimonie. 14.

Cfr. ((Le Grande Cérémoniaire est chargé des rites qui se rapportent aux Chenn du ciel, aux keui di monde humain, aux K'i de la terre, aidant ainsi l'empereur a faire prospérer l'empire et les fiefs)) . Ly-che. Wieger, *o. c.*, p. 78.

((Le Grande Prieur est dépositaire des six formules immuables, qui servent à honorer les Keui du monde humain, les Chenn du ciel et les K'i de la terre; à demander la propriété, des signes fastes, une longue durée)) . Ly-che. Wieger, *o. c.*, p. 79.

((Chaque fois que l'empereur crée un fief nouveau et u fait élever le Chee qui sera le centre et le symbole de la juridiction du feudatire, il avertit d'abord Heuo-tou, le Patron du sol, afin qu'il veuille bien, de ce nouveau terre, étendre sa bienveillante influence au district qui en dépend)) . Lechee. Wieger, *o. c.*, p. 82.

Le oblazioni. — La pietà confuciana venera Dio, venera gli spiriti, e venera pure i parenti defunti. La venerazione per i defunti è motivata dall'amore agli antenati. Questo amore vieta ai figli di pensare che i propri parenti colla morte finiscono totalmente la loro esistenza. I figli credono che i parenti, dopo la scomparsa corporale, vivono ancora in un mondo invisibile, in un mondo misterioso, e possono ancora comunicare con la propria famiglia. Una oblazione si offre ai parenti defunti per esprimere loro il sentimento di amor filiale. Durante la vita terrena dei parenti, i figli hanno fatto tutto il possibile per rendere ad essi un servizio gradevole; dopo la morte, essi continuavano a servire i parenti con i saluti espressi nella oblazione rituale. Quando i parenti vivevano, i figli andavano a salutarli in diverse occasioni: ebbene questa pietà filiale non deve essere interrotta dalla morte. Dinnanzi alla tavola che porta il nome dei parenti defunti, mattina e sera coll'accendere il bastoncino d'incenso, si compie il saluto consueto; nel primo e nell'undecimo giorno del mese un piccolo pranzo viene loro offerto, e nelle quattro stagioni una cerimonia solenne accompagna una offerta più ricca. Ogni volta che in casa si celebra una festa per la nascita, per il compleanno, per il matrimonio o per la promozione, il primo pensiero deve essere un'offerta ai parenti defunti. La natura della vita futura rimane sempre un mistero per il popolo, e la pietà filiale non permette ai figli di pensare alle colpe gravi dei parenti; quindi il senso genuino della oblazione ai parenti defunti non è altro che il ricordo costante e affettuoso dei cari morti senza le idee di espiazione e di impetrazione. Quando venne il Buddismo in Cina e quando fu insegnato il Taoismo religioso, solo allora incominciarono le pratiche espiatorie.

Le famiglie singole non avevano il permesso di costruire un tempio commemorativo dei parenti, perchè possedere era un privilegio e un segno di nobiltà. L'imperatore per i suoi defunti costruiva un tempio con sette o nove sale; i principi feudatari avevano il tempio commemorativo di cinque sale; gli alti funzionari o i ministri veneravano i loro defunti in un tempio di tre sale; i funzionari inferiori possedevano un tempio di due sale.

Tempio di un'unica sala. — Le famiglie plebee riservavano la sala centrale della casa, dove si venerava la tavola dei parenti defunti. Il tempio familiare era il luogo in cui convenivano i cuori di tutti i membri della famiglia; e il tempio della grande famiglia era l'efficace legame che univa tutti gli uomini della stessa gente⁽³⁴⁾.

Vi sono certi defunti, che meritano una memoria presso i posteri, perchè con le loro virtù o con le loro benemerienze hanno beneficato l'impero. L'imperatore, mosso da riconoscenza e dagli accennati motivi pedagogici, vuole esaltare questi defunti, istituendo un'oblazione speciale in loro memoria. In principio, l'imperatore concedeva che gli uomini illustri potessero essere associati agli spiriti inferiori nel ricevere gli omaggi. Il primo che ha avuto il privilegio di possedere un tempio proprio e una liturgia propria in suo onore, è stato Confucio. Dopo di lui molti altri godettero pure questi privilegi onorifici⁽³⁵⁾. Ogni città, anzi ogni villaggio si considerava in obbligo di perpetuare la memoria di uno dei suoi insigni benefattori, costruendo un tempio e praticando la oblazione. Non è mancato il caso che il benefattore ancora in vita avesse già l'onore di un tempio. Queta pratica dimostra chiaramente che la tradizione confuciana considera il culto agli uomini illustri come atto di riconoscenza alla loro memoria.

Quando poi la superstizione taoistica riempì la società cinese dell'idea dell'incarnazione della divinità, il popolo cominciò a

(34) ((Le solennità Chiao-e Chee sono destinate a venerare il Sovrano supremo, le solennità del tempio familiare venerano gli antenati)). Tsong-ying, cap. XIX.

((Confucio dice: l'imperatore Ou e il duca Tcheou hanno capito veramente la pietà filiale... Nella primavera e nell'autunno decorano il tempio familiare, dispongono i vasi rituali, espongono le vesti dei parenti e offrono i cibi della stagione)). *ibid.*

(35) ((Secondo la norma stabilita dai santi imperatori, si offre l'oblazione a quelli, i quali o hanno dato, durante la vita, al popolo delle norme di vita, o hanno fatto delle grandi cose, o hanno lavorato molto per l'impero, o hanno allontanato dalla società una grande catastrofe, o hanno salvato la popolazione da una calamità)). (Siechee, *La norma del sacrificio*).

confondere gli spiriti inferiori con gli uomini illustri e a fabbricare leggendarie incarnazioni delle divinità, identificate negli uomini insigni. Però il culto ufficiale del governo verso i benefattori dell'impero è rimasto sempre nella linea tradizionale.

La purezza rituale. — Il sacrificio o la oblazione è una cosa sacra e deve essere compiuta con la massima riverenza. La cerimonia prescrive le vesti rituali, che se non hanno una forma speciale, sono tuttavia le più belle e le più preziose. Il rituale stabilisce anche una purità legale: a seconda della solennità, l'offerente e gli assistenti devono osservare un'astinenza rigorosa più o meno lunga: astinenza da cibi sontuosi, da bevande inebrianti, dagli atti matrimoniali. Accanto all'altare c'era un piccolo palazzo, in cui l'imperatore si ritirava a praticare l'astinenza rituale⁽³⁶⁾.

Oltre la purità legale si esige un contegno serio nel compiere gli atti cerimoniali così da far vedere che si credeva veramente alla presenza della divinità e dello spirito. Questa credenza non è una finzione, ma la espressione della convinzione interna. Il sacrificio si offre per onorare la divinità; l'onore non sarà gradito alla divinità, se il sacrificio non è stato offerto secondo tutte le prescrizioni rituali⁽³⁷⁾.

(36) ((Prima del sacrificio, si deve osservare l'astinenza di tre giorni; un giorno di astinenza non è sufficiente per avere la debita riverenza))). Ly-chee. Cap. Chiao-te-sen.

Cfr. Ly-Chee, cap. *Il principio del sacrificio* e cap. *Il significato del sacrificio*.

(37) ((Il sacrificio non è una cosa che si compie solo esternamente, ma deve scaturire dall'intimo del cuore: un cuore timoroso esprime il suo sentimento))). Ly-Chee cap. *Il principio del sacrificio*.

((Quand Confucius faisait des offrandes aux Chenn, il le faisait avec autant de dévotion qu'a s'ils eussent été réellement presents))). Lun-Ngu, Wieger, o. c., p. 125.

((Il sacrificio non deve essere troppo frequente, altrimenti diventerà cosa noiosa; e una cosa noiosa non verrà compiuta con la debita riverenza))). L56 11 cap. Il senso del sacrificio.

((Dans les rapports avec les mânes glorieux, l'important c'est la révérence du coeur))). Ly-chee, Wieger, o. c., P. 147.

10. La divinazione

Sapere il futuro per regolare le proprie azioni è desiderio perenne dell'uomo. Con la forza del proprio intelletto, egli non riesce a togliere il velo che copre le cose che devono avvenire; ricorre allora alle forze che suppone abbiano la possibilità di rivelare il futuro. La tradizione confuciana crede che il futuro sta nelle mani di Dio, come governatore supremo, ordinatore universale dei fenomeni naturali e degli avvenimenti umani. Sapere il futuro vuol dire conoscere la volontà di Dio. Tra l'uomo e Dio, benchè non ci sia una comunicazione diretta e chiara, esiste una comunicazione indiretta e velata attraverso gli agenti naturali. L'uomo in certi casi può conoscere la volontà di Dio, anzi deve conoscerla per non incorrere nel pericolo d'aver agito contro le disposizioni divine. Uno dei modi che manifestano la volontà divina agli uomini è l'anormalità dei fenomeni celesti: la eclissi della luna o del sole, la comparsa delle comete, la straordinaria figura delle costellazioni e delle singole stelle. Questa anormalità è interpretata come un avviso del Cielo per annunciare un castigo o una prosperità. L'imperatore si accinge subito a ringraziare Dio o a implorare la sua misericordia divina. Nel Libro Tch'uun-chiu, Confucio racconta ben centoventitre avvenimenti straordinari, come moniti o castighi di Dio.

Il sonno straordinario è uno dei mezzi con i quali gli esseri sovrumani comunicano con gli uomini per rivelare le cose future. L'importanza del sonno nella tradizione confuciana non è così grande come nel mondo arabo ed egiziano; sono anche rari i casi, in cui i testi canonici registrino sonni profetici.⁽³⁸⁾

Il mezzo ordinario, con cui l'uomo spera di sapere il futuro, è il sortilegio. Possiamo raccogliere una quantità grande di testi che affer-

(38) ((On demandait à la divination l'interprétation des songes... Vers la fin du IX siècle, après son sommeil, s'étant levé l'empereur Suan dit: Interprétez-moi mes songes. Quels sont les songes d'heureux augure? ...)) She-King, Wieger, o. c., p. 73.

mano quanto fosse adoperato dagli imperatori e dai principi per consultare la divinità prima di un'importante decisione.⁽³⁹⁾

La divinazione si serve del libro I-king: un libro che sviluppa le figure simboliche. Nel domandare una cosa futura, si cerca prima di tutto con i mezzi adatti di ottenere una di queste figure. Ottenuta la figura, il divinatore prende la interpretazione che fu fatta dagli antichi sapienti, nonchè dallo stesso Confucio in senso morale, e la applica al caso.

La tartaruga serve come mezzo privilegiato per la divinazione, perchè il suo casco con la forma curva al di sopra e piana al di sotto somiglia alla forma del cielo e della terra: e il suo corpo in mezzo al casco assomiglia all'uomo che sta fra il cielo e la terra. Sul coperchio superiore essa poi porta delle linee che hanno qualche somiglianza con le figure del Libro I-King; inoltre la vita secolare di quest'animale faceva anche pensare agli antichi che esso possedesse delle forze misteriose. Nella divinazione si bruciava con ferro rovente il coperchio inferiore, in attesa di ottenere una figura composta dalle tracce della bruciatura. Colla figura ottenuta, si cominciava la interpretazione.

Si adopera pure una speciale erba di nome Ss: essa cresce abbondante sulle alte montagne, perciò si crede che abbia in se una protezione speciale della divinità. Dal numero dei pezzi in cui si rompe la piccola canna dell'erba, si deduce la figura desiderata, e poi si procede alla interpretazione della figura per il caso, secondo il libro I-king⁽⁴⁰⁾.

(39) Cfr. Wieger, *o. c.*, p. 91, 113-119.

(40) ((Pour la divination par l'écaille de tortue, on chauffait le fer avec du feu pur. On exposait le cas, en priant la tortue de donner un signe. Puis on touchait une plaque ventrale d'écaille... Dans tous les cas importants, intéressant l'état, on consultait d'abord l'achillée (Ss) puis la tortue... En cas de conflit entre l'archillée et l'écaille, on supposait que l'archillée avait répondu pour l'avenir prochain et la tortue pour l'avenir lointain, final, décisif)). Tcheou-Ly. Wieger, *o. c.*, p 91.

Capitolo II

La Metafisica

I. La Logica

SOMMARIO: L'indole del popolo cinese e il metodo della scuola confuciana, il concetto, il termine, il giudizio, il ragionamento.

11. L'indole del popolo cinese

La logica è una capacità innata degli uomini; uno che ha l'intelligenza, sa ragionare; si ragiona con la logica, o meglio con le regole elementari della logica. C'è però una scienza che ha il nome di ((Logica)), la quale con i principi, con le regole e col metodo coltiva la facoltà, il processo e la esattezza del ragionamento. Un uomo può essere un acuto ed impeccabile logico nel parlare o nello scrivere, ma illogico nella vita pratica. Per vivere ragionevolmente, ci vuole un minimo di logica: se non si sforza di applicare la logica ad oltranza nella vita giornaliera, l'uomo può diventare, anzi molte volte diventa irragionevole. Negli scritti canonici e classici cinesi la logicità è ben chiara e serrata; nella vita pratica, il popolo cinese si diletta ad abbandonare la logica a mezza strada e segue più volentieri la guida del buon senso. In tutti gli aspetti della vita l'estremismo fa orrore ai Cinesi; essi non sanno irrigidirsi in un punto o in una direzione, amano solamente la giusta misura. E non per questo sono degli opportunisti, ma sanno benissimo sostenere le asprezze del proprio dovere e del proprio onore. La scuola confuciana ebbe un odio sacro contro i giuristi, i quali insegnavano la necessità di applicare la giustizia nei termini rigorosi; e concepirono un profondo disprezzo contro i dilettanti di logica e li chiamarono sofisti. Infatti la giustizia, pur tanto riverita dai Confucianisti, se non è accompagnata dal buon senso diventa una tiran-

nia: e la logica isolata dalle azioni, si tramuta in una loquacità pericolosa. Per questo la logica non ebbe l'onore di essere coltivata come una scienza dal popolo cinese, nè dalla scuola confuciana.

Il metodo confuciano — I maestri confuciani radunavano attorno a sè un certo numero di allievi e con pazienza paterna li istruivano. Il metodo adottato dai maestri era un'eseggetica interpretazione dei libri canonici e dei quattro libri classici. La interpretazione si faceva a dialogo, come risulta dalle opere conservateci di Confucio, di Mencio e dei maestri Neoconfucianisti. Il metodo dialogale si svolgeva liberamente senza una forma determinata dialettica e permetteva al maestro di rispondere secondo la opportunità del tempo e delle persone. Sulla medesima questione si potevano ottenere diverse risposte; per esempio, sulla pietà filiale, nel libro delle sentenze di Confucio (Lunngu), ci sono parecchie affermazioni sulla natura di questa virtù, tutte uscite dalla bocca di Confucio, perchè il Maestro dava risposte adatte alla persona che interrogava. Ben difficile è il compito di tracciare in ordine metodico la logica della scuola confuciana, perchè non solo non esiste un trattato sulle questioni logiche, ma i maestri, disprezzando l'arte dialettica, non curarono questo ramo di scienza. Per i Confucianisti vale soltanto l'azione; perfezionarsi nella virtù e perfezionarvi gli altri costituiscono il fine della loro vita; le parole valgono solamente, quando servono per indurre gli altri alla perfezione. Le dispute accademiche, vantate dai sofisti contemporanei di Mencio, hanno spinto ancora più la scuola confuciana al disprezzo della logica. D'altra parte i dotti confuciani ragionavano, e ragionavano rettamente. Nelle loro opere c'è la logica: una logica non espressamente coltivata, ma reale in tutti i sapienti cinesi. Per la esposizione della logica confuciana, noi prendiamo gli elementi comuni del sillogismo, adoperato dagli antichi maestri della Cina.

12. Il concetto

Nel libro I-King troviamo il termine ((Scian)), che significa immagine o imitazione. Lo I-king suppone che per gli esseri dell'universo esiste uno Scian modello; Scian in questo caso significa forma; la forma modello di tutti gli esseri si chiama Fa-scian. In tutti gli

esseri esiste uno Scian proprio che è una imitazione imperfetta dello Fa-scian; lo Scian proprio non è altro che la forma dell'essere particolare. L'uomo nella conoscenza di un essere, produce nella sua mente una imitazione della forma dell'essere consociuto; la forma prodotta nella mente umana si chiama I-scian, cioè forma ideale. Questo I-scian corrisponde al *concetto* della filosofia scolastica.

Nella vita l'uomo non conosce solamente gli esseri particolari fromando degli I-scian semplici, ma conosce anche i fenomeni complicati e così si hanno degli I-scian composti. Gli antichi Cinesi sapienti dai fenomeni naturali cercavano di tirare fuori delle conclusioni morali per formare le regole della moralità. Il libro I-king, discorrendo delle mutazioni nelle cose naturali, forma otto, poi sedici e in fine sessantaquattro Trigrammi; ogni Trigramma rappresenta un fenomeno naturale e racchiude in sè una regola morale. Questi Trigrammi hanno gli I-scian corrispondenti; questi I-scian corrispondenti sono i concetti universali.

13. Il MIng

Per estrinsecare lo Scian, comunicandolo agli altri uomini, si adopera il Ming (nome), cioè il termine o la parola. Sarà sempre un mistero l'origine delle prime parole d'un popolo. Circa la formazione della lingua parlata dei Cinesi, i documenti storici non hanno tramandato ai posteri delle notizie; per la creazione della scrittura sono stabilite sei regole nei primissimi tempi della storia cinese. La lingua cinese si scrive colle figure che si chiamano pure dagli autori esteri col termine ((Carattere)). Ci sono dei caratteri semplici che hanno un senso completo in sè e servono anche come radici per formare gli altri caratteri. E ci sono dei caratteri composti che sono formati da due o tre o quattro caratteri radici. Ogni carattere ha il suo suono, però molti caratteri hanno un suono eguale. Per la creazione dei caratteri ci sono sei regole. 1) Scian-re – imitare la figura. Volendo creare un carattere per significare un oggetto sensibile, si prende la figura esterna dell'oggetto, tratteggiandola nella sua linea sommaria. 2) Fei-I – comporre il senso. Un nuovo carattere viene composto da due o più caratteri radicali che insieme hanno il senso del carattere

nuovo. 3) Tch'uan-tchu - interpretazione analoga. Il carattere nuovo viene composto da più caratteri radicali, di cui uno significa il genere del soggetto del nuovo carattere. 4) Tze-se - simbolo. La figura o il carattere simboleggia il soggetto. 5) Chia-tsie - prestito. Si adopera un carattere già esistente di analogo significato. 6) Ren-shen - armonia del suono. Si adopera un carattere già esistente che ha un suono simile.

Ogni cosa ha il proprio nome, e ogni nome ha il proprio significato. Confucio, vissuto in un tempo di tragica confusione, era molto contristato nel vedere che i nomi con significato morale e sociale, fossero svuotati del loro senso; perchè il re non faceva il re, i ministri non facevano i ministri, i padri non facevano i padri, nè i figli si comportavano da figli. Allora egli incominciò a predicare la massima regola di ridare il contenuto ai nomi morali e sociali e scrisse il libro Tch'uun-chiu, applicando la regola alla storia. ((Tze-lu domanda: Il principe di Wei desidera che il maestro prenda parte al suo governo. Vorrei sapere quale sarà la prima cosa per incominciare la politica. Confucio risponde: Sarebbe riordinare i nomi ((Tsin-ming)). Tzelu replica: ((Come? O maestro, voi siete veramente antiquato! Cosa c'è da riordinare?)). Confucio risponde: ((Tu sei un ignorante ! Gli uomini retti non dicono quello che sanno. Se il nome non è giusto, le parole non saranno corrette. Se le parole non sono corrette, l'opera non sarà perfetta. Se l'opera non sarà perfetta, la legge e le musiche non saranno stabilite. Se la legge e le musiche non saranno stabilite, le sanzioni non saranno giuste. Se le sanzioni non saranno giuste, il popolo non saprà dove si devono mettere le mani e i piedi. L'uomo retto quando nomina una cosa, sa dirla giustamente; e quando egli dice una cosa, sa anche farla. L'uomo retto nelle sue parole non ammette delle leggerezze))⁽¹⁾.

Il Ming ha tre specie: Ta-ming - il nome comune per es. cosa, mobili ecc.; Lui-ming - il nome generico per es. Uomo, agnello, ecc.; Se-ming - il nome individuale o il proprio nome.

(1) Lun-Ngu, cap. 7, part. I, n. 2.

Il contenuto di Ming si dice Shih. Il senso etimologico dello Shih è duplice: significa la pienezza e significa la completezza. Mettendo questi due significati insieme si ha un nome con un soggetto definito. Gli antichi filosofi cinesi comunemente difendevano il realismo, affermando che ogni nome ha una realtà corrispondente. Il contenuto reale cioè lo Shih reale o il soggetto reale del Ming è particolare e determinato, perchè le cose reali del mondo sono tutte individuali. Però i nomi comuni e i nomi generici hanno pure un contenuto non puramente fittizio; come dalle cose particolari risulta un nome universale con fondamento *in re*, attraverso l'astrazione operata dalla mente umana, appunto lo Shih nel suo senso etimologico, significando il termine raggiunto attraverso l'opera umana. Il filosofo Yang-tchu contraddice alla opinione comune, negando la realtà del contenuto di Ming, e si avvicina al Nominalismo occidentale

14. Il Tzu

Congiungendo i termini debitamente si forma la proposizione che si dice Tzu. Nello I-king la parte interpretativa delle figure si dice Tzu: il senso di Tzu dunque è interpretare. In una proposizione c'è un soggetto con un complemento; il complemento interpreta sempre in qualche modo il soggetto. Nella lingua cinese il verbo ((essere)) di regola generale viene lasciato. Da quest'abbreviazione risulta talvolta che uno non è capace a dire con certezza se nella proposizione c'è un aggettivo semplice o un predicato: e che la necessaria adeguazione delle due parti può non verificarsi.

Nella proposizione entra il giudizio. La prudenza confuciana per i secoli ha insegnato la sobrietà nel giudicare. Studiare molto e parlare poco. ((L'uomo retto — dice Confucio — quando nomina una cosa, sa dirla giustamente; e quando egli dice una cosa, sa anche farla. L'uomo retto nelle sue parole non ammette delle leggerezze)).

((L'uomo retto deve essere parco nel parlare e sollecito nell'agire))⁽²⁾.

(2) Lun-Ngu, cap II, part. II, n. 24.

((L'uomo eretto — dice Tze-kong — può dimostrarsi sapiente, oppure stupido: nel parlare deve essere molto catuo))⁽³⁾.

15. Il sillogismo

Confucio nei suoi colloqui con i discepoli ragionava proponendo le verità e provandole; Mencio disputava e nelle sue dispute era instancabile. Ma questi due maestri non si sono mai occupati di insegnare ai discepoli l'arte dialettica e il sillogismo supponendola come cosa conosciuta da tutti. Il filosofo Mo-tze, contemporaneo di Confucio, un altruista all'estremo, ha lasciato alcune regole di logica che poi sono state sviluppate da' suoi seguaci. Queste regole non sono una specialità della propria scuola, sono piuttosto una spiegazione esplicita e voluta della logica comune. Noi ci valiamo di queste poche regole per tratteggiare il sillogismo confuciano o meglio cinese.

Il sillogismo contiene due parti: il Tzu (la proposizione) e lo Shuei (la spiegazione). Nella proposizione si pone la verità da provare; nella spiegazione si espongono le prove. Queste prove ve formano la premessa che secondo la regola aristotelica deve comprendere la major e la minor del sillogismo. Nella logica cinese i principi comunemente conosciuti ed ammessi che formano la major, vengono ordinariamente omessi, e si trovano solamente gli argomenti che formano la minore. C'è una certa rassomiglianza fra la logica cinese e la logica indiana, portata dal Buddismo in Cina. Nel sillogismo indiano-buddistico si trovano cinque elementi: la proposizione, gli argomenti, gli esempi, la conclusione e la conseguenza. Questo modo di procedere è stato costantemente adoperato dagli scrittori posteriori nella prosa letteraria.

Due sono le specie del sillogismo: il sillogismo ipotetico e il sillogismo puro. Il sillogismo ipotetico si suddivide in condizionale ((Chia)) e disgiuntivo ((Fei)); nel sillogismo Fei sono compresi il sillogismo disgiuntivo perfetto (aut aut), il disgiuntivo imperfetto (vel vel) e il sillogismo a dilemma.

(3) *Ibd.*, cap. X, part I, n 25.

Il sillogismo puro ha sotto di sè cinque figure differenti: il sillogismo ((Wu)) che adopera le cose simili e più conosciute per provare le cose simili ma meno conosciute; il sillogismo ((Muo)) che adopera le analogie per formare gli argomenti; il sillogismo ((Yuan)) che da un fatto certo e verificato prova la possibilità dei fatti dello stesso genere; il sillogismo ((Shio)) che e il sillogismo deduttivo, e dai fatti o cose particolari conclude ai principi generali; il sillogismo ((T'ui)) che è il sillogismo induttivo e dai principi conosciuti giudica i fatti o cose particolari. Sette quindi sono le specie del sillogismo: Chia, Fei, Wu, Muo, Yuan, Shio e T'ui.

Negli scritti difficilmente si incontrano dei sillogismi semplici, invece generalmente si trovano i sillogismi composti, e uno segue l'altro. La logica scolastica ha dato dei nomi alle diverse specie di sillogismi composti, che si trovano pure nella logica cinese. Sono: l'Epicherema, sillogismo colla premessa, comprendente le cause della conseguenza; il sorites ch'è un polisillogismo composto di più sillogismi, di cui il precedente è causa del seguente. I sillogismi semplici sono di regola ordinaria incompleti (Entymema), perchè la major manca quasi sempre.

La prova della verità si dà in diverso modi, di cui i più comuni e più usati sono cinque: la prova diretta con una ragione, che tocca direttamente la questione; la prova indiretta con una ragione di analogia e di simiglianza; la prova ((ab absurdis)) con la ragione dell'assurdità del contrario; la prova dei fatti storici o comuni; la prova ((ex auctoritate)) con i detti degli antichi sapienti. La scuola confuciana dà un peso speciale all'argomento ((ex auctoritate)) ; per essa un testo dei libri canonici e un detto di Confucio o di un altro gran maestro provano più di qualsiasi altro argomento, tantochè il termine ((Tzeyueh)) (il maestro dice) è diventato il ritornello di tutti gli scritti confuciani.

Ogni pensatore in Cina doveva essere nello stesso tempo un letterato, e qualsiasi opera scritta doveva avere forma letteraria. Per quanto riguarda la letteratura, gli scrittori davano preferenza agli argomenti che con vivacità e concretezza attirano di più l'attenzione e lasciano una impressione più profonda. Gli argomenti ((ex absurdis)) e gli

argomenti storici ornavano sempre la prosa espositiva delle verità astratte. La retorica letteraria non consente una forma rigida di scolasticismo, anzi spinge gli scrittori a ricercare la singolarità e l'originalità. Ogni autore aveva la propria forma di esporre e di provare le proprie opinioni ed evitava i luoghi comuni. Gli argomenti adoperati sembrano lontani dalla proposizione, nè aventi relazione diretta con la prova, invece alla fine tutti puntano sulla conclusione. Sono i giochi dei letterati.

II. La Cosmologia

SOMMARIO: Li, Ch'i, Tai-chi, Ying e Yang, cinque elementi, otto Trigrammi, ente.

16. Li

La parte più debole della dottrina confuciana stava nella esposizione metafisica, così voluta dalla indole del popolo e dal metodo dei maestri. A questa debolezza cercarono di por rimedio i Neoconfucianisti, sollecitati dalla dottrina buddistica. Permane però sempre la sobrietà talvolta degenerata in oscurità, negli scritti dei dotti neoconfucianisti, i quali, svolgendo la tradizione antica cogli elementi taoistici e buddistici, non hanno saputo esporre le proprie idee con precisione e chiarezza. Forse chiediamo troppo da loro: gli iniziatori lanciano le idee massime in diverse direzioni, trascurando l'ordine e la limpidezza; sta ai continuatori di ordinare le idee e di spiegarle chiaramente. I maestri Neoconfucianisti hanno scritto delle pagine piene di dottrina, ma sono mancati dei continuatori intrelligenti per farne una esposizione organica.

Ogni essere ha la ragione della sua esistenza; questa ragione dell'esistenza si chiama Li. ((Tutti gli esseri dell'universo, dice Tchen-yi, possono essere specchiati nella ragione; quando c'è un essere, vi è una ragione; ciascun essere deve avere la propria

ragione))⁽⁴⁾.

Secondo la dottrina di Tchou-she, l'essere si compone di due elementi: l'elemento infigurabile e l'elemento figurabile. L'elemento infigurabile è ((Li)) che è la ragione per cui un essere esiste con la propria individuata esistenza. Li è infigurabile, perchè stando al di sopra della materia, non ha figura alcuna, ma è la ragione determinante. Ci sembra che Li possa essere paragonato alla forma o all'elemento formale della ontologia scolastica.

La ragione dunque di un essere è il Li che è attivo, immateriale, indistruttibile. Se prendiamo tutti gli esseri particolari e individuali, noi troviamo un Li particolare e individuale in ogni essere. Il Neoconfucianesimo parla spesso di un Li universale che non è una espressione simbolica o allegorica, ma reale. Esiste un modello, unico ed universale da cui le ragioni (Li particolari) degli esseri particolari derivano; in ogni ente il Li è una imitazione del modello. Questo modello si dice ((Li universale)), scritto in cinese ((Tien-li) (la ragione del Cielo).

17. Ch'i

L'elemento figurabile dell'essere è Ch'i che si figura come l'elemento materiale o materia prima della filosofia scolastica, e che nella lingua cinese significa l'aria. Per designare che la materia non ha forma, l'aria si presta assai bene, perchè mobile, indeterminata, ma determinabile; l'aria è pronta a ricevere una figura dall'ambiente, e difatti riceve una figurazione quando condensandosi prende le figure di nuvole, di pioggia e di ghiaccio.

Il Li e il Ch'i esistono insieme nello stesso momento e sono inseparabili per sè. Nella mente umana questi due elementi possono essere considerati separabili, ed allora il Li precede il Ch'i.

((Nell'universo c'è il Li e c'è il Ch'i. Il Li è la ragione che sta sopra la figura e che è la base degli esseri. Il Ch'i è la materia

(4) Tchen-Yi, *Opere postume*, Tom. 18. p. 12.

che sta sotto la figura e che riceve gli esseri. Perciò gli uomini e gli altri oggetti per la propria esistenza devono avere il Li per la loro natura e devono avere il Ch'i per la loro figura))⁽⁵⁾.

((Nell'universo non c'è un Li senza il Ch'i, nè esiste un Ch'i senza il Li))⁽⁶⁾.

((Il Li non è una cosa distinta, ma sta dentro il Ch'i; senza questo Ch'i, questo Li non trova l'ubi consistam))⁽⁷⁾.

((Si deve avere un determinato Li per avere una determinata natura; si deve avere un determinato Ch'i per avere una determinata figura))⁽⁸⁾.

18. Tai-chi

S'immagina che prima di tutti gli esseri esistano i due elementi, Li e Ch'i, in un modo assoluto. Il Li assoluto e perfetto è il Tien-li che in sè ha tutte le perfezioni degli esseri particolari, ed è la causa esemplare delle creature. Il Ch'i assoluto è la materia massimamente indeterminata e determinabile, che ha la potenza di essere determinata sotto le infinite forme particolari. Siccome questi due elementi non possono separatamente esistere, allora si uniscono in un essere che si chiama Tai-chi o Wu-chi.

Il termine Tai-chi si trova nel libro I-king, là ove c'è il commento di Confucio; il termine Wu-chi ha la sua origine dal libro di Lao-tze (Tao-te-king cap. Gi-chi-shen). Negli scritti dei Neoconfucianisti questi due termini si adoperano senza distinzione. Il primo maestro del Neoconfucianismo, Tcheou-t' ou-n-yi, per dare una esposizione organica della cosmologia ha cominciato a parlare del Tai-chi e lo considerava come il principio di tutto l'universo. Posteriori

(5) Tchou-She, *Opera omnia*, t. 49.

(6) Tchou-She, *I dialoghi*, t. 1.

(7) Tchou-She, *I dialoghi*, t. 1.

(8) Tchou-She, *Opera omnia*, t. 49.

Neoconfucianisti hanno seguito la strada del maestro, sviluppandone la dottrina non senza punti oscuri. Nelle diverse espressioni sembra che il Tai-chi fosse identico al Tien-li; sembra pure che il Tai-chi fosse il Ch'i assoluto. Non si può quindi dire con certezza se il Tai-chi è un essere reale o un essere ideale; se è reale, ed e o non è Dio.

La opinione di Tchou-she afferma che il Tai-chi è il Li assoluto, il Tien-li:

((Tai-chi non è altro che la ottima e perfettissima ragione.... Il Tai-chi di cui parla Tcheou-tze (Tcheou-t'oun-yi) è il modello perfettissimo di tutti gli esseri dell'universo))⁽⁹⁾.

Prima di tutti gli esseri esiste il Tai-chi come ragione universale; gli altri esseri particolari esistono in qualche modo in lui, perchè la ragione propria di ogni essere esisteva nel Tai-chi, non determinata.

((Shu domanda: quando il cielo e la terra non erano ancora separati, gli esseri particolari esistevano o no? Rispose (Tchou-she): esisteva solamente il Li))⁽¹⁰⁾.

((Si domanda: quando non esisteva nessuna cosa, come era l'universo? Rispose (Tchou-she): esisteva la ragione ((Li)) universale; non esisteva ancora la ragione particolare di ogni essere))⁽¹¹⁾.

Tchou-she esclude il Ch'i (la materia) dal Tai-chi, il quale non è per questo un nulla, nè un vuoto assoluto, ma reale:

((Tai-chi è quello che comprende tutte le ragioni dei cinque elementi e del Ying e del Yang: non è un vuoto. Se Tai-chi fosse un vuoto, allora sarebbe uguale al termine ((natura)) del Buddismo⁽¹²⁾.

(9) Tchou-She, *Collezione di dialoghi*, vol. 94, p. 7.

(10) *Ibd.*, vol. I. p. 3.

(11) Tchou-She, *Collezione dei dialoghi*, vol. 94, p. 8.

(12) *Ibd.*, p. 2.

Il dualismo dei due elementi ontologici in ogni essere è ammesso anche da Tchou-she. Quale è la origine di Ch'i? Si ammette un Ch'i assoluto, coesistente col Li assoluto? La risposta desiderata non è stata data. Ma è giustificabile questa mancanza, perchè Tchou-she si fermò a studiare la costituzione intrinseca dell'ente e non ha proceduto alla ricerca della ultima causa dell'universo. D'altra parte egli non ha negato mai la esistenza di Dio, di cui anzi predicava il culto. Il titolo di ((Materialista)) o di ((Panteista)) dato a Tchou-she dagli studiosi, ci sembra non giustificabile⁽¹³⁾.

19. Ying e Yang

Il Tai-che possiede in sè la virtù (Te) di posizione e di negazione. La posizione si concepisce come attività; la negazione come riposo. Il riposo concettualmente precede l'attività, e tutti e due si succedono necessariamente. Questa virtù di posizione e di negazione attua il Ch'i e lo determina in due specie: Ch'i positivo e Ch'i negativo; il primo si chiama Yang, e il secondo si chiama Ying. Questa divisione è la prima formazione e la prima attuazione dell'ente nell'universo. Il Ch'i illimitato ed informe, attuato dalla ragione di posizione e di negazione riceve la propria forma: una forma molto vaga e indecisa che aspetta ancora la perfezione, come l'aria che per la temperatura bassa si condensa in nuvole, una forma molto mobile e vaga che poi si concretizza in pioggia e in ghiaccio.

Dalla divisione del Ch'i, si effettua la divisione degli esseri; ad Yang appartengono esseri positivi, maschili, attivi, forti, rigidi, caldi, chiari, giusti, completi, vittoriosi...; ad Ying appartengono gli esseri negativi, femminili, inattivi, deboli, fragili, freddi, oscuri, misericordiosi, incompleti, vinti, poveri....

(13) Wieger, *L'Histoire des croyances... en Chine*, Hien-hien 1927, p. 668.

Ying e Yang si succedono l'uno all'altro continuamente e costantemente nell'universo e in ogni essere individuale. Questa successione costante è un principio metafisico che spiega la forza costitutiva dell'universo, è un principio anche morale-sociale che illumina i misteri della storia umana. Queste due qualità non si escludono categoricamente, ma possono compenetrarsi e coesistere in un medesimo essere.

A causa della successione e della compenetrazione il Ch'i prende diverse forme secondo la determinazione del Li (ragione).

20. Cinque elementi

Dopo la prima attuazione in Ying e Yang, viene la seconda attuazione che si compie in cinque elementi: metallo, legno, fuoco, acqua e terra (il fango). Questi cinque termini oggidì significano cinque cose ben definite e materiali; nel caso nostro si adoperano i termini in senso metafisico a significare cinque forme differenti del Ch'i.

Dottori Confucianisti della dinastia Han, sviluppando il libro I-king, hanno perfezionato la teoria dei cinque elementi. Secondo costoro, la successione e la compenetrazione del Ying e del Yang si compiono gradatamente e i gradi sono quattro: crescente, massimo, decrescente e minimo. Ying e Yang vanno sostituendosi vicendevolmente; quando Yane è nello stato di crescita, Ying sarà nello stato di decrescenza; quando Yang è nello stato massimo, Ying sarà nello stato minimo; quando Yang è nello stato decrescente, Ying sarà nello stato crescente; quando Yang è nello stato minimo, Ying sarà nello stato massimo. Il primo stato (Yang crescente, Ying decrescente) si dice Legno; il secondo stato (Yang massimo, Ying minimo) si dice Fuoco; il terzo stato (Yang decrescente, Ying crescente) si dice Metallo; il quarto stato (Yang minimo Ying massimo) si dice Acqua, e quando due elementi rimangono in equilibrio, il loro stato si dice Terra.

Come gli esseri furono classificati secondo la divisione nei due elementi Ying e Yang, così fu introdotta una classificazione secondo il

numero cinque, anzi ha avuto una applicazione assai vasta, p. es. le quattro stagioni, i cinque colori, i cinque intestini, le cinque virtù, le cinque voci.

Tong-thcoung-chou, non contento della divisione nel numero cinque, pensò e costruì la teoria dell'ordine dei cinque elementi, prendendone le nozioni dai Taoisti e dalle superstizioni popolari. L'ordine di origine fra i cinque elementi si svolge nel seguente modo: il legno produce il fuoco, il fuoco produce la terra, la terra produce il metallo, il metallo produce l'acqua, e l'acqua produce il legno⁽¹⁴⁾. L'ordine di distruzione s'effettua così: il metallo distrugge il legno, l'acqua distrugge il fuoco, il legno distrugge la terra, il fuoco distrugge il metallo, la terra distrugge l'acqua⁽¹⁵⁾. Divisione e ordine senza fondamento ragionevole! Ma tutti accettarono questa teoria come principio indiscusso del mondo cosmologico; gli storici lo applicarono alla filosofia della storia, i medici alla medicina e i divinatori agli indovini. Confucianisti e specialmente. Neoconfucianisti furono legittimamente disgustati da questo abuso e si scostarono alquanto da questa teoria senza però abbandonarla completamente.

21. Otto Trigrammi

Sulla traccia dell'attuazione del Ch'i, dopo i cinque elementi, si arriva alla teoria degli ((Otto Trigrammi))). La prima apparizione di questa teoria è nel libro I-king che si vanta d'averne come autore Fou-she; successivamente la teoria fu sviluppata da Wen-wang e da Confucio.

Per spiegare il movimento continuo del mondo e la diversità delle cose, il libro I-king prende Ying e Yang come base, e descrive la

(14) Tong-Thcoung-Chou, *Tc'un-chiu-fang-lu*, cap. *Il senso dei cinque elementi*, vol. XI, p. 3.4.

(15) *Ibd.*, cap. *La distruzione dei cinque elementi*, p. 11-13.

compenetrazione di questi due in diverse figure, le quali servono come una illustrazione. Le figure sono semplici: una linea completa rappresenta Yang, una linea spezzata rappresenta Ying. Le figure elementari sono otto, ognuna delle quali contiene tre linee:

- Yang
- Ying
- ☰ Kien, Yang la completo, la figura del cielo.
- ☷ K'oun, Ying al completo, la figura della terra.
- ☵ Toei, figura del fiume.
- ☲ Li, figura del fuoco.
- ☳ Tchen, figura del tuono.
- ☴ Suan, figura del vento.
- ☱ K'an, figura dell'acqua.
- ☶ Ken, figura del monte.

Otto figure sono otto forme di compenetrazione di Yang e Ying, sono otto attuazioni del Ch'i e sono otto enti reali.

L'otto si moltiplica in sessantaquattro, doppiando le linee e scambiandole. Queste figure ci sembrano un gioco ingenuo di linee e di numeri, ma in fondo nascondono un principio ontologico: l'elemento materiale ((Ch'i)) è il medesimo, mentre l'elemento formale ((Li)) conferisce la diversità agli esseri, perchè tutte queste forme sono forme di Ch'i. La diversità delle forme è causata e determinata dalla ragione ((Li)).

22. Essere (Ens)

Il senso realistico del Confucianesimo si manifesta non solamente

nel campo morale e sociale, ma anche nel campo metafisico. Quando il Buddismo cominciò a insegnare in Cina la non realtà delle cose, i Confucianisti resistettero sempre a questa fatuità, pure accettando molti principi metafisici buddistici. Per il Confucianesimo tutte le cose esistono realmente e le vicende umane sono altrettanto reali. Per sciogliere i problemi della vita, non si deve ricercare la soluzione negativa, negando la realtà delle cose, ma si deve accostarsi alle difficoltà, studiandole nella loro profondità metafisica. Ogni essere ontologicamente è composto dell'elemento materiale (Ch'i) e dell'elemento formale (Li). L'ontologia dei dottori del secondo periodo del Confucianesimo si basava sul numero dei cinque elementi e degli otto trigrammi; i Neoconfucianisti generalmente hanno lasciato il numero di cinque e di otto indiscusso, e parlano piuttosto su Ying e Yang; in sostanza però resta sempre il principio che afferma che il ((Li)) conferisce la determinazione al ((Ch'i)), attuandolo in diverse figure. Si parla di ((Ch'i)) leggero, leggerissimo, pesante e pesantissimo, e in un essere si ammette la coesistenza di diversi Ch'i. Il modo di parlare ci fa credere che in un medesimo essere ci siano diversi elementi materiali; in realtà Ch'i è sempre il medesimo, il quale però si trova nell'essere individuale con una figura molto complicata. L'uomo, essere nobilissimo, ha la sua natura che è il ((Li)). La natura comune alla umanità, ha la sua forma individuale che determina i caratteri e le qualità mentali e morali. Questa forma individuale radicata nel Ch'i non fu causata direttamente dal Li, che è uguale in tutti gli uomini, ma fu voluta e conferita dalla volontà del Cielo. Non si parla di forma sostanziale e di forma accidentale; in ogni essere c'è il ((Li)) comune a tutti gli esseri dello stesso genere, e c'è la ragione speciale di questo essere individuale. Il ((Li)) comune è immutabile ed indistruttibile; la ragione individuale invece è mutabile, come la irascibilità o la crudeltà dell'uomo è correggibile. Quindi la ragione individuale dell'essere si può paragonare alla forma accidentale dello scolasticismo.

III. La Psicologia

SOMMARIO: L'uomo, la natura, il Cuore, le passioni, le facoltà.

23. L'uomo

Nell'universo ci sono tre enti che hanno una importanza capitale e condividono in qualche modo l'impero del creato: il cielo, la terra e l'uomo. Il cielo (empirico) sta sopra l'uomo, ed è sede degli esseri celesti e regola costantemente la vita degli esseri viventi con il suo influsso benefico o malefico; la terra sta sotto l'uomo, è madre degli esseri terrestri e produce e sostiene l'esistenza degli esseri, bisognosi di appoggio sotto i loro piedi; in mezzo a questi due importantissimi esseri sta l'uomo. Tutto il creato sembra fatto per lui: il cielo per coprirlo; la terra per sostenerlo; il resto per servirlo. L'uomo è un piccolo mondo (microcosmo) che in sè contiene le belle qualità del cielo e della terra. Il suo organismo è una meravigliosa imitazione dell'universo. L'ordine mondiale si connette strettamente con l'ordine umano, tanto che le azioni umane moralmente buone o cattive influenzano l'andamento universale.

L'uomo ragiona con le sue facoltà conoscitive e penetra nella cognizione dell'ordine universale per regolare le sue azioni. Con il conoscere sta il volere; l'uomo è padrone di sè: la volontà umana, circondata dalle passioni, sceglie il bene o il male.

Nell'uomo c'è una parte spirituale e una parte materiale. Il corpo evidentemente è la parte materiale; la parte spirituale si chiama ((Fen)) che è quasi l'anima umana.

La spiritualità non è in antitesi con Ch'i, perchè ogni realtà concreta viene da Ch'i, e senza Ch'i il Li rimane in una sfera puramente ideale. La parte quindi spirituale dell'uomo è formata anche dal Ch'i che è leggerissimo, e possiede le qualità attribuite dalla filosofia scolastica allo spirito.

24. La natura

La disputa sulla natura umana è cominciata da Montze, il quale ne afferma la rettitudine. Per Montze la natura umana è ciò che l'uomo ha avuto dalla nascita e per cui tutti gli uomini sono simili⁽¹⁶⁾. Le passioni sono distinte dalla natura; ma la natura si concepisce come concreta, cioè tale che porta in sè la inclinazione naturale dell'uomo riguardo all'operare. Il suo avversario Tsuun-tze concepisce la natura nello stesso modo; dice infatti:

((Quello che non si può imparare e non si può costruire, nell'uomo si dice natura. Quello che può essere imparato e può essere costruito, nell'uomo si dice fatto umano. La differenza tra natura e fatto umano sta qui))⁽¹⁷⁾.

((La natura è un substrato innato nell'uomo. Il fatto umano è lo splendore della cultura e della formalità. Senza la natura, il fatto umano non trova terreno di appoggio; senza il fatto umano, la natura non può avere da sè lo splendore))⁽¹⁸⁾.

I maestri del Neoconfucianesimo per spiegare meglio la questione del male morale, hanno cercato di distaccare la natura nell'operare. Anzitutto la natura viene identificata col ((Li)), ed è la ragione per cui l'uomo è uomo; la natura non è per questo paragonabile all'essenza della filosofia scolastica, perchè qui l'essenza è costituita dalla materia prima e dalla forma; invece la natura confuciana è la parte solamente formale cioè la forma dell'uomo.

Tchou-she parla di due nature nell'uomo: la natura umana per cui l'uomo è uomo, e la natura per cui questo uomo è tale uomo. La prima si identifica con il ((Li)) ed è comune in tutti gli uomini; la seconda è il complesso delle qualità mentali e psicologiche che formano la nota

(16) Mon-Tze, vol. XI.

(17) Tsuun-Tze, vol. XVII p. 3.

(18) Tsuun-Tze, vol. XIII p. 15.

distintiva dell'individuo. Questa nota distintiva ha la sua base ontologica nelle diverse forme di condensazione della materia ((Ch'i))⁽¹⁹⁾.

25. Il Cuore

Un termine che non trova riscontro nella terminologia filosofica occidentale, è quello di ((Cuore)) secondo la filosofia cinese. Questo termine è accettato da tutte le scuole filosofiche della Cina, ma adoperato in un senso diverso dall'uso comune. La filosofia intende con ((Cuore)) il principio delle azioni umane. Nell'uomo esiste un centro regolatore e moderatore di tutte le facoltà ed azioni dell'uomo. Questo centro si chiama Cuore. Il contenuto del Cuore è più ampio della natura, perchè il Cuore comprende il ((Li)) e il ((Ch'i)), mentre la natura è solamente ((Li)). Il Cuore non può essere neppure paragonato alla volontà, perchè il Cuore comprende anche l'intelletto. Se vogliamo un termine che nella filosofia scolastica indica un soggetto simile al Cuore confuciano, è ((l'anima)) in quanto è soggetto di tutte le facoltà spirituali.

Ci sembra che il Confucianesimo non faccia una netta distinzione fra il cuore e le facoltà spirituali. L'espressione ((Il cuore conosce)) o ((il cuore decide)) si ripete in tutti gli scritti dei maestri antichi e recenti.

((*Il Cuore conosce*)) . — Non si tratta della cognizione sensitiva, ma si tratta di una cognizione che supera le facoltà sensitive. Per avere questa cognizione non sensitiva si richiede che il Cuore sia vuoto, perchè se il Cuore fosse pieno, altre forme delle cose conoscitive non potrebbero entrare. La vacuità significa la non materialità, quindi il Cuore è spirituale:

(19) ((La nature et la norme sont une seule et même chose. La norme (Li) est universelle. Son prolongement dans chaque être constitue la nature de cet être. La norme étant bonne, la nature est bonne aussi. Si de fait, les hommes ne sont pas tous bons, mais les uns bons et les autres mauvais, cela tient à la matière dans laquelle la norme est recue, laquelle matière est plus ou moins pure dans les divers individus ...)) (Tchou-she) cfr. Wiegler, *o. c.*, p. 195.

((L'uomo come può conoscere la verità? L'uomo la conosce per il Cuore. Il Cuore come può conoscere? Il Cuore conosce, perchè esso è vuoto, uno è tranquillo....)) Tsuun-tze⁽²⁰⁾.

((Si domanda: la spiritualità è del Cuore o della natura ? Risponde (Tchou-she): La spiritualità è del Couor, non della natura. La naturà e il ((Li)))). Tchoushe⁽²¹⁾.

((Si domanda: La conoscenza è il frutto innato della spiritualità del Cuore o è un frutto del Ch'i? Risponde (Tchou-she): Non è del tutto un frutto del Ch'i. Prima c'è la ragione (Li) della conoscenza; La però non conosce ancora. Quando il Ch'i ha preso la forma, quando Li e Ch'i sono uniti, allora si ha la possibilità di conoscere))⁽²²⁾.

Le sensazioni riportano al Cuore la cognizioni sensitive, che sono singolari e particolari; il Cuore concentra queste cognizioni, le raggruppa secondo i generi e le specie. Dalle cognizioni particolari il Cuore forma delle idee universali e generali⁽²³⁾.

((*Il Cuore decide*)) . — L'uomo ha delle passioni, e le passioni lo muovono ad agire. L'uomo però non agisce ciecamente nè fatalmente; egli ragiona e decide. Quando l'uomo è stato eccitato da una passione, l'uomo riflette sulla passione che lo agita, e poi decide di seguirne o non seguirne il movimento.

((L'amore, l'odio, la compiacenza, la tristezza, l'ira e la gioia della natura, sono le passioni; quando una passione è agitata, il Cuore interviene per la scelta. Questa si dice pensare. Quando il Cuore avrà pensato, allora l'uomo potrà agire. L'agire si dice azione))⁽²⁴⁾.

(20) Tsuun-Tze, cap. *Spiegazione dell'errore*.

(21) Tchou-She, *Collezione dei dialoghi*, vol. V. p. 3.

(22) *Ibd.*

(23) Cfr. Tsuun-Tze, cap. *Spiegazione dell'errore*.

(24) Tsuun-Tze, cap. *Il senso genuino della parola*.

Il Cuore vigila sulle passioni, giudicando la ragionevolezza o irragionevolezza del movimento passionale. Il movimento irragionevole deve essere soffocato dal Cuore. Quando il Cuore ha deciso di agire, esso sceglie i mezzi opportuni, e comanda alle altre facoltà:

((Il Cuore è il dominatore del corpo, è il signore dello spirito. Il Cuore comanda, e non riceve dei comandi))⁽²⁵⁾.

Una funzione che è tanto necessaria all'uomo come la cognizione, non può essere attribuita ad altre facoltà che al Cuore. L'espressione popolare ((il cuore pensa, il cuore desidera)) diventa una verità filosofica, e non soltanto un ornamento poetico.

Un'altra funzione importante viene pure attribuita al Cuore, cioè la memoria. Le cognizioni, le esperienze e i desideri avuti in tempi passati sono conservati nel Cuore. Il ricordare non è un atto semplice, ma ha in sè dei requisiti. Il Cuore è ben capace di soddisfare questi requisiti; il Cuore può conservare le forme delle cose conosciute e riprodurle nell'assenza di esse⁽²⁶⁾.

Anche l'immaginare è riconosciuto come una funzione del Cuore. Non esiste altra facoltà che sappia riunire le diverse forme delle cose per creare o per riprodurre una forma nuova.

Nell'uomo quindi c'è un centro da cui partono tutte le direzioni per il suo operare. Questo centro sa ragionare e vedere: esso è libreo, decide, sceglie i mezzi, comanda. Questa posizione dottrinale ha un'importanza capitale nella morale confuciana, perchè l'uomo per agire bene sa da dove si deve cominciare e da che cosa esso dipende. Riformare il Cuore, conservare la rettitudine del Cuore e restituire la rettitudine al Cuore, ecco i principi morali.

(25) Tsuun-Tze, cap. *Spiegazione dell'errore*.

(26) Tsuun-Tze, cap. *Spiegazione dell'errore*.

26. Le facoltà sensitive

Mencio distingue le facoltà umane in due specie: le facoltà del Cuore e le facoltà del corpo. Questa divisione corrisponde più o meno alla divisione comune delle facoltà in intellettuali e sensitive. Le facoltà del corpo sono i cinque sensi con i rispettivi organi: l'orecchio, l'occhio, la bocca, il naso, la mano: l'udito, la vista, il gusto, l'odorato, il tatto⁽²⁷⁾.

Al di fuori degli organi sensitivi ci sono degli oggetti, i quali eccitano i rispettivi organi e producono delle sensazioni. La sensazione si compie, quando l'organo sensitivo si unisce al proprio oggetto. Gli organi sensitivi accumulano nell'uomo delle sensazioni particolari, ma hanno dei criteri generali e comuni. Tutti gli uomini sanno distinguere i colori, i gusti, gli odori e le voci in determinate specie: e si compiacciono o si dispiacciono comunemente di certi colori, di certi gusti, di certi odori e di certe voci: ora, questo avviene perchè l'uomo ha la stessa natura⁽²⁸⁾.

Collegate con le facoltà sensitive, sono le passioni. Il Confucianesimo dà una importanza particolare allo studio delle passioni, non per servirsi degli esperimenti psicologici a costruire delle teorie, ma per la intima relazione che hanno con le virtù morali.

La passione è un movimento del Cuore, il quale eccitato da uno stimolo esterno, si agita. Questo movimento non è spirituale, ma si realizza attraverso gli elementi materiali, che sono prodotti dalla condensazione di Ch'i. Le passioni si differenziano per grado di intensità negli uomini; quelli che hanno avuto la condensazione del Ch'i in forma leggera, hanno pure le passioni facilmente dominabili; invece gli uomini che ebbero una condensazione molto forte di Ch'i, sono passionali e violenti.

(27) Men-Tze, cap. XI.

(28) Men-Tze, cap. XI, p. 11-12.

Il numero delle passioni è di sette: Gioia, tristezza, paura, amore, odio, ira, desiderio. L'uomo è trasportato sotto l'impeto delle passioni quasi da istinti naturali, e generalmente non per fare del bene, ma per operare del male. Quindi la necessità di spegnere le passioni urge per chi desidera di operare il bene. Ma le passioni non sono istinti indominabili; l'uomo con la propria ragione può e deve dominarle. La responsabilità del bene e del male radicalmente e formalmente non rimane alle passioni ma al Cuore, centro delle azioni umane.

((Quando le passioni si agitano fortemente, le azioni sono invece poche, perchè il Cuore ha fermate le passioni. Se la decisione del Cuore è d'accordo con la ragione, benchè le passioni siano agitate, che male possono fare, possono disturbare la pace interna? Quando le passioni sono agitate meno, le azioni sono invece molte, perchè il Cuore comanda le azioni; se la decisione del Cuore è irragionevole, anche se le passioni sono di meno. come si può impedire la ribellione interna? Di conseguenza la pace e la ribellione interna dipendono dalla decisione del Cuore, e non dalle agitazioni delle passioni))⁽²⁹⁾.

(29) Tsuun-Tze, cap. *Il senso genuino della parola*.

((Le coeur de l'homme ressemble au grain de blé. C'est le réceptacle de la nature, de la norme. C'est le lieu où naissent les émotions, passages de la matière de l'état Yinn à l'état Yang. Il en est de même pour les autres êtres. On dit nature quand il y a repos complet. On dit émotion, quand il s'est produit un mouvement. Repos et mouvement, ont tous deux pour lieu le coeur... De l'émotion naît la passion. C'est l'émotion manifestée au dehors)). Wieger, *o. c.*, p. 220-221.

Capitolo III

La Norma della Moralità

SOMMARIO: La norma perenne, Li e Fa (lex), natura, coscienza.

27. La norma perenne (Tien-II)

Il Confucianesimo nel suo insieme, è un sistema morale il quale racchiude in sè molti altri elementi e li ordina a un fine centrale. Le pratiche religiose servono a mantenere gli uomini nella vita morale; le idee metafisiche costruiscono una base dottrinale. Si concepisce la vita morale non come una sezione della vita, ma come la vita intera; l'uomo vive con la sua persona totale, e vivendo così pratica la moralità. Ogni azione umana porta con sè una qualifica morale.

Cosa è la moralità ? L'uomo, vivendo in questo mondo, non può comportarsi come se fosse solo, perchè intorno a lui ci sono altre persone. Là ove parecchi uomini vivono insieme, c'è la necessità vitale d'un ordine, che regoli i movimenti di tutti i membri affinché l'armonia regni nella comunità. Il mondo creato da Tien, non è composto solo di uomini, ma di tutte le creature animate o non animate, ora, nello universo si rivela un ordine meraviglioso: ogni essere occupa un posto adatto a sè e si muove in una direzione sapientemente stabilita. L'uomo, essere più nobile e più perfetto, nella concezione universale del mondo secondo il Confucianesimo, non può togliersi dall'ordine generale, nè può compromettere l'armonia dell'universo con le sue azioni. Anzi tocca all'uomo di fare risplendere questa armonia. Incanalare l'uomo sulla strada stabilita da Tien (Dio) vuol dire moralità.

L'uomo deve essere morale e vivere in armonia con tutti gli esseri. Quale è però la norma della moralità? In concreto l'uomo come può conoscere la strada da seguire e come può distinguere il bene dal male?

Egli solleva la testa e comprende l'esistenza di Dio. Questo Dio ha creato il mondo, e di conseguenza anche gli uomini. Tutto quello che l'uomo ha, è da Dio; allora tutto quello che l'uomo fa, si riferisce a Dio. Da questo riferimento si conclude fino al principio basilare: il Tien (Dio) è la forma suprema della moralità.

((Fa-tien)) (imitare il Cielo) è il ritornello dei confucianisti. Per il buon governo, il programma della politica deve essere ((Fa-tien)). L'imperatore, figlio del Cielo, ha il sacrosanto dovere d'imitare la perfezione del Cielo, e nella sua condotta privata e in quella ufficiale deve tenere presenti continuamente le norme celesti, come regole direttrici; queste regole stanno dinanzi agli occhi di tutti gli uomini i quali, dimenticando questo principio, verranno meno al concetto di perfezione confuciana.

Come si può imitare il Cielo, mentre si insegna che il Cielo è invisibile agli occhi umani? Se Dio fosse assolutamente invisibile, la 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 con gli 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 temprano opportunamente; l'umidità e la siccità si bilanciano egualmente. Quest'ordine perenne dell'universo si chiama (Tien-li)).

((Confucio disse: vorrei stare in silenzio. Tse-kong replicò: se il maestro sta zitto, allora noi discepoli che cosa potremmo tramandare ai secoli futuri? Confucio rispose: Cosa ci insegna il Cielo? Parla forse il Cielo? Le quattro stagioni si susseguono, gli esseri viventi nascono: tutto in silenzio e in ordine. Che cosa ci insegna il Cielo?))⁽¹⁾.

(1) Lun-Ngu, cap. IX, part. I, n. 18.

Avevamo già parlato di Tien-li, ma questa parola allora aveva il senso metafisico di raginoe universale del Cosmos; in questo caso invece la parola Tien-li significa l'ordine o meglio la norma perenne dell'universo creato, secondo cui l'universo si muove.

Questa norma perenne ha un'efficacia generale, sotto il cui dominio stanno tutti gli esseri; essa non conosce limiti di tempo ne di luogo, nè subisce cambiamenti; essa vige nei tempi antichissimi e vige tuttora tale quale come prima. Non è una sola legge che dirige tutto l'universo, ma un complesso di leggi che coordinano tutti gli esseri determinando una mirabile armonia.

L'autore di questa norma perenne non può essere altro che il Tien, il creatore e reggitore dell'universo. Egli è immutabile; la norma perenne partecipa alla naturale qualità di Tien.

Si può anche osservare il fine a cui mira il Tien nel suo governo universale. Questo fine consiste nel concedere, nel conservare e riprodurre la vita agli esseri viventi e specialmente agli uomini.

La norma perenne non è considerata come un'idea direttrice che sta nella mente di Dio, ma come un insieme di regole moderatrici scolpite nella natura degli esseri. Tutti gli esseri creati portano con sè e in sè la legge propria per il raggiungimento del fine generale. Gli occhi degli esseri ragionevoli possono scrutare le leggi ed ammirare l'ordine. Quindi l'esistenza delle leggi e della norma perenne è conoscibile dagli uomini.

Si adopera anche un altro termine per indicare l'ordine universale o la norma perenne, cioè Tien-tao (la ragione del Cielo). Negli usi comuni questo termine è adoperato piuttosto ad indicare la divina provvidenza, o le ragioni secondo cui le disposizioni divine procedono normalmente.

Se la norma perenne ha la sua efficacia su tutti gli esseri creati, conseguentemente l'ha pure su gli uomini. La nobiltà dell'uomo non lo dispensa da questa soggezione, anzi lo obbliga con maggiore forza a far risplendere questa norma, poichè l'uomo è creatura intelligente. Nella natura umana è scolpito questo Tien-li.

Come l'uomo può riuscire a conoscere il Tien-li? L'uomo può

arrivare alla debita conoscenza attraverso uno studio diligente. Confucio studiava con infaticabile energia:

((In qualunque villaggio, dice Confucio, di dieci case, si può trovare facilmente un uomo, fedele e sincero come me, ma non si trova facilmente un uomo studioso come me))⁽²⁾.

Lo studio per i Confucianisti non mira solamente alle cognizioni delle cose e delle favole, ma deve avere per suo fine la conoscenza del Tien-li. Tutte le altre scienze e cognizioni hanno valore in quanto servono per sapere e per spiegare il Tien-li. La Magna Carta della educazione Tasho insegna a tutti:

((L'antico saggio, volendo far risplendere la santità naturale nell'Universo, cominciava dal governare bene il suo regno; volendo governare bene il regno, cominciava dall'amministrare bene la propria famiglia; volendo amministrare bene la famiglia, cominciava dal disciplinare bene la propria persona; volendo disciplinare bene la propria persona, cominciava dal raddrizzare il suo cuore; volendo raddrizzare il cuore, cominciava dall'essere sincero nelle proprie intenzioni; volendo essere sincero, cominciava dall'accumulare molte conoscenze; volendo accumulare molte conoscenze, cominciava dallo studio delle cose))⁽³⁾.

Un programma chiaro. Le cose procedono gradatamente e ogni perfezione suppone una preparazione. Alla base di tutto sta lo studio.

Sorge però una grave questione riguardo allo studio. Tchoushi interpreta lo studio come una ricerca analitica della conoscenza delle cose; per lui uno studia quando si sforza di penetrare nel mistero della natura delle cose e ne ricava dei principi, i quali servono a illustrare la legge naturale dell'uomo. Wang-yang-ming invece interpreta lo studio come una riflessione sulla propria coscienza. Dentro l'uomo e precisa-

(2) Lun-Ngu, cap. III, part. I, n. 17.

(3) Tasho, cap. I.

mente nella coscienza sono scolpite le leggi: e l'uomo riflettendo sopra se stesso deve vedere i precetti naturali. Se l'uomo non vede o non vede chiaramente i precetti, la colpa è delle passioni che hanno offuscato la coscienza; e allora l'uomo deve sforzarsi di cancellare le macchie delle passioni e di ridare lucidità alla coscienza.

Questi due maestri hanno dato due indirizzi differenti, e ciascuno ha dei pregi; ma la pedanteria dei discepoli ne danneggiò gli sviluppi. La scuola di Tchou-shi con le sue ricerche scientifiche si perde in erudizioni frivole, dimenticando il compito principale della cognizione della norma della moralità; la scuola di Wang-yang-ming, insistendo sulla riflessione, cadde nella contemplazione vuota del Buddismo e lasciò in disparte il lavoro positivo per acquistare la perfezione.

28. Li e Fa (Iex)

Quale azione umana è moralmente buona o moralmente cattiva? A questa domanda Confucio non risponde direttamente, ma indirettamente:

((Yan-yuan chiese sulla perfezione. Confucio rispose: dominare se stesso con la osservanza del Li è la perfezione. Se un giorno tutti gli uomini sapranno fare questo, allora tutti avranno acquistato la perfezione. Acquistare la perfezione è opera personale e non dipende dagli altri. Yan-puan chiese una spiegazione più esplicita. Confucio gli disse: non vedere contro il Li; non sentire con il Li; non parlare contro il Li; non agire contro il Li. Yan-yuan rispose: Hui (suo nome) benchè sia incapace, si sforzerà di agire così))⁽⁴⁾.

Non agire contro il Li; altrimenti si commette un'azione cattiva. Il criterio del bene e del male sta nel Li: un'azione che va d'accordo col Li, e buona; un'azione che va contro il Li, è cattiva.

(4) Lun-Ngu, cap. VI, part. II, n. 1.

Wang-yang-ming rispondendo all'amico, che chiedeva sulla nozione del bene e del male, rispose così: ((La retta relazione del Cuore colla norma del Li senza la passione, è il bene morale))⁽⁵⁾. Questo modo di esprimersi è differente da quello di Confucio ed ha un tono metafisico; il principio però è sempre lo stesso: il Li è norma della moralità.

Ammissa una volta la esistenza della Tien-li, si procede a stabilire principi e precetti più concreti do formare una norma più chiara e più definita per la moralità dell'uomo. L'antichissima tradizione cinese ha riconosciuto questa necessità e ha consacrato il termine Li a designare la norma che regola la vita umana. Il senso comune di questo termine significa il rito e le cerimonie; ma il senso formale è amplissimo e comprende tutto il complesso della legislazione giuridica e morale, delle cerimonie e gli usi sociali (non dimenticare che il Li si adopera anche per designare uno degli elementi ontologici dell'essere).

Secondo la concezione politica del Confucianesimo l'impero è e deve essere una grande famiglia: e l'imperatore esercita l'autorità e l'ufficio come il padre della famiglia lo esercita nella famiglia. I parenti non sono dei funzionari posti per tenere l'ordine familiare, ma sono i genitori che si interessano del nutrimento e della educazione dei figli. Per compiere bene questo ufficio, i parenti si valgono di tutti i mezzi legittimi, non escluse le punizioni. L'imperatore quindi ha sulle sue spalle l'incarico, conferitogli dal Cielo, di nutrire e di educare il popolo come i suoi figli, e conseguentemente egli ha la facoltà di adoperare i mezzi necessari; fra tutti i mezzi sono indispensabili delle regole direttrici che dicano al popolo quello che si deve fare e quello che non si deve fare. Queste regole formano il codice della educazione popolare. Educare un popolo significa educare una massa di milioni; i soli libri e le sole parole non bastano e bisogna dare a tutto l'ambiente sociale un linguaggio educativo, cioè bisogna infondere in tutte le istituzioni sociali un senso morale che stimoli continuamente il popolo a

(5) Wang-Yang-Ming, *Lettera II a Wang-ch'un-po*. Cfr. *opera om.*, vol. IV.

riflettere. La massa riflette lentamente, ma ha una sensibilità vivace; la massa non si adatta al sistema educativo astratto, ma è ben disposta alle impressioni vivaci. I sapienti Confucianisti inquadrano tutta la morale in pochi principi, ma dettano un cumulo di precetti concreti e creano degli usi sociali e religiosi. Il complesso dei principi direttivi, dei precetti morali e degli usi cerimoniali, sociali, religiosi si chiama Li⁽⁶⁾.

Ogni azione dell'uomo è stata regolata; l'uomo nella famiglia, nella società e con se stesso prima di determinarsi ad un'azione, deve domandare il consenso del Li. L'uomo che agisce contro il Li, sarà un uomo infame; e l'uomo infame sarà respinto dalla opinione pubblica. La riprovazione sociale non tocca solamente il colpevole, disonorandolo davanti a tutti, ma disonora anche i suoi parenti. E' sopportabile forse il disonore personale, ma è insopportabile il disonore che passa ai parenti. Quindi l'infamia come conseguenza dell'azione cattiva, costituisce la sanzione morale del Li.

Se tutti gli uomini fossero tali da trattenersi sulla soglia della cattiva condotta, perchè temono la riprovazione sociale, avremmo una società ideale secondo il pensiero confuciano; ma purtroppo ci sono degli elementi nella società ai quali importa troppo poco della sanzione morale. Per costoro occorre una sanzione più energica che li costringa a desistere dal male. L'imperatore allora sceglie alcune regole principali e vitali fra le prescrizioni del Li, vi aggiunge le

(6) ((Li è il principio immutabile)), Li-Chee, cap. Yo-Chee.

((Li è l'essenza della giustizia)), Li-Chee, cap. Li-Yuan.

((Li è la disciplina della massa)), Li-Chee, cap. Li-K'i.

((Li è la regola della moderazione)), Tsuun-Tze, cap. Tche-Che.

((Li è quello che fa diventare il principe modello e misura del popolo)), Tsuun-Tze, cap. You-Siao.

((Li è il codice che da le direttive ai sentimenti umani e fissa i limiti alle attività umane)), Li-Chee, cap. Fou-Ki.

((Li è la misura che allunga quello che è troppo corto, accorcia quello che è troppo lungo, riduce quello che è superfluo e completa quello che è mancante. Li conferisce eleganza all'amore e al rispetto e dona bellezza alle azioni della giustizia)), Tsuun-Tze, cap. Li-Luoan.

sanzioni penali e le pubblica come leggi del governo. Queste leggi formalmente pubblicate dall'imperatore con sanzioni penali, si chiamano Fa. Si spiega così il fatto che le collezioni delle leggi cinesi sono tutte collezioni di leggi penali. Ma non sarebbe esatto affermare che le leggi contenute nelle collezioni, siano puramente penali, perchè queste leggi hanno una parte dispositiva come le leggi civili e un'altra parte con le sanzioni penali⁽⁷⁾.

Chi è l'autore della regola della vita ? Per la promulgazione del Fa è necessario che intervenga l'autorità imperiale, perchè il Fa è la legge scritta dell'impero con la sanzione penale; invece per la costituzione delle regole del semplice Li, la competente autorità prima di tutto è l'autorità pubblica, poi l'autorità degli uomini sapienti e santi. Anzi la santità dei sapienti è la fonte da cui scaturiscono le regole direttrici. Non è forse il Tien-li l'ultima e più grande norma della vita umana? Gli uomini volgari, con alti posti nel governo, offuscati dalle concupiscenze, non sono in grado di avere la conoscenza necessaria e nobile delle regole del Tien-li; i santi uomini invece, puri nel cuore e liberi dalle passioni, scoprono il Tien-li sia nelle cose esterne sia nella natura umana, e allora possono mettere la loro conoscenza a profitto di tutti, scrivendo i precetti concreti di vita secondo la norma perenne dell'universo. Gli antichissimi imperatori, considerati come i santi del Confucianesimo, hanno lasciato delle preziose e nobili regole; Confucio, semplice insegnante, ma uomo di santità illuminata, ha completato la tradizione ereditaria del Li, e non pochi dei suoi discepoli hanno pure avuto l'onore di essere annoverati fra i datori delle regole

(7) ((L'école de Confucius est l'école qui croit le plus a l'ordre naturel. Pour elle, le rite (Li) est précisément cet ordre de la nature, mis sous forme de règles d'étiquette, pour être le modèle des actions humaines. Il a le sens général de: ce qui est convenable, ce qui doit être moralement fait, et ce qui est conforme au bon ordre social et à l'harmonie universelle, etc. Le rite embrasse donc toutes les nuances, depuis les simples règles de politesse et d'étiquette mondaine, jusqu'à la recherche des nobles qualités, qui sont l'apanage de l'homme supérieur confucien. Dans ces conditions, le caractère Li, le rite, est en opposition nette avec le caractère Fa, la règle stricte, la loi écrite)). Siao-King-Fang. Les Conceptions fondamentales du droit publique dans la Chine antique. Paris 1940, p. 43-44.

del Li. Quante sentenze e quanti chiarimenti d'interpretazione dei maestri sono diventati altrettanti precetti di vita!

Il modello dei precetti del Li è la norma perenne (Tien-li). L'uomo ha l'obbligo d'imitare il Cielo; nel Tien-li vede riflessa la perfezione divina; quindi l'uomo considera il Tien-li come il suo grande codice di perfezione. L'ordine, costituito dal Tien-li, abbraccia tutto il creato in una meravigliosa armonia; dentro quest'ordine tutti e singoli gli esseri hanno il proprio posto e la propria strada. Le regole del Li non sono altro che le espressioni concrete del Tien-li che determinano il posto e la strada dell'uomo nell'armonia generale. Il benessere privato e pubblico dipende da quest'armonia. I santi studiano la natura, scrutano i fenomeni e colgono le esperienze; il loro lavoro si matura nello stabilire i sapienti precetti del Li. Tutta l'umanità deve a loro questa benevola costituzione; e giustamente li venera come grandi benefattori.

29. La natura umana

La norma della moralità è il Tien-li e il Li. Per potere seguire questa norma, si deve supporre una conoscenza che almeno sappia osservare i precetti del Li. Ma non tutti gli uomini sono adatti a questo studio; e forse neppure a uno studio per avere la conoscenza superficiale del Li. Allora bisogna ammettere un'altra norma che sia presente ed accessibile a tutti. La norma che corrisponde a questa esigenza è la natura.

((Quello che è stato disposto dalla volontà del Cielo, si chiama natura; seguire la natura si chiama perfezione; coltivare la perfezione si chiama educazione))⁽⁸⁾.

((Il Cielo creando gli uomini, ha stabilito in loro delle leggi e delle regole. Gli uomini, avendo ricevuto queste leggi e regole, amano quindi la buona condotta))⁽⁹⁾.

(8) Tsong-Ying, cap. I, n. 1.

(9) She-King, cap. *King-ming*.

Gli antichi sapienti hanno già intravisto la possibilità di una norma interna della moralità, dato che nell'uomo esiste una legge scolpitavi dal creatore. Ma quando si comincia a studiare questa possibilità di affermare un principio morale, s'inizia una lotta dottrinale che non è terminata neppure dopo venti secoli. Il primo che esplicitamente trattò tale questione, fu Mencio. Egli afferma eloquentemente che la natura umana è per sè retta, e che l'uomo, agendo secondo la natura, agisce sempre bene. Mencio intende per ((Natura)) quello che l'uomo ha ricevuto dal creatore e che lo distingue dagli altri animali, e che si manifesta dalle inclinazioni innate dell'uomo.

La natura umana è per sè retta. Questa verità si prova dagli argomenti offerti dall'esperienza d'ogni giorno. Un bambino prima di avere l'uso della ragione, sa amare la mamma e il babbo, e cerca di manifestare questo suo amore con segni esteriori. L'atto compiuto dell'uso della ragione, è un atto prodotto dall'istinto naturale; di conseguenza, scaturisce immediatamente dalla natura. Ora questo atto del bambino che ama i parenti è un atto moralmente buono ed onesto. Si deve allora concludere che la natura umana è di per sè retta.

La esperienza ci fornisce un altro argomento. Un uomo camminando lungo la riva di un fiume, vede un bambino in pericolo di cadere in acqua e corre per salvarlo. Questo uomo non ha pensato certamente a salvare il bambino per avere un guadagno, ma è stato spinto da un impulso interno, che egli stesso non sa spiegare. L'azione fatta senza pensare è azione determinata dalla inclinazione naturale, cioè direttamente dalla natura. Ora salvare il bambino dalla morte è certamente un'azione buona. In conclusione, la natura umana è per se stessa buona.

Questi esempi possono essere moltiplicati all'infinito. Mencio afferma quindi categoricamente che la natura umana è norma impeccabile dell'agire dell'uomo: e tale conclusione è legittima conseguenza di principi dottrinali. Se tutti gli esseri creati irragionevoli si muovono secondo gli impulsi naturali e muovono sempre sulla buona strada nell'ordine generale; perchè l'uomo, essere ragionevole, non dovrà avere un impulso naturale a norma della propria condotta? Confucio ha già detto che la natura umana è la stessa per tutti gli

uomini e che gli uomini nascono retti⁽¹⁰⁾. Nascere retto, che cosa significa se non che la natura umana è di per se retta?

Ma allora come si spiega che gli uomini fanno tante cattive azioni? Mencio risponde che il male morale non viene dalla natura umana, ma dalle passioni. La natura può essere coperta e sopraffatta dalle passioni, le quali trascinano l'uomo a cercare il diletto sensibile, dimenticando le leggi della natura umana. L'uomo che agisce male non agisce secondo la natura, ma contro la natura. Il compito dei santi maestri sta appunto nell'insegnare agli uomini a frenare le passioni per far risplendere la luce della santità⁽¹¹⁾.

Contro questa ottimistica dottrina insorge Suun-tze, il quale insegna una dottrina diametralmente contraria: la natura umana è per se stessa corrotta. Egli combatte contro Mencio ferocemente, e lo scomunica come un eretico in opposizione con la dottrina tradizionale.

Come si potrebbe affermare che la maggioranza degli atti umani sono compiuti contro la natura umana? Gli uomini non fanno più male che bene? Nel mondo non ci sono più uomini cattivi che buoni? Il desiderio della ricchezza, del piacere e della propria comodità è innate nell'uomo; e questo desiderio è accompagnato sempre da spirito egoistico. Ogni uomo cerca quello che gli è utile, e quando non può avere la cosa desiderata, fa di tutto con la guerra e con gli inganni per arrivare al proprio intento. Questo stato di cose ce lo fa constatare l'esperienza di ogni giorno. Quindi come si potrebbe affermare che la natura umana è per se stessa retta?

Per fare del bene occorre una laboriosa educazione. Se la natura fosse per se stessa retta, l'uomo dovrebbe saper conoscere e saper fare il bene senza un'educazione sviluppata col proprio lavoro. I santi antichi sono giustamente venerati, perchè hanno lasciato dei principi sapienti e degli utilissimi precetti; se la natura fosse di per se retta e l'uomo fosse in grado di fare il bene la educazione, verrebbe meno il merito dei santi antichi, e si annullerebbe l'aureola di Confucio.

(10) Lun-Ngu, cap. III, part. II, n. 17.

(11) Montze, cap. Kao-Tze.

Nessun uomo di sana mente può affermare questo; perciò si deve riconoscere che la natura umana non è di per sè retta.

Chi non sente le difficoltà e il peso dell'esercizio delle virtù? Chi non geme e non suda salendo la strada del bene? Se la natura umana avesse innata la perfezione, fare il bene dovrebbe essere cosa soave e piacevole, com'è il seguire l'inclinazione naturale.

Il bene invece esige lavoro e fatiche, mentre il male si presenta come cosa attraente, facile, seducente. Gli uomini comuni che non vogliono affaticarsi e scomodarsi, seguono la strada facile e fanno il male.

Ma allora come si spiega che nel mondo ci sono degli uomini buoni? Suun-tze risponde alla questione col dire che la natura umana, corrotta dalla nascita, ha in sè la possibilità o la potenza di essere educata a fare il bene. Come l'acqua torbida può essere ripulita, come un albero storto, finchè è giovane, può essere raddrizzato, così la natura umana può essere corretta. A questo scopo mira appunto la educazione. Perchè i santi imperatori hanno prescritto tanti precetti del Li? Hanno fatto il Li per educare e condurre gli uomini al bene. Tsuun-tze attribuisce una importanza capitale al Li, appunto perchè considera l'uomo sotto la sinistra luce della corruzione naturale.

Molti però non sono contenti della spiegazione del male data da Mencio e da Tsuun-tze, e prendono un'altra strada per sciogliere il problema enigmatico. Le opinioni diverse di questi autori possono essere messe insieme sotto il titolo: la natura umana è di per sè indifferente.

Un maestro contemporaneo di Mencio, il Kao-tze, sosteneva già che la natura umana in riguardo al bene e al male è indifferente. Essa per se stessa è inclinata nè al bene nè al male, ma l'uno e l'altro dipendono dalle circostanze esteriori. Come l'acqua è indifferente a correre a sud o a nord, come un tenero ramo può essere piegato in diversissime forme secondo la volontà del giardiniere, così la natura umana è plasmabile al bene o al male secondo l'educazione e secondo l'influsso esteriore. Mencio ritorceva questi argomenti contro Kao-tze: l'acqua è indifferente a correre verso il nord o verso il sud, ma non è indifferente a correre verso l'alto o verso il basso; il ramo tenero è piegabile a

sinistra o a destra, ma di per sè è diritto; e così Mencio provava che la natura umana induce una inclinazione nativa.

Il filosofo Tong-tchoung-chou si provò a conciliare queste due opinioni, innestando due elementi sulla natura umana: cioè l'amore a se stesso e l'amore al prossimo. L'amore a se stesso è causa delle cattive azioni; e l'amore al prossimo è causa delle buone azioni. Questi due amori nascono dalla limpidezza o dalla torbidità del Ch'i (elemento materiale della natura). Però la tendenza al bene e al male non è una fatalità, perchè essa può essere determinata dalla educazione e dalla abitudine⁽¹²⁾.

Un altro filosofo della dinastia Han, il Wang-tch'oung, aiutò questo sforzo di spiegare la indifferenza della natura umana secondo i principi metafisici. Un letterato della dinastia Tang, il Han-yu (768-824), distingue invece la natura umana in tre classi: la classe superiore ch'è di per sè retta, la classe inferiore ch'è di per sè corrotta e la classe media ch'è di per sè indifferente. L'uomo che ha avuto per fortuna la natura della classe superiore, sarà un santo senza macchia; l'uomo che ha avuto per disgrazia la natura della classe inferiore, sarà un delinquente nato e incorreggibile; l'uomo che ha avuta la natura media, sarà indifferente cioè educabile al bene o al male. Fortunatamente gli uomini della natura superiore e della natura inferiore sono pochi; la maggioranza appartengono alla natura media, di qui la necessità della educazione e della scuola confuciana riguardo agli insegnamenti⁽¹³⁾.

Ma la questione del male rimane sempre insoluta, se non più complicata. Cominciarono a pensare a una soluzione radicale i maestri del Neoconfucianesimo. Tchou-toun-yi (1017-1073) afferma che la natura è composta dal Li e dal Ch'i. Quando la natura sta nello stato inattivo, essa rimane tranquilla e limpida e conseguentemente in perfetta rettitudine; quando invece la natura passa all'azione, il Ch'i viene agitato specialmente dalle passioni e non sempre riesce a mantenere l'equilibrio; quindi la natura nello stato attivo non è sempre

(12) Cfr. Wieger, *L'Histoire des Croyances*....., p. 301-304.

(13) Cfr. Wieger, *L'Histoire des Croyances*....., p. 318-321.

retta e produce cattive azioni⁽¹⁴⁾.

La soluzione non è soddisfacente. Tchang-tsai (1020-1077) propone quest'altra. La natura umana per mezzo del Ch'i (elemento materiale), riceve una individuazione in ogni individuo. La individuazione del Ch'i trova un paragone nell'aria leggerissima che, condensandosi per il freddo, prende la figura della nuvola o della pioggia o del ghiaccio. La causa del bene e del male dipende dalla individuazione del Ch'i: la forma individuale grossolana dà luogo al male; la forma leggera al bene⁽¹⁵⁾.

La spiegazione è ingegnosa, ma non chiara. Tchou-she tiene conto di tutto questo e cerca di dare una soluzione completa. Egli dice che la natura può essere considerata sotto due aspetti: di natura astratta e di natura concreta. La natura astratta si identifica col Li che è la ragione dell'essere umano e non ha rapporti diretti coll'operare dell'uomo. Sotto questo aspetto la natura è buona e retta. In ogni individuo però la natura è individuata; questa individuazione viene fatta per mezzo del Ch'i, il quale, come l'aria, prende le figure concrete per condensazione. Le figure leggere lasciano passare la bontà naturale, e allora l'uomo è buono; invece le figure grosse non la lasciano passare, e l'uomo allora è cattivo. Con la educazione e con l'esercizio della virtù l'uomo può riuscire a correggere e a togliere questa tendenza alle cattive azioni⁽¹⁶⁾.

Tante opinioni così diverse e contraddittorie fra di loro hanno però due punti comuni: la possibilità di migliorarsi e la necessità della educazione.

30. La coscienza

La natura umana, secondo l'opinione di Tchou-she, non è ancora

(14) Tchou-Toun-Yi, *opera omnia*, vol. V, cap. I, VII, VIII.

(15) Tchange-Tsai, *opera omnia*, cap. Chen-Ming.

(16) Tchou-She, *opera omnia*. Lettera a Wang-tze-ho, a Hu-pei-hong, a Shu-tze-ying.

in grado di potere dirigere le azioni dell'uomo, perchè in ogni individuo è più o meno contrastata dalle passioni. Insegna quindi Tchou-she la necessità dello studio delle cose esterne per arrivare alla conoscenza della propria natura. I suoi seguaci, esagerando la sua tendenza analitica allo studio, si sono perduti in una selva di discussioni insignificanti. Per reagire contro questo deviamto Wang-yang-ming (1472-1587) istruì i suoi discepoli su la famosa teoria della coscienza.

Wang-yang-ming chiama la coscienza colla parola Lian-che. Questa parola si trova negli scritti di Mencio, il quale la adopera per indicare la cognizione innata, in opposizione alla cognizione acquisita. Il bambino senza essere istruito, sa amare i suoi parenti; questa cognizione è innata nel cuore del bambino. Mencio chiama questa cognizione innata col nome Lian-che. Tchou-she aveva insegnato che la cognizione della norma perenne (Tien-li) si acquista col lavoro dell'uomo, e che l'uomo per sapere distinguere il bene dal male ha bisogno di essere istruito. Wang-yang-ming reagisce energicamente contro questo insegnamento, affermando che il Tien-li è scritto sul cuore dell'uomo, ed è conoscibile naturalmente dall'uomo colla riflessione. L'uomo per conoscere il bene o il male delle proprie azioni, non esce da se stesso a ricercare i principi dalle cose esterne, ma rientra in sè e vede chiaramente senza fatica il giudizio da pronunciare in merito dell'azione. Questo giudizio naturale sul bene e sul male dell'operare umano è il Lian-che.

Wang-yang-ming non ha insegnato che le idee sono innate nell'uomo, nè che la cognizione sia intuitiva; ha insegnato soltanto che la coscienza o il Lianche è una cognizione innata, intuitiva e spontanea, la quale si limita solo a dire se sia buona o cattiva l'azione dell'uomo nel momento in cui opera. Quindi il Lianche è un giudizio pratico che non dipende dalla volontà dell'uomo. Prima di ogni azione il Lianche si fa sentire; e il suo giudizio non sbaglia, e la sua voce non può essere soffocata. Il Lianche è uno specchio che riflette fedelmente la figura morale dell'atto umano. Le passioni, come la polvere, possono offuscare e macchiare lo specchio; e allora l'uomo non vede più con chiarezza il giudizio del Lianche. L'uomo deve cercare di

ripulire lo specchio, deve sforzarsi di frenare le passioni e di ridonare limpidezza al Lianche.

Se il Lianche è un giudizio pratico su un'azione ((hic et nunc)), non è quindi una cognizione permanente. Anticamente si diceva che è facile conoscere una cosa, ma è difficile praticarla; Wang-yang-ming dice che la cognizione è identica all'azione. Quando l'uomo conosce una cosa, nello stesso momento la attua. Questo suo principio ha però un campo molto limitato, altrimenti sarebbe un'assurdità evidente. Wang-yang-ming con tale principio voleva dire che il giudizio del Lianche si attua nel momento in cui l'uomo si mette a fare un'azione. La conoscenza del valore morale di un'azione si ha quando l'uomo comincia propriamente a fare quest'azione, perchè il Lianche è come uno specchio e non può proferire il giudizio su un'azione, se quest'azione ((hic et nunc)) non si compie. Perciò egli afferma che il conoscere e l'agire s'identificano, cioè si producono nello stesso tempo.

Il Lianche però dice soltanto che un'azione può essere fatta o no; il modo di fare quest'azione e di farne una migliore non entra nel giudizio del Lianche. Wang-yang-ming allora conclude che nel cuore dell'uomo sono scritte le leggi fondamentali della moralità, le quali si conoscono naturalmente, e che le conclusioni remote e le applicazioni particolari delle leggi fondamentali devono essere fatte col lavoro dello studio. Non tutti gli uomini sono in grado d'attendere a uno studio laborioso, ma le tradizioni familiari e sociali possono formare un abito sufficiente in ogni individuo per distinguere le applicazioni giuste o ingiuste delle leggi fondamentali. Quindi il Lianche è la norma prossima della moralità per tutti gli uomini⁽¹⁷⁾.

(17) Wang-Yang-Ming, *Opera omnia*, vol. I, II, III.

Capitolo IV

Le Virtù

SOMMARIO: La perfezione morale ((Jen)), il metodo della perfezione, la classificazione degli uomini, le virtù cardinali, l'amore al prossimo, la giustizia, la temperanza, la prudenza.

31. La perfezione morale " Jen "

Sono in grave imbarazzo i traduttori del libro Lun-ngu di Confucio nel trovare la parola corrispondente alla parola cinese: Jen. Veramente non esiste una parola nelle lingue europee, che esprima esattamente ed esaurientemente il contenuto della parola Jen; e allora i traduttori hanno cercato di tradurla secondo il senso che essa ha nel contesto⁽¹⁾. Le parole usate più frequentemente dai traduttori, sono ((perfezione, umanità, carità)). Il segno scritto di questa parola

(1) *Nella versione latina:*

Franc. Noel, *Sinensis Imperii classici sex*. Praga 1711.

Il Jen si traduce in Pietas, praeclara pietas, vera pietas, cordis rectitudo, pietas et cordis rectitudo, Virtus, probitas, pietas et fidelitas, pietas et justitia, benevolentia, concordia.

Angelus Zottoli S. J., *Cursus litteraturae sinicae*. Shanghai 1878.

Il Jen si traduce in: virtus, perfectio, cordis virtus, interna virtus, interior perfectio, cordis perfectio, virtutis perfectio, interna perfectio, pietas, probitas, humanitas, justitia, philanthropia.

Nella versione francese:

S. Couvreur, *Les quatre livres avec commentaire abrégé en chinois: une double traduction*. Hokienfu 1910.

Il Jen si traduce: vertu, vertu parfaite, perfection, vertus naturelles, vertus, qui sont propres à l'homme, perfection de la vertu, la plus haute perfection, la pratique de toutes les vertus, la vertu d'humanité, piété filiale, probité.

in cinese è composto di due segni: un segno significa ((Due)), l'altro significa ((l'uomo)). Perciò il senso letterale può essere duplice: o la carità che congiunge due uomini insieme o la umanità che insegna come gli uomini devono comportarsi gli uni verso gli altri. Ma c'è pure un terzo significato, cioè la perfezione morale che fa essere l'uomo veramente degno del suo nome. Confucio adopera la parola Jen in tutti e tre i significati nel suo libro dei dialoghi; però il significato che ha una importanza speciale nelle sue sentenze, è il terzo: la perfezione, perchè Confucio con la parola Jen inquadrava il suo sistema morale in un centro capitale.

((Yen-yuan chiese sullo Jen. Confucio rispose: dominare sè stesso, osservando il Li, è lo Jen))⁽²⁾.

((Tchong-kong chiese sullo Jen. Confucio rispose: Quando tu esci di casa, devi comportarti come fossi in presenza d'un grande personaggio; quando tu sbrighi la amministrazione ordinaria, devi comportarti come fossi in un solenne sacrificio. Quello che tu non vuoi sia fatto a te, non devi fare agli altri))⁽³⁾

Nella traduzione latina dell'autore si adoperano: Virtus naturalis, summa virtus, humanitas, intima virtus, animi virtus, animi perfectio, pietas filialis. G. Pauthier, *Les sacrés livres d'orient*, Paris 1842.

Il Jen si traduce: vertu sincere, humanité, vertu de l'humanité, veritable humanité, vertu superieure.

Nella versione inglese:

J. Legge, *The Chinese Classica*, Hong-kong 1861.

Il Jen si traduce: Virtue, perfect virtue, practice of virtue, virtue complete, the virtues proper to humanity, art of virtue, practice of virtue, benevolent actions. benevolent government, benevolence, beneficence, virtuous manners.

Nella versione italiana:

Castellani, *I dialoghi di Confucio*, Firenze 1928.

Il Jen si traduce: virtù, virtù, perfetta, compiuta virtù, vera virtù, virtù naturale, pietà filiale, umanità, onestà.

Luigi Magnani, *Il libro delle sentenze di Confucio*, Parma 1927.

Il Jen si traduce: virtù, perfezione, virtù perfetta, virtù vera, bontà, bontà naturale, perfezione dell'animo, pietà. benevolenza.

(2) Lun-Ngu, cap. VI, part. II, n. 1.

(3) Lun-Ngu, cap. VI, part. II, n. 2.

((Se-ma-niu chiese sullo Jen. Confucio rispose: l'uomo perfetto parla con molta difficoltà. Se-ma-niu disse: come? Un uomo che parla con molta difficoltà è proprio un uomo perfetto? Confucio rispose: Sapendo che la pratica è difficile, l'uomo perfetto parlerà con molta difficoltà))⁽⁴⁾.

((Fan-tch'e chiese sullo Jen. Confucio rispose: Compostezza con se stesso, attenzione agli affari, fedeltà nei contatti con gli altri. Se uno ha queste tre qualità, anche esiliato nei paesi dei barbari, non sarà mai malmenato))⁽⁵⁾.

In queste quattro risposte Confucio non ha ripetuto nessuna parola e in ciascun caso egli ha dato una nuova spiegazione allo Jen. Sappiamo che di regola egli evitava le spiegazioni astratte, cercando di offrire esempi concreti secondo l'indole e la capacità di chi domandava. Perciò il contenuto dello Jen deve essere così vasto da permettere diverse spiegazioni; sia nei testi succitati sia negli altri numerosi, la parola Jen nella mente di Confucio rappresenta tutte le virtù e costituisce il centro di partenza e di arrivo della santità. Quindi è giusto che noi adoperiamo la parola Jen per significare la perfezione morlae nella dottrina confuciana.

Quale è il contenuto formale dello Jen? Con una sola parola non si può rispondere alla domanda. Possiamo rispondere invece con una distinzione: la perfezione confuciana in astratto è la imitazione del Cielo ((Fan-tien)), in concreto è l'attaccamento al Li, e nello spirito è l'amore del prossimo.

32. La Imitazione del Cielo " Fan-tien "

Il Cielo, essere supremo e perfettissimo, agisce con somma sapienza e con somma santità, sta dinnanzi continuamente agli occhi degli uomini attraverso il movimento dell'ordine perenne nell'universo creato. L'uomo, guardando la natura con gli occhi materiali, e

(4) *Ibid.*, n. 3.

(5) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 19.

nello stesso tempo scrutando la perfezione divina con gli occhi della intelligenza, rimane estasiato in una ammirazione riverente:

((O che magnificenza e altezza! — esclama Confucio — soltanto il Cielo è grande ! L'imperatore Yao ha saputo imitarlo))⁽⁶⁾.

Gli imperatori antichi sapientemente e santamente hanno proposto il Cielo come modello di perfezione per un governante, e hanno cercato nelle istituzioni sociali di copiare l'ordine perenne. Tchou-kong, primo ministro della dinastia Tchou e autore delle prescrizioni rituali e sociali, per denominare i ministri, ha creduto di non potere trovare altri nomi migliori che cielo, terra, primavera, estate, autunno e inverno. In un regno come la Cina, popolato di laboriosi contadini, l'imperatore comprendeva bene il massimo significato delle quattro stagioni, secondo le quali i lavori della terra erano regolati con scrupolosità. E allora il regnante cercava innanzitutto di mettere in armonia le sue attività politiche con il movimento delle stagioni.

Anche l'individuo per la sua perfezione morale mira al Cielo, che è pure il modello di ogni uomo. Egli porta in sè un piccolo mondo; l'ordine perenne dell'universo creato penetra la natura umana e vincola le azioni e dirige l'uomo nella ruota cosmologica. La perfezione umana e nella perfetta armonia delle azioni umane con l'ordine perenne universale. Fuori di questo ordine e tutto buio, e chiunque cammina nel buio batterà la testa contro le pareti senza trovare mai la via di uscita. Seguendo invece l'ordine perenne, l'uomo tiene sempre gli occhi aperti, e riuscirà a penetrare i misteri della natura e saprà perfezionarsi con facilità e perfezionare gli altri con saggezza.

Sarebbe troppo indeciso, troppo generale e misterioso parlare solamente della imitazione del Cielo e dell'armonia universale. Ma in concreto che cosa è questa perfezione morale? Confucio scende sul terreno partico e con una parola colloca i suoi seguaci sulla terra

(6) Lun-Gu, cap. IV, part. I, n. 5.

ferma. La perfezione morale è l'attaccamento al Li. I santi e sapienti antichi con molta fatica hanno lasciato le prescrizioni del Li, sperando di potere condurre il popolo sulla buona strada della moralità. Le prescrizioni dei santi non sono lavori immaginari o creazioni fantastiche, ma sono la concretizzazione dell'ordine perenne, quindi la espressione tangibile della perfezione divina. L'uomo nel suo agire deve imitare la divina perfezione, e conseguentemente deve attaccarsi alle prescrizioni del Li. Studiare queste prescrizioni, impararle a memoria, praticarle con fedeltà, immedesimarle con fervore, ecco la perfezione. Ma nessuno si metterà mai su questa strada, se in lui non si accende un grande amore al Li; e Confucio inculcava quest'amore ai suoi discepoli. Egli stesso s'attaccava alle antiche prescrizioni del Li con tutto il cuore; non si metteva a sedere, a mangiare, a camminare e a parlare, se non secondo il Li. E vero che questo formalismo può esagerarsi fino a un vuoto fariseismo; e alcuni moderni parlano contro la scuola confuciana, incolpandola di pesante meticolosità e di ritualismo irrisorio. Tuttavia nella mente di Confucio il formalismo deve essere espressione della convinzione interna: e una corrispondenza perfetta deve legare l'esterno all'interno dell'uomo. Il Li non è una etichetta disprezzabile, ma un codice di vita.

((Confucio dice: la serietà senza Li diventa pettegolezzo; l'attenzione senza Li diventa stupidità; la forza senza Li diventa ribellione; la rettitudine senza Li diventa tirannia))⁽⁷⁾.

((Confucio dice: se la prudenza ha conquistato una cosa, ma la carità non sa custodirla, la cosa conquistata andrà certamente perduta; se la prudenza ha conquistato una cosa e la carità ha saputo custodirla, ma manca la gravità nel disporla, le sue disposizioni susciteranno delle ribellioni; se ci sono la prudenza, la carità e la gravità, ma manca il Li nelle sue attività, l'uomo non sarà perfetto))⁽⁸⁾.

(7) Lun-Ngu, cap. II, part. II, n. 2.

(8) Lun-Ngu, cap. VIII, part. I, n. 32.

Così l'attaccamento alle prescrizioni del Li formano il distintivo della scuola confuciana. Un vero confuciano e un genuino cinese guardano al Li come ad una cosa sacrosanta, e vi si sottomettono volontariamente e sollecitamente. Senza dubbio il giogo è pesante, la restrizione è grave; e tante energie fresche e tante iniziative promettenti sono soffocate da questo freno di ferro. Ma pure quante forze dissolventi e quanti attacchi distruttivi sono infranti! I moderni per esprimere scultoriamente l'attaccamento dei Cinesi al Li hanno voluto chiamare Li la religione del popolo cinese⁽⁹⁾, perchè il pensiero del popolo è continuamente legato alle prescrizioni del Li.

Nel medesimo senso i moderni chiamarono religione del popolo cinese anche la pietà filiale, perchè i Cinesi sembra considerino i propri parenti come dei⁽¹⁰⁾. Difatti i maestri confucianisti per dare una norma di perfezione più concreta e più immediata al popolo, hanno esaltato la pietà filiale, costituendo l'amore ai parenti come la sostanza della perfezione morale. La imitazione del Cielo è un principio astratto, non all'altezza della mentalità popolare; le prescrizioni del Li sono concrete e pratiche, ma troppo numerose e minuziose, non facilmente ricordabili; l'amore ai parenti è invece una nozione accessibile a tutti e praticabile in ogni circostanza.

Lo spirito della perfezione. — Osservando i fenomeni della natura, si arriva a una conclusione mirabile e consolante. Tutti i fenomeni naturali: il calore, il freddo, la umidità, la siccità, la pioggia, il soffio del vento... non hanno altro significato che quello di concorrere alla riproduzione e alla conservazione della vita. E' veramente mirabile questo concorso; e più mirabile ancora sarà la conclusione: tutti gli esseri animati o non animati concorrono alla conservazione della vita dell'uomo. In questa consolante ed estatica meditazione il sapiente sale a una grande verità: l'ordine perenne dell'universo è animato dallo spirito della carità e il Cielo agisce sempre sotto

(9) Hu-She, *Miscellanea*.

(10) Hu-She, *La storia della filosofia cinese*, vol. I, Shanghai 1928, p. 130.

il soffio dell'amore. Se l'uomo nel suo agire deve mirare alla perfezione divina come a suo modello, deve pur copiare questo spirito di carità del Cielo ne' suoi atti. La parola Jen letteralmente significa l'amore, e Confucio prendendo questa parola a significare la perfezione morale vuole dire a suoi seguaci che la perfezione della sua dottrina morale ha per base l'amore.

33. Il metodo per raggiungere la perfezione

Che cosa dell'ordine perenne dell'universo creato colpisce di più gli occhi ed attrae di più l'attenzione dell'uomo? E' l'ordinato ed organico modo di procedere. Gli antichi Cinesi, figli di agricoltori, comprendevano bene l'importanza dell'ordine delle quattro stagioni; quando c'è l'andamento normale delle stagioni, c'è la temperanza: e quando c'è la temperanza, c'è l'equilibrio. Il freddo eccessivo e prolungato più dell'ordinario nuoce alle pianticelle del riso; il calore eccessivo ed anormale distrugge anche l'intera raccolta. Nè basta l'equilibrio per la agricoltura, è necessaria anche l'opportunità. Un vento levatosi fuori del tempo, danneggia la vegetazione; la pioggia cadute inopportuna, guasta il frumento; il sole senza pioggia brucia i campi. L'esperienza giornaliera ha insegnato ai contadini e ai nostri padri che il Cielo per conservare e per dare la vita nel mondo applica il principio fondamentale dell'equilibrio e dell'opportunità.

Questo principio costituisce una norma pratica di vita, la quale si chiama Tsong-ying. Gli scrittori che hanno tradotto i testi cinesi, solevano chiamare Tsong-ying col termine ((in medio)), ricordando il principio ((virtus stat in medio)). Ma il principio cinese del Tsong-ying che contiene pure ((stare in medio)), ha un senso più vasto che corrisponde quasi all'essere umanamente ragionevole.

Il libro Tsong-ying esalta il valore di questa norma e i maestri la applicano in tutte le cose: e il popolo la assimila così da farne un distintivo dei Cinesi. Colla parola Tsong-ying i Cinesi prima di tutto intendono l'equilibrio: equilibrio delle passioni, equilibrio delle due virtù opposte, equilibrio delle disposizioni amministrative, equilibrio delle sanzioni penali, equilibrio in tutte le attività. Andare all'estremo

o irrigidirsi in un punto morto per i Cinesi significa deviazione e stupidità. Le riforme sociali in Cina si effettuano con lentezza progressiva da non urtare la suscettibilità del popolo; la giustizia e la legge si applicano con ragionevolezza. Poi la parola Tsong-ying significa ancora l'opportunità, che insegna ad agire secondo le esigenze dei tempi, dei luoghi e delle persone. Però l'opportunità non significa essere opportunisti e senza carattere, piegandosi secondo il soffio del vento, ma significa l'equilibrio esterno dell'attività umana cogli esseri circostanti. Con l'equilibrio interno ed esterno l'uomo raggiunge l'armonia perfetta delle sue azioni coll'ordine perenne dell'universo, perfezionandosi nella via delle virtù morali.

((Tse-kong domandò chi fra Chen e Chang fosse più virtuoso. Confucio rispose: Chen è esuberante e Chang è deficiente. Allora — Tse-kong — Chang è il migliore. Confucio rispose: esuberanza è un difetto, e lo è pure la deficienza))⁽¹¹⁾.

((Confucio disse: Tson-ying come virtù è veramente importantissima. Sono ormai pochi che la coltivano)).

((Confucio disse: Tsong-ying è una sublime! Pochi sono gli uomini che la osservano)).

Tsong-ying è la strada della ragionevolezza che conduce l'uomo a una vita di pace e di tranquillità. In tutte le cose l'uomo sa essere ragionevole e umano, sa avere senso comune. La giustizia quando si irrigidisce, diventa crudeltà; la logica quando si applica fino alle estreme conseguenze, produce la tirannia. Quando invece l'equilibrio domina la situazione, la vita umana risponde alle sue intime esigenze.

Perchè pochi sono gli uomini che sanno coltivare il Tsong-ying? Perchè gli uomini sono pieni di passioni e non sanno dominarle. L'armonia esterna ed interna dell'uomo non si realizza se non quando il Cuore — la ragione e la volontà — può dirigere le azioni. Quando

(11) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 15.

invece le passioni tiranneggiano l'interno dell'uomo, le sue attività sono forzate e spinte a calpestare tutti i limiti dell'equilibrio. Le passioni sono movimenti del Cuore ed evaporazioni del Ch'i. Queste evaporazioni offuscano la limpidezza dello specchio della coscienza cosicchè l'uomo perde il controllo di se stesso. Quindi è necessario mortificare le passioni imponendo loro dei freni.

Le prescrizioni del Li servono appunto a tenere in freno le passioni. Gli uomini, vivendo in società sono disposti in diverse categorie, naturalmente distinte: i genitori e i figli, i governanti e i sudditi, i vecchi e i giovani.... Il Li prescrive a ciascuna categoria dei doveri e dei diritti; ogni uomo secondo la propria categoria, deve svolgere le proprie attività conformandosi alle prescrizioni. Però anche queste prescrizioni non devono essere applicate sempre letteralmente, così da far naufragare il principio di equilibrio e di opportunità.

Ma l'ordine sociale non si costruisce con le divisioni: esso esige anche la coordinazione e la congiunzione. Il Li insegna agli uomini la divisione; ed esiste un altro mezzo che insegna all'uomo la concordia e l'affetto fraterno. Questo mezzo è la musica. Accanto alla musica, come sorella minore, sta la poesia. Il Confucianesimo vede nella musica e nella poesia un canale, attraverso il quale il sentimento individuale passa armonicamente ad animare i sentimenti degli ascoltatori. Sono quindi musica e poesia un mezzo che s'esprime con voci e con parole armoniose per educare il popolo alla concordia e all'affetto reciproco. Fra i sei libri canonici, c'è un libro sulla poesia e uno sulla musica. S'adoperava la musica in tutte le festività, e si giudicava il popolo d'un paese secondo il carattere della musica cantata. Questo concetto della musica nei secoli posteriori è venuto meno, quando gli imperatori hanno iniziato il teatro, impiegando la musica come semplice svago. Confucio aveva pure un altissimo concetto della poesia ed aveva fatto personalmente una collezione delle antiche poesie. Ai tempi di Confucio, era uso sociale la poesia come ornamento d'un banchetto, come augurio per qualche festa, come preghiera in un sacrificio. Durante l'adunanza del convito o del sacrificio i cuori sono più aperti alla sensibilità e le voci della musica e della poesia vi penetrano dolcemente e vi imprimono una traccia efficace e duratura.

34. Formazione della volontà

Le prescrizioni del Li e l'armonia della musica e della poesia sono certamente dei mezzi essenziali per acquistare l'equilibrio sulle passioni; però tutti questi mezzi sono esterni ed esigono una volontà ferma che li metta in pratica. Come allora si deve formare la volontà? Il Confucianesimo dà una importanza speciale alla formazione della volontà, accumulando precetti su precetti. Il Neoconfucianesimo invece insiste su due cose principali; la serietà e la tranquillità personale. La fermezza della volontà si forma e si mantiene per mezzo dei costanti sacrifici, perchè se l'uomo si mette in stato di auto-negazione continua, la sua volontà necessariamente si rafforza.

La serietà personale (in cinese Ching) è una continua vigilanza sopra se stessi in modo da comportarsi in ogni luogo e in ogni momento con compostezza come se si stesse a compiere un sacrificio. In camera da solo, l'uomo si mette a sedere con gravità, nella sala da pranzo si dispone con dignità a mangiare, in istrada cammina con modestia. Questa serietà potrebbe costituire un formalismo, ma non si ferma alla forma esterna. Fine della serietà personale è di attuare l'osservanza del Li in tutte le piccole cose e di abituare l'uomo al controllo continuo sopra se stesso. L'uomo tende istintivamente alla libertà, alla comodità e allo svago; la compostezza costante e la modestia dignitosa esigono gravi sacrifici e assidua attenzione. Si insiste molto sulla serietà personale in assenza di altre persone; e questo per allontanare sentimenti di vanagloria. L'uomo regola le proprie azioni e la propria persona indipendentemente dagli occhi degli altri, ma sotto il dettame della propria coscienza. Quando una persona è abituata a questa serietà personale, è sulla strada che porta al dominio sulle passioni.

La tranquillità personale (in cinese Tsing) vuole dire pace e silenzio interno delle passioni. Mentre le passioni si agitano violentemente, l'uomo si trova in uno stato d'irrequietezza e il suo Cuore è come un campo di battaglia pieno di fumo, di rumore e di movimento. La

ragione non riesce più a vedere le cose, la volontà non controlla più le decisioni e l'uomo perde il dominio sopra se stesso. Bisogna calmare il Cuore, fare tacere le passioni e domare ogni agitazione. Quando l'uomo possiede la tranquillità interna, egli è come un lago senza vento; la superficie del Cuore si distende limpida e riflette ogni cosa nella sua realtà. E' ben difficile questa tranquillità personale, ed è altrettanto necessaria per la perfezione. Per potere acquistare la tranquillità interna, l'uomo deve mantenere la tranquillità esterna. Le agitazioni esterne, le preoccupazioni impazienti, gli scatti d'ira, i movimenti rumorosi sono da evitare. La tranquillità esterna favorisce la tranquillità interna.

L'influsso del Buddismo sul Neoconfucianesimo in questi punti appare evidente. La contemplazione buddistica insegna la riflessione sulla natura e sul Cuore umano; per compiere questa contemplazione è necessario mantenere il corpo in una posizione ben ordinata e conservare il Cuore in una calma assoluta. Il Confucianesimo apprezza questo insegnamento, ma non è d'accordo circa il soggetto della contemplazione, perchè natura e Cuore nel Buddismo non significano altro che una forma accidentale dell'unico essere dell'universo o del Buddha, e quindi sono inesistenti. Si deve lasciare questo soggetto vago, ed applicare la serietà e la tranquillità personale alla formazione della propria volontà per controllare i movimenti delle passioni.

La mèta della perfezione è molto alta e altrettanto difficile; non per questo però si è dispensati da questo lavoro. Il Confucianesimo è un sistema positivo per eccellenza, che vede le difficoltà con occhi realistici, ma spinge anche gli uomini a vincere gli ostacoli con l'impegno più vivo. Pochi uomini sono nati santi e pochi sono nati perversi; ai primi non occorre parlare di perfezione, ma tutti gli altri hanno l'obbligo di acquistarla seguendo gli insegnamenti dei maestri. Non si tratta di una cosa libera o di lusso, bensì di una cosa necessaria, perchè la perfezione è più preziosa della stessa vita.

((La vita — dice Mencio — è quello che desidero, la giustizia è quello che pure desidero. Nel caso che questi due desideri

s'escludessero reciprocamente, io lascerò la vita per conservare la giustizia))⁽¹²⁾.

Il desiderio e l'amore alla perfezione sono imposti anche da forti ragioni sociali che, nel Confucianesimo, hanno importanza capitale. Ogni Confuciano coscienzioso deve sentire l'obbligo di contribuire al benessere della società. Questo contributo si effettua anzitutto per mezzo di una vita moralmente sana ed esemplare. Conseguentemente acquistare la perfezione è obbligo di coscienza.

Un altro motivo che spinge l'uomo alla perfezione, parte dalla pietà filiale. Un uomo potrà anche tollerare il disonore e la cattiva fama riguardo alla propria persona, ma non potrà mai tollerare queste cose riguardo ai suoi genitori. Quando le male azioni non attirano soltanto la disapprovazione contro il malfattore, ma provocano anche un giudizio di disprezzo contro i suoi genitori, allora i figli hanno lo stretto obbligo di non macchiare il nome dei parenti con le proprie cattive azioni; al contrario dovranno i figli con le buone azioni, procurare un buon nome e l'onore ai loro genitori.

Si nota qui la differenza fra il Confucianesimo e il Taoismo nei riguardi della vita. Tutti e due i sistemi guardano alla vita umana con occhi realistici e ne riconoscono le difficoltà e le insidie. Il Taoismo dinanzi alla vita difficile e agitata, insegna a retrocedere; per il Taoismo la naturalezza del bambino è la vera beatitudine dell'uomo, che gli fu tolta per la mania di volere aggiungere nuove istituzioni alla natura. La società politica, le virtù morali, le istruzioni... sono tutte invenzioni dell'uomo per rovinare la sua felicità. Quindi è necessario distruggere tutto questo e spogliare l'uomo delle istituzioni malsane. Quando l'uomo sarà tornato alle esigenze puramente naturali, negandosi il superfluo, allora raggiungerà il sommo grado della perfezione e della felicità. Il Taoismo considera la strada alla perfezione solamente

(12) Lun-Ngu, cap. VI, part. I, n. 10.

dal punto di vista negativo. Il Confucianesimo insegna invece che la perfezione morale è uno stato migliore della natura pura, perché la perfezione e la natura completata. La perfezione non consiste solamente nel conservare le qualità naturali dell'uomo, ma anche nello svilupparle. L'uomo giorno per giorno nega a se stesso la soddisfazione delle passioni e nello stesso tempo si mette a costruire la propria personalità e la società. Il carattere tenace e paziente nel lavoro dei Cinesi si è formato attraverso lunghi secoli, seguendo l'indirizzo della scuola confuciana.

35. Classificazione degli uomini

Il Confucianesimo non ha sostenuto mai la distinzione delle classi e molto meno le caste sociali. Confucio e Mencio che venivano dalla plebe, sentivano la dignità della scienza e della santità; si mettevano alla pari dei regnanti e dei principi, guardandola ricchezza e la nobiltà con occhio di disprezzo. Tuttavia Confucio e i suoi seguaci sostengono una classificazione degli uomini, la quale ha esercitato un influsso tale che ogni Cinese la guarda come un giudizio collettivo sulla propria condotta. La moralità delle azioni è base della classificazione. Nella società anglicana si è formata da secoli l'idea tipica del Gentleman, così nella società cinese vi sono dei tipi vivi di uomini, scolpiti secondo le parole di Confucio. Leggendo il libro Lun-ngu (i dialoghi di Confucio), si comprende subito che dinanzi agli occhi del maestro sono allineati quattro tipi di uomini, i quali con proprio carattere distintivo, formano quattro modelli e dividono gli uomini vivi in quattro grandi classi: il santo, l'uomo retto, l'uomo cavalleresco, l'uomo volgare.

Il titolo di Santo è tenuto dai Confucianisti in altissima riverenza e non fu concesso che a pochissimi uomini.

Il santo ha, dalla nascita, una disposizione privilegiata, perché dotato di una natura perfetta. Nel genuino pensiero di Confucio e di

Mencio però egli non è nato santo, ma lo diviene con i propri sforzi. E in quest'affermazione si nasconde una quasi irraggiungibilità⁽¹³⁾.

La santità consiste nella perfetta attuazione dello Jen. Attraverso quest'attuazione, il santo percepisce chiaramente l'ordine perenne ed entra in perfetta armonia con l'universo creato. Dalla cognizione dell'ordine perenne il santo ricava insegnamenti per gli altri uomini: e questi precetti e prescrizioni formano il Li.

Tutti i santi della tradizione confuciana sono vissuti prima di Confucio e furono i grandi imperatori e i celebri ministri. Dopo la morte, Confucio fu venerato da tutti come il santo per eccellenza. Dei suoi seguaci nessuno potè meritare questo titolo glorioso: due soli, Mencio e Yen-yuan, meritavano quello di ((santo secondario)).

Il titolo di uomo retto (Tch'un-tze) è la comune aspirazione di tutti i Cinesi. Si può disprezzare qualsiasi altro titolo di nobiltà o di dignità o di fortuna, ma non si potrà mai essere indifferenti circa il titolo Tch'un-tze. Esserlo significherebbe rendersi o un uomo perverso o un taoista estremista.

Nel libro Lun-ngu, Confucio per settantotto volte ha usato il Tch'un-tze e lo ha descritto sotto tutti gli aspetti. Leggendo questi testi, si ha l'impressione che ogni virtù praticata possa costituire un uomo retto. Questa impressione non è per se stessa sbagliata, soltanto deve essere integrata. Secondo il pensiero di Confucio il Tch'un-tze è un uomo che pratica le virtù. Ma tra le virtù ce ne sono alcune che formano il carattere distintivo di Tch'un-tze e sono la gravità nel comportarsi, la nobiltà del cuore e un giusto disprezzo del denaro. La

(13) ((Confucio disse: non ho avuto la fortuna di poter vedere un santo, se posso vedere anche un solo uomo retto, sarò contento), Lun-Nge, cap. IV, part. I, n. 25.

((Confucio disse: riguardo alla santità e allo Jen, io non sono degno di nessuna lode. Io so appena sforzarmi senza impazienza, e insegnare agli altri senza stancarmi). Lun-Ngu, cap. IV, part. I, n. 33.

figura concreta dell'uomo retto può essere tracciata con queste grandi linee: un uomo che guarda anzitutto le prescrizioni del Li, è onesto sempre nei propri affari, è nobile nel trattare il prossimo⁽¹⁴⁾.

Il titolo dell'uomo cavalleresco (Shih) contiene un concetto ch'è un po' differente dal concetto occidentale. Per la scuola confuciana un uomo è Shih quando possiede lo spirito di pronta generosità ad intraprendere le opere buone, ma è difficile saper sacrificare la vita per la giustizia.

((Shih tende sempre alla perfezione. Se ci si vergogna di mangiare cibi cattivi e vestirsi di vesti grossolane, allora non si può parlare più dello spirito di Shih))⁽¹⁵⁾.

((Shih vede bene i pericoli, ma è disposto a sacrificare la vita))
(16).

La parola Shih poi è stata sempre adoperata per indicare i letterati e gli studiosi, ed ha perduto il suo contenuto spirituale. Invece lo spirito cavalleresco fu raccolto da un'altra classe di uomini, i quali con proprio pericolo sostenevano i deboli contro i prepotenti, elargivano i propri beni ai bisognosi e sacrificavano la propria vita per salvare gli amici. La scuola confuciana ha stretta relazione con la classe di questi uomini, perchè i precetti basilari della loro condotta

(14) ((Tch'un-tze si preoccupa per la perfezione morale, non per la povertà))
(Lun-Ngu, cap. VIII, aprt. I, n. 31).

((Tch'un-tze cerca la perfezione, non il cibo)) , *ibid.*

((Tch'un-tze manifesta le belle azioni del prossimo, non le cattive azioni...))
cap. VI, part. II, n. 16.

((Tch'un-tze si comporta con gravità senza affettazioni. tratta il prossimo con rispetto secondo il Li)) , cap. VI, part. II, n. 5.

((Tze-lu chiese sul Tch'un-tze e Confucio rispose: Perfezionarsi con serietà; perfezionarsi per perfezionare gli altri; perfezionarsi per dare il benessere al popolo)) , cap. VII, aprt. II, n. 43.

(15) Lun-Ngu, cap. II, part. II, n. 10.

(16) *Ibid.*, cap. X, part. II, n. 1.

sono confuciani, come la giustizia, la pietà filiale e la fedeltà fra gli amici.

Il titolo dell'uomo volgare (Shio-ren) è temuto con orrore dai Cinesi. Il Shio-ren non è un uomo perverso o malfattore o delinquente; è semplicemente un uomo che con egoismo cerca il proprio vantaggio negli affari. Egli non si preoccupa della giustizia, ma del denaro; non bada alla convenienza e all'onestà, ma ai guadagni; è un uomo avaro, pronto ad ogni furberia, facile all'inganno. Confucio detestò questa classe di uomini e si sforzò di trasmettere questa detestazione ne' suoi seguaci. Difatti la tradizione cinese ha conservato il disprezzo per il titolo di Shio-ren.

((Tch'un-tze pensa all'onestà, Shio-ren pensa all'utilità))⁽¹⁷⁾.

((Tch'un-tze ama le virtù, Shio-ren ama le cose materiali;
Tch'un-tze pensa alle leggi, Shio-ren pensa ai guadagni))⁽¹⁸⁾.

36. La virtù

Nella lingua cinese la parola virtù si traduce in diversi termini: Ten, Ten-shen, Tao-ten. Questi termini etimologicamente hanno propri significati, diversi fra di loro; Ten in metafisica significa la forza intrinseca dell'elemento costitutivo della cosmologia; Ten-shen significa esercizio della forza intrinseca; Tao-ten significa la strada della forza. La scuola cinfuciana ha trasportato questi termini sul terreno morale e li ha adoperati indistintamente a significare la virtù. Ma questo trasporto non è stato fatto senza un nesso analogico, perchè la virtù è anche una forza messa in movimento, è un'azione anzi un continuo ripetersi di azioni in una strada ben tracciata.

Nel libro di Confucio sono menzionate diversissime virtù ciascuna delle quali, nella mentalità del maestro, ha una figura propria. In mezzo a un cumulo di virtù emergono alcune per la loro importanza ed

(17) *Ibd.*, cap. II, part. II, n. 16.

(18) *Ibd.*, cap. II, part. II, n. 11.

eccellenza, e noi chiamiamo queste virtù più importanti col nome di virtù cardinali. Il numero di queste virtù non è ben definito, e forse il numero quattro è il più completo. Noi parleremo quindi di quattro virtù cardinali confuciane: la carità, la giustizia, la temperanza e la prudenza⁽¹⁹⁾.

37. La carità (Jen)

Tutta la dottrina confuciana è animata dallo spirito della carità. Il modello di questo spirito è il Cielo che nell'ordinare gli esseri creati manifesta il fine di conservare e di produrre la vita negli esseri viventi e specialmente negli uomini. Le tristi condizioni sociali dei tempi di Confucio e di Mencio avevano dimostrato l'effetto nefasto dell'egoismo sfrenato; le cupidigie dei principi avevano spinto i regni feudali a guerreggiare incessantemente fra di loro e ad innalzare barriere politiche di separazione fra uomini dello stesso impero. Confucio e Mencio si dedicano intieramente ad abbattere questa separazione predicando l'amore fraterno, insegnando la politica umanitaria.

L'universo deve essere considerato come una grande famiglia e tutti gli uomini devono essere riconosciuti come fratelli.

((Se-ma-niu melanconicamente si lamentava perchè gli altri hanno dei fratelli e lui non ne ha. Tze-sha rispose: Ho sentito (dal Maestro Confucio)... che tutti gli uomini dell'universo

(19) Nel libro I-king nel cap. ((La prima figura (Kien-kua) comprende quattro virtù cardinali: la carità, la temperanza, la giustizia, la forza.

Nel libro Lun-ngu il numero delle virtù cardinali varia:

nel cap. V. part. II, n. 27, le virtù sono tre: la prudenza, la carità, la forza;
nel cap. VI. part. II, n. 10, le virtù sono tre: la fedeltà, la sincerità, la giustizia;

nel cap. VII. part. II, n. 30, le virtù sono tre: la prudenza, la temperanza, la forza;

nel libro Tsong-ying, le virtù sono tre: la prudenza, la carità, la forza;

nel libro Montze, cap. VI, part. I, n. 6, le virtù cardinali sono quattro: la carità, la giustizia, la temperanza, la prudenza.

sono fratelli. Un uomo retto (Tch'un-tze) come può lamentarsi di non avere fratelli?))⁽²⁰⁾.

Se tutti sono fratelli, tutti si devono amare. La scuola di Meo-ti insegna un amore universale indistintamente per tutti gli uomini, abbracciando amici, nemici, parenti ed estranei con lo stesso affetto. Mencio combatte invece contro questo amore universale non come tale, ma perchè l'amore di Meo-ti è senza gradazione.

((...Yang (Tchou) insegna l'egoismo assoluto; questo significa negare l'esistenza dell'imperatore; Meo-ti insegna l'amore universale assoluto; questo significa negare l'esistenza dei parenti. Negare l'esistenza dell'imperatore e dei parenti è un insegnamento che riduce l'uomo ad essere bestia))⁽²¹⁾.

Il Confucianesimo dunque nel suo insegnamento dell'amore del prossimo abbraccia pure tutti gli uomini, eccetto i nemici, ma ammette una gradazione nell'affetto e nella pratica esterna. Il punto di partenza è il proprio Io, che serve come norma e bilancio della nostra carità verso il prossimo, perchè la intensità e l'ampiezza dell'affetto si misurano coll'amore che abbiamo per noi stessi.

((Tze-kong domandava se ci fosse una parola che formi la regola di tutta la vita. Confucio rispose: Questa parola è la carità. Quello che tu non vuoi sia fatto a te, tu non farlo agli altri))⁽²²⁾.

((Tcheng-kong domandava sulla perfezione. Confucio rispose: ...quello che non può essere desiderato da te, non farlo agli altri))⁽²³⁾.

Dal proprio Io, l'amore passa agli altri; dal prossimo più vicino

(20) Lun-Nge, cap. VI, part. II, n. 5.

(21) Montze, cap. III, part. II, n. 8.

(22) Lun-Nge, cap. VIII, part. I, n. 23.

(23) Lun-Nge, cap. VI, part. II, n. 2.

al prossimo più lontano. L'amore è sempre della stessa qualità, ma la sua intensità e il suo esercizio hanno una gradazione. Il prossimo più vicino merita un amore più intenso e più attivo, e nei casi di conflitto con l'amore al prossimo più lontano, ha la preferenza e la prevalenza. Il metodo con cui la scuola confuciana insegna l'amore al prossimo, è un metodo psicologico. Si comincia ad insegnare ad amare i propri parenti e i propri figli; amando i propri parenti e figli, si deve pensare che ciascun uomo ha pure quest'amore; allora l'amore al prossimo impone anzitutto l'obbligo di rispettare l'amore degli altri verso i propri parenti e i propri figli e poi anche l'obbligo di contribuire effettivamente a questo amore verso i propri congiunti. Così amando i propri parenti, uno sa amare i parenti degli altri; amando i propri figli, uno sa amare i figli degli altri.

((...(Mencio dice) ...Rispettando i miei vecchi, cercherò di rispettare i vecchi degli altri. Amando i miei ragazzi, cercherò di amare i ragazzi degli altri. Facendo così, si diventa capaci di governare l'impero))⁽²⁴⁾.

Come il Cielo non ha amato gli esseri creati con una vana parola, anche l'uomo per esercitare la carità non deve accontentarsi di parole affettuose, ma deve compiere opere caritatevoli. Confucio ha tracciato un programma di carità per se stesso, che serve certamente come modello per tutta la sua scuola. ((Provvidenza, dice Confucio, ai vecchi, fedeltà agli amici, tenerezza ai giovani))⁽²⁵⁾.

La vecchiaia che con la decadenza fisica e la deficienza intellettuale porta con sé un'ombra di melanconia e di tristezza, è considerata dal Buddismo come uno dei grandi dolori della vita umana. Il Confucianesimo non nega la realtà triste della vecchiaia, ma cerca con ogni premura di affetti e di rispetto, di renderla meno amara e di metterla in una posizione di venerazione. L'età avanzata non significa forse una vita lunga, svoltasi in mezzo alle fatiche e alle tribolazioni? Una vita

(24) Montze, cap. III, part. II, n. 8.

(25) Lun-Nge, cap. III, part. I, n. 11.

lunga non significa forse un cumolo di lavoro e di meriti? Un cumolo di lavoro e di meriti non merita forse venerazione da parte di quelli che hanno meno lavorato e meno faticato? Anche se sono dei vecchi che non hanno passato la propria vita in un lavoro fruttifero e in opere meritorie, questi sono però sempre meno numerosi in confronto di quelli che veramente hanno sudato per la famiglia e la società. Quindi una venerazione generale è necessaria per tutti i vecchi. Nella venerazione naturalmente si include la compassione per i vecchi che cadono nella squallida miseria per mancato aiuto dei figli; allora la società o i membri della stessa grande famiglia devono pensare al sostentamento dei vecchi poveri. Sorgono infatti tante belle opere di beneficenza sociale per provvedere alle persone anziane, bisognose e incapaci.

Il rispetto ai vecchi s'estende proporzionalmente a tutte le persone che sono superiori in dignità o in grado consanguineo, benchè più giovani di età. Nella famiglia, costituita con un numero elevato di membri, il rispetto dei giovani verso i vecchi, degli inferiori verso superiori e dei sudditi verso il padre, è un bisogno che si sente più urgente che nelle piccole famiglie dell'Occidente. Il rispetto è un mezzo che smorza la fiamma dell'arroganza giovanile, sopprime le cause d'antagonismo fraterno e soffoca le contese muliebri; perciò esso è tanto inculcato dalla tradizione confuciana.

Reciprocamente gli anziani hanno il dovere di dimostrare tenerezza ai giovani. Questa tenerezza non dovrebbe essere semplicemente sentimentale, ma illuminata e accompagnata da ammirazione e da comprensione.

Confucio disse: ((I giovani meritano un riguardo di ammirazione e di timore, perchè forse essi domani saranno uguali o superiori a me nella scienza e nella virtù. Se dopo i quaranta e i cinquant'anni, un uomo non ha fatto ancora niente, ormai egli non merita più ammirazione nè timore))).

Non si tratta quindi di mettere i giovani in una condizione di servitù o di escludere gli apporti giovanili alle opere sociali. Nell'ammirazione per i giovani Confucio vorrebbe quasi diminuirsi e ritirarsi per cedere il posto a quelli che vengono dopo. Nella tradizione confu-

ciana esiste pure una specie d'amicizia che lega con affetto fraterno il vecchio al giovane. Ma il giovane deve ricordarsi sempre della sua età per non commettere azioni inconsiderate che gli potrebbero chiudere l'avvenire. Non sarà mai prudente dire forte davanti agli anziani la propria opinione, nè sarà buona educazione voler mostrarsi più istruiti del vecchio superiore; non sarà fruttuoso volere agire contro i giudizi maturati da persone sature di esperienza.

La fedeltà all'amicizia è uno dei distintivi di Tch'un-tze, perchè si considera l'amicizia come una cosa seria e sacra. Non per soddisfare a un bisogno puramente sentimentale si contrae l'amicizia, ma per un fine altamente morale e spirituale. Sentiamo tutti le difficoltà e le deficienze che si incontrano per acquistare la perfezione e contribuire al benessere sociale. Siamo intimamente convinti che se potessimo trovare alcuno che sinceramente cooperasse con noi, indicandoci le nostre imperfezioni, integrando le nostre deficienze e consolando la nostra solitudine, la nostra opera e il nostro cammino diventerebbero certamente più spediti e più facili. Ecco quant'è necessaria l'amicizia!

((Tch'un-tze: la cultura raccoglie gli amici e l'amicizia li fa cooperare alla perfezione)).⁽²⁶⁾

Contrarre l'amicizia per cooperare alla perfezione è la fine dell'amicizia confuciana. Per potervi arrivare occorre una grande attenzione nello scegliere le persone a cui legarsi con l'affetto amichevole. Non tutte le persone sanno cooperare a questo fine, anzi ci sono alcuni che danno le loro opere per indurre l'amicizia a cose contrarie al proprio fine. Bisogna stare attenti alla scelta:

((Tre sono le amicizie fruttuose e tre sono le dannose. L'amicizia coll'uomo retto, coll'uomo sincero e coll'uomo erudito, sarà fruttuosa; l'amicizia coll'uomo cattivo, coll'uomo adulatore, coll'uomo furbo sarà dannosa))⁽²⁷⁾.

(26) Lun-Nge, cap. VI, part. II, n. 23.

(27) Lun-Nge, cap. VI, part. II, n. 23.

Una volta contratta l'amicizia, le si deve una immutata fedeltà. Con riservo prudente si concede questo titolo e con fedeltà inalterata lo si custodisce. Le condizioni sociali, le fortune finanziarie, la celebrità rinomata e la dignità funzionale non devono offuscare mai l'affetto dell'amicizia. Un uomo povero che diventato ricco e celebre, dimentica o cerca dimenticare gli amici degli anni di povertà, non è degno dell'amicizia. Le miserie materiali, le disgrazie personali, le degradazioni immeritate non sono ragioni per spezzare il vincolo del cuore. L'affetto però fra i veri amici non esige, anzi evita le manifestazioni sentimentali, perchè il sentimento è fluttuante. I veri amici sostengono il loro vincolo con una volontà illuminata dalla intelligenza. L'obbligo principale degli amici è il reciproco avviso sui difetti e le mancanze. Mancare a questo dovere significa mancare alla fedeltà amichevole; mancare alla fedeltà è indizio che la persona non è degna di continuare l'amicizia. Fallita la correzione, si spezza il legame; chi non accetta l'avviso nè vuole correggersi, non è l'uomo della perfezione. quindi è inutile, anzi pericolosa l'amicizia con lui.

((Tse-kong domandò sull'amicizia. Confucio rispose: Se vuoi essere vero amico, tu devi fare sinceramente la correzione al tuo amico, e dare a lui una buona direzione di vita. Se non ottieni l'effetto, rompi l'amicizia per non esporti al vituperio))⁽²⁸⁾.

I Cinesi gioiscono molto della vera e sincera amicizia, e mettono i doveri degli amici fra le cinque categorie dei doveri principali: imperatore-sudditi, parenti-figli, fratelli, coniugi, amici. E Confucio diceva: ((Quando un amico viene da lontano a trovarti, ti devi sentire immensamente felice))⁽²⁹⁾.

38. La giustizia

In Cina si parla con meno rigidità della giustizia; non perchè i

(28) Lun-Nge, cap. VI, part. II, n. 22.

(29) Lun-Nge, cap. I, part. I, n. 1.

Cinesi non amino la giustizia, ma sembra loro che la rigida giustizia sia troppo fredda e abbia sapore quasi di estremismo. I Cinesi hanno imparato ad apprezzare l'equità e l'onestà, e quando parlano della giustizia, hanno presente l'equità e l'onestà, perchè queste due virtù temperano la giustizia e la rendono più umana e più consona al senso comune.

La giustizia in cinese si chiama ((Yi)), che può essere interpretato come ((Ni)), cioè essere adatto, essere al proprio posto. Si raffigura spesso la giustizia con la strada, su cui gli uomini devono camminare⁽³⁰⁾. Il senso della giustizia sta nel fare in modo che l'uomo desideri e tenga quello che gli spetta secondo il Li. Ora il Li ha moltissime prescrizioni e, come abbiamo detto, abbraccia tutta la vita dell'uomo; le prescrizioni che costituiscono la giustizia, riguardano soltanto quelle cose che l'uomo si può appropriare, quindi i beni sia materiali che spirituali.

((...ad uccidere, dice Mencio, anche un solo innocente, si pecca contro la carità; a prendere quello che non è proprio, si pecca contro la giustizia...))⁽³¹⁾.

Il Li stabilisce la norma secondo cui una cosa deve appartenere a una determinata persona. Tutti gli uomini devono seguire queste prescrizioni. Il carattere distintivo della classe dell'uomo retto ((Tch'un-tze)), si manifesta appunto nell'attaccamento alla giustizia, posponendovi le ricchezze e le dignità.

((La ricchezza e la dignità acquistata senza la giustizia per me sono come le nuvole che scompaiono presto, e non mi si attaccano))⁽³²⁾.

Dall'attaccamento alla giustizia scaturisce il senso dell'onestà

(30) Men-Tze, cap. VI, part. I, n. 11.

(31) Men-Tze, cap. VII, part. I, n. 32.

(32) Lun-Nge, cap. IV, part. I, n. 5.

che deve emergere in mezzo agli affari commerciali. Per fare un mutuo o una vendita non è necessario scrivere un documento, ma deve essere sufficientissima la parola data. Mancare alla parola è mancare all'onore. Con questa mancanza anche dopo una vittoria giudiziaria, non si evita la disapprovazione sociale.

L'uomo retto ((Tch'un-tze)) non si abbassa ad operare gli inganni e le furberie per accrescere la propria ricchezza, e nelle relazioni commerciali si mantiene nella stretta veracità.

Un senso speciale di onestà si deve manifestare negli ufficiali o funzionari del governo riguardo ai profitti illegali. L'elogio più grande che può essere fatto o scolpito in memoria d'un funzionario, è che nel momento di lasciare la carica, la sua fortuna materiale non venne accresciuta da guadagni o doni illegali. Essere sobrio e modesto davanti al denaro è la prima qualità d'un buon funzionario.

Ma la giustizia e l'onestà sono virtù necessarie per tutti. In cinese si esprime la giustizia assai spesso con la parola Kong-yi; Kong significa comune, Yi significa la giustizia. Aggiungendo la parola Kong alla parola Yi, si dice che la giustizia è una virtù sociale per tutti i membri della società. Soltanto la classe degli uomini volgari ((Shio-ren)) non ama questa virtù e si macchia facendo guadagni ingiusti. Anche la società ha doveri di giustizia verso gli individui; questa giustizia legale si dice Kong-tao, cioè la strada comune per tutti; per dire giustizia si usa Kong-ping, cioè una stessa bilancia per tutti.

Per conservare ed eccitare il senso della onestà si raccomanda il senso del pudore, cioè sapere vergognarsi, sapere salvare la propria faccia. Uno potrà lasciare perdere tutto, potrà sacrificare tutto, ma non mai perdere nè sacrificare la faccia. Chi per un piccolo guadagno, portasse una macchia al proprio nome o alla propria faccia, sarebbe uno stupido.

Una virtù che si riallaccia alla giustizia, è la riconoscenza. Il beneficio ricevuto è un debito che domanda il dovuto compenso: solamente gli uomini volgari ((Shio-ren)) dimenticano questo debito e volgono le spalle ai propri benefattori. Lo spirito cavalleresco apprezza molto questa virtù, e fa che gli Shih (cavalieri) siano disposti

a morire per la riconoscenza.

La pietà filiale ha la sua radice nella riconoscenza, e lo manifesta nella prescrizione del lutto di tre anni, la quale corrisponde ai tre anni di cura dei parenti dopo la nascita del bambino. Ma una ragione superiore ha innalzato poi questa virtù, e l'ha bloccata al centro della morale confuciana.

39. La temperanza

Fra le virtù cardinali si menziona il ((Li)), il quale in questo caso significa l'osservanza delle prescrizioni rituali, sia religiose che sociali. Siccome le prescrizioni rituali hanno lo scopo principale di frenare e disciplinare l'appetito sensitivo dell'uomo, noi traduciamo questa virtù nella virtù cardinale della Temperanza.

La vita del popolo cinese ha la caratteristica della sobrietà e della semplicità. Il nostro popolo si contenta di poco nel mangiare e nel vestire. Le famiglie ricche e facoltose si sforzano di tramandare la virtù della sobrietà ai figli per potere continuare a godere delle fortune materiali. Godere fino alla sazietà e bere fino alla ubbriachezza sono insegnamenti taoistici che fanno diventare gli uomini egoisti ed epicurei. Fortunatamente il popolo non ha seguito questa scuola, ma ha fedelmente assimilato lo spirito confuciano che predica il lavoro paziente e la parsimonia prudente. Per mettere il popolo su questa strada, anzitutto si deve insegnare la temperanza con la mortificazione dei sensi.

((Confucio disse: Tch'un-tze (l'uomo retto) ha tre cose da evitare: nella gioventù, quando le energie straripano, si deve evitare la lussuria; nella maturità, quando le energie hanno raggiunto la pienezza, si deve evitare l'ardore della competizione; nella vecchiaia, quando le energie sono già languide, si deve evitare la auto-soddisfazione))⁽³³⁾.

(33) Lun-Nge, cap. VIII, part. II, n. 8.

La sensualità non temperata fa che l'uomo diventi bestia. Mencio dice che l'uomo e la bestia hanno tra di loro una distanza mentre l'uomo volgare la fa scomparire⁽³⁴⁾. Mantenere questa distanza vuol dire saper ragionare; e l'uomo ragionando riesce ad imporre un freno alle sue passioni. La scuola confuciana però riguardo alla temperanza, è differente dalla scuola buddistica, perchè la temperanza nella scuola confuciana non assume colore ascetico, e le prescrizioni rituali circa il convito e il matrimonio temperano solamente l'uso secondo un giusto limite. Il godimento dei beni materiali è molto apprezzato e desiderato da tutti, anche perchè questi beni sono considerati come un premio della divina provvidenza alle buone azioni. Ma Confucio cerca ancora di dare un senso spirituale a questo godimento per impedire le degenerazioni del crasso materialismo.

((Confucio disse: Vi sono tre godimenti vantaggiosi e tre godimenti dannosi. Godere dell'osservanza del Li, godere di parlare bene del prossimo e godere delle buone amicizie sono i godimenti vantaggiosi. Godere della vana gloria, godere dei passeggi oziosi e godere dei conviti lussuriosi sono godimenti dannosi))⁽³⁵⁾.

Alla temperanza è associata la virtù della forza che modera la passione della paura davanti ai pericoli. Per essere un ((Shih)) (cavaliere) è indispensabile questa forza, ma essa è pure necessaria per tutti. Davanti a un guadagno illecito, l'uomo deve temperare il suo desiderio per non commettere un'ingiustizia; davanti a una minaccia ingiusta, l'uomo deve avere la forza per non soccombere. Fra la virtù e la vita si sceglie la virtù; fra la perdita della fortuna e la perdita dell'onore si preferisce la perdita della fortuna; fra la dignità e la coscienza si sta per la coscienza. Mentre Confucio era gran cancelliere

(34) Men-Tze, cap. IV, part. II, n. 19.

(35) Lun-Nge, cap. VII, part. II, n. 6.

del regno Lu, il re del regno vicino mandò una compagna di cantatrici al re del regno Lu, il quale aveva una passione tale per le danze da sospendere gli affari del regno per tre giorni. Confucio, che aveva compreso la insidia del re del regno vicino e la debolezza del suo re, presentò senz'altro le sue dimissioni. Questo esempio e insegnamento ebbero una larga influenza sulla condotta dei funzionari nei secoli successivi, i quali guardavano prima di tutto all'onore, pronti piuttosto che venirvi meno, a rassegnare immantinente le dimissioni dal proprio ufficio.

La fortezza si applica ancora a tanti altri casi, fra i quali è tipico quello della povertà. Un Confuciano sincero non deve vergognarsi della povertà, perché non è la povertà che macchia la persona; non deve lagnarsi di essa, perché amando la virtù, si può gioire anche in mezzo alla miseria. Mentre Confucio viaggiava attraversando la campagna deserta fra i regni Chen e Tsai, gli mancarono le provviste alimentari. Per la fame i suoi discepoli non si reggevano più in piedi; ma Confucio suonava il suo violino e cantava. Uno dei discepoli, irritato dall'atteggiamento del maestro, gli si accostò e gli disse: Anche Tch'un-tze deve sopportare la povertà estrema? Confucio gli sorrise, e rispose: Soltanto Tch'un-tze sa adattarsi alla povertà, Shio-ren invece nella povertà non ricorda più le leggi⁽³⁶⁾.

Un esercizio speciale circa la temperanza, è raccomandato dagli insegnamenti confuciani ai nobili ricchi e ai fortunati. Secondo la concezione storica confuciana la prosperità e la decadenza procedono alternativamente: quando la ricchezza e la nobiltà sono arrivate all'apice, infallantemente cominciano a decadere; quando la miseria è andata all'estremo, si comincia a rialzarsi. Gli insegnamenti confuciani raccomandano ai ricchi e ai nobili di non godere troppo della ricchezza e della nobiltà o dignità, e di sapere lasciare qualche desiderio insoddisfatto. Un uomo che è arrivato alla somma celebrità e alla dignità più alta dell'impero, deve pensare subito a ritirarsi a vita

(36) Lun-Nge, cap. VIII, part. I, n. 1.

privata, se vuole conservare la sua fama e la sua fortuna, altrimenti o lui stesso o la sua famiglia non potranno scampare da qualche disastro inevitabile. Questa è saggezza e temperanza difficile, ma altrettanto preziosa e utile.

40. La prudenza

La prudenza (chi) è una virtù tanto cara e tanto desiderata da Confucio e dai suoi discepoli. Come altrimenti Confucio e i suoi discepoli avrebbero potuto essere i maestri e i dirigenti del loro popolo? Essere prudente per Confucio non significa essere bene informato nelle cose ordinarie, perchè questo si acquista con la esperienza giornaliera; essere prudente significa saper regolare la propria condotta secondo i principi dell'ordine perenne ((Tien-li)). La prudenza mira alla direzione delle azioni umane; questa direzione però non si compie secondo fini egoistici o materiali, bensì secondo l'ordine che regola tutto l'universo. Abbiamo già detto che fra l'ordine universale e l'ordine sociale umano esiste una relazione quanto mai stretta che può essere disturbata da qualsiasi mancanza dell'uomo. L'uomo prudente con la sapienza della cognizione dei principi fondamentali regola le proprie azioni in accordo con l'ordine universale in modo che le sue azioni sia riguardo alla propria persona, sia riguardo alla propria famiglia, sia riguardo alla società non portino un disordine a detrimento generale. Il Confucianesimo non ha insegnato il fatalismo circa le vicende umane, perchè ammette la divina provvidenza, ma ha insegnato che la felicità dell'uomo consiste nella piena armonia delle proprie azioni con l'ordine perenne, e che quest'armonia può essere assicurata dall'uomo con la prudenza. Quindi la prudenza è causa e chiave della felicità umana.

Prima di tutto la prudenza mette l'uomo nello stato di tranquillità e di pace, perchè egli con la consapevolezza di poter disporsi sempre in accordo con le leggi naturali, non si disturba, non si agita, non ha preoccupazioni e non teme nulla. Confucio paragona la prudenza all'acqua che sa adattarsi alla misura di qualsiasi recipiente

senza perdere la propria natura; così l'uomo prudente sa adattarsi a qualsiasi condizione di vita senza perdere la rettitudine⁽³⁷⁾.

Inoltre la prudenza dà all'uomo la consolazione di agire con certezza. Come è tormentoso ed affannoso lo stato di chi, sospeso tra mille dubbi, non sa quale decisione prendere! La prudenza invece distoglie l'uomo da quest'ansietà.

((Confucio disse: Il prudente non dubita; il caritatevole non è malinconico; il forte non teme))⁽³⁸⁾.

Per non dubitare non è sufficiente la conoscenza della situazione presente, ma occorre anche la previsione delle cose future. La prudenza fa che l'uomo con occhio lungimirante veda e preveda le cose che dovranno avvenire. Le vicende del mondo non seguono una strada necessaria e fatale, ma la cognizione dell'ordine perenne permette all'uomo prudente di penetrare nel futuro oscuro e di cogliervi previsioni di grande probabilità.

((Confucio disse: L'uomo che non ha previsioni lungimiranti, avrà tribolazioni imminenti))⁽³⁹⁾.

Con la prudenza l'uomo penetra nelle oscurità del futuro, e penetra pure nel mistero delle relazioni reciproche tra creature. L'uomo prudente è come colui che ha due occhi magici, i quali scrutano il mistero di ogni creatura. Per questa cognizione chi è prudente sa regolarsi in armonia con tutti gli esseri, e diviene capace di gioire insieme alle creature irragionevoli, p. es. coi pesci e cogli uccelli.

Il mezzo ordinario per acquistare la prudenza è lo studio che ha per scopo principale di conoscere l'ordine perenne. Gli studi hanno per soggetti diverse materie, di cui le principali sono i libri canonici e classici, la musica, l'esercizio fisico, la scrittura; ma il loro scopo

(37) Lun-Nge, cap. III, part. II, n. 21.

(38) Lun-Nge, cap. V, part. I, n. 27; cap. VIII, part. II, n. 29.

(39) Lun-Nge, cap. VIII, part. I, n. 11.

ultimo non consiste solo nell'acquistare delle conoscenze, ma nell'acquistare l'alta sapienza. Non basta però che l'uomo studiando acquisti l'alta sapienza della conoscenza dell'ordine perenne; è pur necessario che egli ne studi le applicazioni pratiche e le possibilità di applicazione alla vita giornaliera. ((Tch'un-tze, disse Confucio, studia per poter applicare la retta dottrina))⁽⁴⁰⁾. Così lo studio, nella tradizione confuciana, occupa una posizione importantissima:

((Confucio domandò: Yu (discepolo suo), hai mai sentito parlare dei sei difetti? No, rispose il discepolo. Allora io te ne parlerò, Chi ama la carità senza amare lo studio, avrà il difetto di essere stupido. Chi ama la scienza senza amare lo studio, avrà il difetto di essere superficiale. Chi ama la sincerità, senza amare lo studio, avrà il difetto di essere crudele. Chi ama la rettitudine senza amare lo studio, avrà il difetto di essere un tormento per gli alti. Chi ama la forza senza amare lo studio, avrà il difetto di essere turbolento. Chi ama l'ardimento senza amare lo studio, avrà il difetto di essere furioso))⁽⁴¹⁾.

Lo studio è il soffio che tempera l'asprezza della virtù: è la veste che adorna di qualità buone; è la macchina che porta l'uomo sulla giusta via. Questo studio allora non si accontenterà dello stretto spazio dei libri e della scuola, ma si espanderà su tutti gli orizzonti della vita umana.

((Confucio disse: Tch'un-tze non cerca la sazietà nel mangiare, non domanda la comodità nell'abitazione; si sforza diligentemente di compiere i propri doveri, usa grande attenzione nel parlare, chiede sempre consigli agli uomini virtuosi. Quest'uomo si può chiamare studioso))⁽⁴²⁾.

(40) Lun-Nge, cap. X, part. I, n. 7.

(41) Lun-Nge, cap. IX, part. I, n. 8.

(42) Lun-Nge, cap. I, part. I, n. 14.

Capitolo V

L'individuo

SOMMARIO: La posizione dell'individuo nella società, la relazione fra gli individui, il sesso, la servitù.

41. La posizione dell'individuo nella società

Nella prima parte abbiamo parlato dei principi generali della dottrina confuciana, ora nella seconda parte tratteremo dell'applicazione di questi principi all'uomo concreto, cioè nell'ambiente individuale, familiare e sociale. Noi vedremo nei seguenti capitoli come la scuola confuciana ha tracciato i compiti dell'uomo nei riguardi di queste tre manifestazioni della vita.

L'individuo nel sistema confuciano forma il centro della vita umana; questo centro non è assoluto, perchè esso dipende dal Cielo, ma ha i suoi diritti intangibili. Quale sarebbe il fine del Confucianesimo se non d'insegnare all'uomo a vivere rettamente? L'individuo quindi è il soggetto che il Confucianesimo studia, perfeziona ed armonizza. L'alta idea della famiglia forse sembra assorbire l'individuo, apparentemente diminuito dinanzi alla grandiosità della pietà filiale; invece nella realtà ogni membro della famiglia ha il proprio posto, che è un piccolo centro degli interessi familiari. Così l'individuo nella società è l'ultimo punto, a cui mirano le istituzioni sociali. La dottrina politica confuciana non vuole sacrificare l'individuo per innalzare la società. La società civile esiste in quanto è voluta dal Cielo per un migliore conseguimento del fine della vita dell'individuo.

Alto valore ha l'individuo nella società, perchè elemento primario nella costituzione sociale. Nella sfera giuridica il capo famiglia è l'elemento sostanziale dell'organizzazione sociale, perchè

egli è il responsabile davanti alla legge. Ma questa responsabilità non sopprime la responsabilità individuale dei singoli membri della famiglia. Il capo famiglia rappresenta la famiglia e risponde per le cose che riguardano la vita familiare; gli altri membri non minorenni hanno pure la capacità di esercitare i diritti politici e di rispondere per ogni violazione di legge.

Una grande differenza c'è fra il diritto romano e il diritto cinese-confuciano: nel diritto romano il figlio è sempre incapace di esercitare i propri diritti; nel diritto cinese il figlio maggiorenne è capace di compiere atti giuridici e politici, benchè viva ancora sotto la direzione del *pater familias*.

Il principio della perfezione confuciana sta nell'individuo. Se si vuole che la famiglia sia perfetta, è necessario che i suoi membri siano perfetti moralmente. Se si vuole che l'impero sia sano moralmente, è necessario che le famiglie siano tutte moralmente sane. Chi vuole dirigere bene la famiglia, deve sapere anzitutto disciplinare bene la propria persona; Chi vuole governare bene l'impero, deve anzitutto saper disciplinare la propria famiglia. La logica confuciana lega l'individuo strettamente con la famiglia e con la società civile, e fa che l'individuo sia il punto di partenza per la perfezione sociale.

Per Confucio l'origine da una famiglia illustre non è segno di gloria; essere figlio d'un padre nobile e ricco non costituisce un titolo di orgoglio. Quello che conta e che conferisce il titolo di grandezza, è la capacità personale e la perfezione morale dell'uomo stesso. Perciò nel suo sistema politico la scuola confuciana rivendica a tutti la possibilità di ascendere agli alti uffici dell'impero, senza tenere conto della origine familiare.

L'individuo nella tradizione confuciana respira un'aria aperta: non sente la soffocazione. L'unica restrizione dottrinale, conseguenza della pietà filiale che considera l'esistenza del figlio come parte dell'esistenza dei parenti, non arriva a sopprimere la personalità del figlio. Nella società ogni individuo trova la porta aperta in tutte le direzioni senza ostacoli di classe o di razza.

Il Buddismo crede che la sola verità è la inesistenza cioè irrealtà dello individuo. Tutti i dolori della vita presente sono causati da una nefasta illusione che l'uomo ha circa la propria esistenza. I veri seguaci di Budda si sforzano di spegnere il desiderio della vita con l'annientamento di tutti i desideri umani. In questo sistema di perfetta negazione quale posto può avere ancora l'individuo? Una illusione da distruggere!

La dottrina taoistica ha una somiglianza con il Buddismo riguardo all'individuo. L'uomo individuo, come persona umana, esiste realmente; ma la sua esistenza individuale non lo separa assolutamente dall'essere universale. Una goccia d'acqua del mare ha la propria esistenza, quando è staccata per un momento dal mare, ma la perde subito nel ritornare al mare. L'individuo, quando vive, è una goccia d'acqua distaccata dal mare, e quando l'individuo muore, la goccia d'acqua ritorna al mare. Evidentemente in questo sistema l'individuo non è oggetto di un'attenzione speciale.

Il Confucianesimo invece afferma la realtà dell'individuo, ne rivendica il valore intrinseco e lo mette al centro del sistema morale sociale.

Affermato il valore reale dell'individuo, qual'è la sua relazione con la società? L'individuo è fine della società, la società non è fine dell'individuo. L'impero serve per accrescere la prosperità dei cittadini. Mencio dice che il popolo è più importante dello Stato e dell'imperatore⁽¹⁾. Il bene comune può esigere sacrifici di beni particolari per servire più efficacemente e largamente gli interessi degli individui; perciò Mencio criticava aspramente l'egoismo di Yang-tchu:

((Yang (tchu) insegna l'egoismo assoluto; questo significa negare l'esistenza dell'imperatore... Negare l'esistenza dell'imperatore e dei parenti è un insegnamento che riduce l'uomo ad essere bestia))⁽²⁾.

(1) Montze, cap. VII, part. II, n.

(2) Montze, cap. III, part. II, n. 8.

Non basta questo precetto negativo a contribuire al benessere della comunità, se non è unito con il precetto positivo del lavoro personale. Ogni membro deve lavorare per il progresso sociale nella sfera della propria possibilità. Confucio e Mencio passavano la vita nei disagi di continui e penosi viaggi per portare il contributo della loro dottrina al benessere comune. I discepoli, seguendo l'esempio dei maestri, riconoscono come obbligo di tutti contribuire alla prosperità dell'impero. L'aspirazione degli intellettuali confuciani era sempre di ottenere un ufficio pubblico; e questo, secondo l'insegnamento del Maestro, per lavorare per lo Stato.

((Soffrire prima che tutti nell'impero soffrano, e godere dopo che tutti dell'impero hanno già goduto))⁽³⁾.

Non tutti sono in grado di coprire una carica governativa e di partecipare attivamente all'ordinamento sociale; ma tutti possono colla propria buona condotta aiutare la realizzazione dell'ordine sociale.

42. La relazione fra gli individui

La relazione degli individui fra di loro fu regolata ed illustrata piuttosto dalla morale che dal diritto. L'egoismo esagerato è condannato energicamente dagli insegnamenti confuciani; nello stesso tempo il Confucianesimo non spinge a fondo l'applicazione dei diritti personali, perchè si deve evitare l'eccessivo rigore del diritto e conciliarlo con il buon senso comune dell'umanità. Ciascuno ha le proprie cose, ma ciascuno deve pure saper sacrificarsi per poter vivere tranquillamente con il suo prossimo.

L'ordinamento sociale confuciano mette in evidenza la distinzione fra i superiori e gli inferiori, de esige una volonterosà sottomissione degli inferiori. Ma questa distinzione non è basata sul criterio del sangue o della classe. Il criterio di distinzione è la dignità,

(3) Fang-Tsong-Yeng.

l'ufficio e l'anzianità. Tutti i membri della società nascono eguali e hanno lo stesso diritto alla dignità e agli uffici governativi, eccetto la distinzione naturale del sesso. Esistevano dignità che si trasmettevano da padre in figlio; e sono le poche ch'erano godute dai membri della famiglia imperiale. Le altre dignità ed uffici governativi erano accessibili a tutti, e ciascuno poteva esservi assunto con l'esame governativo. Questo esame era liberissimo: e la candidatura dipendeva dalle capacità e dalla educazione di ciascuno. Tuttavia la eguaglianza sociale non si intendeva in senso assoluto, perchè certe disuguaglianze non possono essere distrutte senza distruggere nello stesso tempo la struttura sociale. La dignità imperiale sta sopra tutti i cittadini, e si deve ad essa una assoluta sottomissione; la paternità e la maternità esigono un perfetto rispetto dai figli; i maestri partecipano all'onore che si deve ai parenti; gli intelligenti dirigono i meno intelligenti e i più anziani precedono i più giovani. L'ordine sociale era armonicamente disposto secondo questa scala di gradazione: e nessun confuciano osava andarvi contro.

Dall'eguaglianza si passa alla libertà. Il concetto della libertà non si trova espressamente menzionato nei libri classici; ma realmente di libertà i Cinesi ne godevano più che a sufficienza. Erano anzitutto liberi riguardo alla religione; la legge si manteneva estranea alla coscienza del popolo circa la sua fede religiosa. Non sono mancati dei Confucianisti intransigenti che combatterono il Buddismo e il Taoismo come dottrine eretiche; si tratta però di discussioni piuttosto accademiche che pratiche. Grande era pure la libertà politica, perchè il popolo dopo avere pagato il tributo delle tasse e del servizio pubblico, era assolutamente libero riguardo alle opinioni politiche, pur essendoci stati talvolta dei tiranni che non tollerarono critiche. La libertà però deve essere sempre praticata entro i termini giustamente stabiliti dal Li.

43. Il sesso

La eguaglianza degli uomini non cancella la differenza naturale che divide la umanità in due sessi. La critica moderna biasima fortemente la concezione confuciana della donna. Invero il Confucianesimo

non ha mai dubitato che la donna fosse eguale all'uomo nella sua natura umana, e neppure ha predicato che la vita della donna sia meno importante della vita dell'uomo. La concezione confuciana riguardo alla donna la colloca in una posizione inferiore nella società. Quindi in tempi nei quali altri popoli tenevano la donna più o meno nella condizione servile, il Confucianesimo ha avuto il pregio di riconoscere le qualità essenziali.

Il campo e la sfera del lavoro e dello sviluppo delle qualità della donna si limitano ai muri della casa. Un proverbio dice chiaramente che l'uomo governa al di fuori della casa e la donna vi governa di dentro. Il Confucianesimo mette una serratura fortissima alla porta, e impedisce la comparsa della donna nella società. La donna non esercita nè può esercitare professioni, nè prendere impieghi nella società: essa appare in società solamente per uscire da casa e per rientrarvi.

Non si è curato della educazione letteraria e sociale della donna; la cui ineducazione — secondo il proverbio — deve essere la sua virtù. In tutti i dialoghi di Confucio non si trova che una sentenza riguardante la donna, e non è certamente in favore del sesso femminile:

((Le donne e gli uomini volgari (Shio-ren) sono i più difficili a trattare. A tenerli vicini, diventano insolenti; a tenerli lontani, si lamentano))⁽⁴⁾.

Il principio per tenere la donna al suo posto giusto è la sottomissione:

((La donna è soggetta a tre sorta di sottomissioni e non deve mai essere autonoma. Prima del matrimonio essa obbedisce al padre; dopo la morte del marito, la donna sta alle direttive del figlio, capo della famiglia))⁽⁵⁾.

La inferiorità della donna nella società è resa più evidente dalla

(4) Lun-Nge, cap. IX, part. I, n. 25.

(5) Li-Chee, cap. I - Li.

disciplina della separazione dei sessi. La morale confuciana per garantire il buon costume, proibisce assolutamente la mescolanza dei due sessi nella vita sociale. La porta di casa custodisce gelosamente il pudore femminile, e quando secondo le prescrizioni è necessaria la comparsa della donna fuori della casa, allora si devono prendere molte precauzioni. Il diretto contatto dei due sessi era impossibile in ogni caso: così la donna viveva ritirata e non partecipava mai agli avvenimenti della nazione.

Tuttavia escludere la donna dalla vita sociale non significa cacciarla dal consorzio umano, nè vuole dire metterla in una condizione di servitù.

La donna nella famiglia è la padrona. Da ragazza, essa riceve una educazione necessaria e conveniente al proprio stato. Da sposa, dispone le cose e le faccende di casa sotto la direzione della Donna madre della famiglia; da madre, governa i figli; da madre di tutta la famiglia, essa è in dignità di comando. Se una donna interviene negli affari del marito, essa è biasimevole; se il marito ostacola le direttive della donna nella famiglia, egli pure è fuori posto. L'alta direzione negli affari di casa rimane sempre al marito e precisamente al capo famiglia, ma egli deve saper lasciare la libertà necessaria alla moglie per le cose al di dentro delle mura familiari.

La padrona di casa gode di una grande autorità e riscuote una profonda venerazione. Spettano ad essa l'amministrazione delle spese giornaliere, le disposizioni circa i lavori familiari e l'educazione dei figli. I figli sono obbligati a venerare la madre come il padre, non solamente quando sono giovani, ma anche quando saranno divenuti capi famiglia. Dentro la casa, la donna ha il suo regno.

Siccome la donna non può comparire da sola nella società, nè può occuparsi degli affari al fuori della casa, con il matrimonio essa deve affidarsi ad una cieca ubbidienza verso i parenti. Il patrimonio è un bene comune della famiglia; la donna dopo il matrimonio esce necessariamente dalla famiglia paterna e allora essa non partecipa mai alla divisione del patrimonio paterno, ma ha diritto alla dote del matrimonio.

Si raccomanda alle donne di avere quattro qualità speciali: la castità del costume, l'eleganza delle parole, la dolcezza del volto e la laboriosità. La tradizione femminile ha fedelmente seguito questo insegnamento confuciano ed ha fatto in modo che i lavori nascosti delle donne cinesi contribuissero grandemente alla conservazione dello spirito familiare e nazionale.

44. La servitù

Oltre il sesso come causa di disuguaglianza sociale, c'è la servitù. Nei libri canonici cinesi si trovano già i nomi che designano certe classi di persone che hanno una condizione servile, e nei libri classici e storici la menzione dei servi è assai frequente⁽⁶⁾. Quindi anche in antico esisteva in Cina la servitù che è continuata nei secoli posteriori. In questo nostro studio noi vogliamo vedere il pensiero confuciano, manifestato nelle disposizioni giuridiche riguardanti i servi. In teoria il Confucianesimo non ha detto niente nè pro nè contro la servitù; in pratica la condizione servile è ammessa dai seguaci del Maestro.

I servi si dividono in due categorie: i servi privati e i servi pubblici. I primi sono i servi delle famiglie private e gli altri sono i servi delle autorità pubbliche.

Le origini della servitù sono diverse. I servi privati vengono sempre dalla compra-vendita. A causa di estrema povertà i parenti preferivano vendere i propri nati anzichè vederli morire di fame. Vi sono pure dei servi che non sono venduti dai propri parenti, ma sono rapiti dai ladri e rivenduti. Questi servi entrano nella famiglia del padrone e diventano quasi membri della famiglia stessa. I servi pubblici sono dei colpevoli che hanno commesso delitti contro i quali è stabilita la pena della servitù. Questa servitù era generalmente tempo-

(6) I-King, cap. Figura Lü, cap. Figura Shio-shiu.
Shu-King, cap. Hui-Tze e Hui-She.

reana, ma qualche volta poteva essere anche perpetua. La pena poteva essere semplice o aggravata dall'esilio. I servi pubblici compiono il loro servizio o nelle famiglie principesche o negli uffici pubblici⁽⁷⁾.

La condizione dei servi evidentemente è molto inferiore a quella del popolo ordinario. La persona dei servi è di proprietà del padrone, il quale può liberamente disporre vendendoli o donandoli ad un amico; però il padrone non ha diritto di uccidere il servo, anche se gravemente colpevole⁽⁸⁾.

Verso i membri della famiglia i servi sono inferiori e devono prestare rispetto a tutti. Un insulto del servo al padrone o ai membri della famiglia viene punito con pena più grave di un insulto ordinario.

Il servo non ha la proprietà dei beni, può però tenere qualche dono fattogli dagli altri o dal padrone. Il matrimonio fra un uomo libero e una donna di condizione servile liberamente contratto non era proibito; era proibita la frode alla famiglia dello sposo, presentando come libera una ragazza di condizione servile. Il matrimonio invece fra un servo e una donna libera non era permesso⁽⁹⁾.

L'accesso agli uffici pubblici e alle dignità non era aperto ai servi, perché essi non potevano presentarsi agli esami governativi.

La condizione servile non è ereditaria. Su questo punto il Confucianesimo, aderente allo spirito umanitario, consiglia sempre i regnanti

(7) Tcheou-Li: ((Chi commette un furto, sia condannato al servizio di carceriere se il delinquente è uomo, sia condannato a fare la legna, se è donna)).

(8) Codice Tang, Tom. XXII, art. Il padrone uccide il servo colpevole.

(9) ((Il padrone che prende una donna libera per farne la moglie del suo servo, sarà condannato al carcere di un anno; il capo famiglia della donna avrà una pena minore. Il matrimonio deve essere sciolto. Se il servo prende la donna libera per moglie (lo ha fatto da sè), sarà condannato come il padrone di casa; se il padrone sapeva di questo matrimonio, egli sarà condannato a cento colpi di verga. Se si procede a mettere il nome della donna come moglie legittima del servo nel registro ufficiale, egli sarà esiliato in una regione lontana di tremila miglia))). Codice Tang., Tom. XIV art. Il servo prende una donna libera per moglie.

ad intervenire in favore degli umili. La schiava passata in matrimonio a un marito libero, diventa libera; il servo che ha ottenuto il permesso di sposare una donna liberà, ottiene lo stato di libertà, pur continuando il servizio: i suoi figli infatti non saranno obbligati ad essere servi di quel padrone. La legge vuole sempre che i figli venduti siano redimibili in qualsiasi momento in cui i parenti siano in grado di redimerli⁽¹⁰⁾; proibisce poi severamente ai malviventi la rapina e la vendita dei ragazzi e delle ragazze⁽¹¹⁾.

(10) Cfr. *La storia della dinastia Han posteriore. cap L'imperatore Kuang-wu-ti.*

(11) Codice Ts'ing, Tom. XXV, cap. Il diritto penale. art. Il furto.

Capitolo VI

La Famiglia

SOMMARIO: La importanza, l'ambiente, la continuità, la consanguineità, la disciplina.

45. La Importanza

Gli studiosi e gli scrittori che hanno parlato della Cina, hanno dato sempre un rilievo speciale all'istituto della famiglia, riconoscendolo come fondamento della vita del popolo cinese. In tutti i paesi e presso ogni popolo la famiglia ha sempre tenuto una importanza capitale nell'ordinamento sociale, perchè essa è il primo nucleo dell'edificio statale. Il Confucianesimo ha concentrato la propria attenzione sull'istituto della famiglia ed ha formato il popolo ad amarla.

La famiglia per il Confucianesimo anzitutto è il campo e la sfera dentro la quale l'uomo vive e muore. E' vero che tutti gli uomini nascono e muoiono nella società civile: però non tutti gli uomini partecipano alla vita sociale e alla vita politica, nè tutti lavorano direttamente per la società. Le donne che non compaiono nella società, non prendono interesse alle istituzioni e alle attività sociali. Ma tutti hanno una famiglia e lavorano per essa. Dal primo giorno all'ultimo della vita l'uomo si trova sempre al di dentro delle mura familiari. Quindi il campo e la sfera di tutti gli uomini e di tutte le donne è la famiglia, su cui si concentrano tutte le loro ansie e le loro preoccupazioni, e per cui consumano le loro energie e il loro tempo.

La famiglia è il modello della società civile. Presso i Romani l'istituzione familiare è una imitazione dello Stato. ((Fu osservato che la parola famiglia sta ad indicare due istituti essenzialmente diversi: la famiglia agnaticia, dalla quale prese le mosse il diritto romano, e la

famiglia cognatizia che è la sola di cui tiene conto il diritto moderno. La famiglia agnatizia è costituita dal complesso delle cose e persone soggette a un solo capo, o *pater familias*; la famiglia cognatizia è costituita dal complesso delle persone che discendono, per procreazione, da un medesimo capostipite. Quella ha il suo fondamento nell'interesse, questa nell'affetto; quella aveva funzioni massimamente politiche ed economiche; questa funzioni essenzialmente etiche. Il capo della famiglia agnatizia è il *pater*: quello che comanda; il capo della famiglia cognatizia è il genitore: quello che ha procreato))⁽¹⁾.

La famiglia romana, per la sua natura essenzialmente politica ed economica, è un'ombra dello Stato civile; invece la famiglia cinese è il modello dell'impero, perchè lo Stato è considerato come una amplificazione e uno sviluppo della famiglia. Perciò il carattere distintivo della famiglia cinese è l'eticità che congiunge le persone cognatizie in una sola comunità. Nella famiglia cinese vivono moltissime persone, delle quali non tutte sono consanguinee, come le donne maritate; ma lo spirito confuciano vuole che tutte le persone di una medesima famiglia siano considerate consanguinee, e così le donne e i figli adottivi hanno relazione con gli altri membri della famiglia in base ad una consanguineità fittizia.

Ma il carattere cognatizio nella famiglia cinese non è puro, perchè la organizzazione ha una certa somiglianza colla famiglia romana nella potestà del capo della famiglia. Non comandano tutti i genitori nella famiglia, ma solo uno dei genitori che è il capo della famiglia. Quindi la famiglia cinese non è come la famiglia romana, nè come la famiglia moderna, ma porta in sè il carattere agnatizio e cognatizio. Il principio direttivo nella famiglia non è giuridico, ma etico e regola le relazioni fra tutti i membri della stessa famiglia.

Inoltre la famiglia è la palestra di educazione. La scuola confuciana mette la educazione morale come base di ogni altro sviluppo, e fa incominciare tale educazione nella famiglia. In una famiglia numerosa

(1) Giovanni Pacchioni, *Manuale di Diritto romano*, 1935, p. 576, Torino.

le relazioni sono molteplici; e quando uno fu ben educato nel rispetto di queste relazioni, egli ha già imparato ad entrare e a stare in relazione con tutte le altre persone della società. Il Confucianesimo quindi batte sempre su questo punto affinché il popolo cinese, imbevuto di questo spirito, conosca le altre società, sul modello della famiglia.

46. L'ambiente

La famiglia cinese è un istituto che comprende non solo i coniugi e figli, ma numerose persone di diverse generazioni. La tradizione confuciana è penetrata profondamente nel popolo così da formare un costume infrangibile, che detesta e biasima la separazione dei focolari dei figli da quello dei genitori e dei fratelli dai fratelli. A garantire questo insegnamento morale il diritto cinese viene in aiuto, stabilendo delle sanzioni penali contro i separatisti:

((Se i parenti (nonno e nonna paterna, padre e madre) sono viventi ancora, i nipoti o i figli che fanno una famiglia propria distaccandosi da loro e dividendo il patrimonio, saranno condannati a cento colpi di bastone))⁽²⁾.

Questa proibizione sancisce il costume che vuole le persone di diverse generazioni riunite presso un solo focolare. I fratelli non si separano dai fratelli e i nipoti non si distaccano dagli zii. La storia parla di famiglie che hanno avuto persone di sette o anche di nove generazioni⁽³⁾.

Il matrimonio del figlio non significa nè può costituire causa di separazione del figlio dal padre. Un giovane dopo il matrimonio continua a vivere nella famiglia paterna anche dopo avere avuto dei figli. Nessuno leverà la voce contro un giovane che non ha costituito

(2) Codice Ts'ing, L. III, Tom. VIII, c. la famiglia, art. ((I figli non devono dividere...))).

(3) Cfr. Fr. Luigi Vannichlli, La famiglia cinese, Milano 1943, p. 149.

una famiglia propria dopo il suo matrimonio, ma al contrario si biasimerà il giovane che si è reso autonomo.

Mentre la famiglia non è divisa, tutti i suoi membri vivono sotto la direzione di un capo famiglia. La convivenza però non è necessariamente sotto un medesimo tetto; i membri possono essere separati materialmente in diverse case, ma la direzione e la economia familiare è sempre unica. Il capo famiglia è il più anziano secondo la consanguineità: il nonno o il padre o il fratello maggiore o lo zio. Al capo famiglia appartiene la direzione degli affari economici, della educazione intellettuale e del matrimonio dei membri della famiglia. La donna più anziana avoca a sé l'onore e l'ufficio della padrona di casa. Tutte le altre donne della famiglia sono soggette alla padrona, e gli uomini delle generazioni inferiori devono pure prestarle riverenza. I membri maschi e maggiorenni sono capaci di agire giuridicamente, eccetto per quegli affari che riguardano la famiglia. Un figlio maggiorenne può accettare un ufficio governativo, può esercitare una professione e può compiere tutti gli atti giuridici.

L'istituto familiare cinese ha un altro campo vasto fuori della molteplicità delle generazioni. Difatti numerose famiglie discendenti da un capostipite comune si riuniscono e formano una comunità che si dice ((Tzu)) (la gente o il clan). Questo istituto è la più potente, la più tenace e la più resistente delle organizzazioni sociali della Cina ed ha durato dai primissimi giorni della storia fino ai nostri tempi. Il Tzu inquadra tutti i Cinesi in diverse organizzazioni con impegno grave e con affetto profondo. L'espressione formale di Tzu è il nome della famiglia, che fu prima adoperato dal capostipite e poi da tutti i discendenti⁽⁴⁾. Ma non tutti gli uomini dello stesso nome di famiglia sono

(4) Tchang-Tsai-Liang, *La storia dei costumi cinesi*, Shanghai 1928, p. 26.

L. Vannicelli, o. c. p. 69: ((Ogni Cinese si distingue col nome di famiglia, di generazione e di persona... Cosa indica il nome di famiglia? Il nome di famiglia indica tutti i consanguinei maschili e femminili, discendenti da un comune capostipite. Si trasmette in linea maschile. Quando una famiglia si divide in più rami, ogni ramo (Tzu) sceglie, per comune convenzione, nomi di generazioni differenti per distinguersi da altri rami della stessa famiglia)).

dello stesso Tzu. Anticamente tutti questi appartenevano allo stesso Tzu, ma quando i membri emigrarono in altri distretti e provincie, gli emigrati con i loro discendenti formarono dei Tzu distinti dai precedenti. Ogni Tzu ha un tempio commemorativo degli antenati, dove i membri si riuniscono per la oblazione rituale (sacrificio agli antenati), per gli affari comuni e per le altre solennità. Vigè una organizzazione rigorosa dentro lo Tzu. Si elegge un presidente che è capo dello Tzu; si eleggono alcuni consiglieri che sono anche sottocapi delle diverse divisioni⁽⁵⁾. Si costituisce un largo patrimonio comune che è destinato per le spese del tempio commemorativo. Il presidente e i consiglieri formano il consiglio dello Tzu, che fa da arbitro nelle contese dei membri del clan e vigila sulla condotta di tutti, e nel caso di delitti può comminare pure delle pene⁽⁶⁾. Questo consiglio protegge i deboli e provvede all'assistenza dei vecchi, delle vedove e degli orfani del suo Clan. La pena più grande è la scomunica che sconfessa un colpevole e lo caccia fuori del Clan.

Nel tempio commemorativo sono conservati i libri della geneologia di tutti i membri. In questi libri sono scritti i nomi, le date di nascita e di morte, la discendenza e i fatti principali di ogni membro. E se ci sono dei membri illustri, nel libro si dedicano loro delle pagine per raccontarne i fatti gloriosi. Ogni venticinque o cinquant'anni, si rinnova la compilazione del libro genealogico, con l'aggiunta dei

(5) ((Il presidente del Se-tang (tempio commemorativo) è un membro del consiglio, eletto dal consiglio stesso. Gli altri ufficiali del Se-tang sono eletti dal presidente oppure dal consiglio ed anche gli uffici sono tenuti per turno dai componenti stessi del consiglio. Secondo Kang-kang-hu, il presidente del Se-tang dovrebbe avere le seguenti qualità: dovrebbe appartenere alla generazione più anziana del clan o almeno non essere sotto i 50 anni di età; dovrebbe essere il figlio maggiore del ramo diretto del clan; dovrebbe essere persona nota per condotta morale e carattere ineccepibile; dovrebbe avere ottenuto un alto grado accademico o laurea; dovrebbe avere una larga e felice esperienza nella vita ufficiale e sociale; dovrebbe essere economicamente indipendente)). Vannicelli, *o. c.*, p. 83.

(6) ((Praticamente il Se-tang è l'unico tribunale del clan poichè giudica tutte le cause civili e criminali dei suoi dipendenti ed è arbitro nelle dispute tra le famiglie e tra gli individui)). Vannicelli, *o. c.*, p. 83

membri nuovi. Da questi libri ogni famiglia può conoscere la propria storia fino dai secoli più remoti e si possono anche ricavare molti documenti per la storia nazionale.

L'amore e l'attaccamento allo Tzu è radicato profondamente nei cuori dei Cinesi. Si preferisce di sacrificare i diritti e i beni propri per salvare l'onore e il diritto dello Tzu.

47. La continuità

Lo spegnersi della famiglia è una cosa troppo delorosa e vergognosa per un Cinese, perchè morire senza lasciare una persona che continui la propria memoria e che offra le oblazioni rituali agli antenati è una disgrazia senza rimedio. Il Tzu non corre pericolo di spegnersi; è impossibile che nessuna famiglia del Clan non lasci discendenti, specialmente se si tratta di famiglie di numerose generazioni. Può avvenire che alcuno dei maschi della famiglia muoia senza figli, o perchè la morte l'ha colto prima del matrimonio o perchè tutti i suoi figli e nipoti sono stati rapiti da morte immatura. In questo caso il ramo del defunto si spegne, se non si ricorre a qualche rimedio artificiale: per esempio, prendersi un figlio adottivo con il titolo di figlio ereditario.

I Cinesi vogliono quindi che la famiglia sia sempre conservata in vita: o attraverso il mezzo naturale che è la procreazione dei figli, oppure adottando un figlio ereditario. Il concetto della sopravvivenza della famiglia si mantiene precisamente nella continuazione delle oblazioni rituali agli antenati. Fino a quando esiste uno che offra queste oblazioni, la famiglia non è spenta: quando cessa questa oblazione, la famiglia finisce di vivere.

Il diritto di offrire le oblazioni agli antenati costituisce l'essenza della eredità cinese. Il patrimonio del defunto è patrimonio della famiglia, quindi proprietà comune dei membri della famiglia, che non entra a fare parte della eredità. La morte di un membro della famiglia, fosse anche il capo, non produce nessun cambiamento economico. Nel diritto romano classico la successione al titolo di *paterfamilias* costituiva l'essenza della eredità; questo non avviene nel diritto cinese,

perchè alla morte del fratello maggiore succede il fratello minore nella direzione della famiglia con il titolo di paterfamilias, ed egli certamente non è il figlio ereditario.

Può darsi che il passaggio si effettui anche senza la morte: quando p. es. il padre vecchio si ritira dalla direzione e l'affida al figlio. L'eredità cinese consiste quindi nel diritto di offrire l'oblazione rituale agli antenati. Chi ha questo titolo, è figlio ereditario, il quale naturalmente eredita i beni del defunto.

Il diritto di offrire la oblazione rituale si trasmette solo attraverso la linea maschile, e precisamente attraverso la primogenitura. Nella istituzione della poligamia, il primogenito è il primo figlio della moglie principale. Se il primogenito muore prima del padre, allora la successione procede secondo un ordine stabilito dal diritto. Ecco:

Padre:

- A. il primogenito, figlio;
- B. il nipote primogenito;
- C. il secondo fratello del primogenito, figlio;
- D. il primogenito della prima concubina;
- E. il fratello del primogenito, nipote;
- F. il primogenito nipote della prima concubina.

Il numero significa l'ordine della successione al diritto di oblazione; mancato il numero precedente, succede il numero seguente. Se non rimane nessuna persona di questi sei numeri, allora si deve procedere alla successione con un figlio adottivo, il quale prenderà il titolo di figlio ereditario con tutti i diritti del figlio legittimo. Il figlio ereditario adottivo secondo il diritto deve essere dello stesso Clan e della generazione inferiore all'adottante⁽⁷⁾.

(7) Hsu-Chiao-Yang, *Le origini del diritto fam. cinese*, Shanghai 1933, p. 151.

Non è proibito di adottare figli o figlie di altri Clan; ma questi figli adottivi non ricevono la vera veste di figlio, nè ottengono parità di diritti riguardo alla divisione del patrimonio.

Esiste pure un altro modo di successione che fa gravare sulle spalle di una persona una doppia successione. Un figlio unico è obbligato a succedere nella famiglia del padre e dello zio, se questo non ha dei figli propri. Quindi quando egli avrà figli, uno di essi sarà destinato a succedere a suo padre, e uno sarà destinato a succedere allo zio. Se egli non ha che un figlio, si deve procedere alla successione secondo l'ordine giuridico. Questa doppia successione può avvenire anche quando un uomo ha solamente una figlia. Egli potrà prendere il marito della figlia come figlio nella propria famiglia, ed aspettare che alla figlia nascano due figli, uno dei quali sarà destinato a succedere al padre della madre, e uno a succedere al padre del padre. Ma se la figlia ha solamente un figlio, questo deve succedere nella famiglia del padre, e alla famiglia della madre si provvede con un figlio adottivo ereditario.

Le donne non hanno parte nella successione, anche se muoiono prima del matrimonio. E neppure tutti i maschi morti possono avere un figlio adottivo per continuare la propria memoria con le oblazioni rituali. Il diritto, come vedremo poi, ha stabilito dei limiti.

La famiglia continua a vivere nelle oblazioni rituali; ma se si sacrifica a tutti e a ciascuno degli antenati, ogni famiglia avrebbe un numero eccessivamente grande di personaggi da ricordare, e molte altre relazioni diventerebbero troppo complicate. Perciò il Li stabilisce un limite massimo di antenati che devono essere ricordati distintamente nelle oblazioni. Questo numero massimo è la quinta o la settima generazione. Nella sala centrale della casa si trovano le tavole commemorative degli antenati che sono piccoli pezzi di legno verniciato con la iscrizione del nome del defunto, messi lì dal giorno della sepoltura. Le oblazioni rituali si offrono davanti a queste tavolette. La presenza di una tavoletta è il ricordo distintivo del defunto. Le prescrizioni del Li vogliono che solamente le tavolette di cinque generazioni di antenati siano presenti nella sala. La tavoletta centrale ricorda il capostipite, le altre tavolette sono dei parenti morti della linea diretta dal più vicino al più lontano. Se muore un parente vicino,

la sua tavoletta sospinge la tavoletta del parente defunto più lontano. La prescrizione delle sette generazioni è piuttosto riguardo all'imperatore, il quale offre la oblazione oltre che alle cinque generazioni ordinarie, anche alla tavoletta del fondatore della dinastia e al capostipite del ramo, da cui l'imperatore attuale discende.

48. La consanguineità

Quando si rimuove la tavoletta di un defunto dalla sala, cessa pure la relazione di consanguineità fra le persone che hanno per comune capostipite il defunto di cui la tavoletta è stata rimossa. Quindi la consanguineità collaterale non esce dal quinto grado secondo il modo di contare nel diritto canonico. Per contare la consanguineità, la tradizione cinese segue un sistema tutto proprio, che si basa sul tempo del lutto.

Veniamo ora a parlare del lutto. Dopo la morte di una persona consanguinea si deve osservare un certo tempo di lutto che prescrive abiti rozzi ed astinenza dalle feste. La durata del lutto è divisa in diverse classi: tre anni, un anno, nove mesi, cinque mesi e tre mesi. Un lutto che dura più a lungo, è più grave ed è per una persona più intimamente unita nella consanguineità. La gravità però del lutto ha un altro elemento che consiste nella diversità degli abiti. Il colore del lutto è il bianco e la materia è il lino. Per il lutto grave, si adopera un lino più rozzo.

Ecco uno schema:

Prima classe del lutto: tre anni con abito di lino crudo senza cucitura.

Seconda classe del lutto: un anno con abito di lino rozzo senza cucitura.

Terza classe del lutto: nove mesi con abito di lino rozzo.

Quarta classe del lutto: cinque mesi o con abito di lino rozzo come la seconda classe o con lino ordinario.

Quinta classe del lutto: tre mesi o con lino rozzo come la seconda classe o con lino ordinario.

L'applicazione di queste classi del lutto alle persone consanguinee della linea diretta è molto chiara, ma è assai complicata per le persone della linea collaterale, e complicatissima per le donne.

La divisione della consanguineità e dell'affinità non è uniforme nella tradizione confuciana e nel diritto ordinario. La tradizione confuciana divide le persone congiunte di sangue in consanguinee interne, consanguinee esterne e affini.

La consanguineità interna abbraccia: 1) tutti i maschi e le femmine non maritate, discendenti dal comune stipite della linea paterna; 2) le mogli delle suddette persone maschili; 3) i figli adottivi o ereditari o semplicemente adottivi; 4) i figli delle concubine nei confronti della moglie principale del padre.

La consanguineità esterna abbraccia: 1) i maschi e le femmine discendenti dal comune stipite della linea materna; 2) le mogli delle persone suddette maschili; 3) le donne della consanguineità interna dopo il loro matrimonio; 4) i discendenti dalle donne del numero precedente.

La divisione in consanguineità interna ed esterna ha la base nel concetto della famiglia, perchè le persone della consanguineità interna devono vivere nella stessa famiglia e le persone della consanguineità esterna vivono in famiglie separate.

L'affinità ordinariamente è reciproca nei riguardi dei due sposi e dei loro consanguinei. Ma nella tradizione confuciana l'affinità esiste solamente nella relazione fra il marito e le persone consanguinee della moglie. Invece la relazione fra la moglie e le persone consanguinee del marito è consanguineità interna.

Il diritto moderno cinese ha abbandonato questo sistema di divisione ed ha abbracciato la divisione ordinaria di consanguineità e di affinità.

Per avere un'idea complessiva del sistema del lutto, lo presentiamo nei tre schemi seguenti:

Schema del lutto dei consanguinei interni.

				trisavolo trisavola lutto 3 mesi				
			sorelle del bisnonno p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	bisnonno bisnonna lutto 5 mesi	fratelli del bisnonno e mogli lutto 3mesi			
		cugine del nonno p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	sorelle del nonno p.m. lutto 5 mesi d.m. lutto 3 mesi	nonno nonna lutto 1 anno	fratelli del nonno e mogli lutto 5mesi	cugini del nonno e mogli lutto 3mesi		
	figlie del cugino del nonno p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	cugina del padre p.m. lutto 5 mesi d.m. lutto 3 mesi	zie p.m. lutto 1 anno d.m. lutto 9 mesi	padre madre lutto 3 anni	zii e mogli lutto 1 anno	cugini del padre e mogli lutto 5mesi	figli del cugino del nonno e mogli lutto 3mesi	
nepoti del cugino del nonno p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	figlie del cugino del padre p.m. lutto 5 mesi d.m. senza lutto	cugine p.m. lutto 9 mesi d.m. lutto 5 mesi	sorelle p.m. lutto 1 anno d.m. lutto 9 mesi	IO	fratelli lutto 1 anno le cognate lutto 5mesi	cugini lutto 9mesi loro mogli lutto 3mesi	figli del cugino del padre lutto 5 mesi loro mogli senza lutto	nepoti del cugino del nonno lutto 3mesi loro mogli senza lutto
nepoti del cugino del padre p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	figlie del cugino p.m. lutto 5 mesi d.m. lutto 3 mesi	figlie del fratello p.m. lutto 1 anno d.m. lutto 9 mesi	primogeni- to e moglie lutto 1 anno altri figli lutto 1 anno loro mogli lutto 9 mesi	figli dei fratelli lutto 1 anno loro mogli lutto 9mesi	figli del cugino lutto 5mesi loro mogli lutto 3mesi	nepoti del cugino del padre lutto 3mesi loro mogli senza lutto		
	nepoti del cugino p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	nepoti del fratello p.m. lutto 5 mesi d.m. lutto 3 mesi	primogenito deputo lutto 1 anno sua moglie lutto 5 mesi altri nepoti lutto 9 mesi loro mogli lutto 3 mesi	nepoti dei fratelli lutto 3mesi loro mogli senza lutto	nepoti del cugino lutto 3mesi loro mogli senza lutto			
		pronepoti del fratello p.m. lutto 3 mesi d.m. senza lutto	pronepoti lutto 3mesi loro mogli senza lutto	pronepoti dei fratelli lutto 3mesi loro mogli senza lutto				
				abnepoti lutto 3mesi loro mogli senza lutto				

NOTA • p.m. = prima del matrimonio.
d.m. = dopo il matrimonio.

Schema del lutto dei consanguinei esterni.

		bisnonno materno bisonnonna materna senza lutto		
	zia materna senza lutto	nonno materno nonna materna lutto 5 mesi	zii materni lutto 5 mesi	
figlie della zia lutto 3 mesi	cugini (figli della zia materna) lutto 3 mesi	Io	cugini (figli della zio materno) lutto 3 mesi	figlie del cugi- no della madre senza lutto
	nepoti della zia senza lutto	figli della figlia lutto 3 mesi	figli del cugi- no materno senza lutto	
		nepoti della figlia senza lutto		

schema del lutto degli affini.

		suocero suocera lutto 3 mesi		
		Io		
		genero lutto 3 mesi		

Altro schema per illustrare certe relazioni di lutto speciali:

A. I tre patrigni:

a) Se uno abita insieme col patrigno e tutti due non hanno dei consanguinei, per cui siano obbligati al lutto di nove mesi, dopo la morte del patrigno, si deve osservare il lutto di un anno. Se uno di loro ha dei consanguinei del lutto di nove mesi, allora per il patrigno si osserva il lutto di tre mesi;

b) Se uno non abita col patrigno, o prima coabitava e poi si è separato, per lui non si osserva il lutto;

c) Se uno va insieme colla matrigna ad abitare nella famiglia del nuovo marito, dopo la morte di questo si deve osservare il lutto di un anno.

B. Le otto quasi-madri:

a) La madre adottiva. Il figlio adottivo con il titolo di figlio ereditario, per la madre adottante deve osservare il lutto di tre anni;

b) I a madre legale. Il figlio della concubina deve riconoscere la moglie principale del padre come madre legale, e per essa deve fare il lutto di tre anni;

c) La matrigna. Per la matrigna si osserva il lutto di tre anni;

d) La madre putativa. Quando, dopo la morte della madre, il bambino viene allevato con cura materna da una concubina del padre, alla morte di questa concubina il bambino deve osservare il lutto di tre anni;

e) La madre rimaritata. Per la madre che dopo la morte del marito è passata a un nuovo matrimonio, il figlio deve osservare il lutto di un anno;

f) La madre ripudiata. Se la madre è stata ripudiata dal padre, il figlio osserva per essa il lutto di un anno;

g) La madre secondaria. La concubina del padre si considera come una madre secondaria e per essa si osserva il lutto di un anno;

h) La nutrice. Per la nutrice si osserva il lutto di tre mesi⁽⁸⁾.

49. La disciplina

La famiglia cinese è una comunità di non pochi membri ed ha come base di unione l'affetto naturale. Ma questo affetto, benchè forte, non sarà mai sufficiente a tenere tutti i membri in ordinata concordia, come la vita comune esigerebbe; perciò si deve stabilire una disciplina. Se la famiglia cinese, nonostante la molteplicità delle generazioni, si è mantenuta sempre nell'unione più forte sostenendo tutti gli urti e le scosse della storia, si deve supporre che esista in essa una disciplina che regola assai bene le relazioni fra i suoi membri.

I principi fondamentali di questa disciplina sono due: il rispetto e la separazione dei sessi.

Il primo principio mira a rendere la unione familiare ordinata, armoniosa e durevole; il secondo mira a tutelare la santità del matrimonio, la purezza del costume e la rettitudine dell'affetto.

Il rispetto nella famiglia obbliga gli inferiori a riconoscere la dignità dei superiori, prestando loro i segni di riverenza. Si parla tanto dell'autorità, e s'insiste molto sul rispetto. Il fratello deve rispettare il fratello maggiore, i nipoti devono rispettare gli zii, le concubine rispettano la moglie principale, e tutte le donne rispettano la padrona di casa. La scuola confuciana considera l'istituto della famiglia come eminentemente etico, e il rispetto è un segno etico nei riguardi dei superiori. L'autorità del capo famiglia ha naturalmente una sfera molto larga ed esige la sottomissione di tutti i membri. Ma se i membri riconoscessero solamente quest'unica autorità, la famiglia non procederebbe con perfetto ordine. Quindi il Li ha prescritto una gerarchia nella famiglia secondo la generazione e l'anzianità. La generazione superiore ha la precedenza sulla generazione susseguente, per cui lo zio è superiore al nipote; la priorità di nascita garantisce pure la

(8) Tsong-Hong-Ehing, *Il diritto familiare cinese*, Shanghai 1933, p. 44-48. Hsu-Chiao-Yang, *Le origini del diritto fam. cinese*, Shanghai 1933, p. 34-44.

precedenza sulle persone nate dopo, cosicché il fratello maggiore è superiore al fratello più giovane.

Ripetiamo ancora una volta che questa gerarchia non è giuridica ma etica, che porta però delle conseguenze assai gravi. La persona della gerarchia superiore deve essere rispettata dalle persone inferiori, ed ogni ingiuria è punita con pene proporzionate. Il diritto penale, come di solito, viene in aiuto alla morale e sancisce i diritti di questa gerarchia con sanzioni penali⁽⁹⁾. D'altra parte la persona superiore ha una maggiore responsabilità nei riguardi della cooperazione ai delitti.

Un ragazzo in famiglia ha due cose da imparare: la pietà filiale e il rispetto ai superiori. L'affetto naturale del ragazzo verso tutti i consanguinei di casa, deve essere sviluppato entro i limiti assegnati da queste due virtù. Confucio esaltava questa educazione dicendo:

((Chi è pietoso verso i parenti e rispettoso verso i superiori nella famiglia, sarà pure coscienzioso circa il rispetto alla legge e ai superiori nella società))⁽¹⁰⁾.

(9) ((Se uno percuote il cugino o la cugina maggiore (del grado di lutto di tre mesi), sarà punito con cento colpi di bastone; se uno percuote il cugino o la cugina maggiore (del grado di lutto di cinque mesi), sarà punito con sessanta colpi di bastone e un anno di reclusione; se uno percuote il cugino o la cugina maggiore (del grado di lutto di nove mesi), sarà punito con sessanta colpi di bastone e un anno e mezzo di reclusione. Se il percosso è di una generazione uguale al padre, la pena sarà proporzionatamente aumentata di un grado.

((Se la percussione ha causato delle mutilazioni, la pena sarà più grave di un grado della pena ordinaria per la mutilazione. Se la percussione ha causato una malattia mortale, la pena sarà l'impiccagione. Se la percussione ha causato la morte, la pena sarà la decapitazione.

((Se una persona superiore percuote una persona inferiore (di famiglia) fino alla mutilazione, non ha pena. Se è avvenuta la mutilazione, la pena sarà quella ordinaria della mutilazione con la diminuzione proporzionata alla consanguineità: la pena si diminuisce di un grado, se il percosso è un consanguineo inferiore del lutto di tre mesi; si diminuisce di due gradi, se è del lutto di cinque mesi; si diminuisce di tre gradi se è del lutto di nove mesi. Se è avvenuta la morte, la pena sarà l'impiccagione))). Cfr. Codice Ts'ing, Tom. XXVIII, cap. *Il diritto penale*, art. *Il conflitto violento*.

(10) Lun-Ngu, cap. I, part. I, n. 1.

Così pure Mencio considerava questa educazione come la base di ogni altra istruzione:

((Se ciascuno ama i suoi parenti e venera i suoi maggiori di casa, tutto l'impero sarà in pace))⁽¹¹⁾.

50. La separazione dei sessi

E' una regola generale per la vita sociale cinese, ma si applica con tutti i suoi rigori anche dentro le mura della famiglia, fatta eccezione per la madre. Se la nazione cinese ha potuto resistere alle devastazioni di parecchi millenni, lo si deve in gran parte alla severità e serietà dei costumi che hanno creato nell'animo dei Cinesi un senso forte di stabilità e di disciplina.

La separazione dei sessi in generale riguarda due cose principali: il contatto diretto tra due persone di diverso sesso e la inviolabilità della camera di una donna. Nessun uomo, nè familiare nè estraneo, può essere introdotto nella intimità con una donna di casa, fatta eccezione del marito. Non si possono mettere a chiacchierare da soli un uomo e una donna; si mangia in tavole separate per gli uomini e per le donne, eccetto per le feste di famiglia e per fare compagnia al padre o alla madre o a un altro parente vecchio.

La forma però della separazione varia secondo il tempo e secondo il luogo. Una regola generale dice:

((Gli uomini e le donne non si mettano a sedere mescolati... non adoperino gli stessi asciugamani per lavarsi, nè si consegnino le cose a mano direttamente))⁽¹²⁾

Sono assoggettati a questa regola anche i fratelli e le sorelle.

(11) Montze, cap. IV, part. I, n. 2.

(12) Li-Chee, cap. Tchu-Li.

Nell'età infantile, i fratelli possono giocare e stare insieme con le sorelle piccole, ma ((dall'età di sette anni, fratelli e sorelle non mangiano alla stessa tavola, nè siedono sulla stessa panca))⁽¹³⁾.

Questa regola non si osserva propriamente alla lettera, ma nello spirito perchè, il contatto materiale fra fratelli e sorelle, specialmente nelle famiglie povere, è inevitabile. Una categoria di persone deve osservare la regola della separazione senza la minima eccezione: sono i cognati e le cognate tra di loro. Nella famiglia cinese stanno insieme tutti i fratelli, quindi vivono insieme anche le cognate, e vi possono essere anche le concubine dei fratelli. Se nella famiglia non esistesse una disciplina severa circa le relazioni fra cognati, cognate e concubine dei fratelli, potrebbero nascere gravi scandali familiari con la dissoluzione della compagine della famiglia stessa. Perciò fra cognati e cognate la separazione è rigorosa:

((Il cognato non deve toccare la cognata, nè la cognata deve toccare il cognato))⁽¹⁴⁾.

Un sofista allora domandò a Mencio: se la cognata è caduta nel fiume, non sarà permesso di salvarla? Mencio rispose con il senso comune dicendo che nei casi estremi la regola generale ha delle eccezioni, quindi sarà lecito di dare la mano per tirare fuori la cognata dall'acqua⁽¹⁵⁾.

La camera della madre o della nonna è comune ed aperta a tutti; vi possono convenire tutti i figli, le figlie e le altre donne e uomini di casa. Al cognato non è mai permesso di entrare nella camera della cognata, e quando il fratello maggiore è capo famiglia e ha necessità di parlare alle cognate per dare qualche ordine, egli deve parlare loro stando fuori della porta. La camere delle donne nubili sono quasi una

(13) Li-Chee, cap. Nui-Zei.

(14) Li-Chee, cap. Za-chee.

(15) Montze, cap. IV, p. I, n. 14

clausura, in cui non si può introdurre nessun uomo; anche il fratello si astiene dall'entrare nella camera della sorella. Certamente è una disciplina rigida e talvolta quasi esagerata, ma ha indubbiamente i suoi grandi pregi.

Capitolo VII

Il Matrimonio

SOMMARIO: La nozione, i caratteri, il fidanzamento, le solennità nuziali, gli impedimenti matrimoniali, la moglie, il ripudio.

51. La nozione del matrimonio

Il Confucianesimo con grande serietà e molta ponderazione considera il matrimonio come ((il principio di tutti i secoli))⁽¹⁾. Posta l'importanza massima della famiglia ed ammessa la sua continuazione attraverso il figlio ereditario, naturalmente il matrimonio risulta il mezzo unico per la sua continuità. Questa considerazione è entrata così profondamente nella mentalità cinese, da vedere il matrimonio come una unione permanente per la continuazione della famiglia.

Il simbolo dell'esistenza della famiglia è l'oblazione rituale agli antenati. Quest'oblazione per sé deve essere fatta dal figlio primogenito. Il primogenito è il primo figlio della moglie principale; la unione dell'uomo con la moglie è il matrimonio, cioè l'unione dell'uomo e della donna per la procreazione dei figli a continuare la famiglia.

La procreazione degli figli è fine naturale del matrimonio:

((Mandare la ragazza al matrimonio è seguire un principio generale dell'universo creato. Se il cielo (elemento maschile) e la terra (elemento femminile) non fossero convenuti, tutti gli

(1) Li-Chee, cap. Chiao-Te-Sen.

esseri non sarebbero prodotti. Quindi sposare la ragazza è principio e fine della umanità))⁽²⁾.

Tutti gli esseri sono prodotti dall'unione dei due elementi Yang e Ying che significano l'elemento maschile e l'elemento femminile. Questa unione di due elementi di due diversi sessi è regola generale per la esistenza degli esseri creati. Il matrimonio, seguendo questo principio, è destinato alla procreazione del genere umano. Il Confucianesimo però considera la procreazione non come un fatto isolato, ma collegato con un altissimo fine, cioè la continuazione della famiglia.

Per garantire una sicura procreazione, è necessario che la unione dell'uomo e della donna sia duratura e ben definita; il matrimonio ha pure questo compito di rendere l'unione dei due sessi durevole e di proteggerla.

Il Confucianesimo dà una importanza particolare alla purezza del costume ed insegna la separazione dei due sessi in una forma rigidissima. L'unica unione permessa tra un uomo e una donna, è il matrimonio; perciò il matrimonio non distrugge la disciplina della separazione, ma la perfeziona:

((Il matrimonio è per spiegare agli uomini il significato della separazione dei due sessi....)⁽³⁾

Quando l'unione dell'uomo e della donna è resa stabile ed è protetta dalle prescrizioni del Li, la procreazione e la educazione dei figli hanno una sicura garanzia e di conseguenza la continuazione della famiglia non è in pericolo:

((Il matrimonio congiunge due famiglie di diversi Clan per servire il tempio commemorativo degli antenati e per moltiplicare gli eredi))⁽⁴⁾.

(2) I-King, cap. Kui-Mei.

(3) Li-Chee, cap. Chen-Sie.

(4) Li-Chee, cap. Fun-Yi.

Essendo il matrimonio destinato a continuare la famiglia, cioè un istituto per il bene della famiglia, conseguentemente è un affare familiare che appartiene al capo famiglia. Il padre della famiglia è il responsabile legale di tutti i matrimoni dei membri della sua famiglia, egli tratta il matrimonio, sceglie legalmente la sposa o lo sposo, dà il consenso, presiede nominalmente almeno le solennità. Anche dopo tutte le cerimonie della celebrazione del matrimonio e dopo la sua consumazione, il matrimonio non è ancora legalmente o giuridicamente perfetto, se è mancato l'atto della visita agli antenati; qualora la donna fosse morta prima di questa visita, non potrebbe essere seppellita nella tomba familiare del marito⁽⁵⁾.

52. I caratteri

I caratteri del matrimonio confuciano sono strettamente legati con la sua nozione. Il matrimonio è una espressione concreta dei due elementi Yange e Ying nei riguardi della umanità. Siccome la unione di questi due elementi non può verificarsi se non tra essi soli, ne viene che il matrimonio non può essere contratto che fra un uomo e una donna. Molti si stupiranno a sentire che il matrimonio cinese è monogamico, avendo sentito parlare della molteplicità delle donne con un solo uomo nella famiglia cinese. Ma la verità è tutta in favore dell'unità del matrimonio. Nella famiglia cinese una donna è considerata come moglie principale e legittima, mentre le altre pur in relazione maritale con l'uomo non sono mogli, nè possono essere considerate tali: sono semplicemente concubine e occupano una posizione molto inferiore. Non è difficile a provare quest'affermazione. Anzitutto la solennità del matrimonio si celebra una volta sola e per la sola moglie cioè la vera sposa; per tutte le altre unioni non si celebrano nozze. La donna, sposata con la solennità nuziale, ottiene il titolo di moglie; le altre donne entrate senza cerimonia sono concubine. La legge proibisce agli uomini di dare il titolo di moglie a una concubina dopo la morte della propria moglie. La posizione della moglie e delle concubine nella

(5) Li-Chee, cap. Tzente-Wen.

famiglia è presso a poco come quella della padrona in confronto delle donne di servizio. Quindi il carattere della unità del matrimonio legalmente è mantenuto nel matrimonio confuciano, ma nel fatto è distrutto dalla presenza legittimata delle concubine.

Il concubinato è espressamente permesso dal diritto e dal costume; ma nell'antichità era limitato solamente agli uomini che avevano delle dignità; gli uomini ordinari dovevano vivere con una sola donna. Il pensiero originario del concubinato era di fornire un certo decoro ed ornamento alle donne nobili. L'imperatrice deve avere anch'essa la propria corte d'onore, composta di donne. Seguendo l'esempio della imperatrice, le altre donne nobili secondo il proprio grado, hanno pure un loro seguito d'onore di dame. Essendo poi queste dame a servizio della moglie, erano pure a completo servizio del principe marito⁽⁶⁾. Ma il sistema del diritto antico non è stato osservato nei secoli posteriori, e il concubinato dalle famiglie nobili è passato in tutte le famiglie che hanno la possibilità economica di mantenere due o tre donne. La ragione del concubinato fu cambiata radicalmente, perchè esso non è considerato più come un decoro della donna, ma come un mezzo per procurare l'erede che continui la famiglia. Siccome il matrimonio è destinato alla continuazione della famiglia per mezzo della procreazione dei figli, in caso che i figli manchino, ci deve essere un rimedio. Quale? Contrarre un altro matrimonio? Non si poteva farlo senza ripudiare la donna. D'altronde esisteva già l'istituto del concubinato, il quale ha appunto il significato e la giustificazione di rimedio alla mancanza dei figli. Perciò teoricamente il concubinato era permesso solamente in questo caso: ma in realtà era praticato secondo il capriccio degli uomini. Giustamente i moderni hanno levato la voce contro questo istituto quale ingiuria alla personalità della donna, e il diritto civile attuale non ne riconosce più la legittimità.

Quindi in teoria il matrimonio cinese conservava la unità, in pratica aveva la fisionomia della poligamia. La poliandria era severamente

(6) ((L'imperatore costituisce una imperatrice, tre nobili spose, ventisette dame nobili e ottantuna cameriere per compiere gli affari della corte interna)) . Cfr. Tcheou-Li.

proibita e non se ne trova mai traccia se non attraverso qualche episodio disapprovato da tutti⁽⁷⁾.

Anche il carattere della indissolubilità si trova nel matrimonio confuciano:

((L'unione degli sposi non può non essere stabile; perciò s'osservi la prescrizione della permanenza))⁽⁸⁾.

((Beviamo alla nostra felicità; io rimarrò con te fino alla vecchiaia))⁽⁹⁾.

E' sempre desiderio ardente della sposa di poter rimanere a fianco dello sposo fino alla morte, perchè lo spirito e la opinione popolare apprezzano la donna che aderisce solamente a un uomo per tutta la vita, come il proverbio dice bene: ((La donna segue uno)).

Da parte del marito l'obbligo della indissolubilità non è assoluto, perchè esiste la possibilità del ripudio. L'augurio che si fa ai novelli sposi è che essi rimangano uniti fino alla tarda vecchiaia e fino alla morte. Ma se durante il lungo corso della vita capitano casi che richiedono o permettano il ripudio, il matrimonio viene spezzato legalmente con il permesso di passare a nuove nozze per ambe le parti.

La fedeltà coniugale incoraggia le vedove a non contrarre un nuovo matrimonio; esse però non hanno proibizione di passare a un altro matrimonio. Le donne che hanno ricevuto un titolo di nobiltà

(7) Si narra nel libro Tzuu-shio-chee tom. XII che il giudice Fang-yen-shiu nel secolo primo d. C. ebbe una causa di eredità. Tre uomini avevano avuto relazione maritale con una donna, la quale aveva avuto quattro figli. Quando i figli furono grandi domandarono il patrimonio per formare ciascuno una famiglia propria. Ma la causa diventò complicatissima per il dubbio sulla paternità, e fu portata alla ultima istanza. Il giudice Fang-yen-shiu pronunciò la seguente sentenza: Tre uomini sposano una donna: ecco un fatto che costituisce un delitto bestiale; gli uomini colpevoli siano condannati alla morte, i figli appartengano alla madre; i magistrati locali siano destituiti dall'ufficio per mancata vigilanza sul popolo. Questa sentenza ebbe l'approvazione imperiale.

(8) I-King. cap. prefazione a Kua-tzuan.

(9) Shi-King. parte Chen-Fen. poesia Shu-chi-ming.

dall'imperatore hanno il divieto di passare a seconde nozze. Gli uomini che secondo il loro rango di nobiltà hanno avuto una corte di concubine, non possono riammogliarsi dopo la morte della moglie, potendo scegliere una delle dame di onore a prendere il titolo della moglie. Invece nelle famiglie ordinarie — come s'è detto — le concubine non possono mai prendere il posto della moglie.

53. Il fidanzamento

Prima del matrimonio è necessario un fidanzamento. Il valore del fidanzamento differisce nei costumi e nei codici dei diversi popoli. Nella tradizione confuciana il fidanzamento obbliga giuridicamente le due parti a mantenere ed a eseguire la promessa. La rottura e l'inadempimento della promessa senza una gravissima ragione sono considerati come un delitto e vengono puniti severamente. La promessa però non dà il diritto nè la possibilità a due futuri sposi di comportarsi come sposi, nè sospende la legge di separazione dei due sessi. Spesse volte il fidanzamento avviene quando la fidanzata ha ancora un'età molto giovane e viene introdotta nella famiglia del fidanzato senza avere però contatto diretto col fidanzato. Questo soggiorno può essere prolungato per parecchi anni. La Chiesa cattolica non tollera questo modo di agire e proibisce ai cristiani di introdurre la fidanzata nella famiglia del fidanzato senza celebrare il matrimonio⁽¹⁰⁾. Il fidanzamento conferisce un carattere speciale alla fidanzata che dopo questa promessa, ha il doppio obbligo di conservare la castità verginale: come castità e come fedeltà. Dopo la morte del fidanzato, la fidanzata meriterà gli elogi di tutti, se rifiuterà tutti gli altri matrimoni e

(10) ((1° Prohibendum est ne puellae desponsae, cujcumque sint aetatis, in domum sponsi recipiantur innuptae, ut scandalis via pracludatur atque es innumera praepediantur peccata, quae diu familiariterque versantibus sponsis inter se impossibile fere est non evenire)).

((2° Missionarius licentiam super hoc nunquam concedat, nisi meliori modo quo fieri potest, provisum fuerit ut occasio proxima peccandi omnino amutetur. Haec enim, cum sit ex se peccaminosa, ne quidem vitandi majoris mali causa unquam licet)). Primo Concilio Plenario Cinese. Can. 382.

rimarrà fedele al fidanzato defunto o ancora meglio se con il suicidio lo seguirà nella morte. Essa sarà allora sepolta insieme col fidanzato come due sposi dopo il matrimonio.

Il fidanzamento si compie in nome del capo famiglia, il quale d'accordo coi genitori dell'interessato, dà il consenso. Non si potrebbe concepire che i giovani facciano il fidanzamento per proprio conto, perchè questo modo di agire oltre a sollevare un grande scandalo, data la assoluta separazione dei due sessi, renderebbe invalida la promessa. Erano rarissimi i casi nei quali i figli ottenevano il permesso di contrarre il fidanzamento e il matrimonio da soli. Davanti alla legge il responsabile della promessa del matrimonio è il capo famiglia o chi lo sostituisce, secondo le prescrizioni della legge.

La sanzione penale contro la mancata promessa cade sopra il responsabile legale, non sui giovani interessati:

((Dare una sposa al figlio o uno sposo alla figlia è affare, che spetta ai parenti; cioè al nonno paterno o alla nonna paterna, al padre o alla madre. Quando tutte queste persone sono morte, gli altri parenti (secondo l'ordine stabilito dalla legge) fanno il fidanzamento. Dopo la morte del marito, la donna passata a nuove nozze con una figlia piccola, farà il fidanzamento per questa che è del matrimonio precedente ed ha coabitato con essa nel secondo matrimonio))⁽¹¹⁾.

((Chi ha già sottoscritto il libello del fidanzamento od ha fatto una promessa privata di dare una figlia in sposa ad un uomo, e non adempie la promessa, sarà condannato a sessanta colpi di bastone. La stessa pena sarà applicata a chi ha rotto una promessa di nozze, fatta senza formula abituale, ma con lo scambio di doni (arre). Chi non soltanto non ha adempiuto la promessa ma ha dato la ragazza a un altro uomo per sposa, sarà condannato a cento colpi di bastone. Se questo nuovo matrimonio è già celebrato, la pena contro l'inadempiente sarà un anno

(11) Codice Tang. L. III. tom. X. a Fidanzamento. Risposta I.

di reclusione. I parenti dello sposo saranno condannati alla stessa pena con la diminuzione di un grado di gravità, se essi sapevano della promessa precedente. La ragazza deve essere restituita al primo fidanzato. Se il primo fidanzato non vuole più averla per sposa, allora essa può rimanere come sposa del secondo fidanzato))⁽¹²⁾.

Neppure i capi famiglia dei giovani interessati convergono direttamente a trattare la promessa di matrimonio. E' necessario che intervenga un intermediario, il quale tratta con le due famiglie e compie tutti i preparativi. Questo personaggio in cinese si chiama Mei-ren. L'intervento del Mei-ren non è liberamente scelto dalle famiglie, ma è prescritto secondo il Li, al punto da irritare il matrimonio che si compisse senza di lui. Vigendo la separazione assoluta dei due sessi, è ben naturale che il fidanzamento non possa essere trattato direttamente nè dai giovani stessi nè dai capi famiglia, ma da un terzo.

((L'uomo e la donna senza la persona intermediaria non possono domandare il nome e la data della nascita (per la solennità matrimoniale)))⁽¹³⁾.

((L'uomo e la donna senza la persona intermediaria non si riuniscono))⁽¹⁴⁾.

((Come vai a fare la legna? Senza la scure non si può fare. Come si sposa? Senza Mei non si può fare))⁽¹⁵⁾.

L'effetto irritativo giuridico anticamente era ottenuto in pieno: ma nei secoli seguenti non ha più l'applicazione. Anticamente la donna sposata senza il Mei-ren era considerata come una concubina e non come moglie; nei secoli posteriori la donna non riceve più questa degradazione per la mancanza del Mei-ren.

(12) Codice Tang. L. IV. tom. XIII. a Fidanzamento della figlia.

(13) Li-Chee. cap. Chui-Li.

(14) Li-Chee. cap. Fan-Chee.

(15) Shi-King. parte Chii. poesia Nan-sam.

Con la persona intermediaria il fidanzamento si conchiude nello spirito di affetto e di amicizia fra due famiglie che iniziano un legame nuovo. Benchè il fidanzamento sia un presupposto necessario del matrimonio, questa necessità però non è così grave da pregiudicare il valore del matrimonio. Fra le tante cerimonie del fidanzamento l'elemento essenziale sembra essere la sottoscrizione del libello; tuttavia il fidanzamento si può fare anche a voce, o semplicemente con lo scambio dei doni.

54. Le solennità nuziali

Nel vasto impero cinese i costumi e gli usi delle diverse provincie non potevano essere i medesimi; ogni provincia aveva qualche particolarità. Così le solennità del matrimonio erano varie secondo i tempi e i luoghi. Però nella varietà c'era sempre l'unità essenziale stabilita nei libri antichi del Li. Il significato delle solennità del matrimonio mirava a dare un rilievo speciale a questo istituto sociale e familiare. La donna andata sposa senza solennità, era considerata come una concubina: ((Sposata con solennità, sarà considerata sposa))⁽¹⁶⁾.

Le solennità, secondo il libro Li-chee, sono sei: la richiesta del consenso, la domanda della data di nascita, la domanda della prosperità, lo scambio dei doni, la scelta della data, il ricevimento personale⁽¹⁷⁾.

A. La richiesta del consenso

Il procedimento per trattare un matrimonio comincia seriamente con la scelta del Mei-ren (intermediario). La persona scelta si mette subito al lavoro, riferendo le qualità personali del giovane e della giovane alle relative parti interessate. Quando questo preambolo è stato raggiunto con soddisfazione, si apre la seconda fase del procedimento domandando le condizioni delle due parti. Quando le condizioni

(16) Li-Chee. cap. Nui-Ze.

(17) Li-Chee. Fei-yi.

sono già combinate, s'inizia il procedimento ufficiale con la richiesta del consenso.

Si suppone che il matrimonio abbia la sua parte preponderante per la famiglia dello sposo, perciò il capo famiglia del giovane deve prendere l'iniziativa, mandando un messo a chiedere il consenso del capo famiglia della ragazza per concludere con la promessa di matrimonio.

B. La domanda della data di nascita

Avuta la risposta affermativa del capo famiglia della ragazza, il messo domanda subito la data di nascita della ragazza. Il capo famiglia risponde a questa domanda con una formula, esprimendo l'anno, il mese e il giorno, e possibilmente anche l'ora della nascita della giovane. Questa solennità in teoria è distinta dalla prima, in pratica si compie nello stesso tempo.

C. La domanda della prosperità

Per contrarre un matrimonio non basta che gli uomini si mettano d'accordo, ci vuole pure il consenso del Cielo. E' credenza costante che il matrimonio si deve fare solamente tra uomini scelti dal Cielo; sotto l'influsso poi della mitologia taoistica, il popolo crede anche che esista uno spirito con la funzione di combinare i matrimoni degli uomini. Quindi dopo il consenso umano, è necessario di consultare la volontà divina: a questo scopo è destinata la domanda della prosperità. Il Cielo non può non volere il bene degli uomini, e quando ha predisposto un matrimonio, esso deve essere prospero per gli sposi. Sapendo che il matrimonio non sarà fausto per i futuri sposi, si deve concludere che non è voluto dal Cielo. La prosperità indica quindi la volontà del Cielo.

Il tempo per i Cinesi non significava solamente una successione di momenti, ma uno sviluppo dei due elementi Yang e Ying, e dei cinque elementi: metallo, legno, acqua, fuoco, terra. Ogni giorno ogni mese e ogni anno ha il suo nome che si esprime in termini convenzionali i quali significano la unione degli elementi cosmici. Siccome fra gli elementi, come abbiamo visto, esiste un ordine di produzione ed un

ordine di distruzione, allora se due date di nascita si mettono insieme secondo l'ordine di produzione e l'unione di queste due persone sarà fausta; se invece si mettono insieme secondo l'ordine di distruzione, la unione sarà infausta. In questo modo si domanda la prosperità del matrimonio; e si capisce perchè si vuol conoscere la data di nascita della ragazza.

Il risultato della domanda viene comunicato alla famiglia della ragazza. Se la unione è pronosticata come fausta, ben venga il matrimonio ch'è voluto dal Cielo; in caso contrario, il matrimonio non si fa. Per evitare una stroncatura ufficiale, la domanda della prosperità viene anticipata privatamente prima di richiedere il consenso.

D. Lo scambio dei doni

Questo atto è la sostanza del fidanzamento, perchè nel costume ordinario in questa solennità è pure inclusa la sottoscrizione del libello della promessa del matrimonio. Se la sottoscrizione non è stata fatta, lo scambio dei doni sostituisce l'atto omesso, e il fidanzamento a ogni modo si conchiude definitivamente. I doni si scambiano vicendevolmente da ambe le parti: e sono generalmente tutti destinati agli usi della sposa, eccetto qualche oggetto regalato dalla famiglia della fidanzata al fidanzato. Quantità e qualità dei doni devono essere già combinate dal Mei-ren nel preambolo che precede il fidanzamento. Sono ordinariamente vesti, gioielli, mobili. Lo scambio si effettua con solennità e con un corteo dei portatori, accompagnati da suonatori di musica.

E. La scelta della data del matrimonio

Quando il momento opportuno è arrivato per celebrare il matrimonio, la famiglia del fidanzato manda un messo alla famiglia della fidanzata per annunciarle la data della celebrazione. Questa scelta deve certamente conciliare gli interessi di tutte due le famiglie, ma principalmente deve concordare col calendario astronomico che predice se la data è fausta o infausta.

F. Il ricevimento personale

Giunta la data stabilita per la celebrazione del matrimonio, lo sposo deve recarsi personalmente a levare la sposa dalla sua famiglia. L'imperatore, i principi e i dignitari alti non vanno personalmente, ma mandano un rappresentante. Dopo la partenza della sposa dalla sua famiglia, lo sposo cerca di rientrare nella propria casa prima dell'arrivo del corteo nuziale, così da poter attendere in persona l'arrivo della sposa alla sua porta di casa. Questa solennità del ricevimento personale, benchè prescritta nel libro del Li-chee, non è stata sempre praticata e spesso viene comessa a seconda degli usi locali.

55. Gli impedimenti del matrimonio

Il matrimonio per la sua importanza non esige solamente le solennità per avere una concretezza ben definita, inconfondibile ed esplicita, ma esige anche una limitazione che lo tuteli contro i pericoli della dissolutezza e della sensualità. Dalla legge naturale vengono già degli impedimenti che ostacolano la celebrazione del matrimonio fra certe persone; inoltre la legge umana, secondo l'esigenze di tempo e di luogo, stabilisce altri impedimenti per garantirne sempre meglio il fine.

La tradizione confuciana incominciata con le prescrizioni del Libro Li-chee e poi concretizzata nei codici delle diverse dinastie, ha stabilito le seguenti sei specie di impedimenti che proibiscono la celebrazione del matrimonio: il vincolo già esistente, la consanguineità, il tempo del lutto, la disparità delle condizioni di vita, l'ufficio e il delitto.

A. Il vincolo già esistente

Il matrimonio, come abbiamo già detto, ha il carattere teorico di unità che vieta la poligamia giuridica. Un uomo dopo il matrimonio non può condurre un'altra donna come moglie, ma può averla come concubina. La donna non può mai abbandonare il marito e passare ad un altro matrimonio, eccetto il caso di ripudio.

((La moglie o la concubina che abbandonano di propria volont

à il marito sarà condannata a due anni di reclusione: se di propria volontà passa a un nuovo matrimonio, la pena sarà aumentata di due gradi di gravità)⁽¹⁸⁾.

Nello stesso articolo si proibisce l'abbandono ingiustificato del marito nei riguardi della moglie:

((Se la moglie senza essere caduta in uno dei casi di ripudio, è abbandonata dal marito, questi sarà condannato alla pena d'un anno di reclusione. Se la moglie è caduta in uno dei casi di ripudio, ma ha in suo favore una delle cause di eccezione, il marito non la può abbandonare, altrimenti egli sarà condannato alla pena di cento colpi di bastoén, e la donna abbandonata dovrà essere restituita al marito)⁽¹⁹⁾.

Il vincolo matrimoniale esistente impedisce assolutamente un nuovo matrimonio. Se tuttavia si celebra un nuovo matrimonio contro il vincolo esistente, il colpevole sarà condannato alle pene legali e il matrimonio illegale dovrà ritenersi come non celebrato. Questo impedimento non proibisce però nè il ripudio giustificato, nè il concubinato. Con il ripudio giustificato, il vincolo matrimoniale si spezza definitivamente; col concubinato invece il vincolo rimane giuridicamente intatto.

((Chi ha già la moglie e la concubina, e prende di nuovo una moglie, sarà condannato a quaranta colpi di verga. Il matrimonio nuovo dovrà essere sciolto. Se il colpevole è un magistrato, sarà destituito dall'ufficio. L'arra non si restituisce)).

B. La consanguineità

Riguardo a questo impedimento sono molte le incertezze. Esiste il noto principio che dice: ((Le persone con lo stesso nome di famiglia,

(18) Codice Tang. Tom. XIV. Il matrimonio. art. L'abbandono della moglie.

(19) *Ibid.*

non possono contrarre matrimonio fra di loro)); la pratica non conferma questo principio. D'altra parte i consanguinei di consanguineità esterna possono contrarre matrimonio tra persone unite intimamente di sangue. Distinguiamo le cose certe dalle incerte. 1) Il matrimonio fra persone dello stesso Tzu (Clan) era severamente proibito, e non era possibile in nessun caso. Tutte queste persone appartenevano alla consanguineità interna, e nella linea collaterale potevano avere un grado lontanissimo di consanguineità. 2) Il matrimonio fra persone di consanguineità esterna era proibito fra i consanguinei di grado dispari, cioè un consanguineo di grado superiore non poteva prendere in sposa una consanguinea di grado inferiore, e viceversa. Invece i consanguinei esterni dello stesso grado cioè i cugini potevano contrarre matrimonio, se anche del primo grado di consanguineità nella linea collaterale. 3) L'affinità, com'è intesa nella tradizione confuciana, proibisce il matrimonio fra il marito e le persone consanguinee della linea diretta della moglie. Un progetto di matrimonio fra persone consanguinee interne del marito e della moglie non era possibile, perchè la relazione fra queste persone non era considerata affinità, ma consanguineità. Per il concubinato valeva anche l'impedimento della consanguineità, con questa variante che un consanguineo di consanguineità interna di grado superiore poteva prendere la concubina d'un consanguineo del grado inferiore; invece un consanguineo del grado inferiore non poteva assolutamente prendere la concubina d'un consanguineo del grado superiore.

C. Il tempo del lutto

Durante il tempo prescritto per il lutto del padre o della madre, del nonno o della nonna paterna, il matrimonio è proibito in segno di dolore. Questo impedimento rende i trasgressori colpevoli di pena, ma non scioglie il matrimonio contratto. Simile divieto esiste pure durante il tempo della reclusione penale del padre o della madre, del nonno o della nonna paterna. La reclusione penale è una disgrazia che colpisce profondamente il condannato; quindi i figli e i nipoti devono condividere la disgrazia dei parenti, astenendosi dalle feste nuziali. Questa proibizion non è però assoluta; e se il tempo della reclusione è lungo, il matrimonio è permesso.

D. La disparità di condizione

Questo impedimento vale solamente fra le persone libere e le persone di condizione servile. La condizione personale delle persone libere è uguale per tutti; quindi la disparità di fortuna e di dignità può essere un impedimento morale e sociale, ma non giuridico. Invece la disparità della condizione servile rende il matrimonio invalido. Però come abbiamo visto, non tutti i matrimoni fra persone servili e persone libere sono proibiti.

E. L'ufficio

E' proibito il matrimonio fra il magistrato locale e le donne del distretto che sta sotto la sua giurisdizione. Questo impedimento intende salvare la libertà del matrimonio, evitando che i magistrati possano adoperare la loro autorità per obbligare ad un matrimonio. Il matrimonio contratto contro questo impedimento deve essere sciolto, e il magistrato è destituito dall'ufficio. Non è proibito invece il matrimonio fra i suoi figli e le persone del distretto della giurisdizione. Questo impedimento esiste soltanto durante il tempo dell'incarico; cessato l'ufficio, cessa anche l'impedimento.

F. Il delitto

Tre sono le qualità di delitti che costituiscono un impedimento matrimoniale: 1) La donna fuggitiva non può essere presa in sposa. Le ragioni di questa proibizione sono diverse: essa può essere già sposa o fidanzata di un altro uomo e potrebbe essere anche una delinquente. 2) La donna rapita non può essere presa in sposa dal rapinatore o da suo figlio. 3) La donna di famiglia nemica. Questa proibizione non è tanto rigorosa come le due precedenti, e in pratica è piuttosto morale che giuridica⁽²⁰⁾.

(20) Codice Tang. Tom. XIV.

56. La sposa

Ritorniamo un'altra volta a considerare la condizione della sposa nella famiglia. La condizione della donna nella famiglia varia secondo il titolo che tiene, in quanto è sposa, o concubina, o madre, o madre della famiglia. Tutti questi titoli portano variazioni circa i diritti e gli uffici.

La donna nei riguardi del marito è persona inferiore che deve ubbidire. Il rispetto al marito è uno dei doveri principali della donna. Però essa non è in condizione di schiava; partecipa agli onori e alla dignità del marito e ne condivide pure le fortune. La donna diventata madre ha pieno diritto di esigere rispetto e amore dal figlio come il padre⁽²¹⁾.

Riguardo ai parenti del marito, la donna segue il marito; verso i genitori si comporta come una figlia, verso i nonni come una nipote, e verso gli altri adempie i doveri cui il marito è tenuto, però con l'osservanza della separazione dei sessi.

Riguardo alle altre donne la donna che è la madre della famiglia, cioè la madre del capo della famiglia, o la moglie del capo della famiglia quando sua madre è morta, ha nelle sue mani il comando di tutte le donne della famiglia e condivide gli onori del marito. La donna che è moglie del primogenito, precede le donne degli altri fratelli del marito; in molti casi essa rappresenta pure la madre della casa. Riguardo alle nuore, la madre (suocera) ha una superiorità assoluta ed ha diritto ad una pronta ubbidienza; nel caso di disubbidienza la suocera può domandare il ripudio. La concubina occupa una condizione molto inferiore alle donne ordinarie, e non ha diritto di intervenire negli affari di famiglia. Se essa ha dei figli, dopo la morte del marito, essa può contare su di essi; altrimenti purtroppo avrà molto da piangere.

(21) Codice Ts'ing. Tom. X.

((Il marito deve dirigere la moglie con la ragione))⁽²²⁾.

((Se il marito percuote la donna, la pena è più leggera di due gradi della pena ordinaria contro la percussione violenta; se la donna percuote il marito, la pena è la reclusione d'un anno))⁽²³⁾.

((La nuora serve il suocero e la suocera come i propri genitori))⁽²⁴⁾.

((La concubina serve la moglie del marito, come la nuora serve la suocera))⁽²⁵⁾.

57. Il ripudio

Per garantire il fine del matrimonio e per tutelare la moralità, il Confucianesimo ammette la stabilità del matrimonio, ma non l'assoluta indissolubilità. Ci sono casi ammessi dal Li e dal diritto, nei quali il ripudio o si deve fare o si può fare. L'ammissione del ripudio è antichissima, e se ne fa menzione già nei libri canonici. Per esempio, nel libro Li-chee ci sono prescrizioni circa il lutto per la madre ripudiata, e nel libro storico scritto da Confucio stesso si trovano parecchi fatti di ritorni della donna ripudiata alla famiglia paterna.

Una prescrizione precisa sui casi di ripudio legale si trova nel libro Li-chee: e questi casi sono riportati e definiti nei codici delle dinastie seguenti. Due sono le classi di ripudio: il ripudio obbligatorio e il ripudio libero. Nella prima classe si comprendono i casi, nei quali la donna deve essere ripudiata, anche contro la volontà del marito; nella seconda classe si comprendono i casi, nei quali la donna può essere legittimamente ripudiata dal marito. L'effetto immediato del

(22) Li-Chee. cap. Chiao-Te-Sen.

(23) Codice Tang. tom. XXI. art La percussione degli sposi.

(24) Li-Chee. Nui-ze.

(25) Li-Chee. cap. Il lutto.

ripudio è rimandare la donna alla casa paterna, e l'effetto mediato è il permesso di passare ad altre nozze. Però la tradizione confuciana e poi la legge hanno stabilito delle eccezioni a difesa della donna.

A. La prima classe del ripudio obbligatorio

Sono quattro i casi, nei quali il ripudio è comandato dalla legge, la quale li chiama con un appellativo: casi dell'affetto spezzato; cioè casi nei quali l'affetto maritale è spezzato inesorabilmente, e quindi il vincolo matrimoniale è pure spezzato. Sono i seguenti:

a) Quando il marito percuote i genitori o i nonni della moglie; o uccide i nonni materni, o gli zii, o i fratelli o le sorelle della moglie.

b) Quando uno dei parenti del marito (i nonni paterni, i genitori, gli zii, i fratelli, le sorelle) ha ucciso uno dei parenti della moglie (nonni, genitori, zii, fratelli, sorelle).

c) Quando la moglie insulta o percuote uno dei parenti del marito (nonni, genitori, zii, fratelli, sorelle, e le altre persone consanguinee interne del lutto di tre mesi).

d) Quando la madre della moglie dopo il suo adulterio, tenta di uccidere il marito della figlia.

B. La seconda classe del ripudio

Le cause che danno ragione sufficiente per un ripudio volontario, sono i fatti che costituiscono una colpa volontaria o involontaria contro la famiglia del marito. Queste cause sono sette:

a) La sterilità. La donna sterile non ha commesso certamente una colpa volontaria contro la famiglia del marito, ma semplicemente per un difetto fisiologico non ha potuto dare la possibilità di continuazione alla famiglia. In questo caso, se il marito vuole abbandonare la donna, ne ha piena libertà. Però egli può rimediarsi introducendo una concubina, senza ripudiare la moglie.

b) L'adulterio. La donna adultera può essere cacciata dal marito, perchè essa ha mancato ad uno dei principalissimi doveri della moglie. Non si richiede un adulterio consumato; basta il fatto del comportarsi con troppa leggerezza.

c) La disubbidienza. La disubbidienza della moglie ai genitori del marito è colpa contro la pietà filiale. Il marito, per giustificare la sua condotta verso i genitori, può domandare se essi desiderano o no il ripudio della moglie. Talvolta i genitori possono prendere l'iniziativa e obbligare il figlio ad abbandonare la donna.

d) La litigiosità della donna.

La concordia è un presupposto indispensabile al benessere d'una famiglia, composta di numerosi membri; e la litigiosità d'una donna può disturbare l'ordine della famiglia. Quindi se una donna litiga sempre in famiglia e non vuole lasciare gli altri in pace, un rimedio radicale è il ripudio.

e) Il furto

La donna quando entra nella famiglia del marito, deve cominciare a contribuire al benessere familiare del marito. Se invece di beneficiare, danneggia la casa con il furto, essa diventa un elemento pericoloso per la famiglia, e il marito può mandarla via con il ripudio.

f) La gelosia

In una casa con molte donne, è ben difficile evitare tutte le cause che danno occasione alla gelosia, specialmente fra le cognate, con grave danno dell'armonia familiare. Quindi per evitare le scene violente e le malizie odiose della gelosia, si permette al marito di ripudiare la moglie colpevole di questa violenta gelosia.

g) Le malattie pericolose

Nel codice non si precisa quali malattie diano facoltà al marito di ripudiare la propria donna. In pratica però è rarissimo il caso di ripudio per ragione di malattia. Si ammette che la malattia infamante e contagiosa della donna costituisce una ragione sufficiente per il ripudio.

In tutti questi casi di ripudio volontario, il marito può rimandare o ritenere la donna; ma se i genitori desiderano o addirittura ne comandano il ripudio, i figli devono eseguire la volontà dei genitori.

C. Le eccezioni

Verificandosi uno dei casi di ripudio obbligatorio, il matrimonio si spezza senza rimedio; se invece si verifica soltanto una delle cause di ripudio volontario, la donna può essere salvata da tre eccezioni che stanno contro il ripudio, in suo favore. Sono le seguenti:

a) Quando la moglie insieme col marito ha già osservato tre anni di lutto per il padre o la madre del marito, nessuna causa di ripudio volontario può essere sufficiente a rimandarla alla casa paterna. Quest'ufficio di pietà filiale dà garanzia sicura alla donna ed è come un premio.

b) La donna sposata nella povertà non può essere ripudiata nella ricchezza. Due motivi giustificano questa eccezione. La donna sposata nella povertà ha sostenuto insieme col marito i duri giorni di fatiche e di sofferenze, ed ha aiutato fedelmente il marito nella sua ascesa; è giusto perciò che sia premiata con la garanzia di non essere ripudiata dal marito divenuto ricco o nobile, per potere condividere con lui la fortuna e la gioia della nuova vita. Poi se fosse lecito ripudiare la donna sposata nella povertà, allora quanti mariti sarebbero tentati di abbandonare la donna, antica compagna di lavoro, forse un po' brutta, non istruita nè molto intelligente, per prendere un'altra donna bella, intelligente ed istruita, forse più adatta alla nuova posizione sociale! La morale confuciana per impedire questa grave ingiustizia, stabilisce il divieto assoluto di ripudio.

c) Quando la donna attualmente non ha più la casa paterna, perchè i genitori sono morti e i fratelli hanno diviso la famiglia. Non si può mandare la donna a vivere nella strada! Quindi la donna che non ha casa paterna non può essere ripudiata. Questa eccezione manifesta anche il senso umano del Confucianesimo.

Capitolo VIII

L'autorità Paterna

SOMMARIO: Fondamento dottrinale, l'ambito, il soggetto, sulla persona del figlio, sul suo stato personale, sui suoi beni.

58. Fondamento dottrinale dell'autorità paterna

Nella dottrina etica cristiana l'autorità paterna che i genitori esercitano sui figli, ha il suo fondamento giuridico nell'ufficio di nutrire ed educare i figli; nella dottrina confuciana e conseguentemente nel diritto cinese questa autorità si connette strettamente col concetto della relazione fra i parenti e i figli. Nell'etica cristiana i parenti sono considerati come principi dell'esistenza del figlio⁽¹⁾; nella dottrina confuciana questo concetto di principio è stato affermato con tanta efficacia da assorbire l'esistenza stessa del figlio. L'esistenza del figlio è concepita inseparabilmente unita con l'esistenza dei parenti; la prima è una parte, una continuazione e una amplificazione della seconda. Questa unione non è una unione ontologica, quasi il figlio non avesse una esistenza propria, ma un'unione morale e giuridica, perchè da questa unione scaturiscono delle gravi conseguenze che determinano la portata della vita morale del figlio.

(1) ((Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo;...quia pater est principium et generationis et educationis, et disciplinae et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent))). S. Thomas. II-II q. CII, a. I.

((Filius enim naturaliter est aliquid patris: et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur; postmodum vero ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero))). II-II, p. X, a. XII.

La generazione è il fondamento remoto dell'autorità paterna, perchè la generazione è il fatto biologico, su cui si basa la relazione fra i parenti e i figli. Per mezzo della generazione il figlio riceve l'esistenza dai parenti; questa esistenza del figlio, secondo il concetto del matrimonio confuciano, è destinata alla continuazione della famiglia, perpetuando l'oblazione rituale agli antenati. Quindi il figlio continua i parenti e la sua esistenza è un loro prolungamento. Di conseguenza l'esistenza del figlio è un prodotto e un frutto dell'esistenza dei parenti. L'autorità paterna è basata su questa dipendenza del figlio dai parenti.

Posto questo fondamento dottrinale, la natura dell'autorità paterna dovrebbe essere simile al diritto di proprietà, perchè il figlio appartiene ai parenti come una cosa al proprietario. Qui interviene di nuovo il senso d'equilibrio che tempera la rigidità logica della conclusione. Il figlio appartiene ai parenti non come una cosa inanimata, ma come sangue dal suo sangue e carne dalla sua carne.⁽²⁾

59. L'ambito dell'autorità paterna

L'autorità paterna si misura dal suo fondamento e dal suo fine. Se il fine dell'autorità paterna sta nel sostentamento e nella educazione del figlio, come insegna la Chiesa cattolica, l'ambito di questa autorità si estende ai limiti, fin dove giungono i doveri del sostentamento e della educazione dei figli. Perciò ci sono tante cose che possono essere compiute dal figlio, posto sotto la dipendenza del padre, senza fare danno all'autorità paterna, perchè quelle cose sono al di fuori della sfera della sottomissione ai parenti. Ma se l'autorità

(2) ((Le analogie nelle organizzazioni familiari dei due grandi popoli non sussistono: mentre per i Romani l'autorità del paterfamilias, fin dall'epoca quiritaria, era assoluta e si fondava sull'*jus vitae et necis*, affievolendosi soltanto nell'età di mezzo e perdendo gran parte della sua forza nel periodo imperiale, per i Cinesi invece l'autorità e la patria potestas erano sostituite dall'amore e dal rispetto filiale per il padre, e l'autorità penale spettava, anche nell'ambito familiare, all'imperatore)). I. Insabato, *Lineamenti dello sviluppo del diritto cinese*. Roma 1937, p. 7.

paterna è fondata sulla totale dipendenza dell'esistenza del figlio dall'esistenza dei parenti, il fine dell'autorità non è più il sostentamento e la educazione dei figli, ma la sicurezza della continuazione dell'esistenza della famiglia o degli antenati, e allora l'ambito dell'autorità si estende a tutta la esistenza del figlio.

Riguardo al tempo, l'autorità paterna confuciana non riconosce un limite fisso della maggioranza. Nel costume e nel diritto esiste l'istituto giuridico della maggioranza e si compie anche una cerimonia per festeggiare questo avvenimento. Però questa maggioranza è piuttosto sociale che familiare; il figlio maggiorenne ottiene nella società la capacità di agire e di assumere la responsabilità personale, ma dinnanzi al padre, egli rimane sempre figlio cioè rimane sempre sotto la di lui potestà. Il padre e la madre comandano a un figlio bambino o giovane, e comandano pure a un figlio maturo o anche vecchio. L'età del figlio non cambia la posizione del figlio dinnanzi ai parenti. Fino a quando il padre vive, il figlio è un suo dipendente.

Poichè i figli, come abbiamo visto, non possono dividere il patrimonio e formare una famiglia propria, mentre il padre o la madre vivono ancora, l'autorità della famiglia naturalmente sta sempre nelle mani del padre, e dopo la morte del padre nelle mani del primogenito maggiorenne. Quindi i figli, che vivono nella famiglia del padre, devono sempre ubbidire.

Riguardo alle cose, l'autorità paterna abbraccia tutte le azioni del figlio, perchè essa ne abbraccia tutta la esistenza. Tuttavia l'esercizio di quest'autorità, come vedremo appresso, è temperato dal principio morale dell'amore naturale. Inoltre vi sono certi obblighi che superano gli obblighi della pietà filiale, come p. es. gli obblighi della fedeltà all'imperatore, quelli della fedeltà coniugale ecc. Circa questi obblighi, l'autorità paterna non può comandare il contrario.

60. Il soggetto dell'autorità paterna

Si deve fare una distinzione fra l'autorità propriamente paterna e l'autorità del capo famiglia; la prima è l'autorità che spetta a tutti i genitori, la seconda invece spetta al capo della famiglia.

In Cina, la famiglia, benchè sia una istituzione di numerosi membri, non è un'istituzione sociale-giuridica, ma etico-morale. Il capo famiglia esercita sui membri quell'autorità che è necessaria alla direzione dell'ordine familiare; quest'autorità si unisce sovente all'autorità dei genitori sui figli. Però queste due autorità possono essere separate e realmente sono separate nel caso che il capo della famiglia sia il fratello maggiore, che non esercita certamente un'autorità paterna sui fratelli. Quindi l'autorità del capo famiglia è un'autoità amministrativa in funzione del bene della famiglia.

Nella famiglia molti interessi particolari devono essere sacrificati per il raggiungimento del bene comune; perciò molte funzioni dell'autorità paterna vengono sostituite dall'autorità del capo famiglia, come l'educazione professionale e il matrimonio dei figli; ma anche in questi casi il consenso dei genitori è sempre moralmente necessario, specialmente quando il capo famiglia è il fratello maggiore.

Secondo le prescrizioni del Li-chee e secondo diversi codici il capo famiglia deve essere il consanguineo del più alto grado, cioè colui che nella famiglia non abbia altro ascendente vivo né di linea retta né di linea collaterale, e sia il più anziano fra gli eguali.

Può la donna coprire questo incarico di capo famiglia? Molti studiosi cinesi lo negano, perchè la dottrina confuciana ha insegnato apertamente la sottomissione della donna in tutti i casi⁽³⁾. Però non dobbiamo dimenticare il principio dell'equilibrio, altrimenti giungeremo a conclusioni che la scuola confuciana abborre come un estremismo. Nella famiglia ove esiste il capo della famiglia, la donna non deve comandare, altrimenti, come dice il proverbio, ((quando la gallina canta per annunciare l'arrivo dell'alba, la famiglia avrà delle disgrazie)). Se però muore il marito, e nella famiglia non ci sono fratelli di lui, allora il figlio maggiorenne succede nella direzione della

(3) Tchu-Chiao-Yang, *Un breve studio sull'origine del diritto cinese*, Shanghai 1934, p. 69.

Tcheng-Ku-Yuang, *Breve storia del matrimonio cinese*, Shanghai 1935, p. 93.

famiglia, e la madre rimane nella dignità di alta padrona di casa. Se la famiglia rimane senza capo e i figli sono tutti minorenni, allora la madre ne prende la direzione, ed esercita la funzione di capo famiglia. Naturalmente per gli affari al di fuori della casa, la donna dovrà usare un altro parente come suo rappresentante, perchè la donna non può comparire in società per gli affari. Abbiamo una prescrizione giuridica che conferma questa opinione. Quando la legge delle tasse parla della mancanza commessa per frodare il pagamento, dice chiaramente che se il capo famiglia fosse una donna, la responsabilità della frode cadrebbe su chi la rappresenta negli affari in società⁽⁴⁾.

Abbiamo parlato del soggetto che esercita o può esercitare l'autorità di capo famiglia. E chi è il soggetto naturale della potestà paterna? E' il padre. Con tale nome s'intende anche il padre adottivo che è giuridicamente e moralmente eguale al padre naturale. La madre non è esclusa dall'esercizio dell'autorità paterna, e nelle cose che stanno al di dentro delle mura della casa, essa comanda più del padre.

Nell'insegnamento etico dei figli la madre ha una parte preponderante. Nel diritto il nome di ((madre)) non si distacca dal nome di ((padre)); perciò è evidente che la legge intende comprendere anche la madre nella posizione che il padre occupa rispetto ai figli.

61 L'autorità paterna riguardo alla persona del figlio

Per comprendere meglio significato e la portata dell'autorità paterna, esporremo brevemente i casi principali dell'esercizio di quest'autorità secondo le prescrizioni giuridiche che sono l'espressione concreta dell'insegnamento confuciano. La nostra esposizione naturalmente non può essere completa, perchè possiamo solamente dire qualche cosa sulla parte negativa riguardo a ciò che il padre non può fare. Ma da queste stesse prescrizioni negative ci si può già fare un'idea dell'ambito dell'autorità paterna.

(4) Codice Tang. L. IV, tom. XII, art Sulla frode delle tasse.

Codice Ts'ing. I. III, tom. VIII, c. La famiglia, art. Sulla frode delle tasse.

La persona del figlio, come una distinta esistenza, sta alla dipendenza del padre ed è il soggetto immediato su cui i parenti esercitano la loro autorità.

Anzitutto i genitori hanno diritto di adoperare il figlio per il proprio vantaggio ed interesse. La dottrina cristiana concepisce l'autorità paterna piuttosto in funzione dei figli e in loro servizio, perchè quest'autorità si esercita per garantire una più efficace educazione; invece la dottrina confuciana considera l'esercizio dell'autorità paterna in funzione degli interessi dei genitori. Finchè i figli sono piccoli, i genitori li nutrono, li vestono e li educano; divenuti grandi e capaci di lavorare, i genitori hanno diritto di esigere che i figli lavorino per loro. Questo diritto non deriva dalla convivenza, ma scaturisce dalla pietà filiale; infatti, anche nel caso che i figli abbiano diviso il patrimonio costituito delle proprie famiglie separate, essi sono obbligati di dare tutto quello che è necessario alla vita dei genitori, non solo nei casi di necessità, ma sempre. Quindi i genitori hanno diritto di usare il figlio, giovane o uomo maturo, per avere tutto quello che è necessario alla vita e alle proprie comodità. Non si deve però considerare tale diritto come una specie di schiavitù : ci sono molti limiti a questo esercizio; inoltre il Confucianesimo piuttosto che parlare di diritto dei genitori, preferisce parlare di dovere della pietà filiale.

L'autorità paterna si esercita ancora sulla persona del figlio per mezzo del castigo. Tale diritto è un elemento indispensabile alla educazione e perciò comune a tutti i paesi.

Per castigare il figlio, i genitori possono fare tutto quello che credono necessario ed opportuno. Ma c'è pure da temere che qualche padre o madre oltrepassi la misura e pecchi contro l'amore naturale paterno. La legge quindi stabilisce che i parenti nell'infliggere punizioni non devono mai arrivare alla mutilazione, altrimenti sono colpevoli del delitto di empietà.

((Quando il consanguineo di grado superiore percuote il consanguineo di grado inferiore senza causare la mutilazione, il caso non è contemplato nel codice; quando però è avvenuta una

mutilazione in seguito alla percussione, il consanguineo di grado superiore sarà condannato alla pena comminata alla mutilazione con la debita diminuzione))⁽⁵⁾.

Se la mutilazione o l'uccisione è avvenuta involontariamente e fu imprevista, nessuna pena deve essere applicata.

Ripeteremo un'altra volta che i genitori nell'infliggere i castighi non usano di un'autorità civile, ma rimangono sempre nella sfera dell'autorità disciplinare. Se i parenti desiderano un rimedio più efficace o vogliono dare una punizione più dura, possono consegnare i loro figli colpevoli all'autorità pubblica e domandare l'applicazione della pena.

((Se i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) accusano per disobbedienza un figlio e chiedono la pena dell'esilio contro il colpevole, il figlio deve essere mandato in esilio in lontanissime regioni...)).⁽⁶⁾

((Se i parenti traducono il figlio e la sua moglie dinanzi al magistrato invocando la pena dell'esilio, il figlio insieme con la moglie deve essere mandato in esilio...)).⁽⁷⁾

A fil di logica si dovrebbe concludere che i parenti hanno anche il diritto d'uccidere il figlio, perchè se l'esistenza del figlio appartiene ai parenti come parte della loro stessa esistenza e se i parenti esercitano una totale autorità sulla esistenza del figlio, essi devono potergliela anche togliere quando sembri loro di svantaggio. Ma questo cammino logico va a battere contro il principio dell'equilibrio ch'è il massimo principio confuciano. Non si può mai dimenticare il senso di umanità che pervade tutto il Confucianesimo. Giustamente i parenti hanno autorità sulla persona del figlio, però sarebbe ingiusto o piuttosto inumano che i parenti uccidessero i loro figli, essendo quest'atto

(5) Codice Tang, L. IV, tom. XXVIII, c. ((Il consanguineo superiore))

(6) Codice Tang, L. VIII, tom. XXII, art. ((Se percuote e maledice contro)).

(7) Codice Ts'ing, L. VI, tom. XIII, c. L'accusa, art. ((Se i parenti...)).

contrario all'amore naturale dei genitori. Il Confucianesimo predica l'amore universale per tutti gli uomini, imitando l'amore universale del Cielo creatore; perciò l'omicidio è considerato un delitto grave. Di più l'amore paterno deve interdire la violenza contro la vita dei propri figli. L'esistenza del figlio non appartiene solo ai parenti, ma alla famiglia, la quale continua la propria esistenza attraverso le oblazioni offerte dagli eredi. Uccidere il figlio significa privare la famiglia dell'oblazione rituale o almeno diminuirla di un ramo che possa offrire l'oblazione. Circa questo supremo bene della famiglia, i parenti non hanno alcun diritto: perciò la vita dei figli è una cosa sacrosanta ed è destinata a continuare la memoria degli antenati.

((Se i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) con arma avessero ucciso il loro figlio, saranno condannati alla pena di reclusione d'un anno. Se la uccisione fu causata dall'odio, la pena sarà aumentata di un grado di gravità))⁽⁸⁾.

((Se i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) avessero ucciso il loro figlio) saranno condannati alla incarcerazione per due anni e mezzo)⁽⁹⁾.

((Se i parenti senza ragione con arma avessero ucciso il proprio figlio, saranno condannati a settanta colpi di verga. Si i parenti, avendo sentito che la propria figlia maritata ha commesso un adulterio, l'hanno uccisa, saranno condannati alla flagellazione con cinquantasei colpi e alla restituzione dell'arra alla famiglia del genero. Se il figlio, per aver commesso delle empietà contro i parenti, fu ucciso e fu uccisa anche la moglie, i parenti saranno condannati a settantasette colpi di verga)⁽¹⁰⁾.

((Se il figlio reo di disubbidienza, fu ucciso contro la legge dai parenti, essi saranno condannati a cento colpi di verga. Se la

(8) Cod. Wei. cfr. Yang-hong-lie, o.c.; vol. I, p. 258.

(9) Codice Tang, L. VIII, tom. XXII, art. ((I parenti uccidono...)).

(10) Codice Yuan, cfr. Yang-hong-lie, o.c.; p. 721.

uccisione è avventua senza nessuna causa, i parenti saranno condannati a sessanta colpi di verga e alla reclusione d'un anno))(11).

Contro queste sanzioni penali per la uccisione del figlio, si può sollevare una seria obbiezione. Non si è parlato molto in tanti libri e riviste dei Cinesi che abbandonano le loro bambine o addirittura le annegano? Se la legge proibisce la uccisione dei figli, come queste cose si verificano impunemente?

Il fatto della tragica fine delle infelici bambine che si verifica in qualche parte della Cina, non è però un costume generale e neppure un costume particloare legittimamente ammesso. Noi leggiamo nel codice dinastia Yuan una sanzione penale contro questo modo di agire dei parenti:

((Se alcuno getta la sua bambina in acqua e così la uccide, sarà condannato alla pena della spogliazione di metà dei propri beni))(12).

Ma nonostante la proibizione legale, si verificano qua e là questi fatti deplorabili. I quali si spiegano con due ragioni: una superstiziosa e l'altra economica. Le superstizioni taoistica e buddistica hanno insegnato al popolo che una bimba nata in una data infausta porterà una grave minaccia alla prosperità della famiglia, quindi per il bene comune di tutti bisogna eliminare quell'essere infelice. Inoltre la famiglia che si trova nella squallida miseria, ed è già gravata da molti altri figli, a malincuore può sopportare la persenza di un'altra bambina che domanda nutrimento e poi esigerà a suo tempo la dote per il matrimonio. Queste sono le cause accidentali che possono influire sul popolo; invece il numero delle bambine abbandonate presso orfanotrofi delle missioni cattoliche è assai elevato perchè entra qui una ragione psicologica: quella di approfittare della carità delle missioni.

(11) Codice Ts'ing, L. VI, tom. XXVIII, c. Il conflitto, art. ((La percussione)).

(12) Codice Yuan, cfr. Yang-hong-lie, o. c., p. 723.

Parecchi genitori non avrebbero avuto il coraggio d'abbandonare le loro bambine, se non fosse esistito l'orfanotrofio. In Cina la ragazza fu sempre considerata come passiva nel bilancio familiare, perciò le tocca talvolta di soffrire trattamenti crudeli; nessun parente pensa ad abbandonare un bambino, perchè, pur allevato con sacrifici, domani potrà ripagare col proprio lavoro le fatiche dei parenti.

Sarebbe ben poco proibire solamente l'uccisione del figlio, perchè ci sono altre forme che violano i diritti naturali della persona umana, come p. es. la vendita. Il Confucianesimo proibisce quindi anche la vendita del figlio. Se la separazione dei figli dai parenti è vietata dalla legge per tutelare la unità della famiglia, la vendita del figlio è molto peggiore della separazione semplice, perchè essa fa che il figlio diventi membro di un'altra famiglia. Se è delitto spezzare volontariamente la continuazione della famiglia, privando gli antenati delle oblazioni rituali, come non lo sarebbe la vendita del figlio, per cui esso diventa un estraneo e non può più offrire la oblazione ai propri parenti defunti? Perciò la vendita del figlio è una cosa proibita dalla dottrina confuciana e dallo stesso costume. Anche il diritto conferma questa proibizione:

((La vendita del figlio sarà punita colla reclusione d'un anno. Se un consanguineo di grado superiore è stato venduto da un consanguineo di grado inferiore, la vendita sarà punita colla pena di morte))⁽¹³⁾.

((I parenti che vendono i propri figli per essere schiavi, saranno puniti con ottanta colpi di verga))⁽¹⁴⁾.

Il fatto della vendita del figlio si è verificato qua e là un po' da per tutto: e di solito fu determinato dalla povertà. Durante le terribili

(13) Codice Wei, cfr. Yang-hong lie, o. c., p. 257.

(14) Codice Ts'ing, L. VI. tom. XXV, c. Latrocinio, art. ((La vendita del figlio)).

carestie o in caso di estrema necessità, i parenti non vedono altro mezzo per salvare la propria vita e la vita dei figli, che vendere il figlio a una famiglia ricca. L'opinione pubblica più che condannare questi poveri padri, li compatisce: la legge s'è studiata di rimediare a questo male, agevolando il riscatto dei figli venduti.

Un altro limite fu posto all'autorità paterna circa la prostituzione della figlia. Nella mentalità confuciana la fornicazione e l'adulterio della donna assumono una gravità che non potrà essere giustificata da nessun motivo di necessità. E come dovrà essere considerato il delitto dei parenti che forzano la propria figlia alla prostituzione o la vendono alla casa d'infamia?

((Chi ha consentito o ha forzato la propria figlia o moglie o concubina, o la figlia adottiva, o le mogli e concubine dei figli a commettere l'adulterio o la fornicazione, sarà condannato alla stessa pena comminata contro il mandato all'adulterio o alla fornicazione: e di più alla pena di portare la ((Cange)) per un anno davanti alla propria porta...))⁽¹⁵⁾.

62. L'autorità paterna riguardo alla professione del figlio

La grave obiezione che i moderni cinesi muovono contro il sistema della famiglia cinese, è la mancanza di libertà nello sviluppo delle qualità personali di ciascun membro. Essi dicono che i membri, sottomessi all'autorità del capo di famiglia, non possono scegliere una professione rispondente alle proprie qualità native e alle proprie inclinazioni personali, cosicchè gli uomini non hanno la possibilità di formarsi una personalità propria e debbono soffocare energie e iniziative per conservare l'armonia della famiglia.

(15) Codice Ts'ing. L. VI. tom. XXXIII, c. L'adulterio, art. ((Il mandante...))

Ma tale questione esiste pure in tutti gli altri paesi. Oggi, con i mezzi fornitici dalla scienza e con tanta libertà, pochi sono in grado di scegliere una professione secondo le esigenze delle proprie qualità personali.

Secondo i principi della dottrina confuciana, la scelta della professione del figlio dipende naturalmente dalla decisione dei parenti. Che significa la professione se non un modo di conformare la vita? Se la persona del figlio è totalmente alla dipendenza dei parenti, anche il modo di vivere è legato alla loro volontà. Inoltre la professione è anche un mezzo per guadagnare la vita. Nella famiglia è il capo che dirige e controlla tutto quello che riguarda gli interessi familiari. Quindi la professione dei singoli membri è un affare che rientra in pieno nella sfera della direzione della famiglia.

63. L'autorità paterna riguardo al matrimonio dei figli

La questione più agitata durante questi ultimi anni della rivoluzione cinese, è la questione della libertà di matrimonio. Tutto lo spirito rivoluzionario va contro la tradizione confuciana, e si propone di compiere una riforma radicale. Il codice civile attuale della Cina ha sanzionato il trionfo dello spirito della riforma. Vediamo ora quale sia la tradizione confuciana riguardo al matrimonio dei figli.

A. Il matrimonio dei figli dipende dalla volontà dei parenti, i quali possono obbligare i figli a sposarsi

Una frase breve ma scultorea di Mencio dice: ((I delitti dell'empietà sono tre: ma fare che non si abbiano i figli è il massimo))⁽¹⁶⁾. Una sentenza tipicamente confuciana! Questo detto racchiude tutto il pensiero riguardo alla famiglia e al matrimonio. Per pietà filiale verso

(16) Montze, cap. IV, part. II, n. 26.

i parenti, per l'amore verso gli antenati e per l'attaccamento alla famiglia, tutti i Cinesi devono prendere moglie, perchè solo attraverso il matrimonio, la continuazione della famiglia si può verificare. Contro questa tradizione il Buddismo ha creato in Cina il monachismo con la disciplina del celibato. La società cinese ha accolto questo istituto monacale con un duplice sentimento contrastante, perchè da una parte il monachismo corrisponde in fondo all'aspirazione dell'ascetismo cinese, dall'altra il celibato va contro il sentimento familiare. Così il monachismo buddistico nonostante la fioritura di migliaia di monasteri, non riesce a penetrare nell'anima del popolo cinese.

Ogni uomo deve pensare alla possibilità legittima di continuare la memoria dei suoi antenati, contraendo il matrimonio; ed è pur dovere di ciascuno di vigilare e di provvedere che la continuazione non venga meno per colpa dei figli. Quindi i parenti hanno la cura del matrimonio dei loro figli. Riguardo alle figlie, i parenti hanno diritto di obbligarle al matrimonio, perchè le donne sono nate per essere spose e madri. La donna ha il suo posto di lavoro nella famiglia; quindi i parenti possono destinare le figlie ai posti che dovranno prendere in avvenire. Quando i figli e le figlie sono tutti sposati, i parenti possono respirare e riposarsi, nella dolce certezza di aver compiuto tutti i loro grandi doveri.

Non fa meraviglia perciò il costume del fidanzamento dei figli ancora bambini. La questione della libertà di sposarsi o no, non esiste: come si è detto, ogni uomo è obbligato a prendere moglie per il bene della famiglia. D'altronde non potrebbe nemmeno farsi monaco senza il consenso esplicito dei parenti.

In Cina si stima molto la donna che rimane vedova senza passare a nuove nozze. Essa non può essere forzata dalla famiglia del marito defunto a contrarre un altro matrimonio, ma se i suoi parenti esigono che si sposi un'altra volta, deve ubbidire.

((S'e, morto il marito, la vedova che non voleva passare a nuove nozze, è stata forzata a un altro matrimonio, questo matrimonio deve essere sciolto e la donna deve essere restituita

alla famiglia del marito defunto. Tutti quelli che l'hanno forzata a fare il nuovo matrimonio, saranno condannati a un anno di reclusione. Se però i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) hanno forzato la vedova a rimaritarsi, il caso non è contemplato nella legge suddetta...))⁽¹⁷⁾.

((S'è, morto il marito, la vedova che non voleva passare a nuove nozze, è stata forzata ad un altro matrimonio, questo matrimonio deve essere sciolto e la donna deve essere restituita alla famiglia del marito defunto, eccetto il caso che la pressione sia stata fatta dai parenti...))⁽¹⁸⁾.

Durnate l'ultima dinastia, il costume fu cambiato. La fedeltà maritale vince pure l'autorità paterna e la legge stabilisce che neppure i parenti possano forzare la figlia vedova a rimaritarsi. Ma, compiuto il matrimonio anche forzato, il vincolo rimane senza possibilità di scioglimento⁽¹⁹⁾.

B. I parenti determinano il matrimonio dei figli

Se una bambina viene data in sposa dai suoi parenti alla famiglia d'un amico di casa, essa, appresa all'età della ragione questa notizia, deve sottomettersi alla volontà dei parenti. Anche se la figlia sentisse tutta l'antipatia per la famiglia del fidanzato, non può mai ribellarsi e impedire che si compia la promessa. Il fidanzamento fatto dai parenti obbliga inesorabilmente i figli. La figlia deve seguire il fidanzato scelto dai parenti, e così il figlio nei riguardi della fidanzata.

La ragione della obbligazione dei figli non sta precisamente nella infrangibilità della promessa matrimoniale, non essendo questa assoluta, tanto che in certi casi il fidanzamento può essere sciolto

(17) Codice Tang, L. IV. tom. XIV, art. ((Le nozze della vedova))).

(18) Codice Ming, cfr. Yang-hong-lie, o. c., p. 853, vol. II

(19) Codice T'ing. L. III, tom. X, c. Il matrimonio, art. ((Le nozze della ved.))).

senza conseguenze; ma sta nella completa sottomissione dei figli alla volontà dei parenti. La Chiesa cattolica ha compresa la radice del male ed ha sempre proibito ai cristiani di fare questi fidanzamenti per i loro figli⁽²⁰⁾; il codice civile attuale dichiara che il fidanzamento deve essere concluso dalle persone che intendono di contrarre il matrimonio.

Alla mentalità dei Cinesi non si è mai affacciata la questione del consenso del figlio circa il proprio matrimonio. Il matrimonio è destinato la bene della famiglia, quindi esso appartiene alla direzione della famiglia e all'autorità paterna. In realtà poi il consenso dei figli esiste sempre almeno implicitamente, e n'è prova la vita tranquilla dei coniugi.

C. I parenti compiono il fidanzamento dei figli

Come abbiamo già detto quando si parlava del matrimonio, il fidanzamento si conchiude legalmente in nome del capo della famiglia o dei genitori o dei parenti. La possibilità per due giovani di incontrarsi direttamente e di trattare un fidanzamento fra di loro non esisteva, a causa della separazione dei due sessi; inoltre il fidanzamento è una promessa fatta fra due famiglie e i capi famiglia ne assumono la responsabilità. Perciò il fidanzamento si compie quando i responsabili legali danno il loro consenso.

Ci sono però dei casi, nei quali il figlio può fare il suo fidanzamento da se stesso senza l'intervento dei parenti: quando per esempio, un figlio maggiorenne copre un incarico ufficiale e sta lontano dalla famiglia paterna e i parenti non hanno pensato a fare un fidanzamento per lui. Altro caso è quello di un alto ufficiale che voglia dare la sua

(20) Il Primo Concilio Plenario Cinese nel canone 381 n. I riporta il precetto del Concilio sinodale Sutchuan an. 1803, c. IX, III: ((Hinc graviter monendi sunt fideles ut, relicto iniquo patriae more desponsandi filios in infantili aetate, Ecclesiae regulis sese omnino conforment))).

figlia a un suo subalterno o a qualsiasi funzionario inferiore; questo funzionario inferiore può accettare l'offerta senza aspettare il consenso dei parenti⁽²¹⁾.

64. L'autorità paterna sui beni del figlio

La famiglia è la più intima unione che unisce numerosi membri in un affetto profondo, che uniforma ordinatamente le attività e che mette in comune tutti i beni dei membri. I beni di famiglia sono una comune proprietà, di cui il capo della famiglia ha l'amministrazione e i membri hanno il godimento. Tutti lavorano per la famiglia, e la famiglia provvede imparzialmente ai bisogni di tutti.

Un figlio che vive sotto il medesimo tetto con il padre, non ha beni propri, neppure il peculio, eccetto qualche piccolo dono, fattogli espressamente. Un figlio che vive in un'altra casa lontana ma non indipendente, non ha beni propri come proprietà, ma amministra tutto quello che guadagna e usa quello che è necessario per la sua vita.

La donna non ha cose proprie; eccetto i suoi gioielli e le sue vesti e le cose mobili o immobili che essa ha portato con sè come dote. Il marito può usufruire sempre dei beni della moglie.

Il patrimonio non si lascia per testamento a nessuno. Non è cosa concepibile per un Cinese che un padre morente lasci per testamento i suoi beni a un estraneo come suo erede. Il patrimonio non è cosa personale del padre o del capo di famiglia, ed egli non può disporne liberamente; esso è un bene comune ai membri della famiglia e deve essere diviso fra di loro. Nel concetto dell'eredità cinese non entra il patrimonio, entra solamente il diritto di potere sacrificare agli antenati con il titolo ereditario. E questo titolo differisce del tutto dal titolo del figlio ereditario com'è nel diritto romano; al figlio eredi-

(21) Montze, cap. V, part. I, n. 2.

tario il diritto cinese non conferisce il diritto di entrare nello stato giuridico del defunto.

I membri della famiglia possono dividere il patrimonio, quando separandosi, vogliono costituire famiglie proprie. La separazione può solo avvenire o dopo la morte del padre o della madre, o durante la loro vita per una ragione speciale e con il loro consenso. Nella divisione tutti i figli, o della moglie o delle concubine, hanno una porzione uguale. Il patrimonio d'un defunto senza figli, deve essere devoluto alla moglie, la quale lo passerà poi al figlio adottivo ereditario. Se dopo la istituzione del figlio adottivo ereditario, nasce un figlio postumo, il patrimonio sarà diviso in parti uguali tra il figlio postumo ed il figlio ereditario. I figli adottivi non ereditari possono avere una porzione sufficiente per il loro sostentamento, e così le figlie non maritate. Il figlio naturale e riconosciuto dal padre ha metà porzione dei figli legittimi. Se non c'è figlio legittimo, il figlio naturale divide in parti uguali il patrimonio con il figlio adottivo ereditario; e se non esiste chi secondo le prescrizioni del Li possa ritenersi figlio ereditario adottivo, il figlio naturale riceve tutto il patrimonio.

A proposito della istituzione del figlio adottivo ereditario, abbiamo già parlato delle prescrizioni del Li e dei codici, secondo i quali il figlio ereditario adottivo deve essere scelto fra i nepoti dello stesso Clan dal più vicino al lontano. In caso che manchino questi nepoti, si permette di scegliere una persona che sia più degna e più amata dalla famiglia. Qualora un uomo dopo il matrimonio muoia senza figli, si deve istituire un figlio ereditario per lui, a condizione che sua moglie rimanga vedova senza passare a nuovo matrimonio. Se però il morto era già maggiorenne, si deve sempre istituire un figlio ereditario adottivo per lui, anche se la moglie non rimane vedova per tutta la vita. Se dopo il fidanzamento e prima del matrimonio il fidanzato muore e la fidanzata intende rimanere fedele alla memoria del fidanzato senza prendere marito, si deve istituire pure un figlio adottivo ereditario per il morto. Se il figlio è morto in battaglia, si deve istituire un figlio ereditario. Se non si trova una persona che secondo le prescrizioni

giuridiche sia adatta a tenere il posto di figlio adottivo per il soldato morto, e il padre non abbia altri figli, allora si deve istituire un figlio ereditario per il padre e poi un figlio del figlio ereditario deve essere dato a continuare la memoria del soldato. Gli altri giovani morti prematuramente, non hanno diritto di avere un figlio ereditario adottivo⁽²²⁾.

(22) Codice Ts'ing, tom. VIII, c. La famiglia. Gli articoli sulla istituzione del figlio adottivo.

Capitolo IX

La Pietà Filiale

SOMMARIO: La nozione, centro di tutte le virtù, fondamento dell'educazione, l'ufficio del sostentamento, l'ufficio della riverenza, l'ufficio dell'onore.

65. La nozione della pietà filiale

Negli altri sistemi morali la pietà filiale occupa sempre un posto non rilevante ed ha un campo di applicazione assai limitato. Nella morale cristiana la pietà filiale è il riflesso della pietà che l'uomo deve avere verso Dio. Nella dottrina confuciana invece questa virtù è l'anima e il cuore di tutto il sistema morale ed ha sostenuto la famiglia cinese attraverso tutti i secoli contro tanti pericoli e difficoltà. E la cultura cinese prende da questa virtù un colore tutto speciale che la caratterizza e la distingue dalle altre civiltà del mondo.

Il Confucianesimo ha posto la norma della morale fondamentale nella imitazione del Cielo, la quale si traduce in espressione concreta nell'armonia universale che si verifica nell'ordine perenne. Quest'armonia si ottiene dagli uomini con l'osservanza del Li che è una applicazione dell'ordine perenne agli uomini. Però l'ordine perenne (Tien-li) e il Li sono norme che stanno al di fuori dell'uomo: sono quindi norme esterne e non sono facilmente conoscibili da tutti gli uomini. Per ogni uomo internamente esiste una norma intrinseca che è la natura umana, la quale nei casi concreti si esprime attraverso il Lian-chee, cioè la coscienza. Ma la nozione del Lian-chee sembra troppo astratta ai Confucianisti, e non accessibile a tutti, perchè si deve riflettere poi sul Li per avere il fondamento del giudizio del Lian-chee. E allora si cerca di dare una norma più concreta e più semplice per distinguere il bene dal male; questa norma è la pietà filiale. La

scuola confuciana dice a tutti di fare tutto quello che torna in onore dei parenti e di evitare tutto quello che è di disonore per essi. Ogni uomo nel momento di agire si domanda se l'azione che sta per intraprendere è d'onore o di disonore per i parenti. Se la coscienza risponde che l'azione farà disonore ai parenti, allora l'azione non può essere fatta.

Da questo principio pedagogico parte la profonda differenza fra la pietà filiale confuciana e la pietà filiale cristiana. Nell'etica cristiana la pietà filiale è una virtù morale che spinge i figli a prestare ai parenti il debito culto o venerazione. L'espressione della virtù consiste nel dare ai parenti una venerazione che convenga alla loro dignità. Questa venerazione ha la sua base nella superiorità dei parenti, i quali, avendo dato la vita ai figli, partecipano in qualche modo alla ragione di causa della loro esistenza. La causa principalissima dell'esistenza umana è Dio; ma i parenti, come strumenti dell'azione divina, partecipano alla ragione di causa e devono quindi partecipare essi pure agli onori che il figlio deve rendere alla causa della sua vita. Il Confucianesimo ha preso la parola ((Causa)) in un senso pieno, non perchè nega la causalità di Dio (Cielo), ma perchè considera i parenti come genuini rappresentanti del Cielo. L'uomo non riceve la vita direttamente dal Cielo, e neppure ha origine naturalmente da qualche causa necessaria; l'uomo ha la vita di un atto volontario di due esseri, i quali sono vere cause della vita del figlio. Questa stretta relazione fra la causa e la vita prodotta vincola i figli ai loro parenti, come un ruscello alla sua sorgente. L'esistenza scaturita dagli antenati scorre attraverso le generazioni come l'acqua scorre in un ruscello. Non c'è interruzione, nè separazione fra l'acqua del ruscello e la sua sorgente; così l'esistenza dei figli si connette strettamente con l'esistenza dei parenti e degli antenati. Fra la madre e il figlio non esiste nè può esistere una interruzione; l'esistenza del figlio è continuazione e parte dell'esistenza del padre e della madre.

Su questo concetto della relazione fra i parenti e i figli, si appoggia la base dottrinale della pietà filiale confuciana. Tutti gli esseri creati, come appare nell'ordine perenne, tendono ad esprimere la propria soggezione all'impero del Cielo e formano una maginfica

corona all'opera divina, consacrando il noto proverbio che dice: ((Tutti gli esseri ritornano alla loro origine))). Esiste nell'ordine perenne una legge per la quale tutti gli esseri sono soggetti al loro principio di vita. Ora principio di vita nell'uomo sono i parenti, a cui i figli devono quindi professare la propria venerazione e soggezione. La pietà filiale confuciana può essere definita: ((la virtù che spinge i figli ad ordinare tutta la vita per l'onore dei parenti))).

66. Centro di tutte le virtù

La pietà filiale, come abbiamo detto, è una virtù che ha un campo proprio e le sue azioni caratteristiche. Ma, data la sua influenza su tutte le azioni del figlio che ordina all'onore dei parenti, questa virtù allarga le sue braccia a tutto il campo morale. Un figlio è obbligato ad amare, assistere e venerare i suoi parenti; ed egli compie allora atti che sono propri della pietà filiale. Nello stesso tempo il figlio è obbligato ad onorare i parenti in tutte le sue azioni, poichè ogni azione si ripercuote sulla persona dei parenti; e allora la virtù della pietà filiale nel suo ampio significato, diviene centro di tutte le altre virtù morali. Questo si spiega anzitutto per la ragione che i parenti sono fine prossimo della vita dei figli. Il principio diretto ed immediato dell'esistenza del figlio si trova nei parenti, mentre il principio ultimo è Dio. Il figlio che deve ordinare la vita al proprio principio, deve anzitutto ordinarla al principio diretto come al fine diretto ed immediato: poi attraverso il fine diretto, al fine ultimo che è il Cielo. Tutta la vita del figlio deve essere amore per i parenti e corona per loro.

Il campo della pietà filiale si allarga in un orizzonte sterminato che abbraccia tutte le azioni del figlio:

((Sedere e stare immodestamente è contro la pietà filiale; servire il principe senza fedeltà è contro la pietà filiale; tenere l'ufficio di magistrato senza diligenza e contro la pietà filiale; mancare alla sincerità con gli amici è contro la pietà filiale; fare la guerra senza la forza è contro la pietà filiale. Ogni

mancanza in queste cose fa disonore ai parenti. Come si può allora non avere una grande attenzione?))(1).

Tutte le buone azioni sono atti di pietà, tutte le male azioni sono delitti contro la pietà filiale. Al centro di tutte le virtù sta la pietà filiale, dalla quale si irradiano le virtù e alla quale esse ritornano. Inoltre la stretta relazione fra l'esistenza del figlio è l'esistenza dei parenti fa sì che le azioni del figlio diventino come le azioni dei parenti. L'onore del figlio è l'onore del padre e il disonore del figlio è il disonore del padre, perchè la esistenza del figlio è una con la esistenza del padre.

((Yao-tcheng-tze scendendo dalla scala centrale s'è fatto male al piede. Si è chiuso in camera per parecchi mesi, veramente desolato. I suoi discepoli gli domandarono: Maestro, il vostro piede è già guarito da molto tempo. Perchè voi non uscite di casa e avete sempre la faccia triste? Yao-tcheng-tze rispose: Avete fatto una buona domanda. Desideravo appunto darvi un insegnamento. Io avevo sentito da Tzen-tze, e Tzen-tze l'ha sentito dal Maestro (Confucio), che fra tutti gli esseri protetti dal cielo e nutriti dalla terra, l'uomo è il più nobile. I parenti generano il figlio, un essere completo; allora la pietà filiale vuole che il figlio conservi ai parenti questo essere completo. Quando un figlio non mutila il suo corpo e non vitupera la sua figura morale, si può dire che ha conservato l'essere dei parenti in modo completo. Quindi il Tchun-tze (uomo retto) in ogni suo passo pensa ai propri parenti. Ora io ho dimenticato la pietà filiale facendo male al mio piede, perciò sono veramente desolato. In ogni passo non si devono dimenticare i propri parenti e in ogni parola non ci si deve scordare di essi; allora non si camminerà sulle strade pericolose, nè si viaggerà sulle navi difettose; allora anche le parole cattive non usciranno

(1) Li-Chee. Chi-yi.

dalla bocca e la rabbia non ci agiterà il corpo. Di conseguenza non si metterà il corpo in pericolo nè se ne vitupererà la fama. Così vuole la pietà filiale))⁽²⁾.

67. Fondamento della educazione

((Yiu-tze dice: Un uomo che ha la virtù della pietà filiale e il rispetto fraterno, raramente sarà ribelle ai propri superiori, non amerà certamente di fare delle rivoluzioni. Il Tchun-tze (uomo retto) in ogni cosa cerca la base. Quando la base è stabilita, la norma si troverà facilmente. La pietà filiale e il rispetto fraterno sono le basi della perfezione morale))⁽³⁾.

((Se ciascun uomo ama i suoi parenti e rispetta i propri fratelli maggiori, tutto l'impero è tranquillo))⁽⁴⁾.

La saggezza confuciana ha saputo prendere il punto vitale su cui fondare la educazione morale del popolo. Avendo messo la pietà filiale come norma concreta ed immediata delle azioni morali, è naturale ch'essa fosse considerata come fondamento della educazione. Spiegare, ripetere, insistere perchè si pensi ai parenti in ogni azione; fare in modo che il popolo finalmente si formi un abito e una mentalità che sentano orrore per il disonore dei parenti.

Questa educazione ha pure degli elementi psicologici. Il bambino appena arrivato all'uso della ragione, incomincia ad apprendere ed a praticare la grande lezione della pietà filiale; egli vive e respira nell'ambiente di questa virtù, come un pesciolino nell'acqua. Senza troppa fatica e senza troppo forzare l'attenzione, il bambino assimila l'insegnamento.

E poichè la società non è altro che un'amplificazione della

(2) Li-Chee, cap. Chi-yi.

(3) Lun-Ngu, cap. I, part. I, n. 2.

(4) Montze, cap. IV, part. I, n. 2.

famiglia, l'educazione ricevuta nella famiglia circa la pietà filiale, ha il suo genuino sviluppo nella vita sociale. Perciò

((Confucio disse: La pietà filiale è la base della virtù e la sorgente della educazione))⁽⁵⁾ : perchè

((Tchun-tze (uomo retto) insegnando la pietà filiale, non si limita alle cose che solamente si vedono giornalmente nella casa. Insegnando la pietà filiale s'insegna ad amare tutti i padri e tutte le madri del mondo. Insegnando il rispetto fraterno, s'insegna a rispettare tutti i fratelli maggiori che sono al mondo))⁽⁶⁾.

68. L'ufficio del sostentamento

Abbiamo detto che la virtù della pietà filiale ha un campo immenso che abbraccia tutte le azioni morali; ma fra tutte le azioni morali ci sono azioni che appartengono propriamente a questa virtù. Ci fermiamo dunque a studiare il campo proprio della pietà filiale, cioè i doveri del figlio verso i parenti.

Tzen-tze dice: ((La pietà filiale ha tre uffici, di cui il primo è di onorare i parenti, il secondo è di non disonorare i parenti, il terzo è di sostentare i parenti))⁽⁷⁾.

Nella morale cristiana si parla dell'obbligo dei figli per il sostentamento dei parenti, ma lo si considera come un obbligo straordinario nei casi di necessità quando i parenti non hanno il necessario per la loro vita. La regola ordinaria è che i parenti sostengano i figli. La morale confuciana invece mette questo obbligo come ordinarissimo senza nessuna limitazione o eccezione. I figli sono nati per onorare i parenti e anzitutto de vono dare loro l'assistenza materiale: non

(5) Shio-King, cap. Kiai-chang-ming-yi.

(6) Shio-King, cap. Kuang-tze-te.

(7) Li-Chee. cap. Chi-yi.

soltanto quando i parenti sono poveri e si trovano nella necessità, ma anche quando i parenti hanno tutto il necessario, i figli sono sempre obbligati a lavorare per i parenti onde accrescerne la felicità. Mentre i figli sono piccoli, tocca ai parenti a dar da mangiare ai figli; divenuti grandi, i figli devono procurare un riposo onorevole ai parenti, lavorando per loro. Ogni cinese quando va a chiedere un ufficio, un impiego e un lavoro, dirà immancabilmente che desidera di avere la possibilità di guadagnare il necessario per il sostentamento dei parenti. I cinesi mettono i parenti al primo posto, e pensano sempre alla vita dei genitori, poi a quella dei figli e della moglie, in fine alla propria. Essi non mangeranno se i parenti non hanno ancora mangiato, non si faranno una veste nuova, se i parenti non hanno avuto le loro vesti nuove. Non è concepibile per la mentalità cinese che un figlio lasci i parenti a lavorare faticosamente e a soffrire la fame, mentre essi godono la vita. Il popolano chiamerà maledizioni sul figlio non pietoso. E interverrà pure l'autorità pubblica a punire l'empietà: prima il presidente del Clan e poi la stessa autorità civile.

((Il figlio che non ha saputo esercitare una professione e guadagnare il necessario per il sostentamento dei parenti, cosicchè questi si sono suicidati, sarà punito con cento colpi di verga e con l'esilio in una regione distante di tremila miglia))⁽⁸⁾.

Il sostentamento consta anzitutto degli alimenti, del vestito e delle altre cose materiali per i bisogni giornalieri dei parenti. La loro vecchiaia e la malattia domandano molte altre attenzioni. Il figlio è obbligato a prestare tutta l'assistenza con cura e con affetto, nè può con qualche pretesto esimersene.

((Chi ha lasciato parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) vecchi e ammalati senza l'assistenza di altri figli per recarsi a

(8) Codice Ts'ing, tom. L. VI, tom. XXIX, c. La maledizione, art. ((Contra parenti))).

prendere un ufficio pubblico, sarà privato dell'ufficio e della dignità che aveva)⁽⁹⁾.

((Chi vuole lasciare il mondo ed entrare in un monastero buddistico, deve farne domanda all'ufficio imperiale per la religione con una lettera di raccomandazione dell'autorità locale. La concessione è rilasciata dall'ufficio imperiale sempre a condizione che l'aspirante abbia un altro fratello che presti il servizio pubblico e l'assistenza ai parenti. Altrimenti il religioso sarà punito e dovrà ritornare a casa)⁽¹⁰⁾.

((Se i parenti sono ancora vivi, i figli che si separano dalla famiglia paterna e dividono il patrimonio lasciando i parenti nella povertà... saranno giudicati severamente)⁽¹¹⁾.

Queste prescrizioni giuridiche che vietano la diserzione dei figli, traducono fedelmente il pensiero di Confucio:

((Confucio disse: Mentre i genitori sono viventi, i figli non fanno un viaggio troppo lungo; e quando escono dalla casa, hanno sempre una destinazione fissa)).

La legge non interviene solo negativamente a proibire la diserzione, ma concede dei favori che avvantaggiano il servizio e l'assistenza ai parenti; così l'assistenza ai bisogni dei parenti è una delle cause principali che diminuiscono la gravità della pena, ne sospendono la esecuzione o la commutano in una pena più lieve.

((Se alcuno per un delitto commesso fu condannato all'esilio, mentre i suoi parenti hanno bisogno della sua assistenza, l'esecuzione della pena viene sospesa fino al giorno in cui un maschio della famiglia, diventato maggiorenne, potrà assistere i parenti o finchè i parenti stessi non muoiano.

(9) Codice Tang, L. I. tom. III, tom. art. ((La diserzione illecita dei figli)).

(10) Codice Yuan, cfr. Yang-hong-lie, o. c., vol. II, p. 740.

(11) Codice Yuan, cfr. Yang-hong-lie, o. c., vol. II, p. 731.

((Le pene di morte e di esilio saranno diminuite o commutate per ragione dell'assistenza necessaria ai parenti)).

Il sostentamento dei parenti non si limita a provvedere loro le cose materiali, deve anche estendersi a tutto ciò ch'è sollievo spirituale. Un figlio può compiere perfettamente tutti i servizi materiali verso i parenti, senza essere veramente pio, quando manchi di affetto e di attenzioni. Si dà da mangiare anche ai servi e alle bestie; questa assistenza materiale non è pietà filiale. Un servizio prestato di mala voglia, un'assistenza accompagnata da lamenti, un rispetto senza affetto amareggiano di più il cuore dei genitori che non la mancanza di questi servizi. Il Confucianesimo richiede il sostentamento spirituale che è lo studio delicato di accontentare i genitori con tutti i mezzi. Il maestro Mencio spiega questo insegnamento con un esempio:

((Quando Tzen-tze serviva a tavola suo padre Tzen-she, offriva sempre la carne e il vino. Alla fine del pranzo, prima di rimuovere le pietanze, Tzen-tze domandava sempre al padre a chi dovesse essere dato il cibo avanzato; e se il padre voleva sapere se ci fosse carne o vino in più o no, Tzen-tze rispondeva sempre di sì (per soddisfare il desiderio del padre). Quando, morto Tzen-she, Tzen-yuan serviva a tavola Tzen-tze, egli pure preparava sempre la carne e il vino, ma alla fine del pranzo egli non chiedeva più al padre a chi si dovesse dare il cibo avanzato, nè rispondeva affermativamente alla domanda del padre se ci fossero ancora dell'altra carne e dell'altro vino. Ecco il servizio fatto semplicemente al corpo dei parenti. Il servizio di Tzen-tze era invece servizio alla volontà dei parenti. Chi sa servire i parenti come Tzentze, serve veramente bene))⁽¹²⁾.

Un altro testo di Mencio illustra questo concetto di pietà filiale che cerca di fare contenti i genitori:

((Comunemente si conoscono cinque peccati contro la pietà

(12) Montze, cap. IV, part. I, n. 19.

filiale. Chi è pigro e non pensa all'assistenza dei parenti, pecca contro la pietà filiale; chi gode del vino e delle donne, trascurando l'assistenza ai parenti, pecca contro la pietà filiale; chi è avaro, e pensa solamente alla propria moglie e ai propri figli, non curandosi dell'assistenza ai parenti, pecca contro la pietà filiale; chi seguendo le proprie passioni commette dei delitti e mette i parenti in pericolo, pecca contro la pietà filiale; chi è violento e offende tutti, amareggiando i cuori dei parenti, pecca contro la pietà filiale)⁽¹³⁾.

69. L'ufficio di riverenza

((Confucio disse: I moderni affermano che la pietà filia e consiste nel dare il sostentamento ai parenti. Ma gli uomini danno da mangiare anche ai cavalli; se manca la riverenza, che diversità esiste tra il dare a mangiare ai parenti e agli animali?)).

Questo dettame del senso comune rivela quanto sia umano il Confucianesimo. I parenti non sono dei poveri che mendicano il pane dai figli ma i datori della vita, perciò sono degni dell'amore e del rispetto dei figli. La dignità dei parenti, che sono i genuini rappresentanti del Cielo, li fa partecipare alla stessa riverenza che si deve al Cielo. Il sommo grado della riverenza appartiene al Cielo che è creatore e governatore dell'universo; all'imperatore si deve la più grande riverenza dopo il Cielo, perchè egli è il rappresentante del Cielo per tutto l'impero; i parenti vengono dopo l'imperatore nella gerarchia delle dignità.

Confucio con la sua delicatezza abituale esprime la riverenza filiale in poche parole significative:

(13) Montze, cap. IV, part. II, n. 27.

((Il figlio nel servire i parenti deve sapere avvertire delicatamente i parenti dei loro difetti. Se il suo avviso non ottiene effetto, egli deve pur sempre avere riverenza verso i parenti, senza contraddirli e senza lamentarsene))⁽¹⁴⁾.

Un figlio pio si comporta dinnanzi ai parenti secondo le prescrizioni del Li, dando loro tutti i segni della riverenza. Nei saluti giornalieri, nei servigi alla tavola e nelle feste, la familiarità e l'affetto non diminuiscono l'obbligo della riverenza. Un bambino dai primissimi anni impara le cerimonie per presentarsi ai parenti⁽¹⁵⁾. La volontà dei parenti è un comando, a cui il figlio deve sottostare senza discussioni. La persona dei parenti è inviolabile, e non solamente le ingiurie volontarie costituiscono un delitto gravissimo, ma anche le ingiurie involontarie sono punite severamente. L'accusa dei figli contro i parenti non è ammessa dalla legge, eccetto per i delitti contro la maestà dell'imperatore; le colpe dei parenti non possono essere palesate dai figli, e così le cose poco buone della famiglia non devono essere raccontate agli estranei. Questi sono tutti precetti morali; e per garantirne la perfetta osservanza, la legge stessa interviene stabilendo sanzioni penali contro i trasgressori.

A. Contro i disubbidienti:

((Il figlio che contraddice ai comandi dei parenti... sarà condannato alla reclusione di due anni)). Nel commento ufficiale si aggiunge una nota restrittiva che dice: La parola ((Parenti)) indica il nonno, la nonna paterna, il padre, la madre. I comandi dei parenti circa le cose lecite devono essere eseguiti subito dai figli... Se il comando è contro la legge e la esecuzione costituisce un delitto... la disubbidienza non sarà delitto)⁽¹⁶⁾.

(14) Lun-Ngu, cap. II, part. I, n. 18.

(15) Li-Chee, cap. Nui-tze.

(16) Codice Tang, L. VIII, tom. XXIV, art. ((La disubbidienza)).

((Il figlio che contraddice ai comandi dei parenti... sarà punito con cento colpi di verga))⁽¹⁷⁾.

B. Contro le ingiurie

((Il figlio che ha dette delle maledizioni contro i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) sarà punito con la strangolazione...))⁽¹⁸⁾.

((Il figlio che ha detto parole ingiuriose contro i parenti (nonno, nonna paterna, padre, madre) o la moglie del figlio che ha dette delle ingiurie contro i parenti del marito, sarà condannato alla strangolazione. Però l'accusa deve essere fatta dai parenti))⁽¹⁹⁾.

C. Contro le Ingiurie violente

((... Il figlio che ha percosso un parente (nonno, nonna, padre, madre) sarà condannato alla decapitazione))⁽²⁰⁾.

((Il figlio che nella ubbriachezza, ha percosso il padre o la madre. e che non ha un altro fratello per assistere i parenti, sarà condannato a cento colpi di verga e a cento giorni di lavoro forzato))⁽²¹⁾.

D. Contro la uccisione (parricidio)

((Chi ha tentato di uccidere un parente (nonno, nonna paterna, padre, madre)... sarà condannato alla decapitazione...))⁽²²⁾.

(17) Codice Ts'ing. L. VI, tom. XXX, c. Il processo, art. ((La maledizione)).

(18) Codice Tang, L. VIII, tom. XXII, art. ((La maledizione)).

(19) Codice Ts'ing. L. VI, tom. XXX, c.((La maledizione))), art. Contro i parenti.

(20) Codice Tang, L. VIII, tom. XXII, art. ((La maledizione contro i parenti)).

(21) Codice Yuan, cfr. Ynag-hong-lie, o. c., p. 727. vol. II.

(22) Codice Ming, cfr. Ynag-hong-lie, vol. II, p. 828.

((Chi ha tentato di uccidere un parente (nonno, nonna paterna, padre, madre) e lo ha ferito, sarà condannato alla morte con lenta mutilazione))⁽²³⁾.

Circa la uccisione involontaria:

((... Il figlio che ha involontariamente ucciso un parente (nonno, nonna paterna, padre, madre) sarà condannato all'esilio in una regione distante tremila miglia...))⁽²⁴⁾.

((Il figlio che ha ucciso un parente (nonno, nonna paterna, padre, madre) durante la sua follia o una malattia mentale, sarà condannato alla decapitazione))⁽²⁵⁾.

Circa il parricidio volontario:

((Il figlio che ha ucciso un parente (nonno, nonna, padre, madre) sarà condannato alla morte con la mutilazione lenta delle membra))⁽²⁶⁾.

E. Contro la violazione della tomba dei parenti

((Se un figlio per fare la caccia ha messo del fuoco dentro la tomba d'un parente (nonno, nonna paterna, padre, madre) sarà punito con la reclusione d'un anno. Se il fuoco ha danneggiato la cassa, il figlio sarà condannato all'esilio in una regione distante tremila miglia. Se il fuoco ha danneggiato il cadavere, il figlio sarà condannato alla strangolazione))⁽²⁷⁾.

(23) Codice Ts'ing, L. VI, XXVI, c. Vita umana, art. ((Il tentativo di uccisione)).

(24) Codice Tang, L. VIII, tom. XXII, art. ((La maledizione contro i parenti)).

(25) Codice Yuan, cfr. Ynag-hong-lie, o. c., p. 723. vol II.

(26) Codice Yuan, cfr. Ynag-hong-lie, o. c., p. 727. vol II.

(27) Codice Tang, L. VII, tom. XVIII, art. ((La violazione della tomba)).

70. L'officio dell'onore

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 secreta che arde nei cuori e sprona le energie. I Cinesi hanno sempre davanti agli occhi non la comodità e il bisogno della propria vita, non la propria fama e il proprio onore, ma l'onore dei parenti. Facendo una cosa, i Cinesi istintivamente pensano ai loro parenti e gioiscono se possono far loro onore. E' impegno categorico per ogni uomo di comportarsi bene così da non macchiare il nome degli antenati.

((Formare la propria personalità, coltivare le virtù in modo da poter lasciare il proprio nome in benedizione e rendere così gloria ai parenti: ecco ciò che si propone la pietà filiale))⁽²⁸⁾.

Gli educatori cinesi facevano imparare al ragazzo questo grande principio il primo giorno in cui si presentava alla scuola⁽²⁹⁾. Ogni giovane educato aspirava alla candidatura degli esami pubblici e poi alla carriera ufficiale, sempre per il motivo di rendere l'onore ai parenti.

Una vita morale ben disciplinata attira la riputazione onorevole di tutti e le virtù fanno parlare bene della persona; quindi il figlio è

(28) Shio-King. cap. Kai-tsong-ming-yi.

(29) ((Le jour de l'inauguration de la classe, qui se tient au pavillon restauré, le petit Kai Shek se prosterne avec son frère aîné, Si Heou, neuf fois devant la tablette de Confucius et trois fois devant le maître. Celui-ci commence aussitôt à lui apprendre à lire à haute voix:

Enfant, on étudie

Homme, on agit:

Pour secourir le peuple d'en bas,

Pour étendre sa renommée.

Pour faire honorer ses parents.

((C'est un passage du petit livre rimé Canon aux Trois mots, dont le texte est composé de sentences à trois mots et par la récitation duquel les garçons commençaient leurs études))). Dr. Sié, *Le Maréchal Chang Kai Shek*. Berne 1942, p. 51.

obbligato a condurre una vita virtuosa che faccia brillare il nome dei suoi genitori.

Gli onori dovuti ai parenti non finiscono con la morte dei parenti stessi, ma continuano negli ossequi e principalmente nelle oblazioni rituali agli antenati.

Se il figlio usa tanta attenzione per non macchiare il nome dei genitori, egli avrà pure cura di potere copiare le virtù dei parenti. Dopo la loro morte il figlio, ripensando ai parenti, ne ricorderà le virtù, sforzandosi di imitarle.

((Confucio disse: Chi vive per tre anni osservando la volontà del padre defunto e ricordando le sue buone azioni, è veramente un figlio pio))⁽³⁰⁾.

((Confucio disse: Se dopo tre anni uno non s'è tolto dalla buona strada del padre, egli può essere chiamato un figlio pio))⁽³¹⁾.

Gli ossequi sono segni dell'estrema riverenza e dell'estremo amore verso il parente defunto; quindi in Cina questi segni assumono un significato tutto speciale per la pietà filiale. A costo di rovinarsi finanziariamente, il figlio non può dispensarsi dal celebrare i funerali con la solennità e pompa richieste dal rango sociale del padre e del figlio. Gli anni di lutto sembrano troppo lunghi, ma non lo sono affatto per un figlio pio. Ci furono casi, nei quali il figlio uscì dalla casa e visse e dormì accanto alla tomba del genitore defunto per tre anni, in penitenza e in lutto.

Dopo gli anni di lutto, le oblazioni rituali mensili e annuali continuano a rievocare la memoria dei parenti. In Cina, fatta eccezione dei monaci di ambo i sessi, le pratiche religiose si riducono tutte alla

(30) Lun-Ngu, cap. I, part. I, n. 11.

(31) Lun-Ngu, cap. II, part. II, n. 20.

memoria dei parenti defunti. Poche volte i viventi ricorrono alle divinità per chiedere un favore a proprio favore, ma ripetono sempre le oblazioni rituali e fanno pregare i monaci per gli antenati.

((Nei giorni di digiuno (in preparazione alle solennità delle oblazioni rituali) si pensa alla camera, ai sorrisi, alle parole dei parenti defunti; ci si ricorda dei loro buoni propositi, delle loro inclinazioni e delle cose amate da loro))⁽³²⁾.

(32) Li-Chee, cap. Chi-yi

Capitolo X

La Società Civile

SOMMARIO: L'imperatore, l'autorità imperiale, le qualità dell'imperatore, i ministri, le qualità dei ministri.

Dopo aver parlato della istituzione familiare facciamo un passo avanti per studiare il pensiero confuciano intorno alla società civile. Dai tempi immemorabili la Cina era organizzata sotto la direzione di un governo monarchico. Ai vertici dell'istituzione sociale sta un imperatore, sotto il quale, nell'antichità, stavano dei principi feudali sostituiti dal secolo secondo avanti Cristo dai governatori. L'imperatore nella sua persona incarna tutto il sistema politico confuciano.

La società civile si compone di province, le quali si dividono in distretti e questi in famiglie. Ma in realtà in Cina esistono solo due organizzazioni ben costituite: la famiglia e l'impero; la seconda è l'amplificazione della prima.

Chi è l'imperatore? L'imperatore è il vicario del Cielo (Dio): ((Un uomo — dice il libro Shu-king — che fa le veci del Cielo)), perchè ((il Cielo non governa personalmente il popolo, ma costituisce l'imperatore per governarlo. L'imperatore non governa da solo, ma chiama i ministri in suo aiuto. L'imperatore e i ministri formano il vicariato del Cielo))⁽¹⁾.

Il titolo più espressivo che rivela questo concetto, è quello di ((Figlio del Cielo)). Come un padre che vuole riposarsi, lascia la direzione della famiglia al figlio, così il Cielo mette nelle mani dell'imperatore tutto l'impero:

(1) Shu-King, cap. Kao-tao-mo.

((L'imperatore che è stato favorito dal Cielo come suo figlio, si chiama Tien-tze (il figlio del Cielo))⁽²⁾.

Il Cielo manda il figlio non per fare da usurpatore e da tiranno sul popolo, ma per essere un padre. L'impero, secondo il concetto confuciano, è una grande famiglia; e allora l'imperatore deve essere il capo di questa famiglia:

((Il figlio del Cielo (l'imperatore) è il grande padre del popolo))⁽³⁾.

L'idea della dominazione, il desiderio di godere e la mania di gloria non si conoscevano affatto dai primi imperatori, i quali intendevano la loro missione, come una vera missione paterna: cioè amare e servire il popolo come un padre. I parenti, donatori dell'esistenza ai figli, sono cause della vita dei loro discendenti; così l'imperatore partecipa alla ragion di causa, ((Il popolo nasce da tre cause e deve avere per esse lo stesso rispetto. Il popolo è messo alla luce dai parenti, è educato dai maestri ed è nutrito dall'imperatore. Senza i genitori l'uomo non nasce, senza l'insegnamento l'uomo non si perfeziona, senza il nutrimento l'uomo non cresce))⁽⁴⁾.

Ma l'imperatore non cura soltanto il nutrimento del popolo, egli provvede anche alla educazione del popolo, anzi egli deve essere il primo ad impartire gli insegnamenti con l'esempio buono. Quindi l'imperatore è anche il grande maestro dell'impero. Tutti gli occhi dell'impero sono rivolti verso la sua persona e ne scrutano ogni azione con il desiderio di copiarla. ((Il Cielo ha costituito al popolo un imperatore e un grande maestro...))⁽⁵⁾.

Se l'imperatore è il vicerente del Cielo, è chiaro che la sua

(2) Tong-Tchong-Chou, Tchuun-chiu fan-lu.

(3) Hong-Fang, cap. Fang-chii.

(4) Kuo-Yu, cap. Cheng yu, n. 1.

(5) Shu-King, cap. Tai-shi.

missione e la sua autorità devono venire dal Cielo: ((Il Cielo altissimo ha dato il comando, e allora i due imperatori hanno ricevuto la missione))⁽⁶⁾.

Nel libro canonico Shu-king abbondano queste espressioni. Ogni imperatore è rappresentato come un eletto del Cielo, e ogni eletto non osava assumere la dignità imperiale se non già sicuro della propria elezione. I primi imperatori Yao, Shun, Yu si succedettero per designazione imperiale; ma la designazione doveva essere approvata da un segno esplicito della volontà del Cielo. Questo segno della volontà divina nell'eleggere l'imperatore era il volenteroso e cordiale consenso del popolo. L'elezione dell'imperatore, fatta in qualsiasi forma dagli uomini, deve avere un riscontro nella volontà del Cielo. Come constatare la volontà del Cielo? Il segno esplicito è la volontà del popolo:

((La intelligenza del Cielo è manifestata dalla intelligenza del nostro popolo; la disapprovazione del Cielo si manifesta con la disapprovazione del nostro popolo))⁽⁷⁾.

((La dilezione o l'odio del Cielo sono simili al cuore del popolo. Il cuore del Cielo si riconosce attraverso il cuore del popolo))⁽⁸⁾.

Queste sono espressioni audacissime. Si direbbe che questo concetto del popolo rappresenti il pensiero ultra-democratico! Tuttavia non si deve confondere la manifestazione della volontà del Cielo riguardo a un imperatore con le altre manifestazioni riguardo alle altre cose. La volontà del popolo rappresenta la volontà del Cielo solamente nel caso dell'imperatore e non in altri casi. Gli antichi sapienti non avevano certamente intenzione di identificare il cuore del popolo con il cuore del Cielo.

(6) Shu-King, Kao-tao-mo.

(7) Shu-King, cap. Kao-tao-mo.

(8) Shu-King, cap. Kan-she.

Un imperatore è stato eletto o è stato confermato dal Cielo se può contare sull'approvazione di tutto il popolo. Quando morì l'imperatore Yao, il suo designato Shun cedette la dignità al figlio dell'imperatore defunto, ma il popolo dava la sua approvazione a Shun, e questo assunse l'ufficio imperiale. Così fece Yu col figlio di Shun.

Montze, banditore energico di queste idee, affermava che un imperatore rimane nella sua dignità e conserva il suo ufficio, finché egli fa la volontà del Cielo e riscuote l'approvazione del popolo; il giorno nel quale l'imperatore abusa della sua dignità e della sua autorità per opprimere il popolo, decade dal suo ufficio e diventa un uomo ordinario, soggetto alla punizione del popolo))⁽⁹⁾. Quindi se uno uccide un tiranno, non commette delitto ((*lesae majestatis*)), avendo ucciso un uomo colpevole.

Come si spiega questo concetto democratico? La democrazia moderna esalta la volontà del popolo, riconoscendola come fattore ed origine dell'autorità suprema dello Stato. La democrazia confuciana invece considera la volontà del popolo non come origine dell'autorità imperiale, ma semplicemente come un mezzo di riconoscimento della volontà del Cielo. L'imperatore fu voluto dal Cielo per provvedere agli interessi del popolo; un imperatore, come vicario, può rimanere nel suo mandato, finché eseguisce fedelmente la volontà del Cielo, mandante. Il popolo direttamente sperimenta la fedeltà o la infedeltà dell'imperatore; quando il popolo è contento d'un imperatore, è segno che l'imperatore ha curato i suoi interessi e lo ha amato. Egli fa il suo dovere e merita di conservare il mandato divino, rimanendo nella sua altissima dignità. Invece quando il popolo si lamenta dell'imperatore, è segno che questo ha abusato della sua autorità ed è divenuto un tiranno; allora egli non è più il rappresentante del Cielo che vuole il bene del popolo, ma è un usurpatore. Per sapere se un imperatore pensa seriamente o no agli interessi del popolo, la prova evidente è la approvazione o disapprovazione del popolo. Anche nel caso di

(9) Montze, cap. I. p. II, n. 10.

elezione la volontà del popolo si spiega con questo ragionamento, perchè non si elegge uno che non abbia mai avuto contatti col popolo, ma si elegge chi ha già cooperato coll'imperatore precedente nel governo; così il popolo può giudicare l'avvenire di un personaggio da quello che ha fatto im precedenza.

E' opportuno mettere in evidenza anche il fine dell'autorità imperiale. Tutto l'impero appartiene all'imperatore come la sua casa, come le cose della sua famiglia. L'imperatore può disporre delle cose dell'impero liberamente e può legittimamente godere di tutte. Ma ad una condizione, dalla quale dipende tutto l'operare dell'imperatore, cioè ch'egli si sforzi di conseguire il fine dell'autorità imperiale. Il Cielo ha eletto un imperatore non perchè egli godesse dell'impero, soddisfacendo ai propri desideri capricciosi, ma perchè lo governasse provvedendo al benessere dei cittadini. Nel programma delle sue attività, l'imperatore deve tenere sempre presente il vantaggio dei suoi sudditi. Cosa ha fatto e cosa fa il Cielo in favore degli esseri creati? Il Cielo ha dato loro l'esistenza e li conserva semplicemente per amore; così l'imperatore ha il dovere d'imitare il Cielo governando il popolo con amore. Un padre di famiglia lavora e soffre per dare da mangiare ai suoi figli, per vestirli e per educarli; altrettanto deve fare l'imperatore: deve pensare a nutrire, a vestire, ad educare milioni e milioni di figli. Non tutti gli imperatori hanno avuto sempre davanti agli occhi questo programma nobilissimo, nè tutti possono arrivare a tanta altezza; però tutti devono sapere almeno conciliare i propri interessi con gli interessi del popolo.

Mencio andava a fare una visita al re Liao-hui-uolang. Il re stava presso la sponda d'un lago artificiale nel suo giardino, e vedendo arrivare Mencio, gli rivolse questa domanda: L'uomo sapiente e virtuoso gode anche delle gioie della sontuosità e della magnificenza ? (indicando gli animali e gli uccelli del giardino reale). Mencio rispose: Solamente i sapienti e i virtuosi possono godere di queste cose; gli stupidi e i malvagi non possono goderne anche se le hanno... Gli antichi imperatori

sapevano godere insieme con il popolo. Nel capitolo T'an-shi del libro Shu-king si dice: O maledetto sole, (indica l'imperatore Chie) quando sarai distrutto? Preferiamo morire per procurarti la fine. Ora se il popolo vuole con la propria morte distruggere il principe, questi non potrà mai essere contento, anche se ha tutte le più belle cose))⁽¹⁰⁾.

Ai tempi di Mencio tutti i principi feudali erano egoisti e volevano allargare il proprio territorio ed accrescere la propria potenza. Mencio andava da questi principi per dissuaderli dalla difficile ed inconcludente impresa:

((Tchuan-pao disse a Mencio: Io sono andato a vistare il re, il quale mi diceva di amare la musica; io non gli ho risposto niente. Che ti pare di quest'amore alla musica? Mencio disse: Se il re ama la musica, si potrà sperare qualche cosa di buono. All'indomani Mencio domandò al re: E' vero, Maestà, che voi avete detto a Tchuan-pao che amate la musica? Il re si fece rosso e rispose: Io veramente non amo la musica degli antichi santi; amo solamente la musica volgare. Mencio disse: Se la vostra Maestà ama veramente la musica, il vostro regno sarà salvo. La musica moderna è simile alla musica classica. Il re si meravigliò: Come si spiegherebbe questa somiglianza? Mencio disse: E' meglio godere da solo o in compagnia con gli altri? Il re rispose: Sarebbe meglio godere insieme con gli altri. Mencio replicò: E' meglio godere con pochi o con molti? Il re rispose: Sarebbe meglio godere con molti. Allora disse Mencio: Io voglio spiegare il modo di godere la musica. Se adesso vostra Maestà fa un bel concerto qui nel giardino, il popolo sentendo le campane, i tamburi, i flauti e i violini, comincia a scuotere la testa, ad oscurarsi in faccia e a dire con sospiri: Il nostro re ama tanto la musica da non lasciarci in pace. Noi non potremo

(10) Montze, cap. I. part. I, n. 2.

avere più i nostri figli e i nostri padri insieme con noi a casa; e i nostri fratelli e le nostre mogli saranno dispersi. Se la vostra Maestà fa la caccia qui nel giardino, il popolo sentendo i rumori dei cavalli e delle carrozze e vedendo i colori delle bandiere e delle armi, comincia a scuotere la testa, ad oscurarsi in faccia e a dire con sospiri: Il nostro re ama tanto la caccia da non lasciarci in pace. Noi non potremo avere più i nostri figli e i nostri padri insieme con noi a casa e i nostri fratelli e le nostre mogli saranno dispersi! Perché si odono questi lamenti? Perché la vostra Maestà non ha saputo godere insieme con il popolo. Invece se la vostra Maestà fa un bel concerto qui nel giardino, il popolo sentendo le campane, i tamburi, i flauti e i violini, comincia a sorridere e a dire: Il nostro re sta bene in salute, altrimenti non potrebbe assistere al concerto. Ora se la vostra Maestà fa un caccia nel giardino, il popolo sentendo i rumori dei cavalli e delle carrozze e vedendo i colori delle bandiere e delle armi, comincia a sorridere e a dire: Il nostro re sta bene in salute, altrimenti non avrebbe potuto assistere alla caccia. Perché queste cordiali sollecitudini? Perché la vostra Maestà sa godere insieme con il popolo))⁽¹¹⁾.

Godere insieme con il popolo. Questo è il minimo programma politico, a cui deve attenersi l'imperatore per potere godere del suo regno; altrimenti il popolo scontento con una ribellione farà scomparire il tiranno.

D'altra parte però l'autorità imperiale riveste una inviolabilità così augusta che deve essere riverita con una totale dedizione e con una perfetta obbedienza. Si chiama l'imperatore ((il volto celeste)) che significa l'altissima dignità del figlio del Cielo, oppure ((il volto

(11) Montze, cap. I, part. II, n. 1. ((Goder col popolo)) significa che l'imperatore non deve sacrificare il popolo per accrescere la gioia personale, ma deve dare la possibilità al popolo di godere anche la gioia della vita.

del dragone)), perchè il dragone è un animale misterioso e maestoso. Gli antichi Confucianisti avevano un'idea più democratica dell'imperatore, come Confucio e Mencio si mettevano quasi alla pari dei principi feudali, perchè i maestri consideravano se stessi come esseri mandati dal Cielo per insegnare ai principi a praticare la retta dottrina. In seguito si è esagerato; specialmente dopo la dinastia Hang, la dignità dell'imperatore fu resa quasi divina.

Qui dobbiamo ricordare di nuovo la caratteristica speciale dell'autorità imperiale nella concezione confuciana, cioè la paternità. L'imperatore è il padre dell'impero che è una grande famiglia. Questa metafora non è soltanto rettorica, ma ha dei riflessi sul diritto e sul sistema politico. Nel diritto comunemente si distingue l'autorità statale dall'autorità disciplinare dei parenti. Invece se si concepisce l'autorità come simile a quella paterna, allora l'ambito dell'autorità imperiale abbraccia quello che appartiene comunemente e all'autorità statale e all'autorità paterna, L'autorità statale come autorità pubblica riguarda per se stessa soltanto il bene comune e mira agli atti esteriori. L'autorità paterna ha cura del benessere della famiglia e di ciascuno dei figli in particolare; essa vigila sugli atti esteriori dei figli e vigila pure su quelli interiori, fin dove riesce possibile, per la loro buona educazione. Così l'autorità imperiale, secondo la concezione confuciana, si estende al campo del bene comune dello Stato e del bene di ciascun cittadino; essa vigila le azioni esteriori dei sudditi, ma può arrivare anche ad imperare sulle azioni interiori. Può sembrare questa una grande confusione dottrinale, ma in realtà l'imperatore cinese considerava tutti i cittadini, sia come individui sia come membri della società, come pienamente affidati alle sue cure e alla sua giurisdizione.

71. Le qualità necessarie all'Imperatore

Non è possibile stabilire in precedenza le condizioni per eleggere un imperatore; gli imperatori succedevano uno all'altro senza mai

consultare nessun consiglio. Tuttavia il Confucianesimo ha voluto fissare almeno qualche linea di condotta e per guidare i passi dell'imperatore di buona volontà, e per aprire al popolo giusti criteri di giudizio intorno all'imperatore.

Si tratta di qualità che mirano molto in alto.

Se l'imperatore è posto dal Cielo a governare il popolo, e il governo non può effettuarsi senza l'aiuto dei ministri, la prima qualità dell'imperatore è di sapere scegliere buoni ministri e di affidarsi a loro. Non si può pretendere che tutti gli imperatori siano saggi e capaci e virtuosi, perchè non tutti i primogeniti della famiglia possono essere uomini eccezionali. Ma per poter governare, se l'imperatore stesso non è uomo capace, si richiede almeno che egli sia prudente e sappia affidare il governo ad uomini capaci. I letterati e gli storici cinesi giudicavano gli imperatori anzitutto da questa qualità di prudenza; quelli veramente cattivi o stolti sono circondati sempre da ministri indegni ed incapaci e rovinano la dinastia; gli imperatori prudenti, anche se mediocri, ma che sanno circondarsi di elementi buoni, governano sapientemente. D'altronde questa qualità suppone pure delle altre qualità buone, come la conoscenza degli uomini, la prudenza di giudizio, ecc.

Se l'imperatore è padre dell'impero, si richiede in lui un vero interesse per il bene dei suoi cittadini. Il primo passo da fare è conoscere il popolo e rendersi conto delle sue reali condizioni. Poi deve dimostrarsi volenteroso nel realizzare i provvedimenti necessari, cercando di infondere in tutti i cuori una fiducia piena e filiale.

Inoltre l'imperatore è maestro del popolo, non nell'impartire gli insegnamenti, ma nel dare l'esempio e le direttive. Si richiede perciò che l'imperatore sia un uomo moralmente perfetto nell'osservanza del Li. Le leggi stabilite dall'imperatore non obbligano l'imperatore stesso; questo principio lo riconoscono pure i Cinesi; ma vi sono tante altre leggi che trovano la loro espressione concreta nel Li e che sono precetti dell'ordine perenne; riguardo a queste leggi, l'imperatore non gode esenzione alcuna e deve dimostrarsi osservantissimo di esse.

Deriva di qui un'altra qualità dell'imperatore, l'attaccamento alle tradizioni paterne. Il figlio pio medita sempre sugli esempi del padre e si sforza di mantenersi sulla strada di lui; così l'imperatore non deve essere facile a cambiare le istituzioni stabilite dai suoi predecessori.

Se si deve venerare la memoria dei parenti defunti, molto più si deve venerare il nome del Cielo ed osservarne i precetti. La qualità massima per un santo imperatore è di sapere sempre imitare il Cielo nelle sue azioni. Il culto al Cielo è il più grande dovere dell'imperatore: e la volontà del Cielo è la stella polare del suo cammino.

L'imperatore ideale del Confucianesimo è davvero un uomo santo.

72. Il governo

Un fenomeno naturale insegna all'imperatore ad organizzare il governo. Il Cielo nel governare tutto l'universo adopera degli esseri intermediari, inquadrandoli in una ordinata gerarchia come il sole, la luna, la pioggia, le stagioni, ecc. Così l'imperatore nel governare l'impero ha bisogno di agenti intermediari, i quali coordinati in gerarchia, aiuteranno il governo. Difatti l'antichissimo schema di governo nel libro Tchou-li mette in chiara luce il pensiero di imitare i fenomeni naturali; i sei ministri del governo si chiamavano: ministro Cielo, ministro Terra, ministro Primavera, ministro Estate, ministro Autunno e ministro Inverno. Questo concetto è anche una deduzione naturale dal concetto confuciano sull'autorità imperiale. Se l'imperatore è il vicario del Cielo, i suoi ministri sono simili agli agenti naturali che aiutano il Cielo nel governo universale. Nel libro Shu-king esprime un altro pensiero riguardo ai ministri che considera come le braccia dell'imperatore.

L'organizzazione del governo è differente nelle diverse dinastie;

le linee fondamentali, conservate sempre, sono le seguenti:

A. Contro il concentrazione dei poteri nel primo ministro

Nello schema antico di governo del libro Tchou-li, i primi ministri sono tre: essi formano un consiglio imperiale e decidono, nelle sedute davanti all'imperatore, tutte le cose più importanti dell'impero. Questi tre però non hanno il potere esecutivo e sono piuttosto i consiglieri della corona. Nei secoli posteriori i titoli sono rimasti, ma il potere di questi ministri si è continuamente diminuito e s'è ridotto infine a una dignità onorifica. I poteri invece del primo ministro sono passati ai tre capi di tre dicasteri ministeriali: la cancelleria imperiale, la camera imperiale e il dicastero esecutivo. Questi tre capi erano i veri Tsaichan (primi ministri). Nelle ultime dinastie furono creati altri titoli: i presidenti delle accademie imperiali, che erano i primi ministri. La tendenza generale e costante era di dividere i poteri del primo ministro, lasciandoli nelle mani almeno di due persone per evitare il totalitarismo servile. Ma in realtà però furono parecchi i personaggi che tennero nelle proprie mani tutti i poteri dell'impero con titoli speciali: e i loro abusi hanno dimostrato la sapienza del sistema confuciano.

B. La distinzione e la divisione dei poteri civili, dei poteri giudiziari e dei poteri militari

In teoria questi tre poteri sono distinti e divisi in differenti dicasteri; ma in pratica molti tennero insieme gli uffici civili e militari e più spesso anche quelli giudiziari. Era un principio quasi comunemente ammesso che un bravo letterato e perfetto confuciano dovesse essere capace di disimpegnare gli affari civili e militari. Si disprezzava un comandante militare che non sapesse scrivere bene; invece un comandante militare e letterato godeva sempre una grandissima fama.

C. Il controllo del governo

Nella organizzazione attuale del governo cinese c'è un dicastero di controllo. Esso ha una storia molto antica e famosa. Nel sistema morale confuciano si insiste molto sulla correzione amichevole perchè l'uomo non può vedere da sè i propri falli. L'imperatore, benchè figlio del Cielo, è sempre uomo e perciò soggetto a sbagliare. Per correggere questi errori anticamente l'imperatore faceva raccogliere i canti popolari che esprimevano la gioia e i lamenti del popolo. Da questi canti l'imperatore poteva conoscere gli effetti della sua politica. Poi, durante la dinastia Han, apparve il dicastero di controllo con gli alti ufficiali ((Yu-se-ta-fu)), che avevano il compito ingrato ma importantissimo di opporsi all'imperatore e di censurare gli altri ministri. Si sceglievano gli uomini di carattere forte e di moralità alta, i quali dovevano saper morire per tenere in alto la propria missione.

D. Gli esami pubblici

Quando la dinastia Han ebbe definitivamente organizzato il governo, tipico per le dinastie successive, pensò pure ad un sistema di reclutamento dei funzionari. Si cominciarono a bandire dei concorsi pubblici con un esame sui libri canonici e classici o sulle questioni di attualità. I candidati di questi concorsi erano destinati a prendere gli uffici governativi. Durante la dinastia Tang, il sistema degli esami divenne il mezzo regolarissimo per reclutare tutti i funzionari dell'impero. Dall'esame comunale all'esame provinciale, da questo al nazionale e infine all'esame imperiale, in cui l'imperatore personalmente interrogava i candidati. Il candidato, dopo ogni esame, riceveva un titolo onorifico e il diritto di aspettativa per essere nominato agli uffici pubblici. Con questi esami il Confucianesimo trionfò su tutti gli altri sistemi dottrinali, assicurandosi la direzione della vita nazionale; infatti nell'esposizione di tutte le questioni, bisognava ispirarsi agli insegnamenti di questa scuola.

73. Le qualità dei ministri

Il buon andamento del governo e lo sviluppo prospero della politica dipendono dalle qualità dei ministri. L'organismo politico confuciano non è una macchina rigorosamente congegnata a mezzo di leggi scritte, la quale una volta messa sul binario cammina da sè, anche trovandosi nelle mani di incapaci. Questa dottrina della scuola giuridica fu combattuta severamente da Mencio. L'organismo politico confuciano consente molta elasticità e dipende dalle iniziative e dalle direttive dei dirigenti. Perciò le qualità personali dei ministri influenzano profondamente l'andamento della politica.

Perciò la scuola confuciana insiste molto sulla scelta dei ministri. Non è facile elencare le qualità necessarie perchè un ministro si possa dire moralmente sano e intellettualmente capace. Fra tutte, la più importante è la fedeltà.

((Fedele all'imperatore e riconoscente alla nazione)): questo è il proverbio e il motto di tutti i cinesi sia funzionari pubblici che cittadini privati.

Confucio e Mencio facevano una distinzione fra l'imperatore e la nazione, e mettevano gli interessi della seconda avanti al primo. Verso la nazione il ministro ha l'obbligo di una fedeltà assoluta, verso l'imperatore il ministro è tenuto ad una fedeltà relativa. Nei secoli posteriori la fedeltà all'imperatore arrivava ad assorbire la fedeltà alla nazione e diventava schiacciante, in modo da creare questo proverbio:

((Se l'imperatore vuole che il ministro muoia, il ministro non può non morire; se l'imperatore vuole che il ministro viva, il ministro deve vivere))).

La fedeltà dei ministri prima di tutto è fedeltà perfetta ai propri uffici. Non si può rifiutare un incarico da parte dell'imperatore, se non in casi straordinari. Accettato un ufficio, si deve avere il coraggio

di sacrificare piuttosto la vita che trascurare gli obblighi assunti. La pietà filiale in tempi ordinari ha la precedenza sugli incarichi pubblici, ma nei casi estremi, il figlio è obbligato a sacrificare la vita per la fedeltà, anche se i parenti non avessero altri figli per la loro assistenza. La fedeltà agli uffici impone l'obbligo di fare conoscere ai superiori e allo stesso imperatore i difetti e gli errori nella politica. I membri dell'ufficio di controllo hanno l'obbligo specialissimo — come s'è già detto — di denunciare gli abusi e i difetti, ma anche ogni funzionario ha l'obbligo verso l'imperatore di denunciare tutto ciò che sia male per l'impero. Un imperatore che non voglia sentire le denunce dei ministri, si condanna ad essere annoverato fra gli imperatori tiranni.

Nel caso di una ribellione, i ministri sono obbligati a seguire la sorte del principe, e ad esporsi anche al pericolo della morte. Nel pensiero di Confucio e di Mencio ritorna la distinzione fra l'imperatore e la nazione. Morire con il principe è una bella cosa; ma se la nazione aspetta molto dalle attività d'un ministro, egli può e deve salvarsi per il bene comune. Invece nel pensiero dei Confucianisti posteriori, la distinzione decade, e si esige o la morte dei ministri o il ritiro a vita privata. Un ministro che serva il nemico del suo principe defunto, è biasimato da tutti. Quindi ogni volta che si cambia la dinastia (la famiglia regnante), i ministri devono o morire o ritirarsi a vita privata. Questo però non corrisponde perfettamente al pensiero di Confucio e di Mencio:

((Tze-lu domandò : Quando il principe Fan uccise suo fratello Chou, il suo ministro Chio-fu morì insieme con lui; l'altro ministro invece che era Huen-tsong, non volle morire. E allora Kuan-tsong mancò alla fedeltà? Confucio rispose: Il principe Fan ha potuto nove volte riunire tutti i principi feudali, senza adoperare le armi; tutto è stato merito di Kuan-tsong. Fossero tutti perfetti come Kuan-tsong!))).

((Tze-kong disse: Kuan-tsong non mi sembra un uomo perfetto.

Il principe Fan uccise suo fratello Chou; Kuan-tsong non solo non morì con il suo signore, anzi accettò l'ufficio di primo ministro del principe Fan. Confucio rispose: Kuan-tsong facendo il primo ministro, riuscì a porre il principe Fan come capo di tutti i principi feudali, e così restaurò l'impero. Il popolo fino ad oggi fruisce ancora delle sue sapienti istituzioni. Se non ci fosse stato Kuan-tsong, sarebbe costretto a vivere da barbaro))⁽¹²⁾.

Confucio e Mencio peregrinavano da un regno all'altro, assolutamente liberi da ogni legame personale con i principi: essi considerarono loro primo dovere quello d'essere portatori e realizzatori della dottrina degli antichi sapienti, per salvare il popolo. Essi concepivano l'impero come universale.

Fra le altre virtù che rendono saggio e perfetto un ministro, tre specialmente sono necessarie: l'amore per il popolo, il disinteresse, il distacco.

Se l'imperatore per la sua paternità deve amare il popolo, i ministri che sono suoi cooperatori nel governo, devono necessariamente amare il popolo, partecipando anch'essi alla paternità imperiale. Il popolo, secondo tutta la tradizione, chiamava il sindaco padre del popolo; è lui infatti che ha il contatto diretto con il popolo, è lui che deve provvedere ai bisogni dei cittadini.

Considerandosi il padre del popolo, il magistrato si purifica dalla cupidigia. Per descrivere un funzionario pessimo in Cina si adopera questa espressione: ((l'uomo che ha raschiato il grasso ed ha inghiottito il sangue del popolo)). Per lodare un funzionario esemplare si dirà ch'egli è partito dal suo ufficio ((con le due maniche piene di aria pura)), senza riempire le sue valigie di denaro e di cose preziose.

(12) Lun-Ngu, cap. VII, p. II, n. 17-18.

Soppressa la cupidigia, il magistrato si distacca dall'ufficio in modo da poterlo lasciare in ogni momento, senza fatica. Questo distacco è indispensabile al magistrato per essere un uomo di carattere. Il Confucianesimo insiste perchè il magistrato innanzitutto metta in pratica la retta dottrina; se l'ambiente non gli permette di farlo, o se i superiori sono malvagi, egli deve saper rinunciare subito all'ufficio e ritirarsi a casa sua. La dottrina retta precede ogni onore, ed il carattere conta assai più di qualsiasi ufficio.

Capitolo XI

La Dottrina Politica

SOMMARIO: Moralismo politico, anti-utilitarismo, la formazione del popolo, l'amore al Li, politica umanitaria, lo spirito di pace, l'universalismo.

74. Il moralismo politico

La dottrina politica confuciana è strettamente congiunta con i principi generali della sua scuola. L'autorità imperiale proviene dal Cielo per provvedere al benessere del popolo. La volontà divina in questa provvidenza mira specialmente alla felicità degli uomini, come la volontà divina in generale vuole la riproduzione e la conservazione degli esseri viventi. Il più grande bene dell'uomo è la sua perfezione morale che garantisce la felicità individuale e collettiva. Quindi la politica deve rivolgersi al conseguimento di questa mèta. La dottrina politica confuciana ha due caratteri speciali che ne sono i fondamenti: la moralità e la umanità.

La politica si unisce strettamente alla morale, o per meglio dire, la politica è una parte e un'applicazione della morale nel campo politico. Questo moralismo penetra nel midollo della politica e controlla tutte le istituzioni sociali e civili. L'autorità statale è fondata su un fondamento morale, perchè la sua origine è divina ed ha la sua sfera di esercizio controllata dai principi morali; le leggi sia costituzionali che civili e penali, sono una sanzione dei principi morali. La giustizia regola la vita individuale e regola pure la vita pubblica dello stato. Se la famiglia è un istituto vincolato dalle leggi morali, l'impero che è una grande famiglia, dovrà pure sottostare alle

direttive della morale. E' inconcepibile che la politica possa separarsi dalla morale. Allora che cosa varrebbe insegnare che l'uomo prima di assumere un ufficio, deve perfezionarsi nelle virtù e che l'arte del governare consiste nella perfezione morale? Come si può supporre che l'imperatore, il figlio del Cielo, agisca contro le leggi stabilite dal Cielo, mentre è tenuto al massimo ossequio per gli ordini divini? L'ordinamento giuridico e sociale è un ordine della società umana che si muove al di dentro dell'ordine universale. E qui ritorna il grande principio dell'armonia generale dell'universo creato. L'ordinamento sociale dell'umanità deve essere in armonia con l'ordine generale; e quest'armonia si ottiene con l'osservanza dell'ordine perenne, espresso nel Li. Un individuo per regolare la propria vita deve tenere il Li come regola: un impero per regolare la politica deve pure tenere il Li come regola. La politica che respinge la morale e nega la sua dipendenza dai principi morali, si ribella all'ordine perenne e causa la disfunzione generale del mondo.

In antico, l'ordine giuridico e l'ordine morale, presso tutti i paesi, erano uniti: solamente nei tempi moderni la scienza li ha voluti separare. Fautrice di tale separatismo fu anche in Cina, la scuola giuridica, ma la scuola confuciana combattè energicamente questa tendenza e tenne la politica cinese sempre vincolata alla dottrina morale.

75. Anti-utilitarismo

La prima conseguenza del moralismo politico è l'anti-utilitarismo. Nella politica macchiavelliana, il criterio è la utilità. Il principe regnante tiene fissi gli occhi sopra due punti luminosi: l'accrescimento della potenza e la moltiplicazione della ricchezza. Si bada alla opportunità e non alla moralità dei mezzi. Ora nessuno dubita che fra utilità ed onestà esista una distanza assai grande. Nel caso che l'utilità non si concili con l'onestà, l'utilitarismo sacrifica senz'altro la onestà, dichiarando che nella politica non si bada alla morale. La scuola confuciana lotta spietatamente contro questa tendenza:

Mencio va a visitare il re Lian-hui-ouang. Il re gli dice: Rispettabile maestro, voi avete sopportato un lungo viaggio per venire al mio regno, e vorrete certamente rendervi utile. Mencio risponde: Maestà, perchè parlate di utilità? Parlate piuttosto di carità e di giustizia. Se la vostra Maestà dice come si può essere utile al vostro regno, i nobili diranno come si può essere utile alle mie famiglie e gli altri diranno come si può essere utile alla mia persona; allora i governanti e i sudditi cercheranno tutti la propria utilità, e il vostro regno sarà veramente in pericolo. Nel regno che ha un tributo di diecimila carrozze da guerra, colui che ucciderà il principe per usurpare il trono sarà della famiglia che ha mille carrozze da guerra; nel regno che ha mille carrozze da guerra, colui che ucciderà il principe per usurpare il trono, sarà della famiglia che ha cento carrozze da guerra. La famiglia che ha mille carrozze da guerra, in un regno di diecimila carrozze, è già assai grande; la famiglia che ha cento carrozze da guerra, nel regno di mille carrozze da guerra, è pure assai grande. Ma se si mette la giustizia al di sotto della utilità, uno non sarà mai soddisfatto della propria condizione e dovrà fare la guerra per forza. Invece non sarà possibile che uno che ha la carità, abbandoni i propri parenti; nè che uno dimentichi il suo principe, se ama la giustizia. Perciò è meglio che Vostra Maestà parli soltanto della carità e della giustizia. Non è necessario parlare della utilità))(1).

Motivo della politica non deve essere l'utile. Gli uomini nascono con l'istinto di cercare la propria utilità, ma i beni che possono soddisfare i loro desideri sono limitati; e allora è inevitabile che nascano dei conflitti e scoppino delle guerre. Il governo è voluto dal Cieol appunto per mettere una disciplina ai desideri degli uomini, affinché tutti possano partecipare ai beni comuni e vivere in pace. Se il governo invece di mettere un freno alle passioni degli uomini, le eccita con il

(1) Montze, cap. I, part. I, n. 1.

proprio esempio di cupidigia, la società umana diventa un inferno di ogni sorta di guai.

La concezione della separazione assoluta dell'onesto dall'utile è un errore contraddittorio. Secondo il pensiero di Mencio l'onesto include l'utile, perchè la utilità vera dell'uomo è l'armonia con l'ordine generale. Da questa armonia vengono poi anche la prosperità della ricchezza e della potenza. Quando il governo batte la strada della carità e della giustizia, non può soffrire in alcun modo: anzi ne ha grandissimi vantaggi. L'interesse del principe non è forse di guadagnare il cuore del popolo? Con la carità e con la giustizia il popolo di tutto l'impero sarà con lui.

76. Formazione del popolo

La politica morale ha per iscopo la formazione del popolo, perchè un impero perfetto si forma con un popolo perfetto.

Prima di incominciare la formazione spirituale, si deve presupporre un certo livello di benessere materiale. Non si può parlare di educazione, quando gli sforzi sono tutti rivolti a calmare la fame:

((Mencio disse: Senza beni stabili soltanto gli eroi possono avere una volontà stabile. Il popolo ordinario non può avere una volontà stabile quando non ha dei beni stabili. Chi non ha la volontà stabile, sarà sopraffatto dagli istinti cattivi e dalle cupidigie, e commetterà dei delitti. Contro questi delitti interverrà la legge: e ciò significherà mettere il popolo in una fossa per soffocarlo. Come si può pensare che un principe giusto scavi la fossa per farvi morire il suo popolo? Perciò il principe sapiente nella sua amministrazione dispone che il popolo abbia il necessario per provvedere ai bisogni dei parenti e per nutrire la moglie e i figli. Negli anni di buon raccolto, la famiglia avrà l'abbondanza dei viveri; negli anni di carestia, tutti potranno scampare dal morire di fame. Allora si pensa a spingere il popolo a fare del bene e il popolo segue queste direttive con molta facilità. Adesso i principi nella loro amministrazione dispongono in modo che il popolo non abbia mai il

necessario per poter assistere ai bisogni dei parenti nè per nutrire la moglie e i figli. Negli anni di buon raccolto, il popolo lavora e soffre, e negli anni di carestia tutti muoiono di fame. Come potrà il popolo avere il pensiero rivolto alla educazione morale, se con tutti i suoi sforzi non riesce a salvarsi dalla fame? Se la Vostra Maestà vuole fare una buona politica, deve incominciare dal fondamento))(2).

Quando il popolo avrà avuto tutto l'essenziale per vivere, si procederà alla educazione che ha lo scopo di formare gli uomini a viver con rettitudine.

((Confucio disse: La politica consiste nel raddrizzare))(3). Raddrizzare la vita. Gli uomini per l'istinto della cupidigia e del piacere, camminano spesso fuori della strada tracciata dal Cielo. Di qui nascono conflitti e le miserie della società. La saggia politica sta nell'indicare al popolo la strada diritta, che permetta a tutti di vivere tuanquillamente e pacificamente, con un relativo godimento della felicità.

Questa formazione del popolo incomincia con la preparazione personale di tutti quelli che hanno avuto qualche incarico pubblico dall'imperatore. Perciò la perfezione e la rettitudine personale del principe è il primo passo della saggezza politica.

((Confucio disse: Se la vita personale del principe è retta, egli non troverà molte difficoltà nella politica; ma se la sua vita personale non è retta, come potrà mettere gli altri sulla buona strada?))(4).

((Confucio disse: Se la vita personale del principe è retta, il popolo lo seguirà anche senza legge; ma se la vita personale

(2) Montze, cap. I. part. II, n. 7.

(3) Lun-Ngu, cap. IV, part. II, n. 16.

(4) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 13.

del principe non è retta, il popolo non lo seguirà, nonostante tutte le leggi))⁽⁵⁾.

La rettitudine personale del principe è il supposto necessario per una politica saggia. Questa verità elementare ha una profonda ragione psicologica.

((Confucio disse: Quando il principe nella politica esercita veramente le virtù morali, egli diventerà una stella polare e tutte le altre stelle (i ministri) lo circonderanno))⁽⁶⁾.

Un imperatore saggio e virtuoso sa scegliere dei ministri saggi e virtuosi. Quando il governo è composto di elementi degni, il popolo ha un esempio vivo di perfezione morale dinnanzi agli occhi.

((Se i superiori amano il Li, i sudditi non possono non averne rispetto. Se i superiori amano la giustizia, i sudditi non possono non praticare l'ubbidienza. Se i superiori amano la sincerità, i sudditi non possono non avere la cordialità))⁽⁷⁾.

Per formare il popolo sarà bene conquistare prima il suo cuore. Quando il popolo ha la piena fiducia nel principe e nel suo governo, il principe può fargli accettare facilmente le sue direttive.

((Tze-kong domandò sulla politica. Confucio rispose: Dare cibo sufficiente, preparare una forza armata sufficiente e avere la sincerità. Tze-kong domandò di nuovo: Se per necessità si dovesse lasciare una di queste tre cose, quale si potrebbe lasciare? Confucio rispose: La forza armata. Tze-kong replicò: Se si dovesse ancora lasciare una fra le due rimanenti, quale si potrebbe lasciare? Confucio disse: Il cibo, poichè tutti gli

(5) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 6.

(6) Lun-Ngu, cap. I, part. II, n. 1.

(7) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 4.

uomini, presto o tardi, devono pur morire, Ma il popolo senza la sincerità non si governa))(8).

A ogni costo si deve guadagnare la fiducia del popolo con la sincerità, la quale traduce fedelmente il pensiero dell'imperatore ed ispira una completa comprensione. Per essere sinceri, tutti devono essere esatti nell'uso delle proprie dignità e nell'esercizio delle proprie funzioni. Ogni ufficio ed ogni dignità hanno un nome che significa diritti e doveri stabiliti secondo le prescrizioni del Li. Ogni personaggio della gerarchia governativa deve sapere rispondere alle attribuzioni del proprio titolo e nome.

((Tze-lu domandò a Confucio: Maestro, il re Wei vuole che voi andiate a dirigere il suo governo. Quale sarà la prima cosa che farete dopo aver accettato l'ufficio? Confucio rispose: La prima cosa sarà di dare ad ogni nome il suo giusto significato. (Cheng-ming). Tze-lu disse: Farete così? Voi siete troppo in ritardo nelle idee! Che cosa c'è da mettere nel giusto senso? Confucio si agitò: Tu sei un maleducato! Tchuun-tze (uomo retto) sa stare in silenzio, quando non comprende la cosa. Se il nome non ha il suo senso giusto, la parola non esprime più il pensiero: se la parola non rende giustamente il pensiero, l'opera non può essere compiuta bene: se l'opera non si compie bene, l'armonia e la legge non restano più: se la legge e l'armonia non restano, le sanzioni penali non si applicano giustamente: se le sanzioni penali non si applicano giustamente, il popolo non saprà più dove dovrebbe mettere il piede. Quindi Tchuun-tze (uomo retto) ...nel suo parlare non ama la leggerezza))(9).

Mettere ogni titolo al proprio posto: l'imperatore fa da imperatore, il ministro da ministro, il padre da padre, il figlio da figlio, il

(8) Lun-Ngu, cap. V, part. II, n. 7.

(9) Lun-Ngu, cap. VII, part. I, n. 3.

marito da marito e la moglie da moglie⁽¹⁰⁾. Allora l'impero avrà un ordine e godrà la pace.

77. L'amore al Li

Perchè ciascuon nella sociteà stia al proprio posto e compia tutti i propri doveri, occorre stabilire i diritti e i doveri di ciascuno. Perciò la politica confuciana apprezza molto il Li che è il complesso dei precetti morali, delle leggi statali, dei costumi e delle cerimonie. In questo complesso legislativo ognuno trova la sua strada ben definita. Il governo si serve di questo mezzo per istruire il popolo a vivere con rettitudine.

Confucio nutriva un grande disprezzo per la tendenza della scuola giuridica ((Fa-chia)). Il Fa, come abbiamo già detto, indica la legge scritta che è sempre accompagnata dalle sanzioni penali. Il metodo educativo confuciano è metodo preventivo; invece di punire il popolo dopo la colpa, si deve prima istruirlo facendo in modo che cammini sulla retta via. Le sanzioni penali si adoperano solo come un mezzo ausiliare.

((Confucio disse: Se si cerca di dirigere il popolo con la politica e di moderarlo con le sanzioni penali, egli s'asterrà dal fare il male; tuttavia mancherà di pudore interno agendo unicamente per paura. Se si cerca di dirigere il popolo con le virtù morali e di moderarlo con il Li, il popolo avrà il pudore sincero e da se stesso starà lontano dal male))⁽¹¹⁾.

Il Confucianesimo considera la politica come educazione non soltanto circa le cose e le cognizioni esterne, ma anche per formare una buona coscienza. La dottrina giuridica romana insegna che la legge civile controlla soltanto le azioni esterne e il tribunale non giudica se non i delitti esternamente conoscibili. La legge non si preoccupa della

(10) Lun-Ngu, cap. I, part. II, n. 3.

(11) Lun-Ngu, cap. VI, part. II, n. 11.

coscienza dei sudditi. Per il governo è sufficiente che il popolo cammini sulla strada voluta dalla legge, e non è necessario domandare se è veramente convinto della rettitudine della legge stessa. Il Confucianesimo invece si preoccupa anche della coscienza dei sudditi. Non basta che il popolo cammini nella legge, ma si deve anche fare in modo che sia convinto della necessità dell'osservanza della legge e si formi la coscienza di voler fare il bene. La differenza tra queste dottrine sta nella concezione della politica; se si concepisce la politica come un mezzo per tenere semplicemente l'ordine esterno e per promuovere il benessere prevalentemente materiale, la disciplina esterna è sufficiente; se si concepisce la politica come un mezzo di educazione al bene che è prevalentemente spirituale, la formazione della coscienza diviene indispensabile. Confucio si proponeva sempre la educazione morale del popolo; di qui il suo profondo attaccamento alle prescrizioni del Li.

78. Politica umanitaria

Un altro distintivo della politica confuciana è il suo carattere umanitario. Confucio non ha costruito la sua dottrina politica su un piano fantastico, ma sulla umanità concreta. Si prende l'umanità con i suoi dolori e le sue esigenze. Il Taoismo detesta le tragiche conseguenze dell'ambizione politica, vuole ricondurre il popolo allo stato puro della natura umana, rinnegando tutti i legittimi desideri del cuore umano. Tutte le istituzioni sociali sono opera umana e aggiunta alla natura, perciò sono una malattia. Se l'uomo non apprezzasse il denaro, nessuno lo cercherebbe; se l'uomo non facesse differenza fra bene e male, non ci sarebbero delle azioni cattive e dei delitti. Distruggere tutte queste istituzioni umane e fare ritornare l'uomo alla sua natura: questo è il programma politico di Lao-tze. Secondo lui, l'uomo quando ha il necessario per soddisfare ai bisogni essenziali della natura, può e deve rimanere contento. Se l'uomo si accontentasse del necessario per i suoi bisogni naturali, non sorgerebbero conflitti e guerre per contestare delle ricchezze superflue e dei titoli vani. Ma Lao-tze ha dimenticato che gli uomini non possono essere ridotti alla

semplicità puramente naturale; essi, avute le cose necessarie, cercheranno istintivamente le superflue per la propria comodità. L'umanità è dotata dell'istinto del progresso. Poi Lao-tze misconosce la natura umana, supponendola nel suo stato puro, come perfetta ed impeccabile. L'utopia dello stato naturale di Lao-tze è simile alla mania di Rousseau. Il Buddismo, in Cina, non pretendeva di formulare un programma politico; ma i suoi principi dottrinali sulla falsità e sulla non-esistenza delle cose esterne conducono necessariamente ad una politica negativa. Se le cose esterne del mondo non esistono realmente, che cosa deve fare un principe riguardo all'impero? Si dovrebbero seguire i precetti buddistici annientando tutti i desideri umani ed insegnando agli uomini a vivere poi nel nirvana. Come è possibile che l'umanità senza desideri continui la sua esistenza? La scuola confuciana prende l'umanità tale quale si presenta ogni giorno. L'uomo ha dei grandi difetti, ma ha pure delle qualità meravigliose; l'uomo ha delle cattive passioni, ma ha anche delle buone aspirazioni. Correggere le passioni, sopprimere le qualità cattive, sviluppare le qualità buone, soddisfare i desideri legittimi: questo è il programma della politica confuciana.

L'uomo non vive in solitudine; non si può realizzare la solitudine taoistica o buddistica. La società e le relazioni sociali sono naturali all'uomo. Il Confucianesimo stabilisce anzitutto la regola delle buone relazioni sociali. Si distinguono cinque relazioni reciproche: tra imperatore e sudditi, tra genitori e figli, fra fratelli e fratelli, fra marito e moglie, fra amici e amici⁽¹²⁾. Ogni categoria di relazioni ha la propria regola stabilita dal Li. In mezzo a queste relazioni si trova l'uomo-individuo, a svolgere la sua vita giornaliera.

L'uomo nella sua intima convinzione sa d'averne una vita indipendente, sa d'averne i suoi propri desideri e cerca di soddisfarli. Il Confucianesimo non idealizza la politica nella superesaltazione dello Stato, ma pone al centro il popolo.

(12) Tsong-Ying, cap. XX.

((Il popolo — dice Mencio — è al primo posto; lo Stato tiene il secondo, poi viene l'imperatore))⁽¹³⁾. Senza il popolo non c'è lo Stato e conseguentemente neppure l'imperatore. Il Cielo ha costituito l'imperatore per governare il popolo, provvedendo al suo bene. L'uomo nasce con tante esigenze, e da solo non ha la possibilità di procurare i mezzi per soddisfarle. La società è il mezzo naturale per assicurarci con più facilità il benessere.

Una politica che si interessa veramente e costantemente del bene del popolo, non può non essere ispirata dallo spirito d'amore. Amare il popolo: ecco il principio politico confuciano. Non è forse un comando del Cielo quello di amare gli uomini? Non è forse, l'imperatore, il vicario del Cielo?

((Il re Lian-hui-ouang disse a Mencio: Vorrei sinceramente apprendere i vostri insegnamenti. Mencio rispose: Allora la Vostra Maestà favorisca rispondere a una mia domanda: tra ammazzare il popolo con il bastone o con il coltello, c'è qualche differenza? Rispose il re: Non c'è differenza. Mencio disse: Tra ammazzare il popolo col coltello o colla politica, c'è qualche differenza? E il re: Non c'è alcuna differenza))⁽¹⁴⁾.

Il segno tangibile di questo amore, nella parte negativa, è diminuire per quanto possibile le pene e le tasse. Gli imperatori cinesti che volevano avere il titolo di saggi e di santi, costantemente cercavano di alleggerire i pesi del popolo: altrimenti il regnante sarebbe mancato alla sua missione.

((Mencio disse al re Chee-suan-ouang: Un vostro funzionario che voleva partire per recarsi al regno Tzu, raccomandava sua moglie e i suoi figli a un amico. Quando fu di ritorno dal viaggio, trovò che la moglie ed i figli, trascurati dell'amico, avevano perfino sofferto la fame. Come regolarsi con questo

(13) Montze, cap. VII, p. II, n. 14.

(14) Montze, cap. I. part. I, n. 4.

amico? Il re rispose: Rompendo senz'altro l'amicizia. Mencio riprese la domanda: Se un vostro magistrato non governasse bene il suo distretto, cosa si farebbe con lui? Rispose il re: Si dovrebbe destituirlo dall'ufficio. Se il regno — disse Mencio — non è in buon ordine, cosa si deve fare? Il re cambiò discorso))(15).

79. Lo spirito di pace

Diretta conseguenza della politica d'amore è lo spirito di pace. Muoiono migliaia di persone nelle battaglie e ne muoiono altre migliaia a causa della guerra. Questa è una crudeltà inumana. Poi perchè si fa la guerra? Per soddisfare all'ambizione. Il Taoismo nega assolutamente ogni giustificazione della guerra, la quale non è altro che una conseguenza naturale dello sbagliato sistema politico di volere il progresso. Anche la scuola di Mo-ti non ammette la possibilità della guerra, perchè egli predica un amore universale ed indistinto senza gradazioni. Il Buddismo ha pure orrore della guerra, che è uno dei più grandi dolori dell'umanità. Il Confucianesimo è all'unisono con tutti nel negare la necessità della guerra.

Al popolo cinese che è paziente di natura, e che passa i suoi giorni nei lavori agricoli, contento delle poche cose che si possono ottenere dalla terra, l'insegnamento dell'amore confuciano e dello spirito di equilibrio contribuì a formare un carattere decisamente contrario alla guerra violenta. La sua letteratura canta la bellezza della vita pacifica e descrive i dolori delle conquiste belliche; i suoi storici esaltano gli imperatori pacifici e detestano gli imperatori bellicosi. Insomma tutta la tradizione cinese è permeata da questo spirito pacifico. Per l'agricoltura che cosa c'è di più disastroso della guerra? Quando i contadini vedono le loro case distrutte, i loro campi devastati e le terre dei padri bruciate, sentono la fine del mondo. Un popolo ama la guerra quando non è stabile e non ha dei beni stabili; invece un

(15) Montze, cap. I, part. II, n. 6.

popolo agricoltore ama la terra, ama la stabilità, ama la pace.

Molte guerre ha avuto la Cina, e negli scritti dei Confucianisti si trovano pure degli elogi per i comandanti e per gli eroi. C'è quindi una differenza nei riguardi alla guerra tra il Confucianesimo e le altre scuole amanti di pace.

Il Confucianesimo condanna la guerra per il suo principio di amore, di gentilezza e di equilibrio. Ma questa condanna non è assoluta: ci sono casi, nei quali la guerra è lecita, anzi qualche volta necessaria. Il criterio per giudicare la necessità e la legittimità della guerra è la causa giusta. Un proverbio cinese dice che ((l'esercito si muove con un titolo)), cioè che la guerra si fa per una ragione giusta. Quando un popolo non è abituato alla guerra e il suo spirito è pacifico, per spingerlo a combattere occorre un vero motivo che darà alla guerra un ideale.

Qual'è la ragione giusta per fare la guerra? Confucio ha affermato la necessità della forza armata e ha detto che è compito dell'imperatore di prepararla. Egli tuttavia non amava l'uso della forza armata ed era in pieno accordo con il detto del proverbio: ((l'esercito pur non essendo adoperato per mille anni, non può essere impreparato nemmeno per un giorno)). La forza armata è un mezzo per impedire che altre forze possano disturbare la società. La prima ragione giusta per la guerra è domare la ribellione e distruggere le bande dei ladri. Per il benessere comune è necessario che ci siano ordine e tranquillità. I ribelli ed i ladri distruggono l'ordine sociale, perciò l'imperatore deve con la forza restituire l'ordine alla società.

Un'altra ragione per la giusta guerra è la legittima difesa. Quanti biasimi hanno avuto i ministri che negoziarono la pace con le forze aggressive dei Mongoli e dei Mancesi! Invece i ministri e i comandanti che si sono sacrificati per la difesa della dinastia contro gli invasori, furono esaltati come eroi nazionali. Come si può stare in pace con un popolo che vuole dominarci con la forza e rapire le terre dei nostri padri? Contro la forza devastatrice si oppone la forza. La legittimità della guerra difensiva fu sempre difesa dai Confucianisti. Negoziare la pace con gli invasori significa tradire la propria famiglia, consegnando l'eredità dei padri agli stranieri.

Nemmeno la guerra aggressiva è sempre condannata dai Confucianisti. Nella mentalità di quei maestri la cosa più importante è la retta dottrina, la quale assicura la felicità a tutti. Quando un regno si trova in condizioni tristi per la tirannia del suo principe, si deve marciare con la forza armata per detronizzare il tiranno e liberare il popolo dal giogo duro. E' un dovere di umanità e di fraternità soccorrere i popoli vicini. Il Confucianesimo ha condannato senza riserva l'ambizione della conquista per amore di gloria o per avere dei territori: e non ha approvato mai le imprese degli imperatori per accrescere la propria potenza, portando la guerra ai popoli circostanti. Invece ha sempre sostenuto la necessità di aiutare i popoli oppressi, anche con la forza armata se è necessario.

In tutte le guerre, specialmente nelle aggressive, l'imperatore deve comportarsi con dignità e umanità ed obbligare i suoi soldati a fare altrettanto, perchè il fine non giustifica i mezzi. Quando l'imperatore, andando a liberare un popolo vicino, pensa di tenersi il territorio conquistato, il giusto motivo della guerra cessa immediatamente e la guerra diventa ingiusta.

((Il re Chee fece una guerra contro il regno Yen e lo conquistò, Gli altri principi feudali radunarono una grande armata per venire in soccorso al re di Yen. Il re di Chee ebbe paura e domandò consiglio a Mencio: Molti principi vogliono fare la guerra contro di me; cosa debbo fare? Mencio rispose: Io ho sentito dire che un paese di settanta miglia quadrate ha cominciato a dominare gli altri paesi: non ho sentito che un regno di mille miglia quadrate abbia paura degli altri.... Ora il regno di Yen opprimeva il suo popolo, e Vostra Maestà lo ha punito. Il popolo di Yen, credendo che Vostra Maestà fosse andato per liberarlo dalle sofferenze, uscì a ricevere il vostro esercito con manifestazioni di gioia e di cordialità entusiasta. Ma se Vostra Maestà ha fatto arrestare i loro parenti e fratelli e li ha condannati alla morte, se Vostra Maestà ha ordinato di distruggere i loro templi commemorativi e di portare via i loro tesori nazionali, come si può giustificare la vostra guerra? Il mondo temeva già della potenza di Chee, ed ora che il vostro territorio s'è

uplicato con la conquista di Yen, è naturale che i principi feudali si mettano insieme per farvi la guerra. Vostra Maestà deve ordinare subito la restituzione di tutte le bandiere dei reggimenti di Yen e la riconsegna di tutti i tesori nazionali rubati; consulti Vostra Maestà il popolo di Yen, gli dia un re e poi si ritiri. Credo che arriverete ancora a fermare l'azione dei principi feudali))⁽¹⁶⁾.

80. L'universalismo

Il fine massimo della politica confuciana è la fratellanza universale di tutti i popoli. L'amore insegnato da Confucio abbraccia tutti gli uomini del mondo, i quali formano o almeno possono formare una grande famiglia. Tutti gli uomini vivono sotto un medesimo cielo e sopra una stessa terra, e hanno una medesima legge. Il mondo non è forse uno? L'ordine perenne non abbraccia tutto l'universo? Se l'universo per opera dell'ordine perenne è tutto armonia, perchè gli uomini non potranno realizzare un ordine sociale e vivere in una pace universale? Pacificare l'universo: ecco l'aspirazione dei nobili imperatori, dei saggi ministri e dei sapienti letterati.

((La conviction que ((L'Univers ne forme qu'une famille et que la Chine n'en est qu'un membre)) se manifeste abondamment dans les textes de toute nature et tant anciens que modernes - depuis l'Antique Etymologie jusqu'a l'Hymne national actuel, en passant par les Canons classiques, sans compter les textes officiels))⁽¹⁷⁾.

Il processo pedagogico confuciano incomincia con la perfezione personale dell'individuo, poi si passa alla perfezione della famiglia, e in fine alla perfezione dell'impero, arrivando così alla perfetta pacificazione dell'universo. Questo non vuol dire dominare tutto l'universo: sarebbe una follia volere conquistare con la forza tutti i popoli

(16) Montze, cap. I. part. II, n. 11.

(17) Dr. C. K. Sié, *L'esprit chinois en face du problème des races*, Berne. 1942, P. 12.

Vicino al popolo cinese vivevano altri popoli di cultura inferiore. La politica cinese, secondo la dottrina confuciana, cercò sempre di vivere in pace con tutti; e quando la Cina ricevette un popolo come suo vassallo, lo lasciò sempre pienamente libero e si curò solo di aiutarlo per levare più in alto il livello della sua civiltà. Gli imperatori cinesi non pensarono mai di colonizzare gli altri popoli; e con questa politica anticolonizzatrice, la civiltà cinese conquistò tutti i popoli vicini. La sapienza confuciana insegna che un popolo non si conquista con la sottomissione forzata; un popolo segue istintivamente un altro popolo, quando di sua volontà vuole assimilarne la civiltà. L'umanitarismo politico di Confucio ha il suo pieno e definitivo sviluppo nella pacificazione universale. Confucio ha descritto questo stato di pace con un senso apocalittico:

((Quando il Grande principio sarà realizzato, l'Universo apparterrà a tutti. I sapienti e i capaci saranno eletti. La sincerità sarà stabilita con l'armonia. Gli uomini non limiteranno i loro affetti soltanto ai propri parenti, e le loro cure paterne ai propri figli. Si cercherà di fare che la vecchiaia possa arrivare a una felice fine, che l'età matura possa essere ben utilizzata, che l'infanzia possa ricevere una conveniente educazione, che i vedovi e le vedove, gli orfani, i vecchi senza figli, gli infermi, abbiano tutti quello che è necessario per il sostentamento. Gli uomini avranno i loro uffici, le donne i loro focolari familiari. La gente, pur temendo di perdere i beni terreni, non desidererà però di accrescerli a dismisura: e lavorerà per se e per gli altri. Tutte le intenzioni cattive saranno disperse. Non vi saranno più nè frodi, nè ladri, nè disturbo alcuno. Le case terranno permanentemente aperte le loro porte anche di notte. E questa sarà la Pacificazione universale))(18).

(18) Li-Chee cap. I, Li-yun.

Appendice I

Cronologia Di Confucio

- 551 av. C. — anno 21 dell'imperatore Lin-wang della dinastia Tcheou Confucio nasce.
- 549 av. C. — anno 23 di Tcheou Ling-wang: muore il padre di Confucio.
- 533 av. C. — anno 12 dell'imperatore Tcheou Chen-wang: Confucio sposa una giovane della famiglia Pien-kuan.
- 532 av. C. — anno 13 di Tcheou Chen-wang: nasce il figlio Peye Confucio aveva l'ufficio di gentiluomo del duca Tche.
- 531 av. C. — anno 14 di Tcheou Chen-wang: Confucio aveva l'ufficio di soprintendente dell'agricoltura.
- 530 av. C. — anno 15 di Tcheou Chen-wang: Confucio cominciò l'insegnamento.
- 528 av. C. — anno 17 di Tcheou Chen-wang: muore la madre di Confucio.
- 518 av. C. — anno 2 dell'imperatore Ching-wang: Confucio si recò alla capitale imperiale e vide Lao-tze.
- 516 av. C. — anno 4 di Tcheou Ching-wang: fuggendo i tumulti bellicosi del regno Lu, Confucio si recò al regno Tche.
- 510 av. C. — anno 10 di Tcheou Ching-wang: Confucio ritornò al regno Lu.
- 505 av. C. — anno 15 di Tcheou Ching-wang: Confucio è nominato governatore della capitale del regno Lu.
- 503 av. C. — anno 17 di Tcheou Ching-wang: Confucio nominato senatore del regno Lu.

- 501 av. C. — anno 19 di Tcheou Ching-wang: Confucio nominato supremo giudice del regno Lu.
- 500 av. C. — anno 20 di Tcheou Ching-wang: Confucio nominato Magno Cancelliere del regno Lu, accompagnava il re ad incontrare il re del regno Tche.
- 499 av. C. — anno 22 di Tcheou Ching-wang: Confucio rinunciò al suo ufficio e abbandonò il regno Lu, peregrinando i diversi regni feudali.
- 490 av. C. — anno 34 di Tcheou Ching-wang: muore la moglie di Confucio.
- 488 av. C. — anno 36 di Tcheou Ching-wang: Confucio ritorna nel regno Lu.
- 487 av. C. — anno 37 di Tcheou Ching-wang: muore il figlio Pe-yu.
- 479 av. C. — anno 41 di Tcheou Ching-wang: muore Confucio.

Appendice II

Cronologia Di Mencio

- 385 av. C. — anno 17 dell'imperatore An-wang della dinastia Tcheou o nell'anno 372 av. C., anno 4 dell'imperatore Nai-wang della dinastia Tcheou: Mencio nasce. (data incerta).
- 366 av. C. — anno 3 dell'imperatore Tcheou Schen-wang: Mencio sposa una giovane della famiglia Tien.
- 356 av. C. — anno 13 dell'imperatore Tcheou Schen-wang: Mencio cominciò i suoi insegnamenti.
- 338 av. C. — anno 31 dell'imperatore Tcheou Schen-wang: Mencio si recò al regno Song.

- 336 av. C. — anno 33 dell'imperatore Tcheou Schen-wang:
Mencio si recò al Wei-vei-wang.
- 327 av. C. — anno 42 dell'imperatore Tcheou Schen-wang:
Mencio si recò al re Teng-wen-kong.
- 320 av. C. — anno 2 dell'imperatore Tcheou Shen-chen-wang:
Mencio si recò nel regno Tche.
- 318 av. C. — anno 4 dell'imperatore Tcheou Shen-chen-wang:
Muore la madre di Mencio e egli ritorna nel
regno Lu.
- 315 av. C. — anno 6 dell'imperatore Tcheou Shen-che-wang:
Mencio si recò di nuovo nel regno Tche.
- 312 av. C. — anno 3 dell'imperatore Tcheou Nai-wang: Mencio
ritorna al proprio paese.
- 303 av. C. — anno 12 dell'imperatore Tcheou Nai-wang: Mencio
ha finito di scrivere il suo libro.
- 289 av. C. — anno 26 dell'imperatore Tcheou Nai-wang: muore
Mencio.

Appendice III

Cronologia Di Tsuun-Tze (le date della vita di questo maestro
sono tutte incerte)

- 334? 230? 298? av. C. — nasce Tsuun-tze.
- 314? av. C. — Tsuun-tze si recò nel regno Jen.
- 284? av. C. — Tsuun-tze si recò nel regno Tche.
- 266? av. C. — Tsuun-tze si recò nel regno Tsin.
- 256? av. C. — Tsuun-tze si trovava nel regno Tsu e copriva l'in
carico di prefetto di Lan-lin.
- 238? av. C. — si dimette dall'incarico.
- 236? av. C. — muore Tsuun-tze.

Appendice IV

Cronologia Di Tchou-She

- 1130 d. C. — anno 4 di Chieng-jen dell'imperatore Song-kaotsong: nasce Tchou-she.
- 1148 d. C. — anno 18 di Chio-shen dell'imperatore Song-kaotsong: Tchou-she si laureò agli esami imperiali.
- 1163 d. C. — anno 1 di Long-shen dell'imperatore Song-shieutsong: Tchou-she riceve il titolo del ((Dottore nelle cose militari)) dall'imperatore.
- 1170 d. C. — anno 6 di Chien-tao dell'imperatore Song-shieutsong: muore la madre di Tchou-she ed egli si dimette dagli uffici.
- 1171 d. C. — anno 7 di Chien-tao dell'imperatore Song-shieutsong: Tchou-she riceve la direzione del centro di studio ((Tsong-tao-kuen)) di Tai-chow.
- 1175 d. C. — anno 2 di Shun-she dell'imperatore Song-shieutsong: Tcheou-she riceve la direzione del centro di studio ((Tsong-yun-kuen)) di Wu-shiu-san.
- 1178 d. C. — anno 5 di Shun-she dell'imperatore Song-shieutsong: Tcheou-she riceve il comando dell'armata Nan-kan.
- 1179 d. C. — anno 6 di Shun-she dell'imperatore Song-shieutsong: Tcheou-she è nominato ispettore della provincia Kie-kan.
- 1183 d. C. — anno 10 di Shun-she dell'imperatore Song-shieutsong: Tcheou-she ricopre l'ufficio di direttore del centro di studio ((Tsong-tao-kuen)).
- 1187 d. C. — anno 14 di Shun-she dell'imperatore Song-shieutsong: Tcheou-she è nominato ispettore generale dei tribunali della provincia di Kia-she.

- 1190 d. C. — anno 1 di Shio-she dell'imperatore Song-kuang-tsong: Tcheou-she è nominato assistente alla Cancelleria imperiale.
- 1191 d. C. — anno 2 di Shio-she dell'imperatore Song-kuang-tsong: muore un figlio di Tchou-she ed egli si è dimesso dall'ufficio.
- 1200 d. C. — anno 6 di Ching-yuan dell'imperatore Snog-Ning-tsong: muore Tchou-she.

Appendice V

Cronologia Di Wang-Yang-Ming

- 1472 d. C. — anno 8 di Chen-fa dell'imperatore Ming-shen-tsong: nasce Wang-yang-ming.
- 1484 d. C. — anno 20 di Chen-fa dell'imperatore Ming-shen-tsong: muore la madre di Wang-yang-ming.
- 1488 d. C. — anno 1 di Hong-che dell'imperatore Ming-shieu-tsong: Wang-yang-ming sposò una giovane della famiglia Tchou.
- 1499 d. C. — anno 12 di Hong-che dell'imperatore Ming-shieu-tsong: Wang-yang-ming si laureò agli esami imperiali.
- 1504 d. C. — anno 17 di Hong-che dell'imperatore Ming-shieu-tsong: Wang-yang-ming è nominato esaminatore degli esami della provincia Shan-tong, poi nominato ufficiale del ministro di guerra.
- 1506 d. C. — anno 1 di Chen-tei dell'imperatore Ming-wu-tsong: Wang-yang-ming è degradato ed esiliato a Long-chinag.

- 1510 d. C. — anno 5 di Chen-tei dell'imperatore Ming-wu-tsong: Wang-yang-ming è nominato ufficiale del ministero di giustizia.
- 1511 d. C. — anno 6 di Chen-tei: Wang-yang-ming è nominato ufficiale ciale del ministero degli Uffici pubblici.
- 1512 d. C. — anno 7 di Chen-tei: Wang-yang-ming è nominato grande ufficiale della corte imperiale.
- 1516 d. C. — anno 11 di Chen-tei: Wang-yang-ming è nominato grande ufficiale dell'ufficio di controllo ed ispettore generale della provincia meridionale di Kia-she, dirige la campagna contro i banditi.
- 1519 d. C. — anno 14 di Chen-tei: Wang-yang-ming dirige la campagna contro i ribelli di Shen-hao.
- 1520 d. C. — anno 15 di Chen-tei: Wang-yang-ming è nominato conte ((Shen-chien)).
- 1522 d. C. — anno 1 di Chia-chen dell'imperatore Ming-si-tsong: muore il padre di Wang-yang-ming.
- 1525 d. C. — anno 4 di Chia-chen: muore la moglie di Wang-yang-ming.
- 1527 d. C. — anno 6 di Chia-chen: Wang-yang-ming, nominato grande ufficiale dell'Ufficio di controllo e comandante supremo contro i ribelli di Si-tien.
- 1528 d. C. — anno 7 di Chia-chen: muore Wang-yang-ming.