



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

**Confucius Sinarum Philosophus:
neoconfucianesimo nella tessitura
latina del Zhongyong**
Un'analisi comparativa

Relatrice

Prof.ssa Tiziana Lippiello

Correlatore

Prof. Attilio Andreini

Laureando

Alessio Salvatore Virecci Fana
Matricola 871446

Anno Accademico

2019 / 2020

Indice

Abstract	1
引言	2
Introduzione	6
1. Zhongyong 中庸	12
1.1 L'autore e l'opera	12
1.2 Illustrazione dei caratteri <i>zhong</i> e <i>yong</i>	18
2. Confucius Sinarum Philosophus	28
2.1 Michele Ruggieri e i primi lavori di traduzione dei classici	28
2.2 I classici confuciani nella compilazione del <i>Tianzhushiyi</i> di Matteo Ricci....	31
2.3 <i>Sapientia Sinica</i> : una prima traduzione bilingue	33
2.4 <i>Sinarum Scientia Politico-Moralis</i> : la traduzione del <i>Zhongyong</i> di Prospero Intorcetta	35
2.5 L'opera pionieristica del <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	40
3. La figura di Confucio nella strategia di “adattamento” dei gesuiti	46
3.1 Confucio filosofo e saggio.....	46
3.2 La figura di Confucio all'interno della “controversia dei riti”	49
3.3 I classici negli studi naturalistici e testuali di epoca Ming e Qing	56
3.4 Il profeta Confucio.....	62
4. Zhongyong e aurea mediocritas	69
4.1 Etica e prassi del <i>zhongyong</i>	73
4.2 La dimensione politica del giusto mezzo	78
4.3 Micro e macrocosmo nel concetto di armonia <i>he</i> 和.....	84

5. La coltivazione interiore nella pratica costante	96
5.1 “Vincere se stessi” nel processo di autocoltivazione.....	96
5.2 La dimensione universale della coltivazione interiore	102
5.3 Conoscenza e azione.....	104
6. La spiritualità del <i>Zhongyong</i>	115
6.1 Spettri e spiriti	118
6.2 Interiorità del rito.....	124
6.3 La potenza numinosa del santo.....	126
Conclusioni.....	131
Appendice	135
Bibliografia	154
Indice delle figure	168

Abstract

Il *Zhongyong* è sicuramente uno dei testi classici centrali rispetto all'incontro tra Cina e Occidente. Particolarmente decisive furono le traduzioni dei gesuiti a partire da Michele Ruggieri, Matteo Ricci e successivamente quelle di Prospero Intorcetta raccolte nelle opere *Sapientia Sinica* e *Sinarum Scientia Politico-Moralis* e riedite da Philippe Copley ed altri gesuiti nel *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*. L'elaborato si soffermerà particolarmente su quest'ultima traduzione tentando di mostrare come la tessitura latina dell'opera sia in realtà frutto dell'incontro e del dialogo tra i gesuiti e il contesto culturale e sociale di epoca Ming. A partire da un'analisi comparativa tra le interpretazioni neoconfuciane del testo e la lettura proposta dai gesuiti si evidenzierà come l'uso dei commentari, particolarmente quelli di Zhu Xi e Zhang Juzheng, abbiano esercitato un'influenza determinante sulla lettura e l'interpretazione dell'opera e come questi siano stati decisivi nel definire istanze universali che valessero tanto per il contesto intellettuale e religioso europeo quanto per quello cinese. Attraverso tre tematiche principali desunte dal testo classico (il giusto mezzo, la coltivazione interiore, la dimensione spirituale), si prenderanno in esame non soltanto i concetti chiave e le loro rispettive rese latine ma anche determinate scelte retoriche che riflettono spesso categorie culturali e finalità non sempre necessariamente esplicite.

引言

上學期間，我有幸接觸到了一些拉丁語版的中國儒家經典譯作，這使我萌生了撰寫這篇論文的想法。這些譯作由歷史上最早的一批“漢學家”翻譯而成，它們為中國知識和文化在歐洲的傳播起到了巨大的推動作用。在四百多年後的今天，這些書籍也依然經久不衰，它們深刻地影響著西方人看待、研究古老中國文明的思維方式。在最早的一批拉丁語譯作中，耶穌會士將自己的解讀與古漢語文本相結合，開創了將西方思想及價值觀念滲透進儒家經典的先河。此外，他們的工作也為西漢詞典裡一些儒學術語提供了約定俗成的翻譯。最讓人嘆為觀止的是，儘管拉丁語和古漢語相距甚遠，但譯文總體來說非常忠實於原文，耶穌會士還在譯作中增加了一些評論和註解。由此可見，他們的中文功底深厚，對中國的歷史文化瞭如指掌。

直到近些年，這個話題才受到西方漢學家及中國相關領域學者們的重視，他們開始系統地研究並分析耶穌會士對中國經典著作的譯介及其文化意義。時至今日，被翻譯成西方語言的儒家經典版本依然不多。其中一個比較著名的版本是由中山大學哲學系教授梅謙立 (Thierry Meynard) 於 2011 年出版的《大學》。該書為漢語、英語及拉丁語“三語對照本”。梅謙立教授參閱了 1868 年出版的《中國的哲學家孔夫子》(Confucius Sinarum Philosophus) 中《大學》的相關篇章，並將這部分內容從拉丁語翻譯成了英語。2015 年，他又出版了《論語》英譯本，該書也同樣是從拉丁語版本翻譯而來的。¹

《中國的哲學家孔夫子》是耶穌會士撰寫的第一部比較完整的向西方介紹中國傳統文化及儒家經典的書籍，在東學西漸的歷史上具有啟蒙意義和先驅作用。該書試圖將基督教與儒學融合在一起，是對一個世紀以前利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 思想的繼承和發展。《中國的哲學家孔夫子》包含了《大學》、《論語》及《中庸》三本著作的拉丁語譯文和註解。正如我們之前提到的，梅謙

¹ Thierry Meynard (2011), *Confucius sinarum philosophus (1687), The first translation of the confucian classics*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; id. (2015), *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden – Boston: Brill.

立教授對該書中《大學》及《論語》的拉丁語翻譯部分已經做過深入的研究和詳盡的分析，但《中庸》部分的拉丁語內容迄今為止鮮有研究。在北京外國語大學張西平教授主編的《儒學西傳歐洲研究導論》一書中，收錄了《中國的哲學家孔夫子》中《中庸》篇的部分內容，並將其翻譯成了中文。2018年，意大利宗教史學家保羅·貝奧尼奧·布羅齊耶里（Paolo Beonio Brocchieri）出版了一部題為《孔子與耶穌會》（*Confucio e il Cristianesimo*）的著作，書中收錄了西西里傳教士殷鐸澤（Prospero Intorcetta, 1625-1696）的兩部譯作：1662年出版的《中國智慧》（*Sapientia Sinica*）以及1667年至1669年間出版的《中國政治道德學說》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*）。在《中國政治道德學說》這部分內容中，也刊印了《中庸》的拉丁語版譯文。2019年，拉丁語專家米凱萊·費列羅（Michele Ferrero）在羅馬維多利奧·伊曼紐爾二世國家圖書館（*la Biblioteca Nazionale V. Emanuele II*）找到了一份拉丁語手稿，其中包括了《大學》、《論語》、《中庸》的全部內容及《孟子》的部分篇章。但學界對這份手稿的作者存在爭議，有的學者認為手稿中的字跡像羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607），有的則認為利瑪竇（Matteo Ricci）便是作者。總之，“傳教士與東學西漸”這一學術領域還有很大的研究空間，有待進一步深化和拓展。

本人將論文的研究重點放在了《中國的哲學家孔夫子》中收錄的拉丁語版《中庸》部分，以及耶穌會士在翻譯過程中使用的兩本主要參考文獻—朱熹（1130-1200）的《四書章句集注》和張居正（1525-1582）的《四書直解》。《中庸》是論述人生修養境界的一部道德哲學專著，其通篇的主旨是論中和，認為中和之道即天下的根本之道，也是天道、人道需要達到的最高境界。《中庸》還提出了“天人合一”的觀點。《中庸》內容抽象玄奧，與四書中的其它幾本著作差別很大，翻譯該書對耶穌會傳教士而言也是一次不小的挑戰。也難怪清朝著名的古史學家崔述（1740-1816）反對朱熹將《中庸》與《大學》、《論語》、《孟子》一起彙編成四書，質疑《中庸》“非本禮經”。（Lippiello, 2010, 40）

值得注意的是，耶穌會士在參閱朱熹的《四書章句集注》過程中遇到了很大的困難。朱熹（1130-1200）是宋朝著名的理學家、思想家、教育家，儒學的集大成者。他的理學思想對元、明、清三朝影響很大，成為三朝的官方哲學。朱熹的

哲學體系以理本論為基礎，他認為“理”是先於自然現象和社會現象的形而上者，是萬物的規律。“氣”是哲學體系中僅次於理的第二個範疇，它是形而下者，是鑄成萬物的質料。天下萬物都是理和質料相統一的產物。理生氣並寓於氣中，理為主，為先，是第一性的，氣為客，為後，屬第二性。一直以來，傳教士們都試圖將儒家思想與基督教相結合，但朱熹的這些觀點顯然不符合基督教教義，成為融合過程中的巨大障礙之一。面對差異與衝突，耶穌會士並沒有對程朱理學採取徹底排斥的態度，相反，他們翻譯並注解了朱熹的理學著作，將他的思想介紹到了歐洲。從另一方面看，這些理學的概念和定義具有普適性，它們從中國傳統社會和文化中抽象出普世倫理，使得傳統儒家哲學能夠跨文化、跨種族、跨國界。耶穌會士正是藉助了這些理學觀念，才向歐洲知識界證明了中國幾千年沈淀下來的古老智慧具有普遍性，完全可以與古希臘、古羅馬的哲學思想相提並論。儒家哲人與古希臘先賢一樣，將外在的宇宙精神與內在的個體修養相融合，他們都無一例外跨越了時空和地域的局限性。

本人撰寫這篇論文旨在探討耶穌會士在翻譯《中庸》的核心概念及一些特定詞彙時，是如何參閱並選擇性地採納朱熹及張居正的注疏，從而在不違背基督教神學教義的情況下用拉丁語給出相對應的解釋。論文主要採用了比較研究的方法，本人在《中國的哲學家孔夫子》一書中選取了三大主題，並從哲學角度及語史學角度對相關譯文進行分析，以研究耶穌會士的翻譯在哪些地方與宋明理學相悖，又在哪些地方與之相符。根據研究的主題，本人參閱了《中國的哲學家孔夫子》裡《中庸》的拉丁語版譯文，並選取了其中涉及“中庸的本質及含義”、“內省慎獨”的頭幾章和涉及“誠”、“鬼神觀”、“至聖之道”的末幾章，將它們作為論文的重點研究對象。本人在論文的第三章、第四章及第五章論述了相關內容。這幾個主題在論文中出現的先後次序完全依照《中庸》原文，也與耶穌會士翻譯的拉丁語版譯文一致。不得不承認，將《中庸》內容按照上述主題劃分帶有一定的主觀性，畢竟有關倫理道德、宇宙萬物、精神修養的《中庸》內容始終貫穿全書。

本論文著重分析耶穌會士在翻譯過程中所選取的內容以及所使用的詞彙、句法及修辭，通過他們所採取的翻譯方法推斷其翻譯初衷。此外，本人還將耶穌會士

的拉丁語譯文與朱熹、張居正的注疏相對比，從耶穌會士如何選擇性地接受宋明理學的觀點來思考他們翻譯想要達到的目的。他們通常不會在書中直言不諱地寫明其真實意圖，本人只能通過蛛絲馬跡來對此進行揣測。在追溯相關拉丁詞彙和術語的詞源時，本人查閱了亞里士多德（Aristotele）的《尼各馬可倫理學》（*Etica Nicomachea*）、聖奧古斯丁（Sant'Agostino）的《上帝之城》（*De civitate Dei*）以及托馬斯·阿奎那（Tommaso d'Aquino）的《論公教信仰真理駁異教徒大全》（*Summa contra Gentiles*）。自 1599 年起，這幾本書就被耶穌會納入了培養傳教士的“課程計劃”（*Ratio Studiorum*）之中，因而對他們影響很大。同時，為了更好地闡釋基督教教義，本人參考了羅明堅（Michele Ruggieri）的《天主實錄》和利瑪竇（Matteo Ricci）的《天主實義》。《天主實錄》最初由羅明堅用拉丁文寫成，後由利瑪竇及一名中國秀才將其譯成中文，於明朝萬曆十一年（1584）在北京出版。《天主實義》則由利瑪竇本人所著，於萬曆三十一年刊行（1603），書中採用對話形式，利用儒學語言和概念闡述天主教教義。這兩本書是歷史上西方人用漢語書寫的最早的基督教神學著作。

此外，本人還從文體風格及修辭手法角度出發，將拉丁語譯文與文言文原文進行了比較，這樣也能更好地理解譯文背後所隱藏的含義。耶穌會士認為，與古希臘和古羅馬典籍中華麗的辭藻與繁複的修辭相比，儒家經典用詞用語太過平實樸素。拉丁語版譯文中，也有一些語句明顯有違原著本意，是耶穌會士蓄意篡改的結果，本人會在接下來幾章中對這部分內容進行著重分析。

論文總共分為六章。本人在第一章和第二章詳細介紹了《中庸》和《《中國的哲學家孔夫子》》這兩本書，包括它們的起源、歷代的增補和修訂等等。本人還對“《中庸》的出處”、“耶穌會士在翻譯《《中國的哲學家孔夫子》》時的具體分工”等相關問題進行了解釋。第三章論述了耶穌會士在翻譯過程中所採取的策略，同時提供他們於中國文人相互交往的歷史背。在第四章、第五章和第六章，本人根據《中庸》的三大主題，如“中庸的本質及含義”、“內省慎獨”、“聖之道”，對《中國的哲學家孔夫子》中的拉丁語版譯文從詞彙、句法、修辭多角度進行了深入的分析。希望通過此論文，能夠引起學界對相關研究的重視，為日後進一步的研究奠定基礎。

Introduzione

Il progetto di questa tesi nasce dal mio personale incontro con le traduzioni latine dei primi “sinologi”² della storia che hanno svolto un ruolo fondamentale nella trasmissione del sapere e della cultura cinesi in Europa e, dopo quasi quattrocento anni, esercitano ancora oggi un’influenza significativa sul modo in cui viene percepita e studiata la civiltà cinese. Le prime traduzioni latine dei missionari gesuiti hanno infatti da tempo contribuito significativamente alla permeazione della visione e dei valori occidentali all’interno dei testi classici confuciani stabilendo, inoltre, le corrispettive voci dei dizionari delle lingue occidentali/cinesi. Eppure, ciò che sorprende maggiormente è constatare come queste opere siano spesso così vicine ai testi originali nelle loro resa latina da suggerire una comprensione straordinariamente approfondita della cultura e della lingua cinese classica da parte dei loro autori.

Soltanto recentemente sinologi occidentali e cinesi hanno iniziato a prestare maggiore attenzione allo studio sistematico e all’analisi delle traduzioni latine dei gesuiti, sebbene traduzioni in lingue occidentali restino ancora relativamente poco diffuse. Di particolare rilevanza in questo ambito è la versione trilingue (cinese, latino e inglese) del testo classico del *Daxue* 大学 (Grande studio) raccolto all’interno del *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita studio et opera* (1686) proposta nel 2011 dal professore di filosofia presso l’Università nazionale “Sun Yat Sen” Thierry Meynard. Più tardi nel, 2015, pubblica un simile lavoro di analisi e traduzione testuale per i *Dialoghi* di Confucio.³

Il *Confucius Sinarum Philosophus* rappresenta un’opera per certi versi pionieristica o, più specificatamente, costituisce il primo tentativo dei gesuiti di diffondere la conoscenza di Confucio e della cultura cinese in Europa portando avanti quell’opera sincretistica tra il confucianesimo e il cristianesimo avviata da Matteo Ricci (1552-1610) un secolo prima. L’opera comprende i classici in latino del *Daxue* 大学, del *Lunyu* 论语

² Vedi Mungello (1985,14).

³ Thierry Meynard (2011), *Confucius sinarum philosophus (1687), The first translation of the confucian classics*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; id. (2015), *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden –Boston: Brill.

(Dialoghi) e del *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo), ma mentre i primi due testi sono stati analizzati approfonditamente da Meynard, dell'ultimo sembrano essere pressoché assenti traduzioni. All'interno del saggio *Ruxue xichuan ouzhou yanjiu daolun* 儒學西傳歐洲研究導論 (Introduzione agli studi sul confucianesimo e alla loro diffusione in Europa) (2016,251-263) del professore dell'università di lingue straniere di Pechino Zhang Xiping 張西平 è raccolta una traduzione parziale del testo latino del *Zhongyong*. Recentemente lo studioso italiano di storia delle religioni Paolo Beonio Brocchieri ha pubblicato un'opera dal titolo *Confucio e il Cristianesimo* (2018) in cui raccoglie e traduce i testi del gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1625-1696) all'interno di altre due opere: *Sapientia Sinica* (1662) e *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (1667-1669), in quest'ultima opera è presente un'altra traduzione latina del *Zhongyong*. Il latinista Michele Ferrero ha tradotto, ancora, nel 2019 un manoscritto ritrovato presso la Biblioteca Nazionale V. Emanuele II a Roma che alcuni studiosi attribuiscono a Michele Ruggieri (1543-1607) mentre altri a Matteo Ricci. Il manoscritto raccoglie i testi del *Daxue*, del *Lunyu*, del *Zhongyong* e la prima parte del *Mengzi*. L'analisi e lo studio sistematico del contributo letterario dei missionari in Cina resta comunque un ambito di ricerca ancora non del tutto esplorato.

Il focus di questa tesi sarà incentrato sul testo latino del *Zhongyong* all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* e sui commentari di Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) e Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582), rispettivamente *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Note e commentari sui *Quattro libri*) e *Sishu zhijie* 四書直解 (Commentari colloquiali sui *Quattro Libri*) di cui i gesuiti si servirono particolarmente nella tessitura latina dell'opera. *La costante pratica del giusto mezzo* costituì una sfida importante per i gesuiti se si considera, ad esempio, come il messaggio spirituale insito nel testo differisca in parte dagli altri classici poiché rivolto alla definizione di una visione complessiva e totalizzante della realtà volta verso l'impresa di coniugare armoniosamente la via dell'uomo e la via del Cielo. Non sorprende affatto, ad esempio, la critica posta in epoca Qing dal filologo Cui Shu 催述 (1740-1816) a Zhu Xi per aver elevato il *Zhongyong* al rango di classico assieme ai testi del *Daxue*, *Lunyu* e del *Mengzi* e aver così snaturato il vero messaggio di Confucio (Lippiello 2010,40).

Particolarmente, il confronto con le interpretazioni del neoconfucianesimo di Zhu Xi, che sin dall'epoca Ming 明 (1368-1644) fino alla caduta dell'impero cinese nel 1911 costituì l'ortodossia ufficiale negli esami statali, presentò inoltre delle sfide non indifferenti per il lavoro di esegesi e di traduzione dei gesuiti. La teorizzazione del principio (*li* 理) come aspetto costitutivo della realtà che nel suo rapporto con l'energia (*qi* 氣), l'aspetto funzionale, definisce un sistema cosmico organicistico in un cui ogni parte è espressione e riflesso della totalità, costituì sicuramente uno dei principali scogli al tentativo di armonizzare l'impianto dottrinale cristiano a quello confuciano. Eppure, fu proprio la definizione di una prospettiva universale che potesse in qualche modo astrarre la dimensione etica dell'uomo dai caratteri particolari propri della società e della cultura cinesi a permettere ai gesuiti di giustificare l'universalità delle fonti del sapere cinese e l'associazione dei saggi confuciani a quella stessa dimensione preevangelica dei filosofi greci e latini.

L'obiettivo di questa tesi sarà pertanto quella di mettere in luce il modo in cui i gesuiti si servirono dei commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng per tradurre determinati concetti ed espressioni e per presentare un'interpretazione dell'opera che non entrasse in contraddizione con i principi teologici cristiani. Specificatamente, verrà proposta un'analisi filosofica comparativa, e in parte filologica, rispetto a tre tematiche principali estratte dal testo latino così da evidenziare in che misura la traduzione proposta dai gesuiti si scontra, o piuttosto, ripropone quasi fedelmente alcune interpretazioni neoconfuciane. In base al tema affrontato, si sceglieranno quindi alcuni passi del *Confucius Sinarum Philosophus* e particolarmente le traduzioni latine dei primi capitoli del *Zhongyong* per i temi incentrati sulla dottrina del giusto mezzo e sulla coltivazione interiore, mentre i capitoli finali per gli aspetti inerenti alla dottrina dell'autenticità interiore (*cheng* 诚) e la forza numinosa degli enti spirituali (*guishen* 鬼神) così come del santo (*sheng* 圣). L'ordine dei temi qui suggerito riflette la medesima disposizione in cui sono articolati i contenuti del testo classico cinese riproposta, posteriormente, anche nella traduzione latina. La suddivisione di tali tematiche all'interno dell'elaborato resta comunque una scelta arbitraria che tiene conto dell'impossibilità di trattare separatamente quella dimensione morale ed etica e quella dimensione cosmica e spirituale che dai primi sino agli ultimi capitoli permeano tutta l'opera.

I passi proposti verranno quindi analizzati nei contenuti, nelle scelte lessicali e nelle strutture sintattiche e retoriche adottate dai gesuiti in modo da tentare di cogliere le implicazioni insite nelle loro scelte traduttive e successivamente, attraverso il confronto coi commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng, indurre una riflessione sull'impiego di questi ultimi nel raggiungimento di determinati scopi non sempre esplicitamente dichiarati da parte degli autori dell'opera latina. Nell'analisi del lessico e delle terminologie latine si tenterà inoltre di risalire, per quanto possibile, alla loro origine etimologica attraverso citazioni di fonti primarie come l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, il *De civitate Dei* di Sant'Agostino o la *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino che hanno avuto un'influenza decisiva nell'articolazione dell'ordinamento degli studi dei gesuiti formalizzato a partire dal 1599 all'interno della *Ratio Studiorum*. Per l'illustrazione di alcuni aspetti dottrinali si farà inoltre riferimento all'opera di Matteo Ricci *Tianzhushiyi* 天主實義 (Il vero significato del signore del Cielo, 1603), testimonianza importantissima dell'opera missionaria in Cina che, assieme al *Tianzhushilu* 天主實錄 (Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo, 1584) di Michele Ruggieri (1543-1607), costituiscono i primi catechismi cristiani composti interamente in lingua classica cinese.

Oltre all'attenzione nei confronti del lessico, si cercherà di evidenziare inoltre la resa stilistica e retorica della traduzione latina rispetto al testo classico in modo da portare alla luce determinate implicazioni semantiche non sempre necessariamente esplicite. Lo stile retorico della tradizione latina, caratterizzato dalla continua necessità di giustificare quanto asserito attraverso articolate costruzioni ipotattiche e paratattiche, differisce, infatti, sensibilmente da uno stile la cui forza espressiva risiede piuttosto nella sua reticenza ad esprimere direttamente quanto può essere, piuttosto, suggerito. Rispetto alla suggestività della lingua classica cinese il professore Christoph Harbsmeier scrive ad esempio:

Chinese texts do not normally aspire to capture a reality though some sort of mimesis, Rather, they gesture toward inspiring features of a more hidden reality showing these seeds of inspiration in the docile and acquiescent minds of the intended audience, which expects to grow through this experience. In this context "text" is esoteric through an inner cultural logic, not by cultural coincidence: the text requires a docile audience ready for esthetic human growth. (Harbsmeier 2010, 884)

Lo stile dei classici cinesi viene così interpretato dai gesuiti alla luce di una *laconica et obscura brevitare*, carattere questo proprio di un metodo espositivo aforistico che, agli occhi di Prospero Intorcetta, riflette una certa crudezza estetica soprattutto se paragonato all'eleganza stilistica degli autori greci e latini:

Io stesso non posso non riconsocere esservi nell'opera del nostro Confucio un che di rozzo e inelegante se paragonato all'eleganza e alla raffinatezza europea. Invero, quando non erano ancora state gettate le fondamenta dell'Urbe; quando quella Grecia, coltivatrice delle belle arti e maestra di sapienza, conosceva nient'altro che orride foreste, belve e uomini che vivevano in modo ferino; già a quel tempo in questo estremo Oriente quella rozzezza confuciana ingentiliva i re, moderava i regni e conteneva una popolazione numerosa con bellissime leggi e riti.⁴

Nella resa del registro stilistico delle traduzioni dalla lingua cinese certe alterazioni restano dunque inevitabili, sebbene alcune scelte stilistiche, come si vedrà nei capitoli successivi, possono tradire delle finalità che sono sicuramente lontane dal contesto originale che ha generato i testi.

Per quanto riguarda l'analisi comparativa, sono stati decisivi per l'elaborazione della tesi gli studi della professoressa di filosofia morale Claudia Baracchi (2007) su Aristotele e l'analisi comparativa del filosofo americano May Sim (2007) incentrata particolarmente sul confronto tra la dimensione etica del pensiero aristotelico e di quella confuciana. Mentre sulla distinzione tra la concezione del peccato e delle emozioni nella prospettiva cinese tradizionale e in quella occidentale, gli studi di Paolo Santangelo (1991,1992) forniscono senz'altro un'analisi precisa e puntuale attraverso l'articolazione di tematiche non ancora del tutto sviluppate dalla sinologia contemporanea.

Porre in relazione gli ambiti della speculazione filosofica greca e latina, su cui si fonda l'impianto dottrinale cristiano, e della ricerca sinologica pone comunque diversi limiti di carattere metodologico. Le difficoltà di un tale studio interdisciplinare nasce infatti dalla distanza dell'orizzonte di linguaggio e di pensiero di due culture che non si sono mai incontrate al punto da trasformare radicalmente le loro tradizioni oltre che,

⁴ Esse rude quid atque impolitum Confucii nostri opus, siquidem cum elegantia et venustate Europaea conferatur, nec ipse inficiari possum. Verum enimvero quando Romanae Urbis nulla dum iacta erant fundamenta; quando cultrix illa bonarum artium et magistra sapientiae Graecia praeter horrentes sylvas ferasque, et qui ritu ferarum vivebant homines, nihil adhuc noverat; iam in hoc ultimo oriente ruditas illa Confuciana et Reges excolebat, et moderabatur Regna et numerosam gentem pulcherrimis legibus ritibusque in officio continebat. (*Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio, IX*).

nello specifico, da “un cospicuo processo di codificazione e di specializzazione dei saperi accademici nel corso del quale il pensiero cinese e la sinologia che lo indaga sono stati risolutamente collocati ‘hors de la philosophie’.” (Crisma 2012,11) La razionalizzazione e la circoscrizione dell’oggetto della filosofia nella fondazione moderna dei saperi deve comunque fare i conti oggi con prospettive interculturali che necessitano di nuovi approcci interdisciplinari e che ripropongano, magari, quello stesso orientamento che, quasi quattrocento anni fa, i gesuiti adottarono per la compilazione del *Confucius Sinarum Philosophus*.

I primi due capitoli saranno incentrati sull’illustrazione dei testi del *Zhongyong* e del *Confucius Sinarum Philosophus*. Si tenterà di chiarire brevemente l’origine dei testi, il loro sviluppo e alcune questioni inerenti alle paternità del *Zhongyong* e al ruolo individuale degli autori gesuiti nel lavoro collettivo di traduzione dell’opera. Nel terzo capitolo si tenterà di delineare alcuni aspetti della particolare strategia di “adattamento” adottata dai gesuiti offrendo, inoltre, alcune coordinate storiche rispetto all’incontro tra i missionari e i letterati confuciani. Gli ultimi tre capitoli, infine, proporranno un’analisi del *Confucius Sinarum Philosophus* attraverso l’articolazione delle tre tematiche illustrate precedentemente. Sono raccolti in appendice le traduzioni parziali dei passi citati tratti dal *Liber Secundus* del *Confucius Sinarum Philosophus*.

1. *Zhongyong*

1.1 L'autore e l'opera

Il testo classico *Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) è una delle più importanti opere confuciane redatta, secondo la tradizione, nel V secolo a.C. dal nipote di Confucio Zisi 子思 (circa 482-403 a.C.). Scrive Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C. circa) in una nota all'interno del capitolo *Kongzi shijia* 孔子世家 (Linea genealogica di Confucio) del famosissimo trattato storico *Shiji* 史記 (Memorie storiche)⁵: “Boyu generò Kong Ji, conosciuto come Zisi, visse fino a 62 anni. Un tempo fu trattenuto presso lo stato di Song. Compose un'opera dal titolo *Zhongyong*.”⁶

Nel tempo, come si vedrà a breve, la paternità dell'opera è stata messa in discussione ed è probabile che l'edizione del testo tramandata sino ad oggi sia stata compilata tra la fine del periodo degli Stati Combattenti, conosciuto in cinese come *Zhanguo* 戰國 (453-221 a.C.), e la prima metà della dinastia degli Han 漢 (206 a.C.-220). Così come molti trattati del periodo classico, la struttura composita e la densità tematica dell'opera suggeriscono che il *Zhongyong* sia stato frutto di molteplici rimaneggiamenti e alterazioni da parte di maestri e autori di diversi periodi storici. Mentre infatti la tradizione tende ad attribuire i testi classici ad un unico autore, nei primi decenni del XX secolo l'approccio sempre più critico, sorto a seguito della diffusione degli studi filologici e archeologici dei testi classici, mise in evidenza come questi costituissero in

⁵ Opera storica monumentale che copre un arco di tempo che va dal regno dell'imperatore Giallo Huangdi 黃帝 (circa 2600 a.C.) fino al primo periodo della dinastia Han 漢 (206 a.C.-220). Redatta dallo storico Sima Tan 司馬談 (190-110 a.C.) e dal figlio Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), l'opera è divisa in 130 capitoli e cinque sezioni: 12 annali imperiali (*benji* 本紀); 8 trattati (*shu* 書); 30 biografie sulle casate (*shijia* 世家), in cui è inclusa la biografia di Confucio; 70 biografie su personaggi esemplari (*liezhuan* 列傳).

⁶伯魚生伋，字子思，年六十二。嘗困於宋。子思作中庸。(Shiji, 47) Secondo la tradizione Zisi visse dal 482 al 403 a.C., morì all'età di 81 anni, l'espressione “年六十二” è probabilmente un errore. Vedi Pan Fu'en 潘富恩 (1992), “Zisi 子思”, in *Zhongguo da baike quanshu, Zhexue* 中國大百科全書, 哲學 (Raccolta enciclopedica completa della Cina, Filosofia), Shanghai: Zhongguo da baike quanshu chubanshe, Vol. 2, p. 1251.

realità opere collettive frutto di rimaneggiamenti, interpolazioni e selezioni avvenute nel corso dei secoli (Scarpari 2010,32).⁷

L'opera di canonizzazione del *Zhongyong* inizia circa alla fine del I secolo a.C. a seguito della definizione dei Cinque classici (*wujing* 五經) sotto il regno dell'imperatore Wu 武 (157-87 a.C.).⁸ L'imperatore stabilì infatti i testi canonici per l'educazione dei letterati presso la corte imperiale ossia: *Yijing* 易經 (Il classico dei mutamenti), *Shijing* 詩經 (Il classico delle odi), *Shujing* 書經 (Il classico dei Documenti), *Liji* 禮記 (Memorie sui riti), *Chunqiu* 春秋 (Annali delle Primavere e degli autunni). Soltanto successivamente, circa nel I secolo a.C. appunto, il testo del *Zhongyong* fu incorporato assieme al *Daxue* 大學 (Il grande studio) come capitolo del *Liji*, raccolta di aneddoti, dialoghi, saggi, discorsi, descrizioni sull'organizzazione sociale, amministrativa e cerimoniale della dinastia Zhou 周 (1045-256 a.C.) redatta tra il periodo degli Stati Combattenti e i primi due secoli imperiali.⁹ È in questa edizione che il testo è stato trasmesso fino ad oggi. La recente scoperta di alcuni manoscritti su bambù, come ad esempio i testi *Ziyi* 緇衣 (La veste nera) o *Minzhi fumu* 民之父母 (Il padre e la madre del popolo),¹⁰ conferma inoltre la tesi secondo cui il *Liji* fosse in realtà una raccolta di opere indipendenti così come sembra esserlo stato, almeno dal II secolo a.C. fino al VI secolo d.C., il testo del *Zhongyong*.

⁷ Sinologi come Tang Junyi 唐君毅 (1966), Tu Wei-ming 杜維明 (1989) o Chan Wing-tsit (1975), tendono comunque a porre l'interpretazione dell'opera all'interno di una cornice filosofica che, nonostante la natura frammentaria della sua composizione, vede nel testo un'unità logica e coerente.

⁸ La politica dell'imperatore mirava infatti a recuperare quella parte della cultura cinese andata perduta a seguito del rogo dei libri perpetrato dal primo imperatore cinese Qin Shihuangdi 秦始皇帝 (259-220 a.C.) nell'anno 213 a.C. Alcuni sinologi, come Martin Kern (2000), tendono comunque a porre questo evento come l'avvio del processo di razionalizzazione della tradizione testuale che trova il suo culmine nella definizione dei Cinque classici nel 136 a.C. (Lippiello 2010,41).

⁹ Secondo il famoso letterato Zheng Xuan 鄭玄 (127 - 200 d.C.) l'opera è stata tramandata dai discepoli più vicini a Confucio fino al periodo degli Han Orientali. L'edizione del *textus receptus* è basata sulla versione di Dai Sheng 戴聖 in 81 sezioni (*pian*) poi sistematizzata e commentata da Zheng Xuan nel secondo secolo d.C.

¹⁰ Il testo *Ziyi* è stato ritrovato in due versioni manoscritte su bambù datate dagli archeologi al IV secolo a.C., uno rinvenuto nel villaggio di Guodian 郭店 nella provincia dell'Hubei 湖北 e un altro di ignota provenienza custodito al museo di Shanghai dove è anche conservato il manoscritto *Minzhi fumu*. Quest'ultimo testo condivide buona parte del suo contenuto con un capitolo del *Liji*, *Kongzi xianju* 孔子閒居 (Confucio siede in riposo), e con un'altra opera dal titolo *Kongzi Jiayu* 孔子家語 (Detti familiari di Confucio) (Ritcher 2013).

Nel trattato bibliografico *Yiwenzhi* 藝文志 (Trattato sulla letteratura) della storia dinastica *Hanshu* 漢書 (Storia della dinastia Han) di Bangu 班固 (32-92) è menzionata, infatti, l'esistenza di un testo in due sezioni (*pian* 篇) dal titolo *Zhongyongshuo* 中庸說 (La dottrina della pratica del giusto mezzo) e qualche secolo più tardi in un altro trattato, *Chuanshisanzhi diba Yinyueshang* 卷十三志第八-音樂上 (Capitolo tredici, ottavo trattato – paragrafo superiore sulla Musica), del *Suishu* 隋書 (Storia della dinastia Sui) sono registrati un'opera in due capitoli intitolata *Zhongyongchuan* 中庸傳 (Commentario della dottrina del giusto mezzo) di un certo Dai Yong 戴顒 della dinastia dei Liu Song 劉宋 (420-479), un commentario andato perduto redatto dallo stesso imperatore Wu 武 (464-549) della dinastia Liang 梁 (501-556) e un'ultima opera dal titolo *Siji Zhizhi Zhongyongyi* 私記制旨中庸義 (Il significato della dottrina del giusto mezzo nelle memorie personali di Zhizhi) di autore anonimo.

In un altro passo dello stesso capitolo precedente, il *Suishu* riporta inoltre che il testo del *Zhongyong* faceva anche parte di un'opera composita, andata oggi perduta, intitolata *Zisizi* 子思子 (Maestro Zi Si) e di cui soltanto una versione manoscritta del capitolo *Ziyi*, integrato in epoca Han all'interno del *Liji*, è stata riscoperta a Guodian 郭店 (vedi nota 10).¹¹

Maggiore interesse nei confronti del *Zhongyong* crebbe in epoca Song 宋 (960-1279) nel momento in cui l'attenzione verso l'età classica, considerata il vero fulcro della cultura e della saggezza cinesi, iniziò a farsi sempre più viva. Recenti scoperte archeologiche hanno infatti dimostrato il sorgere di una particolare attenzione in epoca Song verso la definizione della linea di trasmissione della sapienza confuciana (*daotong* 道統)¹² e la cui definitiva sistematizzazione è attribuita a Zhu Xi 朱熹 (1130-1200).¹³

¹¹ Il passo registra anche altri tre testi all'interno dell'opera *Zisizi: Biaoji* 表記 (Memorie sullo gnomone), *Fangji* 坊記 (Memorie sulla diga), *Ziyi* 緇衣 (Veste nera).

¹² Dal XI secolo emerge una comunità confuciana riunita attorno alle figure dei maestri Cheng e Zhang Zai 張載 (1020-1077) e dedita ad uno studio del Dao (*daoxue* 道學) volto a recuperare il messaggio originale dell'insegnamento di Confucio andando oltre l'intermediazione della tradizione esegetica della dinastia Han e Tang. Dal XII secolo lo studio del Dao lascia gradualmente il posto alla ricerca della linea di trasmissione del Dao (*daotong* 道統) che Zhu Xi rintraccerà da Mencio direttamente nella figura di Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), poi nei fratelli Cheng e nel maestro Zhang Zai per poi culminare, infine, nella stessa persona di Zhu Xi (Wilson 1955).

Secondo gli annali storici ufficiali della dinastia Song, inoltre, l'imperatore Renzong 仁宗 (1010-1063) sembra avesse regalato una copia del *Zhongyong* nel suo personale stile calligrafico al primo classificato (*zhuangyuan* 狀元) degli esami di palazzo (*dianshi* 殿試) Wang Yaochen 王堯臣 (1003-58).¹⁴ Tu Wei-ming (1989,139) sottolinea ancora come già in epoca Tang 唐 (618-907) il letterato Li Ao 李翱 (772-841) avesse redatto un commentario sul *Zhongyong* così nella dinastia dei Song settentrionali (960-1127) come il letterato Hu Yuan 胡瑗 (993-1059) e lo storico Sima Guang 司馬光 (1019-1086). Sembra quindi che il testo fosse già tenuto in particolare considerazione prima dell'intervento di classificazione di Zhu Xi.

Successivamente con i fratelli Cheng, Cheng Hao 程顥 (1032-1085) e Cheng Yi 程頤 (1033-1107), il *Zhongyong* assunse sempre maggiore autorità finché non fu elevato a rango di classico dall'opera di sistematizzazione e definizione della linea di trasmissione ortodossa della tradizione confuciana operata da Zhu Xi.¹⁵ (Tu Wei-ming 139) Questi raccolse infatti le quattro opere attribuite a Confucio e ai suoi discepoli Zengzi 曾子 (505-436 a.C.), Zisi 子思 e Mencio (*Lunyu* 論語, *Daxue* 大學, *Zhongyong* 中庸, *Mengzi* 孟子) in una raccolta pubblicata nel 1190 dal titolo *Sizi* 四子 (I quattro maestri) inserendovi diversi commentari, tra cui quelli dei fratelli Cheng, e annotazioni

¹³ Un'iscrizione del primo ministro Song Qin Gui 秦檜 (1090-115) considerata perduta è stata recentemente riscoperta all'interno di una stampa risalente al 1548 delle opere del generale Ming Wu Ne 吳訥 (1372-1457). Nell'iscrizione Qin Gui elogiava l'imperatore Gaozong 高宗 (1107-1187) per avere portato alla restaurazione della dinastia Song dopo la caduta dei Song settentrionali nel 1127 e per aver riaccessato la fiaccola del Dao dopo Mencio. I due sinologi Li Chongyi 李崇義 e Charles Artman (2010,387-448) evidenziano quindi come questa scoperta ponga delle importanti domande sull'origine del *daotong* e sull'influenza dell'autorità imperiale sulla costruzione della filiazione del Dao di Zhu Xi.

¹⁴ Il sistema degli esami imperiali (*ke ju* 科舉) costituisce il sistema della Cina dinastica attraverso cui venivano selezionati i funzionari della burocrazia statale consolidatosi particolarmente a partire dalle dinastie Tang e Song ed in vigore per quasi due millenni fino alla loro abolizione nel 1905. Le diverse fasi degli esami erano così suddivisi: "esame di prefettura" (*tongshi* 童試) tenuto a livello locale, "esame provinciale" (*xiangshi* 鄉試), "esame della capitale" (會試) e infine "esame di palazzo" (殿試) tenuto dallo stesso imperatore. Chi superava il primo livello otteneva il titolo di "licenziato" (*shengyuan* 生員) o "talento fiorito" (*xiucai* 秀才), ai vincitori della seconda fase veniva conferito il titolo di "studioso presentato" (*juren* 舉人), della terza "studioso raccomandato" (*gongshi* 貢士) e infine della quarta "studioso introdotto" (*jinshi* 進士). Per un approfondimento sul tema vedi Benjamin Elman (2001), "Educazione, società ed esami" in Sandro Petruccioli (a cura di), *Storia della Scienza*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, Vol. II, 462-470.

¹⁵ Secondo il filologo della dinastia Qing 清 (1644-1911) Mao Qiling 毛奇齡 (1623-1716) i testi del *Daxue* e del *Zhongyong* già durante la dinastia Liang 梁 (502-557) erano stati estratti dal *Liji* e raccolti come classici assieme al *Mengzi* e al *Lunyu* all'interno del *xiaojing* 小經 (Classici minori). (Tu Wei-ming 1986,129)

personali. Il *Daxue* e il *Zhongyong* furono quindi estratti dal *Liji* per ritornare opere indipendenti e formare insieme al *Lunyu* e al *Mengzi* i testi canonici, *Sishu* 四書 (Quattro libri), che costituirono la base del sistema educativo cinese fino all'abolizione del sistema imperiale degli esami nel 1905.

Lo studio dei classici che ogni studente doveva intraprendere sin da età scolare per immettersi nella carriera di funzionario dell'amministrazione imperiale seguiva, quindi, un ordine ben preciso: si iniziava con lo studio del *Daxue* (Grande studio) che forniva un quadro generale del modello confuciano, si proseguiva con il *Lunyu* (Dialoghi) al fine di fissare gli insegnamenti del maestro, il *Mengzi* (Mencio) offriva quindi la chiave interpretativa per comprendere a fondo il messaggio confuciano e il *Zhongyong*, infine, permetteva di cogliere appieno la dimensione cosmica dell'insegnamento di Confucio in modo da congiungere armoniosamente la via dell'uomo con la via del Cielo. (Scarpari 2010,49)

Zhu Xi, seguendo quanto registrato nello *Shiji*, attribuiva quindi il *Zhongyong* alla sapienza di Zisi così come si evince dalla prefazione al suo commentario *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (Note sul *Zhongyong*)¹⁶: “Questo è il metodo della mente e del cuore, trasmesso dalla scuola di Confucio. Zisi temeva sarebbe andata perduta nel tempo, così la riassunse in un'opera e la trasmise a Mencio.”¹⁷

Durante la dinastia dei Song settentrionali Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) mise per primo in discussione non soltanto la paternità dell'opera ma persino l'autenticità del *Zhongyong* avendone evidenziato le contraddizioni nel confronto coi contenuti dei *Dialoghi* di Confucio. Sempre durante la dinastia Song altri studiosi come Wang Bo 王

¹⁶ L'opera si trova all'interno della raccolta *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Note e commentari sui quattro libri) conosciuta anche come *Sishu jizhu* 四書集注 (Commentari sui quattro libri) e raccoglie alcuni dei principali commentari compilati fino alla dinastia Song sui Quattro Libri. La raccolta è divisa nei testi: *Daxue zhangju* 大學章句, *Zhongyong zhangju* 中庸章句, *Lunyu jizhu* 論語集注, *Mengzi jizhu* 孟子集注. Zhu Xi editò e commentò i classici *Daxue* e *Zhongyong* suddividendoli in nuovi capitoli e paragrafi (*zhangju* 章句), divise il *Zhongyong* ad esempio in 33 paragrafi, mentre mantenne la medesima struttura dei fratelli Cheng per il *Lunyu* e il *Mengzi* e allegandovi la sua raccolta dei commentari più eminenti (*jizhu* 集注).

¹⁷ 此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。(Sishuzhangjuzhuzhu, *Zhongyong*, 406)

柏 (1197-1274) e Ye Shi 葉適 (1150-1223) suggerirono che l'opera fosse stata redatta durante il periodo degli Stati Combattenti piuttosto che nel V secolo a.C.¹⁸

In epoca Qing 清 (1644-1911) la paternità del testo fu messa ancora una volta in discussione, ad esempio, da Yu Zhengxie 俞正燮 (1740-1816) che, sebbene non confutasse l'attribuzione del testo a Zisi, riteneva che l'opera originale fosse andata distrutta a seguito del rogo dei libri ordinato dal primo imperatore e che la ricostruzione finale del testo fosse stata portata a termine solo in epoca Han. Cui Shu 催述 (1740-1816), ancora, all'interno dell'opera *Kaoxinlu tiyao* 考信錄提要 (Sommaro dell'investigazione delle registrazioni e delle credenze) teorizzava che il testo fosse stato compilato in un'epoca più tarda evidenziando la distanza e la diversità tra i contenuti. Criticava così Zhu Xi per aver associato il *Zhongyong* ai classici del Mencio e dei *Dialoghi* e per averne corrotto il messaggio più autentico (Lippiello 2010,40).

Uno dei più grandi storici e filosofi del XX secolo Qian Mu 錢穆 (1955, 2-8) arrivò persino a suggerire che la natura del *Zhongyong* sia in realtà di ispirazione taoista poiché molto vicina nei contenuti al classico del *Zhuangzi* 莊子 (Maestro Zhuang). Inoltre, anche sinologi contemporanei non escludono la presenza di elementi taoisti o buddisti all'interno dell'opera al punto da asserire che “in the direction of a Confucian metaphysics it [il *Zhongyong*] served as a bridge between this school [confuciana], on the one hand, and Taoism and Buddhism in the other”. (De Bary 1960, 188)

Altri studiosi come Yuan Mei 袁枚 (1716-1779), Yu Yue 俞樾 (1821-1906) o lo stesso storico e filosofo cinese dell'età moderna Feng Youlan 馮友蘭 (1956,369-371) mostrano come i concetti espressi all'interno del *Zhongyong*, come quelli inerenti al destino (*ming* 命), alla natura (*xing* 性) o ai sentimenti (*qing* 情), riflettano in realtà un'elaborazione particolarmente articolata del pensiero menciano suggerendo quindi una datazione dell'opera posteriore allo stesso Mencio.

¹⁸ Sul confronto tra le posizioni di Ye Shi e Zhu Xi vedi Niu Pu (1998), *Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School*, tesi di dottorato, Arizona State University, pp. 100-103.

1.2 Illustrazione dei caratteri *zhong* e *yong*

Rispetto al significato di *Zhongyong* il filologo Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) nel II secolo scrive: “Ciò che si intende per *zhongyong* è stabilire il giusto mezzo e l’armonia per praticarli.”¹⁹ Nel XI secolo Cheng Yi attribuisce al carattere *zhong* il significato di imparzialità e equanimità, mentre *yong* indicherebbe “costanza” o “invariabilità”: “Il maestro Chengzi disse: Ciò che è imparziale è detto *zhong*, ciò che non muta si dice *yong*.”²⁰ Per Zhu Xi il vero significato del *zhong* risiede nell’idea di un equilibrio o centralità rispetto a due poli estremi mentre *yong*, così come suggerito da Cheng Yi, riflette il significato di “quotidiano”, “ordinario”, “costante”: “*Zhong* è imparziale, libero da ogni eccesso o difetto. *Yong* indica ciò che è ordinario e costante.”²¹ Entrambi i caratteri conservano comunque una valenza semantica molto ampia che dalle prime attestazioni ad oggi raccolgono due millenni di storia e articolazione del pensiero e della cultura cinesi.

Il carattere *zhong* 中 costituisce difatti un concetto importante per tutta la tradizione cinese classica e particolarmente per l’evoluzione del pensiero confuciano. Le prime attestazioni risalgono alle ossa oracolari (*jiaguwen* 甲骨文)

delle dinastie Shang 尚 1600-1050 a.C. e Zhou 周 1050-771 a.C. mentre è nella leggenda della fondazione della prima dinastia Xia 夏 (2070-1600 a.C.), nei *Dialoghi* e nel *Classico dei Documenti* (*Shangshu* 尚書 o *Shujing* 書經) che il carattere acquista per la prima volta una valenza semantica più complessa. Risulta quindi evidente l’importanza di *zhong* nella formulazione e articolazione di una metodologia filosofica che ancora oggi esercita un’importante influenza sulle dinamiche sociali, politiche ed economiche della Cina contemporanea:

Il vero valore del *Zhongyong* sta nell’aver fornito le basi teoretiche ad un pensiero filosofico finalizzato alla costruzione di una società armoniosa; nell’aver offerto delle risorse etiche da poter adoperare come mediazione del rapporto tra l’uomo e la natura; nell’aver fornito un metodo di pensiero per la costruzione di un sistema morale ed etico

¹⁹中庸者，以其記中和之為用也；庸，用也。(Sanli lumu, 12,442)

²⁰子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。」(Sishuzhangju:jizhu, Zhongyong, 1)

²¹中者，不偏不倚、無過不及之名。庸，平常也。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong, 1.1)

di stampo socialista; e ancora nell'aver offerto un sostegno morale per la salvaguardia dell'ordine economico del mercato socialista.²²

Riguardo all'origine etimologica del carattere sono tre le teorie più accreditate. Secondo alcuni studiosi il carattere costituirebbe la rappresentazione pittografica di una bandiera eretta come segnale per richiamare a raccolta i clan o utilizzata per segnalare la proprietà di un appezzamento di terra. (Tang Lan 1981,49-54) Secondo altri il carattere apparirebbe già in epoca Shang nelle prime iscrizioni oracolari, indicando in questo contesto lo gnomone di un orologio solare. (Yu Wenzhe 1996,2940) Un'altra teoria ipotizza il riferimento del carattere a dei documenti legali o ufficiali, in questo caso *zhong* rappresenterebbe un pennello posto al centro di una raccolta di testi di bambù. (Xu Keqian 2012,425)²³

Il riferimento pittografico di *zhong* ai testi legali o ufficiali contribuisce inoltre ad evocare il senso di giustizia ed equità nella gestione del potere.²⁴ Coloro che registravano e trascrivevano gli eventi storici erano anche coloro che, “afferrando il

²²中庸的现实价值:为建设和谐社会提供了哲学理论基础;为协调人与自然的关系提供了可资利用的伦理资源;为构建社会主义道德体系提供了思维方式;为维护社会主义市场经济秩序提供道德支撑。(Chi Chengyon, 2017,43)

²³ Quest'ultima ipotesi troverebbe una possibile giustificazione nello stretto legame tra i caratteri *zhong* e *shi* 史 (storico, storia ufficiale), *li* 吏 (ufficiale di governo) e *shi* 事 (affari, servire a corte). Non è un caso infatti che le rappresentazioni pittografiche di questi caratteri comprendano il carattere *zhong* come trattenuto da delle mani. (Yang Chaoming 2014,105) La natura di questo legame è inoltre espressa esplicitamente all'interno del dizionario di epoca Han *Shuowenjiezi* 說文解字: “史, 記事者也, 從又持中。中, 正也。” Secondo il dizionario *shi* 史 indica colui che è preposto alla registrazione degli affari di corte e quindi degli eventi storici ufficiali, mentre risale alla sua origine pittografica facendo riferimento ai caratteri *you* 又 (mano destra), *chi* 持 (afferrare, tenere) e *zhong* 中 (in questo caso inteso come *zheng* 正 e quindi rettitudine, giustizia). Jiang Yong 江永, famoso studioso letterato di epoca Qing (1644-1911), commenta così la definizione dello *Shuowenjiezi*: “I documenti ufficiali dei diversi organi di governo, che comprendevano le raccolte e le registrazioni dei discorsi ufficiali, così come le leggi che amministravano la giustizia del popolo, secondo i registri pervenuti fino ad oggi venivano chiamati *zhong*. Questo è il significato originale del carattere *zhong*, perciò coloro coloro che erano addetti alla registrazione dei documenti venivano definiti *shi* 史. Questo carattere è composto da *zhong* e *you* 又, mano destra. *Shi* rappresenta quindi una mano che stringe dei documenti ufficiali.” 凡官署簿书谓之中, 故诸官言治中受中, 小司寇断庶民讼狱治中, 皆谓簿书, 犹今之案卷也。此中字之本义, 故张文书者谓之史。其字从又, 从中, 又者右手, 以手持簿书也。(Jiang Yong 1985,58)

²⁴ Per un approfondimento vedi Zhang Bingling (1908), *Wenshi* 文始 (l'origine dei caratteri cinesi), Hangzhou: Zhejiang Tushuguan, 3 voll.

zhong” (zhizhong 執中), dovevano garantire il rispetto e l’applicazione dei codici rituali al fine di perpetuare un ordine di natura tanto morale quanto cosmico.²⁵

Nei testi classici è possibile ritrovare più volte l’idea di *zhizhong*, *yun zhi qizhong* 允執其中 (afferrare saldamente il centro) o *yong qizhong* 用其中 (mettere in pratica la dottrina del giusto mezzo) particolarmente nelle storie dei leggendari sovrani cinesi. Nel *Zhongyong*, ad esempio, il sovrano Shun 舜²⁶ soltanto dopo aver valutato ogni posizione, per quanto eccessiva possa essere, è abile nell’afferrarne gli estremi e ricondurli al centro in una prospettiva unitaria così da governare rettamente il popolo: “Il Maestro disse: Shun era un uomo di grande saggezza! Amava porre quesiti e ascoltare le futili parole altrui, ignorandone gli aspetti negativi e valorizzando quelli positivi. Teneva saldi i due poli estremi e praticava il giusto mezzo per governare il popolo. È in virtù di ciò che divenne il grande Shun.”²⁷

Il *zhong* di Shun indica qui un’idea di misura e moderazione, uno stato di equilibrio tra fattori opposti o contraddittori e quindi, per estensione, un modo di agire giusto,

²⁵ Commenta così il filosofo cinese Yang Chaoming 楊超明 rispetto al ruolo dello storico nell’antichità cinese: “In età moderna vi fu uno studioso [Yang yizheng] che nell’esaminare il ruolo degli storici all’interno del Zhouguan arrivò alla conclusione che tutto vada ricondotto ad un unico principio, la ritualità (li 禮), e che questa fosse il cuore centrale della millenaria storia cinese. Questa prospettiva ha senso. Lo storico infatti, nell’adempiere alle sue funzioni, deve avere piena padronanza della “Via del zhong”, deve cioè aderire al Dao del Cielo, deve trovarsi in accordo con la ragione immanente delle cose del mondo, deve agire conformemente alla ragione e ai sentimenti umani.” 近代曾有學者考“周官”五史之職掌，認為“歸納於一則則曰禮”，又說：“禮者，吾國數千年全史之核心也。”這種說法是有道理的。史官治史要把持“中道”其實就是要遵循天道，合乎情理，順應人心。(Yang Chaoming 2014,105)

²⁶ Nella mitologia cinese classica Shun 舜 è considerato uno dei cinque imperatori (wudi 五帝) assieme a Huangdi 黃帝, Zhuanxu (顓頊), Ku (嚳) e Yao (堯). Viene menzionato per la prima volta nei testi Guoyu 國語 (Discorsi dello stato), Zuozhuan 左傳 (Annali di Zuo) e nel poema Chuci 楚辭 (canti di Chu), dove viene descritto come un sovrano saggio che cedette spontaneamente il trono al degno sovrano Yu 禹.
²⁷子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」(Zhongyong 6). Ancora nei Dialoghi, il leggendario imperatore Yao 堯, abdicando a favore del successore Shun 舜, esortò quest’ultimo ad “aderire al zhong” al fine di evitare il declino dell’impero: “Oh Shun, l’ordine di successione determinato dal Cielo resta nella tua persona, aderisci sinceramente al zhong. Se per il mondo dovessero diffondersi sofferenza e miseria, allora il celeste impero cadrà per sempre.” 堯曰：“諮！爾舜！天之歷數在爾領。允執其中。四海困窮，天祿永終。(Lunyu, 20.1) Usando la medesima espressione, Shun si rivolgerà poi a Yu 禹, fondatore della prima dinastia ereditaria cinese Xia, spingendolo a fare fronte alla corruzione del suo popolo ancora una volta attraverso “l’adesione al zhong” (zhijuezhong 執厥中): “Noto quanto grande sia la tua virtù, quanto estesi i tuoi successi, l’ordine di successione determinato dal Cielo resta nella tua persona, alla fine ascenderai al trono del figlio del Cielo. Lo spirito dell’uomo è ingannevole, la sua capacità di discernimento è fallace, sii perspicace e imparziale nel tuo agire, aderisci sinceramente al zhong.” 予懋乃德，嘉乃丕績，天之歷數在汝躬，汝終陟元後。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。(Shujing 3.13)

equo e imparziale. Nel testo del *Zhongyong*, Confucio esprime l'idea di *zhong* come moderazione contrapposta agli eccessi e punto di equilibrio tra “l'andare oltre” e il “non arrivarci”:

So perchè non si segue il Dao: i sapienti vanno oltre, gli stolti non ci arrivano. So anche perchè il dao non è compreso: le persone di talento vanno oltre, gli inetti non ci arrivano. Non c'è uomo che non mangi o beva, pochi però sanno distinguere i sapori.²⁸

In altri termini, *zhong* è qui inteso come centralità, perfetto bilanciamento tra diverse opzioni possibili, mai stabile e definito, ma sempre in movimento in base alle circostanze.²⁹

E' interessante inoltre il riferimento a *zhong* all'interno del *Baoxun* 保訓, un testo secondo alcuni studiosi risalente approssimativamente al periodo degli Stati Combattenti (453 a.C.-221 a.C.), pubblicato oggi nella raccolta *Qinghua Daxue canzhanguo zhujian* 清華大學藏張國竹簡. Il testo registra l'ammonizione del sovrano Wen 文 (1152 a.C.- 1056 a.C.) nei confronti del figlio ed erede Wu 武 (1087 a.C.- 1043 a.C.) e impiega per ben quattro volte il carattere *zhong*:

In passato Shun visse a lungo come un uomo di poco conto arando e coltivando da sé i colli. Si dedicò alla ricerca della via del *zhong*. [...] Shun alla fine colse la via del *zhong*,

²⁸道之不行也，我知之矣：知者過之；愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢過之；不肖者不及也。人模不飲食也，鮮能知味也。(Zhongyong 4) Le traduzioni del *Zhongyong* sono tratte da Tiziana Lippiello (2010), *La costante pratica del Giusto mezzo, Zhongyong*, Venezia: Marsilio Editori.

²⁹ Sempre nell'accezione di “centro mobile”, anche *zhongguo* 中国 (Stati del centro), termine utilizzato durante la dinastia Zhou spesso in sostituzione di *tianxia* 天下 (ciò che sta sotto il cielo), indicava un centro culturale, politico e religioso inteso come fulcro del mondo civilizzato i cui confini non erano mai netti e definiti (non esisteva infatti un concetto di frontiera in senso assoluto). Lo stesso concetto emerge ancora in altri testi classici. In una delle sezioni del Classico dei documenti è riportato un discorso che secondo la tradizione apparterebbe a Peng Geng 盤庚. Qui Peng Geng si accinge a muoversi verso la nuova capitale Beimeng 北蒙, da lui ribattezzata Yin 殷, e si rivolge ai sudditi esortandoli alla lealtà verso il loro sovrano e spronandoli a porre *zhong* come regola e principio di condotta: “Ah! Adesso vi dico: non agite incautamente! State sempre in guardia dalle grandi miserie, non vi allontanate gli uni dagli altri. Dovrete riflettere su come seguirmi, ponete il *zhong* come guida della vostra mente e dei vostri sentimenti!” 嗚呼！今予告汝：不易！永敬大卹，無胥絕遠！汝分猷念以相從，各設中于乃心。(Shujing 18B,12) Ancora in un'altra sezione del testo, *Zhoushu* 周書 (libro della dinastia Zhou), il Duca di Zhou (Zhou Gong 周公) ammonisce il sovrano Wu 武 spingendolo ad esaminare se stesso ed agire secondo virtù (*de* 德) conforme al *zhong*: “Parlando di cose più grandi, quando potrai mantenere una costante introspezione di te stesso, il tuo agire sarà in accordo alla corretta virtù, allora potrai presentare offerte e offrire sacrifici. Anche nel caso in cui ti intratterresti nei piaceri, saresti un ministro che serve correttamente il proprio sovrano.” 丕惟曰爾克永觀省，作稽中德，爾尚克羞饋祀。爾乃自介用逸，茲乃允惟王正事之臣。(Shujing 30.4)

la sua parola non perse il significato reale delle cose, divenne cauto, sincero, riverente e perseverante, fino a servirsi delle tre grandi virtù. [...] In passato Shang Jiawei si pose alla ricerca della via del zhong al fiume Bo, servendosi della tribù Youyi risollevò le sorti del regno, Youyi era consapevole del suo crimine. Shang Jiawei dimenticò il torto, al fiume Bo si rivolse alla via del zhong.³⁰

Zhong fa qui tanto riferimento alla sfera privata quanto alla condotta appropriata da tenere in pubblico così come il *dao* degli antichi predicavano: “*Il dao degli antichi sovrani consiste nell’esaltare l’amore per il prossimo e nel metterlo in pratica seguendo la via del zhong. Cosa si intende per zhong? Agire nel pieno rispetto delle norme rituali.*”³¹ Le storie narrate nel *Baoxun*, così come quelle dei *Dialoghi* o del *Classico dei Documenti*, è difficile però che riflettano il pensiero o il linguaggio del loro tempo considerando che la compilazione di questi testi sia avvenuta in un contesto storico che va approssimativamente dalla fine della dinastia dei Zhou occidentali (770 a.C.-256 a.C.) fino al periodo degli Stati Combattenti (453 a.C.- 221 a.C.). Questa considerazione ha portato il sinologo Xu Keqian 徐克謙 ad evidenziare come il valore semantico di *zhong*, in questi primi testi, sia in realtà espressione di un sistema di pensiero confuciano già ampiamente articolato.³² All’interno del *Baoxun*, alcuni studiosi hanno evidenziato infatti come *zhong* indichi in realtà *zhongdao* o *zhongyong* 中庸.³³ *Zhong* in questo caso esprime non soltanto una condizione di imparzialità e moderazione ma è anche espressione di interiorità e controllo del sé, in altre parole indica quella condizione in cui gli aspetti dell’uomo inerenti alla sfera delle emozioni, dei sentimenti, delle aspirazioni coesistono in perfetto equilibrio e non turbate da alcun fattore esterno, ma ancora oltre indica l’essenza dell’uomo come condizione ontologica reale.³⁴

³⁰昔舜久作小人，親耕於歷茅。恐，求中。[...] 舜既得中，言不易實變名，身茲備惟允，翼翼不懈，用作三降之德。[...] 昔微假中於河，以復有易，有易伏厥罪。微亡害，乃歸中於河。(Qinghuajian, 73-75)

³¹先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。(Xunzi 8.3)

³² In the currently available pre-Qin Confucian texts, zhong as it appeared in the phrases zhongyong, zhizhong, zhongdao, and so forth, had already evolved into an advanced and sophisticated philosophical concept that encompasses various clustered meanings inherently residing in the character. (Xu Keqian, 2012,427)

³³ Vedi Yu Wenzhe 于文哲(2016), “Qinghuajian Baoxun yu Zhongdao de chuangcheng 清華簡《保訓》與“中道”的傳承” (l’eredità del testo Baoxun delle listarelle di Qinghua e la via del zhong), in *Zhongguo wenhua yanjiu* 中國文化研究 (Studi culturali cinesi), pp. 70-76.

³⁴ Nello *Shuowenjiezi* uno dei molteplici significati di *zhong* è appunto interiorità : “中者，內也” (*Shuowenjiezi* 529).

Quando la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia non affiorano, si può dire di trovarsi nel giusto mezzo. Quando affiorano, ma sono contenuti nella moderazione, si può dire di trovarsi nell'armonia. Il giusto mezzo è la fonte primaria dell'esperienza umana sulla terra, mentre l'armonia è la piena realizzazione della Via nell'esperienza umana sulla terra. Se si perverrà al giusto mezzo e all'armonia, l'ordine dominerà in Cielo e in Terra e i diecimila esseri ne trarranno nutrimento.³⁵

In questo passo del *Zhongyong* è nel momento in cui “i sentimenti di piacere, ira, dolore o gioia non sono ancora sati riflessi esteriormente” che *zhong* prevale come condizione di equilibrio interiore, ed è proprio questo equilibrio ad essere espressione e manifestazione di quell'intimo rapporto tra uomo e Cielo che è il grande fondamento del mondo (*Tianxia zhi ben ye* 天下之大本也). Questo rapporto non è da intendersi però in senso assolutistico, non vi cioè una sostanza indipendente e assoluta che definisce e determina aprioristicamente la realtà ontologica dell'uomo, ma è nella dialettica tra soggettivo ed oggettivo, tra la natura più intima del sé e ogni forma di condotta pubblica o privata che si esprime il legame tra il Cielo e l'uomo.

In a strict sens centrality signifies an ontological condition rather than a mental state of quiescence. And it is only to that inner self “before the feelings of pleasure, anger, sorrow, and joy are aroused”, that the term centrality can be adequately applied. [...] Although the great foundation of the world is inherent in each person, there is no guarantee that one will actualize it in a harmonious state of existence. There is a major difference between what one is and what one can become. (Tu Wei-ming 1989,21)

Il tentativo di superare questo spazio tra “what one is” e “what one can become” implica quindi uno sforzo personale consapevole che si traduce in senso pratico nella coltivazione del sé. Il *Zhongyong* mette più volte in evidenza l'importanza della coltivazione interiore attraverso una rigorosa dedizione e perseveranza finalizzata a cogliere l'intima natura di se stessi e, aderendo alla propria natura, agire spontaneamente al di là di ogni condizionamento esterno.

Confucio disse: L'uomo nobile d'animo pratica il giusto mezzo con perseveranza, l'uomo dappoco agisce in modo contrario. Se l'uomo nobile d'animo pratica il giusto mezzo con perseveranza è perché, essendo nobile, a seconda delle circostanze si colloca

³⁵喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。(Zhongyong 1)

al centro. Se l'uomo dappoco agisce in modo contrario è perché, essendo dappoco, non è cauto né timoroso.³⁶

Più che un principio assoluto o sostanza trascendente, *zhong* si può definire quindi come una relazione dialettica tra *zhōng* (interiorità, soggettività, essenza) e *zhòng* (colpire un bersaglio, migliore modo di agire in circostanze oggettive)³⁷, tra soggettivo e oggettivo, tra interiorità ed azione esteriore.

Al mondo solo chi è pervenuto al sommo grado di autenticità potrà realizzare appieno la propria natura; avendo realizzato appieno la propria natura, farà realizzare appieno la natura degli altri. Facendo realizzare appieno la natura degli altri, farà realizzare appieno anche la natura di tutti gli esseri e le cose; facendo realizzare appieno la natura di tutti gli esseri e le cose, potrà assistere Cielo e Terra nell'incessante opera di trasformazione e generazione; assistendo Cielo e Terra nell'incessante opera di trasformazione e generazione, entrerà in una triade con Cielo e Terra.³⁸

Anche *yong* 庸 come *zhong* riflette una vasta pluralità di significati come “invariabile”, “costante”, “quotidiano”. Le prime attestazioni risalgono alle ossa oracolari della dinastia Shang in cui, secondo alcuni studiosi, il carattere veniva rappresentato come composto dai radicali *geng* 庚 e *yong* 用. *Geng* sembra rappresentasse un qualche strumento musicale mentre *yong* ne suggeriva l'aspetto fonetico.³⁹ Secondo altri invece *geng* rappresenterebbe una campana con funzione ritmica e *yong* ne costituirebbe la base in legno.⁴⁰

Durante il periodo degli Stati Combattenti il significato di *yong* viene associato a quello del suo omofono *yong* 用 (usare, applicare, adoperare), spesso impiegato come prestito fonetico in sostituzione del carattere. Il dizionario di epoca Han *Shuowenjiezi*

³⁶仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」(*Zhongyong* 2)

³⁷ *Zhong* è spesso utilizzato in cinese moderno anche come verbo, colpire un bersaglio si esprime con l'espressione *zhongdi* 中的, *zhongken* 中肯 indica invece un discorso pertinente e corretto da elogiare e così via. Da qui il suo significato si estende poi fino indicare correttezza e appropriatezza come in *zhongshuo* 中說 (discorso ragionevole), *zhongting* 中聽 (gradevole in quanto appropriato all'ascolto) o ancora come utile o applicabile come in *zhongyong* 中用.

³⁸唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。(*Zhongyong* 22)

³⁹ Secondo Guo Moruo *geng* rappresenta una prima forma del carattere *zheng* 鉦, strumento a percussione. (Whittaker 1990,106)

⁴⁰Vedi Zuo Minan 左民安 (2006) *xishuo hanzi 1000ge hanzide qiuyan yu yanbia* 細說漢字 1000 個漢字的起源與演變 (Illustrazione in dettaglio dei caratteri, origine e mutamenti di 1000 caratteri cinesi), Pechino: Jiuzhou chuabnshe, p. 624.

說文解字 (Spiegazione delle forme e analisi dei caratteri)⁴¹ riporta ad esempio: “用也。从用从庚。庚，更事也。” Come evidenzia il sinologo Pang Pu 龐樸, sono diversi i casi in cui *yong* è impiegato nel cinese classico in sostituzione di *yong* 庸 e, in questi casi, il valore semantico dei due caratteri sembra coincidere. Un esempio è dato da un passo dell’opera taoista *Zhuangzi* 莊子:

Solo l’essere umano perfetto sa che tutto torna a fondersi nell’Uno. Perciò è senza bisogni e risiede nella moltitudine dell’ordinario. Essendo ordinario è utile, essendo utile non incontra ostacoli, non incontrando ostacoli è quasi giunto alla meta. Vi è già e non sa di esservi; questo è detto il Dao.⁴²

Qui il maestro Zhuang pone un’equivalenza tra i due *yong* il cui significato ha poco a che vedere con l’accezione moderna del termine ma è impiegato, piuttosto, nel senso di “*buyong* 不用之大用” o in altri termini come non imposizione di schemi o preconcetti nell’osservazione e studio delle cose:

Nella prospettiva del taoismo, *yong* indica solitamente un’eccessiva confidenza in se stessi e nelle proprie opinioni o in altri termini denota un atteggiamento parziale nell’osservazione e risoluzione dei problemi. Ciò che si intende per “parziale” è un pensiero che assume dei modelli e delle categorie fisse per mutare cose e persone piegandole a delle esigenze soggettive. La scuola taoista ritiene che ciò che è parziale non possiede alcuna funzione o utilità positiva. Ecco quindi che ogni forma di pratica e coltivazione è volta all’allontanamento di ogni parzialità. Soltanto allora il cuore avrà raggiunto una condizione di quiete e serenità, “il grande *yong* che non è *yong*” trova finalmente il suo fondamento. Così gli uomini riconoscono le cose a partire da quella natura che gli pertiene e non imponendo una volontà parziale sul mondo.⁴³

In questo senso il passo precedentemente esposto del *Zhongyong* risulta ancora più comprensibile. Nel momento in cui Shun adopera la via del giusto mezzo (*yongqizhong* 用其中) assume quindi un atteggiamento tale da non imporre la propria volontà mentre,

⁴¹ Xu Shen 許慎 (2001) (a cura di), *Shuowen Jiezi* 說文字 (Spiegazione delle forme e analisi dei caratteri), Pechino: Jiuzhou Chubanshe.

⁴² 唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。(Zhuangzi, 2.6) Traduzione a cura di Augusto Shantena Sabbadini (2012), *Chuang Tzu*, Milano: Urta.

⁴³ 在道家看來，一般的“用”乃是師心自用，即，用某種成心去看問題。所謂“成心”，就是思維中有某種固定的標準、格式，並以之改造他人、他物，使之符合主體的要求。道家認為，“成心”沒有任何積極作用。所以，他們的種種修養訓練，都是為了消除“成心”。只有清除“成心”，人的內心才能達到虛靜的狀態。此時，“不用之大用”方才得以成立。人們就會按照事物本有的屬性去認識它，而不是將自我意識強加於外物。(Long Pu 2016,76)

piuttosto, integra l'irriducibilità delle posizioni contrarie per condurle verso una centralità unitaria. *Yong* rappresenta un atteggiamento, un modo di agire inteso come condizione necessaria per poter “conseguire quel privilegiato e ambito traguardo dell'esperienza umana che è l'equilibrio interiore.” Ma per quanto ambito e privilegiato possa essere tale traguardo, in quanto parte integrante dell'esperienza umana, non può che essere allo stesso tempo comune e ordinario:

Dalla via non ci si può separare un solo istante; se ci si potesse separare, non sarebbe la vera Via. Pertanto l'uomo nobile d'animo è cauto verso quel che non ode. Non vi è nulla di più evidente di quanto si celi nell'oscurità, nulla di più manifesto di quanto si occulti nel mondo sottile.⁴⁴

Emerge qui il significato di “ordinario”, “quotidiano” attribuito da Zhu Xi al carattere (庸, 平常也。). Solo conducendo una vita ordinaria l'uomo sarà abile infatti nell'esercizio dell'equilibrio interiore così da evitare ogni eccesso o difetto. È quindi all'interno della quotidianità che è possibile realizzare quella condizione di benessere fisica e spirituale che conduce l'individuo a partecipare dell'armonia cosmica e cogliere quindi quegli aspetti che, essendo propri di ogni uomo, sono manifesti (*xian* 顯) in tutte le cose per quanto, allo stesso tempo, celati (*yin* 隱) e sottili (*wei* 微) per coloro che non praticano con costanza la dottrina del giusto mezzo. Eppure è proprio la mancanza di costanza che Confucio lamenta negli uomini del suo tempo:

Il maestro disse: Tutti gli uomini sostengono di essere saggi; tuttavia se sono spinti, cadono in una rete, una trappola o una fosse, non sanno come liberarsi. Tutti gli uomini sostengono di essere saggi, ma quando scelgono di praticare il giusto mezzo non resistono per un mese intero.⁴⁵

Un terzo significato di *yong* è appunto “costante”, “invariabile”. Il *zhong* di ogni uomo, come evidenziato precedentemente, non è infatti mai fisso e assoluto ma cambia in base alle circostanze e agli eventi. Funzionale in questo contesto è l'immagine del perno impiegato dal poeta Ezra Pound nella sua traduzione del *Zhongyong* del 1952 dal

⁴⁴道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。(Zhongyong 1)

⁴⁵子曰：「人皆曰『予知』，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰『予知』，擇乎中庸，而不能期月守也。」(Zhongyong 7)

titolo *The Unwobbling Pivot*. Il poeta immaginava infatti il movimento ciclico della natura e degli eventi come in movimento attorno ad un asse, un principio, a cui l'uomo aderisce senza mai tendere o oscillare così da trovarsi costantemente al centro:

L'uomo nobile d'animo sa mantenere l'armonia pur non conformandosi ai costumi vigenti: la sua forza è il coraggio! Rimane al centro e non inclina da nessuna parte: la sua forza è il coraggio! Quando nel paese prevale la Via, non muta il proprio comportamento: la sua forza è il coraggio! E anche quando la Via non prevale più, fino alla morte non muta: la sua forza è il coraggio!⁴⁶

Questa “invariabilità” o “costanza” non si traduce quindi in una passiva accettazione degli eventi e delle circostanze o ad un ordine preordinato e assoluto ma comporta uno sforzo continuo al fine di centrare ed esercitare il giusto mezzo, restare fedeli a se stessi e quindi a quel perno o principio che regola il cosmo. L'adesione al modello etico delle norme rituali confuciane (*li* 禮), conformi all'ordine presente in natura e nell'universo, riflette sicuramente l'importanza del ruolo dell'uomo nel mantenimento dell'ordine sociale e naturale. Come evidenzia il professore Attilio Andreini infatti: “La legittimità del rito risiede, in fondo, nel centrare (*zhong* 中) il giusto punto di equilibrio nell'esercizio della prassi quotidiana (*yong* 庸) votata all'armonia sociale. Ciò significa che non esiste prescrizione che, aprioristicamente, possa dirsi immutabile.” (Andreini 2008,33)

⁴⁶故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」 (*Zhongyong* 10)

2. Confucius Sinarum Philosophus

2.1 Michele Ruggieri e i primi lavori di traduzione dei classici

La traduzione dei classici confuciani costituì per i gesuiti una sfida particolarmente importante alla fine del sedicesimo secolo e per tutto il diciassettesimo secolo. Nel 1642 il superiore della missione gesuita in Cina Manuel Dias (1559-1639) definì, infatti, un programma di studi (*ratio studiorum*) di quattro anni per educare i missionari allo studio della lingua e della cultura cinesi includendo alcuni dei testi classici come i *Quattro Libri* (*Sishu* 四書) o il *Classico dei Documenti* (*shujing* 書經).⁴⁷ Nelle prime traduzioni i gesuiti trascrissero quindi il testo in caratteri cinesi, ne fornirono una trascrizione fonetica e vi affiancarono una traduzione attribuendo un numero ad ogni parola latina e al corrispettivo carattere cinese così da facilitarne l'apprendimento. Tuttavia, se, da una parte, il ruolo dei classici confuciani appariva quello di favorire e facilitare l'approccio alla lingua classica cinese, dall'altra, la traduzione e la pubblicazione in Europa di tali testi costituivano dei successi di non poco conto per l'operato dei gesuiti.

Lo storico Luo Ying 羅瑩 (2016,4-6) giustifica, ad esempio, una tale attenzione evidenziando l'importanza della traduzione dei classici nella promozione dell'attività missionaria. Per i gesuiti era infatti essenziale assicurarsi le simpatie e le attenzioni dall'aristocrazia europea in modo da ottenere quanto più fondi e finanziamenti possibili per la costruzione, ad esempio, di chiese locali o in generale per il mantenimento delle spese dell'opera di evangelizzazione. Il gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1626-1696), ad esempio, presentò la traduzione del *Zhongyong* all'imperatore Leopoldo I d'Asburgo (1640-1705) o, ancora, Philippe Couplet (1624-1692) donò diverse opere al re francese Luigi XIV (1638-1715) o al sovrano Giacomo II d'Inghilterra (1633-1701).

⁴⁷ Per "*Ratio Studiorum*" (*Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*) si intende una raccolta di documenti riguardo l'organizzazione e il metodo di educazione dei gesuiti stabilito nel XVI secolo e diviso in tre fasi: cinque anni di studi umanistici, con particolare enfasi sullo studio del latino, della grammatica e della retorica, tre anni di studi filosofici fondati principalmente sul sistema Aristotelico e quattro anni di studi teologici incentrati sulla filosofia scolastica e, particolarmente, sul pensiero di Tommaso d'Aquino (Brockey 2007).

La traduzione dei testi permetteva loro, inoltre, di preservare una determinata visione della cultura cinese in modo da giustificare e ottenere l'approvazione del loro operato da parte dell'autorità ecclesiastica in un contesto di profonde divergenze tra i diversi ordini e congregazioni sorte a seguito della Controversia sui riti.⁴⁸ I gesuiti, in particolare, erano sostenitori di quella strategia di "accomodamento", così cara a Matteo Ricci (1552-1610), tesa a facilitare l'incontro e lo scambio culturale tra i missionari e le élite culturali cinesi.⁴⁹ Sembra evidente, pertanto, come la traduzione dei testi, spesso accompagnati da prefazioni e commenti, svolgesse un ruolo fondamentale nel difendere i propri metodi da eventuali attacchi sollevati dai diversi ordini così da salvaguardare la razionalità e la necessità del proprio progetto missionario.

Secondo il sinologo Knud Lundbaeck (1979,1-11) è possibile che Michele Ruggieri (1543-1607) sia stato il primo a portare a termine la traduzione dei *Quattro Libri* in Europa. Come si evince da una lettera che Ruggieri scrisse nel Maggio del 1579, questi, selezionato e inviato in Cina dal gesuita Alessandro Valignano (1539-1606), arrivò a Macao nel Luglio di quello stesso anno operando in Asia fino al 1588.⁵⁰ Secondo Meynard (2015,3-9), Ruggieri iniziò a dedicarsi allo studio e alla traduzione dei testi circa nel 1584 fino almeno al 1588. Al suo ritorno in Italia nel 1590, non avendo ottenuto il permesso di organizzare una nuova missione in Cina, è probabile si sia

⁴⁸ Con Controversia sui riti si indica il dibattito acceso tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo insorto ai diversi ordini e congregazioni della Chiesa cattolica riguardo ai riti cinesi verso gli avi e in onore a Confucio e sulla traduzione di specifici termini come ad esempio la traduzione della parola *Deus*. Ricci impiegò i termini *shangzhu* 上主, *zhu* 主, *zhu Yesu* 主耶穌, *tianzhu* 天主 e *shangdi* 上帝 per tradurre il termine mentre i gesuiti Niccolò Longobardo (1565-1655) e João Rodrigues (1561-1634) insistettero sulla necessità di mantenere la sola traslitterazione fonetica del termine. Nel corso degli anni l'uso dei termini *shangdi* e *tian* fu proibito più volte dall'ispettore gesuita André Palmeiro (1569-1635) e più tardi dal vicario apostolico Charles Maigrot (1652-1730) nel 1693. Da allora fu concesso solo l'uso della traduzione *tianzhu*. Vedi Li Tiangang 李天綱 (1998), *zhonghuo liyi zhizheng: lishi, wenxian he yiyi* 中國禮儀之爭, 歷史, 文獻和意義 (La controversia cinese dei riti, storia, contributi letterari e significato), Shanghai: Shanghai chubanshe; Lin Jinshui 林金水 (1932), "Ming qing zhi shidafu yu zhongxi liyi zhi zheng 明清时代士大夫与中西禮儀之爭(I funzionari letterari delle epoche Ming e Qing e la Controversia dei Riti tra Cina e Occidente)", in *Lishi yanjiu* 歷史研究 (Studi storici), 1, 20-37; David Mungello (1994), *The Chinese rites controversy: Its history and meaning*, Nettetal: Steyler.

⁴⁹ L'espressione fu impiegata per la prima volta da Johannes Bettery (1995) in un senso prettamente missiologico indicando, cioè, l'approccio di apertura dei gesuiti verso le manifestazioni culturali cinesi e di impiego strumentale delle loro fonti classiche per la conversione evangelica. Mungello estende questo significato sino ad indicare il tentativo dei gesuiti di arrivare alla piena accettazione della fede cristiana da parte dei letterati cinesi attraverso una vera e propria sintesi dei contenuti del confucianesimo e del cristianesimo (Standaert 2001, 681).

⁵⁰ Vedi M. Ruggieri S.I. a E. Mercuriano S.I., Cochin, May 1, 1579, in Iosephus Wicki S. I. (1970, 1972, 1975), *Documenta Indica, 14 voll.*, XI, Edidit I, Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu., p. 573.

dedicato a revisionare e completare la traduzione delle fonti classiche. Nel 1593 il gesuita Antonio Possevino (1533-1611), dietro approvazione di Valignano, pubblicò all'interno dell'opera *Biblioteca selecta* metà della traduzione della prefazione del *Daxue* di Ruggieri.⁵¹ Ciononostante, lo storico Francesco D'Arelli (1999) sottolinea come non si abbiano ad oggi lettere del gesuita verso l'Europa che possano testimoniare il suo lavoro di traduzione dei classici confuciani .

La scoperta di un manoscritto della traduzione latina dei *Quattro Libri* ritrovato presso la Biblioteca Nazionale V. Emanuele II a Roma, ha sollevato per la prima volta diverse questioni sulla possibilità che proprio Ruggieri fosse riuscito per primo nell'impresa di tradurre i quattro testi classici. Diversi studiosi hanno infatti iniziato a chiedersi se il manoscritto possa essere attribuito a Michele Ruggieri, di cui gli specialisti ne hanno riconosciuto la grafia, o, piuttosto, a Matteo Ricci mentre Ruggieri ne fu soltanto il copista.⁵²

Lo studioso Pasquale D'Elia, ad esempio, mentre nel 1936 asseriva che Ricci avesse mandato il manoscritto della sua traduzione a Ruggieri per ricopiarla, qualche anno più tardi, nel 1946, cambiò radicalmente opinione trovando prova dell'effettiva esistenza di una traduzione di Ruggieri dei *Quattro Libri* in una lettera di Alessandro Valignano rivolta al Preposito Generale per i gesuiti Claudio Acquaviva (1543-1615).⁵³ Nella lettera Valignano metteva in discussione le abilità linguistiche acquisite da Ruggieri durante la sua permanenza in Cina scoraggiando un'eventuale pubblicazione della sua traduzione.⁵⁴ Per D'Elia la lettera costituisce una prova del lavoro di traduzione di

⁵¹ Parte della prefazione recita: “Quibus rationibus gentes, et Indi innuari possint, qua occasione id certioris historiae de regno sinarum innuitur quod hactenus ignoratum est, quodque auctor reliquis suis commentariis in lucem postea edendis copiosus adtexuit: Liber Sinensium,” in Antonio Possevino (1593), *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum*, Possevino, Roma: Tipografia Apostolica Vaticana, pp. 581–586.

⁵² Il manoscritto raccoglie le traduzioni del *Daxue* (*Tàschio, humana institutio*), del *Zhongyong* (*Ciumyum, semper in medio*), e del *Lunyu* (*Lunyum, de consideratione*), una raccolta di scritti di altri autori (*Diversorum autorum sententiae*) e la traduzione della prima parte del *Mengzi* (*Mentius*).

⁵³ Vedi D'Elia (1946), *Fonti Ricciane* I, p. 43, n.2.

⁵⁴ Attraverso un'analisi delle lettere di Michele Ruggieri, D'Arelli (1994,482-484) attribuisce la paternità della traduzione dei *Quattro Libri* a Ricci ponendo implicitamente come assunto la scarsa conoscenza del cinese di Ruggieri. Il gesuita Albert Chan (1993) mette in discussione tale tesi attraverso lo studio di alcuni poemi cinesi composti dallo stesso Michele Ruggieri. Vedi Albert Chan (1993), “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems”, in *Monumenta Serica* 41, pp. 139–57.

Ruggieri nei suoi ultimi anni in Cina, lavoro che mostrò probabilmente ad Acquaviva con l'intento di pubblicarlo al suo ritorno a Roma nel 1591.⁵⁵

2.2 I classici confuciani nella compilazione del *Tianzhushiyi* di Matteo Ricci

Le traduzioni di Matteo Ricci, non considerando il manoscritto a cui si è fatto riferimento precedentemente, sembrano siano andate perdute nel tempo. Ricci pare avesse inviato una copia della sua traduzione ad Acquaviva nel 1595 e questa fu poi trasmessa successivamente dai missionari gesuiti di generazione in generazione (Mungello 1988,253). Difatti, in base a quanto riportato dal gesuita Nicolas Trigault (1577–1628) nella dissertazione *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de Chine 1582–1610*, è certo che i gesuiti impiegassero le traduzioni di Matteo Ricci nello studio e nell'apprendimento della lingua cinese.

Matteo Ricci arrivò a Macao nel 1582 e si stabilì a Zhaoqing 肇慶 nel Guandong 廣東 nel Settembre del 1583. In una lettera del 1593 destinata ad Acquaviva,⁵⁶ Ricci riporta che Valignano, che aveva incontrato tra il 1571 e il 1573, gli affidò il compito di redigere un nuovo catechismo cristiano sulla base di quello che Ruggieri aveva pubblicato nel 1584 dal titolo *the Tianzhu shilu* 天主實錄 (Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo).⁵⁷ Decisiva fu quindi la traduzione dei *Quattro Libri* al fine di conservare “their meaning before they could be used in the catechism in Chinese in order to prevent any hint of idolatry or superstition from creeping into the catechism.” (Meynard 2015,7) In questo modo i classici confuciani divennero uno strumento importantissimo nella conversione al cristianesimo dei letterati cinesi.

⁵⁵ Vedi D'Elia (1946), *Fonti Ricciane* I, 43n2; 148n2; 250n1.

⁵⁶ “Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catechismo, di che abbiamo molta necessità, in sua lingua.” Lettera di Ricci a Claudio Acquaviva, Shaozhou, 10 Dicembre 1593; in Piero Corradini (2001), *Matteo Ricci- Lettere*, Macerata: Quodlibet, p. 184.

⁵⁷ Il titolo completo dell'opera è: *Xinbian xizhuguo tianzhu shengjiao shilu* 新編西竺國天主聖教 (La vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo: Una nuova raccolta dall'India); in latino: *Vera et brevis divinarum rerum expositio*.

Dal 1594 Ricci si dedicò alla traduzione dei *Quattro libri*, da lui chiamati “Tetrabilio”,⁵⁸ portata a compimento nel 1595 per dedicarsi successivamente alla stesura del nuovo catechismo pubblicato a Pechino solo nel 1603 dal titolo *Tianzhushiyi* 天主實義 (Il vero significato del Signore del Cielo). Sebbene Ricci si fosse basato sull’opera di Ruggieri, sono molteplici le differenze che è possibile riscontrare tra i due catechismi. Mentre, ad esempio, lasciò intatte le sezioni relative alla differenza dell’anima degli uomini e degli animali, all’esistenza di Dio o all’immortalità dell’anima, del testo di Ruggieri omise i dogmi sulla trinità e alcune sezioni sulla rivelazione di Dio e sui Dieci Comandamenti. Ricci, inoltre, dopo aver abbandonato le vesti da bonzo nel 1595 per indossare quelle del letterato confuciano, revisionò gran parte della terminologia e dei concetti che rimandavano alle dottrine buddiste.

Avendo infatti realizzato l’importanza dei valori confuciani rispetto ai fondamenti buddisti tacciati da numerosi letterati cinesi come eterodossi, Ricci cambiò radicalmente atteggiamento favorendo il dialogo e l’incontro con i letterati confuciani tra cui emergono le figure di Zhang Huang 章潢 (1527-1608), discepolo di Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), o Qu Taisu 瞿太素 (1549-1612). Buona parte del *Tianzhushiyi* è infatti fondata sullo scontro dialettico tra un letterato cinese e un sapiente occidentale che tenta di spiegare e provare razionalmente diversi concetti cristiani come l’esistenza di Dio o l’immortalità dell’anima introducendo anche temi cari alla tradizione filosofica cinese come la bontà della natura umana (capitolo 7) o il ruolo delle intenzioni nella coltivazione morale (capitolo 6). Ricci si servì quindi dei classici per portare avanti le argomentazioni della filosofia e teologia cristiana e trovare così giustificazione della dottrina cristiana all’interno delle stesse fonti del sapere cinese: sono tre le citazioni tratte dal *Daxue*, sette dal *Zhongyong*, tredici dal *Lunyu* e ventitré dal *Mengzi*.

⁵⁸ “Negli esami da dar i gradi, che dissi di sopra, sono tutti sopra un tetrabilio, che noi lo chiamavamo, e per oltre questo libro morale vi sono anco sei dottrine antiche. Ciascheduno de’ studianti se ne elegge una sola, e in quella si da versato, perché non può essere esaminato né domandato se non di quella che si elesse”. Nanchang, 4 Novembre 1595, Matteo Ricci, *Lettere*, pp. 315-316.

2.3 *Sapientia Sinica*: una prima traduzione bilingue

La prima traduzione bilingue dei testi classici diffusa in Europa fu pubblicata a Jianchang 建昌, provincia del Jiangxi 江西, nel 1662 col titolo di *Sapientia Sinica*.⁵⁹ Un ruolo decisivo nel lavoro di traduzione va attribuito sicuramente al portoghese Inácio Da Costa (1603–1666) il quale, giunto in Cina nel 1632, si spostò tra le regioni del Fujian 福建 (1634), Shanxi 山西 (1638) e Shaanxi 陝西 (1640) ritornando a Fuzhou 福州 nel 1659 circa per dedicarsi all'insegnamento dei *Quattro Libri*. Nel 1660 infatti il gesuita Andrea Ferrão (1625-1661), sotto la guida di Da Costa, completò la tessitura latina del *Daxue* e parte del *Lunyu*.

Il lavoro di Ferrão fu di grande rilievo nelle traduzioni successive raccolte all'interno dell'opera *Sapientia Sinica* in cui è presente una sua prefazione al testo. In questa nota introduttiva datata 25 Ottobre 1660, conservata oggi presso la biblioteca Trivulziana di Milano, il gesuita enfatizza l'importanza dello studio dei classici in quanto depositari dell' "*Eloquentiae Sinicae*" e quindi strumento essenziale per i missionari gesuiti per approcciarsi e conoscere a fondo l'impianto dottrinale della cultura cinese. Interessante è anche l'enfasi che rivolge alla figura di Prospero Intorcetta:

Sulla stessa soglia dell'opera vi si presenta l'autore dell'impresa che per quanto nuovo non per questo di poco conto. In sua difesa è presente l'autorità di un maestro che da sola basta ad allontanare, se ve ne fossero, i morsi dell'invidia. Il maestro è Padre Ignazio da Costa di cui l'autore si professa discepolo ed io volentieri mi dichiaro condiscipolo. Va' innanzi, o lettore, il nome dell'Autore promette ogni prosperità. E tu prosegui, o mio autore, l'opera è degna del tuo ingegno e allo stesso modo degna di immortalità.⁶⁰

⁵⁹ Studiosi come Lionel Jensen (1997,14), Mungello (1985,250), Paul Rule (1986,72) o Lundbaeck (1991,29-43) evidenziano l'importanza del *Sapientia Sinica* in quanto prima traduzione bilingue cinese-latino diffusa in Europa. Inoltre, questo è probabilmente il primo caso nella storia della lettura cinese in cui caratteri cinesi non sono stampati dall'alto verso il basso e letti da sinistra verso destra ma stampati orizzontalmente e letti da destra verso sinistra. Il testo era diviso su due colonne: a sinistra la traduzione latina e a destra il testo in caratteri cinesi, con accanto la trascrizione in caratteri latini e il numero arabo per indicare il lemma latino e cinese corrispettivo .

⁶⁰ In ipso operis limine habetis facinoris Authorem, qui licet sit novus Author non ideo contemnendus, adest pro Patrono Magistri Autoritas, quae sola sufficit ad declinandos, si forte qui erunt, invidiae morsus. Magister est P. Ignatius a Costa, cuius se discipulum profitetur Author, me libens subscribo condiscipulum. Perge lector, prospera omnia spondet ipsum nomen Authoris. Perge et tu, mi Author, opus est tuo captu dignum, et ideo dignum cedro. (*Sapientia Sinica*, 5) Le traduzioni di alcuni passi qui citati tratti dalle opere *Sapientia Sinica* (1662), *Sinarum Scientia-PoliticoMoralis* (1667-1669) e dalla sezione *Proemialis Declaratio* del *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) sono in parte basate sulla traduzione di Stefano Benedetti (2014).

Il latinista Stefano Benedetti (2014,171-172) sottolinea come colpisca il particolare accento posto sull'autorialità di Prospero da parte di padre Ferrão considerando soprattutto l'abitudine dei missionari di firmare le loro opere collettivamente. Altri studiosi, come Albert Chan, tendono anche a rimarcare il ruolo di Intorcetta presentato come “the first European to translate the Lunyu into a European language” (1935, 475).

Meynard (2015,9-11), tuttavia, ridimensiona il ruolo del gesuita siciliano attribuendo a questi un contributo secondario mentre riconosce, invece, nella figura di Inácio Da Costa l'autore principale dell'opera. Difatti, nel frontespizio della traduzione Da Costa è riconosciuto come “*Exponente*”, ossia colui che detiene la responsabilità del *latino exponere* o della traduzione, mentre P. Intorcetta, nella seconda pagina dell'edizione autorizzata, viene presentato dal padre gesuita Jacques Le Faure (1613-1675) soltanto come editore.⁶¹

Il 13 Aprile del 1662, presso Jianchang, la traduzione *Sapientia Sinica* fu finalmente pubblicata: comprendeva una biografia di Confucio (*Confucii Vita*) di 4 pagine (2 *folio*), la traduzione completa del *Daxue* (*Tá Hsiö*) e la traduzione dei primi cinque capitoli del Lunyu (*Lún Yú*) in 76 pagine (38 *folio*). L'opera fu approvata da Jacques Le Faure (1613-1675) e revisionata dai padri Philippet Couplet (1662-1692), François de Rougemont (1624–1676), Pietro Canevari (1596–1675), António de Gouvea (1592–1677) e Francesco Brancati (1607–71).

Intorcetta nella dedicatoria *Patribus Extremi Orientis in Domini vinea Cultoribus* aggiunta alla traduzione, datata 13 aprile 1662, dedica l'opera ai *Sinarum Cultoribus*, ossia ai missionari in Cina e in tutto l'Estremo Oriente. Giustifica poi il titolo *Sapientia Sinica* evidenziando come i contenuti dei classici confuciani siano perfettamente compatibili con legge naturale (*naturali lege*) e la dottrina cristiana (*sapientia Christiana*):

[...] piacque intitolarla “Sapientia Sinica” poiché contiene cose che concordano massimamente con la legge naturale e la sapienza cristiana; potreste desiderare i discorsi

⁶¹ Sapientia Sinica | Exponente P. Ignatio a Costa Lusitano | Soc. Ies. | a P. Prospero Intorcetta Siculo eiusd. Soc. | ORBI | PROPOSITA.

fioriti e l'acutezza di Seneca, eppure non potreste desiderare cose più vere e più sante di quelle.⁶²

All'interno di tale nota è già possibile cogliere uno dei temi più cari alla strategia di accomodamento dei gesuiti ripreso, successivamente, in tutte le traduzioni postume. Il messaggio cristiano è infatti profondamente legato a quello confuciano da quell'antica saggezza e conoscenza dei principi del mondo propria di Platone e Aristotele così come di Confucio:

[...] e anche se tutto ciò mancasse, darà senz'altro un risultato fruttuoso, ossia la conoscenza dell'antichità, per la quale principalmente quest'opera si raccomanda; infatti, oltre al fatto che presenta un autore eccelso, più antico di Platone e di Aristotele, ha di singolare il fatto che, dal momento che lo stesso Confucio confessa di far riferimento alla dottrina degli antichi re Yao e Shun e dei Sapienti, ne consegue che sembrano trattare di cose attinte dagli stessi pronipoti di Noè.⁶³

2.4 *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: la traduzione del *Zhongyong* di Prospero Intorcetta

Prospero Intorcetta si dedicò successivamente alla traduzione del testo classico del *Zhongyong* raccogliendone la traduzione (*Medium Constantem Tenendum*) assieme ad una biografia di Confucio (*Confucii Vita*) nell'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, pubblicata una prima parte a Guangzhou 廣州 nel 1667 e una seconda parte a Goa, in India, nel 1669.⁶⁴ Il titolo dell'opera indica chiaramente l'autore della traduzione: P.

⁶² [...] placuit illud inscribere Sapientia Sinica, quod ea contineat quae cum naturali lege ac sapientia Christiana plurimum consentiant; in quibus, tametsi Senecae aliorumque floridos discursus et acumina desideratetis, multa tamen illis verius sanctiusque prolata desiderare non possitis. (*Sapientia Sinica*, 2)

⁶³ [...] et, ut haec desint omnia, illum sane sine controversia fructum dabit, scire antiquitatem, qua praecipue hoc opus commendatur; nam praeterquam quod Authorem operis praecipuum Aristotele ac Platone antiquiorem praeferat, habet hoc insuper singulare, quod, cum ipse Confucius veterum Regum 堯 yao 舜 xun ac Sapientum doctrinam se dumtaxat referre fateatur, consequens sit ut ab ipsis fere Noëmi pronepotibus hausta quaedam esse videantur. (*Sapientia Sinica*, 2)

⁶⁴ L'edizione del XVII secolo del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* è tenuta presso la Biblioteca Centrale di Palermo in Sicilia. Sono conservate delle copie anche presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e la Bibliothèque Nationale a Parigi.

Prospero Intorcetta (Yin Duoze 殷鐸澤), *Siculo Societatis Iesu, Yesuhui* 耶穌會. Nella seconda pagina sono invece elencati i nomi dei quattro gesuiti che approvarono la traduzione e dei dodici gesuiti che la revisionarono: Inácio da Costa, Jacques Le Faure, Matias da Maia (1616-1667) e Feliciano Pacheco (1662-1687); tra i dodici sono indicati: António de Gouvea (1592-1677), Pietro Canevari (1596-1675), Francesco Brancati (1607-1671), Gianfrancesco De Ferrari (1609-1671), Humbert Augery (1616-1673).⁶⁵

Colpisce sin da subito il numero dei gesuiti che parteciparono alla revisione e al controllo dell'opera, evento tra l'altro assai raro e dovuto principalmente al susseguirsi di una serie di circostanze storiche. Alla fine del 1664, infatti, in seguito al "Caso del calendario" (*liyu* 歷獄),⁶⁶ i gesuiti furono mandati in esilio a Guangzhou 廣州 dove vi rimasero fino circa al 1671. Questa circostanza si trasformò, pertanto, in un'importante occasione per discutere sulle strategie e sui metodi di evangelizzazione nonché su numerose questioni inerenti alla compatibilità o meno dei riti cinesi con i precetti cristiani (Luo Ying 2016,8).

Fu quindi in questa cornice che dodici gesuiti contribuirono a revisionare l'opera di Intorcetta. Come è possibile apprendere dalla corrispondenza tra Leibniz e Ludolph in una lettera datata Aprile 1698 e dal catalogo di Remusat (n. 1597),⁶⁷ Intorcetta finì quindi di stampare la prima parte della sua traduzione durante il periodo di quarantena a Guangzhou attraverso una tecnica di stampa a intaglio xilografico mentre, nel 1669, pubblicò a Goa la parte restante servendosi della stampa a caratteri mobili.

Rispetto all'opera *Sapientia Sinica*, il testo cinese è incolonnato in verticale da destra verso sinistra mentre accanto, nella colonna sinistra, la traduzione latina è edita secondo la tipografia occidentale. Alla destra di ogni carattere cinese vengono inoltre

⁶⁵ Gli altri missionari elencati sono: Adrien Greslon (1618-1696), Jacques Motel (1619-1692), Giandomenico Gabiani (1623-1694), Manuel Jorge (1621-1677), Philippe Couplet (1624-1692), François de Rougemont (1624-1676), and Christian Wolfgang Henriques Herdtrich (1625-1684).

⁶⁶ Nel 1665 l'astronomo della corte imperiale a Pechino Yang Guangxian 陽光先 (1597-1669), accusò Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), direttore della corte astronomica dal 1630, di essere responsabile della morte della consorte dell'imperatore Xiao Xian 孝獻 (1639-1660) stabilendo un giorno infausto per la sepoltura del figlio nel 1658. Nell'Aprile del 1665 Schall e sette altri missionari furono condannati a morte sebbene soltanto per cinque di loro fu eseguita la pena capitale. Solo nel 1671 la sentenza fu ritirata. Vedi Eugenio Menegon (1998), "Yang Guangxian opposition to, Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work Budeyi", in Malek, Roman, (a cura di), *Western Learning and Christianity in China The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, 2 voll., Nettetal: Monumenta serica monograph series, pp. 311-337.

⁶⁷ Vedi Beonio Brocchieri (2017), *Confucio e il Cristianesimo*, Luni Editrice, Milano, p. XXXIV.

annotate la trascrizione fonetica o il tono mentre la corrispondenza tra ogni carattere e il lemma latino è indicata attraverso un numero arabo. Quella proposta da Intorcetta si tratta infatti di una traduzione letterale a cui spesso il gesuita aggiunse note per chiarire o esplicitare il significato dei caratteri. La traduzione poteva quindi servire da testo didattico o persino da dizionario bilingue così da diventare “the first effort to systematically introduce the form, pronunciation and meaning of Chinese characters to Europe” (Luo Ying 2016,8).

Nell prefazione (*Ad Lectorem*) Intorcetta riporta inoltre di aver pubblicato l’opera in modo da promuovere la missione gesuita in Cina e, allo stesso tempo, la conoscenza e la comprensione di Confucio in Europa:

[...] tuttavia è necessario che la sua grande utilità sia riconosciuta da tutti coloro che fra gli europei hanno appreso con cura, oltre che la lingua, anche le lettere e i libri degli Antichi, e da quanti utilizzano le massime di cui sono colmi i libri, le opinioni, gli insegnamenti, e soprattutto le venerande testimonianze del passato così da aprirsi in modo più profondo al fine di portare alle genti letterate la conoscenza del vero e sommo Dio.⁶⁸

Per la traduzione del *Zhongyong*, Intorcetta scrive di essersi servito del *Sishu jizhu* 四書集注 di Zhu Xi,⁶⁹ il testo segue infatti la divisione in 33 sezioni proposta dal maestro neoconfuciano, e di altri venti commentari tra cui il *Sishu zhijie* 四書直解 (Commentari colloquiali sui Quattro Libri)⁷⁰ di Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582) o, come appare nel testo, “Colai Chām”.⁷¹

⁶⁸ [...] eam tamen utilitatem magnam esse necesse est fateantur Europaeorum hominum quotquot, praeter idioma gentis, literas quoque atque Priscorum libros accurate didicerunt, et quotquot sententias, quibus referti sunt libri, placita, instituta, maximeque pervetusta monumenta, in proprios nunc usus convertunt; sic ut sibi adytum aperiant amplissimum ad afferendam literatae genti Veri Summiquae Numinis notitiam. (*Sinarum Scientia Politico-Moralis, Ad lectorem*, 3)

⁶⁹ Meynard suggerisce che il testo impiegato dai gesuiti corrisponde ad una edizione Ming pubblicata sotto l’imperatore Jiajing 嘉靖 (1521–1567) e conservata oggi presso la Biblioteca Yenching dell’università di Harvard. L’impiego dei simboli “fol., p., §” per indicare rispettivamente il foglio, il fronte o il retro del foglio e il paragrafo corrisponde precisamente all’impaginazione impiegata nell’edizione di Zhu Xi sopracitata.

⁷⁰ Nonostante Zhang Juzheng avesse ricevuto diverse accuse di corruzione e abuso di potere dallo stesso imperatore Wanli dopo la sua morte nel 1582, nel 1611 un’edizione del *Sishuzhijie* redatta da Zhang Liang 張亮 e commentata dal famoso letterato Ming Jiao Hong 焦竑 (1540–1620) fu stampata nella provincia del Fujian. Solo nel 1622 la sua immagine fu restaurata e nel 1651, in epoca Qing, Wu Weiyue 吳偉業 (1609–1672) pubblicò una nuova edizione del commentario di Zhang Juzheng dal titolo *Sishu Zhang Gelao zhijie* 四書張閣老直解 (Commentari colloquiali del grande segretario Zhang sui Quattro

Zhang Juzheng fu a capo del Gran Segretariato, organo con funzioni consultive sotto il diretto controllo dell'imperatore, all'inizio del regno dell'imperatore Longqing 隆慶 (1537-1572) nel 1567 e dal 1572 fino alla sua morte fu reggente del giovane sovrano Wanli 萬曆 (1572-1616).⁷² Fu uno statista particolarmente capace in grado di consolidare parte del potere e dell'autorità imperiale contro lo strapotere degli eunuchi e l'instabilità causata dai fazionalismi dei funzionari confuciani.⁷³

Il sinologo Robert Crawford (1970) definisce Zhang Juzheng un "legalista-confuciano" dal momento che più volte questi espresse la necessità di applicare metodi legalisti per raggiungere mete e obiettivi confuciani. Secondo il grande segretario, l'educazione morale del popolo, per quanto auspicabile e necessaria, non è infatti sufficiente a garantire una corretta amministrazione dell'impero o almeno non finché gli istinti più egoistici del popolo non fossero stati ordinati attraverso leggi e pene. Ciò non toglie che l'educazione dell'imperatore dovesse passare dall'attento e approfondito studio delle fonti classiche considerando che "la via del corretto governo del mondo si realizza attraverso i classici".⁷⁴ Il *Sishu zhijie* fu infatti compilato dal grande segretario per l'educazione di Wanli. Si tratta di un'attenta chiarificazione del significato dei singoli caratteri accompagnata da una sua personale interpretazione in vernacolare dei classici molto vicina al neoconfucianesimo di Zhu Xi.

Meynard (2015,28) sottolinea come Zhang Juzheng, sebbene avesse seguito l'ortodossia ufficiale dei classici, tralasciò generalmente buona parte della speculazione

Libri). Vedi D. E. Mungello (1981), "The Jesuits' use of Chang Chü-Cheng's commentary in their translation of the Confucian Four Books (1687)", in *China Mission Studies Bulletin*, p. 16.

⁷¹ Il termine *colaus* è la trascrizione in caratteri latini di *gelao* 閣老, da *neige dalao* 內閣大老, appellativo non ufficiale dei Grandi Segretari *daxueshi* 大學士 delle epoche Ming e Qing. (Hucker 1987,318) Il titolo si trova sempre in riferimento a Zhang Juzheng.

⁷² Sulla figura di Zhang Juzheng vedi Xiong Shili 熊十力 (2001), "Yu youren lun Zhang Jiangling" 與友人論張江陵 (Discutendo con un amico su Zhang Juzheng), in *Xiong Shili quanji* 熊十力全集 (Racolta completa delle opere di XiongShili), vol. 5, p. 570; Elisabetta Corsi (2004), "Intorcetta, Prospero," in *Dizionario Bibliografico degli Italiani vol.62*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, pp. 526-529.

⁷³ Per un approfondimento sulle cause dei conflitti interni ed esterni della dinastia Ming vedi Peter Ditmanson (2015), "Imperial History and Broadening Historical Consciousness in Late Ming China", in *Ming Studies*, 71, pp. 23-40; Ray Huang (1981), *1587: A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, London, Yale University Press; Id. (2008) [1998], "The Lung-ch'ing and Wan-li Reigns, 1567-1620," in Denis Twitchett e Frederick W. Mote (a cura di), *The Cambridge History of China*, vol. 7, *The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 511-584; Charles O. Hucker (1966), *The Censorial System of Ming China*, California: Stanford University Press; Harrison S. Miller (2001), *State Versus Society in Late Imperial China, 1572-1644*, New York, Columbia University.

⁷⁴ 蓋統治天下之道具于經書。 (*Dijian tushuo*, 116).

metafisica neoconfuciana. Tale omissione, assieme alla semplicità dello stile e l'autorità di cui godeva Zhang Juzheng in epoca Ming furono sicuramente le ragioni che indussero i gesuiti a servirsi del *Sishu jizhu* nelle traduzioni dei classici.

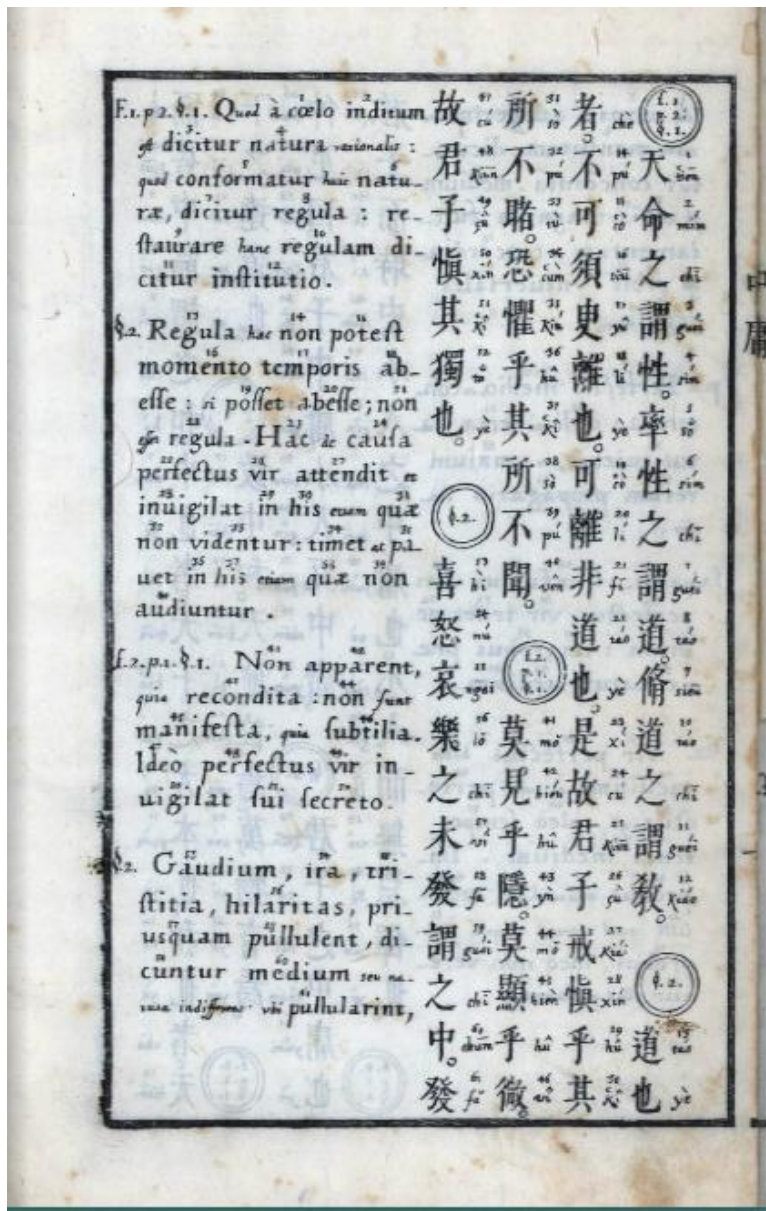


Figura 1 *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, p. 7 , da Copia elettronica UNIROMA1, Biblioteca di Filosofia (<http://bibliotecafilosofia.uniroma1.it/> consultato il 14/05/2020).

2.5 L'opera pionieristica del *Confucius Sinarum Philosophus*

Nel 1687 fu pubblicata un'opera pionieristica che raccoglieva gran parte del lavoro di traduzione ed esegesi compiuto dai gesuiti in quegli anni: *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita*. Nel 1680 Couplet fu scelto per tornare in Europa come delegato della missione cinese. Invitato a Parigi presso la corte di Luigi XIV (1638-1715), Couplet suscitò l'interesse del sovrano francese, particolarmente interessato ad ampliare l'influenza francese nelle missioni cattoliche estere, così da ottenere il benessere per l'organizzazione di una missione scientifica in Cina. In quello stesso periodo il francese Melchisédech Thevenot (1620–1692),⁷⁵ responsabile della Bibliothèque royale dal 1684, si mostrò particolarmente interessato alla pubblicazione delle traduzioni dei classici presentati da Couplet. Quest'ultimo accettò quindi di pubblicare le traduzioni in Francia, piuttosto che a Roma, e circa nel 1685 il Cardinale César d'Estrées (1628–1714) inviò una richiesta al papa per la concessione di pubblicazione.⁷⁶ Trasferitosi a Parigi, Couplet, con il permesso del censore reale Louis Cousin (1627–1707), pubblicò il *Confucius Sinarum Philosophus* nel maggio del 1687 (Meynard 2015,15-17).⁷⁷

Nel frontespizio l'opera viene presentata come un lavoro collettivo dei padri Prospero Intorcetta, Christian Herdrich, François de Rougemont e Philippe Couplet mentre le prime pagine sono occupate da una dedica di Couplet al “cristianissimo” (*Christianissimus*) sovrano Luigi XIV. L'opera comprende: una mappa dell'impero cinese di Couplet; una prefazione redatta da Intorcetta e Couplet sulla cultura cinese (*Proëmialis Declaratio*); una biografia di Confucio (*Confucii Vita*) redatta da Intorcetta assieme ad una stampa di Confucio, probabilmente la prima immagine importata in Europa del maestro; la traduzione latina del *Daxue (Magna Scientiae)*, del *Zhongyong (Medium Sempiternum)* e del *Lunyu (Ratiocinantium Sermones)*; una tavola cronologica

⁷⁵ Thévenot, ad insaputa di Intorcetta, nel 1672 a Parigi pubblicò l'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis*, senza il testo cinese, all'interno del quarto volume de *Relations de divers voyages curieux* (1672) includendo la traduzione latina del *Zhongyong*, la biografia di Confucio e la corrispondente traduzione francese.

⁷⁶ Vedi “Lettera di Emanuel Schelstrate a Christian Mentzel, 20 Ottobre, 1685,” in Lucien Ceijssens (1949), *La correspondance d'Emanuel Schelstrate, préfet de la Bibliothèque Vaticane (1683–1692)*, Bruxelles e Roma: Institut historique Belge de Rome, pp. 182–183.

⁷⁷ Il manoscritto originale è conservato presso la Bibliothèque Nationale de France. Si trovano anche diverse copie in molteplici biblioteche europee come presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma o presso la biblioteca nazionale austriaca.

della storia cinese (*Tabula Chronologica*) ed una sinossi sui caratteri principali dell'impero cinese (*Imperii Sinarum et Rerum in eo Notabilium Synopsis*) compilati da Couplet.

Nonostante le traduzioni non siano state firmate dagli autori, Luo Ying (2016-11) evidenzia come la versione latina del *Zhongyong* fosse molto probabilmente basata sul testo *Scientia Politico-Moralis* di Intorcetta come si può evincere dalla corrispondenza tra la grafia del manoscritto e quella di altre opere o lettere di Intorcetta o dalla vicinanza tra le due traduzioni del *Zhongyong* nelle forme sintattiche e nella scelta del lessico.

Una differenza sostanziale nell'edizione di Parigi rispetto alle traduzioni precedenti risiede sicuramente nell'assenza del testo cinese dovuta alla mancanza di un numero sufficiente di caratteri per la stampa del *Confucius Sinarum Philosophus*, mentre si possono trovare annotati all'interno del manoscritto diversi caratteri o trascrizioni fonetiche. L'aggiunta, inoltre, di numerose parentesi esplicative, note e commenti in corsivo, particolarmente abbondanti all'interno della traduzione del *Zhongyong*, attribuiscono inoltre all'opera una funzione che esula dalla sola didattica della lingua classica cinese. Tali testi conservano infatti un vero e proprio carattere esegetico teso spesso a chiarificare determinati concetti o a consolidare interpretazioni dei classici anche attraverso il ricorso ad altri interpreti e commentari della tradizione cinese.

Influente in questo caso, come accennato precedentemente, è sicuramente la figura di Zhang Zhajuzheng, il cui nome è menzionato più volte in tutta l'opera.⁷⁸ Alla fine della prefazione i gesuiti giustificano così l'impiego dei suoi commentari:

La ragione per cui ci piacque scegliere principalmente questo Interprete rispetto ad altri risiede nel fatto che i suoi commentari sono passati di mano in mano e sono tenuti in altissima considerazione dai missionari; e per quanto sia tra i più recenti, precisamente il più recente tra tutti, sembra che sia più degno degli altri per essersi servito meno delle novità illusorie degli altri. Lo seguiamo soprattutto per questa ragione.⁷⁹

⁷⁸ I gesuiti riportano inoltre di aver impiegato il commentario del letterato Ming Zhang Tongchu 張侗初 (1572-1630) come riferimento per la traduzione del *Zhongyong*. (*Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio*, xxxvij)

⁷⁹ Cur autem nobis eum potissimum Interpretem prae reliquis seligere placuit, in causa fuit, quod omnium manibus eius commentarii terantur et praeconiis maxime celebrantur: et quamvis idem recentiores inter, propter sit omnium recentissimus, minus tamen videtur tribuisse chimericis aliorum novitaibus, dignus vel ob hanc causam quem nos sequamur imprimis. (*Confucius Sinarum Philosophus, Conclusio, Proemialis declaratio*, cxiv)

Ancora, all'inizio della traduzione del *Daxue* i gesuiti evidenziano di aver seguito numerosi interpreti per il loro lavoro concedendo particolare enfasi al contributo di Zhang Juzheng:

Per quanto il commento appaia spesso copioso, il lettore deve sapere che non può essere paragonato, in estensione e volume, a quello dello stesso Interprete Zhang Colai che noi principalmente seguiamo. E, come già evidenziato altrove, seguiamo costantemente le sue orme: così, con l'eccezione di ciò che abbiamo inserito da altri autori per chiarezza ed erudizione, tutto il resto appartiene al nostro interprete. L'intero commento appartiene esclusivamente a Colai.⁸⁰

Mentre quindi Intorcetta nel suo *Sinarum Scientia Politico-Moralis* aveva posto il *Sishujizhu* di Zhu Xi come fonte principale della sua traduzione, nel caso del *Confucius Sinarum Philosophus* Zhu Xi non viene mai citato all'interno del testo se non in modo apertamente critico. Considerando, infatti, che “the Jesuits feared the contamination of Zhu’s “materialistic” and “atheistic” philosophy in his interpretation of the Four Books” scelsero una figura come quella di Zhang Juzheng “who stayed at a distance from the metaphysics of the Song philosophers, and even affirmed some religious convictions.” (Meynard 2015,32)

Se si tiene a mente che il grande segretario seguì quasi fedelmente il commentario di Zhu Xi, la scelta dei gesuiti appare quindi dettata da questioni di ortodossia. Il tentativo era, difatti, quello di dimostrare l'esistenza di un confucianesimo delle origini incontaminato dalle espressioni “ateo-politiche” o “idolatre” del neoconfucianesimo e del buddismo del tempo. Inserendo quindi il confucianesimo all'interno della cornice di una *Prisca theologia* (età antica), i gesuiti avrebbero così provato la vicinanza della saggezza cinese a quella dimensione preevangelica propria del mondo della filosofia greca di Platone, Epitteto o Aristotele. Nel prossimo capitolo si tenterà di delineare alcuni aspetti e ragioni insiti nell'adozione dei gesuiti di questa particolare strategia di “adattamento”.

⁸⁰ Quamvis subinde videantur copiosior explanatio, sciat Lector nèquaquam esse cum ipsius Interpretis Cham Colai, quem precipuè sequimur, ubertate copiaque comparanda. Et huius quidem vestigiis, sicut alibi iam significatum est, constanter insistimus: Itaque, si excipiantur ea quae vel eruditionis gratia vel claritas ex aliis eiusdem gentis Authoribus interseruimus, reliqua sunt Interpretes nostri. Tota inquam paraphrasis unius Colai est. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber tertius*, 159)

Figura 2 Tabella riassuntiva delle traduzioni latine dei classici.

Publicazione	Autore	Titolo dell'opera	Contenuti
1593	Michele Ruggieri/ Matteo Ricci	<i>Liber Sinensium</i>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Daxue (Tàschio, humana institutio)</i> - <i>Zhongyong (Ciumyum, semper in medio)</i> - <i>Lunyu (Lunyum, de consideratione)</i> - <i>Diversorum autorum sententiae</i> - prima parte del <i>Mengzi (Mentius)</i>.
1662	Inácio Da Costa, Prospero Intorcetta	<i>Sapientia Sinica</i>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Confucii Vita</i> - <i>Daxue (Tá Hsiö)</i> - Primi cinque capitoli del <i>Lunyu (Lún Yú)</i>
1667–1669	Prospero Intorcetta	<i>Sinarum Scientia Politico-moralis</i>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Confucii Vita</i> - <i>Zhongyong (Medium Constantem Tenendum)</i>
1687	Prospero Intorcetta, Christian Herdrich, François de Rougemont, Philippe Couplet	<i>Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita studio et opera</i>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Confucii Vita</i> - <i>Daxue (Magnae Scientiae)</i> - <i>Zhongyong (Medium Sempiternum)</i> - <i>Lunyu (Ratiocinantium Sermones)</i> - <i>Tabula Chronologica)</i> - <i>Imperii Sinarum et Rerum in eo Notabilium Synopsis</i>



Figura 3 Ritratto di Confucio, Prefazione al *Confucius Sinarum Philosophus*, cxvi. Volume conservato presso la Bibliothèque nationale de France (copia elettronica da <http://www.fondazioneintorcetta.info> consultato il 14/05/2020).

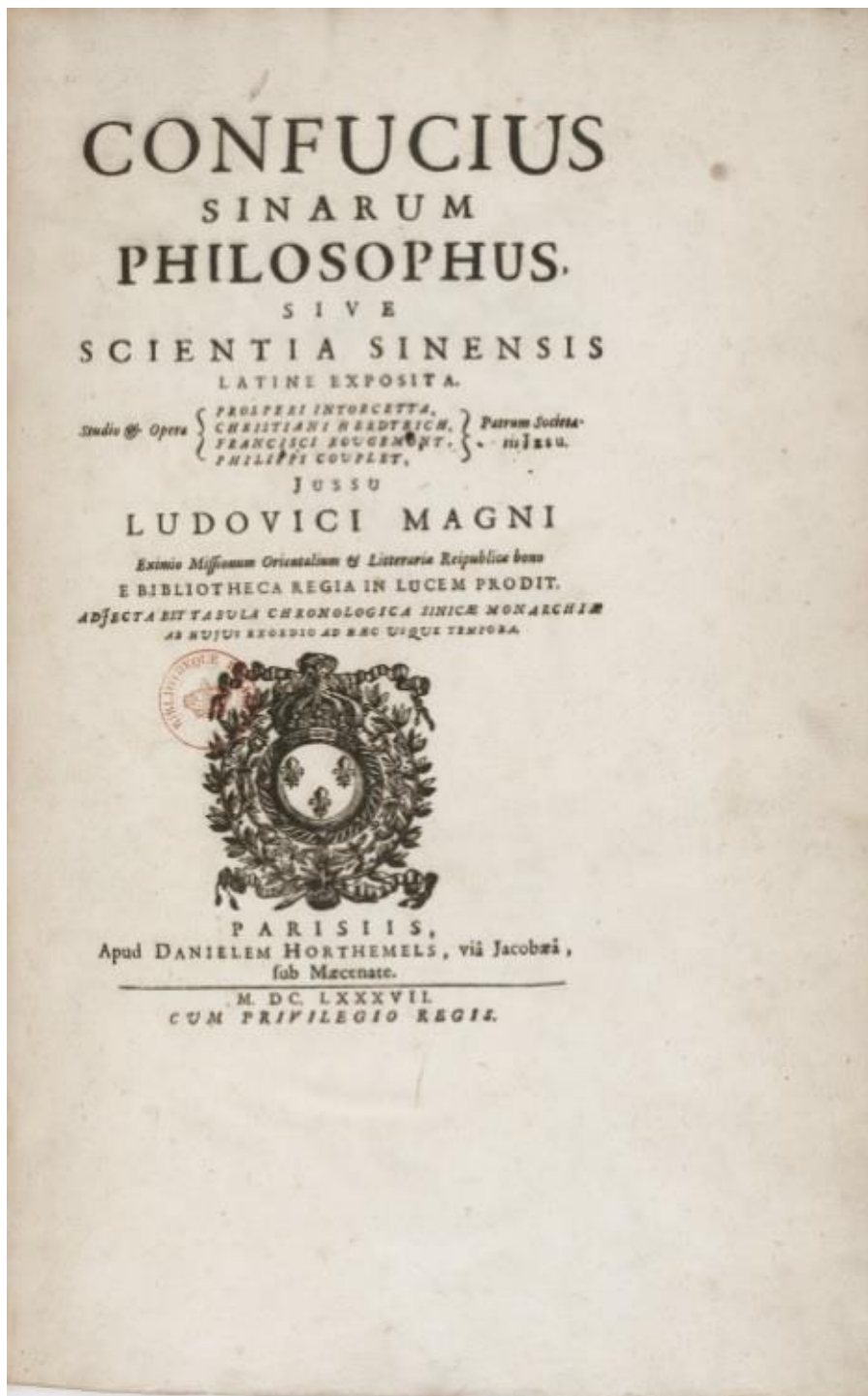


Figura 4 Prima pagina dell'opera *Confucius Sinarum Philosophus*. Volume conservato presso la Bibliothèque nationale de France (copia elettronica da <http://www.fondazioneintorcetta.info> consultato il 14/05/2020).

3. La figura di Confucio nella strategia di “adattamento” dei gesuiti

3.1 Confucio filosofo e saggio

Come anche il titolo dell'opera *Confucius Sinarum Philosophus* suggerisce, il tentativo dei gesuiti di legare saldamente la figura di Confucio all'immagine del filosofo costituisce sicuramente uno dei caratteri essenziali della strategia traduttiva dei gesuiti. Seppure saggio e sapiente di una terra e di tradizioni lontane, Confucio viene infatti accolto come un filosofo costantemente dedito alla trasmissione di una pratica morale universale che vede nella ricostituzione dell'ordine sociale il fulcro della suo impegno:

A chi non è ancora evidente come fin qui il Filosofo abbia riflettuto sul modo in cui la natura originale dell'uomo, che spesso i cinesi insegnano essere dapprima retta, poi soggiogata e corrotta, è ricondotta al suo stato d'innocenza? E allo stesso modo non ha forse costui evidenziato come riportare a quell'ordine costitutivo tutto ciò che gli uomini ribelli, essi stessi causa della loro rovina, hanno generato? (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 42*)⁸¹

Meynard (2015,59) suggerisce che il termine filosofo nelle traduzioni latine dei classici non traduce quasi mai un'espressione o dei caratteri cinesi, la sua continua ripetizione conserva piuttosto un valore prettamente retorico. Soltanto all'interno della traduzione del *Zhongyong*, nel *Confucius Sinarum Philosophus*, il termine è ripreso infatti quasi 20 volte, più di 50 nel *Lunyu* e quasi 200 in tutta l'opera. Tale scelta non è arbitraria ma va considerata alla luce dell'accezione etimologica greca del termine. “L'amore per la saggezza” (da *philein*, φιλεῖν, e *sophia*, σοφία) in Grecia indicava infatti un approccio verso la conoscenza non esclusivamente teorico ma fondato su di una prassi quotidiana votata alla ricerca razionale di sé e del mondo.⁸²

⁸¹ Per un confronto della traduzione dei passi tratti dal *Liber Secundus* del *Confucius Sinarum Philosophus* con il testo latino si rimanda all'appendice.

⁸² Il termine filosofia oggi indica specificatamente un articolato sistema di pensiero basato sulla logica, epistemologia e metafisica associato spesso esclusivamente alla cultura occidentale. Sulla questione della classificazione del pensiero cinese come filosofia vedi J. Thoraval (1994), “De la philosophie en Chine à la Chine dans la philosophie”, in *Esprit*, 201, pp. 5-38; “Chinese philosophy, A philosophical essay”, in *Journal of Asian studies*, pp. 727-758; Giovanni Reale (2004), *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani, 10 voll; Virginio Melchiorre (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Milano, Bompiani.

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」

Confucio disse: sono da temere coloro che si spingono tanto oltre i limiti del giusto mezzo fino ad inseguire doti che non saprei dire quanto insolite e oscure. Costoro si compiacciono nel praticare sortilegi in modo da poter ottenere fama tra i posteri. Io non farei di certo una cosa simile, al contrario sono dedito in ogni circostanza allo studio di ciò che è opportuno conoscere e praticare. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 46)

In questo passo del *Zhongyong*, ad esempio, Confucio sottolinea il valore dello studio nel momento in cui questo è ben saldo e regolato dalla disciplina pratica del “costante mezzo” (*zhongyong* 中庸). Il verbo “*studeo*”, all’interno dell’ultima proposizione “*quod passim nosse convenit et agere, id nosse et agere studeo*”, sembra, tra l’altro, essere un’aggiunta dei gesuiti, il che suggerisce con maggiore evidenza la volontà di questi ultimi di enfatizzare il ruolo dello studio, nonché della pratica morale, nella dottrina confuciana.

Non mancano comunque riferimenti attestati nei classici all’amore e alla devozione dello stesso Confucio verso la conoscenza e verso la sua missione educatrice decretata dal Cielo:

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

Confucio disse: “Quando un uomo virtuoso ristora se stesso con pietanze e bevande, non lo fa per avvertire sazietà, pienezza o appagamento ma in modo da continuare a vivere e ristorare le forze. Nell’abitazione in cui dimora, non cerca vani piaceri o conforto. Inoltre, questi è attento e coscienzioso negli affari, la sua parola cauta e prudente. Eppure non si compiace o si fida di sé per un tale comportamento. Al contrario, avvicina e segue uomini saggi e virtuosi lasciandosi guidare dai loro consigli ed esempi. Chiunque agisse così potrebbe essere detto filosofo. Queste qualità sono sufficienti per tenere un tale titolo.”⁸³

Come evidenza Meynard (2015,59), interessante in questo passo è la traduzione del termine cinese *haoxue* 好學 (amante dello studio) in *philosophus*. Come è possibile

⁸³ Confucius ait: Quisquis est virtute praeditus, dum potu ciboque reficitur, non hoc agit ut saturetur oppleatque se et ingurgitet, sed ut vivat viresque reficiat: in aedibus etiam quas habitat, non sectatur impensius vel commoda sua vel delicias. Ad haec impiger ac sedulus est in obeundis negotiis, et cautus ac prudens in verbis: et talis cum sit, haudquaquam tamen sibi vel placet ipse vel fedit, sed ultro adit & studiosè sectatur viros sapientia praeditos ac virtute, et horum consiliis et exemplis seu regula quapiam dirigitur. Revera quisquis est hujusmodi, potest dici Philosophus; et hoc sufficit ut talis dicatur. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber Tertius*, 8) Il termine *haoxue* è ancora tradotto con filosofia in altri passi dell’opera (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber Tertius*, 40-41).

cogliere dalla descrizione del *junzi* 君子 (uomo esemplare) da parte di Confucio, “l’amore per lo studio” va infatti inteso in senso più ampio come disciplina pratica fondata sulla ragione e mai limitata ad un’attività esclusivamente teoretica. L’uso insistente della parola latina “*philosophia*” appare quindi finalizzata ad influenzare la comprensione del testo da parte del lettore europeo presentando una lettura del Confucianesimo priva di qualunque forma di idolatria ma volta, piuttosto, all’esaltazione della ragione e ad una ricerca morale che è tanto filosofica quanto pratica.

Standaert nel suo famoso articolo *The jesuit did not manufacture Confucianism* (1999) mette ad esempio in discussione la teoria dello storico delle religioni americano Lionel Jensen (1997) secondo cui, a partire dalla latinizzazione del termine cinese “Kongfuzi”, *Confucius*,⁸⁴ i gesuiti avessero da qui inventato le parole “Confucio” e “confucianesimo”. Adottando una strategia metodologica che guarda in senso tanto sincronico quanto, soprattutto, diacronico l’impiego dei termini *lex*, *secta*, *religio* o *ru*, Standaert giunge così a dimostrare che in realtà il concetto di Confucianesimo del Novecento, che presupponeva la visione del pensiero confuciano come di un coerente sistema dottrinale religioso, non apparteneva alla percezione dei gesuiti del sedicesimo secolo così come l’associazione tra il carattere *ru* 儒 e il nome di Confucio, che non trova alcuna attestazione nei testi latini, costituisce una costruzione risalente soltanto al diciannovesimo secolo.⁸⁵

⁸⁴ Sebbene Jensen non trovi alcuna attestazione del termine “Kongfuzi” (*fuzi* indica un titolo onorifico) all’interno dei comuni dizionari cinesi *Hanying Cidian* 漢英詞典, *Cihai* 辭海, *Ciyuan* 詞源 o *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, Standaert suggerisce la possibilità di un uso orale della parola da parte delle comunità cinesi e conseguentemente l’origine nativo del termine.

⁸⁵ Secondo il dizionario *Oxford English Dictionary* (2012) il termine “confucianesimo” fu impiegato per la prima volta nel 1862 sebbene fu James Legge nell’opera *Confucianism in Relation to Christianity* (1877,4) il primo a sostenere l’immagine di una religione affine al Cristianesimo: “I use the term Confucianism as covering, first of all the ancient religion of China, and then the views of the great philosopher himself, in illustration or modification of it, his views as committed to writing by himself, or transmitted in the narratives of his disciples. The case is pretty much as when we comprehend under Christianity the records and teachings of the Old Testament as well as those of the New”. Per un approfondimento rispetto alla controversia sulla definizione del confucianesimo come dottrina religiosa nel Novecento vedi Anna Sun (2008), *Confusions over Confucianism: Controversies over the religious nature of Confucianism, 1870-2007*, Princeton: Princeton University; Du Weiming 杜維明 (2002), “Zongjiao Xiangdu: Ruxue De Chaoyuexing Ji Qi Zongjiao Xiangdu” 宗教向度: 儒學的超越性及其宗教向度 (La dimensione religiosa: Il carattere trascendente del Confucianesimo e la sua dimensione religiosa), in: Guo Qiyong 郭齊勇, Zheng Wenlong 鄭文龍 (a cura di), *Du Weiming Wenji* 杜維明文集 (Raccolta delle opere di Du Weiming), Wuhan, Wuhan Chubanshe, Vol. 4, 463-654.

Il carattere *ru*, infatti, viene spesso tradotto nei testi latini come *secta Litteratorum*. La scelta traduttiva, in questo caso, sembra voler mantenere il più possibile una certa neutralità semantica del termine attraverso la traslitterazione in caratteri latini e l'impiego della parola "setta" che nel diciassettesimo secolo possedeva delle connotazioni semantiche neutre e certamente non condivideva le implicazioni negative odierne. L'origine etimologica della parola deriva infatti dal latino *sequi* (seguire) da cui il significato di gruppi di fedeli o seguaci raccolti attorno ad una dottrina come, ad esempio, le sette buddiste o taoiste, indicate più precisamente come *sectae Idolatrorum* (sette degli idolatri). Risulta invece del tutto assente nei testi latini l'uso della parola *ru* in associazione al termine "Confucio" o "confuciano" e la conseguente riduzione del valore semantico del termine alla figura di Confucio.

Ciò che più sorprende resta comunque la distinzione posta tra la setta dei letterati e le sette idolatre, come se i gesuiti non riconoscessero alcun valore religioso alle pratiche e alle cerimonie confuciane. Nel sedicesimo secolo il dibattito dei missionari cristiani all'estero, infatti, non era posto in termini "religione/non religione" quanto piuttosto "vera/falsa" religione. Paradossalmente, mentre il buddismo o il taoismo venivano tacciati di idolatria, i riti e le pratiche della setta dei letterati venivano descritti in termini "civili" e "politici" piuttosto che religiosi, nella stessa misura in cui Confucio continuava ad essere rappresentato come un filosofo non per nulla dissimile dai grandi pensatori greci e latini come Platone, Cicerone o Seneca.

3.2 La figura di Confucio all'interno della "controversia dei riti"

Questa necessità di rendere l'immagine di Confucio familiare e vicina al contesto culturale europeo va inserita nella cornice della celebre "controversia dei riti", l'acceso dibattito tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo inseno ai diversi ordini e congregazioni della Chiesa cattolica riguardo al valore dei riti in Cina e all'uso di alcuni termini cinesi per la traduzione di parole e concetti cristiani. La disputa coinvolse non

soltanto i membri delle missioni ma persino i letterati convertitisi al cristianesimo così come le corti delle dinastie Ming e Qing.⁸⁶

Mentre fino al 1600 soltanto l'ordine dei gesuiti, sotto il *padroado*⁸⁷ portoghese, poteva vantare il diritto di diffondere il credo cristiano in Cina, con la bolla *Onerosa pastoralis officii* di papa Clemente VIII (1536-1605) e successivamente nel 1633, con la bolla *Ex debito pastoralis officii* di papa Urbano VII (1568-1644), la missione cinese fu estesa anche ad altri ordini missionari (francescani, domenicani, agostiniani, carmelitani) di altre nazioni europee, come ad esempio Francia, Italia o Spagna. Il risultato fu una diversificazione di approcci e di strategie tutte comunque dirette al progetto di evangelizzazione cinese, dal popolo sino ai suoi imperatori e burocrati.

La maggior parte dei gesuiti, detentori di un'eredità culturale umanistica, optarono per la cosiddetta "linea Ricci" o, in altri termini, di una strategia di "accomodamento" tesa a favorire gli scambi culturali e intellettuali tra i missionari occidentali e i letterati cinesi.⁸⁸ Dall'altro lato si definiva la tendenza degli altri ordini religiosi, come francescani o domenicani, verso la conversione dei ceti sociali più popolari e bassi sostenendo un progetto di evangelizzazione meno tollerante e meno disposto a dialogare con le culture e i costumi locali considerati spesso ricchi di superstizioni e incompatibili coi dettami religiosi cristiani (Mungello 1999,27).

In realtà il quadro è molto più articolato di quanto appena illustrato. Non sempre infatti il consenso all'interno degli stessi ordini era espresso in modo omogeneo, basti pensare alla disputa tra il 1610 e il 1627 tra Niccolò Longobardo (1565-1655) e i sostenitori della linea Ricci, come Alfonso Vagnone (1568-1640) o Diego de Pantoya

⁸⁶ Come precisano diversi studiosi (vedi Standaert 2001b,19; Mungello 1999,28), l'analisi del dibattito sul valore religioso o civile dei riti non può prescindere dallo studio del contesto culturale e sociale cinese nonché del contributo di quella parte dei letterati cinesi convertitisi al credo cristiano. Tra i più famosi vi furono sicuramente Xu Guangqi 徐光啟(1562-1633), Yang Tiyun 楊廷筠 (1557-1627) e Li Zhizhao 李之藻 (1565-1630), noti anche come "i tre grandi pilastri" o *shengjiao sanzhusi* 聖教三柱石 (i tre pilastri della dottrina sacra).

⁸⁷ Complesso di privilegi accordato dalla Santa Sede al re di Portogallo a partire dal XV secolo in cui veniva concesso il controllo dei commerci in Cina, Giappone e Filippine. (Standaert 2001a,295-298)

⁸⁸ L'espressione fu impiegata per la prima volta da Johannes Bettery (1995) in un senso prettamente missiologico indicando, cioè, l'approccio di apertura dei gesuiti verso le manifestazioni culturali cinesi e di impiego strumentale delle loro fonti classiche per la conversione evangelica. David Mungello (1985,15) estende questo significato sino ad indicare il tentativo dei gesuiti di arrivare alla piena accettazione della fede cristiana da parte dei letterati cinesi attraverso una vera e propria sintesi dei contenuti del confucianesimo e del cristianesimo.

(1571-1618), rispetto all'uso dei commentari nell'interpretazione dei classici cinesi.⁸⁹ Se si prende in considerazione, inoltre, la diversa tendenza dei missionari cristiani nel seguire la teologia di Sant'Agostino o quella di Tommaso d'Aquino, e quindi nel sostenere una differente posizione riguardo alla possibilità o meno di provare l'esistenza di Dio attraverso la ragione, l'accendersi della controversia appare un risvolto per certi versi scontato (Meynard 2011,102).

Al di là delle discordanze interne, anche l'ambiente sociale e culturale verso il quale i missionari erano rivolti poteva variare sensibilmente così come le manifestazioni religiose potevano trovare una diversa espressione nelle città o nei villaggi cinesi.⁹⁰ E' indubbia infatti la coesistenza, durante le ultime due dinastie imperiali, di forme tanto popolari quanto intellettuali del confucianesimo così come è innegabile l'esistenza di profonde influenze, in entrambe le forme, di elementi sia buddisti che taoisti, dottrine queste considerate idolatre dai missionari cristiani.

Il problema più impellente dei missionari in Cina restava comunque quello di definire una corretta ortodossia e ortoprassia della dottrina cristiana verso i nuovi cinesi cattolici, motivo per cui appariva cruciale sciogliere dapprima i nodi della controversia: i riti e i sacrifici *ji* 祭 e *si* 祀 verso Confucio e gli antenati presentavano o meno elementi di superstizione popolare o erano semplicemente espressione di pietà filiale e onore civile? Nella traduzione della parola "Dio", gli antichi termini cinesi *tian* 天 (cielo) o *shangdi*

⁸⁹ Sulla cosiddetta "controversia dei termini" accesi tra il 1610 e il 1627, Longobardo nel suo *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (1701) spiega che i gesuiti, così come i letterati cinesi, erano divisi principalmente in due gruppi: da una parte coloro che sostenevano che la verità della filosofia confuciana andasse ricercata esclusivamente nei testi classici in quanto estremamente esatti, al contrario dei commentari influenzati dalle sette idolatre; dall'altra parte, linea questa sostenuta dallo stesso Longobardo, si predicava la necessità di far affidamento ai commentari in quanto i classici presentavano spesso passi poco comprensibili e oscuri. Uno degli aspetti interessanti del dibattito, come il sinologo Nicolas Standeart (2001b,35) sottolinea, è che numerosi letterati cristiani, ad esempio Xu Guangqi, appoggiassero la linea Ricci, ritenendo un'interpretazione straniera dei testi classici del tutto accettabile. Per un'analisi approfondita del trattato di Longobardo vedi Henri Bernard (1935), *Sagesse chinoise et philosophie chrétienne*, Parigi: Cathasia; Paul Rule (1986), *K'ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Boston: Allen & Unwin.

⁹⁰ L'espansione economica durante la dinastia Ming, dovuta ad una maggiore disponibilità di argento e all'apertura di nuovi mercati marittimi, avviò un processo di urbanizzazione che diede spinta ad una maggiore fluidità sociale e ad una differenziazione degli interessi culturali e letterari. L'espressione *sanjiao* 三教合一 (unità delle tre dottrine) è la cartina di tornasole della straordinaria partecipazione da parte degli intellettuali Ming verso un progetto di sintesi dei contenuti confuciani, buddisti e taoisti. Mentre le espressioni popolari del buddismo, sin dal suo avvento in Cina nel secondo secolo dopo Cristo, avevano da sempre contribuito a "contaminare" le cerimonie rituali e funerarie confuciane o gli stessi culti ancestrali attraverso l'introduzione di figure e personaggi appartenenti al pantheon buddista, il sincretismo Ming assunse per la prima volta una maggiore coerenza organizzativa attirando sempre più intellettuali confuciani così come leader buddisti e taoisti. (Chow Kai-wing 1994,22)

上帝 (signore supremo) che valore detenevano all'interno dei classici e che implicazioni religiose potevano convenire nella percezione del popolo cinese? Era forse più funzionale l'impiego di neologismi come *tianzhu* 天主 (signore del cielo)?

Nel 1635 due missionari, il francescano Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669) e il domenicano Juan Bautista Morales (1597-1644), assistettero per la prima volta ad una cerimonia rituale presso un villaggio della città di Fu'an 福安, nella provincia del Fujian 福建. Condotti alla sala ancestrale della famiglia, i missionari restarono perplessi nel constatare la presenza di elementi particolarmente superstiziosi nell'esecuzione dei riti. Da questo momento in poi il dibattito sulle implicazioni del termine *ji* si fece sempre più acceso. (Standaert 2001a, 680-687)

Charles Maigrot de Crissey (1652-1730) fu sicuramente uno dei più fervidi sostenitori della proibizione dei riti ancestrali e confuciani. Dapprima missionario della Società per le missioni estere di Parigi (*Missions étrangères de Paris*), nel 1683 divenne provicario per il Fujian, Jiangxi 江西 e Zhejiang 浙江 e nel 1687 vicario apostolico del Fujian. (Launay 1894, 306) Maigrot è presentato in diverse fonti come un uomo particolarmente rigido, affatto propenso a qualunque forma di cambiamento del cristianesimo in Europa, ricevette difatti diverse accuse di giansenismo, e con una forte limitazione nell'apprendimento della lingua cinese classica.⁹¹ Quest'ultimo punto fu particolarmente motivo di forte imbarazzo e causa di un incidente diplomatico, il 2 agosto del 1706, presso la corte dell'imperatore Kangxi 康熙 (1564-1722), evento che contribuì non poco a definire le sorti delle missioni cristiane in Cina.⁹²

⁹¹ Sulla figura del vescovo Maigrot vedi Claudia von Collani (1993), "Le Pere Joachim Bouvet et le mandement du vicaire apostolique Charles Maigrot," in Edward Malatesta e Yves Raguin (a cura di), *Succes et echecs de la Rencontre Chine et Occident du XVIe au XXe siecle*, San Francisco: Ricci Institute for chinese-western cultural history, pp. 77-100; A. Launay (1916), *Memorial de la Societe des Missions Etrangères de Paris*, Parigi: Séminaires des missions étrangères, vol. 2, pp. 417-423; P. Pelliot (1924), "Un recueil de pièces imprimées concernant la Question des rites", in *Toung Pao*, Vol. 23, n. 5, pp. 347-355. Riguardo alle abilità linguistiche del vescovo, il gesuita Giovanni Saccheri (1667-1773) scrive: "Io dunque non mi sarei giamai creduto, nè credo che altri havrebbero giamai pensato, un vescovo, in sì lunga dimora, fatta in quell'Imperio, non avesse procurato d'imparare a scrivere di suo pugno in caratteri Cinesi, se non altro, almeno il suo nome, per sottoscriverlo agli Editti, alle facoltà, e alle lettere pastorali. E sembra cosa incredibile, che ancor dovesse formarsi per altrui mano. Ma, ei domi poi stata trasmessa una copia del sudetti Atti Imperiali, truovo che egli medesimo confessa questa sua imperizia in un'altra scrittura fatta a suo nome, inviata anch'ella di suo ordine all'Imperadore." (Saccheri 1710,118)

⁹² Maigrot, durante l'udienza presso la corte imperiale, espresse un fermo disaccordo rispetto all'impiego delle tavolette poste sopra i templi di Confucio, riportanti l'espressione *jingtian* 敬天 (onora il cielo), così come verso le cerimonie rituali rivolte a Confucio. Sollecitato da Kangxi a recitare alcuni passi dei

L'interpretazione di Maigrot sui riti cinesi derivava in gran parte dagli studi del domenicano Francisco Varo (1627-1687), missionario insediatosi a Fu'an a partire dal 1649. Il domenicano era un fine conoscitore della lingua mandarina (*guanhua* 官話 "lingua degli ufficiali"), la *koiné* parlata a Nanchino tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo, e dei vari dialetti locali. Questi compilò infatti due dizionari, nel 1670 *Vocabulario da lingoa mandarina* (1670) in portoghese e *Vocabulario de la lengua Mandarina* (1692) in spagnolo, nonché la prima grammatica conservata ad oggi su una delle forme orali della lingua cinese: *Arte de la lengua mandarina* (1703). Dal 1671, a seguito alle accuse di eterodossia nel 1665 da parte dell'astronomo cinese Yang Guangxian 陽光先 (1597-1669),⁹³ Varo, come tanti altri missionari, occupò il suo tempo in esilio a Canton iniziando la stesura di diversi trattati tra cui due catechismi in lingua cinese *Bianji* 辯祭 (Critica dei riti) e *Shenjiao mingzheng* 聖教明證 (Chiare evidenze della Santa dottrina), compilati all'incirca nel 1677, e nel 1680 concluse uno dei suoi lavori più importanti: *Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores*.

Il domenicano, sulla scia del suo superiore Juan Batista de Morales (1597-1664), adottò una linea rigida nei confronti della concessione di praticare determinate cerimonie rituali. Servendosi di diverse citazioni tratte dai classici cinesi, giustificò il divieto di celebrare i riti ancestrali con la presenza in essi di elementi superstiziosi: vedi ad esempio l'uso delle tavolette ancestrali in cui si riteneva gli spiriti degli antenati discendessero per ricevere le offerte o l'usanza di bruciare la carta moneta come anche altri oggetti preziosi (*Estratto del trattato* 1700,103-127). Tali posizioni furono avversate da alcuni letterati cristiani che sostenevano piuttosto la necessità di distinguere la diversa natura delle differenti pratiche cerimoniali e rituali (Boute 2012,206-219).

classici, il vescovo mostrò però non solo di non ricordarne alcuno ma di essere del tutto incapace a riconoscere pochi caratteri cinesi suscitando l'impazienza dell'imperatore. Quest'ultimo, infatti, ordinò che i legati pontifici lasciassero la capitale e posteriormente nel 1713, a seguito della condanna dei riti confuciani da parte di Clemente XII, emanò un decreto di espulsione di tutti i missionari in Cina ad esclusione di quei pochi impegnati presso la sua corte (Collani 1993).

⁹³Nel 1665 l'astronomo di corte Yang Guangxian accusò Schall di essere responsabile della morte della consorte dell'imperatore Xiao Xian 孝獻 (1639-1660) stabilendo un giorno infausto per la sepoltura del figlio nel 1658. Nell'Aprile del 1665 Schall e sette altri missionari furono condannati a morte sebbene soltanto per cinque di loro fu eseguita la pena capitale. Solo nel 1671 la sentenza fu ritirata. (Standaert 2001a, 513-515)

Sebbene non sia possibile dilungarsi in questo contesto su di una più approfondita analisi della controversia, ciò che più preme sottolineare è che, nonostante la ferma opposizione nei confronti delle pratiche rituali, il domenicano rimarcava in qualche modo l'autorità di Confucio e la "bontà" della "setta letteraria":

[...] qui non trattiamo delle Sette degl'Idoli, ma solamente della Setta Litteraria, con le Autorità de di cui Libri habbiamo provato il nostro parere; E, come dice in altra Parte il Padre Fabro, gl'errori che hanno introdotto quelli, non hanno tolto alla Setta Litteraria la bontà della sua prima institutione. (*Estratto del trattato* 1700, 458)

Varo sembra qui sottintendere una qualche bontà originale della "Setta Litteraria" corrotta poi nel tempo a causa delle pratiche e idee delle "Sette degl'Idoli". Oltre alle critiche rivolte alla corruzione dei letterati a lui contemporanei, spese inoltre alcuni passi del suo trattato ad elogiare i maestri e i dotti cinesi del passato dediti alla pratica e all'insegnamento di una filosofia morale:

[...] come dicesi ne'libri Li Jing inalzarono Sale à defonti Maestri, istituendo Cerimoniali, et offerte in premio delle loro virtù, e lettere; decretando di più vi fossero esami, erigendo Classi, e Sale, che servissero per insegnarvi la loro Filosofia morale, quale poi venisse à propagarsi con la moltitudine de'Letterati. (*Estratto del trattato* 1700, 3)

Come si vedrà a breve, l'idea che la dottrina confuciana fosse originariamente priva di superstizione e che derivasse nientemeno che dal cristianesimo era particolarmente sostenuta dai gesuiti che interpretavano la corruzione confuciana come postuma, causata dalla diffusione del buddismo e del neoconfucianesimo durante le precedenti dinastie. Ricci, ad esempio, sosteneva che i caratteri *tian* e *shangdi* andassero interpretati non assecondando il concetto impersonale del *li* 理 (principio) neoconfuciano ma all'interno dei testi classici antichi; particolarmente nello *Shujing*, tali termini trovavano esatta corrispondenza con l'immagine del Dio cristiano.

Scrive posteriormente il gesuita italiano Giovanni Girolamo Saccheri (1667-1773) in risposta al vicario apostolico Charles Maigrot che si era spinto tanto nell'opposizione ai riti e alle pratiche confuciane da tacciare il Confucianesimo di una forma di idolatria persino peggiore dell'Islam:

Nel sesto capitolo con un'autorevole DECLARO intima a tutta l'Europa, che la dottrina di Confucio gli è sempre paruta in molti casi peggiore dell'Alcorano, dove almeno, in quasi ogni pagina, vien confessata l'esistenza di un Dio, e detestata l'Idolatria. [...] Questo grande impegno di volere escluso dai volumi di Confucio, Universale Maestro di quel vastissimo Impero, il nome proprio del vero Dio, sino a chiamar, bestemmia l'approvamento della dottrina di quel Filofofo, nonostante le sane interpretazioni proposte da i Gesuiti, e confermate dall'Imperadore, stabilisce il sospetto già concepito contro Monsignor Maigrot a cagione di quelle parole nel suo Mandato [...].⁹⁴ (*Continuazione dell'esame teologico* 1710, 129)

La strategia dei gesuiti, in questo caso, appariva quella di definire delle linee di demarcazione tra una forma pura, antica di Confucianesimo e le manifestazioni spurie contemporanee corrotte dalle speculazioni e pratiche buddiste e neoconfuciane così da scagionare Confucio da ogni accusa di idolatria e legare ancora più saldamente la dottrina cristiana al confucianesimo:

Adunque sotto il nome di Gentile havete voluto rappresentarci Confucio per Idolatra, e forse ancora per Ateo. Hor'io v'interrogò: Come, e d'onde havete voi saputo, che quel Filofofo habbia mancato nel conoscimento, e nell' ossequio del vero Dio ? Havete voi letti, ed esaminati i suoi libri? Certamente che nò. Adunque siete reo d'havere avanzata una proposizione, che non potete sostenere. Né basta il rispondere, che vi siete attenuto alle attestazioni degli Accusatori. Imperocche dovevate insieme riflettere, che i Gesuiti, ed altri Religiosi havevano già confutate le accuse, e spiegati in lingua latina i di lui volumi in vista dell'Universo. (*Continuazione dell'esame teologico* 1710,70)

Dall'altra parte, a sostegno delle tesi di Maigrot, lo spagnolo Domingo Fernández de Navarrete (1618-1689),⁹⁵ missionario domenicano nella provincia del Fujian dal 1664, compilò due trattati, *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la Monarchia de China* (1676) e *Controversias antiguas y modernas de la misión de la gran China* (1679), in cui riconosceva l'impossibilità di poter comprendere e studiare a fondo i testi classici confuciani poiché oscuri in molti passi e pieni di errori così come di credenze superstiziose verso il Cielo, non venerato in quanto vero Dio ma come entità materiale, verso gli spiriti e altri enti (Lach 1993, 1732). Per quanto il domenicano ammirasse la filosofia morale di Confucio, tradusse infatti diversi passi del *Lunyu*, riconosceva comunque nei testi classici tracce di ateismo che i gesuiti tendevano piuttosto ad

⁹⁴ Il gesuita fa qui riferimento all'accusa nei confronti di Maigrot di negare la possibilità della conoscenza di Dio attraverso la ragione.

⁹⁵ Per un resoconto sulla vita del domenicano Navarrete vedi J. S. Cummins (1962), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686*, Cambridge: Cambridge University Press.

attribuire alle influenze del neoconfucianesimo di epoca Song. Citando alcuni passi del trattato del gesuita Niccolò Longobardo (1559-1664), *Traité sur quelques pointes de la religion des Chinois* (1701), Navarrete provò che le accuse di ateismo, di cui il gesuita aveva trovato ampia testimonianza all'interno del neoconfucianesimo, non potevano essere attribuite esclusivamente ai filosofi Song ma, contrariamente, lo stesso Confucio, sebbene predicasse la necessità di una religione per le masse, prediligesse piuttosto per sé e per i suoi discepoli l'ateismo:

El Confucio huía de tratar distinta, y claramente de los eíritus, alma racional, y cofas de la otra vida, por temor, que sabiendose por el pueblo la verdad, que ay en su Philosophia, acerca de estas cofas, vendria a perderse toda, y por consiguente a perturbarse el estado de la Republica. (*Tratados* 1676,258)

Navarrete, pertanto, non poté far altro che disconoscere l'origine cristiana del confucianesimo e la possibilità che Confucio potesse essere un profeta:

En algo fe parece a lo del cap.2. del 1. de los Reyes: *Si autem in Deum peccaverit vir. Quis orabit pro eo?* En díchá pro poficion se fundan algunos Misionarios para probar, y defender, que el Gonfucio conoscíò a Dios. Lo contrario es la verdad, como contarà en las controversias, donde se trata largamente esto punto, y contrara del tratado. (*Tratados* 1676,189)

Da questo quadro emerge la complessità nel definire la figura di Confucio: maestro, filosofo, profeta ma anche ateo e idolatro. Diverse appaiono quindi le posizioni dei missionari cristiani all'interno del contesto della controversia sui riti la cui posta in gioco, in effetti, non fu limitata esclusivamente all'accomodamento verso i riti ancestrali e confuciani ma alla più o meno possibilità di convertire i letterati-funzionari la cui identità non poteva prescindere dalle pratiche confuciane.

3.3 I classici negli studi naturalistici di epoca Ming e Qing

Lo storico orientalista Chow Kai-wing (1994,41-46) sottolinea ad esempio come, alla caduta della dinastia Ming, le pratiche e le cerimonie rituali acquisirono una forte valenza simbolica in quanto espressione di resistenza politica e appartenenza culturale e

allo stesso momento, quasi ironicamente, divennero anche forma di giustificazionismo verso la sottomissione alla dinastia straniera Manciu. Per i letterati diventava così importante identificare stessi ed il proprio operato non tanto col regime invasore quanto con la loro cultura tradizionale.

In questo contesto, l'attenzione ai classici e alla tradizione cinese, in opposizione a quella straniera, divenne quasi prerogativa indispensabile per l'affermazione di una identità culturale cinese e per un'azione tanto politica quanto etica:

The instant collapse of the Ming regime had an enormous impact on the thinking of the gentry. In the wake of the Manchu conquest, a powerful current of culturalism further fueled the growth of ritualism and purism. These intellectual currents were indicative of the gentry's three major concerns—cultural identity, Confucian ethics, and social hierarchy. These three concerns converged on ritual as a general approach to a great variety of problems. (Chow Kai-wing 1994,44)

Il lavoro dei gesuiti si tradusse quindi in un tentativo di conciliare gli studi classici cinesi con l'attenzione verso le scienze naturalistiche europee formalizzate in un curriculum di discipline teoriche suddivise in *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia, musica) e *trivium* (grammatica, retorica, dialettica) propedeutiche all'insegnamento della filosofia e della teologia.

Nel 1629 Xu Guangqi fece approvare l'istituzione di un "ufficio del calendario" *lijū* 曆局 per la riforma del calendario astronomico secondo il modello europeo. Furono quindi invitati presso la corte di Pechino numerosi gesuiti tra cui il tedesco Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), direttore astronomico a partire dal 1630, il cui contributo fu fondamentale nella compilazione del nuovo calendario formalizzato nel 1645 nell'opera *Xiyang xinfa lishu* 西洋新法曆書 (trattato sulla nuova tecnica calendaristica occidentale). Posteriormente, in epoca Qing, lo stesso imperatore Kangxi iniziò ad appropriarsi delle conoscenze astronomiche e matematiche dei missionari legandole agli studi dei testi classici attraverso, ad esempio, la stesura di alcuni trattati, come l'opera del 1711 *Xixue zhongyuan* 西學中源 (Origini cinesi degli studi occidentali), o attraverso la formazione di un'accademia matematica nel 1713 in cui riunì diversi importanti letterati del tempo come Mei Wending 梅文鼎 (1633-1721), Li Guangdi 李光地 (1642-1718) o Wang Shezhen 王士禛 (1634 -1711). Diversi sono

ancora gli esempi di scambio e diffusione degli studi scientifici europei, basti considerare che dal 1684 al 1790 furono compilate circa 437 opere divulgative in lingua cinese, di cui il 30% di carattere scientifico e un 57% riguardo al cristianesimo (Elman 2005,110).

Ne consegue che, se da una parte Ricci e i gesuiti tentarono di definire dei legami sempre più solidi tra la pratica neoconfuciana della “investigazione delle cose” (*gewu* 格物) e gli studi naturalistici europei al fine di agevolare la conversione dei letterati, dall'altra il forte sentimento identitario dei letterati rispetto alla tradizione fece sì che: “*Chinese effaced Western learning with native traditions of investigating things and extending knowledge, which would allow them to assert that European learning originated from China and thus was assimilable.*” (Elman 2005, 113)

Alla luce di ciò, la strategia di accomodamento di Ricci, intesa in senso più ampio come tentativo di sintesi e completamento del confucianesimo o, in altri termini, *buru yifo* 補儒易佛 (integrazione dei *ru* e sostituzione del buddismo),⁹⁶ nonché il tentativo di preservare l'immagine di Confucio dalle accuse di idolatria e di ateismo attraverso il ritorno ad una tradizione “pura”, appaiono ancora più giustificate se poste all'interno di un contesto culturale cinese che, già a partire dalla dinastia Ming, faceva dello studio dell'antichità (*guxue* 古學) e del ritorno ai classici (*jingxue* 經學) un tentativo di riappropriazione e affermazione dell'identità tradizionale cinese. Nicolas Standaert (2001), basandosi sul saggio della sinologa tedesca Monika Übelhör *Hsü Kuang-chi und seine Einstellung zum Christentum* (1968), si chiede ad esempio quanto il ruolo del contesto culturale cinese e dei letterati cristiani sia stato decisivo nella diffusione e nel successo del cristianesimo in Cina:

⁹⁶ Il sinologo cinese Xiao Qinghe 肖清和 (2015,4-6) in *Tianzhu tongyikao: qingchu rujia jidutu Zhang Xingyao wenji* 天儒同異考: 清初儒家基督徒張星曜文集 (Esame delle similitudini e differenze nella concezione del Cielo dei Ru: raccolta delle opere di Zhang Xingyao sui letterati cristiani all'inizio della dinastia Ming) sottolinea come la strategia di conversione dei gesuiti abbia in realtà subito dei profondi mutamenti nel corso della dinastia Ming e Qing a seguito dell'evoluzione dei rapporti tra i letterati cinesi e i missionari. Mentre, infatti, alla caduta dei Ming i gesuiti predicavano la necessità di integrazione e sintesi tra il confucianesimo e la dottrina cristiana, visione formalizzata nelle espressioni *buru* o *heru* 合儒 (accordo con la dottrina *ru*), durante la dinastia Qing prevalsero invece le espressioni *chaoru* 超儒 (andare oltre la dottrina *ru*) e *furu* 複儒 (rinnovare la dottrina *ru*). In queste prospettive la dimensione sacra e divina del cristianesimo non soltanto avrebbe riportato il confucianesimo alla sua forma pura e originale, così come espressa nell'antichità, ma avrebbe rinnovato e arricchito il messaggio confuciano delle verità e dei dogmi rivelati da Dio.

In time as ours, in which post-colonial studies insist much on “invention” and “manufacturing” by the missionaries, to the extent of reducing the role of the Chinese to a passive or marginal one, the return to Übelhör’s approach, which attributes to the Chinese an active and decisive role, is well placed. (Standaert 2001b,19)

Attraverso l’analisi degli interessi testuali dei gesuiti e dei letterati cristiani, Standaert mostra come l’accettazione delle idee e delle interpretazioni straniere dei classici da parte dei letterati cinesi fu possibile anche grazie al vivace contesto culturale di epoca Ming e all’interesse verso nuove interpretazioni dei testi legate particolarmente ai cosiddetti studi pratici (*shixue* 實學), studi perlopiù fondati sui classici e finalizzati alla definizione di criteri di indagine testuale oggettivi, già profondamente radicato nella società intellettuale dell’epoca. L’espansione della stampa in epoca Ming e il progressivo fiorire di biblioteche private condusse ad una maggiore proliferazione delle opere letterarie che si tradusse nella formalizzazione di branche del sapere sempre più specializzate ed estese e alla definizione di nuove visioni e interpretazioni del confucianesimo che, attraverso studi, analisi e ricerche testuali, tentavano di definire criteri oggettivi di legittimazione esegetica ed interpretativa.

Già a partire dalla dinastia Ming⁹⁷ si definirono così nuovi approcci filologici ed esegetici praticati e organizzati in modo sistematico come, ad esempio, gli studi fondati sulla ripresa e sull’analisi dei commentari di epoca Han, le ricerche, fiorite soprattutto in epoca Qing, note come *kaozheng* 考證 (esame delle evidenze) basate sulla raccolta di evidenze testuali antiche e ancora le compilazioni enciclopediche su “cose e nomi” (*mingwu* 名物) o sulle rime e la pronuncia delle odi antiche (Chow Kai-Wing 1996, 133-141; Elman 2005,4).

Theodore de Bary (1960,147) giustifica in parte il sorgere di tali interessi filologici con il diffondersi di uno spirito “individualista” inteso non nell’accezione di

⁹⁷ Il successo e l’autorità della scuola “cuore-mente” (*xinxue* 心學) di Wang Yangming 王陽明(1472-1528) e Chen Xianzhang 陳獻章(1428-1500), durante la metà della dinastia Ming, indusse numerosi letterati del tempo a guardare in modo particolarmente negativo gli studi rivolti ai classici attraverso la pratica della “investigazione delle cose” a favore, piuttosto, di una ricerca pratica e morale fondata sull’intuizione innata (*liangxin* 良心) propria di ogni singolo individuo. Tenendo in considerazione l’importanza e l’influenza della scuola dello spirito di Wang Yangming, la tradizione storica cinese ha da sempre denunciato la mancanza di studi pratici e teoretici durante la dinastia Ming. Dall’altra parte, numerosi studiosi contemporanei come Lin Qinzhang 林麈彰 (1994) tendono ad evidenziare come, al contrario, fu esattamente in quel periodo che un numero sempre maggiore di studi testuali fondati sui classici iniziarono a formalizzarsi e a fiorire.

affermazione di una libertà personale a discapito della collettività ma come “individualismo pubblico”, ossia come tentativo di affermazione di un ruolo individuale all’interno della società e quindi in rapporto alla collettività. A seguito dell’incapacità del sistema burocratico di assorbire un numero crescente di “licenziati” (*shengyuan* 生員), intellettuali che avevano superato con successo il livello degli esami distrettuali (*tongshi* 童試) ottenendo il titolo di *xiucai* 秀才 (talento fiorito), si andò affermando una *gentry*, classe intermediaria tra le famiglie locali e i funzionari burocrati, che, a causa della serrata competizione degli esami statali, si ritrovò man mano sempre più astratta dal suo ruolo sociale e spesso in opposizione all’ortodossia Cheng-Zhu della gerarchia confuciana. Incalzati dalla necessità di trovare nuovi mezzi di sostentamento economico, questi intellettuali iniziarono a dedicarsi a professioni e ruoli sorti particolarmente con lo sviluppo della stampa come scrittori di romanzi, tutor, esaminatori, editori ecc., cosicché “*the growing distance between the literati and the political arena also lessened constraints on the pursuit and expression of personal interests in religious and cultural matters.*” (Chow Kai-wing 1994,23)

Una delle opere più rappresentative in questo contesto è ad esempio la raccolta *Bencao Gangmu* 本草綱目 (Compendio di materia medica) compilata nel 1578 da Li Shizhen 李時珍 (1518-1593) e pubblicata per la prima volta a Nanchino nel 1596. Si tratta di un lavoro colossale in 52 *juan* 卷 di raccolta e classificazione non soltanto di erbe e medicinali ma anche di ricette e prescrizioni mediche, minerali, illustrazioni incise sul legno, pratiche alchemiche, bibliografie e commenti di testi raccolti a partire dalla dinastia Han fino ai Ming. Eppure, la straordinarietà dell’opera consiste nel fatto che l’autore non si limita ad elencare quanto più materiale possibile tra quasi 900 opere mediche e non ma, sulla base delle sue conoscenze ed esperienze mediche, corregge errori di classificazione, mostra l’evoluzione dei termini botanici in 2000 anni di storia e tradizione cinese, commenta e rettifica quanto asserito da altri autori, definisce una nuova direzione nelle pratiche neoconfuciane di “estensione della conoscenza” (*boyue* 博約) e “investigazione delle cose” (*gewu* 格物) concentrandosi non tanto sui principi e sulla coerenza generale delle cose, così come predicava Zhu Xi, ma sugli oggetti nelle loro particolarità e specificità (Peterson 1998,789-803).

Il legame tra “investigazione delle cose” e studi di carattere naturalistici trova numerosi esempi in altre opere Ming. Importante in questo contesto è l’interesse del letterato cristiano Wang Honghan 王宏翰 (1648-1700) nei confronti degli studi anatomici introdotti dai gesuiti. Questi riuscì ad assimilare gli studi galenici occidentali alla tradizione Song-Ming dell’investigazione delle cose ponendo, inoltre, un’equazione tra il cristianesimo e la tradizione antica dei classici.⁹⁸ Non mancano ancora numerosi altri esempi di letterati volti a definire nuovi orizzonti interpretativi e di ricerca tra “l’investigazione delle cose” e gli studi pratici come, ad esempio Xiong Mingyu 熊明遇 (1579-1649), You Yi 游藝 (1614-1684), Xiong Renlin 熊人霖 (1604-1666), Fang Zhongtong 方中通 (1634-1698), gli stessi letterati cristiani Xu Guangqi e Li Zhizhao dediti allo studio delle rime, dei nomi e delle cose o ancora i membri della *Società del Rinnovamento* (*Fushe* 复社), fondata nel 1628, particolarmente impegnati nella ripresa degli studi antichi (*xingfu guxue* 興復古學).

Da una parte, quindi, non desta alcuna sorpresa il trasferimento degli interessi dei letterati dagli studi pratici verso gli studi matematici, medici, astronomici o agricoli introdotti dai missionari in Cina; dall’altra, appare evidente come in un contesto così prospero dal punto di vista degli studi e delle ricerche testuali l’interpretazione di Matteo Ricci, che vedeva nel confucianesimo dei testi classici antichi una forma pura e incorrotta della filosofia morale di Confucio, ben si accordava con le posizioni dei letterati cinesi che tendevano anch’essi a definire nuove strade esegetiche e interpretative sulla base di commentari tanto di epoca Song quanto di epoche più remote, specialmente Han.

The emphasis on “new” and “subjective” reading of the Classics appears to fit in with the prevalent trend that de Bary has characterized as “individualism”. This whole context makes it also less surprising that Xu Guangqi, Li Zhizhao and Yang Tingyun sought and found an alternative in Christianity. The late Ming provided a context in which this was possible. (Standaert 2001b,36)

⁹⁸ Vedi Zhu Pingyi (1999), *Tongguang tianxue, yixue yu ruxue: Wang Honghan Mingqing zhi Zhonxiyixuede jiaohui* 通貫天學、醫學與儒學:王宏翰與明清之際中西醫學的交會(Sintesi degli studi astronomici, medici e delle dottrine ru: Wang Honghan e gli scambi sugli studi medici occidentali e orientali del primo periodo Qing), Taiwan: Academia Sinica.

Da un tale scambio culturale così articolato e complesso i confini delle reciproche influenze tra missionari e letterati si fanno perciò sempre più sfumati fino a portare alcuni sinologi a chiedersi se e quanto, in questa interazione, l'una o l'altra parte abbia effettivamente esercitato un qualche peso nella determinazione delle scelte esegetiche ed interpretative dei classici: *“Could not have been a sort of transfusion of Western thought in Confucianist schools of Mings and of the Tsing, and, as in the case of cartography or of the calendar, may not the philosophy of the neo-Hans have been the result of Sino-European collaboration?”* (Bernard 1931,68).

Se da una parte resta comunque difficile determinare con certezza quanto la scelta di Ricci di guardare all'antichità come unica fonte legittima nell'interpretazione dei classici sia stata determinata dall'incontro con i letterati cinesi, dall'altra appare abbastanza evidente come il contesto culturale Ming abbia sicuramente favorito il reciproco interesse e lo scambio tra le due culture.

3.4 Il profeta Confucio

Ritornando alla figura di Confucio, infatti, l'attribuzione di una tale autorità e sapienza da parte dei gesuiti non può essere giustificata solo dalla necessità di definire una lettura particolarmente familiare e fruibile in Europa dei classici attraverso, per esempio, la promozione di un Confucio filosofo, né soltanto con il sorgere dei dibattiti dei missionari e dei letterati cinesi rispetto alla natura dei riti, ma è piuttosto a partire da un contesto culturale che poneva Confucio come simbolo e fondamento dell'articolato sistema burocratico imperiale che la scelta dei gesuiti trova ancora giustificazione.

Più che un'opera di “sostituzione” o “imposizione” di determinati precetti o categorie culturali, il progetto dei gesuiti si esprime perciò in un intricato lavoro di riaffermazione di valori tradizionali propriamente cinesi attraverso l'ampio uso di analogie e reinterpretazioni. In questo contesto è Confucio il ponte attraverso cui diventa possibile fondare ed edificare un tale disegno. Il maestro infatti non viene rappresentato come il fondatore o l'autore di una particolare filosofia o religione ma è un saggio, o filosofo, che si limita a trasmettere e diffondere il sapere di una tradizione a lui antecedente. In

una nota dei gesuiti all'interno della traduzione del *Zhongyong* nel *Confucius Sinarum Philosophus* si legge:

Trasmessa attraverso i secoli, la dottrina del giusto mezzo, come fonte della Saggezza Cinese, fu affidata dall'imperatore Yao al suo successore Xun oltre 1600 anni prima di Confucio; questa, a sua volta, fu trasmessa al grande Yu quando Yao lo nominò successore dell'impero. Tale dottrina comprende sedici caratteri, ampiamente illustrati ed elogiati nel tempo dai Commentatori. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 41)

In questo senso gli stessi classici cinesi attribuiti a Confucio non sono altro che interpretazioni di una tradizione andata perduta nel tempo. Nel *Lunyu* Confucio si pronuncia così sulla propria missione: “*Trasmetto ma non creo, venero gli antichi e nel far ciò oso paragonarmi al venerabile Peng.*”⁹⁹ Interessante in questo contesto è che nella traduzione latina del passo, sempre all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* (*Liber tertius*,36), il termine “*preaco*” (messaggero), riferito al lavoro di trasmissione dell'antichità di Confucio, veniva spesso impiegato dagli stessi missionari in modo autoreferenziale, rispetto cioè al proprio ruolo di messaggeri della fede cristiana (Meynard 2015,245). Ancora, in una nota alla traduzione del *Daxue* i gesuiti riportano: “Confucio non fu tanto l'autore della sua dottrina quanto piuttosto interprete e discente; apprese da altri quelle cose che furono quasi interamente corrotte molto tempo addietro e le trasmise ai posteri così come le aveva ricevute.”¹⁰⁰

L'interesse dei gesuiti sembrava pertanto quella di proporre una certa continuità tra il messaggio evangelico e i testi classici confuciani reinterpretando il ruolo di Confucio all'interno del contesto della rivelazione cristiana, appropriandosi cioè dell'oggetto stesso della trasmissione attraverso una retorica che cerca legittimazione nel passato e più particolarmente all'interno degli stessi classici confuciani. Ciononostante i gesuiti non si spinsero mai a tal punto da sostenere che Confucio potesse aver ricevuto una qualche forma di rivelazione direttamente da Dio, piuttosto il modo più semplice per giustificare il legame del maestro con il cristianesimo sembrava l'assimilazione di

⁹⁹ 子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。(Lunyu,7.1)

¹⁰⁰ Confucius doctrine huius non tam Author quam Interpres ac discendo sit; quia scilicet pene totam longe ante sua tempora traditam, ab aliis potius accepit, et ad posteros transmisit, quam ipse invenit.” (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber primus*,39)

quest'ultimo all'interno di una dimensione preevangelica secondo una prospettiva prettamente tomistica.

I gesuiti, Ricci in particolare, erano sostenitori di una teologia naturale secondo cui, sebbene sia impossibile per l'uomo avere *scientia* di Dio, avere cioè conoscenza vera della natura di Dio, è comunque possibile provarne l'esistenza attraverso la ragione e a partire dall'esperienza sensibile del mondo. Seguendo quanto San Paolo scrive in *Lettere ai Romani* (1,20), per cui la potenza e la grandezza di Dio sono evidenti e intellegibili nel mondo, Tommaso d'Aquino afferma: “*Sebbene Dio trascenda le cose sensibili e il senso stesso delle cose, gli effetti dell'azione di Dio, sulla quale si basa la dimostrazione della sua esistenza, corrispondono in ogni caso alle cose sensibili.*” (*Summa Contra Gentiles*, 25) Per quanto la comprensione di Dio per gli uomini non sia “evidente per sé” (*quoad nos notum*) resta comunque evidente a partire da quelle che egli identifica come le cinque prove dell'esistenza di Dio: *ex motu, ex causa, ex fine, ex possibili et necessario, ex gradu.*¹⁰¹

In questo contesto, Confucio, al di là di qualunque rivelazione divina, possiede intelligenza di Dio entro la “sfera della ragione naturale” (*spheram suam naturalem*), entro cioè i confini dell'esperienza sensibile così come gli stessi filosofi Aristotele, Platone, o Cicerone. Nel paragrafo preliminare *Proemialis Declaratio* del *Confucius Sinarum Philosophus* i gesuiti riportano ad esempio: “E invero in quella Europa, dove ormai giacciono Socrate e Platone, dove Seneca e Plutarco hanno quasi perduto il loro valore, posso forse sperare che accada che questo nostro Epitteto cinese riscuota successo?”¹⁰²

L'analogia con Epitteto (50-130), filosofo greco esponente dello stoicismo, rimanda sicuramente allo stile aforistico di Confucio caratterizzato da una *laconica brevitae* che ricorda molto l'opera dello stesso Epitteto *Enchiridion*, considerata nell'Europa del sedicesimo secolo una delle espressioni più rappresentative di uno stile che abbonda particolarmente di massime e aforismi.

¹⁰¹ Philip McCosker et al. (2016) (a cura di), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge University Press.

¹⁰² Et vero in Europa illa, ubi iam Socrates et Platonis iacent, ubi Senecae et Plutarci prope viluerunt, egone sperem fieri posse ut plausum referat Sinicus noster Epictetus? (*Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio*, IXr-v).

Il nodo centrale del passo resta comunque il contesto in cui viene posto Confucio, un contesto fondato sul parallelismo tra antichità cinese e pagana che tende a solidificare la visione di una Cina dedita alla ricerca costante della bontà originaria umana nonché al ritorno di una natura umana universale fondata sulla ragione. Le scelte traduttive operate dai gesuiti all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* tendono a rimarcare questo punto. Prendendo in esame la traduzione del *Zhongyong* nel primo paragrafo si legge:

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

Ciò che la natura infonde negli uomini si dice natura razionale, ciò che la segue, in accordo ad essa, si dice regola o anche retta ragione; rinnovare nella sua continua pratica tale regola e misurare, attraverso questa, se stessi si dice metodo o disciplina della virtù. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 40*)

Nel testo parole come *xing* 性 e *dao* 道 sono tradotti in *natura rationalis* (natura razionale) e *consentaneum rationi* (retta ragione), o ancora altri termini ricorrenti come *zhizhe* 智者 o *xianzhe* 賢者 vengono rispettivamente resi con *prudentes* (saggi) e *sapientes* (sapienti).

Le implicazioni semantiche di questi termini contribuiscono senz'altro a solidificare la percezione di un contesto culturale in cui la ragione è manifestazione concreta o sostanza stessa della natura umana. Qui i gesuiti si servono paradossalmente dell'interpretazione neoconfuciana per giustificare la loro interpretazione del testo. Zhu Xi, così come Zhang Juzheng, avevano infatti portato il discorso confuciano sul principio (*li* 理) e sulla natura umana in una dimensione universale che ben si accordava alle categorie aristoteliche-tomistiche della ragione naturale proposte dai gesuiti. La medesima strategia è visibile, ad esempio, in quest'altro passo del *Zhongyong*:

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

Essendo la radice delle emozioni intimamente connessa alla natura umana, possiamo affermare che la stessa natura umana coincide con questa radice; quest'ultima, dunque, emerge costantemente nelle azioni e nelle passioni degli uomini. L'Uomo perfetto si volge a se stesso con estrema cura cosicché, frenando quella stessa natura che è al contempo principio della ragione e del discernimento, regola il suo agire e le sue emozioni. Pertanto, quello stato in cui le passioni dell'animo non sono ancora affiorate e

alimentate, come la gioia che nasce dalla fortuna, l'ira dalle avversità, la tristezza dalla perdita, la letizia o il piacere dalla conquista, si indica come mezzo; in altri termini questi sentimenti, poiché non orientati né agli eccessi né ai difetti, si trovano al centro. Tuttavia, una volta che le emozioni sono affiorate e sono tutte conformi ai dettami della ragione retta, questo stato si definisce allora conformità o armonia tra le passioni interiori e la stessa ragione. Per cui, trovandosi al centro, le pulsioni dell'animo coincidono con il nobile principio dell'universo e il fondamento di ogni azione virtuosa; in armonia con la ragione, queste esprimono la regola universale del mondo, ovvero la Via Regale del genere umano. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 41*)

Per Zhu Xi lo spirito dell'uomo nel suo stato di quiete, *weifa* 未發 o “non ancora manifesto”, è assolutamente buono, l'apparizione della distinzione tra bene e male è legato piuttosto al sorgere delle intenzioni (nonché delle emozioni e dei desideri). Egli identifica questo momento con il termine *ji* 幾 con cui indica l'istante che congiunge il “non manifesto” con il “già manifesto” (*yifa* 已發), ovvero il punto di convergenza tra lo stato di quiete e di moto dello spirito, tra il principio (*li* 理) e l'energia (*qi* 氣), tra la natura (*xing* 性) e i sentimenti (*qing* 情), in altri termini, in quanto punto di separazione tra bene e male, rappresenta quel momento in cui, allontanando ogni pulsione egoistica umana, è possibile realizzare l'accordo spontaneo tra i desideri, le intenzioni e la morale dettata dal Cielo.

Questo stesso impianto normativo condivide all'interno della filosofia scolastica l'importanza rivolta al controllo delle passioni e alla moderazione dagli eccessi attraverso la ragione che per i gesuiti è “*rationis et difcretionis principium*” (principio della ragione e del discernimento). Il principio (*li*) neoconfuciano in questo caso, proposto da Zhu Xi e Zhang Juzheng nel suo duplice aspetto costitutivo (*ti* 體) e funzionale (*yong* 用), non viene presentato in una prospettiva analogica correlativa come emanazione di un cielo impersonale che è allo stesso tempo fonte e manifestazione cosmica della natura umana ma l'accento dei gesuiti verte piuttosto sull'aspetto etico del *li* in quanto “*omnium bonarum actionum fundamentum*” (fondamento di tutte le buone azioni). L'immagine di Confucio come filosofo non nasce quindi esclusivamente dall'esigenza di definire categorie culturali più familiari e vicine al contesto europeo, ma appare supportata, inoltre, da una concezione neoconfuciana che impiega delle coordinate interpretative filosofiche vicine, per certi aspetti, a quelle della filosofia aristotelica-tomistica.

La sola ragione rimane comunque incapace di giustificare l'autorità morale della dottrina confuciana dal momento che la natura razionale dell'uomo non soltanto è emanazione dell'assoluta bontà divina ma ne è anche il fine ultimo. (*Summa Contra Gentiles* 1,86). I gesuiti avvertono quindi il bisogno di legare ancora più saldamente il cristianesimo al pensiero confuciano ponendo Dio come fonte originaria e finalità ultima del pensiero di Confucio:

The Jesuits concluded that the reason exhibited by Confucius ultimately finds its origin in God. It was not enough for them to affirm the power of human reason in virtue of the creation of humanity by God; they also felt the need to connect the Confucian reason to its divine source in God and to its divine achievement in Christ. (Meynard 2015,64)

L'analogia tra Confucio e la figura profetica di Ermete Trismegisto, all'interno del passo precedente, racchiude ad esempio alcune implicazioni importanti sull'origine divina del pensiero confuciano. Secondo Lattanzio (240-320) o Agostino, i filosofi Platone e Trismegisto, come le sibille in Grecia, avevano ereditato e trasmesso alcune profezie sulla venuta salvifica di Cristo, tale prospettiva nota come *prisca theologica* (teologia antica) trovò ampia diffusione soprattutto durante il Rinascimento. Confucio, così come Trismegisto, avrebbe dunque ricevuto dagli antichi il messaggio cristiano e l'avrebbe così trasmesso attraverso i secoli fino al sogno del sovrano Han Mingdi 漢明帝 (58-75) il quale, erroneamente, avrebbe poi riportato in Cina i testi buddisti piuttosto che quelli evangelici.

Nella seconda parte del *Proemialis declaratio* Couplet, sulla base degli annali storici cinesi, sostiene che la tradizione cinese avesse, in realtà, origine dalla Mesopotamia e che, dopo il grande diluvio universale, gli antichi avessero ricevuto nientemeno che dal profeta Noè la rivelazione divina trasmessa poi ai posteri fino alla corruzione del buddismo. Nella sua tavola cronologica delle dinastie cinesi Couplet, basandosi sulla versione in lingua greca dell'*Antico Testamento* nota come *Septuaginta*, fa risalire il diluvio universale al 3000 a.C. cosicché la storia cinese avrebbe inizio solo nel 2679 a.C. con l'ascesa del mitico imperatore giallo Huangdi 黃帝 (Elman 2005,140).

Ancora, in una nota di un passo del *Zhongyong*, così come nelle bibliografie di Confucio contenute nei testi *Sapientia Sinica* (1662), *Scientia Politico moralis* (1667–69) o nel *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), i gesuiti riportano una citazione

dell'opera taoista *Liezi* 列子 in cui Confucio profetizza la venuta di un santo dall'Occidente:

Io non oso di certo affermare che ciò sia stato profetizzato dietro impulso di quello spirito che indusse le Sibille a vaticinare su Cristo; né di certo intendo negare sia stato ralmente preannunciato. È tuttavia certamente risaputo tra i cinesi che lo stesso Confucio fosse solito dire *Xi Fang You Shengren* (西方有聖人). Con ciò si intende che in Occidente vi è (o vi sarà) un santo.¹⁰³

Per Da Costa, Intorcetta e Couplet non vi era alcun dubbio sul fatto che Confucio fosse consapevole della venuta del Messia. In questa prospettiva i gesuiti elevarono la figura del maestro a quella di *sanctus*, per quanto le implicazione del termine al di fuori di una canonizzazione ufficiale ecclesiastica suscitò non poche controversie nell'Europa del Seicento. Solo qualche anno dopo la pubblicazione del *Sinarum Philosophus* l'impiego del termine fu infatti proibito dalla Sorbonne.

Consapevoli delle problematiche di una simile proposta, i gesuiti si servirono ancora una volta dei classici per evidenziare il rispetto di Confucio verso il Cielo e la sua comprensione e reverenza nei confronti della legge divina. In tutta l'opera del *Confucius Sinarum Philosophus* sono infatti diversi i riferimenti al “mandato celeste” (*tianming* 天命), alla “via del Cielo” (*tiandao* 天道) o al *supremus coeli Imperator*, così come numerosi sono i passi in cui Confucio è intento in pratiche rituali rivolte al signore del cielo e della terra.

¹⁰³ Ego quidem sicut asseverare non ausim quod heac profatus sit impulsu spiritus illius, quo movente Sibillae quonam de Christo vaticinatae sunt; ita et negare sic profatum esse haud quaquam sane velim. Certe constans inter Sinas fama est, Confiucium identidem dicere solitum Si Fam Yeu Xim Gin. Hoc est in Occidente est (vel erit) sanctus. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 78*)

4. *Zhongyong e Aurea mediocritas*

Nel capitolo precedente è stato analizzato l'importante legame tra Confucio e la strategia di adattamento di Ricci che trova concreta espressione all'interno delle traduzioni latine dei classici e le cui interpretazioni tendono a definire un'immagine particolare della tradizione cinese. Non è affatto difficile notare, infatti, come sia Confucio che la "setta letteraria" siano stati dipinti attraverso le lenti della filosofia politica e etica proiettando un'immagine della tradizione cinese che tende ad esaltarne gli aspetti più civili e politici piuttosto che religiosi. Tale prospettiva non nasce, però, in modo del tutto arbitrario o come assoluta imposizione di categorie culturali europee. Nella storia delle missioni cristiane all'estero, infatti, per la prima volta i diversi ordini religiosi dovettero fare i conti con una civiltà che poco aveva da invidiare ai più grandi regni europei del sedicesimo secolo, una civiltà che fondava la complessità del suo articolato sistema politico, sociale e religioso a partire dalla millenaria tradizione dei classici attraverso una conoscenza articolata in senso tanto pratico quanto teorico.

Furono pertanto i missionari a doversi adattare ad un nuovo contesto culturale studiandone a fondo le fonti del sapere e la lingua, tentando di cogliere il valore e il senso insiti nei costumi e nelle cerimonie locali così da vedersi riconosciuto un ruolo attivo tanto nella vita locale quanto presso la corte imperiale. In questo contesto, Prospero Intorcetta fu sicuramente uno dei missionari più sensibili rispetto alla necessità di uno scambio interculturale che, in termini antropologici, andasse oltre delle prospettive meramente etnocentriche:

Prospero Intorcetta, long before the publication of the CSP, had attempted the translation of the Confucian classics and had to face the important issue of rendering several key concepts of Confucianism, many of which did not have a direct equivalent in the West, in Latin. This translation process, therefore, required not only an outstanding mastery of the Chinese language but also a deep knowledge of its culture. Like other Jesuits before him, Intorcetta had realized the importance of a cultural exchange between China and the West based on equality, the need for mental openness, tolerance and flexibility in the process of converting people who were very different but not culturally inferior. (Paternicò 2017,88).¹⁰⁴

¹⁰⁴ La figura di Intorcetta è stata più volte adombrata da quella di Couplet, vedi ad esempio Victor Cousin (1861,40): "C'est un François, un père jésuite, le P. Couplet, qui le premier a fait connaitre Confucius à

Rispetto alla dimensione morale e filosofica riconosciuta dai gesuiti al contesto culturale cinese, la traduzione di Intorcetta del *Zhongyong*, dapprima edita nell'opera *Scientia Politico Moralis* e successivamente revisionata da Couplet, Herdrich, Rougemont e altri ancora e pubblicata nel *Confucius Sinarum Philosophus*, costituisce sicuramente uno degli esempi più significativi dell'incontro dei gesuiti con i classici cinesi o, più specificatamente, del dialogo intercorso tra i gesuiti e le interpretazioni del neoconfucianesimo. Non per nulla, una volta che il neoconfucianesimo fu introdotto come ortodossia ufficiale durante la dinastia Ming, furono soprattutto i testi di Zhu Xi ad essere ampiamente diffusi attraverso l'impero in quanto oggetto di studio e di esame nelle diverse prove per l'ottenimento dei titoli e delle cariche amministrative.

Interessante, come più volte sottolineato, è inoltre l'enfasi posta nei confronti della ragione al fine di vincere l'interesse del lettore europeo e giustificare quella strategia di adattamento "conducted within the context of Ricci's accommodation, whose Confucian-Christian synthesis represented a formula for the intellectual assimilation of China by Europeans" (Mungello 1985,251).

Nei capitoli che seguono si tenterà pertanto di definire i temi principali che è possibile riscontrare all'interno della traduzione latina del *Zhongyong*, nel *Confucius Sinarum Philosophus*, attraverso un'analisi comparativa dei concetti chiave e della loro tessitura latina rispetto all'interpretazione di Zhu Xi e Zhang Juzheng e, allo stesso modo, attraverso una particolare attenzione alla differenza nello stile retorico di cui si servono i gesuiti per convenire delle implicazioni semantiche non sempre necessariamente esplicite.

Lo stile retorico della tradizione latina e greca, caratterizzato dalla continua necessità di giustificare quanto asserito attraverso articolate costruzioni ipotattiche e paratattiche, differisce, infatti, sensibilmente da uno stile la cui forza espressiva risiede piuttosto nella sua reticenza ad esprimere direttamente quanto può essere, piuttosto, suggerito.¹⁰⁵ Rispetto alla suggestività della lingua classica cinese il professore Cristoph Harbsmeier scrive ad esempio:

l'Europe dans le grande et bel ouvrage: Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis"; Vedi anche Jean-Pierre Heyndrickx (1990), *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693), The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal: Steyler Verlag. Per una biografia di Intorcetta si rimanda a David Mungello (1994,42-66), Elisabetta Corsi (2004,526-529).

¹⁰⁵ Rispetto alle analisi sull'uso dello stile e delle figure retoriche dei testi latini sono particolarmente interessanti gli studi di Suor M. Inviolata Barry (1924) e Suor Wilfrid Parsons (1924).

Chinese texts do not normally aspire to capture a reality though some sort of *mimesis*, rather, they gesture toward inspiring features of a more hidden reality showing these seeds of inspiration in the docile and acquiescent minds of the intended audience, which expects to grow through this experience. In this context “text” is esoteric through an inner cultural logic, not by cultural coincidence: the text requires a docile audience ready for esthetic human growth. (Harbsmeier 2010, 884)

Nella resa del registro stilistico delle traduzioni dalla lingua cinese certe semplificazioni e alterazioni restano dunque inevitabili, sebbene alcune scelte stilistiche, come si vedrà a breve, possono tradire delle finalità che sono sicuramente lontane dal contesto originale che ha generato i testi.

Lo stile dei classici cinesi viene così interpretato dai gesuiti alla luce di una *laconica et boscura brevitae*, carattere questo proprio di un metodo espositivo aforistico che, agli occhi di Intorcetta, riflette una certa crudezza estetica soprattutto se paragonato all’eleganza stilistica degli autori greci e latini:

E io stesso non posso non ammettere esservi nell’opera del nostro Confucio un che di rozzo e inelegante, qualora lo si paragoni all’elegante raffinatezza europea. E pur vero che quando non erano ancora state gettate le fondamenta dell’Urbe; quando quella Grecia, coltivatrice delle belle arti e maestra di sapienza, nient’altro conosceva tranne orride foreste e belve e uomini che vivevano in modo ferino; ebbene già a quel tempo in questo estremo Oriente quella rozzezza confuciana ingentiliva i re, moderava i regni e costringeva ai suoi doveri con bellissime leggi e riti una popolazione numerosa.¹⁰⁶

Ritornando al testo del *Zhonyong*, sono diversi, tra l’altro, i sinologi che hanno guardato all’opera come ad una raccolta di aforismi o proverbi con un significato proprio e autonomo una volta astratti dal loro contesto originale. Dall’altro lato, sinologi come Wing-tsit Chan (1963,66) tengono particolarmente a rimarcare la complessità della struttura del testo all’interno del quale ogni singolo passo dell’opera riflette un’articolata integrità semantica.¹⁰⁷ In questo senso, ogni passo dell’opera andrebbe

¹⁰⁶ Esse rude quid atque impolitum Confucii nostri opus, siquidem cum elegantia et venustate Europaea conferatur, nec ipse inficiari possum. Verum enimvero quando Romanae Urbis nulla dum iacta erant fundamenta; quando cultrix illa bonarum artium et magistra sapientiae Graecia praeter horrentes sylvas ferasque, et qui ritu ferarum vivebant homines, nihil adhuc noverat; iam in hoc ultimo oriente ruditas illa Confuciana et Reges excolebat, et moderabatur Regna et numerosam gentem pulcherrimis legibus ritibusque in officio continebat. (*Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio IX*)

¹⁰⁷ Creel, H. Glessner (1960), ad esempio, interpreta il *Zhongyong* come una raccolta di massime che raccolgono gli insegnamenti esoterici del confucianesimo. Dall’altra parte, sinologi contemporanei come

inserito in una cornice più ampia che, almeno durante il periodo imperiale cinese, poteva emergere solo attraverso un particolare approccio al testo definito da Zhu Xi *dushufa* 讀書法 (metodo di lettura).¹⁰⁸ Lo studente confuciano sin dalla tenera età di otto anni veniva iniziato agli studi classici e attraverso la continua memorizzazione e ripetizione era indotto ad integrare la comprensione dei testi ad una personale esperienza cognitiva senza imporgli alcuno schema concettuale prefissato. (Tu Weiming 1989,10-11)

Sembra effettivamente difficile proporre al giorno d'oggi un simile approccio al testo, in questo contesto ci si limiterà ad analisi della traduzione latina del *Zhongyong* all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* cercando di rivolgere il focus dell'elaborato tanto verso i concetti chiave che emergono dalla lettura del testo quanto della loro resa stilistica che determinano, spesso, effetti particolarmente significativi nella percezione totale dell'opera.

Tang Junyi 唐君毅 (1966), Tu Weiming o Xu Keqian 徐克謙 (2012) tendono piuttosto a porre l'interpretazione dell'opera all'interno di una cornice filosofica che vede nel testo un'unità semantica logica e coerente nonostante la natura frammentaria della sua composizione testuale. Mentre infatti Zhu Xi tramanda la posizione dello storico Sima Qian 司馬遷 (145 a.C.-86 a.C.) secondo cui la compilazione del *Zhongyong* 中庸 andrebbe attribuita al nipote di Confucio, Zi Si 子思 (481 a.C.-402 a.C.), a partire già dagli esegeti di epoca Song come Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) o Wang Bo 王柏 (1197-1274) fino ad autori contemporanei come Fung Yulan o Roger Ames, l'integrità testuale del *Zhongyong* è considerata come infondata. Mentre infatti la tradizione tende ad attribuire i testi classici ad un unico autore, questi costituiscono in realtà opere collettive frutto di rimaneggiamenti, interpolazioni e selezioni avvenute nel corso dei secoli. (Scarpari 2010,32) La questione sull'attribuzione dell'opera resta comunque ancora aperta. Vedi Tu Weiming (1989,12-17), Roger Ames e David Hall (2001,26-27,143-46), James Legge (1861,35-55).

¹⁰⁸ Rispetto alla pratica di lettura quotidiana dei testi classici Zhu Xi dedica un'intera sezione (*xuesi* 學四) all'interno del *Zhuzi yulei* 朱子語類 (Discorsi tematici del maestro Zhu): "In genere quando si è dediti alla lettura, si abbia cura di svuotare il proprio cuore e di unificare gli intenti. Si proceda così alla lettura del testo, meditando a fondo sino ad esserne familiare come se fosse proprio. In questo consiste davvero il corretto metodo. Ai nostri giorni l'obiettivo dello studio consiste principalmente nella produzione di saggi, o per esprimere cose nuove e originali, o perché ci si vuole dimostrare più arguti degli altri, questo è un grande male. È come se, nell'ascoltare qualcuno parlare non lo si stia a sentire ma si ascolti solo la propria voce. In un tale atteggiamento, non si è in grado di discernere ciò che è giusto o sbagliato nelle parole di chi parla, perché si presta attenzione solo a se stessi e si è così incapaci di fare esperienza." (大凡人讀書，且當虛心一意，將正文熟讀，不可便立見解。看正文了，卻著深思熟讀，便如己說，如此方是。今來學者一般是專要作文字用，一般是要說得新奇，人說得不如我說得較好，此學者之大病。譬如聽人說話一般，且從他說盡，不可勦斷他說，便以己意見抄說。若如此，全不見得他說是非，只說得自家底，終不濟事。」。; *Zhuzi yulei*,105)

4.1 Etica e prassi del *zhongyong*

Il termine *zhongyong* è sicuramente uno tra i concetti di più difficile traduzione nelle lingue occidentali: Tu Weiming (1989), tra i più grandi esponenti del neoconfucianesimo, pone i due caratteri, *zhong* e *yong*, in correlazione traducendoli “*centrality and commonality*”, Legge (1861) sceglie piuttosto di omettere *yong* optando per “*doctrine of the mean*” o “*equilibrium*”, la stessa strategia viene adottata da Ezra Pound nella sua opera *The Unwobbling Pivot and the Great Digest* (1947) in cui predilige l’uso di “*centre*”; autori francesi come Jean Pierre Rémusat (1817), Seraphine Couvreur (1895) o ancora sinologi italiani contemporanei, come Tiziana Lippiello (2010), traducono similmente “*le juste milieu*” o “giusto mezzo”. Anche i gesuiti, all’interno del *Confucius Sinarum Philosophus*, tendono a dirigere il focus semantico sul termine *zhong* ponendo *yong* come modificatore nominale (come in “*medium sempiternum*” e “*doctrinam de tenendo medio*”) oppure omettendo del tutto il secondo termine e traducendo entrambi “*medium*”. Sin dal primo paragrafo i gesuiti giustificano così la traduzione dei caratteri *zhong* e *yong*:

Sebbene Confucio sia stato certamente autore dell’opera, essa fu compilata da suo nipote, noto come Zi Si.¹⁰⁹ Il testo verte particolarmente sul costante mezzo, o in altri termini, tratta di quella preziosa moderazione tra gli eccessi e i difetti che, come sostiene Cicerone, va costantemente osservata in ogni circostanza; il titolo del libro è, per questa ragione, *Zhong Yong*. *Zhong* sta infatti per mezzo; *Yong* invece (comunemente inteso come ordinario o regolare) qui secondo gli interpreti indica ciò che è invariabile o costante. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 40*)

La traduzione del *zhongyong* come *medium sempiternum* è qui in modo evidente giustificata dall’interpretazione di equilibrio tra gli estremi opposti e moderazione contrapposta agli eccessi che gli stessi neoconfuciani, a partire da Zhu Xi, attribuiscono

¹⁰⁹ I gesuiti non si limitano qui a riportare Zi Si come compilatore dell’opera ma pongono, inoltre, l’accento sulla figura di Confucio come fonte originale dell’insegnamento del *giusto mezzo* espresso poi, a posteriori, da Zi Si. Il risultato è sicuramente quello di suggerire una marcata unità organica del testo attraverso la definizione di un autore unico così come prevedeva, difatti, la stessa tradizione neoconfuciana a partire dalla dinastia Han. Dall’altra parte, il riferimento al maestro tende a rimarcare il rapporto di interdipendenza tra i classici della tradizione confuciana, nonché il rapporto diretto, e per questo incorrotto, del *Zhongyong* con la fonte originale del pensiero confuciano, ossia Confucio.

al termine: “Non essere parziale e non tendere verso alcunché, non andare oltre o non mancare si dice *zhong*; essere costanti si dice *yong*”.¹¹⁰

L’analogia con il concetto oraziano di *aurea mediocritas*, già espresso da Aristotele in *Etica Nicomachea*, tende quindi a rafforzare questo senso di misura, o equilibrio, da intendersi non come criterio assoluto volto a definire una prassi etica ma piuttosto come perfetto bilanciamento tra gli estremi o tra diverse opzioni possibili, un centro mai stabile e definito ma sempre in movimento in base alle circostanze.

È evidente come già nell’introduzione all’opera i gesuiti mostrino la vicinanza delle categorie scolastiche a quelle neoconfuciane proponendo una lettura del *zhongyong* che ben si accorda a quella dimensione di *prisca aetate* (età antica) in cui la speculazione filosofica dei latini o dei greci anticipava l’avvento del messaggio cristiano. Il concetto di *mediocritas* rappresenta, infatti, una virtù fondamentale nella filosofia greco-romana e nella teologia cristiana: sebbene la famosa locuzione *aurea mediocritas* appartenga alle *Odi* oraziane (odi 2, 5 e 10), la virtù della *mesotes*, μεσότης (via di mezzo, mediocrità), veniva già elogiata da Aristotele quale misura e moderazione rivolta tanto agli aspetti psicofisici dei sentimenti quanto verso la *polis* greca come prassi e azione politica. Tale concezione presenta sicuramente diverse analogie con la dottrina cinese del *zhongyong*:

Intendo dire la virtù etica: è questa che si rapporta ad affezioni ed azioni, ed in queste esiste un eccesso, un difetto e una via di mezzo. Nello stesso modo è possibile anche avere paura, essere coraggiosi, desiderare, adirarsi, avere pietà e, in generale, provare delle sensazioni di piacere e di dolore più e meno; ma né l’una né l’altra cosa vanno bene: il provarle nel momento e nelle circostanze in cui si deve, verso la persona riguardo alla quale si deve, per la causa e nel modo in cui si deve costituiscono sia la via di mezzo che è la cosa migliore; e questo è proprio della virtù. (*Etica Nicomachea* II, 1106a-1106b)¹¹¹

Aristotele sembra qui proporre un sistema etico normativo in cui la virtù dell’uomo può esprimersi concretamente attraverso un’ideale di moderazione, *mesotes*, che nasce dal bilanciamento di due estremi: così la virtù del coraggio, ad esempio, si ottiene evitando la viltà e la temerarietà, nell’ambito dei piaceri la virtù di mezzo è la moderazione che nasce da un bilanciamento tra l’incontinenza e l’insensibilità ecc. Si

¹¹⁰ 中者，不偏不倚、無過不及之名。庸，平常也。(*Sishuzhangjuzhuzhu, Zhongyong*, 1)

¹¹¹ Traduzione di Lucia Caiani (1996) (a cura di), *Etiche di Aristotele*, Torino: UTET.

tratta, quindi, di una disposizione e di una libera scelta rispetto a quei piaceri e a quei dolori che, se guidati dalla ragione, ci permettono di esprimere compiutamente la virtù dell'uomo cosicché ogni emozione o azione si manifesta “nel momento e nelle circostanze in cui si deve, verso la persona riguardo alla quale si deve, per la causa e nel modo in cui si deve.”

Da ciò non si deve però desumere che una tale concezione implichi la formulazione di criteri assoluti da applicare indistintamente in ogni circostanza ma, come il *zhongyong* confuciano, il centro della misura va ricercato costantemente in ogni singolo momento o situazione.

Nelle azione e nelle passioni il mezzo e gli estremi dipendono da diverse circostanze: nulla impedisce qualcosa di porsi in eccesso rispetto ad una virtù in una circostanza particolare, per cui quella stessa cosa coinciderebbe col mezzo in altre circostanze una volta conforme alla ragione. Questo è il caso della magnanimità e della magnificenza. Se guardiamo alla quantità assoluta degli oggetti di queste virtù, definiremmo quella quantità un estremo o un massimo. Eppure se considerassimo quella quantità in relazione ad altre circostanze allora otterrebbe le proprietà del mezzo dal momento che queste virtù, in accordo alla ragione, tenderebbero verso un massimo in un luogo appropriato, in un momento appropriato, per un fine appropriato. (*Summa Theologiae*, I-II, 642-643)

Tommaso d'Aquino evidenzia qui come la giusta misura non debba essere intesa come punto geometrico equidistante, non si tratta di definire una medianità assoluta rispetto a degli eccessi o difetti, ma ciò che va oltre o manca di qualcosa lo è relativamente rispetto ad una determinata circostanza ed evento. In questo caso anche gli eccessi o i difetti, se manifestati in un tempo o in un modo appropriato, seguono il giusto mezzo e rispettano i dettami della ragione che, nella prospettiva tomistica, tende sempre al bene supremo di Dio.¹¹² Se si guarda, ad esempio, alle virtù cristiane di povertà e castità, entrambe costituiscono sicuramente degli eccessi l'una rispetto alle ricchezze, l'altra rispetto ai piaceri carnali. Eppure, sia la povertà che la castità se non rivolte ad un mero sentimento di vanagloria in eccesso o se non allontanate da sé in

¹¹² In Aristotele questo aspetto della ragione è meglio espressa attraverso il concetto di *logos* che assurge precisamente a funzione di guida delle azioni umani. Le implicazioni semantiche del termine *logos* sono particolarmente estese, può indicare infatti parola, linguaggio, discorso, argomento, ragione, razionalità, struttura logica ecc. Dal verbo *legein* conserva anche il significato di “raccolgere”. Come nel caso di altri termini intraducibili, come ad esempio *nous*, le varie connotazioni semantiche del termine andrebbero considerate assieme. (Baracchi 2007,8) Vedi N. Abbagnano (1971), *Dizionario di filosofia*, Torino: UTET.; F. Brezzi, *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici* (1995), Roma: Newton Compton.

difetto venendo meno ad qualunque voto, queste non eccedono o mancano della misura dettata dalla ragione. (*Summa Theologiae*, I-II, 64, 3)

L'inseparabilità della giusta misura dalla pratica costante e quotidiana costituisce sicuramente uno dei nodi centrali all'interno del *Zhongyong* ed è fedelmente riproposta nella traduzione dei gesuiti:

人莫不飲食也，鮮能知味也。

La ragione per cui si pecca così diffusamente va ricercata nella mancanza di esame interiore.¹¹³ Essendovi infatti insita nell'uomo quella norma regale, le azioni hanno origine dalla natura umana, anche nel caso in cui la maggior parte di esse non siano regolate dalla suddetta norma. Questo in passato era già ben risaputo. Confucio, ad esempio, disse: non c'è alcun uomo che ogni giorno non si disseti o si sfami, tuttavia, nell'ordinarietà di un simile gesto, sono pochi coloro in grado di distinguere i sapori o dare un corretto giudizio sugli aromi di una bevanda o una pietanza le cui proprietà e peculiarità sono state alterate. Tanto più ci si pone all'attento esame di se stessi, tanto meno si oltrepassano i confini della temperanza.¹¹⁴ (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*,43)

I gesuiti fanno qui della metafora evocata da Confucio esempio di temperanza nel soddisfacimento degli appetiti naturali intesa nel senso aristotelico di *sophrosyne* (σωφροσύνη), ossia la virtù della parte irrazionale dell'anima o di moderazione rispetto ai piaceri sensibili (*Etica Nicomachea*, II, 1107b; III, 1117b). Similmente, Cicerone la indica come giusta misura e controllo razionale dei desideri e delle pulsioni egoistiche: “*Temperantiam est rationis in libidinem atque in alios non rectos animi impetus firma et moderata dominatio.*” (*Tusculanae disputationes*, 8, 16).

Il concetto di moderazione rispetto agli eccessi emerge qui particolarmente attraverso uno stile retorico improntato ad un metodo espressivo analitico ed esplicativo che differisce dalla strategia del *verbum ad verbum*, di maggiore finalità didascalica, caratteristica delle prime traduzioni latine di Intorcetta o di Ricci. La congiunzione *seu* apre una parentesi esplicativa assente nell'opera originale (“*seu rectum iudicium serre*

¹¹³ Il verbo latino “*peccetur*” conserva chiaramente delle connotazioni religiose (sul problema della colpa e del peccato nella tradizione cinese vedi Paolo Santangelo (1991), *Emozioni e desideri in Cina. La riflessione neoconfuciana dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari: Laterza; Nicolas Standaert (2001,650).

¹¹⁴ Questa concezione di prudenza o saggezza pratica confluirà nel modello delle quattro virtù cardinali della tradizione cristiana medievale, ossia: *prudentia* (saggezza), *iustitia* (giustizia), *fortitudo* (fortezza) e *temperantia* (temperanza). (Luciano Traversa, 2015,306-335); vedi anche Remo Bodei, Giulio Giorello, Michela Marzano, Salvatore Veca (2017), *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Editori Laterza, Roma-Bari.

de potus ac cibi tot condimentis vitiati natura et efficacitate”) funzionale ad evidenziare l’importanza dell’esame interiore e della capacità di preservare la razionalità intrinseca dell’uomo. Quest’ultimo concetto è particolarmente rinforzato dalla metafora delle pietanze i cui sapori sono stati in qualche modo alterati. L’espressione “*vitiati natura et efficacitate*” è evocativa, infatti, del tema della corruzione della natura umana e, pertanto, della concezione teologica cristiana del peccato e della colpa che si esprime nella conflittualità tra le funzioni razionali e irrazionali dell’anima, concetto questo estraneo alla tradizione del pensiero cinese.¹¹⁵ La virtù della temperanza, virtù per eccellenza nel controllo degli appetiti sensibili, per Tommaso d’Aquino si manifesta, ad esempio, anche attraverso pratiche di astinenza e digiuno. Non è un caso, infatti, che la virtù cardinale della temperanza sia legata alle virtù subordinate di astinenza, castità e modestia. (*Summa Theologiae*, II-II, 141, 2).

Tralasciando per il momento le implicazioni rispetto ai concetti di peccato e colpa, ciò che interessa sottolineare in questo contesto è l’importanza della pratica costante del *zhong* nella definizione non tanto di un’armonia o di una misura assoluta ma di un equilibrio dinamico che nasce dalla capacità individuale di stabilire la giusta misura

¹¹⁵ Il tema dello scontro e del conflitto tra le funzionali dell’anima è particolarmente presente, ad esempio, all’interno della tradizione cristiana mentre è meno pressante, se non del tutto assente, nella filosofia aristotelica-platonica. Nel discorso etico di Aristotele “the activity of the soul according to excellence and not without *logos*, or, in other words, the pursuit of the goods regarding the soul, will not have been a disembodied matter, detached from worldly involvement. Among other things, this should alert us to the difficulties presented by the term *psukhe*, which we translate as soul but should by no means automatically as opposed to, let alone separate from, the body” (Baracchi 2007,80). Tommaso d’Aquino sembra porre, piuttosto, la razionalità intrinseca dell’uomo come appartenente ad una sostanza indipendente separata dal corpo e le cui funzioni prescindono dagli organi di senso rimarcando il conflitto fra la dimensione razionale dell’anima e la corporeità. (*De Anima Commentarium*, 2083, traduzione di Kenelm Foster e Silvester Humphries 1994) Eppure le emozioni sono considerate dalla filosofia aristotelica-platonica indispensabili per il movimento e l’azione dell’elemento razionale dell’uomo. Per quanto infatti Platone, nella *Repubblica* o nel *Convito*, consideri necessario educare le pulsioni e gli istinti attraverso la ragione, facoltà che ha sede nell’anima razionale, l’anima irrazionale ha comunque una sua funzione imprescindibile nel motivare e dirigere l’azione dell’uomo (Santangelo 1992, 59-63). In modo simile, nella concezione ontologica neoconfuciana, non c’è principio (*li* 理), ordine naturale e morale intrinseco alla totalità dei fenomeni, senza energia (*qi* 氣), struttura organica che permea e definisce le forme del cosmo e di cui le emozioni ne sono emanazione. Mentre, quindi, la filosofia platonica-aristotelica distingue le diverse facoltà dell’anima in razionale e irrazionale, per Zhu Xi l’aspetto razionale e irrazionale dell’uomo non definiscono due funzioni dell’animo ma sono il riflesso di uno stesso principio celeste (*tianli* 天理) che è insieme morale e cosmico. Rispetto alla trasmissione del discorso aristotelico da parte di Tommaso d’Aquino vedi Mark D. Jordan (1992), *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Charles B. Schmitt (1984), *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum Reprints; F. van Steenberghen (1946), *Aristote en Occident. Les origines de l’aristotélisme parisien*, Louvain: Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie.

nelle circostanze anche più semplici e ordinarie come il nutrirsi o il dissetarsi.
Sottolinea Tu Weiming:

It is absolutely impossible to establish a fixed model by which all people can learn to become profound persons. The Way can neither be determined by a limited set of rules nor be divided into discrete stages in a unilinear procedure. The multiplicity of its models as well as the complexity of its rules and procedure renders it unrealistic even to attempt to formulate an all-embracing pattern of behavior universally applicable to those aspiring to become profound persons. (Tu Weiming 1989,32)

Un corretto bilanciamento nasce necessariamente dalla definizione di un punto di equilibrio in modo dinamico e flessibile rifugiando ogni forma di rigidità o condizionamento ma mantenendo comunque una prospettiva d'insieme che, almeno nella visione cinese, riesca a conciliare, più che vincere, gli opposti.¹¹⁶ Non c'è spazio qui per una contrapposizione o un conflitto tra gli aspetti razionali o irrazionali del sé, ma “proprio dalla mancanza di equità e armonia insita nella soppressione delle divergenze potrebbero infatti derivare altre più gravi lacerazioni”. (Scarpari 2010,158) L'arte culinaria è forse ciò che riesce a dare una più vivida rappresentazione di questo concetto. Per esempio, lo stesso carattere cinese impiegato fin dall'antichità per indicare l'armonia, *he* 和, sembra raffigurare una spiga di grano accostata ad una bocca spalancata come a suggerire la capacità dell'arte culinaria di armonizzare i sapori nelle giuste proporzioni e mantenere le proprietà di ciascun ingrediente. (*Shuowenjiezi*, 32)

4.2 La dimensione politica del giusto mezzo

Lo studioso americano Andrew Plaks (1999) evidenzia come nella tradizione cinese la centralità del *zhongyong*, mai fissa e determinata ma mobile e dinamica, debba essere stabilita attraverso un continuo processo compensatorio di restaurazione dell'armonia

¹¹⁶ Lesley Brown (1997) sottolinea come la relatività del giusto mezzo aristotelico è da considerarsi “not as ‘relative to individuals’ but as ‘relative to us as human beings and Aristotle uses the phrase to convey a normative notion, the notion of something related to human nature, needs or purposes, and which is the object of a certain kind of expertise and judgement’” (78). Suggestisce inoltre l'assenza di una normatività singola e differente per ogni tipo di persona ma comune all'uomo inteso come specie. Il filosofo May Sim (2007,109) mostra piuttosto come Aristotele, per quanto ponga ciascuna virtù morale come fissa per la specie umana, tenga comunque in considerazione la differenza di mezzi, risorse, abilità e circostanze nel percorso individuale verso il raggiungimento del giusto mezzo.

individuale e sociale. Significativa in questa prospettiva è sicuramente l'immagine del discepolo di Confucio Yan Hui 顏回 (521-480 a.C.):¹¹⁷

子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」

Confucio disse: il mio discepolo Yan Hui certamente fu un uomo di grande saggezza, era infatti capace di distinguere correttamente le cose tra loro e scegliere, poi, il giusto mezzo. Nel momento in cui avesse acquisito una virtù, sembrava quasi la stringesse saldamente con ambedue le braccia in venerazione, la cingesse al petto e non la lasciasse mai andare. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 44)

I gesuiti riprendono qui il commentario di Zhang Juzheng il quale enfatizza il ruolo della pratica costante e quotidiana nella ricerca del giusto mezzo: “Solo Yanhui agiva come un uomo, tutti i giorni esaminava con attenzione minuta ogni cosa, di ogni circostanza si impegnava a coglierne la ragione più appropriata e corretta, così una volta ottenuta allora la metteva in pratica personalmente.”¹¹⁸

L'accento è qui rivolto al “mezzo” nella sua accezione di equilibrio tra gli opposti che nasce dalla capacità di formulare giudizi appropriati ponendo le dovute distinzioni tra le cose (“*res inter se probe distinguere*”) e tenendo quindi conto delle implicazioni di ogni circostanza o evento. Allo stesso modo, Yan Hui, in quanto *prudens*, è costantemente teso alla ricerca delle virtù morali cosicché una volta colte “*uñis illam venerabundus aretè stringebat*”. L'azione del giusto mezzo è quindi espressa attraverso uno studio costante e riflessivo rivolto tanto all'esterno quanto all'interno dell'uomo.

La figura di Yan Hui viene presentata, inoltre, come legata a quella del *prudens* come a quasi a sottintendere che il giusto mezzo sia in realtà prerogativa del saggio. Il testo originale, in effetti, come anche il commentario di Zhang Juzheng, indica discepolo di Confucio come *weiren* 為人 dove *wei* sta per “essere, diventare” nel senso di possedere delle caratteristiche tali da poter essere considerato a tutti gli effetti qualcuno o qualcosa. Non vi è qui alcun riferimento esplicito alla saggezza ma, piuttosto, viene formulata una

¹¹⁷ Yan Hui era uno tra i discepoli prediletti di Confucio. Figura umile e sempre attenta alle parole del maestro. Poiché attento esclusivamente alla ricerca e alla pratica di virtù morali più alte, questi non era turbato dalla povertà o mai si dispiaceva di nutrirsi con una semplice ciotola di riso. Sembra che il giorno della sua morte il maestro non riuscì a nascondere un profondo rammarico per la sua scomparsa. (Lippiello 2009, 16-17)

¹¹⁸ 獨有顏回之為人，他每日間就事事物物上仔細詳審，務要辨別個至當恰好的道理，但得了這一件道理，便去躬行實踐 [...]。 (*Sishu zhijie, Zhongyong*, 64)

valutazione oggettiva sul fatto che vi persistono delle condizioni necessarie perché Yan Hui possa essere considerato un uomo in quanto quest'ultimo agirebbe conformando se stesso e le sue azioni ad un modello oggettivo, ma non assoluto, di virtù (Scarpari 1995,73).

La figura di Yan Hui non è tuttavia mai associata in nessuno dei testi classici a quel modello esemplare di virtù per eccellenza incarnato dalla figura del *junzi* 君子 (uomo esemplare, sovrano). Questo concetto è reso in latino dall'espressione "*perfectus vir*" con cui i gesuiti traducono il termine. Secondo Meynard (2015,99) la traduzione del cinese in *perfectus vir* è giustificata dall'ideale dell'uomo "perfetto" concepito come detentore di una *consummata virtus* (dal verbo latino *consummare*, sommare o compiere, traducibile quindi come virtù compiuta o completa) così come descritto da Zhang Juzheng nel suo commentario ai *Dialoghi* di Confucio in cui definisce la virtù del *junzi* come pura e completa: *cuiran quande* 粹然全德 (*Sishu zhijie, Lunyu, 99*). L'idea che la dottrina del giusto mezzo sia prerogativa dei sapienti o, in questo caso, del *perfectus vir* viene più volte esplicitata nel *Zhongyong*:

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

Qui, come in altre fonti, Zisi cita le parole del Maestro. *Confucio disse*: l'uomo perfetto mantiene costantemente e in ogni circostanza il *mezzo*. L'uomo dissoluto¹¹⁹ devia dal *giusto mezzo* per eccesso o per difetto. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 42*)

君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

L'Uomo Perfetto, sostiene Zisi, possiede una misura, si trova cioè costantemente nel mezzo, poiché è perfetto, qualunque sia la circostanza, sia essa avversa o prospera, conforma se stesso e le sue azioni a questa misura; così è cauto, vigile e timoroso verso i più impercettibili moti dell'animo (già enunciati precedentemente). Anche l'uomo *dissoluto* possiede una sua misura a cui si attiene,¹²⁰ ma poiché è corrotto non prova alcun timore né pudore nel discostarsene, cosicché agisce assecondando i suoi desideri egoistici. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 42*)

¹¹⁹ Viene impiegato il termine *improbis* per tradurre *xiaoren* 小人 (uomo da poco). Entrambi i termini conservano delle connotazioni morali negative.

¹²⁰ Zhu Xi, seguendo Wang Su 王肅 (195-256) e Cheng Yi 程頤 (1033-1107), aggiunge *fan* 反 al passo del *Zhongyong*: "l'uomo da poco si discosta dal *zhongyong*" (小人之反中庸也). I gesuiti mantengono la traduzione "il *zhongyong* dell'uomo da poco" (小人之中庸也).

Sebbene la dottrina del giusto mezzo sia comune ad ogni uomo, solo il *junzi* riesce effettivamente a praticarla con costanza: “Soltanto il *junzi* è capace di far proprio il giusto mezzo, l’uomo da poco vi si oppone.”;¹²¹ “Non essere parziale e non tendere verso alcunché, non andare oltre o non mancare: in questo consiste la via ordinaria del *zhongyong*, sebbene tutti gli uomini la possiedano in egual misura soltanto il *junzi* è capace di far proprio il giusto mezzo, in ogni azione quotidiana lo pratica con costanza, se così non fosse non sarebbe la via del *zhongyong*.”¹²² La ragione per cui tale misura sia prerogativa di soli pochi uomini, nonostante l’universalità del giusto mezzo, non è esposta in maniera esplicita ed articolata all’interno del testo originale. I gesuiti sottolineano in entrambi i passi il concetto di *shizhong* 時中 (“*semper et ubique/ semper seu quovis tempora*”) inteso come capacità del *perfectus vir* di adattarsi ai diversi contesti, siano essi avversi o favorevoli, mantenendo comunque la misura in ogni circostanza al contrario dell’uomo *improbis* rivolto esclusivamente ai suoi desideri egoistici. Eppure, un tale atteggiamento, in molti aspetti assimilabile allo stoicismo, non basta a rispondere alla domanda della singolarità dell’uomo perfetto rispetto all’uomo comune. Non si tratta, infatti, di un atteggiamento meramente passivo o di indifferenza apatica rispetto alle circostanze esterne ma indica piuttosto la capacità di preservare la natura morale del sé restando costantemente cauto e vigile verso i *minimos animi motus* al di là di ogni fattore esterno, così da armonizzare se stesso e il mondo.

La grandezza del sovrano Shun, ad esempio, è definita dalla sua abilità nel servirsi della saggezza e della conoscenza del suo popolo in modo da cogliere, nelle diverse questioni di governo, ogni possibile variabile e così “trattenerne gli estremi”:

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」

Confucio, esortando ciascuno ad un più profondo esame interiore e assunto l’imperatore Shun a modello, disse: quanto fu immensa la saggezza dell’imperatore Shun! Questi difatti amministrava il regno¹²³ assecondando non esclusivamente il suo giudizio e la sua personale saggezza ma affidandosi ai consigli e alla saggezza dei suoi ministri. Shun

¹²¹ 惟君子為能體之，小人反是。(Sishuzhangjuzhuzhu, Zhongyong, 2.1)

¹²² 中庸是不偏不倚，無過不及，平常的道理，雖為人所同有，惟君子為能體之，其日用常行，無不是中庸的道理。(Sishu zhijie, Zhongyong, 59)

¹²³ Qui regno traduce *Rempubblica*. Il termine rafforza un’interpretazione politica del passo.

si compiacere nel consultare gli altri persino riguardo a questioni superflue. Allo stesso modo, gioiva nel valutare le risposte dei suoi ministri, quantunque fossero banali o grossolane. Se le loro opinioni non avessero seguito minimamente la ragione, allora egli non se ne sarebbe servito. Se invece i suoi ministri avessero nascosto prudentemente quanto di pericoloso fosse insito nei loro consigli, allora Shun, tentando di preservare la loro fiducia e sincerità, li avrebbe esortati ad ammonire il loro signore; affinché i suoi ministri esprimessero con sollecitudine e fermezza le impressioni del loro animo, si serviva quindi di quei consigli che assecondavano la ragione e esaltava ciò che vi era di buono in essi. Se le loro risposte avessero deviato in una certa misura dal giusto mezzo, Shun, con grande attenzione, avrebbe trattenuto quanto di estremo vi fosse nei loro consigli; in seguito, avendoli soppesati cautamente e con ponderazione, se ne sarebbe servito per mantenere il governo del popolo retto e al centro di quegli estremi. Ecco che costui agiva sempre non seguendo il suo giudizio quanto piuttosto assecondando gli avvisi e i consigli dei suoi ministri. Queste furono le ragioni che certamente resero Shun un sovrano così grande.¹²⁴

Negli annali storici cinesi è registrato che Shun fosse solito appendere una tavola nell'atrio anteriore del palazzo; su questa tavola concedeva ai suoi sudditi più fidati di ammonire il proprio signore o di segnalare se questo avesse profondamente offeso qualcuno tra loro.¹²⁵ (Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 43-44)

Ciò che induce il sovrano ad agire in modo consapevole e appropriato alle circostanze trova la sua fonte inesauribile nelle relazioni sociali tra gli uomini e da qui trae ispirazione per esercitare il proprio metodo di governo: “Il principio della giustizia è inesauribile, eppure la saggezza degli uomini è limitata. Se ci si chiudesse nella propria ostinatezza senza trarre alcun insegnamento dagli altri uomini, allora la propria saggezza resterebbe misera.”¹²⁶ Si tratta, quindi, di un processo di integrazione più che opposizione dei contrari: Shun dopo aver ascoltato anche le opinioni meno sagge o argute e avendo esaminato e colto ogni possibile angolazione dei loro suggerimenti è riuscito, così, a porli al centro all'interno di una prospettiva unitaria. Usando le parole del professore Maurizio Scarpari: “Non esclusione del confronto, quindi, ma ricerca del

¹²⁴ Zhang Juzheng tende qui ad enfatizzare la valenza politica del passo evidenziando l'interrelazione del rapporto tra il sovrano e i sudditi. Il sovrano Shun, infatti, non si distingue dagli altri uomini esclusivamente per intelligenza (*congming* 聰明) e saggezza (*zhishi* 智識) ma è la sua capacità di apprendere della saggezza e intelligenza altrui e di estendere queste virtù a tutto il *Tianxia* (天下) a determinare effettivamente la sua grandezza come sovrano e uomo: “[Shun] Non si serviva esclusivamente del suo acume e della sua intelligenza, ma adoperava l'intelligenza del mondo come vera intelligenza ed è così che la estendeva ancora di più. Non si serviva esclusivamente della sua saggezza e conoscenza, ma adoperava la saggezza del mondo come vera saggezza e così la rendeva ancora più grande.” (不持一己之聰明，而以天下之聰明為聰明，故其聰明愈廣。不持一己之智識，而以天下之智識為智識，故其智識愈大。; *Sishu zhijie, Zhongyong*, ,63) Difatti, il principio della giustizia (*yili* 義理), che induce gli uomini ad agire in modo consapevole e appropriato alle circostanze, trova la sua fonte inesauribile esclusivamente nelle relazioni sociali tra gli uomini, e non nella conoscenza individuale.

¹²⁵ Il corsivo sta per le note esplicative aggiunte alla traduzione dai gesuiti.

¹²⁶ 天下之義理無窮，而一人之知識有限，若自用而不取諸人，其知便小了。(Sishu zhijie, Zhongyong, ,63)

punto di equilibrio tra posizioni diverse: infatti dal tentativo di esclusione originano il conflitto e il disordine sociale.” (Scarpari,158) In questo consiste quello che Zhang Juzheng definisce il metodo normativo del sovrano (*junzhesuodangfa* 君者所當法) o anche il Dao del retto governo (*zhidao* 治道).

Sembra qui chiaro il bisogno di legare saldamente l’arte del governo ad una prassi etica di coltivazione interiore che non può non riflettersi nel rapporto dell’individuo con il mondo. Per Zhang Juzheng la coltivazione interiore attraverso lo studio dei classici confuciani, difatti, costituiva l’unico mezzo attraverso cui restaurare l’armonia morale presso la corte e poi estenderla a tutto l’impero.¹²⁷ Allo stesso modo, la saggezza ideale di Shun risiede nell’imparzialità del suo giudizio morale che sorge dapprima da un processo di raffinamento ed equilibrio interiore proiettato, poi, all’esterno attraverso una pratica o un metodo di governo. La pratica del giusto mezzo non solo non si traduce, quindi, in una forma di insensibilità verso la realtà esterna ma, contrariamente, “when a person is perceptive of the subtle manifestations of his inner feelings, he is, at the same time, particularly sensitive to the world out there. Indeed, self watchfulness, according to this view, opens one’s mind and heart to the outside” (Tu Weiming 1989,26).

Questa immagine del sovrano illuminato, resa ancora più marcata dall’impiego della nota esplicativa alla fine del passo o dall’uso di determinati sostantivi come “*Rempublicam*”, non possono che evocare nella percezione del lettore europeo del Seicento quei trattati politici della filosofia antica che trovano i più illustri esempi nella *Repubblica* di Platone o nella *Politica* di Aristotele. L’associazione tra etica e prassi politica non è, difatti, un tema per nulla estraneo all’interno delle opere classiche greche e latine. Scrive Aristotele riguardo alla “scienza politica”:

[...] poiché la politica si serve delle altre scienze pratiche e per legge stabilisce inoltre che cosa si debba fare e da quali cose si debba astenersi, il suo fine comprenderà anche quelli delle altre e, di conseguenza, sarà il bene propriamente umano. Difatti se il bene

¹²⁷ Diversi studi mostrano come Zhang Juzheng fu capace di legare i precetti del legalismo, ideologia politica autoritaria fondata sull’uso della legge per la regolazione dello stato, con una concezione confuciana di armonia morale basata su una pratica costante e graduale di esame interiore (Crowford 1970,367-414). Vedi anche Xiong Shili (2001), “Yu youren lun Zhang Jiangling 與友人論張江陵 (Discutendo con un amico su Zhang Jiangling)”, in: Xiong Shili quanji 熊十力全集 (Raccolta completa delle opere di Xiong Shili), vol. 5, 549-643; Zhang Xuezhong (2017), “Zhang Juzheng lizhi zhong de zhexue 張居正吏治中的哲學 (Filosofia dell’amministrazione politica di Zhang Juzheng)”, in Guoji xue yanjiu 國際儒學研究 (Studi Internazionali Confuciani), 15, pp. 295-312.

per il singolo individuo e per la città sono la stessa cosa, conseguire e mantenere quello della città è chiaramente cosa più grande e più vicina al fine, poiché tale bene è, sì, amabile relativamente al singolo individuo, ma anche più bello e più divino in relazione ad un popolo e a delle città. E dunque la nostra ricerca, che è una ricerca politica, è volta verso tali obiettivi. (*Etica Nicomachea* II, 1094a19–b10)

La politica, così come l'etica, riconosce dapprima “la bontà” insita nelle diverse attività umane cosicché modella e struttura queste attività in vista di ciò che è indicato come “il bene”. La conseguenza di questo atteggiamento razionale è la moderazione e la possibilità di distinguere il giusto mezzo tra gli estremi sia in termini di *ethos*, quindi rispetto all'etica individuale, quanto rispetto alla *polis* inteso come spazio esterno formato da più individui legati tra loro. L'individualità di ogni uomo non può infatti prescindere da una dimensione comunitaria ed è proprio in questo senso che etica e politica coincidono in quanto entrambe trovano il proprio fine nelle più ampie esigenze della comunità (Baracchi 2007,58-59).

4.3 Micro e macrocosmo nel concetto di armonia *he* 和

L'analisi di Aristotele parte da una comprensione teleologica della natura e dalla definizione di un fine ultimo, in questo caso “il bene” o la felicità, che nella prospettiva cristiana è identificato col Dio cristiano.¹²⁸ Ma mentre questa concezione di equilibrio e armonia è rivolta esclusivamente alla sfera dell'uomo e delle sue relazioni, il concetto di *he* 和 (armonia) nella prospettiva cinese è integrante di una dimensione cosmologica più vasta. L'ordine e l'equità nella dimensione umana corrispondono infatti ad un ordine cosmico che ne condivide le norme in un rapporto di correlazione analogica tra micro e macro cosmo. Zhu Xi, ad esempio, tenta più volte di riconciliare i termini *yong* 庸 e *he* 和 nel tentativo di definire l'equivalenza tra i concetti di *zhongyong* 中庸 e *zhonghe* 中和: “Il *zhong* di *zhongyong* è davvero uguale nel suo significato a *zhonghe*.”;¹²⁹ l'intenzione

¹²⁸ Sulla questione della possibilità dell'uomo di realizzare il suo fine ultimo in vita o all'interno di una prospettiva escatologica nella filosofia di Aristotele e Tommaso d'Aquino vedi Harry J. Jaffa (2011,148-160).

¹²⁹ 中庸之中，實兼中和之義。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong,2.3)

di Zhu Xi sembra, appunto, quella di creare un parallelismo tra la dimensione ontologica della natura e delle emozioni (*zhonghe*) e quella della dimensione della virtù e della condotta dell'uomo (*zhongyong*): “In termini di natura ed emozioni si parla di *zhonghe*, in termini di virtù e azione allora si parla di *zhongyong*.”¹³⁰

Come vedremo a breve, questo legame tra *zhongyong* e *zhonghe* è legato ad una concezione in cui il rapporto del binomio principio (*li* 理) ed energia (*qi* 氣), che si manifesta attraverso modalità antitetiche e complementari di *Yin* 陰 e *Yang* 陽, determina l'emergere della natura (*xing* 性), delle forme (*xing* 形) e degli esseri (*wanwu* 萬物). “Natura è principio. Il Cielo attraverso la combinazione di Yin e Yang e delle cinque fasi crea i diecimila esseri, l'energia vitale vi dà forma e il principio si infonde in essi.”¹³¹ Questa dimensione cosmologica dell'armonia è l'aspetto che più diverge dalla prospettiva teleologica cristiana ed è proprio per questa ragione che l'accento dei gesuiti all'interno della traduzione è maggiormente rivolto alla dimensione intima del sé e degli aspetti razionali dell'anima più che ad una visione del cosmo che mal si accorda con la natura del messaggio cristiano:

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

Dal momento che questa regola è intrinseca alla natura razionale, essa, invero, non può né deve, neppure per un momento, essere allontanata, o separata, dall'uomo; qualora potesse in un qualunque momento essere allontanata o separata, essa non coinciderebbe con la regola, o ordine, ispirata dal cielo. Questo è il motivo per cui l'uomo perfetto è sempre attento a se stesso con grande sollecitudine e si cura persino di ciò che la vista non coglie, come i moti impercettibili dell'animo; perciò ugualmente nutre grande apprensione e timore per ciò che non ode. In tal modo costui, anche se si trovasse impegnato in una qualche faccenda, neppure per un istante devierebbe da quella norma della ragione retta impressa in se stesso. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 40)

Sin da subito è possibile cogliere la tendenza dei gesuiti a proiettare nel testo il concetto di ragione e razionalità attraverso l'ampio uso di perifrasi: Dao, ad esempio, viene tradotto *regula*, *ratio* o ancora *norma rectae rationis*, allo stesso modo l'espressione *naturae rationali* esprime chiaramente la razionalità intrinseca alla natura

¹³⁰以性情言之，則曰中和，以德行之言，則曰中庸是也。(*Sishuzhangjuzhu, Zhongyong*, 2.3)

¹³¹性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。(*Sishuzhangjuzhu, Zhongyong*, 1.1)

dell'uomo (*xing* 性). A questa natura vengono, quindi, contrapposte le passioni dell'uomo o *motus animi* il cui riferimento, assente nel testo cinese, esplicita l'oggetto della pratica introspettiva del *perfectus vir*. Il contrasto che sorge tra la realtà di “ciò che la vista non coglie”, in questo caso la dimensione individuale dei sentimenti, e le funzioni razionali dell'uomo non sembra, tuttavia, appartenere all'interpretazione esegetica cinese che tende piuttosto ad interpretare la preoccupazione dell'uomo perfetto verso il proprio sé come riflesso della sua interrelazione col mondo. “La via è l'applicazione quotidiana dei principi della retta azione in relazione alle circostanze e alle cose, è la virtù della natura e risiede nel cuore, non vi è nulla che non la possieda, non vi è alcun momento in cui non sia così, è per questo motivo che non ci si può separare un solo istante dalla via.”¹³² “Se questo cuore o questa disposizione morale fossero allontanati dalla via, allora il cuore non sarebbe retto, il proprio sé non sarebbe coltivato. Se in ogni circostanza o in ogni cosa ci si allontanasse dalla via, allora ogni circostanza resterebbe irrisolta, ogni cosa non troverebbe compimento.”¹³³

Zhu Xi e Zhang Juzheng, difatti, non sembrano interessati ad evidenziare lo scontro tra la ragione e i sentimenti ma rimarcano, piuttosto, la capacità del *junzi* di cogliere gli aspetti più intimi del sé intesi come manifestazioni interiori psicofisiche ma, ancora, come espressioni del principio (*li* 理), ossia di un ordine naturale che è allo stesso tempo morale e cosmico. “Questo è il motivo per cui il cuore dell'uomo esemplare preserva costantemente uno stato di rispetto e timore. Anche se non vedesse o sentisse qualcosa non oserebbe divenire incauto; perciò preserva il fondamento del principio celeste e non se ne discosta neppure per un istante.”¹³⁴

Il percorso per mantenere la centralità o la misura del *perfectus vir*, attraverso una continua pratica di introspezione interiore, viene quindi interpretata dal neoconfucianesimo non esclusivamente in termini di equilibrio psicofisico quanto, ancora, come condizione ontologica umana. Il *zhong* dell'uomo corrisponde, infatti, alla natura o all'essenza dell'uomo nella sua forma più pura e irriducibile o, più

¹³²道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。
(*Sishuzhangjujizhu, Zhongyong*, 1.2)

¹³³此心，此身方才離了，心便不正，身便不修。一事一物才離了，事也不成，物也不就。(Zhang Juzheng *jianping*, 56)

¹³⁴夫惟道不可離，是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離于須臾之頃也。(Zhang Juzheng *jianping*, 56)

precisamente, indica quello stato in cui ogni forma di volizione, di sentimenti o pensieri non siano ancora stati espressi ed è solo allora che il cuore-animo dell'uomo (*xin* 心) può scorgere il principio della propria natura: “Nel mezzo della quiete e dell'oscurità, nelle cose sottili e minute, sebbene ancora nulla abbia preso forma l'infimo inizio è già in moto. Non c'è nulla al mondo che non sia più evidente di ciò che gli uomini non sanno eppure se stesso in solitudine conosce.”¹³⁵

Zhu Xi si guarda bene però dal porre tale condizione di quiete come indissociabile da una qualunque forma di attività o pratica umana. Solo attraverso l'esame delle cose (*gewu* 格物) e l'estensione della conoscenza (*zhizhi* 致知), quindi attraverso una costante pratica morale rivolta ai principi interni ed esterni all'uomo, il *junzi* sarà così capace di cogliere la centralità del *zhong*. Questo processo non è da intendersi, però, in senso assolutistico, non vi cioè una sostanza indipendente e assoluta che definisce e determina aprioristicamente la realtà ontologica dell'uomo, ma è nella dialettica tra la dimensione più intima del sé e ogni forma di condotta pubblica o privata che la centralità dell'uomo diventa chiara e manifesta. Non c'è spazio quindi per alcuna verità trascendentale in quanto: “Transcendental truth, devoid of any human content, is certainly not the Way of Chung-yung. The idea of an afterlife that has nothing to do with the human condition in the lived world and a path that eventually leads to the dial of humanity are in sharp conflict with Chung-yung's philosophical intent.” (Tu weiming 1989,19) Per quanto la via possa essere comune ad ogni uomo questa non può essere rappresentata come una regola fissa e immutabile ma si configura piuttosto come un processo dinamico il cui significato non è mai pienamente compreso e il cui potenziale mai pienamente realizzato in quanto infinite sono le circostanze e gli eventi a cui l'uomo può far fronte. In questo senso, al di fuori di un esperire dell'uomo ?e “con” il mondo, questi non potrebbe, quindi, manifestare pienamente quella natura che gli è stata dettata dal Cielo; ecco quindi la ragione per cui “la via non può essere allontanata neppure per un istante”.

È giocoforza ammettere che una prospettiva cosmologica simile mal si accorda con il messaggio evangelico cristiano che concepisce, piuttosto, l'essenza dell'uomo come il risultato dell'azione di un demiurgo ordinatore dell'universo ponendo il rapporto tra la

¹³⁵言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong, 1.3)

divinità e l'uomo in un piano prettamente verticale. Il focus semantico dei gesuiti è posto, quindi, sugli aspetti individuali dei sentimenti e delle intenzioni umane più che su di una dimensione ontologica o metafisica come emerge, ancora, nel passo che segue:

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

I moti dell'animo, dunque, costituiscono ciò che generalmente non appare, poiché reconditi e familiari solo a sé; questi, in quanto estremamente sottili e minuti, coincidono con ciò che non è manifesto. Ne consegue che l'uomo perfetto ha sempre cura sollecita e attenta del suo cuore recondito ed è cauto verso ciò che solo lui può cogliere dentro di sé; accade così che, sebbene nascosti e ignoti agli altri, celati nell'intimità del cuore, i moti dell'animo si svelino soltanto a colui che ne ha cura; questi moti, allo stesso modo minutissimi, sottili e difficilmente percettibili, siano essi buoni o cattivi, si rivelano del tutto soltanto all'uomo perfetto. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 41*)

Fin da subito colpisce la differenza stilistica tra il testo originale e la traduzione latina.¹³⁶ Mentre nel testo cinese, infatti, il paragrafo si apre con un enunciato espresso in forma impersonale, dall'altra parte i gesuiti preferiscono piuttosto introdurre un soggetto, in questo caso *motus animi*, così da risolvere il paradosso della chiara evidenza di ciò che, in effetti, è oscuro e recondito. La medesima soluzione è riproposta anche in più passi dell'opera come, ad esempio, nella traduzione latina del capitolo 13 del *Zhongyong* in cui al paradosso dell'immensità e della limitatezza del Cielo e della Terra viene sostituita alla virtù razionale dell'uomo perfetto:

天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

Per quanto immense siano la vastità e la perfezione del cielo e della terra, così come grande è la loro beneficenza verso gli uomini, a causa dei continui mutamenti dei tempi e degli elementi, questi sono comunque incapaci di soddisfare i desideri dei singoli individui. Così l'uomo trova in ciò motivo di biasimo e, indignato, critica il cielo e la terra. Perciò se l'Uomo perfetto procedesse dalla sua grandezza, bisogna riconoscere allora che tutto il mondo non potrebbe contenere o trattenere una tale virtù; se invece procedesse dalla sua limitatezza e semplicità interiori allora tutto il mondo non potrebbe dividere o spezzare quella stessa virtù. Il senso è che non esiste nulla, per quanto grande, in cui la ragione non sia presente, così come non esiste nulla, per quanto piccolo, che ne sia privo. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 46*)

¹³⁶ Il testo del *Zhongyong* recita: “Non vi è nulla di più evidente di quanto sia celato, nulla di più manifesto di ciò che è sottile.” (*Zhongyong, 1*)

Sembra, pertanto, che la scelta di risolvere tali enunciati impersonali con l'introduzione di un soggetto nasca dalla necessità di giustificare o sciogliere quei paradossi non tanto perché estranei alla retorica latina (basti pensare ai paradossi di Seneca o Platone) quanto per esplicitare o chiarire il senso dell'enunciato. La rappresentazione oggettiva dei testi cinesi viene quindi sostituita attraverso una maggiore soggettività espressiva che tende a legare i propri enunciati attraverso l'ampio uso di inserti esplicativi, congiunzioni o connettivi funzionali a chiarire e a esplicitare la logica immanente al testo.

Il testo cinese, piuttosto, non si sviluppa attraverso enunciati organizzati all'interno di una struttura argomentativa lineare. I legami logici tra le diverse proposizioni non sono mai espliciti eppure ciascun enunciato, per quanto possa apparire autonomo e indipendente, esprime in realtà dei motivi semantici ricorrenti riconducibili ad una unità e integrità testuale. (Wing-tsit Chan 1973,96) Sin dal primo capitolo il focus del testo sembra, infatti, rivolgersi al Dao dell'uomo, che se da una parte trova la sua fonte originale nel Cielo dall'altra è profondamente radicato nella natura di ogni uomo.

In questo caso particolare, l'introduzione di un soggetto all'interno della proposizione favorisce una chiave interpretativa che tende a spostare il focus semantico dalla prospettiva analogica correlativa del neoconfucianesimo verso la dimensione delle emozioni e passioni individuali. "Ciò che generalmente non appare, poiché recondito e familiare solo a sé" si riferisce, quindi, al termine *motus animi*, ossia quei sentimenti e quelle passioni "celati nell'intimità del cuore" che si svelano soltanto al *perfectus vir* in quanto solo questo è costantemente dedito all'introspezione del "cordis sui secreto". Quest'ultima espressione è stata aggiunta dai gesuiti quasi a sottolineare la contrapposizione tra la natura razionale dell'uomo e quegli intimi moti dell'animo che devono essere disciplinati attraverso una pratica costante. Non per nulla, il termine *motus animi* è particolarmente evocativo degli insegnamenti spirituali di Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), fondatore della Compagnia di Gesù.¹³⁷

¹³⁷ In *Esercizi Spirituali* questi esprime l'importanza nel controllo dei sentimenti e delle passioni attraverso pratiche di meditazione e di esame interiore per alcuni versi assimilabili a quelle neoconfuciane, indicate come *gongfu* 功夫 (pratica, disciplina morale) da Zhang Juzheng, come le annotazioni giornalieri delle buone e cattive azioni in epoca Ming note anche come *gongguoge* 功過格 (Pei-Yi Wu, 1990; Anne Cheng, 2000,545). Meynard (2015,366) sottolinea, inoltre, che per i gesuiti tali pratiche non hanno alcun valore se non fondate sull'intervento della grazia divina o, in altri termini, su di una realtà oggettiva senza la quale la salvezza celeste sarebbe preclusa all'uomo.

Eppure, Zhu Xi sembra suggerire che ciò che non appare in quanto “estremamente sottile” è per il perfectus vir quanto di più visibile e manifesto poiché quanto vi è di più profondo e recondito nell’uomo è, in realtà, il riflesso di una condizione di equilibrio, zhong, posta a fondamento tanto della natura umana quanto delle infinite manifestazioni empiriche del mondo.

Il Cielo, la Terra e i diecimila esseri costituiscono un’unità, se il mio cuore è retto, allora il cuore del cielo e della terra sarà ugualmente retto, se la mia energia fluisce senza impedimenti, allora sarà lo stesso per l’energia del Cielo e della Terra. Perciò in questo modo ogni cosa raggiunge il suo soddisfacimento.¹³⁸

Il junzi nella continua introspezione individuale non è quindi rivolto a se stesso perché preoccupato delle conseguenze delle sue azioni ma tenta anche in solitudine (*dushen* 独身) di risalire all’origine dell’impalcatura del suo “io” che riflette un macrocosmo più vasto al di là della dialettica scolastica che contrappone il soggetto all’oggetto, ovvero il contenuto di un atto intellettuale o percettivo rispetto ad un soggetto distinto e autonomo.

I gesuiti tendono, infatti, a giustificare il paradosso esclusivamente in termini di distanza tra un “in sé” delle passioni “admodum subtiles et mininum” e la dimensione della percezione sensibile cosicché ciò che non appare lo è perché proprio dell’intimità di ciascun individuo. La stessa interpretazione viene rimarcata, ancora, nel passo seguente:

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

La radice delle emozioni è intimamente connessa alla natura umana o per meglio dire la stessa natura umana coincide con questa radice; quest’ultima, dunque, emerge costantemente nelle azioni e nelle passioni degli uomini. L’Uomo perfetto si volge a se stesso con estrema cura cosicché, frenando quella stessa natura che è al contempo principio della ragione e del discernimento, regola il suo agire e le sue emozioni. Pertanto, le passioni dell’animo che non sono ancora affiorate e manifeste nelle azioni, come la gioia che nasce dalla fortuna, l’ira dalle avversità, la tristezza dalla perdita, la letizia o il piacere dalla conquista, sono dette *mezzo*; in altri termini questi sentimenti, poiché non orientati né agli eccessi né ai difetti, si trovano al centro. Tuttavia, una volta

¹³⁸ 蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong. 1.5)

che le emozioni sono affiorate e sono tutte conformi ai dettami della ragione retta, si definiscono allora conformità o armonia tra le passioni interiori e la stessa ragione. Per cui, trovandosi al centro, le pulsioni dell'animo sono dette nobile principio dell'universo e fondamento di ogni azione virtuosa; in armonia con la ragione, sono dette regola universale del mondo o Via Regale del genere umano. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 41*)

Anche in questo passo è evidente l'ampio uso di congiunzioni e connettivi (*itaque, at, et, ac, quia*) o, ancora, di perifrasi introdotte dalla congiunzione *seu* che se, da una parte, sono finalizzate a facilitare la fruizione dell'opera da parte del lettore europeo, dall'altra, tendono a chiarire la logica insita del testo rafforzandone l'interpretazione proposta. Le prime righe della traduzione sono, tra l'altro, delle aggiunte non presenti all'interno del testo originale così come frutto del rimaneggiamento dei gesuiti è l'inserito esplicativo alla fine del passo. E' probabile, quindi, che questi ultimi avessero incontrato alcune difficoltà nella traduzione del testo così come testimoniato dalla lunghezza del brano rispetto all'originale e dall'impiego delle numerose varianti lessicali e perifrasi (*orbis universalis regula/ Regia humani generis via, medium/esse in medio, omnium bonarum actionum fundamentum/principium, consentaneum/concentus*) assenti, tra l'altro, nella traduzione di Intorcetta. I gesuiti ci mostrano quindi come la vasta gamma delle emozioni, di cui l'ira, la gioia, la tristezza ne definiscono in un certo senso gli archetipi, trovino tutte origine nella natura umana che è, allo stesso modo, "*principium rationis et discetionis*".

La natura dell'uomo, in questa prospettiva, è fonte tanto di ogni azione etica quanto di ogni impulso egoistico e irrazionale. (naturale bontà) Fedelmente al testo viene, in seguito, riproposto il binomio *zhong-he* come le due modalità in cui si presentano le emozioni prima e dopo essersi palesate nelle azioni degli uomini costantemente attenti a se stessi. Quando ancora non manifeste le emozioni sono infatti misurate al di là di ogni eccesso o mancanza, si trovano al centro, una volta palesate sono in accordo con la ragione dell'uomo. Nella traduzione proposta sembrerebbe quasi che, in linea con la traduzione esegetica cinese, la centralità delle passioni corrisponda ad un principio in qualche modo ordinatore del mondo, "*orbis universi magnum pincipium*", che allo stesso tempo è anche "*omnium bonarum actionum fundamentum*". Eppure, guardando all'inserito esplicativo come una possibile chiave di lettura del passo, il principio di cui

si parla nel testo sembrerebbe corrispondere ad una volontà razionale, insita nella natura dell'uomo, rivolta esclusivamente alla virtù e al bene:

Trasmessa attraverso i secoli, la dottrina del giusto mezzo, come fonte della Sapienza Cinese, fu affidata dall'imperatore Yao al suo successore Xun oltre 1600 anni prima di Confucio; questa, a sua volta, fu trasmessa al grande Yu quando Yao lo nominò successore dell'impero. Tale dottrina comprende sedici caratteri,¹³⁹ ampiamente illustrati ed elogiati nel tempo dai Commentatori. Ci serviamo qui dell'interpretazione di Zhang-gelao, seppure in modo sommario. Così dunque recita il secondo libro dello Shujing alla pagina dieci: il cuore dell'uomo è uno soltanto, quando è ordinato da un sentimento individuale è chiamato Renxin, o cuore dell'uomo, quando agisce regolato da una norma retta si pronuncia allora Daoxin, ovvero cuore della ragione. Il cuore dell'uomo, o volontà, essendo discorde, così come facilmente turbato e piegato da qualsiasi circostanza, è sempre soggetto a pericoli; è anche vero che il cuore, o la volontà, diretto alla norma del bene e della virtù è ciò che vi è di elevato e recondito nell'uomo. Pertanto, solo attraverso l'incessante esame del cuore ti sarà possibile allontanare quelle pulsioni corrotte ed egoistiche che silenziosamente si insinuano nel sé dell'uomo. Avendo allontanato dal tuo cuore retto ciò che vi è di corrotto, allora vai ancora più a fondo abbandonando ciò che è legato al cuore egoistico dell'uomo, stabilisci la retta norma di quel cuore come se fosse la tua unica padrona, seguendola costantemente in ogni circostanza. Soltanto attraverso questa norma non ti smarrirai negli eccessi o nei difetti; proprio così apprenderai sinceramente e con certezza del giusto mezzo. Quest'ultimo costituisce la radice e il fondamento su cui si regge il retto governo del mondo, la rettitudine, o norma del cuore, è unica. Da Gelao. (Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus,41-42)

Nel definire il principio i gesuiti si servono dell'interpretazione di Zhang Juzheng ponendo l'accento sulla sua dimensione etica più che ontologica come sottolinea anche la perifrasi "*omnium bonarum actionum fundamentum*" assente nella traduzione precedente di Intorcetta. Viene quindi proposta la differenza tra *daoxin* 道心 e *renxin* 人心 interpretata, ancora una volta, come contrapposizione tra un "*hominis cor*" corrotto ed egoista ed un "*rationis cor*" rivolto alla virtù del bene. Tra l'altro, le espressioni "*naturae fraeno*" o, ancora, "*dominam tuae personae*" con cui i gesuiti esprimono l'atteggiamento dell'uomo perfetto nei confronti della sua natura sensibile, è

¹³⁹ La dottrina dei sedici caratteri, in cinese shiliuzi xinchuan 十六字心傳, fa riferimento ad un passo del Classico dei Documenti, Shangshu 尚書 o anche Shujing 書經, della sezione del testo intitolata Yushu 虞書 (Libro di Yu) al capitolo Da Yumo 大禹謨 (Suggerimenti del Grande Yu): "Lo spirito dell'uomo è ingannevole, la sua capacità di discernimento è fallace, sii perspicace e imparziale nel tuo agire, aderisci sinceramente al zhong" (人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中。; Shujing, 1,2.13) Zhu Xi sostiene che originariamente il sovrano Yao 堯 avesse trasmesso a Shun 舜 soltanto quattro caratteri, ossia "允執厥中". Successivamente Yu 禹 ereditò da Shun l'intero passo. (Ren Jinyu 1998,726) L'aggiunta della nota da parte dei gesuiti enfatizza la lontana origine della dottrina del giusto mezzo attribuendole, così, maggiore autorità.

sicuramente evocativa di una visione conflittuale tra le funzioni razionali e irrazionali dell'uomo.

Anche Zhu Xi elabora la distinzione tra *Daoxin* 道心 e *renxin* 人心. Lo spirito, l'organo posto in un sottile equilibrio tra la natura e le emozioni, nel momento in cui si trova nel suo stato di quiete, è sereno e saldo nel principio, allora si definisce *Daoxin* o spirito del Dao; nel momento in cui sorgono le emozioni, buone o cattive che siano, questo stato allora si indica come *renxin* o spirito dell'uomo. Per Zhu Xi *renxin* e *Daoxin* costituiscono comunque due aspetti di uno stesso spirito.¹⁴⁰ (*Zhuzi yulei*, 53:1280-98, 62:1486-89, 78:2007-18, 94:2414,96:2472) Per Zhu Xi il “cuore dell'uomo”, inteso non come sede delle facoltà irrazionali ma organo preposto tanto alle funzioni intellettuali quanto a quelle emotive, nel suo stato di quiete, quando ancora le emozioni non sono manifeste (*weifa* 未發), è assolutamente buono in quanto coincide col principio stesso del Cielo. Il sorgere della distinzione tra bene e male è legato, come già evidenziato, alla nascita delle intenzioni nonché delle emozioni e dei desideri. Solo allontanando ogni pulsione egoistica è possibile quindi realizzare un accordo spontaneo e continuo tra le emozioni e la morale dettata dal Cielo. Per cui il male viene inteso non come entità assoluta in controposizione ad un bene supremo, così come rappresentato dalla teologia cristiana, ma come incapacità di cogliere l'integrità dello spirito a causa del sorgere delle intenzioni.¹⁴¹

L'attenzione di Zhu Xi e Zhang Juzheng è rivolta, infatti, al duplice aspetto costitutivo (*ti* 體) e funzionale (*yong* 用) del Dao ripreso dai fratelli Cheng, Cheng Yi e

¹⁴⁰ Wang Yangming critica la posizione di Zhu Xi riconoscendo lo spirito come espressione soltanto del principio e non dei sentimenti e delle intenzioni egoistiche. Ciò che effettivamente premeva alla scuola idealista Ming era la fondazione di una morale che ponesse l'unità tra conoscenza ed azione evitando una stagnazione dell'agire umano attraverso la teorizzazione di un dualismo ontologico traducibile in quel disimpegno proprio del buddismo o del taoismo. Se lo spirito dell'uomo fosse infatti scisso, lo spirito buono dell'uomo si imporrebbe sulla parte malvagia sopprimendo anche le pulsioni naturali che costituiscono in effetti parte totalizzante del suo essere. (Anne Cheng, 2000,566)

¹⁴¹ Nel *Tianzhushiyi* Matteo Ricci interpreta, ad esempio, l'espressione *wuyi* 無意, tratta dai *Dialoghi* (9,4) di Confucio, come assenza di intenzione o motivazione nell'agire: “Se il Signore del Cielo fosse privo di intenzioni e di bontà, allora non sarebbe diverso dalla terra e dalla pietra. Chiamare ciò scienza della ragione è davvero deplorabile!”¹⁴¹ (*Tianzhushiyi*,235) Meynard (2015,116) sottolinea come, in realtà, l'accusa di Ricci fosse rivolta alla scuola idealistica di Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) secondo cui lo spirito (*xin* 心), nella sua costituzione, non distinguerebbe tra bene e male poiché espressione diretta del principio celeste. Soltanto successivamente, con l'emergere dell'intenzione, sorgerebbero le distinzioni. Wang Yangming, ciononostante, non esprime mai la necessità di allontanare le intenzioni in toto ma soltanto quelle ritenute egoistiche (*siyi* 私意), ponendo invece quelle buone come strumenti regolatrici della morale.

Cheng Hao 程顥 (1032-1085), i quali indicano *ti* come funzione intellettuale o *suoyiran* 所以然 (ciò che fa sì che una cosa sia così com'è) e *yong* come funzione performativa *suodangran* 所當然 (ciò che deve essere così com'è) (*Erchengji*, 188; 1160). Per Zhu Xi, Dao nella sua costituzione definisce i principi celesti, o virtù, di umanità (*ren* 仁), giustizia (*yi* 義), lealtà (*xin* 信), ritualità (*li* 禮) e saggezza (*zhi* 智): “Il grande fondamento, ovvero la natura decretata dal Cielo, è ciò da cui i principi del mondo hanno origine, la costituzione del Dao”;¹⁴² mentre Dao nella sua funzione definisce quell'ordine morale, formalizzato dagli antichi attraverso i riti, che deve essere così com'è al fine di garantire la realizzazione nell'armonia del Dao: “La via che tutto pervade, con cui si indica l'adesione alla natura, è ciò che il mondo del passato e di oggi ancora trasmette, ossia la funzione del Dao.”¹⁴³ Questi due aspetti sono comunque espressione di una realtà totalizzante che non rappresentano altro se non il Dao inteso come unità cosmica le cui molteplici manifestazioni sensibili rinviano sempre ad un unico e comune principio: “Il Culmine supremo contiene in sé il principio del moto e della quiete; eppure non si può riconoscere in moto e quiete una distinzione fra costituzione e funzione, in quanto la quiete è la costituzione del Culmine supremo e il moto ne è la funzione.”¹⁴⁴

Matteo Ricci nel suo *Tianzhu Shiyi* interpreta la visione organicistica neoconfuciana come un declassamento della natura stessa dell'uomo assimilata a quella della pietra o dell'argilla: “Fare dell'uomo una medesima entità con le cose del mondo equivale a sostenere che l'uomo, la terra e le pietre siano la stessa cosa. Questo sarebbe estremamente degradante.”¹⁴⁵ Sostiene, pertanto, che i primi maestri confuciani proposero l'espressione *wanwuyiti* 萬物一體 (unità organica) per indicare l'origine unicausale dell'universo e spingere gli uomini stolti a ritrovare il proprio senso di umanità (*Tianzhushiyi*, 245). Ricci categorizza, il principio neoconfuciano come causa formale a partire dalle quattro cause aristoteliche (causa attiva, formale, materiale, finale,

¹⁴²大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。(*Sishuzhangjuzhu*, *Zhongyong*, 1.1)

¹⁴³達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。(*Sishuzhangjuzhu*, *Zhongyong*, 1.1)

¹⁴⁴太極自是涵動靜之理，卻不可以動靜分體用。蓋靜即太極之體也，動即太極之用也。譬如扇子，只是一箇扇子，動搖便是用，放下便是體。才放下時，便只是這一箇道理；及搖動時，亦只是這一箇道理。(*Zhuzi yulei*, 94)

¹⁴⁵以人與物一，謂人同乎土石，過卑也。(*Tianzhushiyi*, 185).

in cinese rispettivamente *suoyiran* 所以然, *zuozhe* 作者, *mozhe* 模者, *zhizhe* 質者, *weizhe* 為者) riprese a posteriori dalla filosofia scolastica. In questo senso il principio viene classificato semplicemente come accidente e privo di sostanzialità (*Tianzhushiyi*, 85).

5. La coltivazione interiore nella pratica costante

Nel capitolo precedente è stato particolarmente sottolineato come il sistema etico neoconfuciano, da una parte, e il sistema etico cristiano, dall'altra, partano da due differenti premesse ontologiche per edificare le colonne portanti dei loro sistemi di pensiero e dottrinali. Mentre infatti il cristianesimo asserisce l'esistenza di un gap ontologico tra l'uomo e la divinità trascendente, tra creatore e creatura, la natura dell'uomo nel neoconfucianesimo non differisce assolutamente da quella del Cielo ma è posta all'interno di un rapporto di interrelazione reciproca. Tu Weiming parla infatti di antropocentrismo-cosmico nel tentativo di risaltare il rapporto imprescindibile tra l'uomo e il Cielo ed evitare di cadere così in un assoluto soggettivismo che ponga l'uomo come misura assoluta del mondo. Per Zhu Xi e i fratelli Cheng la natura dell'uomo andrebbe quindi intesa sia in senso globale come dimensione che comprende contemporaneamente gli aspetti morali ed emotivi dell'uomo o, ancora, nel suo aspetto dualistico di natura morale e natura psicofisica la cui interazione definisce il rapporto tra bene e male. Il bene e il male, così intesi, non dipendono principalmente da cause esterne ma appartengono all'individualità di ciascuno e alla capacità più o meno acuta di ogni uomo di cogliere il principio di sé e del mondo.

5.1 “Vincere se stessi” nel processo di autocoltivazione

Il tentativo di Zhu Xi appare quindi quello di integrare in una prospettiva olistica la teoria Menciana della naturale bontà dell'uomo e la concezione pessimistica di Xunzi che, contrariamente, poneva la natura originale dell'uomo come malvagia e tesa verso le pulsioni egoistiche e individuali.¹⁴⁶ Da un punto di vista ontologico, il male viene quindi

¹⁴⁶ Per Mencio la natura dell'uomo è assolutamente buona in quanto riflesso dell'ordine celeste. Nell'uomo è quindi innata un senso morale che l'uomo riconosce attraverso il suo “cuore originale” (本心) sede delle attività volitive, delle facoltà sensitive e, allo stesso tempo, delle attività del pensiero. Cosicché il male (*bushan* 不善), formulato in senso negativo, è inteso come privazione, incapacità o non volontà di perseguire e raggiungere la coltivazione dei quattro germogli o *siduan* 四端 (*ren* 仁, *yi* 義, *li* 禮, *zhi* 智) che costituiscono il fondamento dell'uomo. Appare abbastanza evidente l'influenza della riflessione Menciana nel pensiero neoconfuciano. Fu infatti solo a partire dall'epoca Song che l'opera

proposto come secondario, accidentale e non naturale eppure la sua origine, per quanto relativamente possa dipendere da fattori esterni, viene individuata in primo luogo nell'uomo riflettendo in parte quel senso di precarietà e di inconsistenza umana ereditata dalle dottrine buddiste.¹⁴⁷ (Santangelo 1991,56) Riadoperando l'immagine del raggio divino che il taoismo attribuiva alla natura umana, Zhu Xi sostiene la bontà del principio e la possibilità che l'energia possa essere cattiva a causa della mancanza di coltivazione interiore: “è come parlare di un raggio; per riflettere un raggio è necessario, prima, uno specchio o dell'acqua; il raggio corrisponde alla natura originaria, e lo specchio e l'acqua e alla natura psicofisica. Se non esiste né specchio né acqua, anche il raggio è disperso.”¹⁴⁸ Se pertanto lo specchio d'acqua a causa della perturbazione delle emozioni non riesce a riflettere il principio celeste dipende quindi dal controllo e dalla capacità di coltivare la naturale bontà dell'uomo:

故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！
國無道，至死不變，強哉矯！

L'Uomo perfetto, dedito esclusivamente alla vittoria del sé, sebbene si adatti e asseconi i costumi e le disposizioni naturali dei popoli, non si lascia tuttavia persuadere (così è padrone di se stesso). Allo stesso modo costui non permette che le abitudini e gli esempi degli inetti e degli indolenti lo corrompano, né in ogni circostanza si lascia persuadere senza aver prima compiuto dovute distinzioni. Quanto è immensa questa forza! Inoltre, tra coloro che sviano dalla rettitudine, soltanto costui resta incorrotto e non inclina verso alcunché. Quanto è immensa questa forza! Se nel regno prevalessero le virtù e le leggi e fosse proprio quell'Uomo perfetto a rivestire ruoli di potere, tuttavia, anche in mezzo a tanti onori, questo non cambierebbe la sua condotta così come non muterebbe quella stessa norma di vita che seguiva in privato. Quanto è immensa questa

Mengzi 孟子 divenne assieme ai testi *Lunyu*, *Daxue* e *Zhongyong* uno dei quattro libri canonici o *Sishu* 四書. La visione di Xunzi è rivolta invece all'importanza dell'educazione e della cultura (*wen* 文) intesa come vera fonte di moralità mostrando, così, una scarsa fiducia nell'introspezione e riflessione come strumenti di autonomia morale. Il male (*e* 惡), in questo caso, apparterebbe alla sfera di ciò che è istintuale, e quindi naturale, nell'uomo. Le passioni e gli istinti se non educati artificialmente, come attraverso il complesso sistema rituale (*li* 禮) codificato dai saggi del passato, non raggiungerebbe la piena completezza morale. Vedi Anne Cheng (2000); Maurizio Scarpari (1997); Anna Crisma (2004).

¹⁴⁷ Il letterato di epoca Qing Dai Zhen 戴震 (1724-1777) lamenta più volte nei suoi scritti le influenze di Xunzi e del buddismo nel pensiero neoconfuciano ortodosso: “Le teorie create dai neoconfuciani Song sembrano simili a quelle di Mencio, ma in realtà sono differenti; esse sembrano differenti da quelle di Xunzi, ma in realtà sono identiche. [...] I fratelli Cheng e Zhu Xi considerano il principio come una cosa concreta, ed in pratica sono confusi dalle teoria di Laozi, Zhuangzhi e Buddha. Perciò le dottrine di Cheng e di Zhu Xi partono da Laozi e de Buddha per finire a Xunzi e a Yang Xiong. Ciò che essi chiamano natura non è la natura secondo Confucio e Mencio, e ciò che essi chiamano natura psicofisica non è ciò che Xunzi e Yang Xiong chiamano natura.” (*Mengzi ziyi shuzheng*, II,51-64)

¹⁴⁸ 且如言光：必有鏡，然後有光；必有水，然後有光。光便是性，鏡水便是氣質。若無鏡與水，則光亦散矣。 (*Zhuzi yulei*, 4:40)

forza! Se al contrario, invece, nel regno le leggi e le virtù fossero in declino e la dissolutezza eccedesse in ogni cosa, quello stesso Uomo perfetto, per quanto pressato dalla povertà e afflitto da infiniti affanni, neppure di fronte alla sua stessa morte cambierebbe condotta.¹⁴⁹ Costui resterebbe infatti sempre fedele alla volontà di cui si è fatto carico. Quanto è immensa la sua forza! Quanto è straordinaria! Questa fortezza risiede senza dubbio nella costante vittoria del sé. Ecco dunque, miei discepoli, rispetto al coraggio dei popoli del sud e del nord, io aspiro e auguro a me stesso il coraggio dell’Uomo perfetto. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 45*)

Il carattere *qiang* 強 (forza, coraggio) è tradotto dai gesuiti *fortitudine*. Aristotele descriveva la fortezza, in greco *andreia* (ἀνδρεία), come la virtù mediana tra la viltà e la temerarietà o anche come la virtù del patire e resistere in vista di un fine più grande dettato dalla ragione. “Dunque colui che affronta e teme ciò che si deve e per il motivo per cui si deve e come e quando si deve, e che ugualmente prova ardimento è coraggioso: il coraggioso infatti patisce ed agisce se ne vale la pena e come richiede la ragione. Ed il coraggio è una cosa bella. Tale è pertanto anche il suo fine, poiché ogni cosa è definita dal fine”. (*Etica Nicomachea III, 1115b*) Nella filosofia patristica e scolastica la fortezza acquista una gamma semantica molto estesa (forza fisica, morale, coraggio, resistenza, sopportazione) diventando attributo di Dio e virtù umana e cristiana. (Lewis 1879,772) In quest’ultimo caso coraggio, in latino *fortitudo*, si identifica con la fermezza e la costanza nella ricerca del bene attraverso la sottomissione degli istinti e degli appetiti sensibili, come ad esempio la pigrizia, la paura o la viltà, alla ragione. (*De civitate Dei, XIX, c. 4*)

La forza, non come attributo fisico ma come costante attenzione agli appetiti sensibili dell’uomo, ripropone l’importanza della vittoria e del controllo del sé nel percorso di affinamento interiore così come evidenziano i commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng: “A meno che i desideri egoistici non siano stati vinti, non è possibile scegliere e mantenere con costanza la via.”;¹⁵⁰ “Ciò che l’uomo comune definisce forza risiede nella vittoria dell’altro uomo, mentre ciò che l’uomo nobile di animo intende per forza

¹⁴⁹ Da notare l’affinità della figura dell’uomo perfetto, qui illustrata, al concetto stoico di atarassia, dal greco *ataraxia* (ἀταραξία, tranquillità dell’animo, assenza di agitazioni), ossia lo stato di assoluta imperturbabilità e serenità dell’uomo virtuoso e saggio (*vir sapiens*) nei confronti delle avversità della sorte. L’attenzione o *prosoke* (προσοχή) della morte costituisce infatti un *topos* ricorrente nelle speculazioni filosofiche dei stoici e degli epicurei così come nel corso dei secoli all’interno della stessa tradizione cristiana. (Hodot 1998, 109-111)

¹⁵⁰非有以自勝其人欲之私，不能擇而守也。(*Sishuzhangjuzhuzhu, Zhongyong, 10.5*)

sta nella capacità di adoperare il principio di giustizia al fine di vincere i desideri egoistici del sé.”¹⁵¹

Zhu Xi riprende da Confucio il concetto di *keji* 克己 (vincere se stessi) e lo interpreta come vittoria o controllo sui desideri egoistici del sé (自勝其人欲之私), in questo caso l’affermazione e la vittoria del sé è rivolta al proprio fato o destino (*tianming* 天命) e si traduce esternamente in una non conflittuale accettazione degli eventi e della circostanze intesa come azione logica sorta dalla piena consapevolezza e partecipazione attiva dell’individuo ad un processo di trasformazione tanto individuale quanto cosmico: “Vincere se stessi rinnovando il senso della ritualità, ecco allora che i desideri egoistici non perdurano, la radice del principio celeste ottiene naturale soddisfacimento.”¹⁵²

In questa prospettiva è giocoforza evidenziare come il coraggio (*yong* 勇) per Zhu Xi si manifesti nella volontà dell’individuo di farsi carico della responsabilità del suo destino celeste, e quindi della sua natura morale, attraverso una pratica continua che ne regoli gli impulsi egoistici al di là di ogni condizione o circostanza esterne.¹⁵³ Più che una travagliata autolimitazione o un doloroso patire e sopportare (nel tema del conflitto è forse più evidente la distanza dalla prospettiva cristiana) il coraggio esprime per Zhu Xi una conseguenza logica di un processo naturale, un’accezione consapevole più che un confronto o una sfida.¹⁵⁴ (Santangelo 1992,63). Ciò non significa affatto che la strada del giusto mezzo sia priva di difficoltà e pericoli:

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

Confucio disse: è possibile ordinare pacificamente gli stati del mondo, rifiutare titoli e compensi o calpestare con coraggio una spada sguainata. Eppure, per quanto il giusto mezzo possa inizialmente apparire semplice, non c’è nessuno che possa ottenerlo se non con maggiore sacrificio e impegno. (*Confucius Sinarum Philosophus*, Liber secundus,45)

¹⁵¹常人之所謂強者，在能勝人，而君子之所謂強者，在能以義理自勝其私慾 [...]. (*Sishu zhijie, Zhongyong*, , 67)

¹⁵²克去己私以復乎禮，則私欲不留，而天理之本然者得矣。 (*Sishuzhangjuzhuzhu, Lunyu*, 14.2)

¹⁵³ Sul rapporto tra desideri e principi in Zhu Xi vedi Santangelo (1992,63); Fung Youlan (1956,916); Chan Wing-tsit (1975,631).

¹⁵⁴ Diversi studiosi (Fingarette 1972,18; Su Longji 1988,206) sostengono che nella cultura cinese il senso di vergogna prevalga sul senso di colpa individuale. Più che una forma di condanna verso la corruzione interiore del proprio sé, all’interno della società cinese emerge un senso di disagio a seguito della violazione di regole socialmente costituite. Secondo la tesi di Su Longji l’assenza di una dimensione trascendente ha fatto sì che la sfera celeste e cosmica si definisse in realtà come concettualizzazione delle relazioni sociali umane. Così, il controllo di sé e delle passioni tende ad indentificarsi col controllo sociale più che con un senso di colpa sorto dalla corruzione del peccato. (Santangelo 1991,146-147)

Pacificare lo stato, rifiutare titoli e compensi, camminare sulla lama di una spada son tutte azioni possibili, eppure seguire con costanza la pratica del giusto mezzo sembra un'impresa particolarmente ardua soprattutto nel momento in cui non sono perseguite le virtù della giustizia e della benevolenza (*feiyirenshu* 非義仁熟). I gesuiti sembrano omettere il riferimento ai principi di *zhi* 智 (saggezza, conoscenza), *ren* 仁 (senso di umanità),¹⁵⁵ *yong* 勇 (forza, coraggio), e *yi* 義 (senso della giustizia) illustrati da Zhu Xi e Zhang Ju Zheng nei loro commentari come virtù imprescindibili nella via per l'affinamento dei desideri e degli impulsi individuali: “Queste tre azioni sono manifestazione di saggezza, senso di umanità e coraggio, rappresentano ciò che è più difficile compiere al mondo. Eppure, non necessariamente sono pertinenti alla via del giusto mezzo, se vicini alla sua sostanza allora si possono realizzare con sacrificio. Come la via del giusto mezzo, sebbene non sia necessariamente difficile da realizzare come le tre azioni, ciononostante essa non può essere raggiunta se il senso di giustizia e di umanità nono siano stati colti a fondo e ogni singolo desiderio egoistico non sia stato respinto.”¹⁵⁶

Allo stesso tempo, come evidenziato nel capitolo precedente, all'interno del testo latino del *Zhongyong* sono diverse le espressioni evocative di una visione che tende ad enfatizzare il valore della colpa e del peccato e del conflitto tra le funzioni razionali e irrazionali dell'uomo (“*naturae fraeno*”, “*vitiati natura et efficacitate*”, “*peccare*”, “*rationali subsistere*”). La distinzione fra spirito e materia e l'opposizione tra corpo e anima appartiene infatti ad una tradizione che fin dai miti orfici dell'antichità classica greca ha sicuramente esercitato un'influenza decisiva nella concezione del peccato e della colpa nel pensiero cristiano. La concezione di una divinità personale è stata, inoltre, sicuramente decisiva nella definizioni di problematiche inerenti al determinismo

¹⁵⁵ Ricci sostiene che l'individuazione della verità (*zhen* 真) spetta all'intelletto, mentre la bontà (*shan* 善) pertiene alla sfera dei sentimenti rimarcando la divisione tra pensiero ed emozioni, facoltà intellettuale. Mentre il fondamento dei sentimenti è l'umanità, la principale preoccupazione dell'uomo sono l'umanità e la giustizia. (Lippiello 2012,20)

¹⁵⁶ 三者亦知仁勇之事，天下之至難也，然不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力為之。若中庸，則雖不必皆如三者之難，然非義精仁熟，而無一毫人欲之私者，不能及也。(Sishuzhangjuzhuzhu, *Zhongyong*, 9.1)

umano o alla libertà di scelta dell'individuo che hanno suscitato grande interesse negli intellettuali europei sin dal sofismo greco. (Santangelo 1991,148)

Nel processo di autocoltivazione, come sottolinea più volte Matteo Ricci nel *Tianzhushiyi*, persino le mortificazioni corporali diventano quindi un momento importante nel percorso di espiazione e redenzione dai peccati: “Perciò nessun perdono può nascere dalla punizione di sé o dall'esame interiore; forse si potrebbe vincere piuttosto la pietà del Signore del Cielo e il suo perdono per le proprie colpe senza aver più bisogno di esaminare se stessi. Questa è la prima vera ragione del digiuno.”¹⁵⁷

In Zhu Xi, tuttavia, il processo di accrescimento morale è legato principalmente ad una disciplina di raffinamento dell'energia e di coltivazione degli impulsi in modo che siano diretti verso un loro soddisfacimento in ambito sociale più che individuale. A diversi gradi di trasformazione dell'energia corrisponde, inoltre, una più o meno acuta capacità dello spirito di cogliere il principio (*jianli* 見理)¹⁵⁸ e, conseguentemente, una più spontanea capacità di agire moralmente senza imporre la propria volontà individuale (*budongxin* 不動心). Anche Zhang Juzheng sottolinea l'importanza della capacità di valutare oggettivamente le circostanze e agire di conseguenza, assecondandole, senza imporre alcun impulso o desiderio egoistico. Il coraggio, pertanto, non può e non deve prescindere da una corretta manifestazione del principio di giustizia (*yili* 義理), se così fosse il coraggio dell'uomo nobile d'animo (*junzi* 君子) non differirebbe da quello dei popoli del Nord e del Sud: “Adoperare il principio della giustizia e vincere i desideri egoistici, ovvero estendere costantemente il principio della giustizia senza piegarsi ai desideri del sé, questa soltanto è la forza dell'uomo nobile di animo. Una tale forza ha poco a che vedere con quella dei popoli del Nord e del Sud limitati dalle loro usanze, costumi e dal loro temperamento.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ 所以躬自懲誥，不少姑怒，或者天主測卹而免宥之，不再鞫也。此齋素正誌之說一也。
(*Tianzhushiyi*, 221); il tema del conflitto tra corpo e anima è ancora ripreso da San Paolo in *Lettera ai Romani* (VII,23) e Agostino in *De Civitate Dei* (XIV,28).

¹⁵⁸ Espressione cara a Cheng Yi 程頤 (1033-1107), vedi *Erchengji*, 205.

¹⁵⁹ 在能以義理自勝其私慾，便義理常伸，而不為私慾所屈，才是君子之強，而非如南方北方之囿于風氣者可比也。(Sishu zhijie, *Zhongyong*, , 67).

5.2 La dimensione universale della coltivazione interiore

Il contributo della riflessione neocofuciana sta, quindi, nell'aver portato il discorso sulla natura dell'uomo su un piano ontologico rimarcando lo stretto legame dell'uomo col Cielo e delineando un orizzonte universale che si distanzia, in parte, da quella che il professore Harbsmeier definisce "etica di ruolo". Il confucianesimo delle prime fonti tende, infatti, a porre la dimensione etica all'interno di un ordine sociale in cui le virtù e valori di ogni uomo sono ascritti e determinati da precisi ruoli sociali. In questo senso le virtù confuciane non corrisponderebbero a ciò che l'uomo dovrebbe possedere in quanto essere umano, quanto piuttosto ciò che dovrebbe possedere in quanto ministro, suddito, padre, fratello ecc. (Harbsmeier 2015,4) La reciprocità tra gli uomini (*shu* 恕), riassunta nella massima "non fare agli altri ciò che non desideri per te stesso"¹⁶⁰, può apparire ad esempio come un tentativo di concettualizzare e astrarre le cinque relazioni (sovranosuddito, padre-figlio, moglie-marito, fratello minore-fratello maggiore, amico-amico) in quella stessa dimensione universale che è caratteristica della regola d'oro cristiana (Harbsmeier 2015,19).¹⁶¹ Eppure, come anche il sinologo Paul Goldin (2005,1) sottolinea "in the context of early China, *shù* means doing unto others as you would have others do unto you, if you were in the same social situation as they." In questo senso "norms of morally proper behavior are predicated upon the social roles and social situations of those to whom norms apply."

Questo non significa in alcun modo che il pensiero neoconfuciano sia estraneo alla sfera sociale e familiare e alle rispettive relazioni e ruoli ma ciò che preme sottolineare è che le obbligazioni morali sono costruite e fondate a partire da un sistema cosmico normativo e pertanto decontestualizzate da quelle relazioni ancestrali e parenterali che costituiscono la base dell'organizzazione sociale cinese sin dalla sua più remota antichità.¹⁶²

¹⁶⁰ Nel capitolo 13 del *Zhongyong* è possibile trovare tale massima: 施諸己而不願，亦勿施於人。

¹⁶¹ Nell'antico testamento la regola d'oro è trattata fundamentalmente in due passi. Nel passo più recente (Tobia 4,15) emerge una formulazione negativa della regola aurea mentre il testo del Levitico, seppur non esplicitamente, rimanda a quest'ultima: "Non vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso." (Levitico, 19,18) Leopoldo Sandonà evidenzia come la regola aurea del Libro di Tobia possa essere letta come un'influenza della cultura ellenistica o persino ebraica. (Sandonà 2005,3-36; Lippiello 2012,10)

¹⁶² Il culto ancestrale svolgeva un ruolo fondamentale nella definizione dell'identità e dei ruoli sociali sin dall'antichità cinese. Non solo, infatti, la partecipazione alle cerimonie degli antenati comuni rafforzava i

Proprio il carattere universale del pensiero neonconfuciano permise ai gesuiti di guardare ai testi classici come opere relative alle fondamentali questioni della natura umana e non circoscritte e limitate ai caratteri culturali particolari della tradizione cinese. Nel seguente passo della traduzione del *Lunyu* Meynard mette proprio in evidenza quanto questa dimensione della tradizione neocofuciana sia stata decisiva nell'interpretazione dei testi da parte dei gesuiti:

子曰：學而時習之，不亦說乎？

Confucio disse: “Non sarebbe forse un piacere impegnarsi nell'imitazione dei saggi e dedicarsi con costanza al suo esercizio?” Come se dicesse: ogni cosa all'inizio presenta delle difficoltà e degli ostacoli, ma se persisti con coraggio e determinazione sarai un seguace della virtù e della saggezza. Una volta posti gli esempi e gli insegnamenti degli uomini di fronte a te e porrai assieme la perseveranza e la pratica, allora a poco a poco ritroverai la chiarezza e l'integrità originali della natura umana. Alla tua pratica seguirà il piacere di una grande spontaneità e perizia.¹⁶³

Sia la traduzione latina del testo quanto l'esegesi di Zhang Juzheng seguono l'interpretazione di Zhu Xi. Questi comprese infatti *xue* 學 non soltanto nell'accezione di studio ma anche come imitazione dei saggi del passato (“*dare imitationi sapientum*”). Per quanto i primi enunciati sembrano invitare il lettore ad una pratica imitativa dei saggi della Cina antica, il discorso è elevato da Zhang Juzheng ad una dimensione universale attraverso l'idea neoconfuciana della originaria bontà della natura umana che trova ancora particolare enfasi all'interno del *Zhongyong*. In una nota esplicativa i gesuiti commentano:

legami all'interno del clan ma costituiva, inoltre, un momento importante di regolamentazione dei rapporti, elevati ad una dimensione sacrale, tra gli uomini, i defunti e gli spiriti. L'aldilà diveniva così riflesso dell'ordine sociale riproponendo una speculare struttura burocratica in cui gli antenati continuavano a ricoprire dei ruoli sociali svolgendo importanti funzioni di intercessione tra gli uomini e gli spiriti. (Andreini 2014,74)

¹⁶³ Confucius ait: Operam dare imitationi sapientum, & assidue exercitare sese in hujusmodi studio imitandi, nonne olim delectabile erit? Quasi dicat: suae principii fere omnibus difficultates insunt ac spinae; verumtamen si devoraverisistas magno animo vicerisque, tu quisquis sectator es virtutis ac sapientiae, si exemplis simul ac documentis virorum sapientum ob oculos tibi positis constantiam junxeris cum labore, plane fiet ut recuperata paulatim claritate & integritate primaeva naturae nostrae, insignis etiam facilitas atque peritia sequatur tuam exercitationem, delectatio vero peritiam & facilitatem. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber tertius, Pars prima, 45*)

A chi non è ancora evidente come fin qui il Filosofo abbia riflettuto sul modo in cui la natura originale dell'uomo, che spesso i cinesi insegnano essere dapprima retta, poi soggiogata e corrotta, è ricondotta al suo stato d'innocenza? E allo stesso modo non ha forse costui evidenziato come riportare a quell'ordine costitutivo tutto ciò che gli uomini ribelli, causa della loro stessa rovina, hanno generato? Alla prima pagina del primo paragrafo del *Daxue*, come anche in molte altre fonti, è formulato quanto appena espresso.¹⁶⁴ Il filosofo non coglie che noi uomini abbiamo perso la nostra beatitudine originaria a causa del peccato dei nostri primi progenitori, per cui sono innumerevoli le cose che costituiscono una minaccia per gli uomini e allo stesso modo ne corrompono lo spirito. Eppure, attraverso una lunga pratica e meditazione questi sembra avesse intuito che questo mondo, corrotto dall'uomo dissoluto, non può far ritorno a quel suo ordine e a quell'integrità costitutive, almeno finché l'uomo, vincendo se stesso, non riscatterà quell'ordine e quell'integrità perdute. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 42*)

I gesuiti alludono qui alla corruzione della naturale bontà umana a seguito del peccato originale di Adamo ed Eva ed esaltano, inoltre, la capacità di Confucio nell'aver posto le basi di una morale che fosse in grado di restaurare l'ordine umano e sociale all'interno di una cornice universale. L'accento non è infatti posto sull'autorità della tradizione cinese quanto piuttosto sull'intuizione confuciana sorta a partire da una lunga e costante pratica meditativa.

5.3 Conoscenza e azione

L'attenzione del neoconfucianesimo verso una forma di "metafisica" (per quanto sia assente alcuna dimensione o verità trascendente) non si traduce però nella definizione di una realtà o di una umanità ideale verso la cui direzione il *junzi* dovrebbe incamminarsi, piuttosto, come già evidenziato nel capitolo precedente, il Dao dell'uomo perfetto si realizza soltanto nell'azione dell'uomo, o per meglio dire è l'uomo stesso che realizza e porta avanti il processo creativo del Cielo affiancandosi ad esso in questo rapporto di interrelazione. Non c'è quindi posto in questa prospettiva per una distinzione tra una

¹⁶⁴ Il primo capitolo del *Daxue* recita: "Il Dao del grande studio risiede nel rendere chiara e manifesta la virtù illustre, nel rinnovare il popolo e nel fermarsi alla bontà più elevata. Se si conosce il punto in cui trattenersi, allora si è saldi; una volta saldi allora si è calmi; una volta calmi allora si può raggiungere una serenità imperturbabile; una volta raggiunta la serenità allora si è liberi dagli affanni; una volta liberi allora si potrà ottenere quanto desiderato. Tutte le cose possiedono proprie radici e rami, gli affari hanno un inizio e una fine. Conoscere ciò che viene prima e ciò che viene dopo conduce in prossimità del Dao. (大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。; *Daxue* 1,1)

teoria e una prassi, tra una vita contemplativa e attiva. Il sinologo Yu Yingshi 余英時 riconosce in questa distinzione la differenza maggiore tra il saggio confuciano e il saggio della filosofia greca:

Aristotele ritiene che la felicità della vita risieda nella ricerca costante delle cose eterne. Mentre la realtà fenomenica è soggetta a continui mutamenti e trasformazioni, il filosofo tende piuttosto ciò che si trova al di là del mondo empirico, ai principi eterni. La cultura occidentale, a partire dall'antica Grecia, ha sempre distinto tra una vita contemplativa ed una attiva. L'unicità della tradizione confuciana rappresenta invece il modello del letterato cinese (*shi*). Il letterato mentre, da una parte, rivolge grande attenzione agli aspetti razionali della realtà, dall'altra, non può essere considerato un filosofo volto ad un modello di vita contemplativo, possiede sicuramente un senso di missione religiosa, ma il valore religioso del divino differisce sensibilmente da una qualunque prospettiva escatologica.¹⁶⁵

Tale distinzione è, però, forse più marcata in Platone che Aristotele. In Platone è sicuramente pressante la distanza tra il corpo e lo spirito avendo questi teorizzato nel *Menone*, nel *Fedone* o nel *Teeto* una dottrina secondo cui idee incorruttibili, eterne e immutabili costituiscono il fondamento gnoseologico e ontologico della totalità degli enti. A partire da diversi miti orfici della metempsicosi, ponendo come assunto l'immortalità dell'anima, Platone riuscì a fondere l'idea della reminiscenza (*anamnesi*) dell'anima con il mondo trascendente delle idee, o *iperuranio*, il cui ricordo è offuscato a seguito della trasmigrazione delle anime nei corpi. In questa prospettiva, fare filosofia significa quindi ricordare e attingere nuovamente a quelle idee che costituiscono il vero oggetto della conoscenza.

Il filosofo May Sim (2007), nel confronto tra confucianesimo e aristotelismo, mostra piuttosto come la filosofia aristotelica parta da una concezione teleologica della natura che pone quest'ultima come motore primo rivolto alla felicità e alla bontà dell'uomo non in una realtà trascendente ma nella vita pratica di ogni giorno. (*Metafisica*, 1015a6, 1014b36, 1022a24–28) L'*eidōs* aristotelico,¹⁶⁶ la sostanza dell'uomo che si esprime

¹⁶⁵亞里斯多德認為哲學家的全福生命都應該風險于永恆事物的探究，現象界盡千變萬花，而哲學家所追求的則只是萬象紛紜後面的不便原則。西方文化史上一向有靜觀的人生（*vita contemplativa*）和行動的人生（*vita activa*）的二分，其源即在古代希臘。孔子來襲中國文化的獨特傳統，代表士的原型。他有重理性的一面，但並不非靜觀冥想的哲學家，他也負有宗教性的使命感，但又與承上帝旨意以救世的教主不同。（Yu Yingshi 1987,48）

¹⁶⁶ L'*eidōs* (εἶδος) nella metafisica di Aristotele (forma, sostanza) denota la causa formale o la sostanza prima di qualcosa che nel caso dell'uomo corrisponde all'animo. La natura dell'uomo è anche ciò che ne

attraverso gli aspetti razionali dell'animo, è ciò che guida ciascun individuo verso una trasformazione ideale del sé, verso la coltivazione di una condotta il cui fine ultimo è l'autarchia e la completa sufficienza del sé rispetto alle influenze esterne.

Sebbene non sia quindi netta nella filosofia antica la distinzione tra teoria e prassi, il primato della ragione sulle parti vegetative e sensitive dell'anima espressa da Aristotele o da Platone fu comunque fondamentale nelle rielaborazioni successive della scolastica orientate verso una sempre più marcata distanza tra teoria e prassi e tra lo spirito e il corpo. Fu particolarmente con la scolastica medievale che, ad esempio, *theologia* e *philosophia* iniziarono a distinguersi chiaramente. La teologia, in quanto scienza suprema, acquisì una propria autonomia e ridusse la filosofia al rango di *ancilla theologiae* privandola degli esercizi spirituali che facevano ormai parte della mistica e della morale cristiane e riducendola quindi ad un sapere puramente teorico. (Hadot 1998,144)

Durante il Rinascimento si assistette poi ad una particolare ripresa della filosofia antica e particolarmente delle idee del neoplatonismo come testimoniato dalla diffusione in Europa degli studi del filosofo e umanista italiano Marsilio Ficino (1433-1693). Ficino fu uno dei più grandi sostenitori della teoria dell'esistenza di una *priscae theologiae* che precedeva e concordava con la teologia cristiana. A suo avviso persiste una continuità tra la filosofia greca e latina e la sapienza dell'antica teologia da Ermete Trimegisto a Platone, Plotino fino ad Agostino. Questi rimarca, quindi, le influenze sul cristianesimo del neoplatonismo di Porfirio e Plotino e sulle cui dottrine si fondarono numerose pratiche del monachesimo medievale.¹⁶⁷

definisce le virtù in rapporto all'anima sensitiva e razionale dell'uomo. Aristotele distingue tra virtù "etiche" e virtù "dianoetiche". Nel libro II dell'*Etica Nicomachea* pone le virtù etiche come pertinenti all'animo sensitivo e frutto di un habitus, un'abitudine che nasce dall'esercizio della via di mezzo nel controllo degli impulsi sensibili. Il libro V è dedicato alla giustizia intesa come eccellenza nella ripartizione dei beni e dei mali. Alle virtù dianoetiche, caratteristiche della facoltà razionale, è dedicato l'intero libro VI dell'opera. A queste corrispondono la *sofia* e la *phronesis* o saggezza. Particolarmente quest'ultima è ciò che definisce le linee guida per l'esercizio delle virtù etiche permettendo all'uomo di discernere il bene e male e agire verso il bene e la felicità, suo fine ultimo (Baracchi, 2007). Vedi David Balme (1984), "The Snub" in *Ancient Philosophy*, 4, pp. 1-8; John A. Driscoll (1981) "Eidos in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance," in Dominic J. O'Meara (a cura di), *Studies in Aristotle*, Washington DC: Catholic University of America Press, pp. 129-59.

¹⁶⁷ Studiosi del pensiero occidentale come Pierre Hadot o Paul Rabbow (1954) mostrano come il metodo di coltivazione morale e spirituale di alcune tradizioni cristiane, come il monachesimo medievale, affondi le sue radici proprio nelle filosofie antiche, in particolar modo a partire da quelle stoiche ed epicuree.

Come evidenziato nel capitolo precedente, i gesuiti proposero più volte una diretta analogia tra la filosofia dei greci e dei latini e la dottrina confuciana ed è proprio all'interno di questa prospettiva che interpretarono il rapporto tra la teoria e la prassi, tra la conoscenza e l'azione così come articolata nei testi classici.

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」

Confucio disse: conosco bene la ragione per cui molti uomini non intraprendono la via regale del giusto mezzo. I saggi, miei contemporanei, difatti la travalicano; poiché ritengono di conoscere verità più numerose ed elevate del giusto mezzo, non si curano di quest'ultimo, quasi lo ritenessero insignificante e futile. Gli uomini incolti,¹⁶⁸ invero, non vi arrivano, o perché non comprendono il giusto mezzo o perché, dissuasi dalle difficoltà, diffidano dall'intraprendere una tale via. Allo stesso modo, per quanto chiaramente visibile la via possa apparire, conosco il motivo per cui molti non la scrutano a fondo. I sapienti infatti, coloro che sono dediti alla ricerca della conoscenza, nelle loro azioni superano e vanno oltre il giusto mezzo, per lo più peccano per eccesso,¹⁶⁹ assecondando certi pericoli come anche principi e metodi inconsueti. Gli animi stolti e indolenti,¹⁷⁰ d'altro canto, a causa delle loro azioni non raggiungono il giusto mezzo; poiché dubitano della sua conoscenza, non lo perseguono. (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 43)

All'interno di questi due passi del Zhongyong i gesuiti interpretano quindi *zhizhe* 智者¹⁷¹ come “*prudentes*” (qui tradotto come “saggi”) e *xianzhe* 賢者 come “*sapientes*” (qui tradotto come “sapienti”). Cicerone impiega *prudencia* per indicare, da una parte, una forma di previsione e anticipazione nella gestione degli affari pubblici; dall'altra, mantiene l'accezione greca del termine *phronesis* (σώφρων), eredità della tradizione

Gli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola ne costituiscono un chiaro esempio. “L'esercizio spirituale che assomiglia come un gemello, nella sua essenza e nella sua struttura, all'esercizio morale, questo esercizio spirituale che è stato elevato alla sua perfezione e al suo rigore classici negli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola, questo esercizio spirituale dunque appartiene in proprio alla sfera religiosa, poiché mira a rafforzare, a conservare, a rinnovare la vita ‘nello spirito’, la vita spiritualis.” (Hadot 1992,214) All'interno dell'opera, Sant'Ignazio esprime l'importanza nel controllo dei sentimenti e delle passioni attraverso pratiche di meditazione e di esame interiore per alcuni versi assimilabili a quelle neoconfuciane come le annotazioni giornaliere delle buone e cattive azioni in epoca Ming note anche come gongguoge 功過格 (Gernet 1994,280-302; Taylor 1990; Cheng 2000,545). Tali pratiche spirituali rimandano spesso agli esercizi di coltivazione interiore dello stoicismo e dell'epicureismo quali, ad esempio, l'esame di coscienza, pratiche di astensione dai piaceri sensibili o “esercizi della morte” che esercitarono sicuramente una particolare influenza anche su Sant'Agostino e la scolastica medievale.

¹⁶⁸ L'aggettivo *rudis* (incolto, rude, grezzo) traduce il termine *yuzhe* 愚者 (stupido, sciocco).

¹⁶⁹ Il verbo latino “*peccare*” conserva chiaramente delle connotazioni religiose.

¹⁷⁰ La perifrasi “*inertes autem et hebetes animae*” traduce *buxiaozhe* 不肖者 (corrotto, indegno).

¹⁷¹ 有生得明智的，深求隱僻，其知過乎中道，既以中庸為不知行；那生得愚昧的，安于淺陋，其知不及乎中道，又看著道理是我不能行的。(Zhang Juzheng jaingping, 61)

filosofica aristotelica, denotando la capacità dell'uomo di discernere il bene dal male e definire, quindi, i mezzi per attuarla. “*Prudentiam est rerum bonarum et malarum utriusque scientia; eius partes sunt: memoria, intelligentia, prudentia.*” (*De inventione* II, 53, 160)¹⁷² Questa concezione di prudenza o saggezza pratica confluirà nel modello delle quattro virtù cardinali della tradizione cristiana medievale, ossia: *prudentia* (saggezza), *iustitia* (giustizia), *fortitudo* (forzezza) e *temperantia* (temperanza). (Traversa 2015,306-335).

Il termine *sapiens* indica piuttosto colui che è costantemente dedito allo studio della *sapientia* intesa come conoscenza teorica delle cause del mondo e dell'intelletto: “*Praegnantia, ut ajunt, sensu, saepe est cognitio et scientia omnium divinarum humanarumque rerum, quam vitae integritas et morum sanctitas consequitur.*” (*De officiis*, I, 43.153);¹⁷³ “*Sapientia est cognitio rerum et intellectus causarum, quae abusione aliquando accipitur in malo, sicut astucia in bono. Hanc veteres philosophiam nominaverunt.*” (Agostino, *De genesis ad litteram*, XI,2.4) Mentre quindi il termine *prudentia* conserva un'accezione pratica, la *sapientia* è più legata ad una attività di tipo contemplativa tesa, nella concezione cristiana, verso la contemplazione della realtà ultima e quindi di Dio. Ancora una volta è giocoforza ammettere come le scelte traduttive operate dai gesuiti contribuiscano a solidificare la visione di una Cina dedita alla ricerca costante di una saggezza e conoscenza pratica adoperando quasi un'assimilazione del contesto storico e socio-culturale della classicità cinese a quello dei filosofi precristiani greci e romani.

Allo stesso tempo, i commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng, che in questo passo i gesuiti seguono in modo particolarmente fedele, ripropongono l'importanza del legame tra conoscenza e azione nella via del *junzi*:

Gli uomini che per natura posseggono un'intelligenza acuta si pongono alla ricerca delle cose recondite e oscure, la loro conoscenza supera la via del *zhong*, agiscono come se non conoscessero la via di mezzo; coloro che per natura nascono stolti si compiacciono della loro scarsa conoscenza e non raggiungono la via del *zhong*, ritengono di non essere capaci di coglierne i principi.¹⁷⁴

¹⁷² Vedi Marcus Tullius Cicero (1998), traduzione e note a cura di Maria Greco.

¹⁷³ Vedi Marcus Tullius Cicero (1987), traduzione di Anna Resta Barile.

¹⁷⁴ 知者知之過，既以道為不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。賢者行之過，既以道為不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。(*Sishuzhangjuizhu*, *Zhongyong*, 4.1)

I saggi conoscono la via ma vanno oltre, pensano che la loro conoscenza non sia sufficiente per praticarla; gli stolti non arrivano a conoscerla e perciò non sanno come praticarla; questa è la ragione per cui la via non è spesso perseguita. I virtuosi vanno oltre con le loro azioni, pensano che non sia abbastanza conoscere la via; gli indegni non arrivano a praticarla né cercano di conoscerla, questo è il motivo per cui la via non è chiara.¹⁷⁵

Zhu Xi sembra interpretare *guo* e *buji* come i confini tra le diverse variabili rispetto a ciò che è bene e ciò che è male. Come evidenziato nel capitolo precedente, la saggezza di Shun era infatti data dalla sua capacità di servirsi delle opinioni dei suoi ministri per trarne quanto più di buono potesse esserci e rigettarne invece gli aspetti negativi e in contraddizione con il Dao:

Scegliere la via di mezzo significa discernere i diversi principi per ricercare ciò che è chiamato *zhongyong*, questa è la ragione del ‘amare porre domande’ e ‘applicare il *zhong*’ del capitolo precedente. Conoscere la cattiva sorte e non essere capaci di evitarla è come essere abili nel sceglierla ma non riuscire a mantenerla, ciò non può essere considerato saggezza.¹⁷⁶

Ne consegue che una conoscenza teorica volta a cogliere verità più alte e remote rispetto ad un percorso di perfezionamento pratico e vicino alla realtà quotidiana di ogni uomo è, in realtà, una conoscenza fallace. Allo stesso modo pratiche o metodi che per eccesso o difetto non riescono a scorgere davanti a sé con lungimiranza e con chiarezza (*ming* 明) il Dao dell'uomo (anche il termine latino *prudencia* conserva un senso di anticipazione o previsione) sono destinate ad incorrere in diversi mali e pericoli:

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」

Confucio, denunciando la saggezza fallace e corrotta dei suoi tempi rispetto ai sovrani del passato, disse: oggi tutti gli uomini sostengono di essere saggi, di sapere cosa bisogna o non bisogna fare. In verità, a causa del profitto e del vantaggio personali, questi non scorgono davanti a se stessi i loro mali e pericoli.¹⁷⁷ Incauti incorrono poi

¹⁷⁵知者知之過，既以道為不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。賢者行之過，既以道為不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。(Sishu zhijie, Zhongyong, , 61)

¹⁷⁶擇乎中庸，辨別眾理，以求所謂中庸，即上章好問用中之事也。言知禍而不知辟，以況能擇而不能守，皆不得為知也。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong, 4.1)

¹⁷⁷ I gesuiti traducono da Zhang Juzheng: 既是有知，禍機在前自然曉得避了，却乃見利而不見害[...]。(Sishu zhijie, Zhongyong, , 64)

ovunque in mille reti e tranelli, finché infine, caduti in una fossa, non sanno come fuggirne né come liberarsene. Allo stesso modo tutti sostengono di essere sufficientemente saggi e di essere di fatto in grado di scegliere da sé il giusto mezzo agendo rettamente. Ma ecco che, colpiti dalla stoltezza, questi non sono capaci di mantenere con costanza il giusto mezzo neppure per la durata di un mese. A cosa può mai giovare quindi lo studio e la conoscenza del giusto mezzo?¹⁷⁸ (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 44*)

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」

Confucio disse: sono da temere coloro che si spingono tanto oltre i limiti del giusto mezzo fino ad inseguire doti che non saprei dire quanto insolite e oscure. Costoro si compiacciono nel praticare sortilegi in modo da poter ottenere fama tra i posteri. Io non farei di certo una cosa simile, al contrario sono dedito in ogni circostanza allo studio di ciò che è opportuno conoscere e praticare.¹⁷⁹ (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 45-46*)

I gesuiti attraverso l'aggiunta della domanda retorica finale (“*Ut quid ergò iis prodest scientia et cognitio medi?*”) nel primo passo o, ancora, la ripresa del commentario di Zhang Juzheng nella proposizione finale (“*quae coepi conabor perficere*”) del secondo asseriscono con maggiore vigore l'importanza di una conoscenza che non sia semplicemente teorica ma possa essere applicata in ogni momento o circostanza al fine di mantenere con costanza la pratica del giusto mezzo ed evitare i pericoli e la sciagure sorte a causa dell'egoismo dell'uomo così come sottolinea anche Zhang Juzheng. I gesuiti sembrano, quindi, riproporre fedelmente il rapporto indissociabile tra *zhi* 知 e *xing* 行 che fin dalle prime fonti della tradizione confuciana è sempre stato compreso in questa sua complementarietà.

Nella tradizione confuciana la conoscenza non è mai, infatti, di tipo contenutistica ma strettamente legata all'azione. Più che “un saper cosa” la conoscenza sembra rivolta ad “un saper come” e mai intesa come condizione per l'accesso ad una realtà indipendente e assoluta.

The Chinese world is a phenomenal world of continuity, becoming, and transitoriness. In such a world, there is no final discreteness. Things cannot be understood as objects. Without this notion of objectivity, there can only be the flux of passing circumstances in

¹⁷⁸ “Studio e conoscenza del giusto mezzo” traduce “*scientia et cognitio medi?*”. La domanda retorica di questo passo sembra essere un'aggiunta dei gesuiti.

¹⁷⁹ I gesuiti traducono il passo da Zhang Juzheng: 若我則知吾之所當知，行吾之所能行 [...]。 (*Zhangjuzheng jiangping, 69*)

which things dissolve into the flux and flow, the changefulness of their surround. Thus, things are not objects, but foci within a continuous field of changing processes and events. (Ames 2011,6)

Le cose sono pertanto rappresentate nel loro rapporto col mondo e in relazione al suo continuo mutare, non a partire da un distanziamento critico che distingue e definisce i rapporti tra soggetto e oggetto o tra essere e non essere, cosicché “il pensiero cinese appare totalmente immerso nella realtà: non v’è ragione al di fuori del mondo”. (Cheng 2000,17) L’esercizio della conoscenza non deve però essere inteso in senso esclusivamente pratico e strumentale ma andrebbe interpretato in un’accezione più spirituale come conseguimento della profonda intuizione e consapevolezza della stretta relazione dell’uomo con il mondo;¹⁸⁰ relazione a cui conformarsi attraverso la pratica costante dello studio e l’acquisizione di un atteggiamento rituale ed etico.

Durante la dinastia Ming a seguito della definizione del dualismo confuciano tra “costituzione” (*ti* 体) e “sostanza” (*yong* 用) il problema sulla relazione tra conoscenza (*zhi* 知) e azione (*xing* 行) si fece sempre più pressante. La scuola dello spirito di Wang Yangmng, riabilitando le teorie di Lu Xiangshan 陸象山(1139-1192), tentò di ribaltare l’assunto neoconfuciano secondo cui la conoscenza è gradualistica e cumulativa ponendo “l’esame delle cose” (*gewu*) non come ricerca dei principi esterni ma come

¹⁸⁰ Il pensiero cinese della tradizione è sempre stato attento ai limiti del soggetto e del linguaggio. Nel *Zhuangzi* 莊子 sono diversi i riferimenti all’arbitrarietà e incapacità della parola di cogliere la vera natura dell’uomo, paragonata al rumore del vento che soffia sulle piante di bambù: “Le note della Terra sono allora quelle che derivano dalle sue innumerevoli aperture, le note degli uomini possono invece essere paragonate a quelle emesse dal bambù.” 地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。 (*Zhuangzi, Qiwulun* 1) In altri passi viene invece riconosciuta la strumentalità del linguaggio per quanto questo, tuttavia, vada dimenticato una volta assolto alla sua funzione: “Lo scopo della lenza è quello di prendere il pesce, una volta catturato allora si dimentica la lenza; lo scopo della trappola è quello di catturare il coniglio, una volta catturato allora si dimentica la trappola; lo scopo delle parole sta nel loro significato, una volta colto il senso allora si dimenticano le parole. Parlerei con piacere con colui che ha dimenticato le parole!” 荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？ (*Zhuangzi, Waiwu* 13) Non così distante, Confucio, sebbene asserisca l’importanza dell’educazione e della cultura nel processo di affinamento interiore, esalta più volte la capacità dei sovrani del passato di aderire all’ordine celeste senza imporre alcuno sforzo individuale: “Il maestro disse: ‘Desidero tacere’. Zigong commentò: ‘Se voi non parlate, Maestro, cosa trasmetteremo noi, vostri giovani discepoli?’ ‘Forse che il Cielo parla? – rispose Confucio. - Eppure, grazie a lui, le quattro stagioni si alternano con regolarità e i dicimila esseri e processi prendono vita. Che cosa dovrebbe mai dire il Cielo?’” 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」 (*Lunyu* 17.19) Sia i taoisti che i confuciani rivendicano quindi la necessità di un silenzio che “riflette una priorità pressoché assoluta riconosciuta a intenti di natura performativa: sapere è saper fare; conoscere è conoscere soluzioni, percorsi. Quasi che, nella sua realizzazione più elevata, l’atto debba essere restituito a una pura dimensione non verbale.” (Andreini 2008,29)

introspezione e ritorno all'intuizione e alla conoscenza innata dello spirito della naturale bontà umana (*liangzhi* 良知) così come teorizzata da Mencio. Non è quindi la natura dell'uomo ad essere principio ma è il suo spirito, inteso come unità della mente e del cuore (*xin* 心), ad essere riflesso della bontà del Cielo.

Tra le due dottrine le divergenze non sono però così marcate come possono apparire. Anne Cheng (2000,570) evidenzia, ad esempio, come nel percorso verso la santità neoconfuciana l'intuizione immediata e intuitiva dell'unità tra lo spirito e il Cielo precede il percorso di studi e accrescimento morale della conoscenza. Il processo di raffinamento morale presuppone infatti una predisposizione dello spirito così come sancito dal Cielo. In questa teorizzazione è evidente il tentativo di risolvere il conflitto tra un tipo di conoscenza graduale e cumulativa dello spirito ed una più immediata e intuitiva predicata, particolarmente, dal buddismo Chan.

Il tentativo di Wang Yangming di ricondurre la conoscenza ad una forma di soggettivismo, per certi aspetti più radicale rispetto a Zhu Xi, si può riassumere nella formula *zhixingheyi* 知行合一 con cui sancisce la complementarità della conoscenza e dell'azione: "Senza conoscenza l'azione è impossibile; senza azione la conoscenza è impossibile."¹⁸¹

E' molto probabile che lo stesso Zhang Juzheng, così come testimoniato da alcune sue lettere, abbia avuto diversi contatti con grandi esponenti della scuola della mente come Luo Jinxi 羅近溪 (1515–88) e Nie Shuangjiang 聶雙江 (1487–1563) ed è quindi plausibile che ne sia stato in qualche modo influenzato. Sembra infatti che condividesse con la scuola dello spirito il pragmatismo e l'attenzione verso la coltivazione interiore. (Meynard 2015,27) Per esempio, il processo di coltivazione individuale rivolto allo spirito dell'uomo, così come concepito da Zhang Juzheng, è sempre legato ad una particolare urgenza nell'esercitare concretamente la propria conoscenza morale negli affari di governo.

Fin ora sono diversi i passi del testo del *Zhongyong* in cui viene evidenziata l'enfasi di Zhang Juzheng nei confronti della pratica costante e quotidiana rispetto invece ad argomentazioni e teorie inerenti agli aspetti costitutivi del principio neoconfuciano. Detto ciò, non è del tutto impossibile immaginare che i gesuiti nella lettura e

¹⁸¹未有知而不行者。知而不行，只是未知。(Wang Yangming *quanji*, *Chuanxilu* I, 4)

nell'interpretazione del testo siano stati in qualche modo influenzati dalle teorie di Wang Yangming o dai commentari dello stesso Zhang Juzheng. Il sinologo Yang Huilin 楊惠林 (2018,44) sottolinea ad esempio la vicinanza tra la traduzione di Ricci dell'*Encheiridion* di Epitteto in cinese e l'opera filosofica *Chuanxilu* 傳習錄 di Wang Yangming:

I punti più importanti nello studio della virtù sono: dapprima la pratica, se lo studio morale non venisse esercitato sarebbe falso. In secondo luogo, le dimostrazioni che provano che è errato non esercitare attraverso la pratica questa conoscenza. In terzo luogo la chiara distinzione tra il vero e il falso. Il terzo punto è necessario per il secondo e il secondo per il primo; ma il punto principale su cui si soffermerà questo trattato riguarda il primo punto.¹⁸²

Il legame di Wang Yangming tra conoscenza e pratica morale sembra offrire a Matteo Ricci, infatti, un collegamento naturale tra la dottrina di Epitteto, il cristianesimo e la tradizione cinese. Ricci riadattò numerosi passi del testo di Epitteto inserendo riferimenti diretti alla cultura cinese come il Classico dei Mutamenti (*Yijing* 易經) o sottolineando più volte l'importanza di comprendere e mettere in pratica quanto appreso dai testi classici: “comprendere un testo ed essere capaci di metterlo in pratica, questo è qualcosa di cui andare fieri.”¹⁸³

Dall'altra parte, sebbene nel testo del *Zhongyong* non vi siano riferimenti espliciti, per Matteo Ricci così come per i gesuiti le pratiche morali o spirituali non hanno alcun valore se non fondate sull'intervento della grazia divina o, in altri termini, su di una realtà oggettiva e trascendente senza la quale la salvezza celeste sarebbe preclusa all'uomo (Meynard 2015,366). Ricci distingue infatti tra *xishan* 習善, ossia le buone azioni, e *liangshan* 良善, la grazia divina, che costituisce, nella prospettiva escatologica cristiana, il mezzo ultimo di purificazione e salvezza dell'uomo:

¹⁸²學之要處,第一在乎作用,若行事之不為非也。第二在乎討論,以徵非之不可為也。第三在乎明辯是非也。則第三所以為第二,第二所以為第一所宜,為主、為止極乃在第一耳。我曹反焉,終身泥濘乎第三,而莫顧其第一矣。所為悉非也,而口譚非之不可為,高聲滿堂,妙議滿篇。(Ricci, *Ershiwu yan*, 315). Confronta con *Encheiridion* in W. A. Oldfather (2000) (a cura di), *The Encheiridion of Epictetus* (2000), Cambridge: Harvard University Press, p. 533.

¹⁸³既解達而能力行,是乃貴焉 (*Ershiwu yan*,314).

La bontà della natura umana è bontà innata; la bontà della virtù è bontà acquisita. La bontà innata è la virtù concessa dal Sovrano del Cielo per cui l'uomo non ne vanta alcun merito. Il merito di cui parlo risiede nella bontà che l'uomo acquisisce da sé attraverso l'esercizio della virtù.¹⁸⁴

¹⁸⁴性之善，為良善；德之善，為習善。夫良善者，天主原化性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。(Tianzhushiyi, 290).

6. La spiritualità del *Zhongyong*

Alla luce di quanto evidenziato nei capitoli precedenti, il processo di autocoltivazione interiore sembra non poter prescindere dal rapporto dell'uomo con quella dimensione cosmica sacrale di cui ogni individuo ne costituisce parte integrante attiva. Il percorso di perfezionamento del singolo è infatti tanto volto al raggiungimento di un'armonia sociale quanto al controllo e al dominio della realtà attraverso un complesso e articolato sistema rituale (*li* 禮)¹⁸⁵ capace di armonizzare la dimensione individuale, sociale e cosmica.

Lo stesso termine moderno *zongjiao* 宗教 (insegnamento degli antenati, dottrina)¹⁸⁶ riflette nell'etimologia del carattere *zong* 宗 (antenato, lignaggio, tempio ancestrale) il legame familiare e spirituale con quegli spiriti ancestrali a cui venivano offerti sacrifici e riti al fine non solo di onorarne la memoria, e garantire attraverso la loro intercessione prosperità e fortuna, ma anche a definire le azioni di governo all'interno dello stato. Nell'ultima fase del dominio Shang, e particolarmente durante i Zhou, le divinazioni erano tese infatti a stabilire cicli cronologici di periodi di cattivo o buon auspicio per praticare eventuali sacrifici, per intraprendere un'azione militare, o per un qualunque

¹⁸⁵ All'interno di un bronzo risalente al periodo degli Stati Combattenti è possibile ritrovare le prime attestazioni del carattere *li* 禮 (Gao Ming, 1980,327). Il dizionario *Shuowen jiezi* riporta: “*Li* (禮) è uguale nel suo significato a *lu* (履). Indica lo strumento attraverso cui si servono gli spiriti per indurre la fortuna, è composto dai radicali *shi* e *feng*.” (禮, 履也。所以事神致福。從示, 從豐。) Il carattere sembra quindi essere composto dai radicali *shi* 示 e *feng* 豐, di entrambi sono presenti attestazioni già nelle ossa oracolari di epoca Shang. Sia *shi* che *feng* fanno riferimento ad un ambito religioso e sacrale: Anne Cheng (2000,59), ad esempio, associa *feng* ad un coppa o ad un vaso rituale mentre *shi* al campo semantico delle divinità e della sacralità. *Li* costituisce un concetto essenziale all'interno della tradizione confuciana. Sebbene la nozione di “rito” o “ritualità” acquisti diverse sfumature di significato nel corso dei secoli, *li* non indica soltanto agli aspetti esteriori ed estetici della celebrazione di un rito ma fa riferimento ad un atteggiamento interiore che si riflette in un comportamento formalmente controllato. *Li* indica infatti un sistema normativo ed etico finalizzato al mantenimento dell'armonia sociale esercitando una profonda influenza sull'interiorità dell'uomo (Scarpari 2010,162).

¹⁸⁶ Il termine *jiao* 教 indica gli aspetti dottrinali di una scuola di pensiero e può essere tradotto come “insegnamento, dottrina”. L'uso di *jiao* come religione è invece abbastanza recente. Nel ventesimo secolo il carattere divenne parte del composto *zongjiao* 宗教, coniato per la prima volta dai giapponesi nel diciannovesimo secolo e poi importato in Cina alla fine del secolo come prestito linguistico, il termine *jiao* 教 acquisì il moderno significato di religione (Anna Sun 2008,12). Per un approfondimento sulla questione si rimanda a T. H. Barrett e Francesca Tarocco (2012), “Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao,” in Volkharde Krech e Marion Steineke (a cura di), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden and Boston: Brill, p. 311.

atto legato alla quotidianità del tempo (dalla battuta di caccia alla nascita di un bambino). Il rito divenne così uno strumento di regolamentazione del sistema sociale e allo stesso tempo potente fonte di legittimazione del potere dell'élite e del sovrano in quanto gli unici a vantare un rapporto diretto con gli spettri e le divinità (*guishen* 鬼神).¹⁸⁷

Per molti aspetti l'accurata esecuzione di un rito poteva, inoltre, assicurare la realizzazione del voto espresso dal momento che l'atto rituale stesso incideva sulle manifestazioni empiriche della realtà. Le incrinature sui gusci di tartaruga e sulle ossa oracolari¹⁸⁸ erano difatti considerati segni rivelatori di “[...] un mutamento di configurazione diagrammatica, che è segno della modificazione globale della condizione dell'universo necessaria ad ogni nuova manifestazione di un evento”, ovvero tracce dell'incidenza di un qualunque atto umano, quale la corretta esecuzione di un rito o di un sacrificio, sulle manifestazioni del mondo. L'uomo attraverso il suo agire poteva influenzare il regolare processo della natura causando, anche indirettamente, catastrofi

¹⁸⁷ Secondo la tradizionale interpretazione dei culti dell'antica Cina gli spiriti più elevati sono definiti *shen* 神 mentre gli spiriti inferiori *gui* 鬼. Lo *Shuowenjiezi* riporta infatti: “Gli uomini che ritornano si indicano come *gui*.” (人所歸爲鬼。) alludendo all'incapacità dei *gui* di ascendere al cielo; alla voce *shen* riporta invece: “Gli spiriti celesti nutrono la totalità degli enti. Dal radicale *shi*. Si pronuncia *shen*.” (天神引出萬物者也。從示申聲。) Il dizionario evidenzia quindi le capacità degli spiriti di esercitare una qualche influenza sui fenomeni naturali. Il radicale *shi* 示 (altare rituale) evoca inoltre l'aspetto sacrale e divino degli spiriti. All'interno delle fonti classiche, come nello *Zuozhuan* 左傳 (18.13), il termine *gui* è associato allo spettro dei defunti o a entità demoniache mentre *shen* a quei numi e a quelle divinità che risiedono nelle sfere celesti. Il carattere sembra anche denotare, ancora, le capacità numinose degli spiriti (David Hall 1998,236). Il sinologo Attilio Andreini precisa tuttavia che, sempre all'interno dei testi, i due caratteri si trovano spesso sovrapposti o impiegati assieme nell'espressione *guishen* per indicare in modo generico l'insieme delle forze numinose quali divinità, anime dei defunti, spettri ecc. (Andreini 2011,82)

¹⁸⁸ Una delle pratiche divinatorie più diffuse era certamente la piromanzia: le ossa o le corazze oracolari, dopo essere state lavorate attraverso un lungo processo di preparazione rituale, venivano immerse in un particolare liquido in modo da ammorbidirle e rendere più semplice incidere posteriormente delle coppie di cavità in file regolari per mezzo di coltelli in bronzo, pietra o giada. Queste, una volta esposte ad una fonte di calore, determinavano l'apparizione sulla parte anteriore di due incrinature in corrispondenza delle cavità, una verticale e l'altra trasversale. Il divinatore, funzione prima esercitata da una cerchia di sacerdoti e poi, a partire dal regno di Dixin 帝辛 (1105-1046 a.C.), esclusivamente dal sovrano in quanto capo politico e religioso, aveva il compito di leggere e interpretare le screpolature. Dopo aver formulato una coppia di domande antitetiche, “Pioverà/Non pioverà”, “Il raccolto sarà buono/Il raccolto non sarà buono”, il divinatore interpretava quindi le incrinature come fauste, infauste o neutre. Dopo l'atto divinatorio venivano quindi incisi dei caratteri per registrare l'evento e l'avverarsi o meno del pronostico. Vedi R. Eno (1996), “Deities and Ancestors in Early Oracle Inscriptions”, in D. S. Lopez Jr. (a cura di), *Religions of China in Practice, Princeton Readings in Religions*, New York: Princeton University Press, pp. 41-51; Shaughnessy et al. (1999), “Wester Zhou History”, in Doewe E. e Shaughnessy E. L. (a cura di), *The Cambridge history of ancient China: From the origins of civilization to 221 BC*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 292-351; Keightley D. (1978), *Sources of Shang History: The Oracle-bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley: University of California Press.

naturali come terremoti o alluvioni (concezione formalizzata successivamente dall'idea del "mandato celeste" *tianming* 天命)¹⁸⁹. Un corretto atteggiamento rituale doveva pertanto essere inteso come garanzia di prosperità per il regno sancendo questo rapporto sacro con gli spiriti e, attraverso la loro intercessione, con la realtà cosmica. Ne risulta che, in una tale prospettiva, la dimensione secolare e sacrale non poteva che coincidere e che spiriti e divinità non appartenessero ad una dimensione soprannaturale quanto, piuttosto, condividessero la stessa realtà psicofisica dell'uomo:

Manca un'univocità di base nella trattazione dello spirito in Cina, così come non si riscontra il predominio di una nozione sulle altre. Tuttavia, pressoché costanti, tanto da consentirci di ricondurre la speculazione sullo spirito a due presupposti fondamentali: uno di carattere cosmologico, in linea con un orientamento organicistico, prevalentemente olistico e correlativo; l'altro, forse di natura derivativa, che ha posto al centro l'essere umano e che si è caratterizzato attraverso un insieme di dottrine – tutt'altro che omogenee, a dire il vero – sottese a pratiche di "autocoltivazione" o autoperfezionamento, volte all'armonizzazione e all'integrazione di termini antonimici quali soggetto-oggetto, esterno-interno, acquisito-connaturato, spirito-materia, in vista del conseguimento di una piena conformità con i processi cosmici. (Andreini 2011, 73)

Ad oggi, invece, una delle convinzioni più radicate rispetto a Confuciano e al confucianesimo è che questo sia privo di forme religiose e rivolto piuttosto a speculazioni sull'agire e sulla morale più che sul rapporto col divino e con la sfera spirituale.¹⁹⁰ Da una parte è sicuramente centrale l'enfasi rivolta allo studio e alla coltivazione di sé nella letteratura classica così come l'immenso contributo delle traduzioni e delle esegesi dei missionari in Cina esercitò sicuramente un'influenza determinante rispetto a questa chiave di lettura. Nel secondo capitolo, infatti, è stato ampiamente evidenziato come i gesuiti posero un'enfasi non indifferente rispetto agli aspetti razionali ed etici del messaggio confuciano ponendo alcuni riti come politici e civili e portando, così, alcuni pensatori europei del XVIII secolo ad ipotizzare che in Cina non vi fosse bisogno di "religione".¹⁹¹

¹⁸⁹ Concezione fondamentale per tutto il periodo imperiale cinese fondata sull'idea di un ordine superiore, il Cielo, che attraverso carestie o disordini naturali manifestava l'inadeguatezza di una dinastia al governo passando il suo mandato ad un'altra più degna di governare. La dinastia Zhou fu la prima ad impiegare l'idea del mandato celeste per giustificare il rovesciamento della precedente dinastia Shang (circa 1046 a.C.).

¹⁹⁰ James Legge nel 1867 definì Confucio "irreligioso, non spirituale, passibile dell'accusa di insincerità" rivedendo le sue posizioni solo vent'anni dopo. (Scarpari 2010,65)

¹⁹¹ Ponendo i *ru* come *lex o secta* i gesuiti interpretarono le pratiche confuciane come non idolatre sostituendo paradossalmente la dicotomia "vera/falsa religione", con cui venivano classificate tutte le

6.1 Spettri e spiriti

Da una parte, è pur vero che all'interno del *Confucius Sinarum Philosophus* i gesuiti appellarono più volte Zhu Xi “*atheopoliticus*”,¹⁹² dall'altra però trovarono nei commentari di Zhang Juzheng prova della preservazione di un culto fondato sulla credenza in una divinità personale. L'adozione dei commentari di Zhang Juzhen è giustificata, in questo caso, dall'ampio uso del termine *tian* 天 e dalla sua illustrazione del cielo e degli spiriti come di entità dotate di volontà propria e non, piuttosto, come forze cosmiche impersonali. Nella traduzione latina del *Zhongyong* emerge particolarmente questa rappresentazione:

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！」

Confucio, che mostra di essere rivolto con costante impegno all'ampia e sublime virtù del giusto mezzo sopra esposta, assunse a modello gli spiriti il cui potere intellettuale è il più elevato e la cui potenza è grande nelle loro opere. Così disse: “Negli spiriti è insita una virtù pratica ed una potenza; quest'ultima quanto è straordinaria, quanto varia e sublime!”. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber secundus, 50*)

I gesuiti non pongono qui alcuna differenza tra l'aspetto spettrale, demoniaco di *gui* 鬼 e l'aspetto spirituale, divino di *shen* 神 traducendoli entrambi come “*spiritus*” e riducendo, quindi, ogni possibile differenza semantica tra i termini.¹⁹³ Gli spiriti così

religioni non cristiane, con “religioso/non religioso”. (Standaert 1999,73) Secondo lo studio sull'uso del termine “religione” nella descrizione delle pratiche religiose in Sud America dei missionari cristiani, i due storici Carmen Bernard e Serge Gruzinski (1998,138-142) suggeriscono che intellettuali illuministi, come Voltaire, importarono dall'esperienza cinese questa stessa dicotomia proponendo una netta distinzione tra la sfera secolare e sacra della società.

¹⁹² Vedi *Confucius Sinarum Philosophus, Proemialis Declaratio*, ixxxvij, xciv, cvij, cxj; *Liber secundus*, 60; *Liber tertius, pars septima*, 109-110. Il termine “*atheo-politicus*” fa riferimento a quei letterati che, contro la dottrina cristiana, si professavano atei promuovendo delle dottrine dai caratteri “politici” più che religiosi. Il termine non è impiegato da Intorcetta ed è quindi probabile sia un'aggiunta di Couplet e degli altri gesuiti.

¹⁹³ Una simile riduzione semantica è evidente, ad esempio, in un altro passo del testo: “郊社之裡，所以事上帝也。” (*Zhongyong*, 19). I gesuiti traducono *Shangdi* 上帝 “*caeli et terrae supremus Imperator*” e chiariscono come i riti *jiao* 郊 e *she* 社, dedicati rispettivamente al cielo e alla terra, non siano rivolti a due entità separate ma ad una medesima divinità: “Questo passo è spesso impiegato per dimostrare, a partire dalla massima di Confucio, che il principio primo è uno soltanto. Per quanto infatti Confucio avesse affermato che si compievano due sacrifici, al cielo e alla terra, non sostenne mai questi fossero finalizzati a servire il cielo e la terra, né a servire due divinità distinte, ma a servire piuttosto l'Imperatore celeste o supremo che è Dio.” (Hic locus illustris est ad probandum ex Confucii sententia unum esse primum principium; nam cum dixisset esse duo sacrificia, caeli et terra, non dixit, ad serviendum caelo et

rappresentati appaiono come degli enti la cui straordinaria “*vis intellectiva*” li rende superiori agli uomini in termini di comprensione e accesso alle verità ultime della realtà. Nella prospettiva tomistica, difatti, la differenza tra *vis sensitiva*, *cognitiva* e *intellectiva* riflette la divisione tra anima sensitiva, propria degli animali e dell’uomo, e intellettuale, propria esclusivamente dell’uomo:

Ora, per quanto concerne l’acquisizione della verità, bisogna considerare che esiste un duplice potere conoscitivo, cioè sensitivo e intellettuale; tra questi c’è differenza, perché il potere sensitivo è l’atto di un organo corporeo, e di conseguenza è necessario che esso venga meno con la corruzione del corpo; mentre il potere intellettuale non è un atto di alcun organo corporeo, come si prova nel Terzo Libro del *De Anima*, e perciò è necessario che esso rimanga anche dopo la corruzione del corpo. Perciò, se qualche elemento della scienza acquisita viene conservato nella parte dell’anima intellettuale, è necessario che esso rimanga anche dopo la morte.¹⁹⁴

Per quanto gli uomini possano quindi condividere con gli spiriti le funzioni intellettive, la presenza di un’anima sensitiva li lega inevitabilmente ad una dimensione fenomenica e sensibile della realtà. Gli angeli, piuttosto, a cui alludono i gesuiti nel testo, seppure non esplicitamente, sono rappresentati come ontologicamente prossimi a Dio in quanto dotati di una “*naturalis beatitudo*” che consiste nella perfetta conoscenza e nella costante dilezione di Dio.¹⁹⁵ È qui giocoforza ammettere una marcata distinzione tra un orizzonte sensibile e uno trascendente che non può non riflettere la distanza ontologica tra l’uomo e tutto ciò appartiene alla sfera della realtà soprannaturale.

Questo è sicuramente il punto di maggior divergenza da una tradizione cinese che ha sempre posto la dimensione degli spiriti come riflesso di quella umana in un rapporto di reciproca interdipendenza e quindi come espressione di una realtà naturale e mai soprannaturale o appartenente ad un ordine superiore trascendente.

terre, nec ad serviendum caeli et terra distinctis numibus, sed ad serviendum superno seu supremo Imperatori qui est Deus; *Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus*, 59)

¹⁹⁴Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet, quod duplex est vis cognitiva, scilicet vis sensitiva et intellectiva. Inter quas est differentia, quia vis sensitiva est actus organi corporalis, et ideo necesse est quod desinat corpore corrupto; vis autem intellectiva non est actus alicuius organi corporalis, ut probatur in *De anima*, et ideo necesse est quod maneat corpore corrupto. Si ego aliquid scientiae acquisitae conserveture in parte animae intellectivae, necesse est quod id permaneat post mortem. (*Expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli*, 668)

¹⁹⁵ Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali: quia beatitudo naturalis, quae, non est beatitudo simpliciter, sed secundum quid tantum, consistit in perfecta cognitione et dilectione Dei ut auctoris naturalis: utramque autem habuerunt Angeli initio suae creationis. (Billuart 1833, I, 408)

Zhu Xi associa, ad esempio, gli spettri e gli spiriti alle due polarità antitetiche ma complementari dello Yin e dello Yang, ponendo gli spettri (*gui*) come espressione di Yin e gli spiriti (*shen*) di Yang: “Prendendo in considerazione i due *qi*, gli spettri sono enti spirituali di Yin e gli spiriti di Yang”;¹⁹⁶ Zhu Xi collega quindi le manifestazioni spiritiche di *gui* e *shen* all’interno della prospettiva organicistica cinese e pone dunque tali entità come forze cosmiche, agenti di Yin e Yang, che intervengono attivamente nel mondo determinando particolari mutamenti nella loro relazione con gli oggetti, gli esseri o i fenomeni. “Il maestro Cheng disse: ‘spettri e spiriti sono gli agenti di Cielo e Terra, le tracce delle trasformazioni e dei mutamenti’.”¹⁹⁷ Ciò si traduce quindi nella completa assenza di una dimensione trascendente, ma spettri e spiriti apparterrebbero piuttosto ad una dimensione naturale e, per quanto possano determinare mutamenti naturali, essi stessi costituirebbero parte della realtà fenomenica in quanto manifestazioni del *qi*.

Zhang Zai 張載 (1020-1077) e Cheng Yi più volte evidenziano l’associazione tra il *qi* e gli spettri delimitando quindi l’orizzonte di esistenza dei *guishen*. Ad esempio, l’espressione di Cheng Yi “*zhi qi bian shen* 只氣便是神”¹⁹⁸ (soltanto il *qi* definisce gli spiriti) viene ripresa da Zhu Xi “*guishen zhishi qi* 鬼神只是氣” (spettri e spiriti sono unicamente *qi*) o “*qiwai wushen* 氣外無神” (al di là del *qi* non vi sono spiriti).¹⁹⁹ Adoperando alcuni passi dei due maestri, Zhu Xi lega quindi i *guishen* a quella nergia psicofisica che costituisce il punto di incontro e continuità tra microcosmo e macrocosmo: “Il maestro Zhang disse: ‘spettri e spiriti costituiscono il dinamismo originario dei due *qi*’.”²⁰⁰

In alcuni testi classici del IV secolo, particolarmente nella raccolta di trattati filosofici dello stato di Qi 齊 dal titolo *Guanzi* 管子, il *qi* viene più volte rappresentato come una sostanza eterea, fluida e spirituale che non contraddistingue soltanto una determinata categoria di enti o esseri ma nella sua forma più impura e solida si manifesta nelle forme empiriche del mondo (*xing* 形) mentre nella sua forma più pura e sottile (*jing* 精)

¹⁹⁶愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong, 16.1)

¹⁹⁷程子曰：「鬼神，天地之功用，而造化之跡也。」(Sishuzhangjuzhu, Zhongyong, 16.1)

¹⁹⁸ Erchengji, 288.

¹⁹⁹ Zhuziyulei, 99.9.

²⁰⁰張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」(Zhangzaiji, 9)

definisce quegli esseri dalle profonde e numinose capacità percettive e cognitive (come geni, spettri, anime dei defunti, divinità ecc.) tra cui, come vedremo più avanti, è posto anche il saggio (*sheng* 聖).²⁰¹

Non sembra, tuttavia, particolarmente evidente quanto per Zhu Xi i *guishen* posseggano una loro volontà o corrispondano a delle forze naturali, per lo più, impersonali. La spiegazione del maestro Zhang Zai sembra rimarcare l'aspetto impersonale degli spiriti: mentre *liang* 良 indica ciò che è innato o primordiale, *neng* 能 sta per "abilità" o in questo caso esprime la dinamicità del *qi* nel produrre cambiamento e trasformazione. Lo stesso Zhu Xi pone l'accento sul carattere dinamico degli spiriti ponendoli all'interno dei binomi *zhi* 至 - *fan* 反, *shen* 伸 - *gui* 歸 che riflettono il bipolarismo di Yin e Yang: "Dalla prospettiva di un unico e medesimo *qi*, ciò che accresce e si estende corrisponde agli spiriti, ciò che decresce e torna indietro corrisponde agli spettri. Ma difatti sono un'unica cosa."²⁰²

Questa è sicuramente una delle ragioni per cui i gesuiti interpretarono la posizione di Zhu Xi come organicistica e anteposero alla visione cinese del *qi* il concetto di principio materiale (come il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria). Scrive ad esempio Matteo Ricci: "Se il *qi* corrisponde allo spirito ed è posto alla base della vita, come possono allora morire gli esseri viventi? Dopo la morte, se le cose sono pervase dal *qi* all'interno e all'esterno, come possono rifuggire da questo? Come possono a causa di un malanno privo di *qi* morire? Ecco quindi che il *qi* non costituisce la radice della vita".²⁰³ Ricci cerca di dimostrare l'assenza di un legame tra il *qi* e le forme degli spiriti asserendo l'impossibilità di questi ultimi di corrompersi e decadere così come accade, invece, per il *qi* inteso, in questo caso, come mero elemento naturale dell'aria. Gli spiriti, in quanto

²⁰¹ "Se la pura essenza (*jing* 精) viene preservata intatta e da sé infonde vitalità il suo aspetto esteriore apparirà in tutto il suo splendore. Accumulata al nostro interno, diventa una sorgente, come un'immensa distesa d'acqua (*haoran* 浩然), armonizza e acquieta ogni cosa e forma le profondità del *qi*". 精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。(Guanzi 4a/49)

²⁰² 以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼，其實一物而已。(Sishuzhangjuzhuzhu, Zhongyong 16.1) All'interno del *Liji* nel capitolo *Jiao tesheng* 郊特牲 (L'unica vittima sacrificale nel sacrificio alla terra) è formalizzata la credenza della Cina antica secondo cui l'essenza Yang dei defunti (*hun* 魂) ascendeva verso le sfere celesti, mentre l'essenza più pesante Yin (*po* 魄) ritornava alla Terra. "Hun e *qi* ritornano al Cielo; la forma fisica e *po* ritornano alla Terra" 魂氣歸于天。形魄歸于地。(Shisanjing zhushu, II, 1457) Anche Zhu Xi sembra quindi riproporre la medesima distinzione tra spettri e spiriti.

²⁰³ 若以氣為神，以為生活之本，則生者何由得死乎？物死之後，氣在內外猶然充滿，何適而能離氣？何患其無氣而死？故氣非生活之本也。(Tianzhushiyi, 165)

forme immateriali, non possono ricadere in tale categoria e quindi trascendere il mondo dei fenomeni naturali.

Diversamente da Zhu Xi, Zhang Juzheng sembra sottolineare l'aspetto rituale e sacrale degli spiriti senza riflettere esplicitamente quell'unità organicistica espressa, invece, da Zhu Xi. Ciò offrì sicuramente ai gesuiti l'opportunità di interpretare il testo in chiave religiosa (Meynard 2014,11). “Per spettri e spiriti si indicano quegli spiriti a cui sono rivolti offerte e sacrifici come le divinità celesti, gli spiriti terrestri o gli spettri dei defunti. Entrambi hanno a che fare con la virtù se si parla di temperamento e effetti. Confucio disse: ‘Spettri e spiriti risiedono tra il Cielo e la Terra, non c'è nulla di più sottile e imperscrutabile, la loro potenza spirituale è senza confini, la loro virtù è quanto vi è di più elevato e abbondante, non vi è nulla vi si possa sommare’.”²⁰⁴ Zhang Juzheng pone, infatti, spiriti e spettri come oggetto dei riti e dei sacrifici (*jisi* 祭祀) degli uomini a cui, gli spiriti, rispondono attraverso opere immense (*wufang* 無方) sia in cielo che in terra. Proprio questo movimento degli spiriti tra il cielo e la terra, suggerisce Meynard (Mei Qianli 2014,11), non può non ricordare il moto degli angeli (*perpetuo motu*) nella tradizione cristiana. Così quindi, gli spiriti, in base ad un corretto o meno atteggiamento rituale degli uomini, dispenserebbero ricompense e afflizioni. “Solo spettri e spiriti possiedono una completa comprensione del principio, si spostano tra il Cielo e la terra, mantengono il controllo sugli eccessi della buona e della cattiva sorte, è così che la loro sublime essenza spirituale si esprime in modo manifesto e non può essere ignorato; è così che stanno le cose.”²⁰⁵ Più che forze impersonali, questi esseri spirituali sembrano possedere una propria volontà così come la capacità di scrutare a fondo le intenzioni degli uomini favorendone la buona (*fu* 福) o la cattiva sorte (*huo* 禍).

La differenza sostanziale tra l'interpretazione dei gesuiti e quella di Zhu Xi o Zhang Juzheng resta comunque nella definizione di una separazione tra la percezione sensibile (*in effectis*) ed una realtà spirituale (*revera*):

²⁰⁴鬼神，即是祭祀的鬼神，如天神、地祇、人鬼之類。為德，猶言性情功效。孔子說：“鬼神在天地間，微妙莫測，神應無方，其為德也，其至盛而無以加乎。”(*Sishu zhijie, Zhongyong*, , 80)

²⁰⁵惟是鬼神，則實有理，流行于天地之間，而司其福禍淫之柄，故其精靈氣，發現昭著而不可掩也，如此夫。”(*Sishu zhijie, Zhongyong*, , 81)

視之而弗見,聽之而弗聞,體物而不可遺。

Confucio insegna che negli spiriti sopra citati risiede una forza straordinaria e propria di un ordine superiore. Mentre infatti tutte le cose materiali cadono sotto i sensi, soltanto gli spiriti ne rifuggono. È certamente vero che noi, in qualche modo, li percepiamo con la vista considerando che questi si manifestano ripetutamente nelle loro opere; eppure non ne scorgiamo le forme reali. Ancora, li percepiamo in qualche modo con l'udito dal momento che contempliamo tanto la discordia concorde quanto l'armonia delle opere che hanno origine dagli spiriti; e tuttavia non li sentiamo. Infine si congiungono e pervadono, per così dire, tutte le cose. In altre parole, (come altri illustrano) manifestano le loro azioni in tutte le cose cosicché nulla possa discostarsi da questi o possa stabilirsi senza la loro direzione. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber secundus, 51*)

I gesuiti tendono a risolvere il paradosso cambiando la forma del verbo da impersonale a personale (*videmus, percepimus, audimus, contemplamur*) introducendo, quindi, un soggetto incapace di percepire attraverso i sensi gli spiriti nella loro realtà più vera (*revera*) ma di coglierli soltanto indirettamente nelle loro opere e azioni (*in effectis*). Sebbene emerga nel testo cinese l'impossibilità di cogliere gli spiriti attraverso la percezione sensibile poiché, come sottolinea Zhang Juzheng, senza forma (*wuxing* 無形) e impercettibili all'udito (*wusheng* 無聲), ciò non dipende da una diversa natura degli spiriti. Il rapporto tra questi ultimi e l'uomo più che essere inteso in senso verticale è colto, infatti, in un piano orizzontale cosicché questi sono sempre presenti a destra come a sinistra (*ruzai qi zuoyou* 如其左右) (Lackner 2019, 353-354).

Secondo i gesuiti, quindi, l'espressione *tiwu er bukeyi* 體物而不可遺 (pervadono tutte le cose al punto che nulla può prescindere da essi) non andrebbe intesa come prova della medesimezza delle cose nella loro essenza, quanto della relazione, comunque verticale, tra gli spiriti e le cose del mondo. Lo stile parentetico (*ut ita dicam, ut alii explicant*) impiegato nel testo latino è particolarmente funzionale a chiarire e a giustificare quanto appena espresso così come a delimitare la possibilità di una diversa interpretazione del passo. Solo in una certa misura gli spiriti “*incorporant sese rubus omnibus*”, ciò che si intende, in realtà, è che questi ordinano le cose del mondo in modo che “*non possint eos a se dimittere*”.

6.2 La dimensione interiore del rito

Interessante, in questo contesto, è l'enfasi posta da Zhang Juzheng rispetto all'influenza esercitata dagli spiriti verso il cuore-animo (*xin* 心) dell'uomo:

Spettri e spiriti non possiedono forma, non producono suoni, eppure la loro sublime essenza spirituale si manifesta tra il cuore e gli occhi degli uomini, come se avessero una forma da poter vedere ed un suono da poter ascoltare, non si possono cogliere eppure lo si dimentica.²⁰⁶

Gli spiriti nella loro forma più pura e sublime (*jingshuang lingqi* 精爽靈氣),²⁰⁷ sebbene non posseggano forme concrete, sono comunque percepibili ed evidenti (*zhaozhe* 昭著) nel momento in cui esercitano un'azione sul cuore degli uomini. Questi ultimi possono quindi percepire le loro opere e avere consapevolezza dell'esistenza degli spiriti imparando a riconoscere le influenze positive da quelle negative (Meynard 2011, 11).

In questa prospettiva, il passo in cui Confucio esorta a “compiere sacrifici come se gli spiriti fossero presenti”²⁰⁸ sembra indicare non tanto una fede cieca nell'esistenza degli spiriti quanto, piuttosto, la capacità di assumere un corretto atteggiamento rituale finalizzato alla ricerca e alla individuazione delle entità da evocare.

Gli spiriti e le divinità (*gui shen*), infatti, sono entità talora volubili, anche capricciose, riluttanti a riaffacciarsi sul mondo dei vivi, comunque difficili da individuare nella dimensione sovrumana sottile. Essi accettano l'invito solo se le condizioni permettono una degna accoglienza. Ciò spiega perché il rito andrebbe piuttosto inteso come “ricerca” (*qiu* 求), localizzazione e individuazione delle entità spirituali da evocare. (Andreini 2011,89)

²⁰⁶然鬼神雖無形無聲，而其精爽靈氣，昭著于人心目之間，若有形之可見，聲之可聞者，不可得而遺忘之也。(Sishu zhijie, Zhongyong, , 80)

²⁰⁷ Nel capitolo *Neiye* 內業 del *Guanzi* viene impiegata la categoria *jing* 精 che significa “chicco di grano scelto, sbucciato” e quindi “puro, raffinato”. Il termine indica spesso la componente più raffinata e pura del *qi* o, in altri termini, la quintessenza del *qi*: “con ‘quintessenza’ s'intende la quintessenza del *qi*” (*jingyezhe qi zhijingye* 精也者氣之精者也, *Guanzi* 2b/49). (Andreini 2011, 23)

²⁰⁸ “L'espressione ‘si compiano i sacrifici come se fossero presenti’ significa ‘si compiano i sacrifici alle divinità come se queste fossero presenti’. Il Maestro disse: ‘Se non mi unissi al rito sarebbe come se il sacrificio non venisse celebrato.’” 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」(*Lunyu* 3.12)

Questo è esattamente il motivo per cui gli uomini sono indotti a rivolgere sacrifici alle entità spiritiche indossando splendidi vesti e purificando le intenzioni e i pensieri più intimi:

使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。

Ciò che gli spiriti determinano è la ragione per cui gli uomini del mondo, a cui è stata accordata la gratitudine dalla natura, si trattengono più volte specialmente dai vizi; è anche la ragione per cui l'animo è puro e candido; il corpo è adornato con splendide vesti; così gli uomini offrono sacrifici a coloro a cui spettano mentre in quel momento contemplan la moltitudine degli spiriti che, come il mare, abbraccia ogni cosa; così li venerano come se li vedessero in alto, così li onorano come se fossero presenti a destra o a sinistra. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber secundus, 51*)

La traduzione latina traduce fedelmente il testo cinese rendendo efficacemente anche l'immagine dell'oceano (*yangyanghu* 洋洋乎!) con “*velut mare quoddam, omnia implentem*”, espressione questa che rimanda ad una dimensione cosmica. Gli spiriti sono rappresentati, dunque, come presenti in ogni luogo, in alto, in basso a destra come a sinistra, eppure solo attraverso un corretto esercizio rituale è possibile percepire e cogliere la loro presenza.

詩曰：「神之格思，不可度思！矧可射思！」

Confucio, servendosi dell'autorità del libro dello ShuJing, dimostra che agli spiriti si deve una particolare riverenza. Così recitano le Odi: non è forse vero che non è possibile presagire o determinare la venuta e l'accostarsi degli spiriti a coloro che esprimono sacrifici e ai cui voti essi rispondono? Non sarebbe a maggior ragione impossibile coglierli se gli uomini esercitassero il loro culto con negligenza e venissero meno alla venerazione di questi? In altre parole, se coloro che sacrificano agli spiriti con venerazione non sono capaci di percepire facilmente la loro presenza, non la percepiranno forse tanto meno coloro che esercitano il proprio culto con noncuranza, indifferenza e con disgusto?²⁰⁹ (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 51-52*)

Esiste pertanto un rapporto di reciproca interdipendenza, non soltanto gli spiriti possono esercitare delle influenze sugli uomini, ma anche questi ultimi officiando i riti

²⁰⁹ I gesuiti traducono dal commentario di Zhang Juzheng: 神明之来也，不可得而测度，虽极其诚敬以承祭祀，尚未知享与不享，况可厌怠而不敬乎? (*Sishu zhijie, Zhongyong*, , 80)

con contegno e con autenticità (*cheng* 誠), determinano la discesa degli spiriti (*jiangshen* 降神) assolvendo in modo compiuto al rito.

Sembra che il testo del *Zhongyong* intenda indurre gli uomini a realizzare realmente il principio rendendo sincere le proprie intenzioni, ad ottenere risultati reali applicandosi con convinzione sincera, questo è ciò che questo capitolo vuole illustrare attraverso l'esempio degli spettri e degli spiriti. Non vi è nulla sotto il Cielo di più sottile degli spettri e degli spiriti, eppure le loro manifestazioni non possono essere ignorate.²¹⁰

Questo per Zhang Juzheng è il senso del passo: così come la via del giusto mezzo è celata per quanto comune, allo stesso modo, per quanto gli spiriti possano essere invisibili all'uomo, la loro presenza è evidente in tutte le cose.

6.3 La potenza numinosa del santo

La capacità di cogliere e percepire con estrema chiarezza gli spiriti, così come ogni loro presagio, è legata, inoltre, ad un tipo di facoltà e perspicacia non comune a tutti gli uomini ma propria di quegli individui che nel lungo processo di perfezionamento del sé hanno portato a completa maturazione (*cheng* 誠) quelle qualità morali che Mencio identificava con i quattro germogli (*siduan* 四端). Il santo (*shengren* 聖人) così dispiega la sua potenza trasformatrice su tutte le cose e gli esseri formando una triade con Cielo e Terra e acquisendo le stesse facoltà numinose (*ming* 明)²¹¹ degli spiriti.

Il termine *cheng* 誠 raccoglie una densità semantica non indifferente all'interno del *Zhongyong*, non per nulla gli ultimi capitoli del testo (particolarmente dal paragrafo 21 al 33) sono interamente dedicati all'illustrazione di questo concetto. *Cheng* 誠 significa comunemente “sincero, autentico, reale, vero”. Il termine non si limita tuttavia a

²¹⁰看來《中庸》一篇書，只是要人以實心而體實理，以實功而圖實效，故此章借鬼神之事以明之。蓋天下之至幽者，莫如鬼神，而其實不可掩如此。(Sishu zhijie, *Zhongyong*, , 81)

²¹¹ *Ming* 明 denota la potenza numinosa degli spiriti, delle facoltà percettive così acute da essere proprie delle entità spirituali e divine e, ancora, delle capacità prodigiose tali da esercitare un'influenza sui fenomeni naturali. Si rimanda a E. J. Machle (1992), “The Mind and the Shen-ming in the Xunzi”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 19, pp. 361-386; Id. (2002), “Shenming (Shen-ming): Gods or Godlike Intelligence”, in A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, pp. 701-702.

denotare le qualità di una persona onesta ma conserva delle implicazioni semantiche così vaste da rendere particolarmente arduo trovare un esatto corrispettivo in altre lingue. Aiuta a cogliere più a fondo il senso del carattere l'associazione con l'omofono *cheng* 成, spesso impiegato nel testo come variante grafica, che indica “realizzare, portare a compimento, perfezionare”. Il primo *cheng* allude quindi ad una condizione di “autenticità” rispetto a se stessi o, per meglio dire, rispetto a quella natura conferita dal Cielo a cui è possibile aderirvi solo attraverso un lungo e continuo sforzo vero l'integrità e la perfezione morale. *Cheng*, quindi, da una parte indica “la base ontologica” su cui si fonda non solo la piena consapevolezza del sé ma anche l'identificazione col Cielo, un impulso etico che giustifica la ricerca morale di ogni uomo, dall'altra si riferisce ad un processo dinamico di coltivazione del proprio cuore e degli impulsi positivi così come di partecipazione creativa allo sviluppo dei processi naturali.

The quality that brings man and Nature together is *ch'eng*, sincerity, truth or reality. The extensive discussion of this idea in the Classic makes it at once psychological, metaphysical and religious. Sincerity is not just a state of mind, but an active force that is always transforming things and completing things, and drawing man and Heaven (*T'ien*, Nature) together in the same current. (Tu Wei-ming 1989,72)

Questo duplice aspetto è anche evidente nell'impiego del termine come verbo nelle espressioni *cheng qishen* 誠其身 (perfezionare la propria persona) o *chengzhi* 誠之, in cui il sostituto dimostrativo *zhi* 之 si riferisce a *cheng* come oggetto del verbo (portare a compimento il processo di perfezionamento morale), e come sostantivo nell'espressione *sicheng* 思誠 (tendere, riflettere sulla perfezione morale). (Scarpari 2010,106) Detto ciò, *Cheng* non definisce soltanto uno stato di equilibrio psicofisico o la condizione ontologica dell'uomo ma si riferisce persino all'acquisizione di determinate capacità e di facoltà percettive tali da raggiungere una dimensione mistica e spirituale simile a quella delle divinità e degli spiriti (*gu zhicheng rushen* 故至誠如神):

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

Dal momento che gli uomini senza distinzioni posseggono un animo quasi fosse offuscato dal fumo delle passioni sregolate, non sono capaci di discernere ciò che è rivolto vero i loro occhi, ben che meno ciò che è lontanissimo o futuro. In realtà, sostiene Zi Si, la virtù del santo e di colui che ha raggiunto la perfezione massima è ciò

che permette di prevedere il futuro: quando una corte o una famiglia sono prossimi ad innalzarsi, senza dubbio si presentano presagi fausti; nel momento in cui una corte o una famiglia si trovano prossimi alla rovina, sono offerti indubbiamente presagi infausti che si manifestano nello stelo detto *shi* o nel carapace detto *gui* (*sopra di questo bruciano una qualche erba e dalle macchie, o colori, che apparivano casualmente conoscevano il futuro*); vengono scosse le quattro membra, cioè tutto il corpo umano, a seguito di un moto premonitore o per la paura e l'ansia delle cose future. Ma colui che ha raggiunto la somma perfezione, se casualmente le calamità o gli eventi lieti si apprestano, senza attendere alcun segno, presagisce e avverte quella che è la felicità; nella sventura, questa che è la calamità. Colui che ha raggiunto la somma perfezione, essendo particolarmente acuto e perspicace, come gli spiriti penetra tutte le cose; in che modo mancherebbero dunque segni e presagi? (*Confucius Sinarum Philosophus, Liber secundus, 71*)

Nella traduzione latina il riferimento ad una dimensione cosmica è ridimensionato dalla resa dei gesuiti dell'espressione *zhicheng zhidao* 至誠之道 in “*summe perfecti ac sancti virtus*”. *Cheng* viene qui proposto all'interno di una cornice etica così come il riferimento alle “*pravaram affectionum*” lascia intendere sin dal primo enunciato (tra l'altro assente nel testo originale). È anche vero, tuttavia, che i commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng si soffermano entrambi sull'importanza di sincerare il proprio cuore ed eliminare ogni forma di affezione egoistica (*yihao siwei* 一毫私偽) in modo da acquisire una perspicacia tale da permettere di cogliere i segni di buono o cattivo auspicio: “Soltanto nel momento in cui *cheng* raggiunge il punto più estremo ed è assente persino la minima parvenza di egoismo o falsità tra il cuore e gli occhi, allora sarà possibile cogliere le tracce della sua manifestazione.”;²¹² “Solo quel saggio che ha raggiunto il sommo grado di perfezione sarà in armonia col principio celeste, privo persino della minima parvenza di egoismo o falsità, il suo cuore sarà vuoto e in quiete, coglierà in anticipo ogni evento futuro, e così si servirà forse della divinazione per formulare pronostici?”²¹³

Nel commentario di Zhu Xi non soltanto emerge l'importanza della coltivazione interiore ma persino il legame indissolubile del santo col principio celeste (*tianli hunran* 天理渾然) e lo sforzo del cuore di arrivare alla vacuità (*zhixu* 至虛) e alla dimensione spirituale (*zhiling* 至靈). *Ling* 靈 è un concetto di difficile interpretazione e sebbene

²¹²然惟誠之至極，而無一毫私偽留於心目之間者，乃能有以察其幾焉。 (*Sishuzhangjuzhuzhu, Zhongyong, 24,466*)

²¹³獨有極誠無妄的聖人，天理渾然，無一毫私偽，故其心至虛至靈，于那未來的事，都預先知道，然此豈有術數以推測之哉? (*Sishu zhijie, Zhongyong, , 111*)

venga spesso tradotto come “anima” nelle lingue occidentali le sue connotazioni semantiche restano comunque pressoché lontane dalla concezione cristiana dell’anima. Per Zhu Xi *ling* costituisce la forma più pura più sublime del *qi*, una forma di energia numinosa dalla grande forza dinamica e creatrice. In questo senso *ling* può essere usato come sinonimo di *shen*: “*Po* indica lo spirito nella sua forma più pesante, *Hun* indica lo spirito nella sua forma eterea. *Hun* e *po* definiscono l’essenza spirituale detta *ling*”.²¹⁴ I due spiriti dell’uomo, *hun* 魂 e *po* 魄, in quanto essenza del *qi* (*jingying* 精英) possono quindi essere paragonate a quelle degli spiriti e delle divinità.²¹⁵ Eppure non tutti gli uomini sono destinati a diventare santi, soltanto la quintessenza del *qi* (*jinyingzhi zhong you jingyingzhe* 精英之中又精英者) contiene in sé la dinamicità dello *shengren*: “Il *qi* che ha origine da Yin e Yang e dalle cinque fasi, si riversa nel Cielo e nella Terra, nella sua forma pura da forma agli uomini, nella sua forma impura da forma alle cose; nella sua essenza sublime indica il santo e il degno, nella sua essenza torbida l’inetto e l’indegno”.²¹⁶

Questa dimensione mistica e spirituale, negata da alcuni sinologici contemporanei come Andrew Plaks (2003), costituisce il punto di incontro tra la dimensione cosmica del Cielo e l’ordine sociale dell’uomo all’interno di un orizzonte che non è mai trascendente ma riesce ad integrare e armonizzare le parti in una totalità riflessa in ogni cosa. In questo senso, suggerisce Tu Wei-ming, il saggio non si pone come demiurgo dalla infinita potenza creativa ma esso stesso si inserisce all’interno dell’ordine cosmico assistendo le forze del Cielo e della Terra nei loro processi di trasformazione (*hua* 化) non soltanto delle società umane ma persino della molteplicità degli esseri. (1989,80)

²¹⁴魄者，形之神；魂者，氣之神。魂魄是神氣之精英，謂之靈。(Zhuzyulei, 87.20)

²¹⁵ In alcune opere rinvenute nella tomba n. 3 di Mawangdui 馬王堆 (II secolo a. C.) si ricorre indifferentemente ai termini *hunpo* 魂魄 e *hun* 魂 per indicare in senso generico “spirito” o “anima”. Il sinologo Andreini sottolinea che l’accentuazione del divario tra *hun* e *po* in epoca imperiale riflette “la progressiva affermazione di una teoria correlativa basata sul contrasto binario di forze opposte, *yin* e *yang*. Trattasi, cioè, di una distinzione arbitraria, ‘scolastica’” (Andreini 2011,106).

²¹⁶只是一個陰陽五行之氣，滾在天地中，精英者為人，渣滓者為物；精英之中又精英者，為聖，為賢；精英之中渣滓者，為愚，為不肖。(Zhuzyulei, 14.1)

大哉,聖人之道!

Quanto è grande e ampiamente manifesta la virtù e la legge dell'uomo santo, quanto numerose le opere che quella virtù porta a compimento. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber secundus, 78*)

洋洋乎! 發育萬物, 峻極于天。

Quella virtù talmente è estesa nell'immensità, come un oceano che esonda insinuandosi in tutte le cose, che partecipa alla produzione e al mantenimento di ogni cosa. Allo stesso modo la sua immensità ed eccellenza arrivano al Cielo stesso. (*Confucius Sinarum Philosophus, liber secundus, 78*)

Anche i gesuiti conferiscono allo *shengren* una virtù dinamica che gli permette di prendere parte alla “*productionem et conservationem omnium rerum*”. Efficace risulta anche la traduzione dell'espressione “ *yangyanghu* 洋洋乎! ” con “*Oceani instar exundas*” riprendendo il parallelismo del testo cinese tra le forze naturali e il ruolo attivo del santo.

Conclusioni

In conclusione, dall'analisi dei temi dell'opera non può che emergere, dunque, una certa continuità tra il messaggio evangelico dei gesuiti e l'interpretazione proposta dai commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng. Allo stesso tempo, risulta altrettanto esplicito il tentativo di ridimensionare quella dimensione cosmica della speculazione neoconfuciana attraverso l'impiego di scelte traduttive o l'inserimento di note esplicative funzionali spesso a presentare al lettore europeo una determinata lettura del *Zhongyong*. Resta comunque straordinaria la capacità dei gesuiti di riproporre determinati concetti del classico cinese evocando, inoltre, una visione del testo che ben si accorda alla dimensione di *prisca aetate* (età antica) della speculazione dei grandi filosofi greci o latini.

È il caso, ad esempio, del concetto di "*aurea mediocritas*". Sin dall'introduzione i gesuiti suggeriscono la vicinanza della locuzione al concetto cinese del *zhongyong* delimitando così i contorni della dottrina del giusto mezzo ed evocando inevitabilmente l'insieme delle implicazioni semantiche che il concetto raccoglie in Europa sin dall'elaborazione della *mesotes* aristotelica. Ecco che la misura, intesa come equilibrio psicofisico rispetto ai sentimenti e alle passioni o ancora come prassi o azione politica rivolta alla collettività, diviene per i gesuiti chiave ermeneutica e punto di partenza per una corretta interpretazione dell'opera. La traduzione di "*zhongyong*" con *medium sempiternum* non fa quindi che riaffermare esplicitamente l'interpretazione del termine giustificata, inoltre, dal riferimento agli interpreti neoconfuciani. Appartiene infatti ai fratelli Cheng e a Zhu Xi l'associazione del termine "*zhong*" al concetto di equilibrio rispetto a due poli estremi mentre "*yong*", così come suggerisce Cheng Yi, indica "quotidiano", "ordinario", "costante".

Il sovrano Shun e il discepolo di Confucio Yan Hui costituiscono sicuramente due degli esempi più illustri di quei saggi estremamente abili nel cogliere costantemente, in ogni evento della quotidianità, la giusta misura rispetto a due estremi e porli così in armonia all'interno di una centralità che li comprende senza mai escluderli a priori. Ecco che, ancora una volta, i gesuiti mostrano una certa continuità tra confucianesimo e antichità latina. Yan Hui viene infatti indicato come *prudens*, termine legato nella filosofia platonica alla capacità dell'uomo di discernere il bene dal male e

successivamente, in Cicerone ad esempio, diviene una forma di previsione e anticipazione nella gestione degli affari pubblici o, ancora, di saggezza pratica. Allo stesso modo la rappresentazione nel testo latino del sovrano Shun non può che evocare la figura di un sovrano illuminato grazie particolarmente all'uso di sostantivi come “*Rempublicam*” e all'enfasi rivolta alla grande capacità di governo e saggezza sottolineata dagli stessi gesuiti attraverso un ampio uso del commentario di Zhang Juzheng e la nota esplicativa alla fine del passo. Ecco che quindi il legame tra etica individuale e prassi politica diviene un altro elemento che non manca di evocare associazioni tra il testo classico e quei trattati politici della speculazione filosofica greca di cui la *Repubblica* di Platone o la *Politica* di Aristotele ne rappresentano i testi più rappresentativi.

L'impianto dottrinale aristotelico parte infatti da una concezione teleologica della natura, una filosofia dell'*eidos* fondata sulla teorizzazione di una sostanza prettamente umana che, attraverso gli aspetti razionali dell'animo, guida ciascun individuo verso l'autarchia, la completa sufficienza del sé rispetto alle influenze esterne, e il raggiungimento di un bene supremo, una felicità condivisa e mai individuale.

La ripresa dei commentari di Zhang Juzheng sembra ancora una volta strumentale in questo caso ad asserire l'importanza di una conoscenza che riesca a coniugare la speculazione teorica ad una prassi costante finalizzata ad allontanare la corruzione frutto degli atteggiamenti egoistici dell'uomo.

Come anche Meynard (2015:366) evidenzia più volte, l'attitudine all'azione politica del gran segretario Zhang Juzheng è riflessa chiaramente all'interno del *Sishu zhijie* in cui il concetto di pratica o disciplina morale (*gongfu* 功夫) si fonda sulla costante attenzione verso lo spirito cosicché possa raggiungere uno stato di quiete e di progressivo accrescimento morale (*jingercunyang* 靜而存養). Ecco quindi che Zhang Juzheng non manca di enfatizzare in diversi passi (*Sishu zhijie*, *Zhongyong*, 61,63,64,67,69) il ruolo della pratica costante e quotidiana nella ricerca del giusto mezzo. Similmente Sant'Ignazio di Loyola J.S. (1491-1556), fondatore della Compagnia di Gesù, in *Esercizi Spirituali* esprime l'importanza nel controllo dei sentimenti e delle passioni riprendendo *topoi* che sin dalle speculazioni stoiche ed

epicuree sono rivolti verso pratiche di meditazione e di esame interiore per alcuni versi assimilabili a quelle neoconfuciane.

Si spiega così, quindi, l'attenzione dei gesuiti verso il commentario di Zhang Juzheng, spesso lontano dalle speculazioni "metafisiche" di Zhu Xi ed orientato verso l'importanza della coltivazione morale e dell'esercizio del buon governo da parte del sovrano. Il *Sishu zhangju zhiju* è rivolto, piuttosto, alla teorizzazione di quel duplice aspetto costitutivo (*ti* 体) e funzionale (*yong* 用) della realtà assimilato erroneamente dalla scuola dello spirito di Wang Yangming ad una forma di dualismo cosmico non per nulla lontano dalla prospettiva buddista e taoista.

A questo va aggiunto inoltre la possibilità che il *Sishu zhijie* offrì ai gesuiti nella definizione di un'interpretazione religiosa del *Zhongyong*. La personalizzazione degli spiriti di Zhang Juzheng, in quanto oggetto dei riti e dei sacrifici (*jisi* 祭祀), il senso rituale e sacrale che gli spettri e gli spiriti (*guishen* 鬼神) riescono a indurre nell'uomo e il loro *perpetuo motu* tra il cielo e la terra rievocano facilmente la natura di quelle entità spirituali cristiane che, come gli spiriti, scrutano a fondo le intenzioni degli uomini ed esercitano una propria influenza sulla realtà fenomenica. L'uso frequente dei termini *Tian* e *Shangdi* nel da parte di Zhang Juzheng, inoltre, apparve agli occhi dei gesuiti come una riprova della presenza di una dimensione religiosa confuciana.

Bisogna comunque tenere a mente come il *Sishu jizhu* di Zhang Juzheng non sia poi così lontano dall'interpretazione esegetica di Zhu Xi. Per quanto infatti il primo limiti i riferimenti alla speculazione neoconfuciana sulla funzione e sulla costituzione della realtà, nell'opera rimane comunque fondante la concezione di equilibrio e armonia *he* 和 (armonia) non limitata alla dimensione individuale e sociale dell'uomo ma integrante di una dimensione cosmologica più estesa. Anche Zhang Juzheng riprende infatti quel legame tra *zhongyong* e *zhonghe* espressione di una concezione in cui il rapporto del binomio *Yin* 陰 e *Yang* 陽, principio (*li* 理) ed energia (*qi* 氣) determina l'emergere della natura (*xing* 性), delle forme (*xing* 形) e della totalità degli enti (*wanwu* 萬物). Per quanto i gesuiti tentassero di ridimensionare una tale prospettiva, l'universalismo del discorso sulla natura dell'uomo, che si distanzia da quella che il professore Harbsmeier ha definito "etica di ruolo" delle prime manifestazioni del pensiero confuciano, è stata comunque decisiva nella definizione di un'interpretazione del testo che pone la ragione

naturale come espressione o sostanza della natura umana. Una tale dimensione universale ben si accorda infatti alle categorie aristoteliche-tomistiche proposte dai gesuiti.

Eppure, nel confronto col *Sishu zhangju jizhu* emerge ancora un altro atteggiamento per certi versi meno propenso al dialogo in quanto spesso in contrasto rispetto a talune prospettive di quei neoconfuciani “ateopolitici”. L’uso di proposizioni parentetiche, inserti esplicativi, congiunzioni, connettivi o l’introduzione di soggetti personali funzionali a sciogliere paradossi sono tutti elementi che all’interno del testo tendono talvolta a spostare il focus semantico dalla *prospettiva analogica correlativa del neoconfucianesimo verso la dimensione delle emozioni e delle passioni individuali*. *Emerge così spesso la distinzione tra un orizzonte sensibile e uno trascendente che riflette la distanza ontologica tra l’uomo e tutto ciò appartiene alla sfera della realtà divina*. Sono diversi infatti i passi analizzati in cui è enfatizzato il tema del conflitto tra le funzioni razionali e irrazionali dell’uomo, la distinzione fra spirito e materia o tra la *vis intellectiva e sensitiva* dell’animo umano.

Detto ciò, le scelte esegetiche ed interpretative dei gesuiti sembrano comunque orientate da una parte verso la riappropriazione di determinate tematiche e concetti, dall’altra, è comunque evidente il tentativo di presentare in Europa un’immagine della Cina e di Confucio che si avvicini quanto più fedelmente possibile al suo contesto originale. L’uso dei commentari di Zhu Xi e Zhang Juzheng svolse, pertanto, un ruolo decisivo nella definizione di questo scambio interculturale segnando l’orientamento dei gesuiti nel loro lavoro di esegesi e traduzione del *Confucius Sinarum Philosophus*.

Appendice

Traduzione del *Liber Secundus del Confucius Sinarum philosophus*²¹⁷

Libro secondo – Il costante mezzo (p.40)

Sebbene Confucio sia stato certamente autore dell'opera, essa fu compilata da suo nipote, noto come Zi Si. Il testo verte particolarmente sul costante mezzo, o in altri termini, tratta di quella preziosa moderazione tra gli eccessi e i difetti che, come sostiene Cicerone, va costantemente osservata in ogni circostanza; il titolo del libro è, per questa ragione, *Zhong Yong*. *Zhong* sta infatti per mezzo; *Yong* invece (comunemente inteso come ordinario o regolare) qui secondo gli interpreti indica ciò che è invariabile o costante.²¹⁸

f. 1 p.2 §. 1.

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

Ciò che la natura infonde negli uomini si dice natura razionale, ciò che la segue, in accordo ad essa, si dice regola o anche retta ragione; rinnovare nella sua continua pratica tale regola e misurare, attraverso questa, se stessi si dice metodo o disciplina della virtù.²¹⁹

²¹⁷ I simboli “fol., p., §” ripresi dal testo latino indicano rispettivamente foglio, fronte o retro del foglio e il paragrafo dell'edizione del *Zhongyong* di Zhu Xi; tra parentesi sono indicate le pagine della traduzione latina.

²¹⁸ Est Liber hic opus quidem Confucii, sed ab hujus nepote Cu-su dicto, editus. Agit autem potissimum de medio sempiterno, sive de aurea mediocritate illa, quae est, ut ait Cicero, inter nimium & parum, constanter & omnibus in rebus tenenda; ideoque Chum-yum Libri titulus est; Chum quippe medium significat; yum vero (quod vulgo solet pro ordinario vel quotidiano accipi) hoc loco secundum Interpretes idem sonat quod confians, vel sempiternum.

²¹⁹ Id quod a coelo est homini inditum dicitur natura rationalis: quod huic conformatur natura & eam consequitur, dicitur regula, seu consentaneum rationi, restaurare quoad exercitium hanc regulam se suaque per eam moderando, dicitur institutio, seu disciplina virtutum.

§. 2. (p.41)

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

Dal momento che questa regola è intrinseca alla natura razionale, essa, invero, non può né deve, neppure per un momento, essere allontanata, o separata, dall'uomo; qualora potesse in un qualunque momento essere allontanata o separata, essa non coinciderebbe con la regola, o ordine, ispirata dal cielo. Questo è il motivo per cui l'uomo perfetto è sempre attento a se stesso con grande sollecitudine e si cura persino di ciò che la vista non coglie, come i moti impercettibili dell'animo; perciò ugualmente nutre grande apprensione e timore per ciò che non ode. In tal modo costui, anche se si trovasse impegnato in una qualche faccenda, neppure per un istante devierebbe da quella norma della ragione retta impressa in se stesso.²²⁰

f. 2. p. 2. §. 1.

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

I moti dell'animo, dunque, costituiscono ciò che generalmente non appare, poiché reconditi e familiari solo a sé; questi, in quanto estremamente sottili e minuti, coincidono con ciò che non è manifesto. Ne consegue che l'uomo perfetto ha sempre cura sollecita e attenta del suo cuore recondito ed è cauto verso ciò che solo lui può cogliere dentro di sé; accade così che, sebbene nascosti e ignoti agli altri, celati nell'intimità del cuore, i moti dell'animo si svelino soltanto a colui che ne ha cura;

²²⁰ Dicta Regula cum sit natura rationali intrinseca nunquam potest, nec vero debet vel uno temporis momento abesse aut separari ab homine; quod si posset aliquando abesse aut separari, jam non esset regula seu ratio a coelo natura insita. Atque haec est causa cur perfectus vir adeo semper sollicite attendat sibi, atque invigilet in his etiam quae non percipiuntur oculis, uti sunt minimi motus animi; cur itidem adeo timeat & paveat in his etiam quae non percipiuntur auribus; ut ita, cum aliquid faciendum fuerit, ne momento quidem deesset a norma rectae rationis sibi impressa.

questi moti, allo stesso modo minutissimi, sottili e difficilmente percettibili, siano essi buoni o cattivi, si rivelano del tutto soltanto all'uomo perfetto.²²¹

§. 2.

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

Essendo la radice delle emozioni intimamente connessa alla natura umana, possiamo affermare che la stessa natura umana coincide con questa radice; quest'ultima, dunque, emerge costantemente nelle azioni e nelle passioni degli uomini. L'Uomo perfetto si volge a se stesso con estrema cura cosicché, frenando quella stessa natura che è al contempo principio della ragione e del discernimento, regola il suo agire e le sue emozioni. Pertanto, quello stato in cui le passioni dell'animo non sono ancora affiorate e alimentate, come la gioia che nasce dalla fortuna, l'ira dalle avversità, la tristezza dalla perdita, la letizia o il piacere dalla conquista, si indica come mezzo; in altri termini questi sentimenti, poiché non orientati né agli eccessi né ai difetti, si trovano al centro. Tuttavia, una volta che le emozioni sono affiorate e sono tutte conformi ai dettami della ragione retta, questo stato si definisce allora conformità o armonia tra le passioni interiori e la stessa ragione. Per cui, trovandosi al centro, le pulsioni dell'animo coincidono con il nobile principio dell'universo e il fondamento di ogni azione virtuosa; in armonia con la ragione, queste esprimono la regola universale del mondo, ovvero la Via Regale del genere umano.

Trasmessa attraverso i secoli, la dottrina del giusto mezzo, come fonte della Saggia Cinese, fu affidata dall'imperatore Yao al suo successore Xun oltre 1600 anni prima di Confucio; questa, a sua volta, fu trasmessa al grande Yu quando Yao lo nominò successore dell'impero. Tale dottrina comprende sedici caratteri, ampiamente illustrati ed elogiati nel tempo dai Commentatori. Ci serviamo qui dell'interpretazione

²²¹ Motus namque animi e serefunct, quod non apparet, quia reconditi & sibi soli noti; sunt item id quod non est manifestum, quia admodum subtiles & minimum quid; ideoque perfectus vir tam sollicitus invigilat cordis sui secreto, & cautus est in internis quae solus ipse intuetur; quo deinde sit, ut qui aliis reconditi & abstrusi sunt, intimi scilicet cordis recessus, ei tamen foli pateant; qui item subtilissimi sunt ac percipi vix possunt, minutissimi scilicet animi motus, sive ad bonum, sive ad malum, ei tamen soli manifesti omnino sint.

di Zhang-gelao, seppure in modo sommario. Così dunque recita il secondo libro dello *Shujing* alla pagina dieci: il cuore dell'uomo è uno soltanto, quando è ordinato da un sentimento individuale è chiamato *Renxin*, o cuore dell'uomo, quando agisce regolato da una norma retta si pronuncia allora *Daoxin*, ovvero cuore della ragione. Il cuore dell'uomo, o volontà, essendo discorde, così come facilmente turbato e piegato da qualsiasi circostanza, è sempre soggetto a pericoli; è anche vero che il cuore, o la volontà, diretto alla norma del bene e della virtù è ciò che vi è di elevato e recondito nell'uomo. Pertanto, solo attraverso l'incessante esame del cuore ti sarà possibile allontanare quelle pulsioni corrotte ed egoistiche che silenziosamente si insinuano nel sé dell'uomo. Avendo allontanato dal tuo cuore retto ciò che vi è di corrotto, allora vai ancora più a fondo abbandonando ciò che è legato al cuore egoistico dell'uomo, stabilisci la retta norma di quel cuore come se fosse la tua unica padrona, seguendola costantemente in ogni circostanza. Soltanto attraverso questa norma non ti smarrirai negli eccessi o nei difetti; proprio così apprendrai sinceramente e con certezza del giusto mezzo. Quest'ultimo costituisce la radice e il fondamento su cui si regge il retto governo del mondo, la rettitudine, o norma del cuore, è unica. Da Gelao.²²²

²²² Cum autem radix passionum intima sit natura hominis, vel potius ipsamet natura sit ista radix; haec autem in actus suos vel passiones prorumpat assidue, summa cum vigilantia attendit sibi Vir perfectus ut has, ipsius quoque naturae fraeno, quatenus haec rationis & discretionis principium est, moderetur. Itaque passiones animi, ut sunt gaudium ex prosperis, ira ex adversis, tristitia ex jactura, hilaritas seu lasta fructio rei obtentis, priusquam pullulent prodeantque in actum dicuntur medium seu esse in medio, quia sunt adhuc indifferens quid ad excessum vel defectum; at ubi pullularunt, & omnes attigerunt recta; rationis dictamen, dicuntur consentaneum, seu quidam passionum inter se & cum ipsa ratione concentus. Et quidem, cum sunt in medio; orbis universi magnum principium ac omnium bonarum actionum fundamentum dicuntur; cum sunt rationi consentanea, orbis universalis regula, seu Regia humani generis via dicuntur. *Doctrinam de tenendo medio, veluti fontem omnis Sapientiae Sinicae, per omnia retro secula manantem, jam mille sexcentis e amplius annis ante Confucium inter alia commendavit Yao Imperator Successori suo Xun; & hic rursus magno Yu, dum haredem Imperii eum confituit. Continet autem sexdecim litteras, quas multo pluribus & exponunt e extollunt Interpretes. Nos hic eam verbis Cham-colai, sed in compendium redactis explicabimus. Sic igitur Xu-kim lib. 2. f. 10. ait: Cor homini unicum est: hoc dum privato affectu ducitur, vocatur *Gin-fin*, id est hominis cor, cum ex rectae legis dictamine agit, *Tao-fin*, id est, rationis cor nuncupatur: hominis cor, seu voluntas, cum sit varium quid e facile a quovis objecto moveri & flecti, res est periculis semper obnoxia: idem cor vero seu voluntas ad bonum & virtutis normam conformata est quid excellens ac reconditum; unde oportet, ut ferio examine cor illud identidem depures a pravis & privatis, quas tacite sese insinuant, affectionibus; atque ita rectum cor a pravo secernas: quo facto rejice penitus quod est humani & privati cordis, & rectam illius eordis legem veluti unicam tuae persona dominam constitue, unum & idem servans semper in omnibus: Sic ab hac lege neque defectu, neque excessu aberrabis; adeoque solide ac veraciter apprehenderis ipsum medium. Radix igitur & fundamentum, cui innititur recta orbis terrarum administratio, unius est Cordis rectitudo & norma, ec. *Haec colaus.**

p.2. (p.42)

致中和，天地位焉，萬物育焉。

Se il senso del *giusto mezzo* e dell'*armonia* fosse chiaramente compreso, il Cielo e la terra raggiungerebbero finalmente uno stato di quiete, duraturo e stabile, così come tutte le cose otterrebbero un'estensione ed un'energia uniformi. Pertanto, (*come aggiungono i Commentari*) se l'uomo agisse costantemente in conformità alla retta ragione, allora sembrerebbe quasi egli si muovesse in conformità con l'universo. Anche il cielo e la terra si muovono in accordo a quella retta norma che gli è stata ordinata: il moto dei pianeti resta inalterato, le quattro stagioni si ripetono senza ritardi, i giovani godono degli anni della gioventù, i vecchi accolgono la fine della loro vita, ogni cosa trova la sua forma e la condizione a sé destinati.

*A chi non è ancora evidente come fin qui il Filosofo abbia riflettuto sul modo in cui la natura originale dell'uomo, che spesso i cinesi insegnano essere dapprima retta, poi soggiogata e corrotta, è ricondotta al suo stato d'innocenza? E allo stesso modo non ha forse costui evidenziato come riportare a quell'ordine costitutivo tutto ciò che gli uomini ribelli, causa della loro stessa rovina, hanno generato? Alla prima pagina del primo paragrafo del Daxue, come anche in molte altre fonti, è formulato quanto appena espresso. Il filosofo non coglie che noi uomini abbiamo perso la nostra beatitudine originaria a causa del peccato dei nostri primi progenitori, per cui sono innumerevoli le cose che costituiscono una minaccia per gli uomini e allo stesso modo ne corrompono lo spirito. Eppure, attraverso una lunga pratica e meditazione questi sembra avesse intuito che questo mondo, corrotto dall'uomo dissoluto, non può far ritorno a quel suo ordine e a quell'integrità costitutive, almeno finché l'uomo, vincendo se stesso, non riscatterà quell'ordine e quell'integrità perdute.*²²³

²²³ Ub igitur perspecta fuerint medium & consentaneum, tum demum Coeli quoque ac terrarum status quietus, permanens ac pacificus, & omnium rerum uniformis propagatio vigorque consequetur. Nam (*ut Interpretes addunt*) si homo agat semper juxta rectam rationem, quandoquidem hic unum veluti corpus cum universo efficiat, consequens erit, ut etiam coelum & terra juxta normam sibi inditam agant, Planeti insulant absque vitio, quatuor anni tempestates absque defectu decurrant, Juvenes optatos vitas annos, Senes sinem naturam; consentaneum, res denique omnes debitum sibi factum & locum consequantur. *Quis hic non videt eo dumtaxat collimasse Philosophum, ut hominis naturam, quam ab origine sua rectam, fed deinde lapsam & depravatam passim Sinenfes docent ad primavum innocentie statum reduceret? Atque ita, reliquas res creatas homini jam rebelles, & in ejusdem ruinam armatas, ad pristinum obsequium veluti revocaret? Hoc f. 2. §. 1. libri Ta Hio, hoc item hic, & alibi non semel indicat. Etsi autem nefciret*

f. 3. p.2 §. 1.

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

Qui, come in altre fonti, Zisi cita le parole del Maestro. Confucio disse: l'uomo perfetto mantiene costantemente e in ogni circostanza il mezzo. L'uomo dissoluto devia dal giusto mezzo per eccesso o per difetto.²²⁴

§. 1.

君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

L'Uomo Perfetto, sostiene Zisi, possiede una misura, si trova cioè costantemente nel mezzo, poiché è perfetto, qualunque sia la circostanza, sia essa avversa o prospera, conforma se stesso e le sue azioni a questa misura; così è cauto, vigile e timoroso verso i più impercettibili moti dell'animo (già enunciati precedentemente). Anche l'uomo dissoluto possiede una sua misura a cui si attiene, ma poiché è corrotto non prova alcun timore né pudore nel discostarsene, cosicché agisce assecondando i suoi desideri egoistici.²²⁵

Philosophus, nos a primeva felicitate propter peccatum primi parentis excidisse, tamen & tot rerum qua adversantur & in se sunt homini, & ipsius nature humane ad deteriora tam prone, longo usu & contemplatione didicisse videtur, non posse hoc universum, quod homo vitiatum quodam modo vitiatum, connaturali sue integritati & ordini restitui, nisi prius ipse homo per victoriam sui ipsius, eam, quam amiserat, integritatem, & ordinem recuperaret.

²²⁴ Hic & reliquo hoc libro, Cu-su citat Magistri verba dicens: *Confucius ait: perfectus vir tenet medium semper & ubique; improbus vero praevaricatur medium vel excessu, vel defectu.*

²²⁵ Perfectus Vir exponit Cu-su habet *medium*, sive femper est in medio, & quia perfectus est, ideo semper seu quovis tempore, adverso scilicet & prospero, conformat sese suasque actiones cum eo, in quo est, medio; idque cum ea (de qua supra) cautela, vigilantia, & timore circa minimos animi motus; improbus etiam habet suum medium, quod teneat, sed quia improbus est, ideo nullo tenetur metu nec pudore illud praevaricandi; passim enim omnia pro libidine agit.

f.4. p.1. §. 1. (p.43)

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」

Confucio disse: immensamente nobile è praticare il giusto mezzo! Tra il popolo sono pochi coloro che vi si conformano. Non è però una novità, questo è un vecchio morbo, da tempo persiste questo male, in passato fu già così.²²⁶

§. 1.

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」

Confucio disse: conosco bene la ragione per cui molti uomini non intraprendono la via regale del giusto mezzo. I saggi, miei contemporanei, difatti la travalicano; poiché ritengono di conoscere verità più numerose ed elevate del giusto mezzo, non si curano di quest'ultimo, quasi lo ritenessero insignificante e futile. Gli uomini incolti, invero, non vi arrivano, o perché non comprendono il giusto mezzo o perché, dissuasi dalle difficoltà, diffidano dall'intraprendere una tale via. Allo stesso modo, per quanto chiaramente visibile la via possa apparire, conosco il motivo per cui molti non la scrutano a fondo. I sapienti infatti, coloro che sono dediti alla ricerca della conoscenza, nelle loro azioni superano e vanno oltre il giusto mezzo, per lo più peccano per eccesso, assecondando certi pericoli come anche principi e metodi inconsueti. Gli animi stolti e indolenti, d'altro canto, a causa delle loro azioni non raggiungono il giusto mezzo; poiché dubitano della sua conoscenza, non lo perseguono.²²⁷

²²⁶ *Confucius ait: medium o quam illud sublime! e vulgo pauci illud tenent. Neque hoc novum; vetus iste morbus est, querela vetus, jam olim sic fuit.*

²²⁷ *Confucius ait: causam, cur mortalium plurimi per regiam hanc medii viam non incedant, ego quidem probe novi: prudentes enim hujus saeculi illud transgrediuntur; & quia plura quam hoc medium & altiora se intelligere arbitrantur, medium quasi parvum & non sufficiens negligunt; rudes vero non pertingunt ad medium, quia aut non norunt aut difficultate territi, diffidunt eo pervenire. Causam item quare complures hanc medii viam, quamvis adeo conspicuam, non habeant perspectam, ego novi; sapientes enim seu qui profitentur studium sapientiae, medium suis factis excedunt & pratereunt, sive excessu fere peccant, periculofa quaedam & inusitata principia viasque sectantes; inertes autem & hebetes anima; faclis suis ad id non perveniunt, quia desperant medii notitiam, nedum medium ipsum consequi.*

p.2. §. 1.

人莫不飲食也，鮮能知味也。

La ragione per cui si pecca così diffusamente va ricercata nella mancanza di esame interiore. Essendovi infatti insita nell'uomo quella norma regale, le azioni hanno origine dalla natura umana, anche nel caso in cui la maggior parte di esse non siano regolate dalla suddetta norma. Questo in passato era già ben risaputo. Confucio, ad esempio, disse: non c'è alcun uomo che ogni giorno non si disseti o si sfami, tuttavia, nell'ordinarietà di un simile gesto, sono pochi coloro in grado di distinguere i sapori o dare un corretto giudizio sugli aromi di una bevanda o una pietanza le cui proprietà e peculiarità sono state alterate. Tanto più ci si pone all'attento esame di se stessi, tanto meno si oltrepassano i confini della temperanza.²²⁸

§. 2.

子曰：「道其不行矣夫！」

Confucio concludendo disse: la causa per cui la via del giusto mezzo non è praticata né osservata è la stessa per cui gli uomini non si impegnano né a ricercarla né a conoscerla (ahimé); cosicché o oltrepassano la misura, o se ne allontanano.²²⁹

²²⁸ Quod vero passim sic peccetur, oritur ex defectu examinis; cum enim regula illa sit homini intima, actiones quae a natura procedunt, utique nonnisi ex dicta regula plerumque procederent, siquidem haec foret probe cognita, Ex. gr. inquit Confucius, hominum nullus est qui non bibat in dies & comedat; & tamen in re tam obvia pauci valent dignoscere rectos sapes, seu rectum iudicium serre de potus ac cibi tot condimentis vitiati natura & efficacitate, quam si accuratius explorarent, non toties temperantiae innites excederent.

²²⁹ Confucius concludens ait: quod igitur medii via haec non frequentetur aut observetur, ea itidem causa est, quia nec hanc (proh dolor!) homines indagare nec cognoscere laborant; adeoque aut excedunt medium, aut ab hoc recedunt.

§. 3.

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」

Confucio, esortando ciascuno ad un più profondo esame interiore e assunto l'imperatore Shun a modello, disse: quanto fu immensa la saggezza dell'imperatore Shun! Questi difatti amministrava il regno assecondando non esclusivamente il suo giudizio e la sua personale saggezza ma affidandosi ai consigli e alla saggezza dei suoi ministri. Shun si compiaceva nel consultare gli altri persino riguardo a questioni superflue. Allo stesso modo, gioiva nel valutare le risposte dei suoi ministri, quantunque fossero banali o grossolane. Se le loro opinioni non avessero seguito minimamente la ragione, allora egli non se ne sarebbe servito. Se invece i suoi ministri avessero nascosto prudentemente quanto di pericoloso fosse insito nei loro consigli, allora Shun, tentando di preservare la loro fiducia e sincerità, li avrebbe esortati ad ammonire il loro signore; affinché i suoi ministri esprimessero con sollecitudine e fermezza le impressioni del loro animo, si serviva quindi di quei consigli che assecondavano la ragione e esaltava ciò che vi era di buono in essi. Se le loro risposte avessero deviato in una certa misura dal giusto mezzo, Shun, con grande attenzione, avrebbe trattenuto quanto di estremo vi fosse nei loro consigli; in seguito, avendoli soppesati cautamente e con ponderazione, se ne sarebbe servito per mantenere il governo del popolo retto e al centro di quegli estremi. Ecco che costui agiva sempre non seguendo il suo giudizio quanto piuttosto assecondando gli avvisi e i consigli dei suoi ministri. Queste furono le ragioni che certamente resero Shun un sovrano così grande.

*Negli annali storici cinesi è registrato che Shun fosse solito appendere una tavola nell'atrio anteriore del palazzo; su questa tavola concedeva ai suoi sudditi più fidati di ammonire il proprio signore o di segnalare se questo avesse profondamente offeso qualcuno tra loro.*²³⁰

²³⁰ Confucius ad serium medii examen exhortans omnes, adducto exemplo Imperatoris *Xun*, sic ait: *Xun* Imperatoris illius quam magna suit prudentia! Siquidem ille non suo unius iudicio & privata prudentia, sed consiliis ac sapientia suorum fretus Rempub. adminiftrabat. Itaque *Xun* gaudebat de obviis quoque rebus alios consulere; & solebat seu gaudebat esaminare omnia quamvis obvia & vulgaria suorum responsa; qui si forte quidpiam fuggererent rationi minus consentaneum, sic eo non utebatur, ut tamen prudenter dissimulans occultaret quod inerat mali, sovens hoc modo suorum fiduciam & candorem

f.5. p.1. (p.44)

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」

Confucio, denunciando la saggezza fallace e corrotta dei suoi tempi rispetto ai sovrani del passato, disse: oggi tutti gli uomini sostengono di essere saggi, di sapere cosa bisogna o non bisogna fare. In verità, a causa del profitto e del vantaggio personali, questi non scorgono davanti a se stessi i loro mali e pericoli. Incauti incorrono poi ovunque in mille reti e tranelli, finché infine, caduti in una fossa, non sanno come fuggirne né come liberarsene. Allo stesso modo tutti sostengono di essere sufficientemente saggi e di essere di fatto in grado di scegliere da sé il giusto mezzo agendo rettamente. Ma ecco che, colpiti dalla stoltezza, questi non sono capaci di mantenere con costanza il giusto mezzo neppure per la durata di un mese. A cosa può mai giovare quindi lo studio e la conoscenza del giusto mezzo?²³¹

p.2. §. 1.

子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」

Confucio disse: il mio discepolo Yan Hui certamente fu un uomo di grande saggezza, era infatti capace di distinguere correttamente le cose tra loro e scegliere, poi, il giusto

monendi identidem Principem suum: consiliis vero quae cum ratione congruebant, sic utebatur, ut etiam depraedicaret quod iis inerat boni, quo alacrius fidentiusque sensum animi sui declararent. Quod si dicta responfa pauxillum a medio aberrarent, arripiebat sedullo illorum (responforum) duo extrema, quibus ad rationis trutinam mature expensis, utebatur dumtaxat horum (extremorum) medio in ordine ad populi regimen; quo fiebat, ut non ex suo unius tantum, sed ex suorum iudicio ac consilio femper res ageret. Atque haec illa suere propter quas factus est *Xun*, talis scilicet ac tantus Imperator. *Memorant Annales Sinici, Imperatorem hunc solitum suisse in anteriori atrio Palatii sui tabulam suspendere, in qua licebat subditis fidenter Regem suum commonefacere, & notare si quid ab illo forte peccaretur.*

²³¹ Confucius arguens suorum temporum fallacem ac degenerem a Priscis Regibus, prudentiam, ait: hominum quivis nunc dicit, ego prudens sum, scio quid agendum sit, quid non agendum; at vero quia lucrum & commodum proprium dumtaxat, non autem ejus damna & pericula aequae prae oculis habet, impulsu quolibet mox intrat incautus in mille retia & laqueos, ac demum incidit in sovea medium, & isthuc, unde nequaquam scit effugere nec sese expedire: hominum item quilibet dicit; ego satis sum prudens, & de facto seligit sibi medium, & juxta hoc agit; sed ecce socordia victus, non valet nequidem per spatium unius mensis illud constanter servare. Ut quid ergo iis prodest scientia & cognitio medii?

mezzo. Nel momento in cui avesse acquisito una virtù, sembrava quasi la stringesse saldamente con ambedue le braccia in venerazione, la cingesse al petto e non la lasciasse mai andare.²³²

§. 2. (p.45)

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

Confucio disse: è possibile ordinare pacificamente gli stati del mondo, rifiutare titoli e compensi o calpestare con coraggio una spada sguainata. Eppure, per quanto il giusto mezzo possa inizialmente apparire semplice, non c'è nessuno che possa ottenerlo se non con maggiore sacrificio e impegno.²³³

f. 6. p. 1. §. 1.

子路問強。

Così, in una circostanza fortuita, il discepolo di Confucio Zi Lu, di indole bellicosa e bramoso di gloria militare, pose un quesito sul coraggio.²³⁴

§. 2.

子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？」

Confucio, interpellato da questo, disse: intendi il coraggio dei popoli che risiedono al sud, il coraggio dei popoli che abitano il nord, o il coraggio degli uomini dediti alla saggezza?²³⁵

²³² Confucius ait: Discipulus meus *Hoei* hic nimirum erat Vir sane prudens; noverat enim res inter se probe distinguere, ac dein seligere *medium*: & si quando affectus erat unam virtutem, illico velut ambabus ulnis illam venerabundus arctè stringebat, sovebatque intra pectus, & nunquam semel apprehensam a se dimittebat.

²³³ Confucius ait: Orbis Regna erunt equidem, qui possint pacifice regere; dignitates & census erunt qui valeant recusare; nudos enses erunt qui possint fortiter calcare; at vero medium, quamvis prima fronte facile appareat, tamen non potest quis nisi cum majori quodam certamine & labore obtinere.

²³⁴ Hac forte occasione discipulus *Cu-lu*, ut erat indolis bellicosa, & appetens gloriae militaris quaesivit de fortitudine.

§. 3.

寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。

Comportarsi con magnanimità e moderazione; esercitare tolleranza nell'insegnamento senza dover ricorrere in ogni occasione al castigo; non assumere un atteggiamento inflessibile, benché legittimo, nel trattare atteggiamenti pigri o stolti; non esigere castighi e pene per gli irriverenti esercitando piuttosto l'indulgenza; questo è certamente il coraggio di quei popoli del sud che aspirano a sottomettere gradualmente gli animi degli uomini alla ragione. Gli uomini esemplari eccellono nel suo esercizio.²³⁶

§. 4.

衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。

Sdraiarsi su lance e scudi impavidi e imperturbabili; trovarsi di fronte alla morte e tuttavia non provare timore né affliggersi in alcun modo per la gravità della vita, questo è il coraggio dei popoli del nord. Gli uomini forti e vigorosi eccellono nel suo esercizio. Eppure, dal momento che costoro peccano assiduamente di avventatezza, tradiscono di continuo la norma del giusto mezzo. Miei studenti, questo non è il coraggio che mi aspetto da voi.²³⁷

²³⁵ Sciscitatur ex eo Confucius, & ait: an quaeritur hic de hominum illorum, qui in Australi regione degunt, fortitudine? An de eorum, qui Borealem regionem incolunt, fortitudine? An vero de vestra, qui sapientiam colitis, fortitudine?

²³⁶ Largius, leniusque se gerere, & cum indulgentia quadam in suorum institutione non castigando semper, nec justo severius, eorum defidiam, vel tarditatem, nec ultionem aut poenas exigere a refractariis, sed eos patienter ferre; ea demum est Auftralium regionum fortitudo qua hominum animos paulatim student rationi subjicere: Et haec viri perfecti praestare possunt.

²³⁷ Impavidum & securum cubare lanceas super loricasque; medias inter mortes versari, & tamen non pertimescere nec affici tardio vita; husufmodi, Borealium quidem regionum fortitudo est; & haec fortes & robufti praestare possunt; quoniam tamen multum hic temeritatis adesse solet, mediique regula crebro ad modum violari, non ea est fortitudo, quam a vobis exspecto, discipuli mei.

p. 2. §. 1.

故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！
國無道，至死不變，強哉矯！

L’Uomo perfetto, dedito esclusivamente alla vittoria del sé, sebbene si adatti e asseondi i costumi e le disposizioni naturali dei popoli, non si lascia tuttavia persuadere (così è padrone di se stesso). Allo stesso modo costui non permette che le abitudini e gli esempi degli inetti e degli indolenti lo corrompano, né in ogni circostanza si lascia persuadere senza aver prima compiuto dovute distinzioni. Quanto è immensa questa forza! Inoltre, tra coloro che sviano dalla rettitudine, soltanto costui resta incorrotto e non inclina verso alcunché. Quanto è immensa questa forza! Se nel regno prevalessero le virtù e le leggi e fosse proprio quell’Uomo perfetto a rivestire ruoli di potere, tuttavia, anche in mezzo a tanti onori, questo non cambierebbe la sua condotta così come non muterebbe quella stessa norma di vita che seguiva in privato. Quanto è immensa questa forza! Se al contrario, invece, nel regno le leggi e le virtù fossero in declino e la dissolutezza eccedesse in ogni cosa, quello stesso Uomo perfetto, per quanto pressato dalla povertà e afflitto da infiniti affanni, neppure di fronte alla sua stessa morte cambierebbe condotta. Costui resterebbe infatti sempre fedele alla volontà di cui si è fatto carico. Quanto è immensa la sua forza! Quanto è straordinaria! Questa fortezza risiede senza dubbio nella costante vittoria del sé. Ecco dunque, miei discepoli, rispetto al coraggio dei popoli del sud e del nord, io aspiro e auguro a me stesso il coraggio dell’Uomo perfetto.²³⁸

²³⁸ Itaque Vir perfectus sui unius victoriae; femper intentus, ad mores & ingenia aliorum se fingit quidem & accommodat, attameri (ut est fui Dominus) non patitur sese velut dissuere, neque depravari inertium molliumque consuetudine & exemplis, nec in omnibus sine discrimine obsequitur & haec fortitudo proh quanta eft! Rursus in medio aliorum a recto aberrantium ipse unus rectus stat, & neutram in partem inclinatur, haec fortitudo quanta eft! Item si in Regno vigeant virtus & leges & ipse Magistratum gerat, hos tamen honores inter non mutat mores, nec eam vitae normam, quam privatus servabat, adeoque nec inaniter intumescit; haec forlitudo proh quanta eft! Contra vero si in Regno jaceant virtus & leges, si magna sit rerum perturbatio; ipse tamen, quamvis prematur inopia & aliis atque aliis aerumnis affligatur, etiam redactus ad ipsam ufque mortem inter haec non mutatur, fuscepti semel propositi femper tenax, haec quoque fortitudo proh quanta eft, & quam eximia! Nimirum sita est illa in assidua fui ipsius victoria. A vobis ergo discipuli mei prae illa Auftraliū & Borealiū Gentium fortitudine, & expeto & expecto fortitudinem ejusmodi.

§. 2.

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」

Confucio disse: sono da temere coloro che si spingono tanto oltre i limiti del giusto mezzo fino ad inseguire doti che non saprei dire quanto insolite e oscure. Costoro si compiacciono nel praticare sortilegi in modo da poter ottenere fama tra i posteri. Io non farei di certo una cosa simile, al contrario sono dedito in ogni circostanza allo studio di ciò che è opportuno conoscere e praticare.²³⁹

f. 7. p.1. §. 1. (p.46)

君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。

L'Uomo perfetto si accosta alla via ordinaria e allo stesso modo procede per essa con costanza. Eppure, vi sono anche coloro che non temono che le cose insolite e oscure possano recare danno agli uomini. Allo stesso tempo, vi sono coloro che, nonostante abbiano intrapreso la via della virtù alla stregua di uomini virtuosi, giunti a metà del percorso tuttavia si fermano e se ne discostano vergognosamente. Io in verità non vorrei né potrei agire così; mi affannerò a portare a termine ciò che ho già intrapreso.²⁴⁰

§. 2.

君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。

L'Uomo perfetto in ogni circostanza conforma se stesso al giusto mezzo, senza eccedere o mancare; al contrario, per amore della virtù, si ritira dal mondo e fugge gli onori. Così

²³⁹ Confucius ait: Sunt qui temere transiliunt medii limites dum fectantur virtutes nescio quam prorsus inusitatas & reconditas, ac gaudent patrare miranda quaedam, ut posterioribus saeculis sint qui nomen eorum depraedicent. Sed ego certe non fecerim ejufmodi rem; quod passim nosse convenit & agere, id nosse & agere studeo.

²⁴⁰ Perfectus Vir agreditur viam ordinariam, & ideo in ea constanter progreditur; at sunt qui vel inusitata & abstrusa, nec non majora viribus suis temere affectant, vel, tametsi virtutis viam eo, quo par est, modo sint ingressi, tamen in medio ipsius via: cursum abrumpunt, & turpiter deficiunt. At ego certe non velim nec possim sic sistere; quae coepi conabor perficere.

non è mai scorto da nessun uomo, né tantomeno è conosciuto, ma non per questo è mai afflitto da alcun senso di angoscia o pentimento. Una siffatta impresa è talmente ardua che solo colui che ha raggiunto la santità ne può dar prova.²⁴¹

p. 2. §. 1.

君子之道費而隱。

In questo e in diversi paragrafi Zi Si sostiene che l'applicazione della norma dell'Uomo perfetto nella pratica del giusto mezzo è immensa e universale; eppure la sua forza e ragione intime risiedono nelle cose piccole, sottili e recondite. Ecco perché in pochi la comprendono.²⁴²

§. 2.

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

Uomini e donne, per quanto incolti, possono pervenire alla conoscenza pratica del giusto mezzo entro la sfera della ragione naturale; tuttavia, per quanto un uomo possa aver raggiunto la santità ed essere allo stesso tempo di grande saggezza, pervenire alla conoscenza del culmine sottilissimo del giusto mezzo sarebbe per costui ancora impossibile. Accade anche che uomini e donne, sebbene parte della massa incolta, siano anch'essi capaci di adoperare nella pratica quotidiana la corretta norma del giusto mezzo. Eppure, chiunque, quantunque santo, nella ricerca del supremo apice del giusto mezzo non conseguirebbe ciò che gli è irraggiungibile e incomprensibile. Per di più, per

²⁴¹ Itaque perfectus Vir in omnibus semper conformat se medio, nil ultra, nil citra agens; amore autem virtutis fugere saeculum, honores, &c. adeoque jam nunquam videri ab hominibus, imo nec cognosci; & tamen nullo inde seu tristitia seu poenitudinis sensu affici, tam arduum est, ut solus is qui sanctus est, praestare id possit.

²⁴² Hoc & fequenti paragrapho *cu-su ait perfectorum* in medio fectando regula ufu ampla eft & univervalis; & tamen intima illius vis ac ratio in re parva eft & fubtilis ac recondita, adeoque a paucis cognita.

quanto immense siano la vastità e la perfezione del cielo e della terra, così come grande è la loro beneficenza verso gli uomini, a causa dei continui mutamenti dei tempi e degli elementi, questi sono comunque incapaci di soddisfare i desideri dei singoli individui. Così l'uomo trova in ciò motivo di biasimo e, indignato, critica il cielo e la terra. Perciò se l'Uomo perfetto procedesse dalla sua grandezza, bisogna riconoscere allora che tutto il mondo non potrebbe contenere o trattenere una tale virtù; se invece procedesse dalla sua limitatezza e semplicità interiori allora tutto il mondo non potrebbe dividere o spezzare quella stessa virtù. Il senso è che non esiste nulla, per quanto grande, in cui la ragione non sia presente, così come non esiste nulla, per quanto piccolo, che ne sia privo.²⁴³

f.11 p. 2. §. 1. (p.50)

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！」

Confucio, che mostra di essere rivolto con costante impegno all'ampia e sublime virtù del giusto mezzo sopra esposta, assunse a modello gli spiriti il cui potere intellettuale è il più elevato e la cui potenza è grande nelle loro opere. Così disse: Negli spiriti è insita una virtù pratica ed una potenza; quest'ultima quanto è straordinaria, quanto varia e sublime!²⁴⁴

²⁴³Viri foeminaque, quamvis rudes, intra Sphaeram suam naturalem possunt quadantenus pervenire ad practicam medii notitiam; sed cognoscendo pervenire ad hujus subtilissimum apicem, quamvis sanctus quispiam sit, & probe intelligens, equidem habebit aliquid, quod nondum cognoverit. Viri foeminsque, quamvis ssint *inutile* vulgus, tamen fieri potest, ut in quibusdam rebus juxta medii regulam subinde queant ex parte operari; at vero pervenire ad hujus supremum apicem, quamvis sanctus quispiam sit, adhuc habebit quo non possit pertingere, & quae fervare nequeat; quim imo ipsum coelum & terra, quamvis horum tanta sit magnitudo, perfectio, atque erga homines beneficentia, tamen ob elementorum temporumque vicissitudines nequeunt explorare singulorum vota, sic prorsus, ut homo in eis reperiat quae arguat, & adhuc habeat ob quod indignabundus de coelo terraque conqueratur. Propterea si Vir perfectus agat de ejus magnitudine, necessario fatebitur, orbem universum non possit eam tantas virtutis molem capere aut sustentare; si vero agat de ejusdem recondita exiguitate & subtilitate, fatebitur item, quod orbis totus non possit eam dividere aut penetrando perrumpere. Sensus est; nulla res adeo magna est, in qua ratio non insit; nulla item adeo exigua, quae ratione quadam careat.

²⁴⁴ Confucius, ut ostendat, ad supradictam medii virtutem adeo amplam & sublimem, constanti conatu enitendum esse, exemplum desumit a spiritibus, quorum uti vis intellectiva est excellentior, ita & in operando est efficacitas magna: sic igitur ait: Spiritibus inest operativa virtus & efficacitas magna; & haec o quam praestans est! Quam multiplex! Quam sublimis.

§. 2. (p.51)

視之而弗見,聽之而弗聞,體物而不可遺。

Confucio insegna che negli spiriti sopra citati risiede una forza straordinaria e propria di un ordine superiore. Mentre infatti tutte le cose materiali cadono sotto i sensi, soltanto gli spiriti ne rifuggono. È certamente vero che noi, in qualche modo, li percepiamo con la vista considerando che questi si manifestano ripetutamente nelle loro opere; eppure non ne scorgiamo le forme reali. Ancora, li percepiamo in qualche modo con l'udito dal momento che contempliamo tanto la discordia concorde quanto l'armonia delle opere che hanno origine dagli spiriti; e tuttavia non li sentiamo. Infine si congiungono e pervadono, per così dire, tutte le cose. In altre parole, (come altri illustrano) manifestano le loro azioni in tutte le cose cosicché nulla possa discostarsi da questi o possa stabilirsi senza la loro direzione.²⁴⁵

§. 3.

使天下之人齊明盛服,以承祭祀。洋洋乎!如在其上,如在其左右。

Ciò che gli spiriti determinano è la ragione per cui gli uomini del mondo, a cui è stata accordata la gratitudine dalla natura, si trattengono più volte specialmente dai vizi; è anche la ragione per cui l'animo è puro e candido; il corpo è adornato con splendide vesti; così gli uomini offrono sacrifici a coloro a cui spettano mentre in quel momento contemplano la moltitudine degli spiriti che, come il mare, abbraccia ogni cosa; così li venerano come se li vedessero in alto, così li onorano come se fossero presenti a destra o a sinistra.²⁴⁶

²⁴⁵ Docet Confucius inesse spiritibus supra memoratis vim quamdam prorsus et ordinis superioris; quia cum res omnes corporea cadant sub sensum, soli spiritus hunc fugiunt. Verum quidem est, quit, quod visu percipimus illos quodammodo, quatenus in effectis suis identidem se produnt; sed tamen revera non videmus. Rursus auditu percipimus illos quodammodo dum contemplamur tot effectuum qui ab illis procedunt tam concordem discordiam & quasi harmoniam; sed ipsos tamen non audimus; denique adeo intime fociantur & incorporant se se, ut ita dicam, rebus omnibus; aut (*ut alii explicant*) exercent operationes suas circa res omnes sic, ut res non possint eos a se dimittere; seu, nequeant consistere sine eorum directione.

²⁴⁶ Atque haec est causa, cur spiritus efficiant, ut orbis homines quibus est a natura indita gratitudo, abstineant identidem sese praecipue quidem a vitiis; & ut animus sit purus ac mundus, corpus item splendidiore habitu adornatum; ut sic ea qua decet reverentia offerant sacrificia quo tempore dum contemplantur illam spirituum multitudinem, velut mare quoddam, omnia implentem; ita eos venerantur ac si assisterent ipsis superne, ita quoque reverentur ac si adstarent ipsis ad laevam & dextram.

p. 2. §. 1. (p.52)

詩曰：「神之格思，不可度思！矧可射思！」

Confucio, servendosi dell'autorità del libro *ShuJing*, dimostra che agli spiriti si deve una particolare riverenza. Così recitano le *Odi*: non è forse vero che non è possibile presagire o determinare la venuta e l'accostarsi degli spiriti a coloro che esprimono sacrifici e ai cui voti essi rispondono? Non sarebbe a maggior ragione impossibile coglierli se gli uomini esercitassero il loro culto con negligenza e venissero meno alla venerazione di questi? In altre parole, se coloro che sacrificano agli spiriti con venerazione non sono capaci di percepire facilmente la loro presenza, non la percepiranno forse tanto meno coloro che esercitano il proprio culto con noncuranza, indifferenza e con disgusto?²⁴⁷

f.22. p. 1. §. 1. (p.71)

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

Dal momento che gli uomini senza distinzioni posseggono un animo quasi fosse offuscato dal fumo delle passioni sregolate, non sono capaci di discernere ciò che è rivolto vero i loro occhi, ben che meno ciò che è lontanissimo o futuro. In realtà, sostiene Zi Si, la virtù del santo e di colui che ha raggiunto la perfezione massima è ciò che permette di prevedere il futuro: quando una corte o una famiglia sono prossimi ad innalzarsi, senza dubbio si presentano presagi fausti; nel momento in cui una corte o una famiglia si trovano prossimi alla rovina, sono offerti indubbiamente presagi infausti che si manifestano nello stelo detto *shi* o nel carapace detto *gui* (sopra di questo bruciano una qualche erba e dalle macchie, o colori, che apparivano casualmente conoscevano il futuro); vengono scosse le quattro membra, cioè tutto il corpo umano, a seguito di un moto premonitore o per la paura e l'ansia delle cose future. Ma colui che ha raggiunto la somma perfezione, se casualmente le calamità o gli eventi lieti si apprestano, senza attendere alcun segno, presagisce e avverte quella che è la felicità; nella sventura, questa che è la calamità. Colui che ha raggiunto la somma perfezione, essendo

²⁴⁷ Confucius autoritate libri *Xi-kim* dicti probat hanc illis deberi reverentiam. Oda sic ait: An spiritus adveniant & appropinquent sacrificantibus, eorumque vota suscipiant, non potest facile conjici nedum determinari; magis ne vero determinari poterit si negligenter colantur, & in eorum obsequio homines languescant? Seu si hi qui omni cum veneratione iis sacrificant, nequeunt eorum praesentiam facile percepire, quanto minus percipient ii qui oscitanter ac remise & cum taedio illos colunt?

particolarmente acuto e perspicace, come gli spiriti penetra tutte le cose; in che modo mancherebbero dunque segni e presagi?²⁴⁸

f.24. p. 2. §. 1. (p.78)

大哉,聖人之道!

Quanto è grande e ampiamente manifesta la virtù e la legge dell'uomo santo, quanto numerose le opere che quella virtù porta a compimento.²⁴⁹

§. 3.

洋洋乎! 發育萬物, 峻極于天。

Quella virtù talmente è estesa nell'immensità, come un oceano che esonda insinuandosi in tutte le cose, che partecipa alla produzione e al mantenimento di ogni cosa. Allo stesso modo la sua immensità ed eccellenza arrivano al Cielo stesso.²⁵⁰

²⁴⁸ Quoniam homines passim habent animum quadam pravarum affectionum veluti cligine offusum, nequeunt clare cognoscere rationem omnem, quandoque nec discernere ea quae ante oculos versantur, quanto minus ea quae ab oculis sunt remotissima, ut sunt futura? At vero inquit *Cu-su* summe perfecti ac sancti virtus ea est, ut possit praevie scire futura: Cum Regia Familia proxime est erigenda, procul dubio passim dantur fausta quaedam prognostica: Regiae item Familiea cum imminet occasus, indubie item dantur infausta quaedam prognostica, quae & manifestantur in herba *Xi* dicta & in testudine *Quei* dicta (*supra hanc cremebant aliqui dictam herbam, & ex maculis, seu coloribus, qui tum forte apparebant, conjisciebant futura*) & praevio motu seu horrore quodam metuque futurorum percelluntur quatuor membra, seu totum corpus humanum. At summe perfectus, si quando forte calamitas, aut felicitas proxime instat, non attendens ad eiusmodi signa, in probis procul dubio praenoscit praesentique istam, id est, felicitatem; in improbis, haud dubie praeniscit illam, id est calamitatem; idoque summe perfectus cum tam subtilis & perspicax sit, est instar spiritus omnia undequaque penetrantis; quorsum igitur eget huiusmodi auguriis & porognosticis?

²⁴⁹ Quam magna & late patens sancti viri lex e& virtus, qua mille numeris omnibus explet.

²⁵⁰ Quam in immensum diffusa, Oceani instar exundas, & omnibus rebus sese insinuans concurrat ad productionem, & conservationem omnium rerum. Adeoque sua celsitudine ac subimitate pertingit etiam ad ipsum coelum.

Bibliografia

Fonti primarie

Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum (1593), Antonio Possevino (a cura di), 2 voll., Roma: Tipografia Apostolica Vaticana.

Chuan Xi Lu Xiang zhu ji ping 王陽明傳習錄詳註集評 (Note dettagliate e commentario sul Chuan Xilu di Wang Yangming) (1983), Wang Yangming (a cura di), Taipei: Taiwan Student Book Company.

Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia Sinensis Latine exposita studio et opera (1687), Philippe Couplet (a cura di), Parigi: Daniel Horthemels.

Continuazione dell'esame teologico in cui si risponde a due libri l'uno intitolato Lettera ad un'amico. - L'altro intitolato Brevissima controversia (1710), Giovanni Girolamo Saccheri (a cura di), [s.l.] : [s.n.].

De civitate Dei (1955), Sant'Agostino (a cura di), in *Corpus Christianorum, Series Latina*, 48, Thurnholtz: Brepols.

De Genesi ad Litteram (1989), Sant'Agostino (a cura di), Roma: Città Nuova Editrice.

Dijian tushuo 帝鑒圖說 (Illustrazione de *Lo specchio dell'imperatore*) (2008), Zhang Juzheng 張居正 (a cura di), Pechino: Zhonggong zhongyang dangxiao chubanshe.

Erchengji 二程集 (Raccolta delle opere dei fratelli Cheng) (1981), Cheng, Yi 程頤 e Cheng Hao 程顥 (a cura di), 2 voll., Beijing : Zhonghua shuju.

Ershiwu yan 二十五言 (Le venticinque sentenze) (2003), Matteo Ricci (a cura di), in Zheng Ande 鄭安德, *Mingmo Qingchu Yesuhui sixiang wenxian huibian* 明末清初耶穌會思想文獻彙編 (Raccolta del contributo letterario sul pensiero della società dei gesuiti in tarda epoca Ming e inizio Qing), Vol. 5, Pechino: Peking University Press.

Estratto del trattato composto dal reuerendissimo padre fr. Francesco Varo dell'ordine de' Predicatori ... circa il culto, offerte, riti, e cerimonie, che praticano i chinesi in honore del loro maestro Confusio (1700), Francisco Varo (a cura di), Colonia.

Expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli (2005), Tommaso D'Aquino (a cura di), 2 voll., Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Guanzi jiaozheng 管子校正 (Rettificazione dei testi del maestro Guan), Dai Wang 戴望 (a cura di)(1981), in *Zhuzi jicheng* 諸子集成 (Raccolta delle opere di diverse scuole di pensiero), vol. 5, Shanghai shudian.

Lunyu 論語 (I diaologi) (1991), in Yang Bojun 楊伯(a cura di), *Lunyu yizhu* 論語譯註 (Traduzione e annotazioni dei dialoghi), Pechino: Zhonghua shuju.

Qinghua Daxue chubanwenxian 清華大學出土文獻研究與保護中心 (Centro di conservazione e ricerca dei documenti dissotterati dell'università Qinghua), *Qinghua Daxue Cang Zhanguo Zhujian Baoxun Shiwen* 清華大學藏張國竹簡保訓譯文 (Trascrizione dei testi dei rotoli di bambù della collezione degli Stati Combattenti presso l'università Qinghua), in *Wenwu* 文物 (Reperti Culturali), 2009, 6, pp. 73-75.

Sapientia Sinica (1662), Inácio Da Costa e Prospero Intorcetta (a cura di), Jianchang.

Shangshu zhengyi 尚書正義 (edizione ufficiale del Classico dei documenti) (1997), Kong Yingda 孔穎達(a cura di), in *shisanjing zhushu* 十三經註疏 (Commentario dei tredici classici), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, pp. 109-258.

Shiji 史記 (Memorie di uno storico) (1959), Sima Qian 司馬遷 (a cura di), Pechino: Zhonghua shuju.

Shisanjing Zhushu 十三經注疏 (Raccolta dei commentari dei tredici classici) (1980), Ruan Yuan 阮元 (a cura di), 14 Voll., Pechino: Zhonghua shuju.

Sinarum scientia politico-moralis (1667-1669), Prospero Intorcetta (a cura di), Canton, Goa.

Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 (Raccolta dei commentari sui quattro libri per capitoli e versi) (1983), Zhu Xi 朱熹 (a cura di), Pechino: Zhonghuashuju.

Sishu zhijie 四書直解 (Commentari colloquiali sui Quattro Libri) (2007), 張居正, Zhang Juzheng 張居正 (a cura di), in *Zhang Juzheng jiangping, Daxue Zhongyong* 張居正講評, 大學中庸 (Commenti di Zhang Juzheng sul Daxue e Zhongyong), Shanghai: Shanghai Cishu Press.

- *Zhang Juzheng jiangping, Lunyu* 張居正講評, 論語 (Commenti di Zhang Juzheng sul Lunyu) (2007), Shanghai: Shanghai Cishu Press.

Suishu 隋書 (Storia della dinastia Sui)(1973), Wei Zheng 魏徵 (a cura di), Pechino: Zhonghua shuju.

Summa contra Gentiles (1946), Tommaso d'Aquino (a cura di), Torino: Marietti.

Summa Theologiae (1999), Tommaso d'Aquino (a cura di), Torino: Edizioni San Paolo.

Traité sur quelques points de la religion des Chinois (1701), Nicolò Longobardo (a cura di), Parigi: Louis Guérin.

Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos Predicadores tienen para prohibir a sus cristianos algunas ceremonias que los gentiles hacen en veneración de su maestro Confucio y de sus progenitores difuntos (1680), Francisco Varo (a cura di), Biblioteca Casanatense, ms. 1070.

Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China, descripcion breue de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados (1676), Domingo Fernández Navarrete (a cura di), Madrid: Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon.

Zhang Zaiji 张载集 (Raccolta delle opere di Zhang Zai) (1978), Zhang Zai 张载 (a cura di) (1978), Pechino: Zhonghuashuju.

Zhongyong 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) (1983), in Zhu Xi 朱熹 (a cura di), *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Note e commentari sui quattro libri), Pechino: Zhonghuashuju.

Zhuangzi 莊子 (1994), in Chen Guying 陳鼓應 (a cura di), *Zhuangzi jinzhujinyi* 莊子今注今譯 (Annotazioni e interpretazioni contemporanei del Zhuangzi), Pechino: Zhonghua shuju.

Zhuzi Yulei 朱子語類 (Discorsi tematici del maestro Zhu) (1986), Zhu Xi 朱熹 (a cura di), Pechino: Zhonghuashuju.

Fonti critiche

Albert Chan (1993), “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems,” in *Monumenta Serica*, 41, pp. 139–157.

Ames, Roger T. e David L Hall (2001) (a cura di), *Focusing the Familiar : A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Andreini (2011), “Categorie dello ‘spirito’ nella Cina pre-buddhista”, in M. Pagano (a cura di), *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano e Udine: Mimesis, pp. 71-107.

- (2014), “La morte nella cultura della Cina classica”, in De Ceglia, Francesco (a cura di), *Storia della definizione di morte*, Milano: Franco Angeli, pp. 71-96.

- (2008), “Breve riflessione sul dire e sul fare nel pensiero cinese classico”, in Nordio, M. (a cura di), *Cina. West of California?, Venezia: Marsilio*, pp. 27-43.

Anna Sun (2008), *Confusions over Confucianism: Controversies over the religious nature of Confucianism, 1870-2007*, Princeton: Princeton University.

Aquino, Tommaso (1994), *Commentary on Aristotle's De Anima*, traduzione di Kenelm Foster e Silvester Humphries, Notre Dame: Dumb Ox Books.

Balme, David (1984), "The Snub" in *Ancient Philosophy*, 4, pp. 1-8.

Baracchi, Claudia (2017), *Aristotle's Ethics as first Philosophy*, Cambridge: Cambridge University press.

Barrett, T. H. e Tarocco, Francesca (2012), "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term Zongjiao," in Volkharde Krech e Marion Steineke (a cura di), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden and Boston: Brill, pp. 307-319.

Barry, M. Inviolata (1924), *St. Augustine, the Orator. A Study of the Rethorical qualities of St. Augustine's Sermones ad Populum*, Washington D. C.: The Catholic University of America.

Benedetti, Stefano (2014), "Sapientia sinica (1662): sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi confuciani ad opera di Prospero Intorcetta", in *Atti e memorie dell'Arcadia*, 3, pp. 167-208.

Bernard, Carmen e Gruzinski, Serge (1998), *De l'idolâtrie: une archeologie des sciences religieuses*, Paris: Seuil.

Bernard, Henri (1931), "Whence the Philosophic Movement at the Close of the Ming (1580-1640)?" in *Bulletin Catholique de Peking*, 8, pp. 67-73.

- (1935), *Sagesse chinoise et philosophie chretienne*, Parigi: Cathasia.

Billuart Charles-René (1833), *Summa summae S. Thomae, sive Compendium theologiae*, 2 voll., Roma: Edebat Crispinus Puccinelli.

Blumenthal, Henry e H. Robinson (1991) (a cura di), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford: Oxford UP.

Bodei, Remo, Giulio Giorello et al. (2017) (a cura di), *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Roma-Bari: Editori Laterza.

Bottin, Francesco (1982), *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini: Maggioli.

Boute, Bruno (2012), *Devising Order: Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Brill's Church History. Boston e Leiden: Brill.

- Brocchieri, Paolo Beonio (2017), *Confucio e il Cristianesimo*, Milano: Luni Editrice.
- Brockey, Liam Matthew (2007), *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, Lesley (1997), “What Is ‘the Mean Relative to Us’ in Aristotle’s Ethics?” *Phronesis*, 42(1), 77–93.
- Caiani, Lucia (1996) (a cura di), *Etiche di Aristotele*, Torino: UTET.
- Ceijssens, Lucien (1949), *La correspondance d’Emanuel Schelstrate, préfet de la Bibliothèque Vaticane (1683–1692)*, Bruxelles e Roma: Institut historique Belge de Rome.
- Chan Wing-tsit (1975), “Reason, substance and Human desires in Seventeenth-Century Neo-Confucianism”, in De Bary (a cura di), *The unfolding of Neoconfucianism*, New York.
- Cheng, Anne (2000), *Storia del pensiero cinese, dalle origini allo studio del Mistero [Histoire de la pensée chinoise, Parigi: Seuil, 1997, traduzione di CRISMA A.]* Milano: Einaudi, 2000.
- Chi Chengyong 遲成勇 (2017), “Lun zhongyongde lishi jiazhi yu xianshi jiazhi 論中庸的歷史價值與現實價值” (Sui valori storici e reali del Zhongyong), in *Haerbin gongye daxue xuebao 哈爾濱工業大學學報* (Giornale dell’università d’ingegneria di Harbin), 9, pp. 43-45.
- Chow, Kai-Wing (1994), *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford: Stanford University Press.
- Cicero (1998), *De inventione*, introduzione, traduzione e note a cura di Maria Greco, Lecce: Congedo.
- (1987), *De officiis*, con un saggio introduttivo, premessa al testo, introduzione e note di Emanuele Narducci, traduzione di Anna Resta Barile, Milano: Rizzoli.
- Collani, Claudia (1993), “Le Pere Joachim Bouvet et le mandement du vicaire apostolique Charles Maigrot,” in Edward Malatesta e Yves Raguin (a cura di), *Succes et echecs de la Rencontre Chine et Occident du XVIe au XXe siecle*, San Francisco: Ricci Institute for chinese-western cultural history, pp. 77-100.
- Corradini, Piero (2001) (a cura di), *Matteo Ricci- Lettere*, Macerata: Quodlibet.
- Couvreur, Seraphine (1895) (a cura di), *Les quatre livres: I. La Grande Étude. II. L’Invariable Milieu. III. Entretiens de Confucius et de ses disciples. IV. Oeuvres de Meng Tzeu*, Parigi: Cathasia.

Crawford, Robert (1970), "Chang Chu-cheng's Confucian Legalism", in de Bary, W. T. (a cura di), *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, pp. 367-414.

Creel, H. Glessner (1960), *Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung*, New York: A mentor Book.

Crisma, Anna (2012), *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo*, tesi di dottorato, Venezia: Università Ca'Foscari di Venezia.

D'Arelli Francesco (1994), "L'apprendimento della lingua cinese e la traduzione Latina dei *Si shu* (Quattro Libri)", in *Annali*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 54, 4, pp. 479-487.

D'Elia, Pasquale M. (1942), *Fonti Ricciane*, 3 voll., Roma La Libreria dello Stato.

Dai Zhen 戴震 (1956), *Mengzi ziyi shuzheng 孟子字義疏證* (Ricerche delle evidenze sul significato dei caratteri in Mencio), Pechino: Zhonghuashuju.

De Bary, Theodore et al. (1960), *Sources of Chinese tradition*, New York: Columbia University Press, 2 voll.

Ditmanson, Peter (2015), "Imperial History and Broadening Historical Consciousness in Late Ming China", in *Ming Studies*, 71, pp. 23-40.

Driscoll, John A. (1981), "'Eidos in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance,'" in Dominic J. O'Meara (a cura di), *Studies in Aristotle*, Washington DC: Catholic University of America Press, pp. 129-59.

Du Weiming 杜維明 (2002), "Zongjiao Xiangdu: Ruxue De Chaoyuexing Ji Qi Zongjiao Xiangdu" 宗教向度: 儒學的超越性及其宗教向度 (La dimensione religiosa: Il carattere trascendente del Confucianesimo e la sua dimensione religiosa), in Guo Qiyong 郭齊勇, Zheng Wenlong 鄭文龍 (a cura di), *Du Weiming Wenji 杜維明文集* (Raccolta delle opere di Du Weiming), Wuhan: Wuhan Chubanshe, vol. 4, pp. 463-654.

Duindam, Jeroen F. J. e Dabringhaus, Sabine (2014), *The Dynastic Centre and the Provinces*, Leida: Brill.

Elman, Benjamin (2001), "Educazione, società ed esami" in Sandro Petruccioli (a cura di), *Storia della Scienza*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2 voll., pp. 462-470.
- (2005), *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ferrero, Michele (2019) (a cura di), *Il primo Confucio latino - Il Grande Studio. La Dottrina del Giusto Mezzo. I Dialoghi*, Roma: LAS Editrice.

Fingarette, Herbert (1971), *Confucius, The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row.

Fung, Yu-Lan (1956), *Storia della filosofia cinese*, [DERK B. (1952) (a cura di), *A History of Chinese Philosophy*, Princeton: New Jersey, traduzione di TASSONI M.], Milano: Mondadori.

Gernet, Jacques (1994), *L'intelligence de la Chine: le social et le mental*, Parigi: Éditions Gallimard.

Hadot, Pierre (1998), *Esercizi Spirituali e filosofia antica* [1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*, traduzione di Anna Maria Marietti], Torino: Einaudi.

Harbsmeier, Christoph (1990), "Some Desultory Speculations on Non-Restrictive Modification of Nouns and Parentheses in Latin and Pre-Han Chinese", in Birthe Arendrup, Simo B. Heilsen (a cura di), *East Asian Institute Occasional Papers*, Copenhagen: Det Humanistiske Fakultet, pp. 107-116.

- (2001), "The Rhetoric of Premodern Prose Style", in Victor H. Mair (a cura di), *The Columbia History of Chinese Literature*, New York: Columbia University Press, pp. 881-908.

- (2015), "On the Nature of Early Confucian Classical Chinese Discourse on Ethical Norms", *Journal of Value Inquiry* 49 (4), pp. 517-541.

Heyndrickx, Jerome (1990) (a cura di), "Philippe Couplet, S.J. (1623-1693), The Man Who Brought China to Europe", in *Monumenta Serica Monograph Series XXII*, Nettetal: Steyler Verlag.

Huang, Ray (1981), *1587: A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, London, Yale University Press.

- (2008) [1998], "The Lung-ch'ing and Wan-li Reigns, 1567-1620," in Twitchett, Denis et al. (a cura di), *The Cambridge History of China, vol. 7, The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 511-584.

Hucker, Charles O. (1966), *The Censorial System of Ming China*, Stanford, California: Stanford University Press.

Jaffa, Harry J. (2011), *Thomism and Aristotelianism, A Study of the commentary by Thomas Aquinas On the Nicomachean Ethics*, University of Chicago.

Jense, Lionel M. (1997), *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, North Carolina: Duke University Press.

Jiang Yong 江永 (1985), *Zhouli yiyi juyao 周禮疑義舉要* (Riassunto delle perplessità sul Zhouli), Pechino: Zhonghua jushu.

Johannes Bettery (1995), *Die Akkommodationsmethode de P. Matteo Ricci S. J. In China*, Roma: Università Gregoriana.

Johnston, Ian et al. (2012) (a cura di), *Daxue and Zhongyong: Bilingual Edition*, Hong Kong: Chinese University Press.

Jordan, Mark D. (1992), *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Kern, Martin (2000), *The stele Inscriptions of Ch'in Shi-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven: American Oriental Society.

Kristeller, P. Oskar (1955), *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge: Harvard UP.

Lackner, Micheal (2019), “Le prime traduzioni latine del ‘Giusto Mezzo’”, in *Annali di Ca' Foscari, Serie Orientale*, 55, pp. 341-361.

Launay, Adrien (1916), *Memorial de la Societe des Missions Etrangeres de Paris*, Parigi: Séminaires des missions étrangères, 2 voll.

Legge, James (1861) (a cura di), *The Chinese Classics: Confucian analects ; The great learning ; The doctrine of the mean*, London, Londra: Trubner & Co.

- (1877), *Confucianism in Relation to Christianity (1877): A Paper Read Before the Missionary Conference in Shanghai on May 11th*, Londra: Trübner & Co.

Li Chongyi 李崇義 e Artman, Charles (2010), “A Newly Discovered Inscription by Qin Gui: Its Implications for the History of Song"Daoxue”, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70, 2, pp. 387-448.

Li Tiangang 李天綱 (1998), *zhonghuo liyi zhizheng: lishi, wenxian he yiyi 中國禮儀之爭, 歷史, 文獻和意義* (La controversia cinese dei riti, storia, contributi letterari e significato), Shanghai: Shanghaichuabnshe.

Lin Jinshui 林金水 (1932), “Ming qing zhi shidafu yu zhongxi liyi zhi zheng 明清时代士大夫与中西禮儀之爭 (I funzionari letterari delle epoche Ming e Qing e la Controversia dei Riti tra Cina e Occidente)”, in *Lishi yanjiu 歷史研究* (Studi storici), 1, pp. 20-37.

Lin Tongqin (1995), “Chinese philosophy, A philosophical essay”, in *Journal of Asian studies*, pp. 727-758.

Lippiello, Tiziana (2003) (a cura di), *Confucio, Dialoghi*, Torino: Einaudi.

- (2009), *Il Confucianesimo. L'etica sociale della civiltà cinese*, Bologna: Il Mulino.

- (2010) (a cura di), *La costante pratica del giusto mezzo*, Venezia: Marsilio.

- (2012), “Il perfezionamento del sé nella cultura cinese e l'interpretazione di Matteo Ricci” in *Trasformazioni religiose e trasformazioni sociali dell'Asia contemporanea*, Milano: Bulzoni editore, vol. 4, pp. 9-21.

-(2020), “«China too has its Aristotle»: The Zhongyong 中庸 (Sinarum Scientia Politico-Moralis) and the fascinations' with Confucius”, in *Itineraria*, 19, pp. 107-127.

Long Pu 龍撲 (2016), “Zhongyong: Gudaizhongguoren de hexin jaizhiguan 中庸：古代中國人的核心價值觀(Zhongyong: i valori fondanti degli antichi cinesi)”, in Xuexi yu yanjiu 學習與研究(Studio e ricerca), pp. 74-78.

Lundbaek, Kund (1979), “*The first translation from a confucian classic in Europe*”, in *China mission studies (1550-1800)*, 1, pp. 1-11.

- (1991), “The First European Translations of Chinese Historical and Philosophical Works”, in T. H. C. Lee (a cura di), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 29-43.

Machle, Edward J. (1992), “The Mind and the Shen-ming in the Xunzi”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 19, pp. 361-386.

- (2002), “Shenming (Shen-ming): Gods or Godlike Intelligence”, in A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, pp. 701-702.

McCosker, Philip e Turner, Denys (2016) (a cura di), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge University Press.

Melchiorre, Virginio (2014) (a cura di), *Filosofie nel mondo*, Milano: Bompiani.

Menegon, Eugenio (1998), “Yang Guangxian opposition to, Johann Adam Schall: Christianity and Western Science in His Work Budeyi”, in Malek, Roman, (a cura di), *Western Learning and Christianity in China The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, 2 voll., Nettetal: Monumenta serica monograph series, pp. 311-337.

Meynard, Thierry 梅謙立(2011) (a cura di), *Confucius sinarum philosophus (1687), The first translation of the confucian classics*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

- (2014), “Yesuhuishi yu Rujia jingdian: fanyizhe, yihuopannizhe? 耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者? (La compagnia dei gesuiti e i classici confuciani: traduttori o traditori?)”, in *Xiandai Zhexue 現代哲學 (Filosofia moderna)*, 6, pp. 67-78.

- (2015) (a cura di), *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden – Boston: Brill.

Miller, Harrison S. (2001), *State Versus Society in Late Imperial China, 1572-1644*, New York, Columbia University.

Minio-Paluello, Lorenzo (1972), *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam: Hakkert.

Mungello David (1985), *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

- (1994), *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.

- (1999), *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Pub.

- (1981), “The Jesuits’ use of Chang Chü-Cheng’s commentary in their translation of the Confucian Four Books (1687)”, in *China Mission Studies Bulletin*, pp. 12-22.

- (1988), “The Seventeenth-Century Translation Project of the Confucian Four Books,” in Ronan, Charles et al. (a cura di), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 252-273.

- (1994), *The Chinese rites controversy: Its history and meaning*, Nettetal: Steyler.

Natali, Carlo (1999) (a cura di), *Aristotele, Etica Nicomachea*, Roma-Bari: Laterza.

Niu, Pu (1998), *Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School*, tesi di dottorato, Arizona State University, pp. 100-103.

Parsons, Wilfrid (1924), *A Study of the Vocabulary and Rethoric of the letters of St. Augustine*, Washington D.C.: The Catholic University of America.

Paternicò, Luisa M. (2017), “Translating the Master”, *Monumenta Serica*, 65, pp. 87-121.

Pelliot, Paul (1924), “Un recueil de pièces imprimées concernant la Question des rites”, in *Toung Pao*, Vol. 23, 5, pp. 347-355.

Peterson, Willard (1998), “Learning from heaven: The introduction of Christianity and other Western ideas into late Ming China”, in Denis C. Twitchett et al. (a cura di), *The Cambridge History of China, Volume 8: The Ming dynasty, 1368-1644*, part 2, pp. 789-839.

Plaks, Andrew (1999), “The mean, nature, and self-realization European translations of the Zhongyong”, in: Alleton, Viviane e Lackner, Michael (a cura di), *De l'un au multiple. Traduction du chinois vers les langues européennes. Translation from Chinese into European Languages*, Parigi: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, pp. 311-31.

Qian Mu 錢穆 (1955), “Zhongyong xinyi 中庸新義” (Nuova interpretazione del Zhongyong), in *Minzu Pinglun 民族評論* (Discussioni del popolo), pp. 2-8.

Rabbow, Paul (1954), *Seelenführung. Methodik der Esercitiën in der Antike*, Monaco: Kösel.

Reale, Giovanni (2004), *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani, 10 voll.

Reischauer, Edwin Oldfather e Fairbank, John King (1960), *East Asia: the Great Tradition*, Boston, Houghton Mifflin.

Rémusat, Abel (1817) (a cura di), *L'invariable milieu: ouvrage moral de Tsèu-ssê, en chinois et en mandchou, avec une version littérale latine, une traduction française, et des notes, précédé d'une notice sur les quatre livres moraux communément attribués à Confucius*, Parigi: De l'Imprimerie royale.

Ricci, Matteo (2016), *The True Meaning of the Lord of Heaven* [Tianzhu shiyi 天主實義, tradotto da Douglas Lancashire e Peter Hu Kuo-chen, 1985, Taipei: Istituto Ricci] edizione a cura di Thierry Meynard, Boston: Institute of Jesuit Sources.

Ritcher, Matthias L. (2013), *The embodied text: establishing textual identity in early chinese manuscript*, Leiden: Brill.

Rule, Paul A. (1986), *K'ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Boston: Allen & Unwin

Sabbadini, Augusto Shantena (2012) (a cura di), *Chuang Tzu*, Milano: Urra.

Sandonà, Leopoldo (2005), “Forme della Regola d’oro nel mondo ebraico-cristiano”, in C. Vigna, S. Zanardo, *La regola d’oro come regola universale*, Milano: Vita e pensiero, 3-36.

Santangelo, Paolo (1991), *Il peccato in Cina*, Bari: Laterza.

- (1992), *Emozioni e desideri in Cina. La riflessione neoconfuciana dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari: Laterza.

Scarpari, Maurizio (1995), *Avviamento allo studio del cinese classico*, Cafoscarina.

- (2010), *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino: Piccola biblioteca Einaudi.

Schmitt, Charles B. (1984), *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum Reprints.

Sim, May (2007), *Remastering morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge: Cambridge University Press.

Standaert Nicolas (1999), “The Jesuit Did Not Manufacture Confucianism”, in *East Asian Science, technology and medicine*, 16, pp. 115-132.

- et al. (2001a) (a cura di), *Handbook of Christianity in China (635–1800)*, Leiden: Brill.

- (2001b), “The studies of the classics by Late Ming Christian Converts”, Gimpel, Denise e Melanle, Hanz (a cura di), *Cheng – In All Sincerity: Festschrift in Honour of Monika Ubelhor*, Amburgo: Hamburger Sinologische Gesellschaft, pp. 19-40.

Steenberghen, F. Van (1946), *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Sun Longji 孫隆基 (1983), *Zhongguo wenhua de shenceng Jiegou* 中國文化的深層結構 (L'articolata composizione della cultura cinese), Hong Kong: Yishan chubanshe.

Tang Lan 唐蘭 (1981), *Yinxu wenziji* 殷墟文字記 (registrazioni scritte delle rovine della dinastia Yin), Pechino: Zhonghua shuju.

Taylor, Rodney L. (1990), "The sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation" in *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany: State University of New York Press, 77-91.

W. A. Oldfather (2000) (a cura di), *The Encheiridion of Epictetus* (2000), Cambridge: Harvard University Press.

Thoraval, Joël (1994), "De la philosophie en China à la Chine dans la philosophie", in *Esprit*, 201, pp. 5-38.

Traversa, Luciano (2015), "Prudentia e Providentia in Cicerone: il ritorno al futuro dal De Inventione al De Officiis", in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 64,3, pp. 306-335.

Trigault, Nicolas e Ricci, Matteo (1978), *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de Chine 1582-1610*, Parigi: Desclée de Brouwer.

Tu, Wei-ming (1989), *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press.

Übelhör, Monika (1968), "Hsü Kuang-chi und seine Einstellung zum Christentum, Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Späten Ming-Zeit", in *Oriens extremus*, 15, pp. 191-257.

Victor, Cousin (1961), *Histoire générale de la philosophie*, Parigi: Simon Baçon.

Whittaker, Gordon (1991), *Calendar and script in protohistorical China and Mesoamerica- a comparative study of day names and their signs*, Bonn: Holos-Verlag.

Wicki, S. I. Iosephus (1970, 1972, 1975) (a cura di), *Documenta Indica*, 14 voll., Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Wilson, Thomas A. (1955), *Genealogy of the Way, The construction and uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, California: Stanford University Press.

Wing-tist, Chang (1963), *Source Book in Chinese Philosophy Translated and Compiled by Wing-Tsit Chan*, Princeton: Princeton University Press.

Wu, Pei-Yi (1990), *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Xiao Qinghe 肖清和 (2015,4-6), *Tianzhu tongyikao: qingchu rujia jidutu Zhang Xingyao wenji* 天儒同異考：清初儒家基督徒張星曜文集 (Esame delle similitudini e differenze nella concezione del Cielo dei Ru: raccolta delle opere di Zhang Xingyao sui letterati cristiani all'inizio della dinastia Ming), Taipei: Ganlanjijinhui.

Xiong Shili 熊十力 (2001), “Yu youren lun Zhang Jiangling” 與友人論張江陵 (Discutendo con un amico su Zhang Juzheng], in *Xiong Shili quanji* 熊十力全集 (Racolta completa delle opere di XiongShili), vol. 5, pp. 549-643.

Xu, Keqian (2012), “A Synthetic Comprehension of the Way of Zhong in Early Confucian Philosophy”, in *Frontiers of Philosophy in China*, 7, pp. 422-438.

Yang Chaoming 楊超明 e Wang Jidong 王紀東 (2014), “zhongdao guannian yu zhongguo shixue chuantong 中道觀念與中國史學傳統” (il dao del zhong e la tradizione cinese storiografica), in *Gudai wenming* 古代文明 (antiche civiltà), 8, pp. 104-110.

Yang Huilin 楊惠林 (2018), “Matteo Ricci and Michel Foucault’s Readings of Epictetus: A Quest of ‘Zhi’ (知 Knowing) and ‘Xing’ (行 Application)”, in *Christianity & Literature*, Vol. 68,1, pp. 36–54.

Yu Wenzhe 于文哲 (2016), “Qinghuajian Baoxun yu Zhongdao de chuangcheng 清華簡《保訓》與“中道”的傳承” (l’eredità del testo Baoxun delle listarelle di Qinghua e la via del zhong), in *Zhongguo wenhua yanjiu* 中國文化研究 (Studi culturali cinesi), pp. 70-76.

Yu Yingshi 余英時 (1987), *Shi yu zhongguo wenhua* 士與中國文化 (Letterati e cultura cinese), Shanghai: Shanghai Renmin chubanshe.

Zhang Binglin 章炳麟(1908), *Wenshi* 文始 (l’origine dei caratteri cinesi), Hangzhou: Zhejiang Tushuguan, 3 voll.

Zhang Xiping 張西平(2016), *Ruxue xichuan ouzhou yanjiu daolun* 儒學西傳歐洲研究導論 (Introduzione agli studi sul confucianesimo e alla loro diffusione in Europa), Pechino: Beijingdaxue chubanshe.

Zhang, Xuezhi 張學智 (2007), “Zhang Juzheng lizhi zhong de zhexue 張居正吏治中的哲學 (Filosofia dell’amministrazione politica di Zhang Juzheng),” *Guoji ruxue yanjiu* 國際儒學研究 (Studi Internazionali Confuciani), 15, pp. 295–312.

Zhu Pingyi (1999), *Tongguang tianxue, yixue yu ruxe: Wang Honghan Mingqing zhi Zhonxiyixuede jiaohui* 通貫天學、醫學與儒學:王宏翰與明清之際中西醫學的交會 (Sintesi degli studi astronomici, medici e delle dottrine ru: Wang Honghan e gli scambi sugli studi medici occidentali e orientali del primo periodo Qing), Taiwan: Academia Sinica.

Dizionari, repertori e strumenti

Abbagnano, Nicola (1971)[1961], *Dizionario di filosofia*, Torino: UTET.

Brezzi, Francesca (1995), *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici*, Newton Compton, Roma 1995.

Corsi, Elisabetta (2004), *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, vol.62, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana.

Gao Ming 高明 (1980), *Gu wenzi leibbian* 古文字類編 (Raccolta per classificazioni dei caratteri antichi), Pechino: Zhonghua shuju.

Hucker, Charles O. (1987)[1985], *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Taipei: Nantian Shunyu.

Lewis, Thomas e Short, Charles (1879), *A Latin Dictionary*, New York:Harper and Brothers.

Luo Zhufeng 羅竹風(1994) (a cura di), *Hanyu Da Cidian* 漢語大詞典 (Grande dizionario delle parole cinesi), 13 voll., Shanghai: Cishu Chubanshe.

Pan Fu'en 潘富恩 (1992), *Zhongguo da baike quanshu, Zhexue* 中國大百科全書,哲學 (Raccolta enciclopedica completa della Cina, Filosofia), Shanghai: Zhongguo dabaike quanshu chubanshe, 74 voll.

Ren, Jiy 任继愈 (1998) (a cura di), *Zongjiao dacidian* 宗教大辭典 (Grande dizionario della religione), Shanghai: Shanghaicishu chubanshe.

Scarfe, G. et al. (2012), *Oxford English Dictionary* (2012), Oxford: Oxford University Press.

Xu Shen 許慎 (2001) (a cura di), *Shuowen Jiezi* 說文解字 (Spiegazione delle forme e analisi dei caratteri), Pechino: Jiuzhou Chubanshe.

Zuo Minan 左民安 (2006) *xishuo hanzi 1000ge hanzide qi yuan yu yanbia* 細說漢字 1000個漢字的起源與演變 (Illustrazione in dettaglio dei caratteri, origine e mutamenti di 1000 caratteri cinesi), Pechino: Jiuzhou chuabnshe.

Indice delle figure

Figura 1 <i>Sinarum Scientia Politico-Moralis</i> , p.7	39
Figura 2 Tabella riassuntiva delle traduzioni latine dei classici.....	43
Figura 3 Ritratto di Confucio.....	44
Figura 4 Prima pagina dell'opera <i>Confucius Sinarum Philosophus</i>	45