

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA CINESE

INDICE GENERALE

1	INTRODUZIONE STORICA.....	1
1.1	L'ETÀ MITICA.....	1
1.2	BREVE CRONOLOGIA DELLA STORIA DINASTICA CINESE.....	2
1.3	"PRIMAVERA ED AUTUNNO"/CH'UN CH'IU (722-481 a.C.) E PERIODO DEI "REGNI COMBATTENTI"/CHAN KUO (403-221 a.C.).....	3
2	LE "CENTO" SCUOLE.....	4
2.1.1	SCUOLA DEI LETTERATI (JU CHIA).....	5
2.1.2	SCUOLA TAOISTA (TAO CHIA).....	6
2.1.3	SCUOLA MOHISTA (MO CHIA).....	7
2.1.4	SCUOLA DEI NOMI (MING CHIA).....	8
2.1.5	SCUOLA YIN YANG (YIN YANG CHIA).....	9
2.1.6	SCUOLA DEI LEGALISTI (FA CHIA).....	10
2.1.7	SCUOLA DEGLI ECCLETTICI (TZA CHIA).....	10
3	QUESTIONE RELIGIOSA IN CINA E SCUOLA CH'AN.....	11

1 INTRODUZIONE STORICA

1.1 L'ETÀ MITICA

Gli storici cinesi delle epoche Chou e Han ricostruirono il passato e le radici della nazione avvalendosi di cronache, leggende e tradizioni a loro disposizione che cercarono di armonizzare, non sempre riuscendovi, in un continuum storico che riuscirono a far risalire sino al XXIX a.C. La storiografia moderna non riconosce però l'attendibilità delle fonti se non fino al XV sec. a.C., considerando perciò tutto il periodo antecedente come mitico e semimitico. Questo implica quindi che anche la prima delle dinastie "storiche", la Shia, appartenga in realtà a questo periodo.

Questa età mitica, chiamata dei Re Saggi, viene suddivisa in due parti: la prima è quella dei Tre Augusti e la seconda dei Cinque Imperatori.

I Tre Augusti.

Il primo dei mitici sovrani fu *Fu Hsi* (2852 a.C.). Di lui si dice che gli apparve uscente da un fiume un mostro dalla testa

di drago e corpo di cavallo recante sul dorso un diagramma da cui egli trasse gli otto trigrammi dell'I Ching. Fu lui inoltre ad inventare la scrittura, ad istituire il matrimonio, insegnò la caccia, l'allevamento del bestiame e la pesca.

Seguì *Sheng Nung* detto "Il Divino Agricoltore" (2737 a.C.) perchè inventò l'aratro, insegnò a coltivare ed a raccogliere le erbe medicinali.

Dopo di lui fu la volta di *Huang Ti* (2697 a.C.), il mitico *Imperatore Giallo*, che inventò le cinque note musicali, le armi, il carro e il battello, mentre sua moglie *Lei Tzu* insegnò ad allevare il baco e a tessere la seta. Sotto il suo regno apparve la fenice, segno che regnava un saggio e che l'impero era retto da sani principi.

I Cinque Imperatori.

Shao Hao (2597), *Chuan Shü* (2513), *Ti Kou* (2435), *Yao* (2357) e *Shun* (2255) furono i Cinque Imperatori. Il primo era figlio di *Huang Ting* ed anche sotto di lui apparve la fenice. Il secondo ne era invece il nipote, molto celebrato per la sua pietà e fu colui che inventò il calendario. *Ti Kou* era a sua volta nipote di *Chuan Shü* ed ebbe quattro figli, di cui il più importante fu certamente *Yao* che succedette al fratello *Ti Ch'ih* che governò molto brevemente e per questo non viene di fatto considerato. Dagli altri due figli, *Ch'i* e *Hsieh*, si avranno in linea diretta due dinastie future.

Yao è considerato il più grande degli imperatori dell'antichità e il grande legislatore, celebrato per la sua attenzione verso il popolo, la sua sapienza, la sua frugalità nei costumi, nel cibarsi, nella casa. Egli designò suo successore *Shun* che resse ancora l'impero con grande saggezza e carità (anche sotto di lui apparve la fenice), il quale a sua volta designò suo successore il ministro fidato Yü. Quando questi fece lo stesso nei confronti del suo illuminato ministro *I*, il popolo alla sua morte si ribellò al volere del sovrano e pose sul trono il figlio di lui *Chi*: da questo momento ha inizio una successione dinastica (*Hsia*) che sarà il perno della società cinese per secoli e secoli.

1.2 BREVE CRONOLOGIA DELLA STORIA DINASTICA CINESE

DINASTIE	PERIODO
Periodo dei re saggi	ultimo periodo del III millennio a.C.
Hsia	2205-1776 a.c.
Shang	1776-1123 a.C.
Chou	1122?-256 a.C.
Ch'in	221-206 a.C.
Han	206 a.C.-220 d.C.
Periodo della Disunione	221-589
Sui	590-617
T'ang	618-906
intermezzo pieno di discordie	907-959
Sung	960-1279
Yüan	1280-1367
Ming	1368-1643
Ch'ing	1644-1911

La storia della Cina affonda le sue radici in un'età mitica che è detta dei *Re Saggi*, e che si farebbe risalire all'ultimo periodo del III millennio a.C.; tuttavia si considera storicamente poco fondata tale idea, e i personaggi in questione quasi totalmente incarnazioni fantastiche di periodo di molto posteriori.

Dopo i *Re Saggi* comincia l'era delle dinastie, ma anche della prima di queste, la *Hsia*, non esistono prove certe della sua reale esistenza storica.

È solo con la seconda, la *Shang*, che abbiamo a disposizione iscrizioni su pietra e gusci di tartaruga a scopo divinatori

che comprovano quanto asserito dalla tradizione.

Con la dinastia *Chou*, in particolare nei primi secoli di tale fase, un gran numero di piccoli stati, la maggior parte dei quali situati lungo il Fiume Giallo, stringe un patto di fedeltà a questa casa reale, in un sistema feudale pressappoco simile a quello dell'Europa medioevale. Tale sistema, però, cominciò ad un certo punto a disgregarsi producendo così conflitti sempre più accesi fra i diversi stati che via via si stavano rendendo sempre più indipendenti, fino ad esaurire di fatto l'autorità dei *Chou*. Paradossalmente, visto l'insorgere sempre più forte di gravi problemi sociali, economici e politici, fu questo il grande e florido periodo della filosofia cinese, la sua età d'oro, in quanto sorsero molti pensatori che cercarono di trovare soluzioni a tali problemi. Fu questo il periodo in cui si vide la luce per la prima volta un sistema filosofico cinese organizzato, che per l'appunto costituisce la gloria di quella fase storica. Confucio (551–479 a.C.) fu il primo di quei filosofi, a cui seguirono molte scuole differenti. Politicamente il periodo che seguì a Confucio è conosciuto come quello degli *Stati guerreggianti*.

Con la sconfitta dell'ultimo stato oppositore da parte di quello di *Ch'in*, nome da cui quasi sicuramente è derivato quello di *Cina*, nasce nel 221 a.C. per la prima volta uno stato unitario realmente unificato nella forma dell'Impero. Per ottenere ciò, e soprattutto per organizzare lo stato appena formato, la dinastia vincente operò con estrema durezza, anche nell'ottica di eseguire un cambio epocale nell'organizzazione sociale dell'epoca, sostituendo all'aristocrazia feudale una burocrazia non ereditaria e centralizzata, sistema che costituirà il modello per tutte le dinastie successive. Fino alla creazione della Repubblica Cinese nel 1912, questo avvenimento epocale fu il più importante di tutta la storia della Cina.

Ciò nonostante, e proprio per la durezza esercitata dalla dinastia *Ch'in*, essa fu rovesciata in poco tempo e sostituita dalla dinastia *Han*, la quale tuttavia proseguì nel processo di consolidamento dell'unità dell'impero, si dimostrò molto potente, e allargò i confini fino alla maggior parte della Cina attuale, incluso molto anche del Turkestan cinese odierno. In corrispondenza dell'unificazione politica avvenne anche quella del pensiero, processo d'altronde già avviato sotto la dinastia *Chou*, e che vide di fatto il definitivo affermarsi delle due scuole dominanti: il Taoismo e il Confucianesimo.

I quattro secoli che seguirono agli *Han* sono detti *della Disunione* in quanto si susseguirono una miriade di dinastie spesso di breve durata sia nel sud che nel nord del paese, nel secondo caso spesso originarie di popolazioni nomadi straniere che riuscirono a oltrepassare la Grande Muraglia. Questi anni sono anche detti *l'Età Oscura* perché pieni di grandi sofferenze. Dal punto di vista filosofico segnano un temporaneo eclissarsi del Confucianesimo a favore del Taoismo e del Buddismo.

Le dinastie *Sui* e *T'ang*, specialmente quest'ultima, dettero nuova unità e forza politica alla Cina, ed anche nel campo culturale vi fu un nuovo notevole impulso. Sotto i *T'ang* il Buddismo raggiunse il suo apice, ma ad un certo punto cominciò a retrocedere mentre il Confucianesimo ritrovò vigore fino a raggiungere una nuova supremazia.

Al crollo dei *T'ang* seguirono cinquant'anni di discordie e confusione, fino a che la dinastia *Sung* non prese il potere. Benché meno forte dei *T'ang*, riuscì a promuovere un analogo impulso alla cultura, e il Confucianesimo raggiunse il suo apice nella forma in Occidente nota come Neo-confucianesimo.

Seguirono gli *Yüan* che non lasciarono grandi segni in ambito culturale, ma la loro importanza è data soprattutto dal fatto di essere la prima dinastia non cinese a governare tutta la Cina: erano infatti i Mongoli.

I *Ming* furono coloro che ridettero l'impero ai Cinesi, e sebbene anche in questo periodo non sono da registrare grandi cose a livello culturale, è comunque in esso che la forma neo-confuciana conosciuta come della *Mente Universale* raggiunge il suo culmine.

Con i *Manciù* si costituisce l'ultima grande dinastia regnante sulla Cina, la *Ch'ing*. Nonostante fosse di nuovo di origine straniera, i confini dell'impero vengono ulteriormente estesi e interessanti ambiti culturali sviluppati, sebbene altri subiscono un declino. Verso il XIX sec. la potenza dei *Manciù* è ormai in fase di esaurimento, il che corrisponde a una complessiva debolezza interna della Cina. Questo coincide con il sempre più forte contatto con l'industrializzazione dell'Occidente, la sua politica e la sua economia, il che ovviamente implica dei cambiamenti. La fine dei *Manciù* nel 1911 segna la fine della più antica monarchia esistente al mondo.

1.3 "PRIMAVERA ED AUTUNNO"/CH'UN CH'IU (722-481 a.C.) E PERIODO DEI "REGNI COMBATTENTI"/CHAN KUO (403-221 a.C.).

Il periodo che va dal 722 al 481 a. C. prende convenzionalmente la propria denominazione da un libro scritto da Confucio, il *Ch'un-ch'iu Fan Lu* (Fertile rugiada degli annali di primavera e autunno) nel quale il maestro si propose di redigere gli avvenimenti storici accaduti dal primo anno di regno del duca *Yin* al quattordicesimo anno del duca *Ai* del regno

di *Lu* (in realtà l'opera doveva essere più estesa ma Confucio la interruppe probabilmente perché sentì finire i propri giorni). "Primavera e Autunno" è espressione che indica il passare del tempo nell'arco di un anno, il che sta ad esprimere l'intenzione del testo di rappresentare le cronache degli annali passati. Dice Mencio che in quel periodo non vi fu una guerra giusta, ma solo guerre meno ingiuste di altre. Di fatto rappresenta l'inizio della decadenza dei *Chou* la cui origine si può individuare innanzitutto in un fisiologico esaurimento che già le precedenti dinastie avevano espresso più o meno dopo cinque secoli di esistenza; poi, concretamente, nelle lotte all'interno della stessa dinastia in particolare tra l'imperatore *Yu Wang* ed il figlio *I-chiu*. La lotta tra i due si risolse a favore del secondo grazie all'intervento straniero dei Tartari chiamati da suo nonno. Interessante è sottolineare che, finita la guerra familiare, per risolvere il problema della presenza tartara nell'Impero del Mezzo il nuovo imperatore dovette avvalersi dell'aiuto di alcuni feudatari per cacciarli, in particolare di quello stato di *Ch'in* (all'epoca piccolo sebbene già bellicoso) che cinque secoli più tardi toglierà l'impero ai *Chou*. Comunque sia, a seguito di queste vicende l'imperatore ritenne per sicurezza necessario spostare la capitale da *Hao a Lo*, e questo non fece che certificare agli occhi dei feudatari la definitiva perdita di autorevolezza da parte della dinastia regnante, già minata dalle vicende inerenti alle ultime generazioni. La conseguenza fu che i vari regni vassalli smisero di recarsi a corte annualmente a rendere conto del proprio operato, cominciarono ad arrogarsi ognuno il titolo di *wang*, il diritto di celebrare i riti spettanti al *Figlio del Cielo*, di nominare a loro volta altri feudatari. Il disordine inerente a questa situazione provocò per un certo periodo la ricerca della soluzione in un compromesso tra i vari stati nell'affidarsi ad un'autorità diversa da quella imperiale riconosciuta in cinque capi scelti in successione tra i principi.

Ancor più complessa e cruenta fu la fase dei *Regni Combattenti* che seguì a quella di *Primavera e Autunno*. Si può attribuirne l'inizio all'episodio dello spodestamento del legittimo feudatario *Ch'u* del regno di *Chin* nel 457 da parte di alcuni suoi ministri. Quando nel 403 l'imperatore regolarizzò la cosa di fatto premiando le famiglie degli usurpatori e legittimando la nuova situazione (che diede così adito ad altri di sentirsi in diritto di ripetere altre usurpazioni), questo aprì un definitivo varco nella tradizione cinese che porterà ad una situazione di caos e di destabilizzazione totali in cui le guerre saranno sempre più cruente. Chi emergerà sempre con più forza sarà lo stato di *Ch'in*, già abituato storicamente a combattere contro i confinanti popoli barbari, che nella seconda metà del IV sec. a. C. verrà forgiato sempre di più militarmente dal ministro *Shang Yang* (e in generale a livello sociale e legislativo in forma sempre più dura e rigida) fino a costituire una temibile e feroce macchina da guerra. Negli anni a seguire si conteranno a centinaia di migliaia i morti degli stati avversari, o più precisamente le teste tagliate: rompendo ulteriormente con gli ideali cavallereschi di battaglia, *Ch'in* mise al soldo le teste dei nemici, cosicché i suoi eserciti agirono spietatamente, crudelmente ed efficacemente.

All'inizio del periodo dei *Regni combattenti* la situazione politica vede di fatto i numerosi antichi stati cinesi ridotti a numero di sette, e più precisamente: *Yen, Ch'i, Chao, Wei, Han, Ch'u e Ch'in*. Sotto la loro influenza esistevano poi regni vassalli, ma nel 333 la situazione è tale che gli altri sei stati prestano attenzione alle teorie di *Sun Ch'in* sulla necessità di costruire l'alleanza verticale contro *Ch'in*. Alleanza che durerà solo lo spazio di un anno, che verrà riproposta nel 318 a cinque escludendo *Ch'i* e che non avrà miglior esito. *Ch'in* proverà allora a realizzare l'alleanza orizzontale ma la federazione a sette sotto l'egemonia di *Ch'in* non vedrà mai la luce perché gli altri stati non accetteranno di subordinarsi ad esso.

Nel 288 il re di *Ch'in* e il re di *Ch'i* assunsero rispettivamente il titolo di Imperatore d'occidente e Imperatore d'Oriente. Nel 256 l'imperatore legittimo *Nan Wang* decise di punire *Ch'in* ma il suo fu un fallimento totale e con la sua morte finì la dinastia imperiale dei *Chou*, che definitivamente si estinse col suo successore che aveva assunto il titolo di "Principe del Chou orientale" nel 249. A questo punto i tempi sono maturi per risolvere il periodo di caos che va avanti oramai da cinque secoli, e la soluzione si incarna nel 241 con la salita al trono di *Ch'in* del tredicenne *Ch'êng*, colui che definitivamente annetterà violentemente tutti gli altri stati e riunificherà l'impero sotto la sua dinastia. Così abbiamo che: nel 229 sparisce *Chao*, nel 225 *Wei*, nel 224 *Ch'u*, nel 222 *Yen*, nel 221 *Ch'i* e nello stesso periodo *Han*. Nel 221 *Ch'êng* assume il titolo di *Ch'in Shih Huang Ti* (Primo Augusto Imperatore Ch'in) e riunifica l'Impero del Mezzo ponendo fine ad un mondo millenario feudale trasformandolo in uno stato totalmente centralista.

2 LE "CENTO" SCUOLE

Con l'espressione "Cento scuole" si illustrava la situazione venutasi a creare negli ultimi secoli della dinastia Chou di grande fiorire di dottrine e scuole filosofiche. Nei *Sette Sommari* di Liu Hsin (46 a. C.-23 d. C.) vengono elencate dieci scuole più importanti, di cui l'ultima in realtà non veniva considerata veramente degna di tale nome perché era la Scuola dei Narratori di Sciocchezze. L'aspetto più interessante del trattato di Liu Hsin è soprattutto l'interpretazione che egli dà

dell'origine di queste scuole: egli sostiene che da quando entrò in crisi la dinastia Chou e con essa il millenario sistema feudale che reggeva la società e lo stato dell'antica Cina, coloro i quali occupavano una volta posizioni elevate, cioè i nobili (*chun tze*), erano anche gli unici che detenevano la cultura, e siccome cominciarono a perdere i propri privilegi per ritrovarsi a far parte degli *shu jen* (uomini comuni) anche detti *hsiao jen* (uomini da nulla), iniziarono ad andare in giro insegnando privatamente, ognuno secondo le proprie specificità (militari, politiche, letterarie, etc.). Da qui la nascita delle differenti dottrine e scuole, che sono (secondo Liu Hsin):

- SCUOLA DEL LETTERATI (*JU CHIA*)
- SCUOLA TAOISTA (*TAO CHIA*)
- SCUOLA MOHISTA (*MO CHIA*)
- SCUOLA DEI NOMI (*MING CHIA*)
- SCUOLA YIN YANG/DEI COSMOLOGI (*YIN YANG CHIA*)
- SCUOLA DEI LEGALISTI (*FA CHIA*)
- SCUOLA DEI DIPLOMATICI
- SCUOLA DEGLI ECCLETTICI (*TSA CHIA*)
- SCUOLA DEGLI AGRICOLTORI (*NUNG CHIA*)
- SCUOLA DEI NARRATORI DI SCIOCCHESSE

Di queste tratteremo delle più importanti.

2.1.1 SCUOLA DEI LETTERATI (*JU CHIA*)

Il più grande esponente della Scuola dei Letterati fu Confucio (*Kung Tze*, 551-479 a. C.) e in un certo qual modo possiamo dire che con lui cominciò. Confucio è considerato *uno* degli insegnanti ma sicuramente anche il primo che cominciò ad esercitare in forma privata. La sua azione fu essenzialmente quella di recuperare ciò che riteneva fosse meglio dell'antica tradizione e preservarlo per tramandarlo, nella convinzione che il disordine morale, politico e sociale dei suoi tempi fosse dovuto all'essersi allontanati dall'equilibrio dato proprio dalla Tradizione. Coloro i quali ne seguirono gli insegnamenti furono dotti nelle *Sei Arti*, cioè nello studio dei Classici rappresentati da: il Libro delle mutazioni (*I Ching*), il Libro delle Odi (*Shi*), il Libro della Storia (*Shu*), il Libro dei Riti (*Li*), il Libro della Musica (*Yüeh*) e gli Annali di Primavera e Autunno (*Ch'un Ch'iu*). Erano di fatto persone sapienti che, a partire da riflessioni su ciò che in passato regolava l'ordine sociale, tentarono di dare soluzione ai problemi dei loro tempi indicando ciò che secondo loro era corrotto nell'attualità. Di fatto, potremmo dire che il Confucianesimo, la scuola di pensiero che si sviluppò sull'insegnamento di Confucio, cercò di ritrovare l'ordine sociale, politico e morale a partire dalla restaurazione e l'osservanza dei riti e delle forme sociali. Tali concetti implicano l'idea fondamentale del pensiero confuciano della centralità delle relazioni sociali come fondamento dell'ordine generale, le quali sono costruite secondo regole formali ben fissate che devono essere rigorosamente rispettate. Il discorso è che se nessuno devia dalla regola l'ordine sociale e politico non può essere alterato; tale ordine entra in crisi nel momento in cui gli individui non rispettano le regole. In tale concezione l'idea del rito ha importanza proprio di per sé, cioè non perché esprime e tende a un concetto altro (più alto) ma in quanto momento ed elemento di regola che dà forma sociale agli individui, cioè non permette di abbassarsi a livello bestiale. All'interno di questa impostazione generale, Confucio diede grande importanza a quello che lui chiamava "il raddrizzamento dei nomi", cioè far corrispondere al nome la realtà effettuale: significa che ognuno doveva incarnare veramente ciò che il suo "nome" indicava, vale a dire che il maestro doveva essere davvero maestro, il ministro davvero ministro, il re davvero re. È nella "stortura dei nomi" che già è insita la degenerazione sociale.

Le relazioni sociali fondamentali sono: la relazione tra padre e figlio, tra imperatore e suddito, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratello minore, tra amico e amico. Quella tra padre e figlio costituisce il modello essenziale, da cui: il concetto di pietà filiale diviene caposaldo della visione confuciana. Come si legge nel *Hsiao Ching* 2,2 (La Pietà Filiale): "Colui che ama i suoi genitori non osa odiare gli altri, colui che venera i suoi genitori non osa essere irrispettoso verso gli altri. (...) Questa è la pietà filiale del figlio del Cielo." In questa visione la rettitudine (*yi*) guida l'agire dell'uomo e lo regola, intesa come il dovere di ogni situazione inerente la vita dell'individuo. È il dovere per il dovere, l'essenza formale di questa, ed ha un carattere morale che si fonda sull'essenza sostanziale dell'altra virtù fondamentale che è la sensibilità umana (*yen*) intesa come amare gli altri, il prossimo. *Yen* è regolata a sua volta da *chung* e *shu* che, sintetizzando, possiamo definire come "fare agli altri quello che vorresti fosse fatto a te" e "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te". Il principio di *chung* e *shu* è quello che regola dunque alla base la vita dell'uomo, che ricercando *yen* prende se stesso a

unità di misura della propria condotta e adempie ai propri doveri sociali e responsabilità (*yi*).

Tutto ciò viene sublimato dalla consapevolezza di *ming*. Con questo termine si intende il fato, il destino, il volere del Cielo. “Colui che non conosce Ming non può essere un uomo superiore.” (*Analecta*, XX, 2), affermava Confucio, e si traduceva nella pratica del fare per il fare in sé stesso, cioè nell’agire secondo il proprio meglio perché questo è il dovere morale dell’uomo pur sapendo che potrebbe non bastare al raggiungimento di uno scopo, consapevoli che oltre rimane sempre il mistero insondabile di quella che è la Volontà del Cielo che non è controllabile dall’essere umano.

2.1.2 SCUOLA TAOISTA (TAO CHIA)

Il Taoismo rappresenta insieme al Confucianesimo la miglior espressione della tradizione filosofica cinese. Insieme rappresentano, potremmo dire, i due poli di questa tradizione, con contrasti e riflessioni differenti su quella che deve essere la “Via”.

Il Taoismo originario si vuole far discendere da Lao Tze (“Vecchio Maestro”), contemporaneo di Confucio e che la tradizione cita come responsabile storico della biblioteca imperiale. Sebbene egli rappresenti l’apice della via taoista, vi è chi vede in Yang Chu l’esponente della prima corrente del Taoismo, individuando nelle scelte di eremitaggio o allontanamento dal mondo il contesto iniziale che diede vita a questa filosofia spirituale. Secondo Fung Yu-lan, il più importante storico cinese del ‘900, Yang Chu rappresenta la prima fase del Taoismo, Lao Tze la seconda e Chuang Tze la terza. Questo è possibile se non si attribuisce esistenza storica al Lao tze tramandato dalla tradizione ma lo si considera il risultato composito di più personaggi perché Yang Chu è probabilmente successivo e contemporaneo di Mencio visto che questi ne parla e Mo tze (a lui precedente) no. In ogni caso, al di là di Yang Chu e Lao Tze possiamo effettivamente dire che la fase iniziale del Taoismo ebbe a che fare con quegli uomini che nei *Dialoghi* di Confucio sono definiti *yin che*, “coloro che si nascondono”, cioè persone che si erano ritirate dal mondo considerandolo corrotto e pieno di problemi non risolvibili. Per questi *yin che* non valeva la pena cercare di cambiarlo né sforzarsi di stare bene continuando a farne parte, ma attribuendo estremo valore alla propria vita pensarono che solo di questa valeva sì la pena preoccuparsi. Di Confucio, ad esempio, coi suoi riti e le sue regole sociali, essi ridevano. I taoisti furono coloro i quali svilupparono un percorso di elaborazione che fornisse a questo tipo di scelta una base filosofica. Inoltre, dati questi presupposti, si può ben comprendere perché il Taoismo diede sempre centrale importanza all’idea della natura.

Il *Tao Te Ching* (attribuito a Lao Tze) costituisce il più importante testo taoista ed è un pilastro della cultura cinese. In questo testo si sviluppano ulteriormente i fondamenti del taoismo e li si eleva ad una prospettiva metafisica, perché la soluzione ai mali del mondo elaborata da Yang Chu rivelò una certa debolezza in quanto insufficiente il semplice ritirarsi dal mondo: come leggiamo nel TTC, “La ragione per cui incorro in grande danno è che ho un corpo. Se non vi fosse corpo quale danno vi potrebbe essere?” (cap. XIII). Insomma, la realtà delle cose vive di sue dinamiche, e non è certo essendo eremiti che le si sfugge. Piuttosto, non si tratta di sfuggirle, quanto di comprendere le leggi immutabili che soggiacciono a queste dinamiche e regolarsi su di esse. La Via, il Tao, è il concetto base di tutto il pensiero cinese. Ma nel TTC esso viene espresso in tutta la sua profondità ed assume connotati che marcano una visione ed una speculazione ben diverse rispetto a dottrine quali ad esempio Confucianesimo e Mohismo, sottolineando ed espandendo al massimo ciò che era oggetto di indagine da parte della Scuola dei Nomi: ciò che sta al di là delle fattezze e le forme. Il Taoismo si spinge ancor più in là: mentre la Scuola dei Nomi riconosce gli universali, cioè quei nomi (le idee) che non hanno a che fare con nessun corpo fisico, stanno cioè al di là della realtà sensibile, esso afferma un superiore livello che si pone al di là delle fattezze e delle forme: l’innominabile. Da un punto di vista logico, e non cronologico, i taoisti affermano che l’esistenza di un corpo implica come presupposto l’Essere (*Yu*); e che l’Essere implica a sua volta il Non-Essere (*Wu*). Tali affermazioni non appartengono alla realtà effettuale ed alla dimensione del tempo ma alla sfera ontologica, perché nella realtà effettuale non c’è l’Essere, ci sono solo esistenti.

Il Tao è il Grande Mistero che tutto ha generato e a cui tutto ritorna, e in quanto tale è eterno, senza limiti, immutabile, e per questo è ciò che tutto muove senza muoversi o fare alcunché. Recita il capitolo XL: “*Il ritorno è il movimento del Tao. La debolezza è l’uso del Tao. Nel mondo i diecimila esseri sono generati dall’Essere. L’Essere è generato dal Non-essere.*”. Questo eterno ritorno esprime la visione taoista per cui tutto è in continua mutazione ciclica, per cui consegue che una cosa è contemporaneamente il suo opposto. Ecco qui la dualità di yin e yang che concorrono mutuamente alla natura di ogni cosa. Dire che “*La debolezza è l’uso del Tao*” significa innanzitutto che è nell’agire con flessibilità e leggerezza che si può ottenere il massimo della potenza. Ma significa anche che è nel seguire il flusso delle cose (cioè l’esprimersi del Tao se così possiamo dire), e non nel contrastarlo, che è possibile vivere al meglio perché in naturale armonia con la Legge Eterna. Da qui il concetto e la pratica del *wu-wei*, il non-agire: che non va inteso come non fare nulla, ma come non fare nulla che non contrasti deliberatamente il fluire delle cose. Comprendere dunque il Tao ed essere tutt’uno con esso significa porsi nel centro immutabile che muove ogni cosa e da cui ogni cosa è compresa, significa veder muoversi tutto senza muovere niente,

significa partecipare del flusso delle cose (l'eterno ritorno del Tao) senza nutrire la supponenza di poterlo condizionare con azioni deliberate. Per questo possiamo anche comprendere il perché il saggio taoista ambisca a non lasciare tracce nel mondo, che è naturale sviluppo del distacco dalle cose.

Ciò che ogni cosa riceve dal Tao è il *Te*, traducibile con “virtù”, “potenza”. Il *te* di Lao Tze indica la natura particolare di ogni cosa: così ognuno di noi ha il proprio *te*, ma ce l'ha anche il sole, il Cielo, la Terra, il leone, l'acqua, etc. Qualsiasi essere umano potrà stare bene con sé stesso quando avrà permesso al proprio *te* il massimo sviluppo; questo implica porsi in equilibrio con le leggi eterne che regolano il mondo, cioè vivere in armonia con la Via e praticare il *wu-wei*. “*La Via produce; la Virtù nutre; gli oggetti materiali prestano la forma; il centro porta a compimento lo sviluppo.*” (cap. LXI).

2.1.3 SCUOLA MOHISTA (MO CHIA)

Mo Tze (479?-381? a. C.) e i suoi seguaci avevano probabilmente un'origine di tipo militare, cioè appartenevano per cultura a quella classe dei cavalieri erranti che erano gli *hsieh*. Nel disgregamento sociale e politico della dinastia *Chou*, anche coloro che presiedevano alle questioni militari si ritrovarono a dover affrontare una nuova realtà in formazione e a dover rielaborare il proprio ruolo sociale. Mo Tze, in particolare, a differenza dell'atteggiamento generale degli *hsieh* di semplice rispetto e adempimento nei confronti del proprio codice guerriero, cercò una giustificazione etica in relazione ad esso, e per questo diede corpo ad una vera e propria scuola filosofica.

La dottrina mohista, che ben viene illustrata nel libro che prende il nome dal suo stesso fondatore (libro in cui troviamo anche vari capitoli dedicati a tecniche militari), offre spunti molto interessanti, a partire dal fatto che fu il primo vero grande esempio di critica ed opposizione alla dottrina confuciana.

Sostanzialmente l'elemento generale di critica è sul fatto che il confucianesimo, con tutte le sue sovrastrutture rituali e formali, si porrebbe a salvaguardia degli interessi aristocratici a discapito di quelli del popolo, oltretutto recando in sé già in partenza l'impossibilità di realizzare gli ideali che promuove essendo troppo complesso ed ampio l'insieme di norme e precetti che un individuo sarebbe tenuto ad imparare e rispettare. Questo aspetto mohista denota il carattere e l'indirizzo più popolare che aristocratico della dottrina di Mo, che a differenza di Confucio cerca di semplificare l'impostazione sociale ed etica, in particolare sul tema dell'amore universale. Come Confucio promuove gli ideali di rettitudine e sensibilità umana, ma sotto una differente ottica. L'elemento di maggior critica risiede proprio nel concetto di *yen* che, secondo Mo Tze, non può avere diversi gradi di valore. In altri termini, mentre Confucio struttura la società per mezzo di una scala d'importanza relazionale, e di questa si serve per porre ordine ed equilibrio in essa (cioè ognuno deve saper stare al proprio posto, ed ovviamente questo è interpretabile come salvaguardia di un mondo a misura delle classi più alte), Mo Tze afferma che questo è discriminatorio e dunque non giusto, ma ancor di più non utile. In effetti, il concetto di utilità è nel mohismo centrale: per sorreggere le proprie convinzioni e confutare quelle confuciane Mo tze si serve della tecnica delle sue tre “prove del giudizio” (la sua base, la sua verificabilità, la sua attendibilità), di cui la più importante è la terza secondo cui si valuta qualsiasi cosa del mondo in base alla sua utilità e al beneficio che reca. Ecco dunque che contro l'amore relativo, se così possiamo dire, di Confucio, Mo Tze afferma l'amore universale, opponendo cioè alla discriminazione del primo l'inclusione del secondo, e sostenendo che amando si può ricevere solo amore, e odiando/discriminando si può ricevere solo odio ed esclusione. Allargando il concetto confuciano al massimo, Mo Tze indica così la strada per eliminare il male dal mondo.

Anche sullo stato egli si differenzia notevolmente da Confucio, e sempre su una base utilitaristica. Sostiene che la struttura politica nasce dall'esigenza di porre ordine nello stato d'anarchia naturale, e per volere di Dio che stabilisce il potere nelle mani dell'uomo più forte. L'ideale di stato che ha in mente Mo Tze è dunque lo stato assoluto, in quanto non può esserci che una sola misura, cioè quella del Figlio del Cielo, altrimenti equivarrebbe a ritornare allo stato naturale primigenio. Ma lo scopo dello stato è quello di fare il bene del popolo, non certo quello di nutrire i privilegi di pochi.

Come vediamo, Mo Tze fonda la sua concezione sull'idea di Dio, a cui associa quella degli spiriti e da cui muove un altro elemento di critica ai Confuciani: accusandoli di non credere né in Dio né negli spiriti nonostante il loro dar così importanza ai riti, di conseguenza, sostiene Mo Tze, questi risultano essere vuoti. Mo tze si serve degli spiriti, così come dell'idea di utilità e beneficio in generale, per costruire un sistema di pene che vengono inflitte se si devia dal cammino retto. In questa maniera, compresa la concezione etica dello stato, egli motiva perché è giusto o sbagliato dover tenere una certa condotta, cercando di essere più concreto di Confucio la cui dottrina infatti accusa di essere più astratta e perciò irrealizzabile.

Un accenno è doveroso fare anche sulla corrente più tarda del mohismo, le cui idee vennero incluse nel *Mo tze* in sei capitoli (XL-XLV) che trattano principalmente di problemi logici. Denotando sempre un indirizzo essenzialmente pratico, gli ultimi mohisti si occuparono di affermare logicamente il concetto di amore universale e di confutare alcune idee

sviluppate sia dai taoisti che dalla Scuola dei Nomi. Sebbene siano spesso speculazioni logiche che presentano dei limiti evidenti, ciò non di meno rappresentano un grande contributo allo sviluppo di un pensiero logico ed epistemologico in Cina, ed all'indagine dialettica. Al di là della critica ad altre scuole, anche questi mohisti si occuparono della questione del processo conoscitivo e delle relazioni tra nomi e cose. Essi riconoscono che la conoscenza si avvale di una facoltà conoscitiva che da sola però non è sufficiente e necessita di un oggetto (da conoscere) e della mente che elabori i dati ricevuti. Distinguono tre tipi di conoscenza riguardo all'origine (da esperienza diretta; da autorità=tradizione scritta ed orale; da illazione=passando dal noto all'ignoto) e quattro riguardo all'oggetto (di nome=generale, classificante e proprio; di realtà effettuale; di relazione e d'azione). Infine, sull'amore universale, diedero una giustificazione dialettica di tipo edonistico fondata sul principio di beneficio (quindi, in coerenza con l'impostazione di Mo Tze, di tipo utilitaristico): "La rettitudine consiste nel fare quanto è benefico; la fedeltà consiste nel recare beneficio al proprio sovrano; la pietà filiale consiste nel recare beneficio ai propri genitori; l'azione meritoria consiste nel beneficiare gli altri." (*I Canone*, capitolo 40). "Beneficare gli altri" significa "la più grande felicità del più grande numero".

2.1.4 SCUOLA DEI NOMI (*MING CHIA*)

I membri di questa scuola venivano chiamati anticamente *pien*, i "disputanti", e probabilmente ebbe origine tra gli avvocati. I *pien* amavano discutere, promuovere, confutare, affermare paradossi, possono essere paragonati ai sofisti greci ma soprattutto si occuparono di una delle questioni più importanti della filosofia cinese: il rapporto tra *ming* e *shih*, cioè tra nome e realtà effettuale.

I più importanti esponenti di questa scuola furono Hui Shih (350-260 a.C.) e Kung-sun Lung (284-259 a. C), con le rispettive teorie della relatività (delle cose) e degli universali (dei nomi), del "non aver spessore" e della "durezza e bianchezza".

Hui Shih mise in luce come le cose reali siano relative e come questo dipenda dall'esperienza sensibile. Dati i limiti umani, ad esempio, è impossibile affermare quale cosa sia più grande o più piccola in assoluto, e come ogni cosa sia nello stesso tempo più grande di un'altra e più piccola di un'altra ancora. O ancora: il domani di oggi sarà anche lo ieri del giorno dopo. Quello che però è possibile fare è definire dei concetti assoluti, come ad esempio: "Il massimo non ha nulla oltre sé stesso, ed è chiamato Quello Grande; il minimo non ha nulla entro sé stesso, ed è chiamato Quello Piccolo.". Non viene indicato niente di reale in queste due proposizioni analitiche, ma abbiamo l'idea di ciò che è massimo e ciò che è minimo. Possiamo affermare che, in relazione a determinate categorie (relative), tutto può essere simile (ad esempio considerando la categoria "essere") ma anche dissimile (la categoria specifica "uomo" non rende uguale un uomo ad un leone): è questa "l'argomentazione per la somiglianza e la differenza". Se tutto è allo stesso tempo tutto, cioè se tutto è relativo, ed ogni cosa, essendo in continuo mutamento e trasformazione, non è veramente separata e diversa da un'altra, questo significa che tutto si assomiglia sotto un certo aspetto; conseguentemente, dice Hui Shih, bisogna amare ogni cosa ed ogni essere allo stesso modo perché tutto è uno.

Kung-sun Lung, a differenza di Hui Shih, pone invece l'attenzione sul carattere assoluto dei nomi piuttosto che su quello relativo delle cose. Il suo intendimento era di "estendere la propria argomentazione al fine di correggere la relazione fra i nomi e la realtà effettuale e così trasformare il mondo intero" (*Kung-sun Lung Tze*, capitolo 1). Entrambi cercarono ciò che sta al di là delle forme e fattezze, e così facendo indagarono valori meta morali. Kung-sun Lung è famoso per le sue teorie sulla "durezza e bianchezza" per mezzo delle quali pone in luce l'esistenza dei valori universali, i quali sono distinti ed unici. I paradossi che egli usava per raggiungere tale scopo divennero famosi, come ad esempio quando sostenne che un cavallo bianco non è un cavallo, o che una pietra dura e bianca non è mai tre ma due. Nel primo caso il concetto è che il nome cavallo non specifica nessun colore particolare e quindi potrebbe anche essere giallo, ma allora non sarebbe un cavallo bianco; mentre un cavallo bianco è idea composta da due elementi, "cavallo" e "bianco", per cui mai potrà essere solo "cavallo". Nel secondo caso, invece, vuole dire che attraverso l'esperienza sensibile mai si potrà cogliere contemporaneamente la durezza e la bianchezza della pietra, perché la prima abbisogna del tatto (che però non è in grado di cogliere la bianchezza) e la seconda della vista (che non può cogliere la durezza). Questi nomi, durezza e bianchezza, sono qualcosa che è oltre al mondo sensibile: infatti per cogliere il duro e il bianco di un corpo c'è bisogno appunto di un corpo, per cui il bianco di un cavallo esiste ed è dato in quanto esiste il cavallo. La bianchezza in quanto tale, invece, non è sperimentabile. E inoltre, "Ognuno è solo e vero." (*Kung-sun Lung Tze*, capitolo 5).

Anche Hui Shih indaga ciò che sta oltre le forme e le fattezze affermandone l'impossibilità ad essere sperimentato, ma è interessante rilevare il come vi arriva e le conseguenze della sua analisi: nell'affermare che tutto è uno e uno è tutto, inevitabilmente ne consegue logicamente che il tutto non è oggetto d'esperienza, perché se lo fosse questo presupporrebbe l'esistenza di un soggetto esterno e separato, ma questa sarebbe una contraddizione in termini.

2.1.5 SCUOLA YIN YANG (YIN YANG CHIA)

L'origine di questa scuola è da ricercarsi tra coloro che praticavano le arti occulte e la magia in tutte le corti dell'impero, che erano detti *fang shi*. Lo sviluppo che ebbero le scienze da essi praticate seguì per un certo tempo due correnti atte all'interpretazione della struttura dell'universo, una che si espresse in alcuni testi riconosciuti fin da subito come di Scuola Yin Yang, l'altra nelle *Appendici* di matrice confuciana dell'*I Ching*. Per la prima è interessante rilevare come la *Grande Norma* e *I Comandi Mensili* trattano esclusivamente dei Cinque Elementi (*Wu Hsing*), al contrario la seconda non li menziona affatto e si occupa solo di Yin e Yang. Comunque sia, le due correnti finirono per avvicinarsi tanto che Ssu-ma T'an (morto nel 110 a. C.) nei suoi *Documenti Storici* le presenta entrambe nell'ambito della Scuola Yin Yang.

Nel Trattato sulla letteratura, che è il capitolo XXX della *Storia della precedente dinasti Han*, e che si basa sui *Sette sommari* di Liu Hsin, le arti occulte vengono divise in sei classi, e precisamente: l'astrologia, gli almanacchi, i Cinque Elementi, l'arte della divinazione attraverso steli di millefoglie (basata sull'*I Ching*), gusci di tartaruga e ossi di spalla di bue, arti divinatorie in generale, l'arte delle forme (fisiognomica e *feng shui*). Per ciò che riguarda il *feng shui*, che letteralmente significa "vento e acqua", teorizza che l'uomo sia il prodotto dell'universo, e dunque si occupa di studiare l'armonia che egli deve mantenere rispetto all'ambiente circostante, in particolare casa e sepolcro. La prima di queste classi, l'astrologia, nel disporre le ventotto costellazioni, nell'osservare il movimento dei cinque pianeti, del sole e della luna, poteva cogliere le manifestazioni della fortuna e della sfortuna. Gli Almanacchi invece ordinavano il dispiegarsi delle stagioni e dei fenomeni ad esse inerenti, e in questo modo indicavano i giusti comportamenti da tenere e in quale momento. Oltre allo studio dell'*I Ching*, di cui ci occuperemo più avanti, molto importante fu la teoria dei Cinque Elementi perché costituiti e si sviluppò nei secoli a venire come un elemento fondante del pensiero cinese.

I *Wu Hsing*, chiamati anche *Wu Te* (Cinque Poteri), letteralmente si traducono "Cinque Attività", "Cinque Agenti", ed indicano perciò forse dinamiche in continua e reciproca azione e non elementi statici. Sebbene il termine compaia già in un testo del XII sec. a. C. (confr. *Libro di Storia*, Parte III, volume II, cap. 1-3), la prima vera esposizione teorica dei Cinque Elementi risale al IV-III sec. a. C. e precisamente è contenuta nella *Grande Norma* (*Hung Fan*), un'altra sezione del *Libro di Storia* (Parte V, volume IV). La datazione è quella ritenuta più verosimile, sebbene l'esposizione venga messa in bocca al Visconte di Chi al cospetto del re Wu di Chou (XII sec. a. C.) e fatta risalire a Yü (uno dei *Cinque Imperatori*). La *Grande Norma* distingue nove categorie, di cui i *Wu Hsing* costituiscono la prima e sono: Acqua, Fuoco, Legno, Metallo e Suolo. A livello generale, questo testo tratta della teoria della "reciproca influenza tra natura e uomo", che posteriormente verrà ulteriormente sviluppata. L'idea che l'Imperatore col suo comportamento e le sue decisioni regga nel bene o nel male l'Impero, che da sempre in diversa misura fece parte del pensiero cinese, qui riceve un ulteriore contributo e influenzerà notevolmente il pensiero e la società cinese successivamente.

Nei *Comandi Mensili* (*Yüeh Ling*), dove si dettano i giusti comportamenti che devono tenere sudditi e sovrano in relazione al momento dell'anno, viene attribuita, tra le altre, la corrispondenza tra i Cinque Elementi, i punti cardinali e le stagioni: il Nord è associato all'inverno e al Potere dell'Acqua, il Sud all'estate e al Potere del Fuoco, l'Est alla primavera ed al Legno, l'Ovest all'autunno ed al Metallo, infine il breve passaggio tra estate ed autunno vede il dominio del Suolo che si pone al Centro dei Cinque Elementi. Questo genere di corrispondenze, che subirà alcune differenti interpretazioni nel corso della storia e dei sistemi filosofici, sta comunque alla base di varie discipline cinesi (o forse meglio dire della struttura di pensiero generale) come ad esempio la medicina, ma anche la politica, la storia. A tal riguardo notevole fu la teoria di *Tsou Yen* in merito alla filosofia della storia: secondo lui, ogni capovolgimento storico dipendeva dal succedersi ciclico dei Cinque Poteri, per cui cominciando dall'Imperatore Giallo egli vide l'azione del Potere del Suolo, poi con Yü iniziatore della dinastia Hsia quella del Potere del Legno e per questo assunse il colore verde, a T'ang della Shang riconobbe i favori del Metallo e per questo scelse il bianco come colore, e infine a Wen di Chou, il cui colore fu il rosso, i favori del Fuoco. Tale teoria, che prevedeva dunque l'avvento dell'Imperatore Nero nel segno dell'Acqua, influenzò molto anche la politica, tanto che il fondatore della dinastia Ch'in assunse il nero come colore e cambiò nome al Fiume Giallo chiamandolo "Potere dell'Acqua", e governò con durezza e spietatezza convinto che questo si conformasse al tempo dell'Acqua. I Ch'in durarono poco, ma anche i loro successori si sentirono partecipi del mutamento regolato dai Cinque Poteri e assunsero il Suolo come attributo della loro dinastia. Sebbene col passare della storia perdettero un po' di peso questa teoria, è interessante sottolineare come ancora nel 1911, alla caduta dell'impero, il sovrano recava ancora il titolo ufficiale di "Imperatore mediante il Mandato (del Cielo) e secondo i Movimenti (dei Cinque Poteri)".

Per quanto riguarda l'*I Ching*, in esso confluì una tradizione antichissima che si faceva risalire sino al primo mitico sovrano Fu Hsi (vale a dire alle radici della cultura cinese) e allo stesso tempo esso stesso la rappresentò. L'insieme degli otto trigrammi e dei sessantaquattro esagrammi racchiudeva e racchiude la totalità delle molteplici trasformazioni a cui ogni elemento dell'universo è soggetto. Interrogare il *Libro delle Mutazioni*, dunque, è cercare non semplicemente un responso

sul futuro, ma indagare il flusso delle energie dell'universo. La Tradizione afferma che Fu Hsi scopri i trigrammi, poi vi sono differenti convinzioni in merito allo sviluppo degli esagrammi: c'è chi attribuisce anch'essi sempre al mitico sovrano e chi invece al re Wen di Chou (XII sec. a. C.); a quest'ultimo e a suo figlio il Duca di Chou, in ogni caso si attribuiscono i commenti agli esagrammi e alle singole linee (*hsiao*). L'*I Ching* esprime in maniera molto complessa tutta la concezione dello Yang e dello Yin che fa da fondamento al pensiero cinese (in cui rientrano anche meditazioni di metafisica, sui numeri, strutture simboliche, etc). Essi rappresentano le due polarità che governano il fluire delle cose, in una visione molto più ampia e complessa dell'intendere religioso giudaico cristiano (e non solo) in termini di bene e male, in quanto questi non sono che una delle infinite rappresentazioni dei due principi cosmici che potremmo senza mai finire disegnare a coppie di opposti quali positivo/negativo, nero/bianco, alto/basso, grosso/piccolo, fuoco/ghiaccio, etc.

2.1.6 SCUOLA DEI LEGALISTI (FA CHIA)

Data la situazione di generale disfacimento del sistema feudale dei Chou, tra le varie direzioni indicate per dare soluzione ai problemi del tempo vi fu quella estremamente realista dei legalisti, i quali a differenza della maggior parte degli uomini di cultura del loro tempo compresero che l'interpretazione della storia andava rivista radicalmente, e più precisamente nel senso di non continuare a guardare al passato come ad un modello ancora valido ed applicabile anche nel presente. Vale a dire che si resero conto che le condizioni della storia cambiano e con esse anche i problemi sociali e politici, da cui consegue che anche le risposte da dare devono essere differenti.

Gli esponenti di questa scuola, *fang shu chih shih* (uomini del metodo), diedero centralità alla questione della legge: essi affermavano che il nodo fondamentale per risolvere le questioni del governo dello stato deve essere individuato nel sistema di leggi che lo regge, cioè costruirono una teoria e metodo dell'organizzazione e della direzione dello stato. È bene subito premettere che il carattere di tale teoria, ancor oggi volendo attuabile in alcuni suoi aspetti, va nella direzione dell'autoritarismo.

Il più importante esponente della Scuola Legalista fu Han Fei-tze, che ne fu anche l'ultimo. Egli sublimò gli studi di chi lo precedette, in particolare riunendo sotto un'unica visione del metodo le tre più importanti correnti dei legalisti (di Shen Tao, Shen Pu-hai e di Shang Yang) che, rispettivamente, facevano perno sui concetti di *shi* (potere, autorità), *fa* (legge) e *shu* (metodo o arte di trattare gli affari e gli uomini). Secondo Han Fei-tze questi tre elementi sono tutti necessari e costituiscono "gli strumenti degli imperatori e dei re". Il sovrano intelligente è simile al Cielo perché agisce secondo la legge, correttamente ed imparzialmente, e questo per merito di *fa*; è come essere divino perché dirige gli uomini senza che essi si rendano conto di ciò che accade grazie alla funzione di *shu*; ed infine possiede l'autorità e il potere di mandare ad effetto i propri ordini, e questo per merito di *shi*.

Il sovrano dunque regge mediante le leggi e l'autorità, e per far ciò non è necessario che sia particolarmente intelligente e dotato, ma deve preoccuparsi primo di stabilire delle leggi e poi di farle rispettare applicando le pene (*hsing*) corrispondenti. In questo sta la grande differenza rispetto ai taoisti ed ai confuciani, che invece prevedono necessario che il sovrano sia virtuoso ed addirittura un saggio. D'altronde, altra grande differenza rispetto a quelle altre due scuole è la concezione della natura umana come fondamentalmente cattiva, da cui deriva la visione della semplice amministrazione dei sudditi e non del loro innalzamento spirituale. È tuttavia interessante rilevare come i legalisti svilupparono aspetti teorici che combaciavano con quelli di altre scuole, come ad esempio la dottrina del raddrizzamento dei nomi della Scuola dei Nomi, o la concezione del non-fare (*wu wei*) taoista secondo cui il sovrano nulla fa e nulla muove così che tutto sia fatto e tutto si muova intorno a sé. Questi due aspetti vengono uniti da Han Fei-tze nella visione secondo cui l'imperatore non deve preoccuparsi d'altro che mettere gli uomini giusti ai posti giusti, cioè dare gli incarichi di governo alle persone più adatte (corrispondenza tra nomi e cose/fatti). A lui spetta solo punire chi non esegue bene il proprio compito, cosicché ben presto gli incompetenti saranno spazzati via e tutto funzionerà bene. Infatti, data la sua natura cattiva, l'uomo ricerca profitto ed evita il danno, da cui consegue che premi e punizioni sono "i due strumenti del sovrano".

Han Fei-tze contribuì notevolmente ad affinare la macchina dello stato di Ch'in che riuscì a conquistare tutti gli altri vicini, ma paradossalmente finì per essere incarcerato nelle sue prigioni e qui morì nel 233 a. C.

2.1.7 SCUOLA DEGLI ECCLITTICI (TZA CHIA)

Verso la fine del III sec. a. C. gli Eclettici furono pensatori che colsero la confusione non solo regnante a livello politico e sociale degli ultimi secoli della dinastia Chou ma anche quella a livello filosofico, ed individuarono (in parte) nella seconda l'incapacità di trovare soluzioni reali alla prima. Elaborarono dunque la convinzione che, siccome ognuna delle

“cento scuole” possedesse una parte della verità, fosse necessario perseguire l’unità del pensiero di tutte le discipline in quanto rami del tronco (il Tao). Un esempio di questo lo abbiamo già visto nella teoria legalista di Han Fei-tze, ma anche in testi come il *Chuang Tze* (in particolare nell’ultimo capitolo *Tien Shia*, Il Mondo) ritroviamo echi dello spirito eclettico, o in scritti confuciani come *I Sette sommari* di Liu Shin. In realtà è interessante notare come, pur nel lodevole e comprensibile tentativo, non fu facile riuscire a realizzare la sintesi di un discorso comunque condivisibile, per cui non sempre vi fu vero intendimento sui concetti al di là dell’uso di medesime parole: ad esempio, l’idea di Tao, che sta alla base di ogni pensiero cinese, non sempre è intesa in realtà allo stesso modo, e in certi casi le sfumature diventano notevoli. Non c’è da stupirsi dunque che non esista un vero trattato della Scuola degli Eclettici, ma che le esposizioni migliori siano confluite in testi di altre e singole scuole. D’altronde, come abbiamo già avuto modo di vedere, il pensiero cinese si sviluppò effettivamente da una base comune che venne elaborata in alcuni suoi elementi chiave in forme differenti (si pensi ai concetti di Tao, Yin, Yang, ming, saggio, uomo superiore, rettitudine, pietà filiale, relazione tra nomi e cose, la verità intesa come “il Tao della saggezza interiore e della regalità esteriore”, etc), per cui non c’è da stupirsi che vi fu un reale scambio in termini di confronto, ora condivisione ora rifiuto (ma anche un rifiuto genera una riflessione e risposta), tra le varie scuole filosofiche cinesi che talvolta giunsero così ad individuare dei punti comuni nella generale visione del mondo.

3 QUESTIONE RELIGIOSA IN CINA E SCUOLA CH’AN

In Cina la religione non si sviluppò come in altre culture, come ad esempio nel mondo occidentale, perché il sentire vissuto ed elaborato dagli antichi popoli pre Cinesi fu radicalmente differente: in prevalenza, infatti, il tipo di riflessione e di spiritualità che essi svilupparono andò nella direzione di un pensiero filosofico (con tutte le peculiarità della filosofia cinese ovviamente) più che nella costruzione di sovrastrutture dogmatiche ed organizzate in nome di un dio o di degli dei. Ciò nonostante, sarebbe falso affermare che non si credette in entità trascendenti come spiriti o divinità (basti pensare ad esempio a Mo Tze), ma questo sembra sempre rimanere a seconda dei casi in parte limitato, in parte privo di centralità, in parte non considerato affatto, comunque sia vago nei confronti di una concezione generale comune (seppur con tutte le differenze esposte in precedenza) basata sugli elementi di Tao, Yin, Yang, Cielo, Terra, universo come tutto, insomma: di una visione cosmogonica che in qualche maniera riconosce il mistero insondabile della natura dell’universo e la posizione dell’uomo mediana e strutturale tra Cielo e Terra. Per comprendere quanto sopra, è bene innanzitutto comprendere che le differenze del pensiero filosofico cinese rispetto a quello occidentale sussistono in primis in alcuni tratti peculiari quali una riflessione sulla realtà che non si limita alla sola sfera razionale, ma investe anche tutti gli aspetti dell’essere umano, includendo così anche quello spirituale ed emotivo, tanto che ad esempio nella lettura di un testo filosofico cinese ed occidentale possiamo, genericamente parlando, cogliere la “dottrina” di uno più negli spazi vuoti tra le parole e dell’altro nell’evidenza della lettera scritta.

Detto ciò, si capirà bene come una dottrina quale quella buddista abbia potuto in maniera relativamente semplice attecchire in Cina. Diciamo relativamente semplice in quanto, nonostante i contatti già in essere durante il regno dell’imperatore Ming (58-75 d. C.) considerato storicamente il momento dell’introduzione del buddismo in Cina (che però probabilmente era già conosciuto prima), a lungo l’India continuò ad essere vista come una nazione di barbari (come del resto tutti i popoli allora conosciuti che non fossero cinesi). Comunque sia, proprio per un certo carattere assimilabile al sentire cinese (e come vedremo in particolare al taoismo) il buddismo trovò seguito nell’Impero di Mezzo. A tal proposito bisogna innanzitutto fare una distinzione tra buddismo in Cina e buddismo cinese: col primo si indica la dottrina indiana trapiantata in Cina (ad esempio la scuola *Hsian tsung* o *Wei shi tsung*, Scuola dell’Idealismo Soggettivo, iniziata dal famoso pellegrino in India Hsüan-tsang – 596-664), col secondo la stessa che si fonde con elementi cinesi producendo una peculiarità cinese, come ad esempio in particolare la Scuola del Medio Sentiero la quale, presentando certe affinità col taoismo, darà poi vita alla Scuola *Ch’an* che in Giappone verrà in seguito conosciuta come Scuola Zen. Quest’ultima, pur essendo buddista, saprà influire come poche sulla cultura cinese in generale.

La miglior comprensione del buddismo avviene tra il III e il V sec., quando si comincia sempre più seriamente a tradurre testi buddisti. Se inizialmente, nell’approcciare la dottrina indiana, si utilizza il cosiddetto metodo dell’interpretazione per analogia/*Ko yi* (cioè spiegare utilizzando all’apparenza analoghi concetti taoisti), che inevitabilmente produce delle superficialità e degli errori, in seguito ci si serve di termini taoisti per illustrare concetti buddisti quando vi sia effettiva coincidenza concettuale. Utilizzato ad esempio dal grande maestro indiano in Cina Kumarajiva, fu questo secondo metodo che favorì la fusione tra buddismo e taoismo.

Per cominciare a dare un’idea dei processi che stiamo menzionando, si consideri la Teoria della doppia verità della

Scuola del Medio sentiero, che considera tre livelli di verità nei quali il più alto livello di una corrisponde al più basso di quella superiore. Per cui: al primo livello dire che tutte le cose sono *yu* (essere) è verità secondo il senso comune, affermare che sono *wu* (non essere) lo è ad un livello superiore; al secondo livello sostenere che le cose sono tutte o *yu* o *wu* è unilaterale e verità secondo il senso comune, mentre affermare che non sono né *yu* né *wu* è verità secondo un senso più alto (“medio sentiero non-unilaterale”); infine: al terzo ed ultimo livello di verità anche sostenere che le cose non sono né *yu* né *wu* è unilaterale perché fa delle distinzioni, dunque al più alto significato di verità bisogna intendere che le cose non sono né *yu* né *wu*, e né *non-yu* né *non-wu*, e che il medio sentiero non è né unilaterale né non-unilaterale (*Ehr-ti Chang* o *Capitolo della doppia verità*, sez. 1). Questo tipo di metodo porta alla stessa conseguenza del decimo capitolo del *Chuang Tze*: quando tutto viene dimenticato, anche il fatto di aver dimenticato, per gli uni è il Nirvana, per gli altri è “star seduto in dimenticanza”. Dire cosa sia il Nirvana non è possibile, perché al terzo livello di verità non si può più affermare cosa alcuna.

Esponenti importanti di tale scuola e discepoli di Kumarajiva furono Seng-chao e Tao-sheng con le loro scuole del Vuoto e dello Spirito Universale. La prima si occupò principalmente di teorie della “non reale irrealtà”, “immutabilità delle cose” e della *Prajna* (conoscenza) del *wu*/Nirvana che è “conoscenza che non è conoscenza”; la seconda di natura dell’illuminazione che è improvvisa, karma che non comporta ricompensa (basato sui concetti taoisti di *wu wei*=non essere e *wu shin*=non intenzione), natura del Buddha che appartiene ad ogni essere e contemporaneamente è identificata con lo Spirito Universale/Nirvana (concetto tradizionalmente assente dal pensiero cinese) e non è qualcosa di altro rispetto alla ruota della nascita e della morte. Seng-chao e Tao-sheng posero le basi per la nascita del chanismo.

Il termine cinese *Ch’an* o *Ch’an-na* è traduzione fonetica del sanscrito *Dhyana*, generalmente tradotto con “meditazione”. Secondo la tradizione, il Buddha avrebbe trasmesso una dottrina esoterica che, attraverso il ventottesimo patriarca in India Bodhidharma (e il primo Tsu della scuola *Ch’an* in Cina, letteralmente “patriarca, antenato”), giunse fino nell’Impero di Mezzo tra il 520 e il 526. Questa linea di trasmissione continuò fino a quando due discepoli del quinto patriarca Hung-jen (605-675) non provocarono il grave scisma: Shen-hsiu (morto nel 706) fondò la Scuola del Nord e Hui-neng (638-713) fondò la Scuola del Sud. Sebbene questa tradizione non sia storicamente unanimemente riconosciuta, lo scisma è però un fatto vero. La Scuola del Sud ebbe la meglio su quella del Nord, e Hui-neng fu riconosciuto come il sesto patriarca. Bisogna dire che esse rappresentano la continuità delle due linee di pensiero di cui sopra: quella del Nord dava importanza allo Spirito Universale e quella del Sud al *Wu*, e son ben rappresentate da due frasi ricorrenti nel Ch’anismo: “il vero spirito è Buddha” e “non-spirito e non-Buddha”.

Hui-neng sviluppò al suo culmine la già avvenuta fusione tra Taoismo e Buddismo. La Verità nel suo più alto significato al terzo livello diviene il Primo Principio, che è inesprimibile. Essendo inesprimibile, non se ne può dire cosa alcuna. La pratica d’insegnamento divenne così per i maestri ch’anisti non fondata sulle spiegazioni teoretiche ma attraverso il contatto personale (cioè l’esempio quotidiano) e assurde risposte alle domande esplicite degli allievi. Le parole sono come una rete (immagine assimilata dal Chuang tze) ed imprigionano; anche lo stesso termine di “Spirito” è limitante e si usa perché non si può fare a meno di servirsi del linguaggio in certi casi, ma quando non è necessario ecco che lo diventa a sua volta il silenzio, e in particolare proprio per esprimere il Primo Principio. Da questo punto di vista ecco che nemmeno le scritture e i Sutra possono insegnare alcunché in merito. Analogamente ai taoisti, i maestri ch’anisti affermavano l’inutilità dell’educazione deliberata, in quanto è solo attraverso il *wu-wei* e il *wu-shin* che si può rimanere o raggiungere uno stato naturale in cui i legami della ruota delle cause e del karma possa essere annullata. Sforzarsi significa produrre degli effetti che fanno rimanere attaccati alla ruota, e per quanto buoni essi possano essere prima o poi si esauriranno. Quindi, ritroviamo qui il richiamo alla conoscenza che non è conoscenza, e possiamo parlare di educazione che non è educazione che si esprime attraverso il fare le cose tanto per farle, cercando di farle al meglio senza aspettarsi ricompense. Entrambe non sono doni di natura ma frutti dello Spirito.

Il fallire o meno sulla strada del diventare Buddha ha a che fare con l’aver fiducia in sé stessi intesa come consapevolezza che in ognuno di noi risiede la natura di Buddha. Il percorso educativo del discepolo è solo preparatorio al conseguimento dell’illuminazione che è qualcosa d’improvviso e da intendere come “vedere il Tao”. Vedere od essere tutt’uno col Tao non può essere diviso in diversi gradi di avvicinamento conoscitivo perché la Verità Assoluta, il Primo Principio, è il punto da cui si comprende ogni cosa e ci si identifica con ogni cosa. O si è in quel punto o non ci si è. Il lavoro del maestro è dunque solo preparatorio al momento dell’illuminazione, e poste le basi egli potrà essere anche bravo a cogliere quell’attimo che ritiene propizio per aiutare il discepolo a spingerlo a quel salto oltre l’abisso che è il conseguimento dell’illuminazione. Questo avveniva secondo la tecnica del “bastone e dell’urlo”, cioè il colpire il discepolo o urlargli contro improvvisamente quando meno se lo aspettava, nella convinzione di poterlo così portare ad uno stato di coscienza particolare propizio all’illuminazione. Una volta illuminati le cose del mondo non cambiano, rimangono sempre lì, uguali; quello che muta è il nostro sguardo verso di esse. Possiamo dunque parlare analogamente alla conoscenza e alla educazione di un raggiungimento che non è raggiungimento.

