



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell' Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

**La Grande Conoscenza come percorso
di formazione: dal perfezionamento del sé
all' armonia universale**

Relatrice

Prof.ssa Tiziana Lippiello

Correlatore

Prof. Attilio Andreini

Laureanda

Marina Riccardi
Matricola 870507

Anno Accademico

2019 / 2020



Università
Ca'Foscari
Venezia

Abstract: Il libro della *Grande Conoscenza*, uno dei classici della tradizione confuciana, è da sempre considerato un testo fondamentale non solo per la coltivazione del sé ma anche per l'ordine sociale e per il governo. In particolare durante l'epoca Song i filosofi neoconfuciani si dedicarono allo studio dei concetti in esso presentati. Il testo ha avuto una grande influenza dal punto di vista culturale e storico-politico. Ancora oggi vi è infatti un profondo interesse da parte della politica cinese contemporanea per la filosofia esposta in quest'opera.

Key words: educazione del sé, perfezionamento, società, politica, armonia

Indice

Introduzione	p. 4
前言.....	p. 6
1) Genesi dell'opera	p. 10
2) Finalità della <i>Grande Conoscenza</i>	p. 14
3) Il <i>Dao</i>	p. 20
4) La riflessione interiore	p. 25
4.1 - Investigare gli esseri e ampliare la propria conoscenza.....	p. 25
4.2 - Avere intenzioni sincere e restare vigili in solitudine.....	p. 33
4.3 - Rettificare il cuore e la mente.....	p. 39
4.4 - Coltivare sé stessi.....	p. 41
5) Dalla riflessione interiore alla consapevolezza di sé	p. 48
5.1 - Illuminare la virtù splendente.....	p. 48
5.2 - Rinnovare il popolo.....	p. 56
5.3 - Fermarsi al sommo bene.....	p. 65
6) Dalla consapevolezza di sé al cambiamento sociale	p. 80
6.1 - Equilibrare la famiglia.....	p. 80
6.2 - Governare lo stato.....	p. 87
6.3 - Pacificare il mondo.....	p. 95
7) La <i>Grande Conoscenza</i> e la Cina moderna	p. 111
7.1 - La Riforma dei Cento Giorni.....	p. 111
7.2 - Kang Youwei e il confucianesimo.....	p. 115
8) La <i>Grande Conoscenza</i> nella politica cinese contemporanea	p. 124
8.1 - Illuminare la virtù splendente e rinnovare il popolo.....	p. 124
8.2 - Equilibrare la famiglia e governare lo stato	p. 131

8.3 - Pacificare il mondo.....	p. 138
Conclusioni	p. 144
Bibliografia	p. 147
Sitografia	p. 153

Introduzione

Il testo della *Grande Conoscenza* (*Daxue* 大学), prima inserito nel *Liji*, ha suscitato durante l'epoca Song宋(960-1279) un particolare interesse determinato dai concetti filosofici in esso contenuti. Fu proprio durante questo periodo che Zhu Xi 朱熹, lo inserì come testo autonomo all'interno del canone confuciano assieme ai *Lunyu* 论语, al *Mengzi* 孟子 e al *Zhongyong* 中庸. Tuttavia la storia editoriale del testo risulta difficile da ricostruire dal momento che le fonti non sono sempre attendibili. Nel primo capitolo si descrivono le difficoltà di ricostruzione testuale, determinate anche dalla mancanza di dati certi a proposito dell'autore - o come vedremo - dei presunti autori. Nel secondo capitolo si prenderanno in considerazione le finalità del testo, che possono essere analizzate secondo tre prospettive: educativa, morale e politica. Si osserva come queste siano in realtà legate l'una all'altra, dal momento che la *Grande Conoscenza* mira ad educare moralmente l'uomo, che deve essere in grado di agire in pieno accordo con le sue virtù morali. La concretizzazione di queste virtù avviene in ambito politico e sociale, con il saper governare e il pacificare il mondo. Verranno quindi presentati i cosiddetti otto obbiettivi e tre capisaldi su cui l'intero testo si basa. Nel terzo capitolo si presterà attenzione al concetto di *Dao* 道, osservando non solo come questo viene sviluppato nel taoismo e confucianesimo, ma anche in che modo si inserisce nel contesto della *Grande Conoscenza*. Attraverso l'analisi del *Dao* descritto nel testo si comprende come la struttura progressiva dell'opera sia una caratteristica peculiare della stessa. I successivi tre capitoli vogliono riflettere sul modo in cui si dirama questo percorso progressivo, che inizia con la conoscenza degli esseri e dei loro principi per poi giungere alla coltivazione del sé attraverso l'essere vigili in solitudine, la sincerità e il saper correggere il proprio cuore e la propria mente. La coltivazione e il perfezionamento morale di sé stessi hanno un ruolo fondamentale nella filosofia dell'opera e spingono l'uomo a due tipi di riflessione: interiore ed esteriore. Su quest'ultimo punto si incentra il quinto capitolo, che vuole chiarire come partendo dalla coltivazione morale del sé si riesca a determinare un cambiamento nella società fino a raggiungere il

cosiddetto sommo bene. Questo permette all' uomo di essere consapevole non solo della propria interiorità ma anche del ruolo sociale che deve svolgere nella comunità. La concretizzazione di ciò viene esposta nel capitolo sesto, in cui si mostrerà concretamente come il singolo - una volta raggiunto uno stato di perfezione interiore - può migliorare anche la società stessa, partendo dal primo ambiente sociale con cui entra in contatto, ossia la famiglia, riuscendo poi a governare in modo ineccepibile lo stato e successivamente di pacificare il mondo intero. Questo testo ha una valenza sociale e politica forte, poiché cerca attraverso questi concetti di determinare un miglioramento nel singolo individuo e nella società intera. Per tale ragione il mio elaborato vuole concentrarsi anche sul valore storico politico che il testo ha assunto nella Cina moderna e contemporanea. Il capitolo settimo affronta il modo in cui l'opera è stata determinante per l'ideazione della Riforma dei Cento Giorni, osservando come i cambiamenti sociali, politici ed economici a cui si mirava sono stati influenzati profondamente dai concetti di coltivazione del sé e rinnovamento del popolo. L'ultimo capitolo invece mostra che la filosofia descritta nell'opera e la cultura cinese tradizionale ancora oggi hanno un peso rilevante per lo sviluppo della società, influenzando l'operato del partito comunista e del governo. Si dimostrerà anche come le idee dell'opera vengono realizzate in un contesto internazionale in cui la Cina sta assumendo sempre di più un ruolo di estrema importanza.

Particolarmente utili per lo svolgimento di questo elaborato è stato il testo commentato da Li Chunyao 李春尧 e la traduzione di Andrew Plaks, determinante per la comprensione di concetti complessi. Di notevole interesse sono stati anche gli articoli di Yao Xinzhong, Zhang Min 张敏 e Lei Longgan 雷龙乾, che evidenziano come ancora oggi il testo della *Grande Conoscenza* sia oggetto di dibattito e di studio.

前言

这篇论文描述《大学》的哲学。《大学》与《论语》、《孟子》、《中庸》组成《四书》。这些作品对中国历史和文化特别重要。本人论文的第一章，对《大学》的作者和作品的时期提出疑问。从宋代就有很多哲学家开始仔细地研究这本书，解释《大学》的哲学和意义。理学家对这本书有兴趣，他们认为儒家、道家和佛家的哲学影响到这本书。朱熹是最有名的理学家之一。第二章代表《大学》的目标。个人和社会的改善是《大学》的重要目标，为了实现这些目标，《大学》集中论述教育、道德和政治三个方面。教育不但指智力上的，而且指道德上的。教育和道德的关系让介绍八条目和三纲领。八条目是格物、至知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。三纲领是明明德、亲民、止于至。八条目和三纲领表明《大学》的渐进特性。这本书想描述从人们的“内”修为方式到“外”修为方式的变化。为了让人们更好地明白《大学》的循序渐进的特性，“八条目”分内圣外王：格物、至知、正心、诚意、修身都是内圣。因为这些概念集中体现人们的内心，所以叫内圣，表示内部德育。齐家、治国、平天下都是外王。它们集中表现人们的外部方面，从而叫外王。内圣表达对个人的内心思考，当个人达到道德完善的时候，那可以传向外的方面，即社会。关于这一点浦安迪的翻译强调修身是《大学》的中心和基础。纵然人们想改变社会，首先都应该注意修身和德育。因为修身、德育和社会的关系，所以修身和德育具有两个方面：一个方面和心灵有关系，反而别一方面很实际。《大学》最后的目标是“和”。这个概念对儒家特别重要。这本书认为需要平衡内心和外部。大学最后的章特别强调，然后对自己内心的思考，可以获得社会平。

论文的第三章描述大学的道和解释大学的序言。别看道属于道家的传统，对儒家哲学也特别重要。张敏和雷龙乾认为道具有两个方面：形式上的和实际的。但是《大学》的道也具有一个实践意义：大学的道描述实践的概念，它是让人们自我修养的过程。在《大学》道由“八条目”和“三纲领”组成。为了实现大学的目标，人们需要复

诸行动大学的道。这章想突出另外一个《大学》的道特点，即因果关系。一些观念，例如本末、终始、先后想强调道和因果关系的联系。另外，大学德道让分析儒家和道家德关系。《大学》是一本属于儒家传统的书，但是它表示的一些特点属于道家哲学的范畴。《大学》的序言不但强调大学之道的因果关系，而且表代因果关系和自然的秩序一样重要：如果人们遵守大学的道，从内心到外部紧紧地遵循，那么他们可以和谐相处。纵然人们不能够遵守这个自然的秩序，在世界上都就有混乱。《大学》的这部分内容使我想起“无为”的概念：人们不能应该自然的秩序，但是他们得遵守自然的秩序。本末、终始、先后的概念不但在《大学》中有引用，而且在《老子》中也曾出现过。这些观察让克服哲学家的细分，又指出道家哲学对《大学》有影响。

这本论文的第四章分析“格物”、“至知”、“诚意”、“正心”和“修身”的概念。努力投身于修身和德育之前，人们需要“格物”，即知道事情和物的道理，知道理的意思是至知。“理”是一个特别重要的概念。理学家学把“理”学习了很长时间，但是今天我们仍对“理”的意思还有很多疑问。理学家哲学家认为格物、至知、理和诚意有一个紧密的联系：知道理促使人们知道自己理、自身修养。为了提高自身修养，诚意代表第一个目标。它是第一观念对人们心灵另外，诚意跟慎独有一个关系：君子独自一个人的时候，能够对他的行为更好思考。判断自己的行为，介绍《大学》中的其他概念：“正心”。它的意思是改正自己的性格。如果人能够承认自己的错误，改正它们。这是诚意和正心的内容。在第四章分析最后的概念是修身：它是大学的中心点。关于这个概念就可以分析两个方面。第一存在于内心的考虑，第二方面涉及家、治国、平天下。关于修身的章节描述对人们内心的考虑，在修身人们面临的问题。这个章节代表对“格物”、“至知”、“诚意”、“正心”、“修身”的阐释特别丰富。很多哲学家以前都分析过这些概念，但是理学家对这些给予了新的观察。

第五章深入研究在明明德、新民、止于至善。这三个概念代表修身、德育都成为明显的。明明德强调从黑暗到光明的变化。这个变

化开始从个人的内心到社会。大学的第二章表示个人应该致力于表现自己的道德。为了证明自己的看法，作者引用一些从以前的文学作品，例如康诰。但是明明德具有其他意义：例如明明德和法。另外，社会让观察明明德也具有一个实践意蕴。如果人们明明德，也可以遵守法。在让人们明明德、遵守，法君子起很大作用。他树立榜样：这君子不但应该注意自己的行为，而且还要关注人民的行为。明明德、君子和人民具有一个强调的关系。新民突出这个关系。这个概念代表人们应该先改变自己。革新需要有稳定的工作。一天天人们都应该努力致力于更新自我，然后可以集中做新民。不但新民是君子应该承担的最重要的任务，而且也是努力致力大学的道普通人的任务。这是因为这篇论文第五章描述‘推己及人’的观念。为了解释‘推己及人’的意思，首先需要说明新民的意思：让人们能够显示明德、改变自己的意图和行为。推己及人的意义是君子或者合乎道德的普通人明白人民的革新需要。关于新民有很多观点，例如程颐和朱熹对这个观念的观点特别感兴趣。以前新民是亲民，但是程颐和朱熹认为它的意思是爱护民和想它成新。这篇论文想证实亲民和新民一样，他们的意思相似。

本章也想解释“止于至善”的意思。关于这个观念，本篇论文想展示大学的第四章怎么集中的重要点。在修身和德育的指导下，人的自我意识形成，能够在社会中起作用。这个概念详细地分析，止于至善意味着人能够起修好作用起得很好。对止于至善的深入研究让介绍人们关系的重要性。人们只有遵守关系、合乎道德行为，才可以达“止于至善”。

这篇论文的第六、第七、第八章强调人们关系的重要性。第六章描述修身的实践特性：齐家、治国、平天下表现反省和大学的道理的实践结果。这三个目标突出，为了改善社会，人们应该渐进地行为：他们从家到天下开始改善社会。家代表第一社会组。齐家意思是自己修身的人们让家开始实现大学的道。为了齐家，需要亲戚诚意、正心、修身。另外，大学强调公正的重要性。公正需要对围的环境有客观的观察。另外，为了治国，公正是基本。这篇论文强调治国依赖君子的道德。为了平天下，道德也是极其重要。这篇论文的第六章分析《大

学》最后章。它具体描述平天下的概念。在这《大学》最后章，为了平天下，人们遵守在社会中自己的作用、爱护人民、军国起作用都认为是重要的要点。另外，在本章里道德代表平天下的基础：如果君国合乎道德行为，那么可以治国和平天下。这篇论文的章节想强调道德怎么能够成为平天下的基础。关于这个方面，道德和财具有一个强烈的联系。因为这个联系，所以可谓《大学》的最后章节详细地描述反省实际的结果。

这篇论文的最后两章阐述大学的观念是怎么能够影响现代和当代中国的。第七章分析百日维新和《大学》的关系，又解释新康有为的思想分析。为了使现代的中国变得跟发达国家一样，这位哲学家视大学的观点为基本，例如“新民”或者“修身”的概念。第八章阐述习近平发言中的当代中国《大学》的观念，可以发现主席常常参阅大学的思想，例如“新民”、“明明德”、“齐家”和“治国”，这些概念很重要实现所谓的“中国梦”。另外，习近平特别突出平天下的大学的目标。最后的观念让观察现在中国想在国际的全景出众。中国也想在软实力下推广社会主义的思想。可见，中国想对其他国家有影响。就软实力而言，本论文想阐明张敏和雷龙朝的亲民和推己及人有密切联系的观点。

由此可见本论文，所得出的结论是：《大学》不是权贵们的书本，而且论述人们都可以实现《大学》的八条目和三纲领。另外，别看这本作品很很古老，专家、政治家、教育学家都认为《大学》还有极强的现实意义。

1) Genesi dell'opera

Le vicende editoriali della *Grande Conoscenza* sono collegate a quelle del *Zhongyong*. Entrambi i testi infatti prima di essere considerati due dei *Quattro Libri* (*sishu* 四书) assieme ai *Lunyu* e al *Mengzi* costituivano rispettivamente i capitoli 42 e 31 del *Liji* 礼记. Nonostante la mancanza di dati che possano permettere ai critici di identificare con certezza l'autore del testo, è certo sia legato alla tradizione confuciana. Anticamente infatti si considerava che i discepoli di Confucio Zeng Shen 曾参, conosciuto con il nome di Zeng Zu 曾子, e suo nipote Kong Chi 孔伋 avessero avuto un ruolo importante nella composizione e trasmissione del testo, come riportarono in epoca Han Sima 司马迁 e Jia Kui 贾逵:

It has been traditionally contended that these two treatises were transmitted or recorded or even composed respectively by Confucius' disciple Tseng Tzu (c.505-436 BCE) and his grandson K'ung Chi (better known as Tzu Ssu, c.483-c.402 BCE), or by their immediate disciples. Ssu-ma Ch'ien (c.145-c.86 BCE), for example, stated clearly that 'Tzu Ssu composed (*tso*) the *Chung Yung*' in his renowned *Records of the Historian*, and Chia K'uei (30-101 CE) of the Latter Han dynasty (25-220 CE) extended Tzu Ssu's authorship also to the *Ta Hsüeh*, holding that both treatises were essential links of the transmission of Confucius' 'family learning'.¹

Tali considerazioni furono rivalutate durante la dinastia Song, in questa epoca infatti l'interessamento maggiore verso i contenuti dell'opera - determinato dall'interpretazione neoconfuciana sviluppatasi in quel periodo - portò gli studiosi ad approfondire anche le vicende autoriali ed editoriali delle due opere. Come riferiscono infatti Cheng Yi 程颐 e Zhu Xi, il testo centrale venne composto da Confucio e trasmesso da Zeng Zi, mentre i commentari sono opera di quest' ultimo e trasmessi poi dai suoi discepoli:

¹Xinzhong Yao, (prefazione a) *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, traduzione di A. Plaks, London, Penguin Books, 2003, p. VIII.

Scholars of the much later Sung dynasty (960-1279) such as Ch'eng I (1033-1107) and Chu Hsi (1130-1200) modified this view and advocated that the core teaching of the *Ta Hsiieh* was the words of Confucius transmitted by Tseng Tzu and that its commentaries reflected Tseng Tzu's understanding as recorded by his disciples, while the text of the *Chung Yung* was formalized at the hands of Tzu Ssu.²

I fratelli Cheng Hao 程颢 e Cheng Yi lavorarono anche sulla struttura dei testi. Il loro lavoro editoriale mostrava alcuni elementi di coerenza testuale, di cui era privo il testo del *Liji*. Va specificato che la *Grande Conoscenza* era un testo particolarmente problematico che presentava alcune criticità come la frammentarietà e la distorsione, determinate da lavori editoriali precedenti:

The most important contributors to this reassessment were the brother philosophers Cheng Hao 程颢 (1032-1085) and Cheng Yi 程颐 (1033-1107), the most influential of the "Five Masters of the Northern Song", and the Southern Song era Neo-Confucian synthesizer, Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). (...) *The Great Learning*, in the form preserved in the *Liji*, was a problem text, truncated by lost fragments and distorted by editorial disarrangement. The Cheng brothers made initial attempts to restore the text through critical editing, showing elements of coherence where they had been missing before, with Cheng Yi's editorial work being of particular importance.³

Il lavoro di Zhu Xi fu ancora più determinate per la struttura e per l'interpretazione dell'opera. Se i fratelli Cheng avevano estrapolato i due testi dal *Liji* per compiere i loro studi, Zhu Xi invece – ponendoli assieme ai *Lunyu* e al *Mengzi* – li rese parte del canone confuciano, andando a costituire i cosiddetti *Quattro Libri*. Le interpretazioni del filosofo di epoca Song ebbero una certa rilevanza nei periodi successivi, non solo per via delle nuove interpretazioni dettate dalla dottrina neoconfuciana, ma anche perché queste vennero condotte con un certo rigore filologico:

²Ibidem.

³Robert Eno, *The Great Learning and The Doctrine of the Mean, an online teaching translation, Great Learning and The Doctrine of the Mean: Translation, Notes, and Commentary*, 2016, p.2. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/23422>

While the Cheng brothers and others had extracted the two *Liji* chapters for special treatment, Zhu Xi went further. He incorporated them as part of a set of unified commentaries on what he called the “*Four Books*”, combining them with the *Analects* and *Mencius* to create a new canonical core of the most authoritative works of early Confucianism. Zhu Xi’s commentaries to these works, which particularly acknowledged his debts to Cheng Yi, reframed them in terms of Neo-Confucian ethical and metaphysical theory, enhancing the credibility of this approach with rigorous philological scholarship.⁴

In seguito ci furono diversi rimaneggiamenti ed interpretazioni delle opere che portarono alla nascita, soprattutto in epoca Ming 明 (1368-1644) e Qing 清 (1644-1911), di numerosi commentari riguardanti i concetti filosofici dei libri:

With the shift of the two works to the centre of the Confucian intellectual life from Sung times onward, these were joined by a steady flow of new commentary editions and separate interpretive essays. The editors and commentators who produced these critical writings number among them some of the most famous players on the stage of late imperial Chinese intellectual history. Students of Ming and Ch’ing thought will recognize here many familiar names, including leading figures such as Hu Kuang (1370-1418), Wang Shou-jen (better known as Wang Yang-ming, 1472-1528) (...).⁵

Nel periodo Qing continuarono ad avanzare ipotesi circa la data di composizione e l’autore del testo. Si riteneva infatti che i testi fossero stati composti durante l’ultimo periodo della dinastia dei Qin 秦 (221-206 a.C.) e il primo periodo della dinastia Han 汉 (206 a.C.- 8 d.C.); inoltre l’autore non era una singola persona come si era pensato fino a quel momento, ma era rappresentato da un gruppo di filosofi rimasti anonimi:

⁴Ibidem.

⁵Andrew Plaks, (traduzione, introduzione e note) *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, London, Penguin Books, 2003, p. 123.

These verdicts have been scrutinized and challenged, however, since the Ch'ing dynasty (1644-1911) when scholars, enthusiastically embracing a number of the methods of textual criticism, contended that the *Ta Hsiieh* and the *Chung Yung* were not composed until as late as the Ch'in (221-206 BCE) or even the Former Han period (206 BCE-8 CE), and that they were the works of a group of anonymous Confucian philosophers rather than a single hand.⁶

In tempi più recenti alcuni scavi archeologici hanno permesso di raccogliere nuovi dati sul periodo di composizione del testo. È il caso degli scavi avvenuti nel 1993 presso Guodian 郭店 che hanno portato alla luce delle listarelle di bambù risalenti al 300 a.C. circa. L'opera potrebbe essere quindi associata alla scuola filosofica di Tzu Ssu e Mencio. Tuttavia vi sono ancora diversi dubbi, tanto che gli studiosi non sono arrivati a conclusioni definitive:

Bamboo strips excavated at Kuo-tien (Guodian) in 1993 and dated to around 300 BCE provide some evidence for an earlier date of their composition and for the view that these two texts might have been closely related to the so-called 'school' of Tzu Ssu and Mencius (c. 382-300 BCE). Some scholars have therefore even argued that their composition should be placed at a point between these two Confucian masters, but studies of the strips to ascertain these dates and determine the authorship of the *Ta Hsiieh* and *Chung Yung* have not yet yielded any definitive conclusion.⁷

Come dimostra Li Chunyao, anche in epoca moderna è stato vivo l'interesse verso l'opera e soprattutto per l'identificazione dell'autore e la sua affiliazione: Feng Youlan 冯友兰, assieme ad altri studiosi, ritiene infatti che questi faccia parte del gruppo degli allievi di Confucio, mentre Guo Moruo 郭沫若 ritengono che faccia parte del gruppo di Mencio.⁸

⁶Xinzhong Yao, op. cit., p. VIII.

⁷Ibidem.

⁸Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, *Daxue yi zhu* 大学译注 (Annotazioni alla Grande Conoscenza), Changsha, Yuelu shushe chuban, 2016, p. 5.

2) Finalità della *Grande Conoscenza*

Il testo della *Grande Conoscenza* si prefigge una serie di obiettivi che mirano al perfezionamento interiore dell'uomo e al miglioramento della società. Ciò viene evidenziato attraverso la struttura stessa dell'opera, che presenta delle indicazioni concrete su come perfezionare sé stessi e poi il mondo. Come descritto da Lippiello il testo era considerato fondamentale per l'istruzione superiore, che aveva inizio a partire dal quindicesimo anno di età e si distingueva dal *xiaoxue* 小学, istruzione di tipo inferiore:

The commentators considered the *Daxue* as the process of learning for adults, distinguishing it from the *xiaoxue*, the process of learning for children (until 15 years old). The *Daxue* provided the theoretical fundamentals for the intellectual and moral training for adults.⁹

L'opera possiede quindi degli obiettivi educativi, morali e infine politici, che devono essere raggiunti in modo progressivo. Lo scopo educativo non è unicamente intellettuale ma anche morale e si concentra sul concetto di auto coltivazione della propria morale. Gli obiettivi di *gewu* 格物 (investigare gli esseri), *zhizhi* 致知 (estendere la propria conoscenza), *chengyi* 诚意 (avere intenzioni sincere), *zhengxin* 正心 (rettificare il proprio cuore e la propria mente) permettono all' uomo di dedicarsi alla coltivazione del sé e della propria morale, *xiushen* 修身. Quest' ultima conduce l'essere umano a rivolgersi agli altri, ossia alla società, come esprimono i tre capisaldi, *ming ming de* 明明德 (illuminare la virtù splendente), *qinmin* 亲民 o *xinmin* 新民 (amare o rinnovare il popolo), *zhiyu zhishan* 止于至善 (fermarsi al sommo bene). Il rapporto tra il singolo individuo e la società porta alla concretizzazione degli obiettivi più legati alla collettività che sono *qijia* 齐家 (porre la propria famiglia in uno stato di equilibrio), *zhiguo* 治国

⁹Tiziana Lippiello 李集雅, “ “Xiujizhiren” zai “Daxue” he “Zhongyong” he Li Madou de lijie he xiangfa” 修己治人在大学和中庸和利玛窦的理解和想法 (The meaning of xiushenzhiren “修己治人” in the Daxue and the Zhongyong and Matteo Ricci’s interpretation), in *Beijing daxue diyi jiegui danxue guoji yantaohui, lunwenji*, 2017, p. 470.

(governare lo stato), *pingtianxia* 平天下 (pacificare il mondo)¹⁰. Questi ultimi assieme a *gewu*, *zhizhi*, *chengyi*, *zheng xin*, *xiushen*, costituiscono i cosiddetti otto obiettivi, e con i tre capisaldi hanno come fine ultimo il porre in equilibrio la società e armonizzare l'intero universo. Come definito da Wing Tsits Chan, nonostante la sua brevità, l'opera mira ad uno sviluppo completo e progressivo dell'essere umano e dell'universo, in accordo con il programma educativo confuciano:

The importance of this little Classic is far greater than its small size would suggest. It gives the Confucian educational, moral and political programs in a nutshell, neatly summed up in the so-called "three items": manifesting the clear character of man, loving the people, and abiding in the highest good; and in the "eight steps": the investigation of things, extension of knowledge, sincerity of the will, rectification of the mind, cultivation of the personal life, regulation of the family, national order, and world peace.¹¹

È evidente soprattutto in considerazione degli otto obiettivi che lo stato di equilibrio e armonia a cui si aspira nel testo deve essere raggiunto dal singolo prima di tutto in una dimensione interiore e poi esteriore. Per rendere questo concetto ancora più significativo gli otto obiettivi sono stati suddivisi in "saggio interiore" (*neisheng* 内圣) e "sovrano esteriore" (*waiwang* 外王): nella prima categoria rientrano *gewu*, *zheng xin*, *chengyi*, *xiushen* che fanno riferimento ad una dimensione interiore, mentre alla seconda appartengono *qijia*, *zhiguo*, *pingtianxia*. Come descritto da Li Chunyao, le espressioni *xiuji anren* 修己安人 e nei *neisheng waiwang* 内圣外王, indicano la progressività con cui l'uomo deve agire partendo da una riflessione interiore per poi dedicarsi all'ambiente esterno:

在“八条目”之中，从“格物”到“修身”五个方面是“内圣”，而“齐家”“治国”“平天下”是“外王。”儒家哲学虽然范围广播，但是概括起来说，无非是通过“修己安人”以达到“内圣外王”。按梁启超的解释：“做安人的功夫

¹⁰I termini in cinese verranno indicati successivamente con il pinyin oppure con la traduzione.

¹¹Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 84.

，做到极外，就是外王。”¹²

Tra gli otto obiettivi, i cinque concetti da “investigare gli esseri” a “coltivare sé stessi” sono il “saggio interiore”, mentre “equilibrare la propria famiglia”, “governare lo stato” e “pacificare il mondo” costituiscono il “sovrano esteriore”. Sebbene la filosofia confuciana sia ampiamente diffusa, si può riassumere dicendo che solo attraverso la “coltivazione di sé stessi si possono pacificare gli altri” e giungere al “saggio interiore e al sovrano esteriore”. Secondo la spiegazione di Liang Qichao: “con l’abilità di pacificare gli altri si raggiunge il punto massimo, ossia il sovrano esteriore”.

Nel corso dei secoli gli otto obiettivi e i tre capisaldi hanno stimolato le interpretazioni di vari filosofi, soprattutto a partire dall’epoca Song e Ming. In quest’ultimo periodo il filosofo Zhang Juzheng 张居正 prese in considerazione il legame tra *ming mingde*, *qinmin* e gli otto obiettivi. *Gewu*, *zhizhi*, *chengyi*, *zheng xin* e *xiushen* sono obiettivi del *ming mingde* e costituiscono il saggio interiore, mentre *qijia*, *zhiguo*, *ming mingde* e *pingtianxia* sono obiettivi del *qinmin* e costituiscono il sovrano esteriore:

张居正把“亲民”和“明明德”分开成两条目:

1. 格物，至知，诚意，正心，修身，是明明德的条目，就是“内圣”
2. 齐家，治国，明明德于天下，是新民的条目。就是“外王”。¹³

Zhang Juzheng divide rinnovare il popolo e illuminare la virtù splendente in due ordini:

1. Investigare gli esseri, ampliare la conoscenza, avere intenzioni sincere, rettificare il cuore e la mente, coltivare sé stessi, sono gli obiettivi di illuminare la virtù splendente, ossia il “saggio interiore”
2. Equilibrare la famiglia, governare lo stato, illuminare la virtù splendente nel mondo, sono gli obiettivi di rinnovare il popolo, ossia il “sovrano esteriore”

Già anticamente era quindi chiara la suddivisione degli undici concetti a seconda del loro rivolgersi all’ interiorità o all’esteriorità. Queste due prospettive hanno come radice comune la coltivazione del sé, che pone il

¹²Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 6.

¹³Tiziana Lippiello, op. cit., p. 472.

singolo individuo al centro di questo percorso educativo, morale e politico. Come spiega Ames il testo descrive il percorso che l'uomo deve compiere per realizzarsi come essere umano e che inizia con il dedicarsi al perfezionamento di sé stessi ad un livello personale ed interiore, per poi rivolgersi ad una dimensione familiare, sociale e infine cosmica. Queste dimensioni, seppur diverse e sempre più ampie, sono dipendenti l'una dall'altra e iniziano in ogni caso dall'impegno dell'uomo nell'auto coltivazione:

The Great Learning 大學, the seminal, foundational canon that sets and anchors this Confucian project early in the tradition, describes the process of being human. It insists that it is only through committing oneself to a resolute regimen of personal cultivation that one can achieve the comprehensive intellectual and moral understanding that will make the most of human experience. The central message of this terse yet comprehensive document is that while personal, familial, social, political, and indeed cosmic cultivation is ultimately coterminous and mutually entailing, it must always begin from a commitment to personal cultivation.¹⁴

Per tale ragione si può affermare che la *Grande Conoscenza* mira al miglioramento del singolo individuo e dell'intero universo, partendo dall'auto riflessione e dalla coltivazione di sé. Proprio per tale motivo quest'ultimo concetto viene considerato basilare per la realizzazione del percorso descritto dal libro:

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。¹⁵

From the Son of Heaven down to the simplest commoner, all are guided by a single principle: that the cultivation of one's individual character constitutes the core of all attainment.¹⁶

La centralità della coltivazione del sé è stata messa in luce anche da Plaks nella sua traduzione. Se infatti il titolo del testo, *Daxue* 大学, è stato

¹⁴Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics, A Vocabulary*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2011, p. 92.

¹⁵Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 9-10.

¹⁶Andrew Plaks, op. cit., p. 6.

tradotto in italiano con “*Il Grande Studio*” o “*La Grande Conoscenza*” – e in inglese con “*The Great Learning*” – Plaks preferisce renderlo con “*The Highest Order of Cultivator*”, ponendo in primo piano il concetto di *xiushen*. Giustificando la sua scelta traduttiva, osserva che tradurre *xue* 學 con *learning* significherebbe in realtà sottovalutare l’importanza della coltivazione morale e del perfezionamento del sé nel processo educativo descritto nel testo. Il termine *xue* possiede in realtà un significato ben più ampio, che indica una dimensione sia pratica che contemplativa:

Even a cursory reading of the text makes it immediately apparent that the educational process enjoined by the second word *hsüeh* through its paradigm of moral fulfilment in every phase of human capacity is of an order that can only partially and misleadingly be expressed in the narrow sense of English ‘learning’. Rather, the word *hsüeh* in Confucian discourse covers a full spectrum of personal accomplishment from the active to contemplative spheres, centring upon the core concept of the perfection of individual character, a notion that precisely matches the scope and meaning of the central idea of self-cultivation.¹⁷

Sotto il profilo lessicale Plaks ritiene che la propria scelta riesca non solo a ricoprire i significati semantici di *xue*, ma allo stesso tempo indichi anche il percorso educativo che porta al completamento di sé stessi attraverso la progressione gerarchica dei concetti esposti nel testo:

The title of my translation, ‘The highest Order of Cultivation’, has been adopted in order to cover as much of this semantic ground as possible. It is designed to allow for interpretations of the phrase *ta-hsüeh* ranging from the more advanced levels for instruction, in the narrowest sense of the expression, to the broader spheres of personal fulfilment and, ultimately, the highest level of Confucian attainment-consistent with the hierarchy of degrees outlined and illustrated in the course of the text.¹⁸

¹⁷Andrew Plaks, op. cit., p. 3.

¹⁸Andrew Plaks, op. cit., p. 4.

L' altro proposito del testo risiede nell' armonia. Anche se questo concetto non è espresso in modo diretto tuttavia è evidente come il percorso descritto dalla *Grande Conoscenza* conduca ad uno stato di equilibrio prima interiore e poi esteriore. Questo aspetto è stato ampiamente discusso dai confuciani e interpretato in modo diverso dai filosofi neoconfuciani di epoca Song, che arricchiscono le considerazioni precedenti osservando come il concetto di armonia non è da svilupparsi esclusivamente in un contesto politico e sociale, ma anche cosmologico. Infatti sia la *Grande Conoscenza* che il testo ad esso parallelo, il *Zhongyong*, mirano a creare un ambiente in cui uomini e cielo interagiscono, grazie all' azione del *Dao* .

3) Il Dao

Comprendere il significato del *Dao* 道 della *Grande Conoscenza* presenta alcune criticità determinate da una serie di fattori tra cui l'influenza che il buddismo e il taoismo hanno avuto sull'interpretazione neoconfuciana dell'opera. Zhang Min e Lei Longgan mostrano come il *Dao*, concetto fondamentale sia per il confucianesimo che per il taoismo, possieda una connotazione metafisica e una più concreta. Nella *Grande Conoscenza* assume un'ulteriore accezione filosofica, riconoscibile nella praticità e nella realizzazione concreta del processo descritto nel testo.¹⁹ Un aspetto caratteristico del *Dao* della *Grande Conoscenza* che contribuisce al suo raggiungimento è la progressività, evidenziata dai termini *ben mo* 本末 (radici e rami), *zhongshi* 终始 (inizio e fine), e *xianhou* 先后 (prima e dopo), come si evince dal capitolo introduttivo dell'opera:

大学之道, 在明明德, 在亲民, 在止于至善。知止而后有定, 定而后能静, 静而后能安, 安而后虑, 虑而后能得。物有本末, 事有终始。知所先后, 则近道矣。²⁰

The Way of the self – cultivation, at its highest level, is a three fold path: it lies in causing the light of moral force to shine forth, in bringing the people to a state of renewal, and in coming to rest in the fullest attainment of the good. Only when one comes to understand this point of rest can one reach a state of unwavering stability. Having reached this unwavering state, one can then enjoy an unruffled quietude; having attained this state of quietude, one can then achieve an inner calm; once one has achieved this inner calm, one is then in a position to exercise one's capacity to deliberate clearly. And it is the capacity of deliberation that provides the basis for all moral attainment. Just all existing things have, by definition, both a fundamental core and peripheral aspects – their 'roots' and 'branches' – so too, all human affairs have their endings as well as their beginnings. To grasp fully the grounds for the proper sequential ordering of thing, from the first to the last, is a precondition for coming closer to the Way.²¹

¹⁹Zhang Min 张敏, Lei longgan 雷龙乾, “<<Daxue>> zhi “Daxue zhi Dao” de shijian zhexue yiyun” 《大学》之“大学之道”的实践哲学意蕴 (Significato filosofico e pratico del Dao del Daxue), in *Baoji wenli xueyuan xuebao*, 2016, Vol.36, No. 04, p. 130.

²⁰Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 9.

²¹Andrew Plaks, op. cit., p. 5.

Il carattere progressivo del *Dao* e della *Grande Conoscenza* viene messo ancora più in luce nel momento in cui si descrive il percorso che porta alla realizzazione concreta degli obiettivi del testo. Questo processo viene rappresentato partendo sia da *zhiguo* – penultimo degli obiettivi - arrivando a *gewu*. Da questa poi si procede descrivendo il percorso che si snoda dalla riflessione interiore all' esternazione e concretizzazione della propria virtù nella società, arrivando a *pingtianxia*:

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。²²

Those men of old who wished to cause the light of their inner moral force to shine forth before the entire world had first to establish orderly rule in their kingdoms. Wishing to establish orderly rule in their kingdoms, they had first to put their royal houses into proper balance; wishing to put their families into proper balance, they had first to cultivate their own moral character as individuals; wishing to cultivate their own character as individuals, they had first to set straight the seat of their emotive and cognitive faculties; wishing to set these faculties straight, they had first to achieve a state of integral wholeness in the inner depths of their consciousness; wishing to achieve a state of wholeness in their innermost consciousness, they had first to expand to the utmost their range of comprehension. And the key to this desire to maximize their range of comprehension lay in extending to all things in the objective world the correct conceptual grid. Only once all things in the objective world have been reached through the correct conceptual grid can one's range of comprehension be expanded to the utmost; only once one's range of comprehension has been maximized can one's innermost consciousness be brought to a state of wholeness; only once one's innermost consciousness has been made whole can one's cognitive and emotive faculties be set straight; only once the seat of these faculties has been set straight can one's character as an individual properly be cultivated; only once one's moral character has been cultivated can one's family be put into proper balance; only once one's family has been put into proper balance can one's kingdom be brought to a state of orderly rule; and only once one's own kingdom is in a state of orderly rule is it possible for the entire world to enjoy

²²Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 9.

enduring peace.²³

Da questo estratto si osserva come la descrizione del processo che porta alla realizzazione del *Dao* si dirama prima dall'esteriorità all'interiorità e poi dall'interiorità all'esteriorità, sottolineando la centralità del prima e del dopo. Questo porta ad osservare anche come la consequenzialità sia fondamentale per la buona riuscita di questo percorso: il non tenere in considerazione l'ordine naturale delle cose - ponendo le radici in uno stato di confusione e i cosiddetti rami in ordine, oppure attribuendo importanza a ciò che è da considerarsi insignificante - conduce ad una condizione in cui l'uomo non riesce a realizzare il percorso della *Grande Conoscenza*, allontanandosi dal *Dao*:

其本乱，而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者，末之有。²⁴

For one to put the peripheral 'branches' of one's behaviour into order, while the 'roots' at its core are yet in a state of chaotic entanglement, would be a contradiction in terms, in the same way that treating as insubstantial that which is generally regarded to be of weighty significance, or according great significance to that which is generally taken lightly, is entirely unacceptable.²⁵

La praticità e la progressività del *Dao* della *Grande Conoscenza* prevede che l'uomo venga considerato come una parte dell'universo che mette in pratica quanto il testo afferma. Ciò permette di confrontare il *Dao* del testo con quello descritto dal taoismo e dal confucianesimo. Plaks osserva come per il taoismo questo sia indipendente dalla realtà umana e agisca in maniera del tutto autonoma. L'uomo può raggiungerlo solo attraverso il *wuwei* 無為 (non agire): "In Taoist philosophy, the Way is independent of humans, existing and functioning by itself and for itself. To reach the Way one must pursue the path of non-activity (wu-wei)."²⁶ Considerando il primo

²³Andrew Plaks, op. cit., p. 6.

²⁴Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 10.

²⁵Andrew Plaks, op. cit., p. 6.

²⁶Xinzhong Yao, op. cit., pag. XVIII.

capitolo del *Daodejing* 道德经 si osserva come il *Dao* venga presentato in un modo piuttosto enigmatico, dato che per via della suo essere innominabile non può essere descritto, sfuggendo così alla comprensione umana. È evidente come quest' interpretazione sia diversa rispetto a quella presentata nella *Grande Conoscenza*, in cui esso è caratterizzato dalla concretezza e dall'azione pratica. Nonostante le differenze il rapporto tra azione e *wuwei* ci permette di oltrepassare i confini tra filosofia taoista e confuciana, osservando come la *Grande Conoscenza* presenti delle peculiarità riconoscibili in entrambe le scuole di pensiero. Il *Daodejing* infatti afferma che *wuwei er wu bu wei* 無為而無不為 “non vi sarà cosa che non sarà fatta”²⁷ come spiegato da Andreini questa frase manifesta la volontà di non mutare il corso naturale degli eventi o delle cose e di rispettare la natura stessa:

Ciò che si intende con *wu wèi* / *wu wéi* esprime un'attitudine volta a non intervenire prima che gli esseri manifestino i propri obiettivi / le proprie azioni. Ciò che si intende con *wu bu wèi* / *wéi* esprime l'adattamento a ciò che gli esseri perseguono come obiettivo / assumono come comportamento.²⁸

Quest' interpretazione presenta un'analogia con quanto espresso nell' introduzione dell'opera analizzata in questo elaborato, dal momento che si osserva una particolare attenzione a non stravolgere attraverso le proprie azioni il decorso naturale degli eventi e delle manifestazioni naturali. Il *Dao* confuciano può essere solo in parte associato a quello descritto nella *Grande Conoscenza*, dal momento che quest' ultimo ne accentua anche le caratteristiche trascendentali. Per il confucianesimo esso è indissolubilmente legato alla dimensione umana - come avviene anche nell'opera -, e si fonda esclusivamente sulla coltivazione della natura interiore dell'uomo, donata dal Cielo:

For all its subtlety and transcendence the Confucian Way cannot be separated from the human realm because, if separated, it can no longer be regarded as the Way at all.

²⁷Attilio Andreini (a cura di), *Daodejing Il canone della Via e della Virtù*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2018, p. 130.

²⁸Attilio Andreini, op. cit., pp. 132-133.

The way can be fully manifested only in the cultivation of our own innate nature as endowed by Heaven. ²⁹

Per questo la coltivazione de sé ha un ruolo importante nel processo della *Grande Conoscenza* così come la dimensione umana. Tuttavia il *Dao* del testo possiede anche una connotazione trascendente, come definito da Plaks:

The Way is never perceived as something that exists outside human beings, nor can human beings ever live and act independently of the Way. Every human beings has the presence of the Way in his or in her nature which, if fully understood, gives an understanding of the ultimate reality of Heaven and Earth. ³⁰

Si può affermare che il *Dao* descritto dal testo possieda delle caratteristiche che lo rendono trascendente e dei tratti peculiari che invece gli permettono di avere una connotazione più concreta e pratica. Come afferma ancora Xinzhong Yao, il rapporto tra *Dao* e uomo può essere spiegato sotto due prospettive, ontologica ed epistemologica, che legano l'essere umano alla dimensione universale. La prima considera che il *Dao* precede l'essere umano, e che quest' ultimo può realizzare i suoi obiettivi sociali e politici solo seguendo il *Dao* stesso. Secondo l'interpretazione epistemologica invece, tale concetto può essere compreso solo se l'uomo ha una conoscenza reale ed approfondita della propria natura:

In terms of the ontological order, the Way precedes human life and activities and it is only by following the Way that humans can meaningfully pursue social and political ends and become an integral part of the universe. However, in terms of the epistemological order, the Way can be known and understood only if humans gain true knowledge of their own nature. ³¹

²⁹Xinzhong Yao, op. cit., p. XVIII.

³⁰Xinzhong Yao, op. cit., p. XIX.

³¹Ibidem.

4) La riflessione interiore

4.1 - Investigare gli esseri e ampliare la propria conoscenza

I concetti di *gewu* 格物 e *zhizhi* 致知 sono stati affrontati dalla filosofia confuciana e soprattutto neoconfuciana, che li ritenne - al pari di *li* 理, “principio” - un concetto basilare per la propria scuola di pensiero. Con il passare dei secoli il significato filosofico di questi termini ha subito dei cambiamenti. Jiang Liangfu 姜亮夫 ha identificato il significato di *ge* 格 con quello di “arrivare”, “giungere”, che per altro veniva indicato da *ge* 各 sulle ossa oracolari. Mou Zongsan 牟宗三 indica come questo termine facesse riferimento all’arrivo della divinità nelle cerimonie sacrificali. Nelle prime fonti testuali il termine indica ancora “arrivare” oppure “giungere a”:

Professor Jiang Liangfu 姜亮夫 identifies the oldest meaning of the character *ge* 格 as *lai* 来, “to come, to arrive at,” which is also indicated by the image of the scripture *ge* 各 on oracle bones. One of the original meaning of *ge* 格, as Mou Zongsan 牟宗三 points out, is the “advent of the divine during sacrificial ceremonies”. In early Chinese texts, *ge* 格 is used repeatedly in the sense of “to come (*lai* 来) or “to arrive at” (*zhi* 至).³²

Riflettendo sul significato attribuito a *gewu* e *zhizhi* nella *Grande Conoscenza*, è interessante osservare l’interpretazione di Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), - filosofo di epoca Han (206 a.C.- 220 d.C.) che commentò il *Liji* - secondo cui l’uomo possedeva la conoscenza ancor prima di dedicarsi all’investigazione degli esseri, ciò naturalmente si distingue rispetto all’interpretazione canonica del testo, per cui l’investigazione degli esseri è uno degli obbiettivi da raggiungere prima di dedicarsi ad approfondire le proprie conoscenze. Considerando che per questo pensatore il termine significava “arrivare”, egli sosteneva che gli eventi positivi giungessero per coloro i quali avevano una profonda conoscenza del bene, mentre le cose negative per chi

³²Huaiyu Wang, On Ge Wu: Recovering the Way of the “Great Learning” , in *Philosophy East and West*, 2007, Vol. 57, No.2, p. 209.

avesse una conoscenza profonda della malvagità:

Good things will come for those who have profound knowledge of the good, while evil things will come for those who have profound knowledge of evil. [The text] says that the events are coming according to the preference of man.³³

Zheng Xuan osserva come un evento negativo o positivo dipendano da una condizione interiore dell'uomo, determinata da una conoscenza preliminare del bene o del male, unico fattore che influenza gli eventi. Tuttavia la sua interpretazione presenta delle lacune dal momento che non è chiaro come *gewu* 格物 si associ agli altri concetti presenti nel testo della *Grande Conoscenza*, come *xiushen* 修身:

Ge wu, the coming of events or things, is apparently prior to human knowledge or understanding. But in Zheng's interpretation, however, places knowledge prior to the coming of things. Events or things are said to arrive "according to" the preference of man, that is, according to the knowledge of good and evil that one has beforehand. Therefore, this interpretation conflates completely the internal order that the original text follows. Nor does it spell out the connection between *gewu* and the rest of the text in a satisfactory way. We still do not know, for example, how the "coming of things" and the cultivation of the self are related to each other.³⁴

Altro pensatore che si dedicò all'analisi di *gewu* fu Li Ao 李翱 (772-841). Come Zheng Xuan anch'egli sosteneva che *ge* significasse "arrivare", "giungere", ma riteneva che le cose esterne e gli esseri umani si trovassero in netta opposizione:

While taking over Zheng Xuan's annotation of *ge* as "to come," Li interpreted the phrase in a completely different way: "When things come before one, the mind should not

³³Zheng Xuan, *commentary on the Great Learning*, in *Liji Zheng ju* 禮記鄭注 (libro dei Riti con commentario di Zheng), Subu bei yao, vol 15, 1965, citato in Huaiyu Wang, op. cit., p. 207.

³⁴Huaiyu Wang, op. cit., p. 207.

be moved by them." This interpretation, as well as the later interpretation by Sima Guang 司馬光, sets human beings and the external things in an antagonistic opposition. But both these interpretations are based upon an apparent distortion of the original text; they can hardly be consistent with the acknowledged meaning of *ge* as "to come."³⁵

Il significato di 格物 possiede un'altra accezione che, a differenza dell'interpretazione di Li Ao, mostra come ci sia uno stretto legame tra l'ambiente e l'uomo. Xu Fuguan 徐復觀 associa questo termine a *gan tong yu wu* 感通于物, tradotto da Huaiyu Wang con "opening oneself and be affected by" ossia aprirsi e lasciarsi influenzare dalle cose esterne:

Professor Xu Fuguan 徐復觀 rightly points out that *gewu* in this context means 感通于物³⁶, which I translate as "to open oneself to and be affected by things". (...) *Gewu*, in the sense of "opening oneself to and be affected by (*gan tong*)," therefore points to the movement of the heart, to the agitation of human emotion and affection in one's engagement and comportment with things and events in surrounding world.³⁷

Queste ultime considerazioni, seppur interessanti e in parte conformi con quanto affermato nella *Grande Conoscenza*, non riescono a dare una visione complessiva e chiara dei termini. Il concetto di *gewu*, presente nel testo deve infatti essere analizzando tenendo in considerazione il suo stretto legame con *zhizhi*.

Le interpretazioni sul concetto di *zhi* 知, "conoscenza", sono varie. Secondo alcuni studiosi questo termine è interscambiabile con *zhi* 智, "essere saggio". Per Thompson questo carattere indica il concentrarsi su un evento o una cosa e riuscire a descriverlo e a parlarne:

³⁵Huaiyu Wang, op. cit., p. 208.

³⁶Xu Fuguan 徐復觀, *Zhongguo Renxing Lun Shi: Xianqin Pian* 中國人性論史: 先秦篇 (History of the theory of human nature in China: Pre-Qin period), Shanghai, Shanghai Sanlian Shudian, 2001, p. 254.

³⁷ Huaiyu Wang, op. cit., p. 210.

Before proceeding, let us consider the Chinese characters for wisdom (*zhi* 智) and knowledge (*zhi* 知). The graph for knowledge (to know) is constructed from the arrow radical (*shi* 失) on the left and the mouth radical (*kou* 口) on the right. The arrow radical is the phonetic indicator, while semantically it suggests shooting at a target or quarry, with the mouth radical indicating verbalization. To me, the graph indicates focusing on a thing or event and being able to articulate or describe it accurately.³⁸

L'idea di 知 è stata normalmente tradotta con “conoscere” oppure “conoscenza”. Tuttavia Ames e Hall fanno riferimento ad un'accezione più pratica del termine, che viene reso con “realizzare, rendere vero, reale”. A tale proposito Ames si sofferma sull'analisi che alcuni commentatori hanno fatto a proposito del seguente passo dei *Lunyu*:

子曰：「由！知德者鮮矣。」³⁹

Rare indeed are those who realize their te.⁴⁰

La traduzione proposta evidenzia come alcuni studiosi hanno voluto riconoscere nel termine 知 un significato pratico da identificare con il termine “realizzare”, considerando come l'autenticità dell'azione e la conoscenza siano legate:

Many commentators interpret this passage via the frequently advertised Confucian commitment to the unity of knowledge and action. Given that authentication in action is a necessary condition of knowing, to understand *chih* as knowing with such a proviso is to interpret it as “realizing”.⁴¹

I neoconfuciani di epoca Song, influenzati anche dal sincretismo filosofico dell'epoca, diedero un'analisi differente di *zhizhi*: fu Cheng Yi il

³⁸Kirill O. Thompson, The Archery of “Wisdom” in the Stream of Life: “Wisdom” in the “Four Books” with Zhu Xi’s Reflections, in *Philosophy East and West*, 2007, Vol. 57, No. 3, pp. 330-331.

³⁹http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji/?@12^1723772224^809^^^0524029000001^@_1541507567

⁴⁰David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 52.

⁴¹Ibidem.

primo ad affrontare il legame tra *gewu* e *zhizhi*, osservando come il raggiungimento della conoscenza avvenisse attraverso il *gewu*, ossia investigazione delle creature. Ciò conduceva l'uomo alla conoscenza del principio condiviso da tutti gli esseri della terra: "The extension and completion of knowledge (*zhi zhi*) lies in *gewu*. Ge means *zhi*, "to arrive at", "to reach." Wu means *shi*, "event". In all events there is principle; to reach at the principle is *gewu*." ⁴²

Zhu Xi, seppur in parte accettando le interpretazioni dei fratelli Cheng, le arricchì proponendo un'analisi ancora più approfondita. Il quinto capitolo della *Grande Conoscenza*, andato perduto, venne sostituito da un commentario scritto proprio da Zhu Xi, in cui il filosofo riflette su tali concetti:

(此谓知本) [所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心智全体大用无不明矣。此谓物格。]此谓知之至也。 ⁴³

This is what is called: 'understanding the fundamental core of moral cultivation'. This is what is known as: 'the fullest attainment of understanding'. [Commentary by Chu Hsi, in place missing text] the fifth chapter, above, explains in summary fashion the meaning of the expressions 'extending to all things in the objective world the correct conceptual grid' and 'maximizing one's range of comprehension'. This section, however is no longer extant today. In recent days, I have taken the liberty of piecing in this missing section, basing myself upon views of Master Ch'eng, as follows: What is expressed in the statement: 'the key to this desire to maximize their range of comprehension lay in extending to all things in the objective world the correct conceptual grid' is that, should one wish to maximize one's range of comprehension, this lies in the exhaustive pursuit of the intrinsic principles of things, through strict adherence to the concrete reality of the objects themselves. This is because, while the innate intelligence of the human mind is never devoid of the capacity of understanding, and, moreover, there are none among all the material objects in the universe that do not embody principles within them, still, with respect to these

⁴²Huaiyu Wang, op. cit., p. 208.

⁴³Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 35.

underlying principles, there may remain that which lies beyond the reach of full apprehension. Consequently, there may be areas in which one's comprehension has not been developed to its fullest extent. For this reason, at the initial stage of moral instruction directed towards the highest order of cultivation, one must lead those engaged in this process of cultivation to adhere to the concrete reality of all things in the world, basing their understanding, in each case, upon those intrinsic principles already within their grasp and then going on to pursue these principles exhaustively, striving to reach their ultimate conclusion. After this exertion of effort has proceeded for a long time, the day will come when they experience a completely unobstructed flash of penetrating insight. From this point on, no aspect of all the myriad of phenomena of the world, from the manifest to the intrinsic and from the minute to the gross, will remain beyond their reach and there will be no workings of the individual mind, both in its comprehensive substance and its broad applications, that will not become absolutely lucid. This is what is meant by 'extending to all things in the world the correct conceptual grid', and this is the meaning of 'expanding one's range of comprehension to the utmost'.⁴⁴

La traduzione di Plaks evidenzia come le considerazioni di Zhu Xi si distanziano rispetto alle interpretazioni precedenti. Il filosofo neoconfuciano infatti attribuisce a *ge* il significato di *zhi* 至, ossia "fino al massimo grado", osservando come però il termine non perda l'accezione di giungere, arrivare. Anche *zhi* 致 assume un significato più profondo, indicando un'azione che si estende fino ad un punto estremo:

Zhu took over this subtle shift in the gloss of the character *ge* and extended it. For Zhu, *ge*, when identified with *zhi* 至, carries not only the meaning of "to come, to reach, to arrive at" but also the meaning of "to the utmost". At the same time Zhu pushed the word *zhi* 致 toward a less common meaning: "to extend to the extreme" (*tui ji* 推極). The most original and proper sense of *zhi* 致, remarkably is simple to send to, to lead to, or to invite or elicit; that is, to let somebody or something come into presence, to let appear.⁴⁵

⁴⁴Andrew Plaks, op. cit., pp. 9-10.

⁴⁵Huaiyu Wang, op. cit., p. 208.

Il termine *zhizhi* non denota una semplice estensione delle proprie conoscenze o delle proprie nozioni fino ad un punto estremo, ma piuttosto fa riferimento alla conoscenza dei principi che ogni creatura possiede, e che vengono condivisi tra uomini ed esseri, come suggerito da Zhu Xi. Questa evidenza come la comprensione da parte dell'uomo del suo stesso principio condurrà alla perfezione del sé:

In Zhu's reading of the text, *gewu* "became the first step, the foundation of the self-cultivation process. That is to say, only through the apprehension of the principle in things might an individual gradually perfect himself," thereby ⁴⁶ "bringing shining virtue to light." Gardner elaborates: "implicit in this method of self-cultivation was the belief that all things in the universe share a common principle. Thus, [an] understanding of the principle in external things would lead ultimately to an understanding of the principle within oneself. And, since principle in man was identical to his nature, [the] understanding of that principle would lead to self-realization."⁴⁷

Tuttavia sono stati sollevati dei dubbi circa questa interpretazione dal momento che non è chiaro come il principio sia unico e allo stesso tempo sia condiviso tra le creature, inoltre non si riesce a spiegare come sia possibile che la conoscenza delle cose conduca l'uomo alla coltivazione di sé:

It is not immediately clear, however, how the principle of external things and the principle of one's internal self can be one and the same and how "the investigation of things" in general may bring about a knowledge of the principle for one's self-cultivation. Indeed, Zhu's interpretation of *gewu* and its relation to moral self-cultivation remains one of the most controversial issues in later Neo-Confucian discourse.⁴⁸

Si osserva, quindi, come le considerazioni di Zhu Xi siano in netta opposizione con quanto affermato da Zheng Xuan e Li Ao, dato che il filosofo

⁴⁶Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1986, p. 47.

⁴⁷Daniel K. Gardner, op. cit., p. 54.

⁴⁸Huaiyu Wang, op. cit., p. 207.

neoconfuciano ritiene che dimensione esteriore ed interiore siano strettamente legate dalla progressività. Il filosofo di epoca Song vuole evidenziare come l'uomo debba prima di tutto rivolgersi alla comprensione degli esseri, e poi dedicarsi alla coltivazione della propria interiorità. Tale rapporto mostra come anche in questo caso sia fondamentale uno stato di equilibrio e di armonia tra le parti, che consenta lo svolgersi del processo descritto dall'opera, portando a considerare la conoscenza come l'unione di oggettività e soggettività. Come infatti descritto da Berthrong la comprensione possiede un carattere soggettivo e oggettivo. Il primo è derivante dal fatto che una cosa o una persona assumono una certa importanza per colui che ad essa si dedica, mentre l'oggettività è determinata dal fatto che la conoscenza si concentra su oggetto specifico. Zhu Xi riesce a non far prevalere una prospettiva sull'altra:

Zhu Xi tries to avoid the pitfall of either pure objectivism or pure subjectivism in the following manner. One part of the act of knowledge, he argues, is objective in the sense that it has a specific object which is an object of concern for us. A thing, event, or person become meaningful for us in the act of attending to it, even though we could say that the object of concern is in some sense prior to the act of concern or attention. Zhu Xi therefore has both objective and subjective traits in his interpretive theory.⁴⁹

L'uomo risulta quindi essere il centro di questo processo volto alla comprensione dei principi e che necessita di tempo per essere completato; non sono poche tuttavia le difficoltà che l'essere umano incontra durante questo percorso. Ciò è evidenziato dall'espressione *gewu qiong li* 格物穷理, che indica lo sforzo nel cercare di raggiungere la conoscenza degli esseri e i loro principi:

The second part of Zhu Xi's maxim of *gewu qiong li* should also be kept in mind. For Zhu, *qiong li* means more than to exhaust the totality of principles in a linear order. *Qiong* conjures up an image of ceaseless searching, of great effort to achieve broad knowledge and expertise in textual

⁴⁹John H. Berthrong, To Catch a Thief: Zhu Xi (1130-1200) and the Hermeneutic Art, *Journal of Chinese Philosophy*, 2003, Vol.33 (supplement), p. 147.

comprehension. This is absolutely correct, but *qiong* also means to appropriate, to know or comprehend a thing thoroughly in an experiential manner.⁵⁰

Come risulta dal capitolo introduttivo della *Grande Conoscenza*, la comprensione dei principi, che risiede nell'ampliare le proprie conoscenze, è una condizione preliminare e necessaria per raggiungere la sincerità delle intenzioni. Tuttavia Wang Yangming 王阳明 (1472-1529) ha sviluppato le sue considerazioni ponendo il concetto di *chengyi* prima di *gewu* e *zhizhi*. Ciò ha determinato differenze sostanziali rispetto all'interpretazione di Zhu Xi:

Wang Yang-ming (Wang Shou-jen, 1472-1529), on the other hand, believing that principle is inherent in the mind, took to mean "to correct", that is, to correct what is wrong in the mind. To him, sincerity of the will, without which no true knowledge is possible, must come before the investigation of the things. Therefore he rejected both Chu Hsi's rearrangement of the text and his doctrine of the investigation of things, and based on his whole philosophy on the Great Learning, with sincerity of the will as its first principle.⁵¹

4.2 - Avere intenzioni sincere e restare vigili nella solitudine

La conoscenza dei principi, come abbiamo visto, porta l'uomo ad interrogarsi su se stesso e a dedicarsi alla perfezione morale del proprio carattere. Dalle considerazioni sugli esseri e i loro principi l'uomo giunge alla riflessione, che si esplicita nel termine *chengyi* 诚意. Come descritto da Zhu Xi, questi termini indicano la realizzazione delle intenzioni sincere attraverso il processo descritto nel capitolo cinque, ossia investigando le creature ed ampliando le proprie conoscenze, fino alla comprensione dei principi delle cose:

For Zhu, *xue* as a process of self-cultivation includes both *gewu* (which deals primarily with the external perceptions of things and events) and *chengyi* (realization of correct intention through the process of *gewu*). The process of

⁵⁰John H. Berthrog, op. cit., p. 149.

⁵¹Wing-Tsit Chan, op. cit., pp. 84-85.

acquiring knowledge cannot be considered without paying equal attention to the state of mind of the scholar engaged in the process of trying to learn.⁵²

Il capitolo sei della *Grande Conoscenza* si incentra sulla dimensione interiore dell'uomo, sviluppando i concetti di *shendu* 慎独 “essere vigili nella solitudine” e *chengyi* 诚意. Questi due termini sono correlati e mostrano anch'essi una progressione nella loro realizzazione che culmina con la rettificazione del proprio cuore e della propria mente. Il primo concetto da analizzare è *shendu*, essere vigili in uno stato di solitudine. Nello *Shuowen jiezi* il termine *du* 独 viene spiegato attraverso un esempio che confronta lo stato di solitudine del cane pastore rispetto alla condizione dei cani che combattono tra loro “Etymologically, the *Shuowen jiezi* 說文解字 glosses *du* by way of the example of dog-fight, contrasting its meaning of solitariness to characterize the dog as a loner with the sheep that gather together in herds.”⁵³ Nei testi di epoca Qin il termine assume il significato di solitudine, ma con il passare del tempo interpretazioni diventano assai varie. Per Zheng Xuan questo termine indica “poco”, considerato sinonimo di *shao* 少. Come ricordano Chan e Lee si denota una certa somiglianza tra il *Xunzi* 荀子 e la *Grande Conoscenza*, entrambi i testi infatti mostrano una correlazione tra vigilare in solitudine e l'aver intenzioni sincere:

不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑。⁵⁴

If one is not sincere, one is not focused. Without focus one's morality cannot be formed. If morality is not formed, despite one's intention in the heart, one's explicit expressions and words, the people will not be compliant. Even if they are compliant they still have doubts.⁵⁵

⁵²John H. Berthrong, op. cit., p. 148.

⁵³Shirley Chan, Daniel Lee, “Shendu” and “Qingdu” : Reading the Recovered Bamboo and Silk Manuscripts, in *Frontiers of Philosophy in China*, 2015, Vol. 10, No.1, p. 6.

⁵⁴<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji/?@74^2026529998^809^^^0308002000009^@@@1237241773>

⁵⁵Shirley Chan, Daniel Lee, op. cit., p. 7.

La resa di *shendu* da parte di Chan e Lee con “focused” vuole indicare il concentrarsi sulle proprie capacità mentali. La traduzione del brano della *Grande Conoscenza* proposta da Plaks invece evidenzia come l’uomo esemplare, a differenza dell’uomo dappoco, riesca a trovarsi bene nella sua solitudine che gli permette di riflettere in maniera costruttiva su sé stesso. Inoltre il testo della *Grande Conoscenza* presenta rispetto al *Xunzi* un interessamento maggiore rispetto allo stato introspettivo dell’uomo e la riflessione a cui quest’ ultimo è portato trovandosi in uno stato di solitudine:

所谓诚其意者：毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也！小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎独也。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”富润屋，德润身，心广体胖。故君子必诚其意。⁵⁶

What is meant by the words: ‘achieving a state of integral wholeness within one’s innermost consciousness’ is that one must avoid all manner of self-deception, just as spontaneously as one feels distaste for a distasteful smell, or takes delight in a delightful sight. This is what is meant by the expression ‘being at ease with oneself’. For this reason, it is imperative that the man of noble character pay great heed to the core of his own individuality. The man of mean character, by contrast, dwells in idleness and acts in a manner contrary to the good; in this there are no lengths to which he will not go. Only when he finds himself in the presence of a man of noble character will he feel a sense of revulsion and attempt both to conceal his failure to do good and publicize his more positive acts. But to what avail, when he find himself under the scrutiny of other man, who see through him as if to his very lungs and liver? This is the meaning of the dictum: ‘that which takes on its true form in one’s inner self is certain to be manifested in one’s outer demeanour’. That is why the man of noble character must always pay great heed to the core of his own individuality. As the disciple Tseng Tzu stated: One is subjected to the disapproving gaze of ten eyes, to the pointing fingers of ten hands. Is this not a sign of severe reproach?’ Just as wealth lends lustre to a house, so does inner morale force lend lustre to one’s personal bearing. The heart waxes in breadth as the body grows sleek. That is why it is said: ‘the man of noble character must achieve a state of wholeness in his innermost consciousness’.⁵⁷

⁵⁶Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 40.

⁵⁷Andrew Plaks, op. cit., p. 11.

Sul concetto di *shendu* la filosofia neoconfuciana si è a lungo interrogata. Zhu Xi osserva come il termine si rifacesse alla più profonda interiorità dell'uomo, permettendo a quest'ultimo di essere cosciente dei propri impulsi e tenerli sotto controllo:

In glossing *shendu* in "*Daxue*" and "*Zhongyong*", Zhu Xi (朱熹1130-1200) does not venture outside the exegetical frameworks of leisure or solitary living (閑居獨處) and sincerity propounded by Zheng Xuan and Xunzi respectively. However, Zhu is more specific in defining *du* as what is only known to oneself and not others (Zhu 1776, 6), by which he refers to one's demeanour, personal desires and hidden agenda. Thus for Zhu, *shendu* is to be conscious of indecent impulses and one should curb their germination.⁵⁸

L'essere vigili nella solitudine porta alla riflessione sulla propria condizione interiore. Per tale motivo il filosofo neoconfuciano a proposito di questo capitolo enfatizza anche il ruolo morale di *xin* 心, cuore e mente, che l'uomo si impegna a correggere. Ammettere le proprie mancanze e ammettere anche che il cuore e la mente si trovano in uno stato di imperfezione significa essere sinceri. Come indicato da Chung-yi Cheng a proposito del filosofo di epoca Ming Liu Zongzhou 刘宗周(1578-1645) quest'ultimo, pur accettando le considerazioni di Zhu Xi riguardanti lo stato di solitudine, concepito come solitudine fisica ma soprattutto morale, ritiene che il legame tra solitudine, cuore e mente sia ancora più profonda:

Frist, Liu follows Zhu Xi in interpreting the word "solitude" as not only the state when one is physically alone but also the state when one is mentally alone, that is the state of one's innermost being which is known only to oneself. In addition, Liu emphasized that this innermost being or solitariness is at the core of the moral heart/mind, and that the moral heart/mind thus is nothing but the state or condition of solitude.⁵⁹

⁵⁸Shirley Chan, Daniel Lee, op. cit., pp. 7-8.

⁵⁹ Chung-yi Cheng, Liu Zongzhou on Self-Cultivation, in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, New York, 2010, p. 339.

L'isolamento viene quindi interpretato in modo diverso, determinando anche una nuova idea del termine "vigilare". Se *shendu* viene strettamente collegato a cuore e mente, assume il significato di "difendere", "preservare il proprio stato di solitudine", considerato come centro del cuore e della mente, ossia dell'autenticità dell'uomo:

Here it will suffice to point out that the meaning of "vigilance" is also changed due to the changed meaning of "solitude". Whereas "solitude" is not understood to mean alone but rather refers to the state of solitude, "vigilance" no longer means "watchful over" but rather "preserving" or "self-sustaining" the state of solitude.⁶⁰

Tale condizione permette all' uomo esemplare di non auto ingannarsi e di mostrarsi come persona virtuosa. Diversamente per l'uomo dappoco che invece, pur essendo conscio delle proprie imperfezioni, le nasconde, ponendo in gran risalto le sue buone azioni e tacendo quelle cattive in presenza della persona esemplare. È evidente quindi che sia *shendu* che *chengyi* non riguardino esclusivamente l'interiorità, ma anche l'esteriorità. Il modo in cui l'uomo si mostra agli altri è fortemente condizionato da questi aspetti che determinano le azioni degli uomini e il loro apparire:

Here, the basic meaning of "self-discipline when alone" was the very idea that inspired a mind and was cautious in terms of exclusive knowledge and internality, while the idea "developing the sincerity of intention" went even further in expanding natural goodness as in the "aversion to bad smells and fondness of beauty" from an internal sense of appearances and looks. The emerging concepts "*shendu*" and "*chengyi*" implied a profounder Confucian understanding of the internal and profound cause for men's appearances and looks, and meanwhile established a standard for cultivation that far exceeded the consistency of words and action and the general conformity of knowledge and deeds.⁶¹

⁶⁰Ibidem.

⁶¹Weixiang Ding, Deyuan Huang, Taking on a Proper Appearance and Putting It into Practice: Two Different Systems of Effort in Song and Ming Neo-Confucianism, in *Frontiers of Philosophy in China*, 2010, Vol.5, No. 3, p. 331.

La spiegazione del termine *cheng* 誠 è tutt'altro che semplice: come descritto da Ames il significato di *cheng* manifesta una dimensione esterna, relazionale. Se si analizza la sua etimologia si osserva come la completa realizzazione della sincerità espressa da *cheng* 成 avviene tramite la comunicazione, sottolineata dal radicale *yan* 言, che mette in evidenza l'importanza dell'esternazione:

A reflection on the Confucian notion *cheng* 誠 – conventionally rendered “sincerely,” “honestly,” or “with integrity” – is revealing of the sense of relational growth. First etymologically the character *cheng* is comprised of “completing” (*cheng* 成) and “discoursing” (*yan* 言) – suggesting an accomplishment achieved through the various modalities of communicating effectively with one another.⁶²

Questo termine è stato usato nel *Liji* per indicare un obbligo, prima ancora di essere usato nella filosofia classica con un significato più legato alla metafisica e al rapporto tra essere umano e cosmo:

Long before *ch'eng* received philosophical attention as a metaphysical term, it had been used in the *Book of Rites* to describe a disposition of ‘oughtness’ within the human heart in performing the memorial rites for ancestors, or in the marriage ceremony;’ the innermost goodness of the human heart: and also sometimes as a tool to depart from falsehood.⁶³

Come definite da Zhang Dainian il carattere *yi* 意 ha due significati, “intenzione” o “idea”, che possiedono un’accezione cognitiva o legata alla volontà: “The term *yi* in ancient Chinese philosophy may mean both ‘idea’ and ‘intention’, that is can be cognitive or voluntative.”⁶⁴ Nel caso della *Grande Conoscenza* assume il significato di intenzione, che denota un modo

⁶²Roger T. Ames, op. cit., pp. 126-127.

⁶³Luke J. Sim, James T. Bretzke, The Notion of Sincerity (*cheng*) in the Confucian Classics, in *Journal of Chinese Philosophy*, 1994, Vol. 21, No.2, p. 180.

⁶⁴Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, traduzione di Edmund Ryden, Beijing, Foreign Language Press, 2002, p. 409.

volontario di agire. Come spiega ancora Zhang Dainian, *chengyi* indica seguire la propria coscienza:

People all have a will that likes the good and dislikes what is wrong. This can be called a good conscience. In all places and at all times to follow this good conscience is what is meant by making one's intentions sincere. To watch over oneself when alone is demanded by task of making one's intentions sincere.⁶⁵

Avere intenzioni sincere è quindi collegato ad una scelta morale compiuta dall' uomo. La conoscenza morale di ciò che è giusto o sbagliato avviene interiormente ed è determinante per la coltivazione del sé, mentre l' avere intenzioni sincere è l' esternazione di questa scelta morale:

What is implied here is the internalization of moral knowledge of good and evil to the level of instinctual awareness of pleasure and/or lack of pleasure. The moral awareness is not for demonstration in front of other people, but for self-cultivation. The inner sincerity will be shown in outward appearance.⁶⁶

4.3 - Rettificare il cuore e la mente

Il termine *chengyi* è indissolubilmente legato da una parte alla comprensione dei principi degli esseri e dall' altra alla rettificazione del cuore e della mente, oltre che alla coltivazione di sé stessi. Come infatti spiega Zhu Xi l' avere intenzioni sincere permette all' individuo di correggere il proprio cuore e la propria mente attraverso l' analisi di sé, ragionando sui propri lati negativi.⁶⁷ Se non si è sinceri prima di tutto con sé stessi allora non sarà possibile dedicarsi alla coltivazione del sé. Per fare ciò l' uomo deve essere in grado di riconoscere i propri stati d' animo:

所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧

⁶⁵Zhang Dainian, op. cit., p. 410.

⁶⁶Luke J.Sim, James T. Bretzke, op. cit., p. 184.

⁶⁷Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 45.

患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。⁶⁸

The meaning of the statement: 'the cultivation of one's moral character as an individual is predicated upon setting straight the seat of one's emotive and cognitive faculties' is that: when one's personal relations are governed by animosity and resentment, the one is incapable of achieving this straightness of mind; when one is possessed by fear and trepidation, one is incapable of achieving straightness of mind; when one's consciousness is occupied by feelings of fondness and delight, one is incapable of achieving straightness of mind; and when is obsessed with anxiety and grief, one is, likewise, incapable of achieving straightness of mind. In cases such as these, one's mental capacity is, in effect, absent: one looks but does not see, listens but does not hear, eats but is not aware of the flavour of his food. This is what is meant by the statement: 'the cultivation of one's moral character as an individual is predicated upon setting straight the seat of one's emotive and cognitive faculties'.⁶⁹

Il testo dimostra che le facoltà cognitive ed emozionali perdono la loro funzionalità nel momento in cui si è pervasi da una serie di emozioni che impediscono di osservare la realtà in modo oggettivo. Come chiarisce Zhu Xi i quattro stati d'animo descritti sono naturalmente presenti nell'uomo, ma quando vengono portate all'eccesso provocano uno stato di confusione che ne impedisce l'autoriflessione e l'auto correzione:

朱子注：“盖是四者（忿懣、恐惧、好乐、忧患），皆心之用，而人所不能无者，然一有之而不能察，则欲动情胜，而其用之所行，或不能不失其正矣。”⁷⁰

Zhu Xi commenta: “i concetti inclusi sono quattro (rabbia, paura, gioia, sofferenza), tutti sono presenti nel cuore e nella mente, quindi non possono non essere assenti nell'uomo, ma se si possiedono e non si analizzano, allora i desideri avranno la meglio, e la condotta con cui si agisce non potrà che perdere la sua giustezza.

La rettificazione del cuore e della mente mira a riportare l'essere umano ad uno stato di equilibrio e armonia prima di tutto interiore e poi

⁶⁸Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 46.

⁶⁹Andrew Plaks, op. cit., pp. 11-12.

⁷⁰Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 47.

estriore. Questo concetto è stato affrontato anche da altri filosofi neoconfuciani, come Wang Yangming. Egli considera che la correzione non riguarda il cuore e la mente in quanto tali ma come il loro essere fonte di pensieri ed emozioni. Per tale motivo la correzione del cuore e della mente consiste nel rendere i pensieri sinceri:

Turning to the relation between *cheng yi* (making one's thoughts whole) and *zheng xin* (rectifying the heart/mind), the heart/ mind's being rectified involves the truly good knowledge being fully clear so that the responses of the heart/mind are all appropriate. But there is nothing problematic in the original substance of the heart/mind, which is supremely good; what needs to be corrected has to do with the activation of the heart/mind, namely, the thoughts that arise from it. That is why rectification of the heart/mind (*zheng xin*) resides in making such thoughts whole (*cheng yi*).⁷¹

A differenza di quanto esposto da Zhu Xi, Wang Yangming osserva che bisogna rettificare il modo in cui scaturiscono le emozioni dal cuore e dalla mente, che in realtà sono originariamente buoni.

4.4 - Coltivare sé stessi

Il concetto di *xiushen* 修身 è stato affrontato sia dalla filosofia confuciana che taoista in modo ampio. Il significato del termine è da ricercare nell'espressione *ke ji fu li* 克己復禮, che come indicato da Scarpari, è riferito alla coltivazione e perfezionamento della propria interiorità in modo tale da riuscire ad assimilare le norme di condotta (*li* 禮) su cui si basa la tradizione e che porta l'essere umano ad agire in maniera virtuosa:

L'espressione *ke ji fu li* 克己復禮 va intesa dunque come l'esortazione a dominare il proprio io e a coltivare le

⁷¹ Shun Kwong-loi, Wang Yang-Ming on Self-Cultivation in the Daxue, in *Journal of Chinese Philosophy*, 2011, Vol. 38 (Supplement), p. 105.

proprie qualità morali e intellettuali, presupposto indispensabile per giungere all' interiorizzazione delle norme di condotta che affondano le proprie radici nella migliore tradizione: questa è la via che conduce alla massima virtù.⁷²

Per il confucianesimo la coltivazione del sé si articola quindi sia attraverso una dimensione interiore e personale - tramite i concetti finora analizzati - sia per mezzo di una prospettiva esterna, che riguarda l'intera società. Come si osserverà in seguito tali dimensioni seppur distinte sono strettamente connesse. Considerando che fine ultimo del perfezionamento del sé è l'armonia, che viene raggiunta prima in uno stato interiore e poi esteriore, Xinzhong Yao ha approfondito l'analisi a proposito di questo duplice aspetto di *xiushen* osservando che questo concetto possiede un valore oggettivo e un valore soggettivo. Il primo è da riconoscersi nel fatto che la coltivazione di sé diviene oggetto dell'impegno dell'uomo, che si dedica ad essa in modo costante. La seconda dimensione, soggettiva, considera la coltivazione del sé come fulcro della capacità decisionale dell'uomo, diventando fondamentale per l'azione dell'essere umano nella società:

The self is the moral center in the *Four Books*, not in the sense that the self is endorsed with the ultimate right over others, but because the self is considered both the object that must be worked on, and the subjective agent that bears chief responsibilities for the well-being of an individual, the family, and the world. Working on the self is to cultivate it. *Xiuji* or *xiushen* (cultivating the self) is thus the starting point for an ordinary person to reach the ideal.⁷³

In questo paragrafo si prenderà in esame la dimensione oggettiva, considerando il legame tra *xiushen* e interiorità. Con il termine coltivazione del sé si intende precisamente il processo compiuto dall'uomo per raggiungere un cambiamento interiore che si traduce nel miglioramento di sé

⁷²Maurizio Scarpari, *Il Confucianesimo: I fondamenti e i testi*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2010, p. 168.

⁷³Xinzhong Yao, The Way of Harmony in the Four Books, in *Journal of Chinese Philosophy*, 2013, Vol. 40, No. 2, p. 260.

stessi. Queste osservazioni esprimono lo scopo ultimo del programma educativo descritto dal confucianesimo, secondo cui l'istruzione deve rendere l'uomo un essere umano dalla perfetta umanità. Come spiega Tu Wei-ming l'individuo è da considerarsi come un allievo che si impegna concretamente per portare avanti il processo dinamico e concreto della coltivazione del sé. Ciò permette all' uomo di riflettere su sé stesso e riscoprire la propria umanità innata e metterla in pratica:

This deceptively simple assertion is predicated on the vision of the human as a learner, who is endowed with the authentic possibility of transforming given structural constraints into dynamic process of self-realization. Learning, in this connection, is the procedure by which our bodies are vaporized to become aesthetic expressions of ourselves. The true function of education as character-building is learning to be human. Through humanization, we embody the humanity inherent in our nature. By digging a well into our ground of existence we are empowered to tap into the spiritual resources of our own life water to create, nourish and sustain an ever-expanding network of human-relatedness as well as to actualize our full potential as feeling, thinking and willing individuals.⁷⁴

Le riflessioni di Tu Wei-ming ci permettono di riconoscere alcune differenze tra il confucianesimo e taoismo. Come osservato la coltivazione del sé è un processo pratico in cui l'uomo è un agente che si dedica in modo attivo. Per il taoismo il perfezionarsi è un percorso che viene svolto attraverso tecniche psicologiche volte allo svuotamento e al *wuwei* 無為, opponendosi in questo modo alla visione confuciana:

Psychological techniques of self-cultivation are centered on such concepts as emptiness (*hsü*), moving in unison with the formless (*tung ho wu-hsing* 動合無形), and reverting to the nameless (*fufan wu-ming* 復反無名), familiar to us from the *Lao Tzu* and the inner chapters of the *Chuang Tzu*.⁷⁵

⁷⁴Tu wei-ming, Self- Cultivation as Education Embodying Humanity, in *The Proceedings of the Twentieth Congress of Philosophy*, 1999, Vol. 3, p. 28.

⁷⁵Harold D. Roth, Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1991, Vol. 51, No. 2, p. 607.

Da quanto descritto fin' ora emerge che il *xiushen* conduce l'uomo al miglioramento interiore che si identifica con il perfezionamento morale. Come spiega l'*Hanyu da cidian* 漢語大詞典, con questo termine si fa riferimento alla coltivazione delle proprie qualità morali e anche al forgiare o smussare il proprio.⁷⁶ Scarpari rende ancora più evidente come questo concetto inviti alla disciplina morale attraverso cui si cerca di governare le spinte egoistiche e ad esercitare le proprie qualità morali:

«<Disciplinare sè stessi>> equivale a operare con determinazione per dissolvere gli aspetti negativi ed eliminare, o quanto meno dominare, ogni tentazione di perseguire il vantaggio personale; significa al contempo impegnarsi a sviluppare le proprie attitudini morali e le proprie capacità intellettuali attraverso l'autodisciplina e l'educazione.⁷⁷

Per Ou Yang 欧阳 e Zhen Ren 禛人 la morale è solo uno degli aspetti che vengono perfezionati attraverso la coltivazione del sé, facendo parte di un sistema ben più complesso. *Xiushen* comprende anche altri concetti che fanno riferimento all' interiorità dell' uomo, e che abbracciano non solo la moralità, ma anche le convinzioni e la propria coscienza.⁷⁸ Questo ci permette di riflettere sul legame tra coltivazione di sé e temperamento analizzato da Wang Yangming, che si oppone per certi aspetti a Zhu Xi; il primo sostiene che il *xiushen* sia strettamente connesso a *xin*, in cui risiede la bontà dell'uomo: “ (...) for Wang, goodness resides in the heart/mind, even though it is not separate from things and affairs.”⁷⁹ Tuttavia questo stato di bontà subisce delle alterazioni determinate dai desideri e dagli egoismi. La coltivazione del sé per Wang Yangming e Zhu Xi consiste nel recupero dello stato originario della bontà insita nel cuore – mente:

This difference between Wang and Zhu accounts for the difference in emphasis in their views on self-cultivation.

⁷⁶Zhu Bian 主编, Luo Zhufeng 罗竹风, *Hanyu Da Cidian* 漢語大詞典 (Gran Dizionario della Lingua Cinese), Vol. 1, Shanghai, Hanyu da cidian chubanshe, 1991, p. 1373.

⁷⁷Maurizio Scarpari, op. cit., p. 168.

⁷⁸Ou Yang 欧阳, Zhen Ren 禛人, “<< Daxue >> yu renga xiuyang” 《大学》与人格修养 (La Grande Conoscenza e la coltivazione personale), in *Guizhou wenshi congkan*, 2017, No.4, p. 12.

⁷⁹Shun Kwong-loi, op.cit., p. 96.

Both regard ethical failure as due to the obscuring effect of self-centeredness (*si 私*) and self-cultivation as directed to restoring the original state of the heart/ mind. ⁸⁰

Nascono delle differenze tra i due pensatori: se Wang Yangming considera importante porre un' enfasi sul cuore - mente e la risoluzione dei problemi ad esso legati, Zhu Xi ritiene che sia fondamentale osservare il modo in cui il cuore mente riesce a comprendere i principi, che per Wang Yangming sono da identificarsi con il cuore mente stesso:

By contrast to Zhu, however, Wang puts much greater emphasis on directly eliminating the problematic elements of the heart/mind and downplays the kind of inquiry highlighted by Zhu that is directed to regaining the heart/mind's grasp of pattern. ⁸¹

Wang Yangming considera inoltre che i quattro aspetti presentati dalla *Grande Conoscenza* – *gewu*, *zhizhi*, *chengyi*, *zheng xin* - non sono da considerare come quattro concetti singoli che agiscono in maniera del tutto connessa gli uni dagli altri, bensì come un singolo processo che conduce alla coltivazione del sé:

Indeed, for Wang, *ge wu*, *zhi zhi*, *cheng yi*, and *zheng xin*, which are presented in the *Daxue* as four aspects of the self-cultivation process, are all intertwined aspects of one single process rather than separate processes. ⁸²

Queste ultime considerazioni determinano in modo ancora più evidente le differenze tra i due pensatori. Wang Yangming critica Zhu Xi per aver in qualche modo separato i quattro concetti sopracitati, osservando in particolar modo come la coltivazione del sé fosse composta da una serie di aspetti interni, che si concentravano sul cuore - mente, e altri aspetti esterni che riguardavano la conoscenza e l'investigazione:

⁸⁰Shun Kwong-loi, op. cit., pp. 100-101.

⁸⁰Ibidem.

⁸²Shun Kwong-loi, op. cit., p. 102.

This feature is particularly worth highlighting because, despite Zhu's emphasis on such linkage, Wang Yangming later criticizes him for separating the "internal" and the "external" in problematic ways. Wang criticizes Zhu for his views that pattern resides in both the human heart/mind and in things and affairs, that knowledge and action are separate although the former guides the latter, that there are different aspects of self-cultivation some "internally" directed to managing the heart/mind and some "externally" directed to learning and inquiry, and that there are different aspects of self-cultivation some directed to the inactive and some directed to the active state of the heart/mind.⁸³

Per Zhu Xi tuttavia la coltivazione del sé è costituita da un aspetto interiore ed esteriore, che – seppur separati – sono strettamente collegati tra loro.⁸⁴ Zhang Min e Lei Longgan hanno espresso le loro considerazioni rispetto alla coltivazione del sé e al suo rapporto con *gewu*, *zhizhi*, *chengyi*, *zheng xin* andando a stabilire una vera e propria gerarchia tra questi concetti. I primi due infatti sono da considerarsi come le basi su cui fonda la coltivazione del sé, mentre i secondi sono ritenuti i punti centrali di questo processo, che se realizzati in modo soddisfacente conducono l'uomo ad agire in modo concorde con la propria morale e la propria etica, nonché al proprio temperamento:

修身的途径是“格物、致知、诚意，正心”，其中关键的是“诚意和正心”，在“格物和致知”的基础上，如果能够做到“诚意、正心”，势必使自己的行为合乎道德规范，合乎伦理本性。⁸⁵

La via per la coltivazione del sé è “indagare gli esseri, ampliare la conoscenza, avere intenzioni sincere, rettificare il cuore e la mente. Nel fondamento di “indagare gli esseri e ampliare la conoscenza”, se si riesce a raggiungere “avere intenzioni sincere, rettificare il cuore e la mente” certamente si permetterà alle proprie azioni di essere conformi alle regole della morale, ad essere in accordo con i principi della natura.

⁸³Shun Kwong-loi, Zhu Xi on the “Internal” and “External” : a Response to Chan Lee, in *Journal of Chinese Philosophy*, 2010, Vol. 37, No. 4, p. 652.

⁸⁴Shun Kwong-loi, Zhu Xi on the “Internal” and “External” : a Response to Chan Lee, op. cit., p. 650.

⁸⁵Zhang Min 张敏, Lei Longgan 雷龙乾, op. cit., p. 131.

Si può concludere affermando che *xiushen* conduca l'uomo alla completezza tenendo in considerazione due aspetti: il primo fa riferimento ad una dimensione più personale ed interiore, compiendo un'autoanalisi che lo conduce ad evitare egoismi e a recuperare la propria moralità ed umanità, spesso corrotte dall' ambiente in cui cresciamo e viviamo. Il secondo aspetto permette all' uomo di rivolgersi all' ambiente esterno e manifestare in modo concreto la propria virtù, di cui è divenuto consapevole.

5) Dalla riflessione interiore alla consapevolezza di sé

5.1 - Illuminare la virtù splendente

La virtù è un altro concetto fondamentale per la *Grande Conoscenza*, compresa nell' espressione *ming mingde* 明明德, illuminare la virtù splendente. Come mostra l'*Hanyu da cidian*⁸⁶ l'interpretazione di *mingde* è alquanto complessa. Ad esso sono stati attribuiti tre significati diversi, il primo sta ad indicare la chiarezza e la luminosità della virtù, il secondo indica la capacità dell'uomo di unire la tecnica e abilità all' integrità morale, la terza spiegazione mette in risalto la manifestazione del comportamento morale. Il *mingde*, già considerato in epoca pre Qin un concetto tradizionale di grande valore⁸⁷, assume nella *Grande Conoscenza* nuove caratteristiche, grazie alle quali si sottolinea l'importanza di manifestare e dare concretezza alla propria virtù in modo più ampio. Attraverso gli esempi riportati dall' opera infatti si chiarifica che il *mingde* è un concetto universale, che riguarda ciascuno, pur avendo un forte valore politico. Come affermato nell'opera il concetto è relazionato prima di tutto al sovrano e al governo:

《康誥》曰：“克明德。”《大甲》曰：“顾諟天之明命。”《帝典》曰：“克明峻德。”皆自明也。⁸⁸

It is said in the 'Announcement to the Lord of K'ang': '[King Wen] succeeded in causing the light of his moral force to shine forth'. It is said in the 'Admonition to T'ai-chia': '[King T'ang] set his eyes upon affirming the shining decree of Heaven'. It is said in the 'Canon of the Great Ancestor': '[Yao] succeeded in causing the light of his towering moral force to shine forth'. Each of these canonic sources bespeaks one whose capacity to shine forth comes from within his own self.⁸⁹

Il riferimento ai sovrani del passato e alla loro moralità, permette di osservare in modo ancora più approfondito come il concetto di *de* 德 sia stato affrontato nelle epoche passate: come evidenziato da Chan, ben prima del

⁸⁶Zhu Bian 主编, Luo Zhufeng 罗竹风, op. cit., Vol. 5, p. 616.

⁸⁷Meng Zhuo 孟琢, "mingde de putong --<< Daxue>> "mingde" sixiang xin tan" 明德的普遍性 —— 《大学》“明德”思想新探 (Universalità del ming de: una nuova esplorazione della “virtù splendente” concetto della Grande Conoscenza), in *Zhongguo zhexueshi*, 2019, No. 2, p. 64.

⁸⁸Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 15-16.

⁸⁹Andrew Plaks, op. cit., p. 7.

confucianesimo l'idea di virtù era legata al mandato celeste. È chiara quindi la connotazione politica del termine, che indicava un impegno concreto a governare il paese:

The “*Suigong Xu*” inscription confirms that the concept of *de* informed the theory of “Heaven’s Mandate” (*tianming* 天命) by the middle of the Western Zhou Period, long before the advent of Confucian learning. Although the text does not spell out the meaning of *de*, it clearly situates it in a political context. Presumably *Yu* had won Heaven’s favor on the basis of his “virtue,” but to the author of this inscription, “virtue” gains meaning from concrete political practice. In other words, the interpretation of *de* is motivated in this instance by the practical concerns of government.⁹⁰

La *Grande Conoscenza* mantiene il legame tra *de* e l’ambito politico essendo un testo funzionale all’ amministrazione del governo e dell’ordine sociale. È tuttavia l’universalità a costituire il carattere innovativo nel rapporto tra *de* e sovrano: se nelle epoche precedenti questo concetto era essenzialmente legato alla figura del sovrano o del nobile, Meng Zhou 孟琢 dimostra come invece nella *Grande Conoscenza* il *de* è relazionato anche alla gente comune:

首先，《大学》之明德是普通性的，它不再是圣王的传属品德，而可以为每一个体所实现 (...) 既包括了天子、君臣等贵族身份，也包括了人、庶人、国人、君子、小人、父、子等普通身份 (...) ⁹¹

Innanzitutto la virtù splendente della grande Conoscenza è una caratteristica comune, non è più il carattere morale che appartiene e viene trasmesso ai sovrani saggi, ma può essere realizzato da ciascuno (...) esso comprende infatti sia i sovrani, i ministri, i nobili, che le persone, il popolo, i gentiluomini, gli uomini dappoco, i padri, i figli, ossia le persone comuni (...).

⁹⁰Alan K. L. Chan, Interpretations of Virtue (De) in Early China, in *Journal of Chinese Philosophy*, 2011, Vol. 38, No.1, p. 136.

⁹¹Meng Zhuo 孟琢, op. cit., p. 66.

Questi aspetti hanno le loro radici nell' accostamento di *de* al *xiushen*, che costituisce un'altra novità a proposito del *de* della *Grande Conoscenza*. Nel capitolo primo dell'opera sono in particolare due le caratteristiche peculiari che accostano e differenziano il testo rispetto alla tradizione, rapportandosi alla coltivazione del sé, e sono *ke mingde* 克明德 e *ziming* 自明. La prima espressione da analizzare è *ke mingde*, “riuscire a illuminare il proprio carattere morale”, che può essere accostata a *ke ji fu li* 克己复礼. Se quest' ultima indica un auto contenimento indirizzato al ritorno alla pratica rituale e al frenare i propri impulsi per recuperare sé stessi⁹², *ke mingde* invece designa la capacità di illuminare sé stessi e la volontà dell'uomo di ritornare alla propria bontà originaria, che spesso viene corrotta da circostanze esterne. Questo sottolinea come l'uomo sia in grado attraverso l'introspezione di educare e recuperare sé stesso, illuminando la propria virtù: “明明德”是指人们要自觉地回归善良的本性，强调个人自身修养的自我启蒙教育。”⁹³ (Illuminare la virtù splendente indica che gli uomini devono coscientemente fare ritorno alla qualità naturale della bontà, sottolineando che ciascuno dedicandosi alla coltivazione del sé si illumina). Ciò dimostra che la relazione tra *mingde* e *xiushen* è molto stretta e inoltre consequenziale. Zhang Min osserva, in modo ancora più attento, che la coltivazione del proprio carattere morale diviene fondamentale per rafforzare la propria capacità di illuminare la virtù:

为了实现 “明德” 之宗旨，《大学》认为 “自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”修养品性，即不断地完善自己，增强自己明德知止的能力，是每个人最为根本的东西。⁹⁴

Per realizzare l'obiettivo della “virtù splendente”, la Grande Conoscenza ritiene che “tutti – dai sovrani alla gente comune – considerano la coltivazione del sé come fondamento”. Coltivando il carattere e la propria natura morale, educiamo noi stessi senza fermarci, rafforziamo le capacità di illuminarci e di saperci fermare, è quindi ciò che ciascuno considera estremamente essenziale.

⁹²Cfr. p. 40.

⁹³Kong Lingzhu 孔令柱, “<<Daxue>> xiushen zhi dao jiqi dui gaoxiao li de shuren gongzuo de qishi” 《大学》修身之道及其对高校立德树人工作的启示 (La via della coltivazione del sé nel daxue e delucidazioni sulla coltivazione morale delle persone), in *Renwen tianxia*, 2018, No.5, p. 44.

⁹⁴Zhang Min 张敏, Lei longgan 雷龙乾, op. cit., p. 131.

Il secondo termine presente nel primo capitolo dell'opera, *ziming*, "illuminare sé stessi", può aiutare nella comprensione tra *xiushen* e *mingde*. Questo termine in epoche precedenti poneva l'attenzione sul sovrano e sui suoi obiettivi politici ed educativi.⁹⁵ Il testo della *Grande Conoscenza* invece – pur non dimenticando questa funzione di *ziming* - amplia la sua interpretazione, aggiungendo che gli obiettivi concreti dell'educazione del popolo e del buon governo vengono raggiunti prima di tutto esplorando la propria interiorità:

而在《大学》阐释中，一切政教的根本都在“自明己德”——发掘明德主体的生命内在。值得注意的是，“自”有自己之义，亦有表示来源的起始之义。⁹⁶

Nella spiegazione della *Grande Conoscenza*, tutti i fondamenti della politica e dell'educazione risiedono "nell'illuminare da sé la virtù" - esplorando la principale caratteristica interiore della virtù splendente. Vale la pena fare attenzione al fatto che "zi" ha il significato di sé stessi, e inoltre possiede un significato che indica inizio, origine.

La considerazione per cui *ziming* fa riferimento ad una sfera personale ed interiore permette di osservare il legame tra *mingde* e *xiushen*: come espresso da Kong Lingzhu 孔令柱 non solo illuminare la virtù splendente è un fondamento per lo stato, ma è la prosecuzione logica e naturale della coltivazione del sé. Da qui il legame fondamentale con il *mingde*, solo se si inizia a riflettere su se stessi sarà possibile illuminare la propria virtù. Di fatto Kong Lingzhu considera prima di tutto *mingde* come fondamento per lo stato, oltre ad essere prosecuzione logica del *xiushen*.⁹⁷ Egli inoltre si sofferma sulla manifestazione concreta della virtù e sul cambiamento degli altri, della società: è il sovrano ad essere per primo un esempio di perfetta moralità per i suoi ministri e poi anche per il popolo: “分别从君王指示臣子明德、臣子听从君王明德劝诫、君王躬身践行明德角度对明德的重要 (...)”⁹⁸ (Differentemente dal sovrano si indica la virtù

⁹⁵Meng Zhuo 孟琢, op.cit., 68.

⁹⁶Ibidem.

⁹⁷Kong Lingzhu 孔令柱, op. cit., p. 46.

⁹⁸Ibidem.

splendente del ministro, questo obbedisce all' ammonimento della virtù splendente del sovrano. Quest' ultimo mette in pratica la virtù splendente considerando la sua importanza). Prima ancora tuttavia di diventare un esempio morale per gli altri, il sovrano deve quindi preoccuparsi di riflettere sulla propria interiorità e illuminare così la virtù. In seguito, come descritto da Zhu Xi, colui che riesce a fare ciò, non solo è in comunione con il cielo, ma allo stesso tempo è in grado di non oscurare il proprio spirito e comprendere la i principi degli esseri: “朱熹认为: “明德者, 人之所得乎天, 而虚灵不昧, 以具众理而应万事者也.”⁹⁹ (Zhu Xi considera che: “colui che illumina la propria virtù, è colui che è in accordo con il cielo, non oscura lo spirito, così da possedere la moltitudine dei principi ed essere in accordo con la miriade delle cose.). Vi sono due aspetti contrapposti a proposito della virtù: il *mingde* si oppone infatti all' idea di *hunde* 昏德, oscuramento della propria virtù. Come espresso da Meng Zhuo oscurare la propria morale significa la perdita di razionalità, mentre la virtù splendente indica possedere razionalità, osservando la realtà in modo oggettivo:

其次, 明德是一种理性化的政治道德, 表现惟公正、清明的政治秩序。作为政治道德, 明德具有理性化的特点, 这在明德与昏的德的对比中鲜明地体现出来。 (...) 作为明德的对立面, 昏德是一种非理性的。¹⁰⁰

In secondo luogo, la virtù splendente è l'etica politica propria della razionalità, mostra ciò che è giusto, il chiaro ordine politico. In riferimento all' etica politica, la virtù splendente possiede una caratteristica legata alla razionalità, questa si incarna in modo evidente nella contrapposizione tra virtù splendente e oscuramento della morale. Considerando l'opposizione di virtù splendente, l'oscuramento della morale è la mancanza di razionalità.

In alcuni casi la mancanza di razionalità causata dall' *hunde* ha determinato la perdita del mandato celeste. L'uomo non agisce più in sintonia con il cielo, lasciandosi andare ad azioni vili, non essendo più in grado di governare ed essere un esempio per gli altri.¹⁰¹

⁹⁹Kong Lingzhu 孔令柱, op. cit., p. 45.

¹⁰⁰Meng Zhuo 孟琢, op. cit., p. 65.

¹⁰¹Ibidem.

La perdita di razionalità determinata dall' oscuramento della virtù non riguarda tuttavia esclusivamente il sovrano, ma anche la gente comune. Se l'uomo agisce in accordo con il cielo riuscirà ad illuminare la propria virtù, tuttavia anche lui come il monarca – se non riesce a coltivare sé stesso – rischia di oscurare la propria virtù, e di conseguenza non riuscirà a relazionarsi con gli altri. Ciò permette di osservare come la coltivazione del sé e illuminare la virtù splendente possiedono anche un risvolto sociale concreto, come dimostrato dal capitolo quattro della *Grande Conoscenza*: qui le vecchie interpretazioni vengono superate per fare spazio ad un significato più pratico ed universale. Il *ming mingde* porta alla benevolenza verso gli altri, al miglioramento della società e del mondo intero:

子曰：“听讼，五犹人也，必也使无讼乎！”无者不得尽其辞。大畏民志，此谓知本。¹⁰²

The Master has stated: 'As a judge hearing litigation, one should put oneself in the place of others. As a matter of categorical principle, however, one should act so as to eliminate litigation altogether.' In this way, men who are bereft of the truth will be in no position to present arguments interminably and one can, accordingly, instil awe for justice in the hearts of the people. This is what is called: 'understanding the fundamental core of moral cultivation'.¹⁰³

Il *ming mingde* viene trasferito da una dimensione interiore all' ambito sociale: l'uomo che è riuscito a coltivare il proprio carattere morale e ad illuminare la propria virtù è ora in grado di cambiare positivamente la società. Emerge in modo evidente il carattere universale del *ming mingde*: come espresso dal testo infatti l'amministrazione della legge attraverso la virtù porta gli uomini ad occupare la stessa posizione, senza tenere conto differenze sociali. Attraverso la sua traduzione Plaks rende ancora più profondo tale significato, osservando come in realtà si voglia sottolineare che gli uomini sono tutti uguali, e che allo stesso tempo un atteggiamento benevolo è necessario per evitare le dispute e i litigi. Dal legame tra la virtù splendente e la legge emerge anche il carattere razionale e oggettivo della

¹⁰²Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 32.

¹⁰³Andrew Plaks, op. cit., p. 9.

virtù stessa: in un contenzioso giuridico, ciò che viene richiesto all' uomo è quindi di riuscire ad esaminare in modo reale i fatti piuttosto che affidarsi a sentimenti eccessivi per difendersi. Il legame tra *mingde* e concretezza viene messo in evidenza anche dalla frase *wuqing zhe bude jin qi ci* “无情者不得尽其辞”, che indica l'incapacità da parte dell'uomo di potersi esprimere in modo adeguato e in accordo con la propria virtù. Plaks in particolar modo osserva che il termine *qing* 情 non fa riferimento a dei sentimenti ma alle circostanze concrete e reali:

As a term of classical Chinese philosophical discourse the word *ch'ing* 情, despite its more common usages in the sense of 'feelings', or sometimes 'love', usually comes to express the notion of concrete reality, or even material circumstances. For the unrestrained litigants described here, it is the reliable presentation of the facts, rather than impassioned pleas for their case, that is found wanting.¹⁰⁴

Questo permette di affrontare nuovamente i concetti *hunde* e *mingde* approfondendo l'idea legata alla mancanza di oggettività. Qui l'oscuramento della virtù è associata al non riuscire ad osservare in modo reale le situazioni, facendo affidamento sui propri sentimenti e sulle proprie sensazioni. Tale atteggiamento è proprio di chi non è in grado di coltivare sé stesso e quindi illuminare la virtù. Si può quindi tracciare una differenza tra questi ultimi e coloro che illuminano la virtù, essendosi precedentemente dedicati alla coltivazione del sé. Anche in questo caso la *Grande Conoscenza* porta a riflettere sullo stretto legame esistente tra dimensione interiore e sociale la cui progressività e correlazione assumono un'importanza maggiore rispetto al passato. L'altro aspetto interessante presente nel capitolo quattro dell'opera è presentato dalla frase *da wei min zhi* “大畏民志”, che viene spiegato con i termini *shi minxin weifu* 使民心畏服¹⁰⁵, ossia “sottomettere il popolo con la paura”. La traduzione di Plaks denota invece che con questa frase si vuole intendere “instillare nel cuore degli uomini il rispetto della legge”. Anche il

¹⁰⁴Andrew Plaks, op. cit., p. 67.

¹⁰⁵Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 33.

termine *zhi* 志 assume una nuova accezione descrivendo la coscienza, l'interiorità morale dell'uomo:

The use of the word *chih* 志 in this sentence also diverges from its more familiar reference to one's 'intention' or 'aspiration'. Here, (...), for example, it clearly refers to the seat of one's moral consciousness.¹⁰⁶

I capitoli della *Grande Conoscenza* dedicati al *ming mingde* 明明德 permettono anche di riflettere sui termini radici, *ben* 本 e rami, *mo* 末. Seguendo l'interpretazione di Confucio il *mingde* rappresenta le radici, mentre l'ascoltare una disputa giudiziaria rappresenta i rami, e viene quindi considerata un'estensione e conseguenza pratica del *mingde*: “朱熹称本章为“传之四章，释本末”。本章引用孔子的话，说明“听讼”是末，“明德”为本。”¹⁰⁷ (Zhu Xi dice a proposito di questo capitolo: “il capitolo quattro dell'opera spiega il concetto di radici e rami”. Questo capitolo cita le parole di Confucio, spiegando che “la disputa legale” rappresenta i rami, mentre la “virtù splendente” le radici). La frase finale *ci wei zhi ben* “此谓知本”, permette ancora un volta di relazionare il concetto di *mingde* alla coltivazione del sé: come tradotto da Plaks conoscere le radici significa dedicarsi al *xiushen*, centro del processo descritto dalla *Grande Conoscenza* che costituisce le radici. Osservando tuttavia che la fine del capitolo quattro e l'inizio del capitolo cinque sono pressoché uguali, Plaks vuole soffermarsi soprattutto sul percorso che inizia dall'osservazione dei principi, *gewu* e *zhizhi*, e che culmina con l'illuminare la propria virtù attraverso l'auto riflessione e la coltivazione del sé.

La manifestazione della virtù splendente non conduce al pieno compimento il *xiushen*. È attraverso i concetti di *xinmin* e *zhi shan* 至善 che la coltivazione del sé si compie e che l'uomo realizza sé stesso, come spiegato da King Lingzhu: ““明明德”“亲民”“止于至善”是将修身之道层层推进的有机整体。”¹⁰⁸ (“illuminare la virtù splendente, rinnovare il popolo,

¹⁰⁶Andrew Plaks op. cit., p. 67.

¹⁰⁷Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 31.

¹⁰⁸King Lingzhu 孔令柱, op. cit., p. 44.

giungere al sommo bene, sono la via per la coltivazione del sé dando impulso poco a poco alla sua completezza).

5.2 - Rinnovare il popolo

Il secondo dei tre capisaldi è *qinmin* 亲民 o *xinmin* 新民, rinnovare il popolo, alla cui spiegazione è dedicato il secondo capitolo della *Grande Conoscenza*. È evidente come anche questo concetto derivi da una profonda analisi introspettiva, che conduce innanzitutto al rinnovamento di sé stessi e degli altri. Un ulteriore aspetto che viene messo in luce è il rinnovamento dello stato funzionale alla tenuta del governo:

汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《康话》曰：“作新民。”《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新。”是故君子无所不用其极。¹⁰⁹

On the bathing basin of King T'ang were engraved the words: 'Would that one renew oneself daily, ever newer from day to day, and new again with each passing day.' It is said in the 'Announcement to the Lord of K'ang': '... and thou shalt bring about the renewal of the people'. It is said in the Songs: 'Though the house of Chou be a kingdom of long-standing antiquity, its mandate is ever renewed'. It follows from these sources that the man of noble character exercises his faculties to the utmost in all circumstances.¹¹⁰

Il primo aspetto da analizzare in relazione a *xinmin* 新民 è *gou* 苟. Zeng Shen considera che questo termine indichi il periodo ipotetico, considerandolo come *ruguo* 如果.¹¹¹ Plaks attraverso la sua traduzione indica che la volontà assume un ruolo importante nel rinnovamento personale quotidiano. Sono proprio gli aspetti dell'impegno, della volontà quotidiana di rinnovarsi e cambiare che vengono sottolineati nell'interpretazione di Ou Yang e Zhen Ren. Questi considerano infatti che *gou* possiede un significato simile a quello del carattere *jing* 敬 “rispettare”, “onorare”, di cui *gou*

¹⁰⁹Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 19.

¹¹⁰Andrew Plaks, op. cit., p.7.

¹¹¹Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 19.

costituisce una componente nella struttura del carattere stesso. Con il termine *jing ri xin* 敬日新, Ou Yang e Zhen Ren vogliono osservare che l'uomo deve provvedere giorno dopo giorno al proprio cambiamento, dedicandosi ad esso con sforzo costante:

“苟”字现在各种出版物都说是“如果”的意思，这是错误的解释，这个“苟”字是在抄写的时候把反文旁搞掉了，这个“苟”字本来是“敬”，“敬日新”，这才是正宗的理解。因为我是做简帛研究的，所以我对这个问题很清楚。“敬日新”是什么意思呢？就是我们每一个人应该怀着敬意之心，把每天当做自己吐故纳新、不断学习、不断成就、自我提升的日子。¹¹²

Oggi in tutte le pubblicazioni il carattere “*gou*” ha il significato di “*se*”, ma questa è un'interpretazione sbagliata, al termine “*gou*” al momento della trascrizione è stato rimosso il grafema “*pu*”, il carattere “*gou*” all'inizio era “*jing*”, “rispettare il rinnovamento giornaliero” è l'interpretazione esatta. Dato che ho fatto ricerche sul bambù e sulla seta, tale questione mi è chiara. “Rispettare il rinnovamento giornaliero” cosa significa? Significa che ciascuno di noi dovrebbe tenere a mente il senso di rendere rispetto, considerando ogni giorno come la liberazione del vecchio e l'accettazione del nuovo, studiando senza fermarsi, ottenendo sempre successi, promuovendo la vita.

Il lavoro introspettivo del singolo è qui associato alla necessità dell'uomo di “lavare via” e “ripulirsi dalla sporcizia”, cioè da condizioni che offuscano la considerazione oggettiva della realtà, come descritto da Zhang Xing 张兴. Questi, rispetto a quanto considerato precedentemente a proposito del legame tra *ming mingde* e *qinmin*, sostiene che non solo *ming mingde* è una condizione preliminare per il *xinmin*, ma allo stesso tempo permette anche di evitare vecchi desideri materiali e gli egoismi.¹¹³

Anche in questo caso lo svecchiamento e il rinnovo sono affrontati sotto una prospettiva esteriore ed interiore, la prima è evidenziata del termine

¹¹²Ou Yang 欧阳, Zhen Ren 祯人, op. cit., p. 17.

¹¹³Zhang Xing 张兴, ““mingmingde” yu “xinmin” de guanxi —— jian lun “xinmin” de neirong ji Zhuzi de gaidong yiju” “明明德”与“新民”的关系 —— 兼论“新民”的内容及朱子的改动依据 (Relazione tra l'“illuminare la virtù splendente” e “rinnovare il popolo” —— due considerazioni sui contenuti del “rinnovare il popolo” e le modifiche di Zhuxi), in *Guoji ruxue luncong*, 2018, No. 2, p. 41.

shenti 身体, corpo, la seconda dal termine *xinling* 心灵, animo. Nel primo caso il ripulire il corpo dalla sporcizia è la condizione probabilmente più manifesta del rinnovarsi, nel secondo caso l'interiorità umana, ossia l'animo di ciascuno, riesce a cambiare solo in seguito ad un incessante autoanalisi: “新: 既是说身体上焕然一新, 指通过洗涤除去身体上的尘垢; 又是指心灵上焕然一新, 指不断反省自己.”¹¹⁴ (Nuovo: si riferisce sia all'essere completamente rinnovati nel corpo, indicando che la sporcizia del corpo viene eliminata attraverso la pulizia; inoltre indica un totale rinnovo dell'animo, indicando un'incessante autoanalisi). Da ciò il legame tra *xiushen* e *xinmin*: Kong Lingzhu ha osservato a proposito di ciò che *xinmin* non solo è la prosecuzione naturale di *xiushen*, ma costituisce anche il passaggio successivo al *ming mingde*.¹¹⁵ Egli analizza a fondo questo legame, che si concretizza nella capacità di intensificare e realizzare l'illuminazione della virtù splendente: *xinmin* è considerata come manifestazione esterna del *ming mingde* stesso: ““亲民既 是对明德的自我 深化, 又是明德的外向展 .”¹¹⁶ (Il “rinnovamento del popolo è sia l'approfondimento personale a proposito del “illuminare la virtù splendente”, ed è anche sviluppo esteriore di quest'ultimo).

Tali concetti dimostrano come il *xinmin* sia profondamente legato ai concetti di coltivazione del sé e all' illuminazione della propria virtù morale. Zhu Xi ha individuato nel *mingde* le radici, i fondamenti del *xinmin*, considerati a loro volta come “rami”, ossia estensione del *mingde*: “因此, 朱熹提出以 “明德”为本, “新民”为末.”¹¹⁷ (Perciò Zhu Xi suggerisce che “illuminare la virtù” è da considerare come le radici, mentre “rinnovare il popolo” è da considerarsi come i rami). Tali considerazioni permettono di osservare la caratteristica che la *Grande Conoscenza* pone in evidenza, ossia il passaggio progressivo da una dimensione in cui l'uomo riflette su sé stesso per rinnovarsi, ad una dimensione in cui l'uomo si dedica al rinnovamento degli altri. Questa prospettiva emerge dall' espressione *zuo qinmin* 作亲民. Grazie ad essa si riconosce il valore sociale della *Grande Conoscenza*: come

¹¹⁴Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 19-20.

¹¹⁵Kong Lingzhu 孔令柱, op. cit., p. 44.

¹¹⁶King Lingzhu 孔令柱, op. cit., p. 45.

¹¹⁷Zhang Xing 张兴, op. cit., p. 48.

descritto infatti da Ou Yang e Zhen Ren *zuo* 作 indica il risveglio del popolo, che diviene cosciente della propria necessità di un cambiamento costante. Le espressioni *lao baixing* 老百姓 e *women meige ren* 我们每一个人 indicano che il concetto di *zuo qinmin* possiede una validità universale:

再接下来是“作新民”，这个“作”是站立起来的意思，作息作息，“息”就是睡觉，“作”就是起来，“作新民”的“作”字是一个使动用法，是我们作为社会精英、作为大人，你要做的事情是要让老百姓有神性、有宗教性，要有自尊，要有不断创新的能力，(...)这是我们每一个人奋斗的方向¹¹⁸

In seguito vi è “rinnovare il popolo”, il carattere “*zuo*” ha il significato di alzarsi, lavorare e riposarsi, il carattere “*xi*” indica, dormire, “*zuo*” stare alzati, il carattere “*zuo*” di “*zuo xinmin*” è usato come verbo, il fatto che noi diventiamo l’essenza della società, grandi uomini, deve fare in modo tale che anche la gente comune abbia una religione, rispetti sé stessa, abbia una forza costante e innovativa (...) Questa è l’aspirazione a cui noi tutti dobbiamo mirare.

Tali considerazioni riguardano innanzitutto chi governa: i caratteri *gou xinmin* 苟新民 e *zuo qinmin* indicano come il concetto di *xinmin* e di sovrano saggio siano strettamente legati. Il sovrano saggio - uomo virtuoso che è già riuscito a rinnovarsi e a perfezionare il proprio carattere morale—comprende la necessità altrui di cambiamento e si adopera per tale scopo. Il governante stimola quindi il popolo a rinnovarsi, spingendolo a seguire gli insegnamenti della *Grande Conoscenza*. Grazie ad essi l’uomo riesce ad osservare la realtà che lo circonda in maniera oggettiva, senza lasciarsi guidare dai desideri egoistici e materiali. Tali considerazioni sottolineano le differenze tra i termini *qinmin* e *xinmin*. La prima espressione indica l’amore del sovrano, l’affezione di questi verso il popolo, mentre la seconda indica il rinnovamento di quest’ultimo; anche se questi due termini presentano dei significati diversi, in realtà mostrano delle similitudini che possono essere spiegate in riferimento alla figura del sovrano che comprende le necessità del popolo. I caratteri *tuiji jiren* 推己及人 - che manifestano infatti il

¹¹⁸Ou Yang 欧阳 Zhen Ren 慎人, op. cit., p. 17.

comportamento altruista del sovrano che non considera la propria illuminazione e il proprio rinnovamento come un qualcosa di esclusivo, destinato unicamente alla propria persona – lasciano intuire che sia un obiettivo a cui tutti devono aspirare. Questa espressione è stata resa con “mettersi nei panni degli altri”, oppure con “desiderare per gli altri ciò che noi stessi desideriamo”. Lei Longgan e Zhang Min ne evidenziano il valore sociale, analizzando il legame tra *tuiji jiren*, *ming mingde* e *xinmin*. Riflettendo sulla cancellazione di ciò che inquina il proprio animo, Zhu Xi e Cheng Yi giustificano la scelta di *xin* rispetto a *qin*: partendo dalla spiegazione del primo carattere si osserva come l’uomo in seguito all’illuminazione della propria virtù si rivolga agli altri, desiderando che anch’essi si impegnino nell’eliminazione del vecchio. Il termine *xin*, rispetto a *qin*, vuole sottolineare la necessità universale di rinnovamento, che diviene ancor più evidente con *tuiji jiren*. Attraverso di esso si comprende come gli altri hanno nostra stessa dignità e il nostro stesso valore, e per tale motivo meritano di essere rinnovati:

朱熹继承程颐的观点，认为“新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推己及人，使之亦有以去其旧染之污也。”（《大学章句》）而从《大学》后面的内容看，“亲民”应为“新民”，即把他人视为与自己一样的有着同样人格尊严和价值的主体，推己及。¹¹⁹
Zhu Xi accetta le considerazioni di Cheng Yi, ritenendo che “rinnovarsi” è ciò che si dice cambiare il vecchio. Le parole mostrano la propria virtù splendente e sono considerate come mettersi nei panni degli altri, lasciando che anche questi rimuovano la sporcizia della propria vecchiaia.”(<<Commento alla *Grande Conoscenza*>>) dai contenuti successivi della *Grande Conoscenza* si riconosce che “amare il popolo” deve essere considerato come “rinnovare il popolo”, infatti mettersi nei panni degli altri considera questi come soggetti che possiedono lo stesso nostro valore e meritano il nostro stesso rispetto.

Queste interpretazioni permettono di determinare però un’affinità tra *qin* e *xin*. Se il saggio attribuisce agli altri lo stesso valore che attribuisce a sé stesso, ha a cuore il cambiamento generale della società. Questo

¹¹⁹Zhang Min 张敏, Lei Longgan 雷龙乾, op. cit., p. 132.

atteggiamento evidenzia l'affetto e la cura con cui il sovrano si dedica al proprio popolo, ossia *qinmin*. Dal punto di vista sociale e politico questo aspetto ha un peso enorme, che si manifesta nella doppia prospettiva che emerge dall'analisi di *tuiji jiren*. Se osservata dalla prospettiva del sovrano saggio, questi svolge il ruolo di soggetto attivo che agisce e spinge gli altri al rinnovamento. Potrebbe sembrare a questo punto che il popolo subisca passivamente l'azione altruista del sovrano. In realtà il popolo – lasciandosi influenzare dall'esempio del sovrano – assume consapevolezza di sé stesso e impegna per il suo stesso cambiamento. L'espressione *shi min zixing* 使民自新 evidenzia come il compito del sovrano sia portare il popolo alla condizione di rinnovarsi in maniera del tutto autonoma seguendo però il suo comportamento virtuoso:

通过笔者上面的论述可以看出，朱熹认为新民最主要的表现是明明德者中的为政者通过自身的示范作用而“使民自新”。从明明德者中的为政者的角度而言，是，“推己及人”的过程，从所新之民的角度而言，是民众学习为政者的行为，动作，道德以“自新”的过程，强调的是亿兆之民自己“新”之，从而明确了“使民自新”的行为主体是广大的民众。¹²⁰

Attraverso la descrizione dell'autore si può riconoscere che Zhu Xi ritiene che la più importante espressione del rinnovamento del popolo sia illuminare la virtù splendente di colui che regna mostrando sé stesso come un esempio e “lasciando che gli altri illuminare sé stessi”. Dal punto di vista di colui che governa e possiede la virtù, questo è il processo di mettersi nei panni degli altri, dal punto di vista del popolo che si rinnova, è apprendere dal comportamento del sovrano, agire, è questo il processo morale attraverso cui “si rinnova sé stessi”, si sottolinea che la folla di migliaia di persone si rinnova, perciò si chiarifica che l'azione di “lasciare che il popolo si rinnovi” è soprattutto l'estensione del popolo.

A proposito della consapevolezza del sé, Lei Longgan e Zhang Min sottolineano come questa e il *xinmin* abbiano una profonda relazione, che si ricollega alla finalità sociale del *xinmin* stesso. Ancor più del *ming mingde*, il *xinmin* infatti si rivolge al popolo, e possiede un importante valore sociale.

¹²⁰Zhang Xing 张兴, op. cit., p. 48.

Come è stato già indicato, il cambiamento interiore e il rinnovamento sono infatti degli obiettivi da prefiggersi non solo per il singolo, ma anche per la società. Il sovrano si rende conto che il cambiamento del popolo è determinato dalla liberazione di quest' ultimo dall' ignoranza (*meng* 蒙). Tutto ciò assume anche un valore politico nel momento in cui si estende non solo al popolo, ma anche al governo stesso, permettendo a questi di rinnovarsi:

“明明德”意味着当人明白“大学之道”，应进一步去启迪自己而去掉杂欲，才能达到清静无为的境界。而“亲民”则告诫我们，通过自我完善而获得的心性提升成果不能一人独享，一旦人经过自我启蒙获得了刚健清新的人生境界之后，还有去除他人之“蒙”的义务，从而让一个民族、一个国家去掉蒙昧，走向新生。¹²¹ Illuminare la propria virtù splendente significa che quando l'uomo comprende “la Via della Grande Conoscenza”, deve fare un ulteriore passo per illuminare sé stesso e abbandonare i vari desideri, solo allora riesce a raggiungere uno stato di calma. Tuttavia amare il popolo ci avverte che attraverso l'auto miglioramento e la disposizione raggiunta il risultato promosso non può essere di beneficio solo per il singolo, ma dopo aver raggiunto una forte e nuova condizione di vita, può anche eliminare la costrizione dell' “ignoranza” dagli altri perciò si lascia che un popolo, una nazione abbandonino l' inciviltà per dirigersi verso una nuova vita.

L' ultima parte di questo capitolo della *Grande Conoscenza* si concentra proprio sull' importanza di rinnovare il governo e sulla figura del sovrano illuminato. Come per il popolo anche lo stato infatti necessita di un cambiamento costante. Il secondo capitolo della *Grande Conoscenza* fa riferimento allo stato dei Zhou e al mantenimento del mandato celeste. Nella frase *Zhou sui jiu bang, qi ming weixin* “周虽旧邦，其命维新”，il termine *qi ming* riguarda il mandato celeste, mentre *weixin* indica il suo rinnovamento. Questo dipende dal sovrano, che se in grado di cambiare e coltivare sé stesso costantemente, riesce anche a mantenere il proprio potere:

¹²¹Zhang Min 张敏, Lei Longgan 雷龙乾, op. cit., p. 132.

其命维新：其命，指周朝德天命。维新，革新。其命维新，大意是说，因为周朝的统治者能不断革新自己，所以能得到天命的眷顾。¹²²

Il suo mandato si rinnova: il suo mandato indica il mandato celeste e la virtù della dinastia Zhou. Rinnovarsi indica il migliorarsi. A proposito del suo mandato celeste, il punto principale è, riuscire ad averne cura dato che il sovrano dei Zhou incessantemente riesce a rinnovare sé stesso.

L'ultima frase del secondo capitolo permette di osservare l'importanza dell'uomo virtuoso nel processo che porta il popolo a rinnovarsi. L'impegno del sovrano è rivolto al cambiamento del popolo che conduce al *zhi shan*, al sommo bene, di cui si tratterà nel capitolo successivo dell'elaborato: “君子：有道德的人。极：于善的境地。无所不用其极：凡事都追求做到至善。”¹²³(Il sovrano: la persona che possiede una morale. Estremità: condizione di bene massimo. Giungere all'estremità: ogni cosa raggiunge il sommo bene). Questi aspetti mettono in risalto l'universalità che diviene caratteristica non solo del *xinmin* ma anche dell'intera *Grande Conoscenza*. Nonostante ciò l'opera dimostra che la differenza dei ruoli sociali è fondamentale per il funzionamento dello stato. Il capitolo dell'opera qui analizzato presenta la figura del sovrano illuminato come colui che estende il rinnovamento del popolo per migliorare la società e dirigersi verso il sommo bene. Attraverso la spiegazione di Zhao Fasheng 赵法生 è possibile osservare in dettaglio la figura del *junzi* 君子, che nella *Grande Conoscenza* si identifica con il sovrano. Innanzitutto Zhao Fasheng considera che solo chi riesce ad illuminare la propria virtù e possiede una certa intelligenza e certe capacità riesce ad assumere il ruolo di *junshi* 君师, sovrano illuminato¹²⁴. Questa figura è denominata dai filosofi neoconfuciani dei periodi Song e Ming *daren* 大人; solo costui, avendo migliorato il proprio carattere morale può occupare un ruolo importante nell'organizzazione politica, ad esempio il sovrano o il ministro, e quindi dedicarsi al miglioramento e al rinnovamento del popolo e dello stato. Il pensiero di Zhu Xi dimostra che gli insegnamenti

¹²²Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 20.

¹²³ Ibidem

¹²⁴ Zhao Fasheng 赵法生, “<<Daxue>> “qinmin” yu “xinmin” ” 《大学》“亲民”与“新民”辨说 (Differenze tra il “rinnovamento del popolo” e “provare affetto verso il popolo” della Grande Conoscenza), in *Zhongguo zhhexueshi*, 2011, No. 1, p. 99.

della *Grande Conoscenza* si concentrano soprattutto sulla formazione e sulla crescita del *daren*, gli uomini eccellenti: questi, essendo moralmente superiori, si rendono conto dell'importanza del processo di cambiamento e rinnovo che si articola dall'indagare le creature fino al riuscire ad amministrare lo stato e la società. È in quest'ambiente che gli "uomini eccellenti" dal punto di vista morale possono osservare gli effetti concreti del loro agire, ma allo stesso tempo perfezionarsi ulteriormente:

在朱熹的理解中，明明德者所指的正是“有聪明睿智能尽其性者”，只有这样的人才能够做亿兆之民的“君师”。我们可以将“有聪明睿智能尽其性者”看作是宋明理学中所说的“大人”，这种“大人”都是指既有高尚的道德，又具有较高社会地位的人，比如说国君于大臣等。应该说，在朱熹的理解中，大学所教的内容主要是“大人”之学，此“大人”之学，必须要具有“穷理，正心，修己”的道德水平，然后还要具有“治人”的社会地位。¹²⁵

Nella comprensione di Zhu Xi, chi illumina la propria virtù splendente è davvero indicato come “colui che possiede intelligenza e saggezza riesce a portare al punto massimo la propria natura”, solo questa persona riesce a diventare il sovrano del popolo. Possiamo osservare che “chi possiede intelligenza e saggezza riesce ad estendere il proprio carattere” è colui che i pensatori di epoca Song e Ming definiscono “eccellente”, “gli eccellenti” sono tutte persone che hanno una morale elevata, e sono persone che possiedono una posizione sociale abbastanza elevata, ad esempio sovrano o gran ministro etc.. Si deve dire che nella comprensione di Zhu Xi, i contenuti che vengono insegnati nella Grande Conoscenza sono soprattutto insegnamenti di “uomini eccellenti”, questi devono necessariamente possedere il livello morale di “indagare i principi, rettificare il cuore e la mente, coltivare sé stessi”, successivamente si dovrà avere una posizione sociale da “colui che amministra”.

¹²⁵Zhang Xing 张兴, op. cit., p. 45.

5.3 - Fermarsi al sommo bene

Il terzo capitolo della *Grande Conoscenza* descrive il concetto di *zhiyu zhi shan* 止于至善 - fermarsi al sommo bene - che permette di focalizzare alcuni aspetti che risultano fondamentali per la comprensione dell'opera, come la capacità di sapersi fermare al momento opportuno, e l'importanza dei ruoli sociali, osservando come la coltivazione di sé sia determinante nel rapporto con gli altri:

“缙蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰：“于止，知其所止，可以人而不如鸟乎！”《诗》云：“穆穆文王，於緝熙敬止！”为人君，止于；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；于国人交，止于信。《诗》云：“瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！”，“如切如磋”者，道学也；“如琢如磨”者，自修也，“瑟兮僩兮”者，恂慄也；“赫兮喧兮”者，威仪也；“有斐君子，終不可諠兮”者，道盛德至善，民之不能忘也。《诗》云：“於戏前王不忘！”君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也。¹²⁶

It is said in the Songs: 'The royal demesne measures one thousand leagues around, and within its bounds the people are at rest.' In the words of the Songs: Min-man chirps the yellow bird, as it comes to rest in the hollow of the hill.' The Master has stated: 'When it alights, it knows upon what it rests. Can it be that the understanding of a man should fall short of that of a bird?' In the words of the Songs: 'How august and splendid was King Wen; yea, he caused the light of his virtue to shine without surcease; he found his point of rest in deepest reverence.' Thus we see that he who fulfils his role as a ruler of men finds his point of rest in human kindness; he who fulfils his role in his ruler's service rests in reverential devotion; he who fulfils his role as his father's son rests in filial respect; he who fulfils his role as a father to his children rests in parental love; and he who properly conducts his dealings with all his countrymen rests in the virtue of trustworthiness. In the words of the Songs: 'Look upon the winding banks of the River Ch'i, luxuriant with their green thickets of bamboo. And behold that prince among men in all his elegance, like a jewel that has been cut and polished, like ivory that has been carved and ground. Imposing and awe-inspiring, resplendent and magnificent. Behold that elegant prince among men, he shall remain unforgettable, from now and evermore.' 'Cut and polished': these words

¹²⁶Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 23-24.

refer to the process of cultivation; ‘craved and ground’: these words refer to the perfection of the individual self. The words ‘imposing and awe-inspiring’ bespeak fear and trembling; the words ‘resplendent and magnificent’ describe the deportment of authority. ‘That elegant prince among men, he shall remain unforgettable...’ comes to say: with his bounteous moral force and his consummate goodness, he is such that the people can never forget his example. In the words of the Songs: ‘All hail the Former Kings, never shall they be forgotten.’ Thus, where the man of mean character takes his delight only in his own delights and his profit only from what profits himself, the man of noble character honours those honourable worth and treats as kin those of kindred spirit around him. It is for this reason that he remains unforgotten, though the generations come and go.¹²⁷

La comprensione del testo è vincolata prima di tutto al carattere *zhi* 止 e all’ espressione *zhi zhi* 知止, sapere dove fermarsi. È necessario innanzitutto prendere in considerazione le spiegazioni filologiche che hanno interessato il termine *zhi* 止: secondo le prime interpretazioni provenienti dallo *Shuowen Jiezi* il termine *zhi* 止 indicava *zu* 足, piede. Successivamente gli sono stati attribuiti dei significati che in qualche modo avevano una relazione con *zu*, come *zhuju* 居住 e *tingzhi* 停止, che indicavano lo stare fermi.¹²⁸ Tang Na 唐娜 spiega in modo ancor più esauriente il legame tra *zhi* e *zu*: anticamente il primo carattere aveva il significato di aspettare, poi si è fatto poi riferimento a *zhi* come ad un fondamento, una base. A questo proposito il carattere è stato associato agli steli d’erba, e poi ed è stato utilizzato anche per indicare *zu*, che fa riferimento non solo ai piedi dell’essere umano, ma anche al fondamento di tutte le cose. In seguito il significato di 足 è stato esteso anche a verbi come “*tingzhi*”, “*liding* 立定” che indicano stare fermi, oppure stare fermi in posizione eretta.¹²⁹

Del concetto di *zhi zhi*, sapersi fermare, è già stata fatta menzione a proposito del capitolo introduttivo della *Grande Conoscenza*.¹³⁰ Se

¹²⁷Andrew Plaks, op. cit., pp. 7-8-9.

¹²⁸He Likun 何莉琨, “<<Daxue>> “zhizhi” sixiang xin jie” 《大学》“知止”思想新解 (Nuove spiegazioni sul “sapersi fermare” nella Grande Conoscenza), in *Beihua Daxue xuebao*, 2001, Vol. 2, No. 1, p.14.

¹²⁹Tang Na 唐娜, “<<Daxue>> zhong de “zhizhi” 《大学》中的“知止(II “sapersi fermare” nel <<Daxue>>), in *Huaxia Wenhua*, 2009, No.2, p.56.

¹³⁰Cfr. pp. 18-19.

l'introduzione dell'opera lega *zhi zhi* prima ad una condizione interiore - osservando che solo nel momento in cui l'uomo sa dove fermarsi riesce a raggiungere uno stato di quiete e calma interna che lo conduce poi ad una riflessione lucida sulla realtà permettendogli di prendere decisioni senza lasciarsi influenzare - nel terzo capitolo dell'opera invece, *zhi zhi* assume un'accezione più pratica e concreta. Come infatti espresso da He Likun 何莉琨, per il confucianesimo *zhiyu zhi shan* non ha soltanto un significato metafisico, ma anche pratico, concretizzandosi nella società. La *Grande Conoscenza* non vuole quindi essere un testo in cui si descrivono dei concetti filosofici astratti, ma vuole esporre concretamente il modo in cui si può raggiungere il sommo bene nelle relazioni umane e quindi nell'ambiente sociale. *zhi zhi* ha quindi un ruolo fondamentale per l'intero percorso educativo che viene delineato dall'opera:

“止于至善”不仅是儒家思想形而上的追求,也是儒家的社会理想。“止”应该说是儒家学说的重点所在。《大学》不仅限于知识论、伦理学和社会学层面,它提供的是一个达于“至善”的整体性的“方法”和“道路”。因而,在一定意义上可以说,“知止”正是《大学》的根本精神之所在。¹³¹

“Fermarsi al sommo bene” non è solo il perseguimento di un ideale confuciano astratto, ma è anche l'aspirazione sociale del confucianesimo. “Fermarsi” si potrebbe dire che sia l'enfaticizzazione della teoria del luogo in cui stare. *La Grande Conoscenza* non è limitata soltanto all'epistemologia, all'estetica, e agli aspetti sociologici, ma offre anche un “metodo”, una “strada”, completi e che raggiungono il sommo bene. Perciò si può dire in un certo senso che “sapere dove fermarsi” è davvero il fondamento della Grande Conoscenza e proposito dell'idea di fermarsi.

Nell'introduzione dell'opera il concetto di sapersi fermare è inserito in un contesto che attribuisce grande importanza alla progressione temporale. Partendo dalla considerazione che ogni cosa ha un inizio e una fine, Zhu Xi osserva che il sapersi fermare è da ritenersi come l'inizio e il perseguimento

¹³¹He Likun 何莉琨, op. cit., pp. 13-14.

degli obiettivi come la fine: ““事 有终始”, 而其中 “知止为始, 能得为终” 也 正是点出此意。”¹³² (“Le cose hanno un inizio e una fine”, e tra essi “sapere dove fermarsi è l’inizio, riuscire ad ottenere le cose è la fine” indica esattamente il suo significato). Wang Fuzhi 王夫之 approfondisce quanto osservato da Zhu Xi, attribuendo a *zhi zhi* un legame particolare con la morale. Partendo dall’ analisi dell’espressione *zhiyu zhi shan*, Wang Fuzhi considera che coloro i quali raggiungono il sommo bene sono riusciti a concentrarsi non solo sulla propria interiorità, coltivando il proprio carattere morale, ma anche sulle cose esterne, all’ ambiente circostante. Da qui risulta che l’esaminare e conoscere i principi delle cose è fondamentale per il *zhiyu zhi shan*. Rispetto a quanto affermato dal filosofo di epoca Song, per Wang Fuzhi il fermarsi ha una relazione ancora più stretta con la morale. Questi ritiene infatti che il 知止, in quanto primo passaggio per procedere verso *zhi shan*, ha il suo fondamento in un’educazione volta alla riflessione sul proprio carattere morale. Si deduce che il sapersi fermare costituisce il primo passo verso la moralità, diventando uno dei punti fondamentali su cui si fonda *La Grande Conoscenza*.¹³³

Il sapersi fermare ha un particolare legame anche con l’interiorità dell’uomo ancor prima di rivolgersi all’ esterno, ossia all’ ambiente sociale in cui l’uomo vive. Sun Deyu 孙德玉, analizzando il riferimento al classico della poesia e alle parole di Confucio a proposito della capacità degli uccelli di sapersi fermare, osserva come queste riguardano in realtà la dimensione sociale. Se l’uomo non riesce a vivere in tranquillità e in pace con gli altri e si lascia andare a guerre e all’ ottenimento del potere, non riuscendo a mantenere l’ordine sociale e le relazioni con gli altri, decreta di fatto il disordine sociale e la superiorità degli animali rispetto agli uomini. Con il termine *zhi zhi* si intende la comprensione dell’uomo del luogo dove fermarsi, l’essere consapevole dei propri limiti, a tralasciare i desideri materiali e a comprendere ciò che può e non può ottenere:

“子曰：‘于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？’”意即，如果人不守和谐安乐，不知和睦相处，只知道征

¹³²Ibidem.

¹³³Ibidem.

战，只知道霸权，只知道践踏别人的人权，他就不如鸟。如果个体不守社会秩序，不讲人伦道德，那这样的人连禽兽都不如。在这里，“知止”是对自己的很高要求——知道进退、明白利害、去掉杂欲、有所不能而有所能。¹³⁴

Confucio dice: “a proposito del sapersi fermare, anche gli uccelli sanno dove farlo, può essere che l'uomo sia inferiore agli uccelli? Il significato è che se l'uomo non mantiene la pace e l'armonia, non sa come vivere in pace, conosce solo come fare la guerra, l'egemonia, sa solo calpestare i diritti degli altri, ed è quindi inferiore agli uccelli. Se l'individuo non preserva l'ordine sociale, non presta attenzione alle relazioni umane e alla morale, allora questo genere di persona sarà inferiore agli animali. Qui, sapersi fermare riguarda un'esigenza personale e nobile: sapere dove arrivare e dove fermarsi, comprendere i pro e i contro, eliminare i vari desideri, conoscere ciò che si può e ciò che non si può.

Anche Sun Deyu mostra come ancora un volta la riflessione interiore e l'esteriorità siano legate. Questo lascia intendere che – come per altri concetti della *Grande Conoscenza* già citati- anche il *zhiyu zhi shan* possieda un aspetto che si può ritenere “radice”, e un altro da considerarsi come “rami”: le radici sono costituite dalla riflessione interiore che spinge l'uomo a ricercare il luogo in cui fermarsi, mentre la seconda è formata dal risvolto sociale di questa consapevolezza, che si estende agli altri, alla società. Naturalmente queste due prospettive sono correlate e dimostrano come non sia possibile anche in un contesto sociale scindere l'interiorità dell'uomo e l'ambiente sociale che lo circonda. Le considerazioni di Sun Deli 孙德立 si concentrano proprio su quest' ultimo aspetto: il sapersi fermare dipende fortemente dall' ordine sociale che si basa su regole e sui riti, che a loro volta si fondano sulla riflessione dell'uomo su sé stesso. La prima necessità dell'uomo consiste nel riuscire a comprendere la propria identità, ossia essere consapevole del proprio ruolo all' interno della società. Si nota quindi – rispetto ai ruoli descritti nel capitolo quattro della *Grande Conoscenza* – come il non essere coscienti della propria posizione sociale porta allo

¹³⁴Sun Deyu 孙德玉, lun << Daxue>> “Zhiyu zhi shan” de jiazhi yiyun 论《大学》“止于至善”的价值意蕴 (Sul valore di “giungere al sommo bene” della Grande Conoscenza), in *Gaodengjiaoyu yanjiu*, 2017, No.6, p. 95.

stravolgimento dell'ordine a cui l'intera umanità deve sottostare, se infatti il sovrano, il ministro, il padre e il figlio non si comportano come il proprio ruolo prevede, allora i riti non saranno rispettati. La conoscenza della propria identità sociale e del proprio ruolo sono fondamentali non solo per il mantenimento dell'ordine sopracitato, ma anche per un risvolto interiore, determinato dalla capacità dell'uomo di conoscere se stesso e mantenere i riti che sono alla base della società. L'uomo che ha ricevuto un'educazione riesce infatti attraverso questi a contenere se stesso e i propri desideri, ma allo stesso tempo è anche capace di trattare gli altri con rispetto. La coerenza tra le proprie parole e le proprie azioni è fondamentale per mantenere l'assetto sociale:

“知止”指自我身份认知，即知晓自己在社会中的位置。人类社会总需要有一个普遍认同的秩序来维系，这种秩序不外乎礼与法。齐景公问政于孔子时，孔子答以“君君、臣臣、父父、子子”。如果君不像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，君、臣、父子找不准各自的位置，自然也不能执守各自之礼。要想让社会精英守规矩、安本分，必先使之知礼仪。有礼仪教养的人，约束自己，尊重他人。欲使言行不违反礼仪，须内心根植守礼之自觉。欲使内心根植守礼之自觉，首先须知晓自己在社会秩序中的位置，即身份认知，此之谓“知止”。¹³⁵

Sapersi fermare indica la consapevolezza dell'identità personale, ossia essere coscienti del proprio posto nella società. La società umana ha sempre bisogno di mantenere un certo ordine generale, e questo ordine non può essere che il rito e la legge. Quando il duca Jing dello stato di Qi interrogò Confucio sugli affari politici egli rispose: “il sovrano è il sovrano, il ministro è il ministro, il padre è il padre, il figlio è il figlio”. Se il sovrano non appare come sovrano, il ministro non appare come ministro, il padre come padre e il figlio come figlio, allora questi non riescono a trovare la propria posizione sociale, e naturalmente non possono neanche amministrare e difendere i propri riti. Bisogna fare in modo tale che l'élite sociale si comporti bene, che la pace sia la loro missione, ma bisogna innanzitutto fare in modo tale che questi comprendano i riti. Le persone che sono state educate ai riti contengono sé stesse e rispettano gli altri. I desideri

¹³⁵Sun Deli 孙德立, ““zhizhi” de neihai ji dangdai jiazhi” “知止”的内涵及当代价值 (Contenuti del “sapersi fermare” e valutazioni dell'epoca contemporanea), in *Zhenggongxue kan*, 2016, No.5, p. 84.

lasciano che le parole e le azioni non si oppongano ai riti, ma bisogna radicare interiormente la consapevolezza di difendere i riti. I desideri permettono che interiormente si stabilisca la consapevolezza di difendere i riti, ma tuttavia è necessario prima di tutto essere coscienti del proprio posto nell'ordine sociale, ossia essere consci di sé e sapere quindi dove fermarsi.

È evidente come il sapersi fermare possieda un valore doppio, che si divide tra interiorità ed esteriorità, osservando come la propria consapevolezza può influenzare l'ambiente sociale. È in questo contesto che si riconosce inoltre il valore del termine *zhi shan*. Anche se questo potrebbe indicare qualcosa di metafisico, oppure di religioso, il suo legame con la realtà è forte. Come dimostrano infatti i due fratelli Cheng attraverso le parole di Confucio, il sommo bene non è qualcosa di logico, e non è neanche una categoria filosofica. Esso è qualcosa di visibile, concreto, che quindi oltrepassa la visione metafisica e religiosa che il termine stesso potrebbe suggerire.¹³⁶

Ad un'approfondita analisi, ci si accorge che *zhiyu zhi shan* racchiude in sé vari aspetti che sono stati già citati nelle pagine precedenti, ossia l'interiorità e l'esteriorità, il singolo e la comunità. Wang Jin 王进 pone in evidenza questi concetti osservando che il sommo bene non è un'idea che si rifà esclusivamente alla coltivazione del sé oppure alla società, ma riesce ad abbracciare entrambi gli aspetti che si integrano l'un l'altro. Sono proprio le parole di Zhu Xi citate da Wang Jin a mostrare come il significato di *zhi shan* è legato all'estensione dei concetti di *shili* 事理:

“至善”绝对不能理解为个体一己之超脱的修养，而是应该理解为包容涵摄了个体与社会两个方面的圆融境地。这一点我们可以从接下来朱子对“至善”的界定中看出。“至善，则事理当然之极也。”¹³⁷

¹³⁶Zeng Zhenyu 曾振宇, “xunqiu zhishan: rujia ren xue de tedian yu shengming zhi le” 寻求至善: 儒家仁学的特点与生命之乐 (Cercando il sommo bene: le caratteristiche della benevolenza confuciana e la gioia di vivere), in *Lishi xuebao*, 2015, No.1, p. 84.

¹³⁷Wang Jing 王进, ““zhishan” heyi zhizhi “shi” ---- yi Zhuzi << Daxue zhangju >> wei zhongxin jian dui “yi fo shi ru” de yi ge piping ” “至善”何以止于“事”——以朱子《大学章句》为中心兼对“以佛释儒”的一个批评(“Fermarsi al sommo bene” come fermarsi alle “cose”, approfondimento al commentario di Zhu Xi sulla Grande Conoscenza e critica all'idea di “interpretare il confucianesimo attraverso il buddismo”), in *Guiyang xueyuan xuebao*, 2018, Vol.13, No. 3, p. 70.

Attraverso “il sommo bene” non si spiega assolutamente che l’educazione del singolo individuo lo porta a liberarsi, ma si spiega come esso include condizioni che integrano i due aspetti individuali e sociali. Possiamo evincere questo punto dalla seguente definizione di Zhu Xi in riferimento al “sommo bene”: “il sommo bene significa portare al culmine i principi delle cose.” attraverso questa frase Zhu Xi vuole definire il “sommo bene”.

Nella definizione di Zhu Xi il termine *shili* permette di fare maggiore chiarezza rispetto all’ equilibrio raggiunto tra aspetto più concreto e più metafisico. Il termine *shi* 事 indica qualcosa di concreto e reale, mentre *li* 理 fa riferimento a qualcosa di più astratto, alla realtà che non può essere afferrata dalla mente umana.¹³⁸ Il sommo bene riesce quindi a realizzare l’unità e l’equilibrio di due concetti che sembrano opposti ma che a ben guardare dipendono l’uno dall’ altro, completandosi a vicenda:

易言之，事理存在一个至高之本体。在这一本体层面，事与理相兼容，合二为一，从而得以本体义上的统一，不可偏废。或者说，本体之“至善”并非虚空之存在，而是蕴含了事与理两方面之内容。¹³⁹

In altre parole, i principi delle cose consistono nell’essenza di ciò che è supremo. In riferimento ad un aspetto dell’essenza le cose e i principi si annettono e contengono gli uni negli altri, poi dalla combinazione di due diventano uno, perciò considerando l’unione nel significato di essenza, i due concetti non possono prescindere l’uno dall’altro. Qualcuno dice che il “sommo bene” dell’essenza non consiste nel vuoto, ma include i contenuti dei due aspetti delle cose e dei principi.

Queste considerazioni permettono di delineare una delle caratteristiche peculiarità della *Grande Conoscenza*, ossia la complementarità dell’aspetto metafisico e reale, del interiorità e dell’esteriorità, dell’astratto e del concreto, si rileva quindi che il concetto di *zhi shan* più di tutti gli altri rappresenta quest’ idea. Come affermato da Wang Jin il *zhi shan* non è dato esclusivamente dalla coltivazione di sé oppure dal

¹³⁸Wang Jin 王进, op. cit., p. 70.

¹³⁹Ibidem.

soffermarsi sulla società, tuttavia nel capitolo tre dell'opera la coltivazione del sé assume un ruolo di rilievo, ed è alla base della riflessione sulla collettività che ha nel sovrano illuminato la propria guida. Quest'ultimo rappresenta l'uomo virtuoso che dopo essersi dedicato all'illuminazione della propria virtù e al rinnovamento del popolo riesce a fermarsi al sommo bene attraverso la coltivazione morale di sé stesso. Le parole dello *Shijing* - a cui si fa riferimento nella *Grande Conoscenza* - attraverso il lessico specifico dell'artigianato richiamano senza' altro alla definizione del *xiushen* presente nell'*Hanyu da cidian*.¹⁴⁰ Plaks spiega in modo ancora più efficace questo aspetto: i termini considerati indicano colui che si è lasciato plasmare, “cesellare”, come un osso o la giada:

The original diction of the source text (poem number 55: 'Ch'i-yü', in the 'Airs of Wei' [Wei Feng] section of the Songs) speaks only in general terms about the elegance of one who appears 'as if' cut and polished, carved and ground. The traditional assignment of these acts of decorative enhancement to objects made specifically of jade or bone, respectively, is universally accepted by the commentators.¹⁴¹

Dal testo della *Grande Conoscenza* emerge come questi siano legati a dei concetti già individuati in questo elaborato, come la virtù e la coltivazione di sé stessi. A tale proposito la spiegazione di questo passaggio, Lei Longgan e Zhang Min osservano che le espressioni *ru jie ru cuo*, *ru zhuo ru mo* “如切如磋，如琢如磨” fanno riferimento al percorso che conduce al raggiungimento del sommo bene. I termini *qie* e *cuo* indicano la lavorazione dell'osso, mentre *zhuo* e *mo* la lavorazione della giada. Manipolare e scolpire questi materiali è un lavoro tutt'altro che semplice, e richiede costanza e pazienza: bisogna levigare, intagliare e cesellare finché il materiale non raggiungerà la perfezione e la completezza delle forme. Giungere al sommo bene e al perfezionamento interiore richiede uno sforzo pari a quello impiegato nella manipolazione di tali materiali, infatti il primo passo verso il

¹⁴⁰Cfr. Zhu Bian 主编, Luo Zhufeng 罗竹风, op. cit. Vol. 1, p. 1373.

¹⁴¹Andrew Plaks, op. cit., p. 66.

raggiungimento del sommo bene, che consiste nell' analisi dei principi degli esseri e delle cose è paragonato all' intagliare l'osso e cesellare la giada. La lavorazione del materiale e l'indagine sui principi degli esseri conducono tuttavia ad un momento successivo in cui l'osso e la giada vengono levigati, smussati: allo stesso modo l'uomo ha bisogno di coltivare sé stesso, di sottoporsi spesso ad una profonda autoanalisi per ritrovare se stesso e ritornare ai riti (*ke ji fu li* 克己复礼). Lavorando con impegno e costanza è possibile da un lato per l'artigiano dare ai materiali una forma perfetta, dall' altro per l'uomo raggiungere il sommo bene. Lei Longgan e Zhang Min sono attenti ad analizzare anche gli effetti concreti che vengono determinati da questo processo, osservando che per l' essere umano il cambiamento ultimo dettato dal raggiungimento del sommo bene consiste proprio nella complementarità dell' interiorità e dell' esteriorità: se l' uomo, in questo caso il sovrano illuminato, riesce ad avere un animo cauto e rispettoso, dimostrandosi forte nel saper governare, allora il popolo sarà riverente nei suoi confronti e non lo potrà dimenticare:

其次，实践也即“切磋琢磨”，锲而不舍。所谓“如切如磋，如琢如磨”，是以切磋骨角、琢磨玉石为喻，说明止于至善的方法。凡治骨角玉石，必先切磋琢磨其形状规模，然后再加磋磨，使其平滑润泽，才算完成作品，使作品达到完美。想达到完善，首先要讲讨论事物物的至善之理，这就好比切琢的功夫。但规模方向粗定，还得尽力去实践；而在实践过程中，必须时时省察修养，做到“克己复礼”，这就好比琢磨的功夫。“只要功夫深，铁杵磨成针”，功夫下到了就能至善。止于至善之后，自然内有严敬戒慎之心，外有庄严威武之容，万民自然敬畏仰望，不能或忘，这是止于至善之后的变化结果。¹⁴²

In seguito si realizzano i cosiddetti “intagliare e levigare”, ossia lavorare con perseveranza. Ciò che si definisce con “sculpto e lucidato come una pietra, intagliato e inciso come l'osso”, Che descrivendo come si intaglia l'osso e come si leviga la giada, spiega il modo attraverso cui ci si ferma al sommo bene. Così si ha il controllo dell'osso e della pietra di giada: prima di tutto bisogna intagliare e levigare le forme e le dimensioni, poi ancora intagliare e levigare, rendendoli lisci e lucenti, solo allora si può considerare completata l'opera, permettendo a questa di raggiungere il massimo splendore. Riflettendo sul raggiungimento della perfezione, si deve prima di tutto

¹⁴²Lei Longgan 雷龙乾, Zhan Min 张敏, op. cit., p. 134.

studiare e discutere del principio del sommo bene proprio delle cose e degli esseri, questo può essere paragonato al lavoro di intaglio e levigazione. Le forme sono orientate verso la rozzezza e bisogna ancora lavorare con tutte le proprie forze per la realizzazione, ma in questo processo è necessario esaminare sé stessi e coltivarsi costantemente arrivando al “contenere sé stessi e tornare ai riti”, questo è paragonabile al lavoro di rendere liscio e lucente. Basta sforzarsi profondamente, e con perseveranza si otterrà l’esito sperato, una volta che il lavoro sarà ultimato si potrà arrivare al sommo bene. Dopo essersi fermati al sommo bene ovviamente a livello interiore si avranno un cuore e una mente fortemente rispettosi e vigilanti, esternamente invece si avrà un’apparenza solenne e imponente. Il popolo naturalmente sarà riverente con rispetto accetterà di essere guidato, non potrà dimenticare nessuno. Questi sono i cambiamenti e i risultati raggiunti dopo essersi fermati al sommo bene.

Se infatti il sovrano saggio riesce ad agire rispettando il proprio ruolo e avendo considerazione della morale e della benevolenza, *ren* 仁 sarà un esempio concreto per il popolo che lo ricorderà sempre. Come osservato da Wang Jin è proprio il non dimenticare ad assumere un ruolo fondamentale nella comprensione del legame tra *zhiyu zhi shan* e altri concetti presenti nella *Grande Conoscenza*, come *li* 理, *wu* 物 e *ming mingde*. Secondo Wang Jin il non essere dimenticato si articola su tre dimensioni, la prima fa riferimento per l’appunto al popolo che non può dimenticare il sovrano, il secondo indica che i sovrani saggi del passato non possono essere dimenticati e il terzo indica che neanche dopo la sua morte il sovrano potrà essere dimenticato. Il popolo non perderà memoria del sovrano dal momento che quest’ultimo attraverso la coltivazione di sé stesso riesce a raggiungere la virtù, prima con la riflessione interiore e poi con il riuscire a metterla in pratica nella società. La coltivazione del proprio carattere morale è determinante nell’impedire che il sovrano – come persona che agisce in modo coerente rispetto alle proprie intenzioni - venga dimenticato:

此处三次提到“不忘”，一是“民之不能忘”，二是“于戏前王不忘”，三是“没世不忘”。第一次指的是君子修养后达到的“德容表里之盛”令人不能忘。¹⁴³

¹⁴³Wang Jin 王进, op. cit., p. 71.

Qui si fa per tre volte menzione di “non dimenticare”, la prima “il popolo non potrà dimenticarlo”, la seconda “i sovrani del passato non possono essere dimenticati” e “non sarà dimenticato dopo la morte”. La prima indica che il sovrano avendo coltivato sé stesso e la forza morale interiore ed esteriore” raggiunte determinano il fatto che lui non può essere dimenticato.

Per comprendere in modo più efficace il legame tra *de* e *zhi shan* si fa riferimento alle considerazioni di Feng Chen 冯晨: questi come Wang Jin, attraverso le parole di Zhu Xi, osserva come *zhi shan* sia il risultato dell'estensione del principio delle cose e degli esseri, portandole però su un piano più generale. Per il filosofo neoconfuciano il legame tra principi, esseri e *ming mingde* si concretizza nella capacità dell'uomo di agire in accordo con il Cielo, con gli esseri, e con le cose, e nella consapevolezza che il proprio spirito contiene in sé i principi stessi. Questo significa *illuminare la virtù splendente*. Feng Chen osserva che se il *ming mingde* permette alle persone di abbandonare i desideri materiali per condurre l'ordine naturale delle cose, *tianli* 天理, al suo apice, attraverso il *zhiyu zhi shan* si raggiunge lo stesso obiettivo in un ambito reale, ossia nella società. Grazie al *zhiyu zhishan* l'uomo diviene infatti consapevole del proprio ruolo e dell'ordine sociale in cui questo si colloca, svolgendolo nel migliore dei modi, ossia in conformità con la morale. Il termine sta ad indicare il punto più alto raggiunto dalla propria moralità in ambito sociale. Come espresso da Zhu Xi, *zhi shan* non è legato solo a *mingde*, ma anche a *ming*, che indica l'illuminare la virtù splendente e l'estensione del principio naturale delle cose e degli esseri e della virtù. *Zhiyu* vuole indicare la necessità di fermarsi a questo punto massimo.¹⁴⁴ Il legame tra sommo bene, la coltivazione del sé e la virtù non riguarda esclusivamente il sovrano, ma viene esteso anche ad altri ruoli sociali che vengono descritti nell'opera. Qui la morale assume una specificità che riguarda il sovrano, il ministro, il figlio, il padre e il popolo. Ad ognuno di essi viene attribuito un certo modo di comportarsi, ossia con benevolenza, fedeltà, amore filiale, affetto verso i propri figli e fiducia. Feng Chen osserva

¹⁴⁴Feng Chen 冯晨, ““zhiyu zhishan” nenggou chengli daode qinggan yinsu ” “止于至善”能够成立 德道德情感因素 (Fattori morali ed emozionali che possono essere determinati dal fermarsi al sommo bene), in *Shenzhen daxue xuebao*, 2013, No 1, p. 45.

come *zhi shan* si identifica con l'integrità morale, che in questo caso è rappresentata dai termini *ren* 仁, *jing* 敬, *xiao* 孝, *ci* 慈. *Zhiyu zhi shan* indica quindi sapersi fermare lì dove vi è il completamento della proprio carattere morale, ossia allo svolgimento del proprio ruolo in accordo con la propria interiorità. Tutto ciò ha naturalmente delle ripercussioni concrete sulla società: la propria moralità e il proprio ruolo devono essere messi in pratica da ciascuno in modo tale che la comunità ne tragga beneficio:

“于止，知其所止。”（《大学》）人如何能止于当仁、当敬、当孝、当慈之处？仁、敬、孝、慈只是比较笼统的德性规范，要真正的体现这些规范的精神，还须要我们在事上去躬行。¹⁴⁵

“Sul sapersi fermare, sapere dove farlo.” Nella *Grande Conoscenza* come riesce l'uomo a fermarsi alla benevolenza, al rispetto alla pietà filiale e all'amore dei genitori? La benevolenza, il rispetto, l'amore filiale, l'amore dei genitori, sono comparativamente solo norme morali generali, e bisogna davvero incarnare la forza di queste norme, e si deve inoltre metterle in pratica nei propri affari.

I termini *tianli* e *shi* spesso citati da Feng Chen permettono di osservare che l'uomo concretizza dei concetti che in realtà sembrano astratti: il *tianli* si riferisce all'ordine naturale delle cose che viene rispettato nel momento in cui ci si rende conto del proprio ruolo sociale e ci si impegna svolgendolo come si addice ad esso. Il termine *shi* invece indica che l'uomo può portare al massimo completamento il proprio ruolo solo in circostanze concrete, negli affari di cui si occupa.

Per raggiungere il *zhiyu zhi shan* è, come si è visto, innanzitutto necessario divenire pienamente consapevoli di sé stessi e della propria posizione sociale. Proprio per tale ragione *zhiyu zhi shan* è da considerarsi come passaggio successivo al *ming mingde* e al *xinmin*. È solo attraverso una profonda autoanalisi e perfezionamento morale che si può giungere alla conoscenza di sé stessi e della propria identità, per poi realizzare il sommo bene ossia svolgere il proprio ruolo in modo perfetto, assumendo un atteggiamento coerente e lasciandosi guidare dagli esempi virtuosi del passato.

¹⁴⁵Feng Chen, 冯晨, op. cit., p. 47.

Facendo riferimento alle parole di Wang Jin a proposito del sovrano che non viene dimenticato, le ultime frasi del capitolo sottolineano la figura del sovrano illuminato, che per governare si fa guidare dai sovrani del passato diventando come questi un esempio di moralità e di comportamento per il popolo. Zhu Xi spiega tale passaggio osservando in che modo agivano i governanti del passato e allo stesso tempo mostrando il legame tra *zhiyu zhi shan* e *xinmin*: il sovrano permette a tutti, nessuno escluso, di raggiungere il proprio posto in ambito sociale. Ciò significa che tutti gli uomini sono portati a raggiungere e scoprire quale ruolo esercitano e svolgerlo nel modo in cui questo ruolo prevede. Per via di questo atteggiamento benevolo e altruista il sovrano viene ammirato e ricordato per lungo tempo:

朱子注解道：“此言前王所以新民者止于至善，能使天下后世无一物不得其所，所以既没世而人思慕之，愈久而不忘也。”在社会层面，作为尽天理之极的止于至善就是人人都止其所当止之处，即各得其所。¹⁴⁶

Il commento di Zhuzi dice: “secondo le parole dei sovrani del passato quindi chi rinnova il popolo sa fermarsi al sommo bene, permettendo a tutti gli esseri dell’universo di raggiungere il proprio posto, cosicché gli uomini durante il corso della loro vita lo considerano degno di rispetto, ricordandosi di lui per molto tempo.” Dal punto di vista sociale, sapersi fermare al sommo bene, considerato apice del principio naturale delle cose, è il punto in cui ciascuno si ferma, ossia il luogo proprio di ciascuno.

Di conseguenza un altro aspetto su cui è necessario soffermarsi è il rapporto tra il sovrano illuminato e il popolo, che ha dato seguito a differenti interpretazioni: nella *Grande Conoscenza* di Zhen Shen e Li Chunyao le note al testo dimostrano come le diversità siano in realtà sociali e non morali, poiché il *junzi* 君子 e il *xiaoren* 小人 indicano rispettivamente il sovrano, il nobile e la gente comune.¹⁴⁷ I sovrani e i nobili del periodo presente traggono esempio dai saggi sovrani del passato, rispettando coloro che, dando prova di virtù, meritavano rispetto, e provando affetto per coloro i quali anche i governanti del passato provavano affetto. Il popolo invece ha un

¹⁴⁶Wang Kaili 王凯立, “zhuzi << Daxue >> quanshi zhong de daode shijie” 朱子《大学》诠释中的道德世界 (L’ambito della moralità nell’interpretazione di Zhuzi della Grande Conoscenza), in *Tianfu xin lun*, 2018, No. 4, p.38.

¹⁴⁷Cfr Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 28.

atteggiamento più materialista nei confronti di chi detiene il potere, cercando di ottenerne favori, tranquillità e procurandosi il benessere economico:

后代的君王、贵族以前王为榜样，尊敬前王所尊敬的贤人，亲近前王所亲近的亲人，而后代的庶民、百姓也蒙受前王的恩泽，享受安乐，获取福利。¹⁴⁸

Gli ultimi sovrani, i nobili, considerano i sovrani dell'antichità esempi, devono essere rispettati i sovrani del passato e i saggi, provare affezione per coloro i quali i sovrani del passato provavano affetto e anche la gente comune delle epoche successive sostiene i favori del sovrano, gioisce, ottiene felicità.

Queste considerazioni contrastano con la traduzione di Plaks, il quale osserva che la differenza tra *junzi* e *xiaoren* non riguarda aspetti sociali, ma la morale. Nella sua traduzione si sottolinea che l'uomo dappoco, occupandosi del suo esclusivo interesse e di ciò da cui può trarre beneficio, si discosta dall'esempio di moralità del sovrano. Proprio per via del suo modo di agire in conformità con la morale l'uomo esemplare riesce ad essere ricordato dalle generazioni successive.¹⁴⁹ La differenza però che emerge dalle parole della *Grande Conoscenza* possono riguardare gli stessi insegnamenti dell'opera: gli uomini dappoco si comportano in modo egoista ed inconsapevole, rigettando la dottrina dell'opera, mentre l'uomo esemplare riesce a mettere in pratica i suoi insegnamenti, che permettono di coltivare il proprio carattere morale e di essere consapevoli del proprio ruolo sociale e del comportamento da questo determinato.

¹⁴⁸Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 30.

¹⁴⁹Cfr. nota 143.

6) Dalla consapevolezza del sé al cambiamento sociale

6.1 - Equilibrare la famiglia

L' espressione *qijia* 齐家 indica la capacità di equilibrare la propria famiglia e governarla, come indicato dall' *Hanyu da cidian*.¹⁵⁰ Naturalmente tale capacità ha le sue radici nella coltivazione di sé stessi e della propria moralità, che assume la massima perfezione solo in ambito sociale, ossia nella relazione con gli altri. È infatti attraverso i rapporti sociali che l'uomo riesce a coltivare sé stesso con successo e a divenire un essere umano completo, come osservato da Ames, secondo cui il *xiushen* ha un ruolo fondamentale nell' intera filosofia confuciana. La coltivazione del sé e il processo di auto perfezionamento vengono realmente raggiunte solo se l'uomo si impegna costantemente nelle relazioni e nello svolgimento del ruolo sociale che gli è stato conferito:

One becomes human by cultivating these thick, intrinsic relations that constitute one's initial conditions and that locate the trajectory of one's life force within family, community, and cosmos. "Cultivate your person" (*xiushen* 修身), the signature exhortation of the Confucian canons, is the ground of the Confucian project of becoming consummate person (*ren*): It is to cultivate one's conduct assiduously as it is expressed through those family, community, and cosmic roles and relations that one lives. In this Confucian tradition, we need each other. Becoming consummate in our conduct (*ren*) is something that we do, and that we either do together, or not at all.¹⁵¹

Le osservazioni di Ames ci permettono di riflettere sulle valutazioni di Xin Zhongyao già citate¹⁵², sulla dimensione soggettiva della coltivazione del sé, in cui il perfezionare e migliorare il proprio carattere morale comporta delle responsabilità anche nei confronti della propria famiglia e dell'intera società, senza però dimenticare l'aspetto oggettivo del *xiushen*. Soffermarsi

¹⁵⁰Zhu Bian 主编, Luo Zhufeng 罗竹风, Vol. 12, op. cit., p. 1432.

¹⁵¹Roger Ames, op. cit., p. 87.

¹⁵²Cfr. nota 49.

esclusivamente sulla dimensione interiore suggerisce una visione parziale non solo di questo concetto, ma dell'intero testo della *Grande Conoscenza*.

Nel capitolo otto dell'opera si comprende come la riflessione interiore abbia dei risvolti concreti prima di tutto nelle relazioni familiari. La coltivazione del sé – come osservato- è costituita da una serie di passaggi, uno dei quali prevede la rettificazione del proprio cuore e della propria mente. E' nell' ambiente familiare che *zheng xin* assume una prospettiva più concreta e produce degli effetti evidenti nelle dinamiche tra consanguinei:

所谓齐其家在修其身者，人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣！古谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。”此谓身不修不可以齐其家。¹⁵³

The statement: 'Putting one's family into proper balance is predicated upon the cultivation of one's moral character as an individual' refers to the fact that people are drawn to those for whom they feel kinship and affection, and they unthinkingly incline toward them; their attention is drawn to those for whom they feel disdain and distaste, and they incline away from them; they are drawn to those whom they hold in awe and respect, and they incline toward them; they are drawn to those for whom they feel pity and compassion, and they incline toward them; and their attention is drawn to those whom they regard with arrogance or indifference, and they unthinkingly turn away from them. From this we see that in all the world it is rare, indeed, for a person to feel fondness for another while he is yet fully aware of his faults or, conversely, to feel antipathy toward another while yet recognizing that person's finer qualities. The proverbial expression captures this idea well, when it says: 'No man is every fully aware of the faults of his own son, just as none can appreciate the eventual size of grain sprouts while they are yet in bud.' This what is meant by the statement: 'He whose moral character as an individual has not been properly cultivated will never be in a position to put his family into proper balance.'¹⁵⁴

Emerge subito, dal testo, il carattere parziale dell'uomo che si lascia guidare dai propri sentimenti anziché dall' oggettività delle circostanze. E'

¹⁵³Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧 op. cit., p. 50.

¹⁵⁴Andrew Plaks, op. cit., pp. 12-13.

evidente, quindi, la relazione tra l'ottavo e il settimo capitolo dell'opera: in quest' ultimo la parzialità è descritta in una dimensione interiore in cui gli stati d'animo raggiungono gli eccessi, che offuscano i sensi dell'uomo e lo conducono ad un'osservazione incompleta della realtà. Nell' ottavo capitolo invece questa è contemplata nella sua dimensione reale che danneggia i rapporti con i propri familiari e la comunità. Le prime frasi del capitolo ottavo evidenziano che la soggettività dell'uomo assume degli effetti concreti che si manifestano nella tendenza o nell' ostilità dell'uomo stesso verso qualcuno o qualcosa a seconda dei sentimenti positivi o negativi che nascono in esso. Tale condizione inficia i rapporti interpersonali e conduce ad uno stato disarmonia:

对于齐家和修身的关系，《大学》指出，“人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉”，人会为主观情感所左右在待人处事上有时会出现偏颇、不公正的行为。¹⁵⁵

Per quanto riguarda il legame tra equilibrare la propria famiglia e la coltivazione del sé, la Grande Conoscenza indica che, verso le persone per cui prova affetto l' uomo è parziale, verso ciò che è misero e vile è parziale, verso ciò per cui prova affetto e stima è parziale, verso ciò per cui prova compassione è parziale, verso ciò che è arrogante ed indolente è parziale, le persone agiscono in accordo con quelle che sono le sensazioni soggettive, trattando approssimativamente gli altri e gli affari del mondo qualche volta emerge il sentimento della parzialità e i comportamenti che non sono equilibrati.

Questa condizione dell'uomo, non in grado di confrontarsi con la realtà oggettiva, è messa in evidenza dal termine *pi* 辟, che indica la prospettiva limitata, quindi parziale, dello stesso che si lascia influenzare dai propri sentimenti. È proprio da questa tendenza che sorgono i pregiudizi nei confronti della realtà e degli altri, come espresso nelle note dell'opera.¹⁵⁶ L'inclinazione e l'avversione dell'uomo verso ciò che ispira stati d'animo

¹⁵⁵Chang Huonan 张浩楠, “shixi <<Daxue>> de xiushen guan” 试析《大学》的修身观 (Analisi del concetto di coltivazione di sé della Grande Conoscenza), in *Hangdong baozhang shijie*, 2018, No.11, p. 30.

¹⁵⁶Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op.cit., p. 52.

positivi o negativi sono state prese in considerazione anche da Plaks, che rende ancora più chiaro questo concetto fornendo una spiegazione filologica non solo del termine *pi* ma anche della costruzione delle prime frasi del capitolo, che presentano delle ripetizioni la cui analisi è fondamentale per la comprensione testuale:

The highly unusual formula repeated in each of these parallel statements can be translated as: ‘they go to those for whom ...and incline with respect to them’. I understand this to mean that one’s heart ‘goes out to’ those one feels good about and , in a rhetorically parallel sense, one’s attention, at the very least, is drawn to those one finds repellent. The final verb *pi* (or *p’i*), repeated in each line, has two nearly opposite conventional readings: ‘to be biased toward’ and ‘to avoid’, both of which express one’s spontaneous tendency to incline either toward or away from certain individuals.¹⁵⁷

A proposito del termine *pi*, He Yixin 何益鑫 riporta le considerazioni di Zheng Xuan e Zhu Xi, tramite cui si osserva il legame tra il termine e la coltivazione del sé e, allo stesso tempo, si comparano le differenti prospettive dei due filosofi. Attraverso una spiegazione filologica il primo ritiene che *pi* stia ad indicare il modo di comportarsi più opportuno: l’uomo virtuoso comprende come agire in modo adeguato dopo essersi dedicato alla coltivazione del sé, a questo si oppongono coloro che si lasciano sopraffare dalle parzialità e dagli stati d’animo portati all’ eccesso. Zhu Xi al contrario considera che il termine voglia indicare il pregiudizio dell’essere umano che sorge anche a causa di determinate condizioni: l’uomo non riesce a riflettere sui propri sentimenti e si lascia ingannare dai pregiudizi verso ciò che ama o detesta, non soffermandosi sulla coltivazione di sé.¹⁵⁸ Queste analisi indicano la difficoltà dell’essere umano ad intraprendere un percorso di riflessione interiore che si basa sul riconoscimento dei propri errori e la loro rettificazione. Proprio a causa di queste criticità è difficile trovare uomini che riescono ad essere consapevoli allo stesso tempo non solo dei propri difetti e

¹⁵⁷Andrew Plaks op. cit., p. 69.

¹⁵⁸He Yixin 何益鑫, “<<Daxue>> guyi ---- yi “gewu zhizhi” yu “chengyi” de quanshi wei zhongxin” 论《大学》古义——以“格物致知”与“诚意”的诠释为中心 (Antico significato della Grande Conoscenza – interpretazioni per cui “indagare gli esseri, ampliare la conoscenza e avere intenzioni sincere” sono considerate il punto centrale), in *Zhongguo zhhexueshi*, 2019, No.4, p. 35.

dei propri pregi, ma anche dei pregi e dei difetti degli altri, come espresso dalla frase presente nel capitolo nove: *gu hao er zhi qi e, e er zhi qi mei zhe, tianxia xian yi!* “故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣！”¹⁵⁹. Da queste parole si riconosce la rarità dell’atteggiamento imparziale rispetto al più frequente comportamento di coloro che considerano solo gli aspetti positivi o negativi di se stessi e degli altri. Tali considerazioni portano alla riflessione sui rapporti umani: avere una visione completa dell’altro, conoscendone aspetti negativi e positivi e mantenendo una posizione equilibrata, significa agire in modo oggettivo e senza lasciarsi influenzare dai pregiudizi:

所以喜爱某人而又知道他的缺点，讨厌某人而又知道他的优点，这样的人是天下少见的！¹⁶⁰
Quindi amare qualcuno e inoltre conoscerne i difetti, detestare qualcuno e conoscerne anche i meriti, questo tipo di persone sono rare nel mondo

Quanto osservato a proposito dell’imparzialità e dell’agire senza essere guidati da preconcetti si riferisce ad un contesto ben preciso, ossia il nucleo familiare. È innanzitutto qui che l’uomo impara a relazionarsi con gli altri e a vivere in comunità. Tuttavia, proprio per la rarità della visione oggettiva della realtà, si possono verificare anche in famiglia atteggiamenti che portano ad una situazione di disordine determinate dalla parzialità. Il detto che viene riportato nell’opera, *ren mo zhi qi zi zhi e, mo zhi qi miao zhi shuo* “人莫知其子之恶，莫知其苗之硕”¹⁶¹, pone in evidenza il rapporto tra genitori e figli che si fonda sull’osservazione da parte dei genitori esclusivamente dei pregi. A proposito di ciò Zhu Xi ritiene che nel momento in cui i genitori non sono consapevoli dei difetti dei propri figli, la loro visione risulta imperfetta e non tiene conto della completezza e anche delle complessità degli stessi figli. Questo atteggiamento rivela non solo un senso di insoddisfazione interiore che si proietta naturalmente sugli altri, ma anche

¹⁵⁹Cfr. note 153-154.

¹⁶⁰Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 52.

¹⁶¹Cfr. note 153-154.

la mancata riuscita del processo di perfezionamento interiore e progressivo previsto della *Grande Conoscenza*:

儒家重要经典之一《大学》中有这样一句话“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕”，朱熹对这句话注解为“溺爱者不明，贪得者无厌，是则偏之为害”，反映了人们往往因自身喜好或贱恶等有所偏爱，因而不能很好做到“诚意、正心、修身、齐家”，乃至“治国、平天下”。¹⁶²

Uno dei classici confuciani più importanti, la Grande Conoscenza, contiene questa frase “chi non conosce i difetti dei propri figli non conosce la grandezza dei propri germogli”, Zhu Xi a proposito di questa frase: “chi vizia non è illuminato, non è mai soddisfatto, è la parzialità che reca danno”, la frase rispecchia il fatto che di frequente gli uomini a causa di se stessi amano oppure odiano a seconda delle preferenze, e per questo non riescono a realizzare gli obiettivi di “avere intenzioni sincere, correggere il proprio cuore e la propria mente, coltivare se stessi, equilibrare la famiglia” e “governare lo stato, pacificare il mondo”.

Queste osservazioni permettono di riflettere in modo ancora più approfondito sul legame che si instaura tra *chengyi*, *zheng xin*, *xiushen* e *qijia* e di considerare quali sono gli effetti da loro prodotti. L’interpretazione di Fan Ya 樊亚 tiene conto del prolungamento ulteriore che scaturisce dal lavoro di introspezione dell’uomo e dall’equilibrare la propria famiglia. Questo passaggio successivo consiste in *zhiguo*, governare lo stato e *pingtianxia* 平天下, pacificare il mondo. Considerando l’atteggiamento parziale espresso dalla maggioranza delle persone e la rarità che caratterizza il comportamento oggettivo dell’uomo saggio, Fan Ya osserva che *chengyi*, *zheng xin* e *xiushen* non sono valori fondanti solo per la famiglia e per il suo equilibrio, ma allo stesso tempo danno slancio al governo e alla pacificazione del mondo

因此，“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕”作为个人修身和治理家庭之间的重要内容，即承接正心、诚意的内容，又有开启治国、平天下的宏伟目标，其重要性

¹⁶²Fan Ya 樊亚, “rujia “mo zhi qi zi e” de ni’ ai sixiang lanshang” 儒家 “莫知其子恶” 的溺爱思想滥觞 (Origine dell’ idea di vizio nel “non conoscere i difetti dei propri germogli” della scuola confuciana), in *Yatai jiaoyu*, 2015, No.32, p. 69.

是不言而喻的。¹⁶³

Perciò “le persone che non conoscono i difetti dei propri figli non conoscono la grandezza dei propri germogli” è considerato un contenuto importante nella coltivazione del singolo e nel governare la propria famiglia, ossia proseguire i contenuti della rettificazione del proprio cuore e della propria mente, inoltre dà inizio ai magnifici obiettivi del governare lo stato e pacificare il mondo, la cui importanza è evidente da sé.

Tutto ciò permette di accostare il concetto di *qijia* a *zhiguo* e poi a *pingtianxia*. Nell’ *Hanyu da cidian* l’espressione *zhi jia* 治家 sottolinea come equilibrare la famiglia consiste in realtà nel riuscire a governarla come fosse una piccola società, un piccolo stato.¹⁶⁴ Il legame tra *qijia*, *zhiguo* e *pingtianxia* viene spiegato da Ames paragonando la famiglia al primo di una serie di cerchi concentrici che si estendono allo stato e successivamente all’intero universo. Questo avanzamento progressivo da un contesto più piccolo ad uno più ampio ritorna in ogni caso ad uno stato iniziale: alla coltivazione del sé e alla riflessione sulla famiglia, determinando un processo che si snoda in modo circolare:

The family is conceived as the center of all order, social and cosmic, as we have seen in the Great Learning, all meaning ripples out in concentric circles from personal cultivation within family, and then returns again to nourish this primary source.¹⁶⁵

Per via di tale legame, si fa spesso riferimento all’ espressione *xiu jia guo tianxia* 修家国天下, in cui si evidenzia non solo l’importanza della coltivazione del sé nella costituzione di un universo in armonia tra le diverse parti, ma anche la manifestazione concreta degli effetti dell’auto perfezionamento. Quest’ ultimo aspetto può essere analizzato a partire dai concetti che si ricollegano all’introduzione della *Grande Conoscenza*, ossia il “sovrano esteriore” e il “saggio interiore”, le radici e i rami. Gli ultimi tre

¹⁶³Ibidem.

¹⁶⁴Cfr. nota 150.

¹⁶⁵Roger Ames, op. cit., p. 97.

obbiettivi descritti dall' opera dimostrano che la coltivazione del sé ha raggiunto il suo scopo ultimo, ossia l'armonizzazione dell'intero universo. Nel momento in cui però l'uomo non si dedica con impegno ai concetti che costituiscono il "saggio interiore", quindi alla coltivazione del proprio carattere morale, il raggiungimento del "sovrano esteriore" e la piena realizzazione dei concetti di *qijia*, *zhi guo* e *pingtianxia* risulta impossibile, decretando il disordine delle radici e dei rami:

“齐家，治国，平天下”是修身的现实成果和实现活动，是检验修身成功与否的客观标准。如若舍弃内圣具体化的“修身”，那么“齐家，治国，平天下”的外王理想追求就会成为空中楼阁、海市蜃楼，因为本末倒置且“本乱而未治”¹⁶⁶

“Equilibrare la famiglia, governare lo stato, pacificare il mondo” sono risultati concreti e attività reali della coltivazione del sé, dimostrano se questa ha o non ha raggiunto oggettività. Se si rinuncia alla concretizzazione della coltivazione del sé proprio del saggio interiore, allora il raggiungimento delle idee del sovrano esteriore dell'“equilibrare la famiglia, governare lo stato e pacificare il mondo” diventano castelli in aria, illusioni, per questo le radici e i rami si invertono e “le radici sono in disordine e i rami in ordine”

6.2 - Governare lo stato

Il capitolo nove della *Grande Conoscenza* è inerente al *zhiguo* 治国 e dimostra le conseguenze dell'equilibrio familiare nell'ambito statale. L'importanza del legame tra l'idea di stato e famiglia è ben nota nella filosofia confuciana¹⁶⁷, è da sempre evidente infatti l'analogia tra questi due concetti, dettata dalla presenza di ruoli ben definiti e da una struttura che può definirsi simile. Da quanto espresso nella *Grande Conoscenza* risulta chiara la vicendevole influenza che questi due ambiti subiscono:

我国古代的血缘宗法制度决定了其“家国同构”的社会政治结构，家是国的基础，国是家的放大。《大学》

¹⁶⁶Chang Huonan 张浩楠, op. cit., p. 29.

¹⁶⁷Ames, op. cit., pp. 183-188.

中特别提到了管理好自己家庭的重要性，认为“家齐”与“国治”是一脉相通的。¹⁶⁸

Il sistema patriarcale delle relazioni familiari del nostro paese nell'antichità ha stabilito che la struttura politica della sua società è isomorfa alla struttura familiare: la famiglia è il fondamento dello stato, lo stato è estensione della famiglia. La Grande Conoscenza in particolar modo ha fatto menzione dell'importante qualità di amministrare la propria famiglia, considerando che “equilibrare la famiglia” e “governare lo stato” sono in relazione.

Questo rapporto vicendevole è stato approfondito soprattutto negli ultimi capitoli dell'opera. Facendo riferimento al testo della *Grande Conoscenza* di Zheng Xuan e Li Chunyao, si osserva che il capitolo nove è stato suddiviso in tre parti in ognuna delle quali è descritto un aspetto che lega la famiglia al sovrano e allo stato. La prima parte mostra due prospettive fondamentali: la prima è la stretta dipendenza dello stato all'ambito familiare, che si manifesta nel mettere in pratica *xiao* 孝, *di* 弟 e *ci* 慈 nello stato, la seconda riguarda ancora una volta la progressività che si evidenzia nell'atteggiamento del sovrano che prima di dedicarsi al governo si impegna ad equilibrare la propria famiglia. Quest'ultimo punto assume ancor più rilevanza attraverso l'immagine della donna che prima si sposa e poi impara ad accudire i figli:

所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国。教者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。《康诰》曰：“如保赤子。”心成求之，虽不中不远矣。未有学养子而后嫁者也。¹⁶⁹

The statement: ‘Wishing to establish orderly rule in their kingdoms, they had first to put their royal houses into proper balance’ refers to the fact that it is inconceivable for one who is unable to provide moral instruction to his own family to be capable of providing such instruction to other people. One concludes from this that the man of noble character accomplishes the moral instruction of his entire country without so much as stepping out of his own

¹⁶⁸Zhou Yanyan 周燕燕, “cong <<Daxue>> kan chuantong wenhua de zhiguolizheng zhihui” 从《大学》看传统文化的治国理政智慧 (Dalla Grande Conoscenza si riconosce la saggezza della cultura tradizionale di governare lo stato), in *Shandong ganbu hanshoudaxue xuebao*, 2019, No. 1, p. 36.

¹⁶⁹Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, pp. 55-56.

house. For filial respect provides the basis for serving's one's sovereign; brotherly devotion provides the basis for serving one's superiors; and parental love provides the basis for commanding all of one's subordinates. It is said in the 'Announcement to the Lord of K'ang: '...as one watches over a newborn babe'. As long as one seeks to fulfil this in the true depths of one's heart, though he miss the mark, he will not be far off. For there has never been a woman who first learns to nurture children, and only then is given in marriage.¹⁷⁰

Emerge che la capacità di servire chi è superiore o inferiore rispetto alla propria posizione sociale ha il suo fondamento nelle dinamiche familiari: questo è il motivo per cui si fa qui riferimento ai concetti di *xiao*, *di* e *ci*. Se questi vengono trasferiti da un ambito familiare ad un ambito statale e sociale, allora mettere in pratica *xiao* fa riferimento all' affetto che il popolo nutre verso il sovrano, mentre *di* descrive il modo in cui bisogna servire i propri superiori, *ci* invece è il modo in cui il sovrano si relaziona con il popolo:

一个人对父母的孝顺可以用于侍奉君主，对兄长的恭敬可以用于侍奉官长，对子女的慈爱可以用于统治民众。这就叫做，君子不出家门就可以实现对人民的教化。¹⁷¹

Una persona che ubbidisce ai genitori può servire il sovrano, chi è rispettoso dei fratelli maggiori può attendere al ministro, chi prova amore materno verso i propri figli e le proprie figlie può servire le necessità del popolo. Questo è chiamato servire: il sovrano non lascia la famiglia per poter educare il popolo.

Anche la sequenza temporale ha un certo peso in questo capitolo, soprattutto in relazione al sovrano, esempio di perfetta moralità e cardine della società, che prima di dedicarsi al governo dello stato deve impegnarsi con costanza ad equilibrare la propria famiglia. Questi aspetti sono messi ancora più in luce nella seconda parte del capitolo qui analizzato, in cui risulta più evidente il parallelismo tra famiglia e stato. Il sovrano, rispetto a questi

¹⁷⁰Andrew Plaks, op. cit., p. 13.

¹⁷¹Zhou Yanyan 周燕燕, op. cit., p. 36.

due poli, è colui che riesce a bilanciare l'ambito familiare e il resto della società:

一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧、舜师天下以仁，而民从之；桀、纣师天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。¹⁷²

When a single family evinces the ideal of human kindness, then human kindness will be promoted in the entire realm; when a single family evinces a deferential spirit, the a spirit of deference will be promoted in the entire realm. And, conversely, should the members of a single family be greedy and recalcitrant, this will give rise to a state of anarchy throughout the entire kingdom. Such is the hinge upon which all human affairs revolve. This is what is meant by the dictum: 'a single word can undermine a great undertaking, just as a single man can bring peace to an entire kingdom'. Yao and Shun marshalled the forces of the entire world by the virtue of human kindness, and the people all followed in their path just as well. It is only when the contents of the rulers' commands are in evident contradiction to that which they themselves desire that the people will refuse to follow their lead. It follows from this that the man of noble character must first possess a quality within himself before he can demand it of other man, and he must himself be free of a certain undesirable trait before he can censure it in others. For it is inconceivable that one be able to give edifying instruction to others, when within one's own breast one harbours a glaring lack of mindfulness for the concerns of one's fellow man. That is why the establishment of orderly rule within one's kingdom is predicated upon putting one's family into proper balance.¹⁷³

É da questo estratto che si manifesta il ruolo esemplare del sovrano. Prendendo a modello i governanti del passato e la loro moralità, il sovrano deve rendersi conto che il suo stesso comportamento può giovare o nuocere al popolo, che subisce, nel bene e nel male, l'influenza del suo comportamento. Altri due aspetti sono la coerenza e la consapevolezza con cui chi governa svolge il proprio ruolo: la coerenza risiede nell' agire seguendo il proprio carattere morale. Il comportamento coerente permette al

¹⁷²Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧 op. cit., p. 56.

¹⁷³Andrew Plaks, op. cit., pp. 13-14.

sovrano di non lasciarsi andare a quelle contraddizioni che minacciano non solo la stabilità dello stato e il rapporto con il proprio popolo, ma anche la propria interiorità, fondamentale per rivolgersi agli altri richiedendo lo stesso sforzo di perfezionamento personale. Tale atteggiamento coerente è proprio tuttavia di coloro che hanno raggiunto una certa consapevolezza del ruolo sociale che ricoprono, delle persone che hanno raggiunto il *zhiyu zhi shan*. Queste osservazioni chiariscono che il sovrano, definito *junzi*, non è distaccato dal governo come si potrebbe pensare data la sua perfezione, ma è anzi profondamente legato alla società e al suo popolo attraverso l'esemplarità del proprio carattere morale:

Confucian ethics also develops a notion of relationality, in which the ideal person is the sage who can develop co-creative relationships with virtuosity. Sages are not transcendent but, rather, are considered exceptional people who live in ordinary circumstances. Junzi (exemplary persons) are "exemplary" not because they transcend this world but because they are examples or models for others to follow in the present.¹⁷⁴

Grazie al ruolo esemplare del sovrano che viene evidenziato nel capitolo nove è possibile analizzare più a fondo la funzione educativa del testo della *Grande Conoscenza*: è evidente che l'opera non si associa ad un tipo di istruzione scolastica o intellettuale, ma è costituita da tre aspetti che sono l'autoriflessione, l'osservazione dei modelli di moralità del passato e la relazione con gli altri. Impegnandosi a raggiungere la perfetta moralità e consapevolezza attraverso l'armonia tra interiorità ed esteriorità, l'uomo diventa egli stesso un esempio per gli altri, come dimostrano i capitoli dell'opera dedicati al *zhiguo* e *pingtianxia*, in cui è posta particolare enfasi agli aspetti che l'esemplarità ha sul popolo. Come osservato da Zhao Fasheng il divenire un modello per gli altri è una caratteristica peculiare per cui il testo della *Grande Conoscenza* si distingue: l'esempio è uno dei mezzi più importanti per la correzione del popolo che passa attraverso la riflessione su di sé, anziché usare metodi coercitivi. Prendendo in esame alcune frasi

¹⁷⁴Wen Haiming, Confucian Co-creative Ethics: Self and Family, in *Frontiers of Philosophy in China*, 2012, Vol. 7, No. 3, p. 440.

provenienti dal capitolo nove, Zhao Fasheng considera come queste manifestino pienamente la potenza dell'esemplarità che si realizza prima nell'ambito familiare e poi in modo efficace nell'ambito statale e sociale:

实际上,《大学》强调的恰恰不是教化而是感化,所谓“君子不出家而成教于国”,所谓“有诸己而后求诸人,无诸己而后非诸人”,都是在强调感化的力量,所以《大学》才说“一家仁,一国兴仁;一家让,一国兴让;一人贪戾,一国作乱;其机如此”。¹⁷⁵

In realtà ciò che la Grande Conoscenza evidenzia esattamente non è l'educazione ma l'influenza benefica, ciò viene espresso con “il sovrano non lascia la famiglia e quindi educa lo stato”, “egli prima possiede una qualità e poi la richiede agli altri, non possiede una qualità negativa e non la richiede agli altri”, entrambe le frasi sottolineano la potenza della correzione tramite l'esempio, perciò la Grande Conoscenza riferisce: “se in una famiglia vi è benevolenza, nello stato sorgerà benevolenza, se una famiglia vi sarà rispetto, nello stato nascerà il rispetto; se invece i membri della famiglia sono corrotti e irrazionali, nello stato sorgeranno conflitti; la famiglia è il cardine attorno cui girano tutte le faccende umane.”

La figura del sovrano diviene funzionale per l'armonia della famiglia e dello stato, come descritto nella frase *yi jia ren, yi guo xing ren; yi jia rang, yi guo xing rang; yi ren tan li, yi guo zuo luan* “一家仁, 一国兴仁; 一家让, 一国兴让; 一人贪戾, 一国作乱”.¹⁷⁶ Qui si riconosce che l'esempio morale di chi governa realizza una condizione di armonia ed equilibrio che non solo correla la famiglia allo stato, ma li rende anche dipendenti l'uno dall'altro. La *Grande Conoscenza* mostra però anche quali sono gli effetti negativi determinati dalla figura di un sovrano che non è in grado di essere un modello per la propria famiglia e per il popolo decretando di fatto una situazione di squilibrio e disordine.

L'ultima parte del nono capitolo trasferisce l'importanza della consapevolezza in ambito familiare, come descritto è infatti necessario che

¹⁷⁵Zhao Fasheng 赵法生, “<<Daxue>> “qinmin” yu “xinmin” ” 《大学》“亲民”与“新民”辨说 (Differenze tra il “rinnovamento del popolo” e “provare affetto verso il popolo” della Grande Conoscenza), in *Zhongguo zhixueshi*, 2011, No. 1, p. 100.

¹⁷⁶Cfr. note 172-173.

anche gli altri membri della famiglia si rendano conto del proprio ruolo e degli effetti che questo può avere sullo stato e sulla società:

《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁 之子于归，宜其家人。”宜其家人，而后可以教国人。《诗》云：“宜兄宜弟。”宜兄宜弟，而后可以教国人。《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。¹⁷⁷

It is said in the Songs: ‘lovely is the flowering peach, its leaves thick and green. Yon maiden is in her wedding procession, she will surely bring goodness to all the members of her new household.’ Only when one ‘brings goodness to the members of one’s household’ is one in a position to provide moral instruction to all the people in the realm. It is said in the Songs: ‘he brings goodness to his brothers, elder and younger alike.’ Only when ‘brings goodness to his brothers’ is one in a position to provide moral instruction to all the people of the realm. It is said in the Songs: ‘his deportment showed no error of excess, bringing rectitude to all the lands between the four corners of the world.’ Only when one’s behavior as father, as son and as elder or younger brother is worthy of emulation will the people take one as moral exemplar. This is what is meant by the statement. ‘The establishment of orderly rule in one’s kingdom is predicted upon putting one’s family into proper balance.’¹⁷⁸

Osserviamo le interpretazioni del carattere *yi* 宜. Nel testo della *Grande Conoscenza* commentato da Li Chunyao il termine viene associato a *shan*.¹⁷⁹ Secondo Plaks, oltre ad essere una parafrasi per l’espressione *qijia*, il carattere *yi* indica essere appropriato ed è stato tradotto con “bring goodness”, azione svolta della giovane sposa.¹⁸⁰ Quest’ultima, entra a far parte della famiglia del marito a cui porta bontà e armonia. Il testo permette di osservare che il ruolo della donna assume particolare importanza dato che diviene un esempio concreto per il sovrano stesso, che – come la donna – deve occuparsi della propria famiglia e dello stato in accordo con il proprio carattere morale:

¹⁷⁷Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 56.

¹⁷⁸Andrew Plaks, pp. 14-15.

¹⁷⁹Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 59.

¹⁸⁰Andrew Plaks, op. cit., p. 70.

Nach dem üblichen Natureingang (Pfrischbaum als Bild für die junge Frau) wird eine Familie: So wie sie in dem Heim ihres Mannes einem jeden alles recht macht, so soll auch der Herrscher wirken.¹⁸¹

Dopo la consueta introduzione al mondo della Natura (l'albero di pesche come immagine della fanciulla) si arriva alla famiglia: come la ragazza porta ordine a tutti nella casa del marito, così dovrebbe agire il sovrano.

Come definito da Kubin, a proposito di questo passo della *Grande Conoscenza*, sono due gli aspetti su cui vale la pena soffermarsi: la possibilità che una donna diventi un esempio utile per il sovrano, e l'importanza delle posizioni che ciascuno deve osservare sia in famiglia che nella società.¹⁸² Il rilievo attribuito ai ruoli in ambito familiare e sociale in questo capitolo dell'opera, così come la discussione sul valore dell'esemplarità, permettono di cogliere alcune analogie e differenze rispetto al capitolo dell'opera dedicato al *zhiyu zhi shan*. Se quest'ultimo è prevalentemente incentrato sulla figura del sovrano e sul suo ruolo, nel capitolo nove viene dato risalto invece ai membri della famiglia e alla loro stessa consapevolezza, a cui pure si accenna nel capitolo tre dell'opera.¹⁸³

L'educazione morale del popolo è vincolata al comportamento virtuoso con cui il sovrano agisce in ambito familiare. Il diffondere la virtù in questi due ambienti è espresso dai due termini *yi* 宜 e *xiao* 教, associando l'educazione morale ad un'azione concreta, che si manifesta nell'esemplarità non solo in ambito familiare e nello stato. Questo capitolo estende la moralità ad un ambiente ancora più vasto, come segnalato dalla frase: *qi yi bu te, zheng shi si guo* “其仪不忒，正是四国。”¹⁸⁴ nella quale vengono messi in luce un aspetto pratico ed uno più teorico, legati all'interiorità e all'esteriorità. L'espressione si riferisce al perfezionamento dell'essere umano, alla persona che ormai non si lascia vincere dall'eccesso delle proprie emozioni, e che dopo aver corretto se stessa, riesce a rettificare e pacificare il mondo. Il non lasciarsi condizionare dagli eccessi è proprio di coloro che hanno raggiunto

¹⁸¹ *Das Große Lernen, Maß und Mitte*, traduzione e commento di Wolfgang Kubin, Freiburg im Breisgau 2014, p. 61.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Cfr. capitolo 5.

¹⁸⁴ Cfr. note 177 – 178.

la piena perfezione morale e consapevolezza di sé, ossia sono arrivati al *zhiyu zhi shan*. Ritornando a questo concetto, il significato della frase *qi wei fu zi xiong di zufa, erhou minfa zhi ye* “其为父子兄弟足法，而后民法之也” e la traduzione di Plaks¹⁸⁵, vogliono dimostrare anche gli effetti del terzo caposaldo, affermando che coloro i quali si comportano da padre, da fratello maggiore e da fratello minore – avendo raggiunto la piena consapevolezza del proprio ruolo - riescono ad essere un valido esempio per gli altri. Quindi il capitolo nove sottolinea che il riuscire a governare in modo adeguato – oltre che dipendere dal comportamento del sovrano – deriva dalla consapevolezza della posizione che ciascuno ricopre, prima nella famiglia e poi nello stato.

6.3 - Pacificare il mondo

L'ultimo capitolo della *Grande Conoscenza* è dedicato al concetto di *pingtianxia* 平天下, pacificare il mondo, che a sua volta dipende da *zhiguo*. *Pingtianxia* presenta due caratteristiche fondamentali: la prima consiste nella massima espansione dei concetti fin ora analizzati, mentre la seconda mostra gli effetti concreti che la riflessione su di sé e la relazione con gli altri comporta in ambito economico. Per via di questi aspetti e della sua struttura, il capitolo dieci della *Grande Conoscenza* è considerato uno dei più complessi. Nonostante vengano dimostrati gli effetti dei tre capisaldi e degli altri sette obbiettivi, non vi è mai un riferimento diretto a questi ultimi, eccetto che *zhiguo*. Manca inoltre una chiara spiegazione di *pingtianxia*. Da ciò si presume che il commentario riguardante l'ottavo ed ultimo obbiettivo sia andato perduto:

This final section of The Great Learning does not have the focus of the preceding sections. Although it comprises about thirty percent of the entire text, it actually addresses only the single Stage of “ordering one’s state.” Presumably, either the ultimate ideal of bringing peace to the world is implicit in it, or Commentary on the eighth and final Stage has been lost.¹⁸⁶

¹⁸⁵Ibidem.

¹⁸⁶Robert Eno, op. cit., p. 21.

Accettando anche in questo caso la suddivisione del testo presente nella versione con commento di Li Chunyao, osserviamo la presenza di quattro parti: la prima definisce con attenzione il modo di agire del sovrano verso chi è più anziano e chi è più giovane. Questa attenzione per il popolo permette allo stato di raggiungere una certa stabilità:

所谓 平天下在治其国者，上老老而民兴孝；上长长而民兴弟；上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。¹⁸⁷

The statement that ‘bringing peace to the entire world is predicated upon establishing orderly rule in one’s own kingdom’ may be illustrated by the following: when those in superior positions treat the aged as befits those of venerable age, then the virtue of filial respect will be promoted among the people at large. Likewise, when those in superior positions treat their elders as benefits those of older years, then the virtue of respect for elder brothers will be promoted among the people at large; and when those in superior positions show compassion toward defenceless orphans, then the people will refrain from rebellious behaviour. This is the basis for the dictum that the man of noble character possesses the way of ‘measuring by the carpenter’s square’. What this means is that: behaviour of the sort one abhors in one’s superiors ought not be practised in commanding one’s subordinates; and behaviour that one abhors in one’s subordinates ought not be practised in serving one’s superiors. Behaviour that one finds abhorrent when observed in those with greater precedence ought not be practised as a basis for taking precedence over one’s inferiors; and behaviour that one finds abhorrent when observed among those of inferior status ought not be practised in following the lead of those in more advanced positions. Behaviour that one finds abhorrent when observed in others, on one’s right or on one’s left, ought not be practised in one’s dealings with those on the other side. This is what is meant by ‘measuring with the carpenter’s square’.¹⁸⁸

I caratteri *jie ju zhi dao* “絜矩之道”, tradotti da Plaks con la definizione “taking the moral measure”, rappresentano il concetto centrale di questa parte del testo. Riprendendo l’idea di lavoro manuale, questa espressione vuole rappresentare la capacità di riconoscere un atteggiamento

¹⁸⁷Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 67.

¹⁸⁸Anderw Plaks, op. cit., pp. 15-16.

sbagliato nel modo di agire dei superiori ma anche di coloro che sono inferiori e non replicarlo. Prima bisogna però essere consapevoli del proprio comportamento, e anche del ruolo che ciascuno ricopre. È proprio la consapevolezza ad essere fondamentale per la pacificazione del mondo, come espresso da Plaks:

The first word in the compound expression hsieh-chü is an obscure verb meaning 'to tie', possibly a graphic substitute for a near homophone meaning 'to grip'. In either case, this double term is universally understood in the sense of measuring, explained in Chapter 10 of the *Ta Hsüeh* in the deeper sense of 'taking the moral measure' of one's proper role in the ordering of the world, as gauged by the 'compasses and try square' of one's own inner capacity.¹⁸⁹

L' espressione si associa ad un altro concetto di grande valore per il confucianesimo: *shu* 恕, ossia la reciprocità¹⁹⁰. Anche questa si ricollega ad un ambiente che è prima confinato alla famiglia e poi si estende a tutta la società. In ambito familiare la reciprocità assume la funzione di *xiao*, *di*, e *ci* che portano l'uomo ad una crescita personale nel momento in cui questo si confronta con i membri più anziani o più giovani della famiglia. Il rapporto scambievole raggiunge il massimo completamento nel momento in cui si entra a contatto con il più ampio ambiente sociale:

Shu is a fundamentally aesthetic disposition initially shaped within the xiao- 孝 and ti- 悌 governed family bonds where one's "person" emerges in the process of striving to optimize concrete roles and relations --- this grandson responding to this grandmother, taking her both as an object of his deference and as resource for his own personal growth. In the fullness of time, shu is then extended as a quality of responsiveness in shaping and deepening relations outside of the home.¹⁹¹

¹⁸⁹Andrew Plaks, op. cit, p. 109.

¹⁹⁰Robert Eno, op. cit., p. 22.

¹⁹¹Roger T. Ames, op. cit., p. 196.

Il riferimento a *jie ju zhi dao* come reciprocità permette di considerare a fondo i rapporti umani e il loro sviluppo. Per Sun Deyu e Yang Hui 杨慧 quest'ultima può essere osservata da due punti di vista, quello di chi occupa una posizione sociale superiore, come il sovrano, che attraverso la diffusione di *xiao, di* e *xu* 恤 cerca di influenzare il popolo positivamente, conducendolo a sua volta ad accogliere e trasmettere questi tre concetti nella società, oppure può essere affrontata secondo la prospettiva del individuo parte della comunità. Questi, rendendosi conto dell'influenza negativa che alcuni hanno su di lui e non volendo ripetere tale atteggiamento, cerca di adottare un comportamento che sia più consono alla società¹⁹². È la reciprocità a determinare l'armonia che si instaura tra le diverse parti sociali e che conduce infine alla pacificazione dell'universo.

Pur richiamando direttamente solo il concetto di *zhiguo*, l'ultimo capitolo dell'opera ad una profonda osservazione dimostra come sia stretto il legame tra *pingtianxia* e gli altri sette obbiettivi e i tre capisaldi: in particolar modo *jie ju zhi dao* evidenzia che il processo di coltivazione del sé ha raggiunto la massima perfezione e che l'uomo nobile d'animo è ormai pronto per migliorare il popolo e fornire un esempio valido per la società: “絜矩之道”的内容要求是品德高尚的人始终做到以身作则，推己及人，给周围的人们树立积极的榜样，从而潜移默化地影响他人。”¹⁹³ (Il contenuto di prendere la misura della morale richiede che l'uomo nobile d'animo abbia completamente perfezionato se stesso, si metta nei panni degli altri, e costituisca un esempio positivo per le persone che lo circondano, quindi esercitando un'influenza sottile sugli altri). Alla luce di quanto spiegato, il rapporto tra sovrano e popolo è consolidato da uno stato di armonia che si manifesta nel migliorare prima a livello individuale per poi permettere anche agli altri di cambiare positivamente, come descritto anche nel capitolo precedente di questo elaborato. Nella seconda parte del capitolo dieci della *Grande Conoscenza* si sottolinea che l'armonia sociale è fondamentale per la tenuta stessa del governo. L'espressione proveniente

¹⁹²Sun Deyu 孙德玉, Yang Hui 杨慧, “<<Daxue>> “jie ju zhi dao” de lishi guanzhao he xianshi qi” 《大学》“絜矩之道”的历史观照和现实启 (Riflessione storica e chiarimento della “misurazione morale del sovrano” nella Grande Conoscenza, in *Yaodeng jiaoyu yanjiu*, 2018, Vol.39, No. 11, p.86.

¹⁹³Ibidem.

dallo *Shijing le zhi junzi, min zhi fumu* “乐只君子，民之父母”¹⁹⁴ sottolinea che il sovrano deve avere cura del proprio popolo come se fosse il proprio figlio, e amare oppure odiare ciò che il popolo stesso ama oppure odia. Questo atteggiamento riconduce ad una dimensione familiare, in particolare al rapporto tra genitori e figli che deve essere guidato dalla benevolenza:

《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师君，民具尔瞻。”有国者不可以不慎，辟则为天下僇矣。《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。外本内末，争民施夺。是故财聚则民散，财散则民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。¹⁹⁵

It is said in the *Songs*: ‘Joy be unto that prince among men, for he is the father and mother of the people.’ That is, what the people are fond of, he, too, is fond of, and what the people despise, he, too, despises. This is what is meant by the expression ‘father and mother of the people.’ It is said in the *Songs*: ‘Lofty is that southern peak, its rocks piled up in towering crags. And towering, too, is thy authority, Marshal Yin. All the people look up to thee in desperate supplication.’ He who holds sway in a kingdom cannot but take heed. For whosoever goes astray will surely be cut down by all under Heaven. It is said in the *Songs*: ‘Before the Yin rulers lost the support of their multitudes, they had the power to stand as equals before the Supreme Lord of Heaven. Its behoves one to reflect upon the example of Yin, for the holding of the great Mandate is not a matter of ease.’ If one’s way gains the confidence of the multitudes, then he will gain sway over the realm; but should he lose the confidence of the multitudes, he will surely lose his kingdom. For this reason, the first concern of the man of noble character is for his inner moral force. If he possesses the requisite moral force, this means he will hold sway over the people. As long as he holds sway over the people, this means he will be in control of the land. As long as he is in control of the land, this means he will have ownership of the wealth it produces. And with the wealth of the land in his possession, he will then be in command of its use. In all this, one’s inner moral force constitutes the fundamental core, with respect to which one’s wealth may be considered merely peripheral branches. When one

¹⁹⁴http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji/?@12^1723772224^809^^0529078000095^@_@463191678

¹⁹⁵Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 67-68.

treats the core as extraneous and the outer branches as central, this leads the people into contentiousness and pushes them to rapaciousness. Thus it is that whenever wealth is concentrated in the hands of the few, the people will be scattered; and when wealth is dispersed widely, then the people will be brought together. And thus it is that when one's words are issued with antagonism, and when one's wealth is gathered in antagonism, then it will surely be expanded in antagonism as well.¹⁹⁶

Tuttavia come osservato anche attraverso il rapporto tra genitori e figli, e dalle citazioni presenti nell' opera, il sovrano deve essere cauto per evitare atteggiamenti egoistici che possono privarlo del potere¹⁹⁷. In riferimento alla relazione tra genitori e figli, sovrano e popolo, è evidente come la fiducia sia fondamentale, come espresso anche nel paragrafo di questo elaborato dedicato a *zhiyu zhi shan*. Questa, nell' ultimo capitolo della *Grande Conoscenza*, diviene un concetto più ampio, un elemento da cui il sovrano non può prescindere per governare: la fiducia e la sfiducia del popolo sono direttamente connesse al mantenimento o perdita del potere da parte di chi governa. Sono fondamentali quindi gli esempi virtuosi dei sovrani del passato, che permettono di osservare in che modo la benevolenza sia importante per la relazione di fiducia tra sovrano e popolo: “说出得民心者得天下，失民心者失天下。要以殷朝做个鉴戒。不能居高位就背离人民。要施“仁政”，以民为本，与民同心。”¹⁹⁸ (Si esprime che avere il sostegno del popolo significa avere il consenso sulla terra, perdere il consenso del popolo significa perdere il consenso sulla terra. Bisogna avere come monito i sovrani della dinastia Yin. Non è possibile occupare un posto socialmente superiore e voltare le spalle al popolo. Si deve mettere in pratica la “politica della benevolenza”, si deve considerare il popolo come radice, ed essere con questo unanime). Si è fatto prima riferimento all' idea di “prestare attenzione alla propria morale” indicata dall' espressione *shende* 慎德. Anche questo concetto, come la fiducia, è fondamentale per amministrare lo stato e alimentare nel popolo il senso stesso di fiducia. I caratteri *shende* permettono

¹⁹⁶A. Plaks, op. cit., pp. 16-17.

¹⁹⁷Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧 op. cit., p. 78.

¹⁹⁸Jiang Zhijing 姜志景, “qiantan <<Daxue>> zhong e “zhixing – heyi” sixiang” 浅谈《大学》中的“知行合一”思想 (Breve esposizione del concetto di “unità di conoscenza e pratica” nella Grande Conoscenza), in *Wenhua chuangxin bijiao yanjiu*, 2018, No.15, p. 20.

di accostare la morale alla gestione dei beni materiali su cui si fonda il benessere del popolo. Questa associazione viene condotta attraverso una sequenza che inizia dall' interiorità per finire ai beni materiali, quindi all' exteriorità: “是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。”¹⁹⁹ È interessante, a proposito di questo estratto, l'associazione tra moralità che diviene fondamento e il bene materiale che diventa effetto, espansione della moralità stessa. Questi aspetti richiamano naturalmente il paragrafo iniziale della *Grande Conoscenza* in cui si fa riferimento non solo ad una sequenza che procede dall' interiorità dell'essere umano arrivando all'esteriorità dell'ambiente sociale, ma anche alle conseguenze negative prodotte dal mancato raggiungimento della perfezione morale e dal rispetto dell'ordine naturale delle cose. L' espressione *wai ben nei mo, zheng min shi duo* “外本内末，争民施夺” del capitolo dieci evidenzia i risultati che derivano dall' inversione e squilibrio delle radici e dei rami. Il disordine che viene provocato da questo stato è evidente anche in ambito economico: se i beni materiali sono considerati come radici allora sarà facile che gli egoismi prevarranno e solo una piccola parte della popolazione otterrà vantaggi economici. Pur essendo conscio dell'importanza dei beni materiali, il sovrano deve in ogni caso attribuire maggiore importanza alla condotta morale che risulta essere indispensabile per l'armonia del popolo²⁰⁰.

Nonostante Eno abbia indicato che questo capitolo della *Grande Conoscenza* non possiede diretti riferimenti agli altri concetti esposti nell' opera, eccetto *zhiguo*, è evidente il modo indiretto in cui si rimanda ai capitoli precedenti del testo. In considerazione di ciò l'espressione *shen hu de* 慎乎德 richiama senza dubbi *shen qi du* 慎其独, del capitolo sei²⁰¹. Entrambi i concetti infatti invitano ad essere cauti, ma in circostanze opposte: nel primo caso l'attenzione alla propria moralità significa per il sovrano riflettere sulle conseguenze che un comportamento virtuoso può avere sulla società e sull' economia. *Shen hu de* conduce il sovrano a trovare l'equilibrio nel rapporto con gli altri, ma anche nel gestire i beni materiali. *Shen qi du* invece invita ad

¹⁹⁹Cfr. pp. 96-97.

²⁰⁰Jiang Zhijing 姜志景, op. cit., p. 20.

²⁰¹ Cfr. note 56-57.

essere cauto nella propria solitudine, nel momento della riflessione interiore. Come il primo concetto anche questo invita a trovare un'armonia, che però non riguarda una dimensione sociale, ma personale e intima. Facendo ancora una volta riferimento all' introduzione della *Grande Conoscenza* si osserva che i concetti descritti all'inizio dell'opera vengono portati alla piena realizzazione e completezza nel capitolo dieci.²⁰² Ciò è dimostrato attraverso l'analisi delle espressioni di *ming mingde* e *pingtianxia*. Sono interessanti a proposito di ciò le riflessioni di Pi Lanjiao 皮兰娇 su *ming ming de yu pingtianxia* 明明德于天下 e *pingtianxia*. Questi due, pur mostrando delle differenze, sono vicendevolmente legati e portano entrambi alla realizzazione di *zhiyu zhi shan*. Il primo si rifà ai principi e ad una condizione interiore, mentre la seconda è associata alla capacità di governare:

“明明德于天下”与“平天下”并不相同，前者是就理想、道德实践而言，后者则是就现实、政治实践而言，二者有着密切的关系，“平天下”为“明明德于天下”提供了保证，使其成为可能，而“明明德于天下”反过来又促使“平天下”的实现。“明明德于天下”与“平天下”从不同侧面展开了至善的价值目标，并使之获得了现实的范导意义。²⁰³

Illuminare la propria virtù splendente nel mondo e pacificare il mondo, non sono del tutto uguali, la pratica delle idee e della morale è relazionata al primo, mentre la pratica del governo è relazionata al secondo, ma entrambi hanno un legame stretto: “pacificare il mondo” fornisce a “illuminare la propria virtù splendente nel mondo” una stabilità, permettendo a questa di essere possibile, mentre “illuminare la propria virtù splendente nel mondo” viceversa spinge ulteriormente per la realizzazione della “pacificazione del mondo”. Questi due a partire da diversi aspetti sviluppano l'obbiettivo del sommo bene, e permettono che questo raggiunga la realizzazione del suo significato esemplare.

La relazione tra *pingtianxia* e *zhiyu zhi shan* porta di conseguenza a riflettere sul rapporto tra la pacificazione del mondo e gli altri obbiettivi. Come espresso da Wang Xinshui 王薪水, *pingtianxia*, oltre a rappresentare

²⁰²Cfr. capitolo 2.

²⁰³Pi Lanjiao 皮兰娇, “lun <<Daxue>> de daode xiuyang tixi” 论《大学》的道德修养体系 (Sull'ideologia e struttura della coltivazione morale nella Grande Conoscenza), in *Hebei qingnian guanli ganbu xueyuan xuebao*, 2006, No. 2, p. 51.

l'ultimo stadio del percorso descritto dalla *Grande Conoscenza*, concretizza il pieno compimento degli altri concetti del testo:

如上述，“明明德于天下”就是指“平天下”（“以修身为本”），就是指“止于至善”，因此，这个朱熹视之为八条目之末、之终、之后的“平天下”，实际就是《大学》的最高纲领，而其他七条目格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国等，不过是实现“止于至善”或“平天下”的具体次第而。²⁰⁴

Come descritto sopra, “illuminare la propria virtù splendente nel mondo” indica “pacificare il mondo” (considerando la coltivazione di sé come le radici), mostra che “sapersi fermare al sommo bene”, quindi “pacificare il mondo”, considerato da Zhu Xi come rami, fine, ossia l'ultimo degli otto obiettivi, è in realtà in programma supremo della Grande Conoscenza, e quindi gli altri sette obiettivi non sono niente più che l'ordine concreto attraverso cui si realizza il “sapersi fermare al sommo bene” o “pacificare il mondo”.

Emerge che *pingtianxia* non è solo basato sul saper governare lo stato, ma trae il suo fondamento soprattutto dalla coltivazione morale. Come osservato la pacificazione del mondo non è altro che l'estensione della coltivazione del sé. La seconda parte del capitolo dieci è infatti incentrata sulla sfera interiore dell'uomo e sul carattere umano, osservandone i risvolti concreti sulla società. In particolar modo si evince come il sovrano riesce a gestire il governo e a relazionarsi con i propri sottoposti, ponendo particolare attenzione alla natura umana:

《康诰》曰：“惟命不于常。”道善则得之，不善则失之矣。《楚书》曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“忘人无以为宝，仁亲以为宝。”《秦誓》曰：“若有一个臣，断断兮技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之。人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之。以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚嫉以恶之；人之彦圣，而违之俾不通，寔不能容。以不能宝我子孙黎民，亦曰殆矣！”唯仁人放流之，进诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。见贤而不能举，举而

²⁰⁴Wang Xinhui 王新水, “<< Daxue • Shou zhang>> fa wei lizu yu dui Zhuxi zhujie de pingpan jicheng” <<大学•首章>>发微---立足于对朱熹注解的批判继承 (Breve esposizione sui capitolo iniziale della Grande Conoscenza--- critica basata sulle note di Zhuxi), in *Renwei zazhi*, 2015, No. 12, p. 17.

不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，灾必逮夫身。²⁰⁵

It is said in the ‘Announcement to the Lord of K’ang’: ‘For the mandate is not conferred in perpetuity’. He who is guided by goodness will gain its possession, and he who embodies not the good will see it slip from his grasp. In the *Book of Ch’u* it is said: ‘The kingdom of Ch’u possesses nothing to be treasured, save its good works, these alone are its treasure. The imperial kinsman Tzu-fan stated: Our exiled duke possesses nothing to be treasured, save his qualities of human kindness and affection for kin, these alone are his treasures.’ In the ‘Oath of the Duke of Ch’in’ it is said: ‘Would that our realm be blessed with a single officer steadfast and true, though he be bereft of any other arts, save a kind and gentle spirit, visibly predisposed to be tolerant of others. Should any other individual possess a certain skill, he would act just as if it were his own. Should any of his men be of particularly refined cultivation, his heart would take delight in that person, truly able to abide his presence, not merely as one whose words of praise come tripping from his lips. Such a man would show thereby his capacity to safeguard our descendants for all their generations, all the black-haired people of our race. Long may we enjoy the benefits of such a one. ‘For if, out of mean spirit and jealousy, he should conceive ill-will toward any man possessing manifest talents, or, there being a man of refined cultivation, should he attempt to counter him and take steps to block his advancement, then he would surely be lacking in this capacity of tolerance. He would thereby show himself incapable of safeguarding our descendants for all their generations, all the black-haired people of our race, bringing us closer to ruin day by day.’ It remains for the man who embodies human kindness to send such a one into exile, to banish him to the uncivilized tribes in all the four quarters and suffer him not to live among us in the lands of the Central States. This is what is meant by the dictum: ‘None but he who embodies human kindness is capable of both loving men and of hating men.’ For when one observes worthy men yet remains unable to employ them, or perhaps employs them but remains unable to grant them precedence, the fault is due to sheer negligence. If, however, one observes men who act contrary to the good yet remains unable to remove them from office, or perhaps removes them from office but remains unable to distance them from power, this is a grave error. To show a fondness for that which all men despise, or contempt for that which all men love: this is what is known as ‘casting off one’s essential human nature’. Should one act in such a way, calamity is sure to touch one’s own personal life.’²⁰⁶

²⁰⁵Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 68-69.

²⁰⁶Andrew Plaks, op. cit., pp. 17-18.

Anche qui si riconosce la superiorità dell'uomo virtuoso e benevolo rispetto a chi invece sottovaluta l'importanza della morale e della coltivazione interiore, facendo invece totale affidamento sulle proprie capacità. Questi ultimi sono uomini che, concentrati su se stessi, non possono provvedere al benessere della comunità e per questo devono essere messi da parte:

对于“有德无才”和“有才无德”这两种人，《大学》不但明确了德的重要性，而且指出“无德有才”之人不仅没用，不能保子孙黎民，而且还会给安定的国家带来危险。²⁰⁷

A proposito dei due tipi di persone: coloro che possiedono la virtù ma non hanno talento e coloro che possiedono talento ma non hanno virtù, la Grande Conoscenza non solo chiarisce l'importanza del carattere morale, ma anche che le persone che non possiedono virtù ma abilità non solo non sono validi, non proteggono le generazioni future, ma possono anche mettere in pericolo la stabilità dello stato.

Quanto descritto permette di analizzare il rapporto tra il sovrano e i suoi ministri, facendo venir fuori due aspetti: il primo riguarda la capacità dell'uomo saggio di agire in modo corretto, osservando la realtà delle cose in modo oggettivo senza lasciarsi influenzare dalle emozioni. Così facendo si riescono a riconoscere coloro che non sono adatti ad occuparsi dello stato e del suo sviluppo. Il secondo aspetto chiarisce la considerazione della *Grande Conoscenza* a proposito della politica e del governo, richiamando l'idea di disordine, come indicato nel capitolo introduttivo del testo.²⁰⁸ Lasciare l'uomo dalla perfetta moralità in disparte e non concedergli la partecipazione al governo e permettere invece all'uomo privo di morale di prendere parte al governo nonostante il suo comportamento, significa essere in contraddizione dato che viene dato risalto a chi non ha consistenza rispetto a chi la possiede. In più tale sconvolgimento conduce anche ad allontanarsi dalla natura umana, che la *Grande Conoscenza* e il *Zhongyong* considerano originariamente buona, come descritto anche da Mencio. A proposito dell'espressione “casting off one's essential human nature”, Plaks osserva:

²⁰⁷Jiang Zhijing 姜志景, op. cit., p. 20.

²⁰⁸Cfr. note 24-25.

The implication in this expression that one's moral disposition, though innate, is yet subject to being sloughed off, goes to the heart of the Mencian view of human nature so profoundly explored in these two treatises.²⁰⁹

L'opera vuole quindi essere anche un codice di governo attraverso cui si evidenzia che il potere non è un affare riguardante esclusivamente il singolo, ma più persone. Per questo motivo il sovrano deve essere oculato nello scegliere e circondarsi di persone moralmente perfette:

Unser >> großes Lernen<< hängt jedoch noch dem alten Verständnis an, um den Kodex einer wahren Regierung unterbreiten zu können. Eine wahre Herrschaft ist an die Persönlichkeit des Einzelnen gebunden, sowohl >> oben<< als auch >> unten<<. Ein vorbildlicher Regent strahlt auf seine >> Mitarbeiter<< ab: Der Diener eines Herrn kann nur dann seine Geschäfte zum Wohle der Gemeinschaft erledigen, wenn er die besondere Gunst seines Förders erfährt.²¹⁰

La nostra “grande conoscenza” segue tuttavia la vecchia considerazione, per poter proporre un codice di un vero governo. Il vero potere è legato alla personalità del singolo, così come a coloro che sono “sopra” o “sotto”. Un sovrano esemplare irradia i propri collaboratori: il servo di un signore riesce quindi a svolgere i propri incarichi per il benessere della società, se incontra la benevolenza del sovrano.

Il riferimento di Kubin al sovrano che irradia i propri sottoposti e li influenza positivamente richiama il rapporto consequenziale che lega le radici, in questo caso rappresentate dal sovrano, e i rami, ossia i suoi sottoposti e il popolo. Questa relazione diventa ancora più approfondita nella quarta e ultima parte del capitolo dieci. Viene qui spiegato in modo ancora più chiaro il rapporto tra chi governa e il popolo, riflettendo sul legame diretto e tra virtù e beni materiali. Emerge ancora la differenza tra colui che ha raggiunto a perfezione morale e chi invece non se ne preoccupa:

是故君子有大道：必忠信以得之，骄泰以失之。性財

²⁰⁹Andrew Plaks, op. cit., p. 72.

²¹⁰Wolfgang Kubin, op. cit., p. 70.

有大道：生之者众，食之寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。未有好上而不好下者也。未有好义其事不终者也。未有府库财非其财者也。孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小仁矣。彼为善者，小人之使为国家，灾害并至。虽有善者，亦无如之何矣！此谓国不以利为利，以义为利也。²¹¹

From this we see that the man of noble character possesses a path of immense value: single-minded devotion and good faith toward others are required to master it, while just as surely, arrogance and self-aggrandizement will cause one to lose it. By the same token, there is also a path of great value in the engendering of wealth, to wit: when those who produce it are many and those who consume it are few, when those who create it work rapidly and those who use it are relaxed, then the wealth will be more than ample. A man motivated by human kindness uses his wealth to develop his personal character, whereas a man who lacks human kindness will expend all his personal capacities in amassing wealth. Whenever a ruler holds dear the virtue of human kindness, it is inconceivable that his subordinates should fail to hold their own sense of honour dear; just as it is inconceivable that the deeds of one who cherishes his sense of honour should not reach their desired end. For when one conserves his wealth in storehouses and treasuries, it is unthinkable that this wealth should ever be denied to him. In the words of Meng hsien-tzu: ‘One who is of sufficient status to raise riding horses and chariot-teams does not look after chickens and pigs; in a great house where ice-blocks are hewn one does not raise cows and sheep; and a house of a hundred chariots does not keep in its hire officers for collecting tax levies.’ For, rather than keeping their own officers for collecting taxes, they should sooner keep a staff of appointed robbers. This is what is meant by the dictum: ‘a proper kingdom does not hold material benefit to be its primary advantage, but rather holds a sense of honour as its true advantage.’ One who exercises authority over a kingdom or a family and devotes all his energies to wealth and consumption must eventually come under the influence of men of mean character. Even if they be skilled in such matters, should he entrust to these petty men positions of authority over his kingdom or house, wrack and ruin will surely come hand in hand. And then, even one who possesses the requisite virtue will be of no effect. This is what is meant by the statement: ‘a proper kingdom does not hold material benefit to be its primary advantage, but rather holds a sense of honour as its true advantage.’²¹²

²¹¹Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., pp. 96-70.

²¹²Anderw Plaks, op. cit., pp. 18-19.

Il primo termine su cui bisogna soffermarsi è *dadao* 大道, che assume varie interpretazioni: secondo Kubin questi caratteri fanno riferimento al percorso che porta ad un governo perfetto²¹³, mentre Eno considera che il termine indica il modo in cui il sovrano diviene saggio²¹⁴. Il primo analizza tale concetto partendo da un contesto in cui il sovrano si accompagna ai suoi ministri, mentre Eno approfondisce i termini tenendo in considerazione esclusivamente il sovrano. Queste interpretazioni non fanno altro che evidenziare due aspetti che riconducono alla coltivazione di sé e al rapporto con gli altri, di cui si ha un riscontro nella prima frase della parte qui analizzata. In riferimento a ciò Zhu Xi esprime che il *Dao* in questo caso si riferisce proprio alla capacità di coltivare sé stessi e poi riuscire a governare la società²¹⁵, che risiede nello sviluppo del senso di fiducia verso gli altri e nel seguire l'ordine naturale delle cose, il non avere un comportamento equilibrato e moralmente perfetto conduce alla perdita del potere. Questa prospettiva viene qui analizzata facendo particolare attenzione all' interiorità del sovrano che ripone la sua fiducia negli altri e prende le distanze da un comportamento arrogante ed egoista. Si può affermare che l'espressione *dao de zhong ze de guo, shi zhong ze shi guo* “道得众则得国，失众则失国”²¹⁶ sia il compimento di quanto affermato nell' ultima parte del capitolo dieci, in cui la frase *bi zhongxin yi de zhi, jiao tai yi shi zhi* “必忠信以得之，骄泰以失之”²¹⁷ si sofferma sull' interiorità del sovrano. Proprio il carattere di quest'ultimo votato al benessere del popolo e la fiducia che nutre nei confronti di chi governa è fondamentale anche per la gestione dei beni materiali. Come esposto da Eno il sovrano deve mantenere un atteggiamento disinteressato e non considerare se stesso come il singolo beneficiario dei beni del paese:

The Great Learning concludes with a series of passages that speak to the ruler's relation to the resources of his state. Their thrust is cautionary: the ruler who sees the creation of wealth in his state as a goal for his own benefit will inevitably fail. The economic goals of the state serve the

²¹³W. Kubin, op. cit., p. 70.

²¹⁴Robert Eno, op. cit., p. 23.

²¹⁵Jiang Zhijing 姜志景, op. cit., p. 20.

²¹⁶Cfr. note 195-196.

²¹⁷Cfr. note 211-212.

interests of its people, and the ruler himself must maintain a disinterested stance.²¹⁸

Jiang Zhijing 姜志景 a tale proposito nella frase *weiyou shanghao ren er xia bu hao yi zhe ye. Weiyou hao yi qi shi bu zhong zhe ye. Weiyou fuku cai fei qi cai zhe ye* “未有上好仁而下不好义者也。未有好义其事不终者也。未有府库财非其财者也”²¹⁹, sottolinea il ruolo di 仁. È attraverso di esso che vengono portati a compimento i concetti di *shizhong* 始终, inizio e fine, già affrontati nel terzo capitolo di questo elaborato²²⁰. È tramite il concetto di benevolenza che chi governa riesce a gestire i beni del paese e ad essere una guida per gli altri²²¹. Oltre a ciò, anche il peso che il sovrano attribuisce alla società è fondamentale per la gestione dei beni: le parole di Meng Xiezi 孟献子 esprimono come ciascuna parte della società assume importanza, meritando di usufruire beni materiali messi a disposizione dal paese. Bisogna mettere da parte le spinte egoistiche e permettere a tutti di accedere alle risorse economiche, che devono essere distribuite in modo equo.²²²

Da queste considerazioni emerge il ruolo fondamentale svolto dalle risorse materiali e dalla loro equa distribuzione nella pacificazione del mondo. Questo aspetto concretizza l'intero messaggio descritto dalla *Grande Conoscenza*, che non si riduce alla riflessione interiore, ma vuole dimostrare gli effetti concreti determinati da questa. Come descritto da Eno, è possibile che l'ultimo capitolo dell'opera – andato perduto – descrivesse una società utopica e la conseguente pacificazione del mondo:

We would expect The Great Learning to conclude with a section describing the ultimate utopian outcome of a world at peace, but if such an ending was composed, it is now lost.(...) Although The Great Learning may have been the single most influential text in Chinese education for many centuries, the original disorder of its text and the abruptness of its ending indicate that it is, ultimately, incomplete.²²³

²¹⁸Robert Eno, op. cit., p. 24.

²¹⁹Cfr. note 211-212.

²²⁰Cfr. capitolo 3, p. 19.

²²¹Jiang Zhijing 姜志景, op. cit., p. 20.

²²²Ibidem.

²²³Robert Eno, op.cit., p. 24.

In ogni caso, nonostante le perdite e i capitoli di difficile interpretazione, la *Grande Conoscenza* è stata per secoli una fonte importante per l'istruzione di chi doveva occupare una posizione importante nella società e prendere parte al governo e permettere, allo stesso tempo, di soffermarsi sulla propria interiorità analizzando stati d'animo e comportamenti.

7) *La Grande Conoscenza e la Cina moderna*

7.1 - *La Riforma dei Cento Giorni*

La cosiddetta Riforma dei Cento Giorni, elaborata e proposta all'imperatore Guangxu 光绪 dal filosofo Kang Youwei 康有为(1858-1927), ha subito l'influenza della filosofia confuciana e in particolar modo della *Grande Conoscenza*. Il tentativo di riforma - che durò dal giugno al settembre del 1898 - prevedeva dei cambiamenti radicali del paese non solo dal punto di vista politico ed economico ma anche sociale e culturale. Per via della fazione più conservatrice e dell'imperatrice vedova Cixi 慈禧 tuttavia questo progetto non si concretizzò:

The standard view of the Reform Movement has been that, in reaction to China's repeated defeats and humiliation as well as the inadequacy of the Self-strengthening Movement, the reform-minded Kang Youwei and Liang Qichao finally won support for change from a sympathetic Guangxu Emperor. The reformers then managed to put into effect a nationwide reform program through imperial decrees. But the movement, which lasted barely over one hundred days, came to an abrupt end when the Empress Dowager Cixi and her conservative supporters recaptured political power, executed or imprisoned many of reformers, and placed the emperor under permanent house arrest.²²⁴

Per capire in che modo la *Grande Conoscenza* ha influito su questo progetto di riforma, è necessario analizzare la situazione sociale e politica della Cina di quell'epoca: il sovrano accettò la riforma per via dell'arretratezza del paese, che emergeva dal confronto con il Giappone e con le altre potenze occidentali. Erano proprio queste ultime che consideravano la Cina oggetto di mire espansionistiche a cui il paese non era in grado di opporsi:

One June 11, 1898, The Guangxu emperor issued an edict in which he emphasized the urgency of change.

²²⁴ Young-Tsu Wong, Revisionism Reconsidered: Kang Youwei and Reform Movement of 1898, *Journal of Asian Studies*, 1992, Vol. 51, No 3, p. 513.

Threatened by external enemies who possessed ‘strong armors and crack troops’ (*jianjia libing*), China could no longer defend itself with ill – trained soldiers, dwindling resources, unskilled craftsmen, and scholars ignorant of technology. Although unnamed, the ‘enemies’ were no mystery to anyone who followed recent events. Since late 1897, China had been in the throes of another neo-imperialist onslaught. It began with Germany demanded a sphere of influence, a lease-hold, and other privileges in the Shandong province in compensation for two murdered German priests.²²⁵

Furono questi i presupposti per la riforma, con cui prima di tutto si voleva cambiare il sistema d’istruzione, eliminando di fatto gli esami da sostenere per entrare a far parte del complesso sistema burocratico. In più il cambiamento riguardava anche innovazioni nell’ambito militare, agricolo ed economico, nonché l’esemplificazione del sistema burocratico:

Thus begun the Hundred Days Reform. For the next several months, Guangxu announced an impressive array of educational, economic, military, and administrative measures: some to address long-standing complaints such as the removal of the required, highly formulaic ‘eight-legged essay’ from the civil service examinations; some to promote economic change such as the creation of a new ministry in Beijing to oversee innovations in agriculture, industry, and commerce; some to replace old practices with Western ones such as in the training and outfitting of troops; some to improve administrative efficiency such as the attempt to streamline the court bureaucracy and simplify government rules and regulations.²²⁶

La riforma del sistema educativo riguardava vari aspetti: la creazione di scuole per l’insegnamento delle lingue straniere funzionali per la traduzione e la trasmissione del pensiero occidentale, la possibilità di svolgere periodi di studio all’ estero. Questo spinse Kang Youwei a richiedere la trasformazione delle scuole di provincia e delle accademie di prefettura in scuole medie e asili, più adatte ai tempi moderni:

After his victory in abolishing the essay, Kang directed his attention to the creation of modern-style schools teaching

²²⁵Luke S. K. Kwong, *Chinese Politics at the Crossroads: Reflections on the Hundred Days Reform of 1898*, *Modern Asian Studies*, 2000, Vol. 34, No. 3, p. 667.

²²⁶Luke S. Kwong, *op. cit.*, p. 668.

Western “substantial learning” (*shixue*), to the expansion of translation projects, and to the encouragement of study abroad. He knew that modern education required a whole new set of textbooks, new equipment, and a new curriculum. At this time plans for Imperial University already existed, and Kang advised the Emperor to transform traditional provincial academies into high schools, prefectorial academies into middle schools, and local academies into primary schools.²²⁷

Questa riforma richiama senz'altro le idee della *Grande Conoscenza* secondo cui l'educazione è fondamentale per il cambiamento sociale e per il rinnovamento del popolo, attribuendo particolare attenzione agli aspetti pratici che determinano lo svecchiamento del sistema sociale. Esso riguarda anche il sistema statale, come accennato poc'anzi, e fa diretto riferimento alla considerazione, all'interno della *Grande Conoscenza*, secondo cui per rimanere in vita il sistema politico e chi governa devono essere sottoposti ad un mutamento.²²⁸ Nella Riforma dei Cento Giorni ciò si traduce nella trasformazione del sistema imperiale in una monarchia costituzionale, ispirata dalla struttura politica dei paesi stranieri. Come riferito da Zarrow questo rinnovo non è semplicemente la copia di strutture e sistemi politici di altre nazioni, ma un vero e proprio adattamento, così da fornire un mezzo attraverso cui la Cina può sopravvivere nell'epoca moderna e reggere il confronto con i paesi più avanzati:

They were willing to forgo many long – accepted ideas about political order to build a modern nation-state, taking as models various examples of success: Britain, Germany, France, the United States Russia and Japan. No one wished to copy any of these models in its entirety, but they were seen as sources of knowledge about China's possible future – as roadmaps to its survival and prosperity in the modern world.²²⁹

La struttura imperiale non viene quindi completamente stravolta: il sovrano non viene sostituito ma affiancato da un parlamento. Anche questo

²²⁷Young-Tsu Wong, op. cit., p. 529.

²²⁸Cfr. Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧, op. cit., p. 19.

²²⁹Peter Zarrow, *The Reform Movement, The Monarchy, and Political Modernity*, in *Rethinking the 1898 Reform Period, Political and Cultural Change in Late Qing China*, edited by Rebecca E. Karl & Peter Zarrow, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) and London, 2002, p. 2.

nuovo organo era considerato funzionale al miglioramento della struttura politica e perciò dello stato. Come osservato da Karl e Zarrow l'adozione di un parlamento in un sistema secolare come quello dell'impero cinese si basava sulla considerazione per cui l'introduzione di una nuova struttura politica dovesse essere in qualche modo compatibile al sistema tradizionale; l'idea di stato nazione, la creazione di governi locali e la monarchia costituzionale potevano essere degli strumenti adeguati non solo per guidare la Cina verso la modernità ma anche per rendere il popolo più consapevole del proprio ruolo:

The reform movement engaged in a creative appropriation, based on limited knowledge of the West, of several notions that were seen as compatible with Chinese culture: the nation state, mass citizenship constitutional monarchy and representative government (local self-government and national parliaments), and commercial development. In other words, for the reformers, "political modernity" did include the institution of the monarchy.²³⁰

La riforma e i cambiamenti del sistema politico, sociale ed economico della Cina vennero determinati sia dalla situazione storica del momento, per cui il confronto con i paesi occidentali era inevitabile, sia dalla considerazione di Kang Youwei secondo cui era necessario mettere realmente in pratica il confucianesimo. Il mettere in pratica le idee confuciane - assieme all'educazione come fondamento della riforma del sistema sociale e al rinnovo delle istituzioni per permettere alla Cina di sopravvivere ai cambiamenti radicali dell'epoca moderna - rimanda ai concetti presenti nella *Grande Conoscenza*, tuttavia per comprendere maggiormente l'impatto che l'opera ebbe sulla Riforma dei Cento Giorni bisogna esaminare la figura del suo principale teorico, Kang Youwei.

²³⁰Ibidem.

7.2 - Kang Youwei e il confucianesimo

Kang Youwei ebbe un ruolo rilevante nella progettazione della Riforma dei Cento Giorni, attraverso cui si riconoscono pienamente le idee confuciane del filosofo. Questi già durante l'infanzia ricevette – grazie anche a suo nonno – un'educazione improntata sulla tradizione confuciana e sullo studio di alcuni testi fondamentali, tra cui la *Grande Conoscenza*:

康有为自幼受过严格的正统教育，5岁时就师从番禺简凤仪学习《大学》《中庸》《论语》和《孝经》，并接受传统的儒学教育；少年时代的康有为，对他影响最大的还有其祖父——儒学大家康赞修。²³¹

Kang Youwei ricevette dall'infanzia una rigorosa educazione tradizionale, a cinque anni studiò con l'insegnante Jian Fengyi di Panyu la *Grande Conoscenza*, la *Costante Pratica del Giusto Mezzo*, i *Dialoghi* e il *Classico della Pietà Filiale*, ricevette la tradizionale educazione confuciana; quando era piccolo la persona che ebbe più influenza su di lui fu il nonno, il maestro confuciano Kang Zanxiu.

Ciò che risulta ancor più interessante a proposito del periodo giovanile è la ricerca da parte di Kang Youwei di una praticità e un'utilità concreta dei suoi studi, che si soffermavano non solo sull'approfondimento di argomenti più astratti, ma anche di aspetti che in certo modo potessero essere utili alla società.²³² Il desiderio di mettere in pratica quanto studiato diventa ancora più forte in Kang Youwei grazie al suo maestro Zhu Ciqi 次琦, che considerava necessario studiare i testi classici in modo adeguato e approfondito mettendone in pratica gli insegnamenti nella vita quotidiana.²³³ Il suo maestro approfondì il concetto già individuato nella *Grande Conoscenza* di *xiu qi zhi pi* “修齐治平” considerato uno dei valori fondanti del confucianesimo. A partire da questo concetto veniva infatti attribuito particolare valore agli aspetti pratici che riguardavano i cambiamenti politici

²³¹Liu Xing 刘星, “Kang Youwei ruxue de shidai jiazhi tanxi” 康有为儒学的时代价值探析 (Ricerche valutative attuali sul confucianesimo di Kang Youwei), *Shandong Sheng shehuizhuyixue xueyuan bao*, 2018, No. 6, p. 44.

²³²Ibidem.

²³³Ibidem.

e sociali.²³⁴

Kang Youwei approfondì proprio gli aspetti di *zhiguo* e *pingtianxia*, che ebbero dei risvolti pratici nell'adozione e concretizzazione della Riforma dei Cento Giorni. Si è osservato nel paragrafo precedente che l'educazione e il rinnovamento del sistema sociale e politico erano alla base della riforma del 1898. Tuttavia non bisogna dimenticare che anche le idee del filosofo a proposito della coltivazione morale e dell'analisi introspettiva ebbero importanza del piano di riforma. Nel testo *Datong* 大同 di Kang Youwei scritto nel 1885 emergono importanti riflessioni sull'interiorità e sulla struttura politica e sociale che si confrontano per certi aspetti con le idee della *Grande Conoscenza*. Tali osservazioni risulteranno poi fondamentali per lo sviluppo del progetto di riforma. Riconsiderando le tre età storiche descritte da Dong Zhongshu²³⁵ e l'idea di progressione presente nella *Grande Conoscenza*, Kang Youwei nel suo testo identifica tre stadi storici che devono condurre la Cina a rapportarsi in modo differente con le altre potenze mondiali e all'unità del mondo intero:

Reminiscent of the spirit that emanates from the chapter “*Daxue*” of the *Liji*, Kang Youwei interpreted the aforementioned three-ages theory in a way that predicts China’s eventual “revenge”: China’s age of petty selfishness was now, as an outcome of this first stage, in an age of resistance to the Western barbarians, and would, in the end, be triumphant as the “inspiring genius of One World, to which all barbarians would voluntary flock in peace”.²³⁶

Il primo di questi stadi riguarda la sfera interiore dell'uomo che ha perso la sua originaria bontà. Risulta quindi necessario affrontare un percorso che riconduca l'essere umano al suo stato iniziale: come descritto a proposito del *xiushen* nella *Grande Conoscenza*²³⁷ bisogna sottomettere sé stessi e ritornare alla ritualità. Questo significa servire il bene della comunità senza assecondare i propri desideri:

²³⁴Ibidem.

²³⁵Bart Dessein, *Yearning for the Lost Paradise: The “Great Unity” (Datong) and its Philosophical Interpretations*, in *Asian Studies*, 2017, Vol. 5, No. 1, p. 90.

²³⁶Bart Dessein, op. cit., p. 92.

²³⁷Cfr. nota 72.

Self-understanding and self-fulfillment are the goals of learning. To achieve these goals, one must be capable of self-mastery, which requires one to "subdue oneself and return to decorum" (*keji fuli*). Wm. Theodore de Bary interprets this as subordinating one's selfish desire to the community or public good.²³⁸

Come descritto da Dessein, Kang Youwei nel *Datong* pone una particolare attenzione agli aspetti psicologici legati alla natura umana per poi rivolgersi alla società e al mondo intero, come avviene nella *Grande Conoscenza*:

The philosophy underlying this work is typically Chinese in that it begins with a psychological introspection of human nature and ends with a way of life for the whole world.²³⁹

È proprio attraverso il processo di coltivazione e perfezionamento del sé che però si manifestano a pieno le differenze tra la filosofia di Kang Youwei e le idee descritte nella *Grande Conoscenza*. Diversamente dal testo, il pensiero di Kang Youwei fa riferimento ad un periodo storico ben determinato in cui la Cina risente della propria inferiorità rispetto agli altri paesi e tenta di modernizzarsi da punto di vista politico, sociale ed economico. Anche la coltivazione del sé deve essere inserita all' interno di quest' ottica: istruire le persone, spingerle alla riflessione e al perfezionamento assume una fondamentale importanza per la creazione di uno stato moderno, il cui sviluppo è pari a quello degli altri paesi:

Instead, as we shall see, reformers like Kang and Liang focused on the need to cultivate the "right people," that is, citizens, as the basis for building a modern nation state. To do so, the Chinese people were urged to ascertain "self-discipline" and "self-mastery," which became a major theme in the popular press.²⁴⁰

²³⁸Theresa Man Ling Lee, Theresa Man Ling Lee, Local Self-Government in Late Qing: Political Discourse and Moral Reform, in *The Review of Politics*, 1998, Vol. 60, No. 1, p. 38.

²³⁹William F. Hummel, Kang Yuwei, Historical Critic and Social Philosopher, 1858-1927, in *Pacific Historical Review*, 1935, Vol. 4, No. 4, p. 351.

²⁴⁰Theresa Man Ling Lee, op. cit., p. 34.

La coltivazione del sé diventa funzionale anche per la politica, in particolar modo per la riflessione sul costituzionalismo e sulle riforme che prevedevano una maggiore partecipazione del popolo agli affari dello stato: “More precisely, the focus on self-cultivation is indicative of how the Neo-Confucian background of the reformers had come to shape their interpretation of constitutionalism.”²⁴¹ Queste considerazioni diventano ancora più chiare se si osserva che una volta raggiunto il perfezionamento, è possibile arrivare alla comunione con gli altri. Ciò è determinante nella creazione e nel mantenimento dell’ordine sociale:

Once the "inner self" is liberated, the individual will be in full "communion with other selves". Accordingly, social order is built on the self-mastery of individual.²⁴²

Nonostante le differenze è forte il richiamo alle idee del *zhiguo* e del *pingtianxia* espresse nella *Grande Conoscenza* e nel confucianesimo, in cui il percorso progressivo dall’ interiorità all’ exteriorità deve condurre alla felicità dell’uomo e della società:

Referring to the Confucian classics, Kang Youwei could thus claim that, according to Confucianism, history was a progressive process that would eventually lead to perfect happiness²⁴³

La coltivazione del sé espressa da Kang Youwei dimostra delle analogie con la *Grande Conoscenza* nel momento in cui si viene a creare uno stato, una società e un intero universo armonioso dove l’uomo riesce a vivere con gli altri partendo dalla riflessione interiore. A tale proposito il ruolo della comunità e del popolo risulta fondamentale sia per Kang Youwei che per il testo nella realizzazione di una nuova società. Bisogna quindi risvegliare le coscienze delle persone e rinnovarle: l’individuo deve avere consapevolezza non solo di sé stesso, ma anche delle responsabilità che condivide, in quanto cittadino, assieme al sovrano nel governo. La nascita dei governi locali è

²⁴¹Ibidem.

²⁴²Theresa Man Ling Lee, op. cit., p. 38.

²⁴³Bart Dessein, op. cit., p. 92.

legata proprio a questo aspetto che attribuisce a ciascuno la possibilità di divenire saggio e di essere abile al governo:

The demand for maximum local autonomy is predicated on the claim that everyone is capable of acquiring "sagehood" (the model for self-cultivation) when given the proper guidance.²⁴⁴

L' inserimento dei governi locali nella struttura politica era determinante nel trasformare i cittadini da soggetti passivi, non consapevoli, in soggetti attivi e coscienti del fatto che il proprio ruolo è fondamentale per il governo. Questo cambiamento è fondamentale per la creazione di un nuovo stato:

It is in this context that Kang discussed the central role that local self-government can play in mobilizing the Chinese people to transform themselves from a collective of passive, indifferent individuals into a community of active, concerned individuals. The transformation of people's character was seen as an essential step in the task of nation-building.²⁴⁵

L' importanza del popolo per l'ordine sociale, a cui si è già accennato in precedenza, viene espressa da Kang Youwei attraverso un'immagine che richiama l'idea di radici e rami descritta nella *Grande Conoscenza*: la nazione è paragonata ad un albero le cui radici, ossia il popolo, se forti permettono allo stato di crescere saldo ed espandere i propri rami, mentre se troppo deboli rendono il paese e l'intera società fragili:

People constitute the base of a nation; villages constitute the base of government. Only a properly laid base can support a strong foundation. With a strong foundation, even a tree small enough to be held by two hands can grow into a strong one with thick trunk and twigs, and yield blooming flowers. If the base is weak, then even a huge tree will soon perish. How can one expect the tree to

²⁴⁴William Theodore De Bary, *The Liberal Tradition in China*, New York, Columbia University Press, 1983, pp. 11-42. Citato in Theresa Man Ling Lee, *Local Self-Government in Late Qing: Political Discourse and Moral Reform*, p. 39.

²⁴⁵Theresa Man Ling Lee, op. cit., p. 40.

blossom? Therefore, a small nation can be strong if it is based on people; a big nation not based on people can be weak.²⁴⁶

Oltre che richiamare l'idea delle radici e dei rami, i concetti fin ora osservati riprendono quanto espresso dai tre capisaldi, attraverso cui si vuole rendere l'uomo non solo consapevole della propria interiorità ma anche del proprio valore sociale. Tuttavia se la *Grande Conoscenza* è piuttosto rigida nella divisione tra popolo, sovrano e ministri, pur affermando che ciascuno di essi ha una rilevante importanza nella struttura statale, Kang Youwei dimostra di voler superare tali differenze lasciandosi influenzare dagli studi di sociologia che proprio negli ultimi decenni del secolo 19° iniziarono a diffondersi anche in Cina. Viene osservato da Kang Youwei e da altri pensatori che per riformare la società è necessario un cambiamento radicale che consiste nell'eliminazione sia delle classi sociali che del nucleo familiare:

They discovered that Western sociological theories served their needs for social changes in China. In spite of their divergence on some issues, representative Modernizers such as Kang Youwei, Liang Qichao, and Yan Fu were all in favor of sociology. The major work of Kang Youwei was *The Great Harmony*. The future society would be one of "great harmony for all the public, no classes," in which families would be abolished and people integrated in accordance with their wishes. He advocated that the feudal society which was composed of families as its basic units should be replaced by the capitalist society which put individuals above everything else.²⁴⁷

Questo permette di sostituire la società feudale fondata sulla divisione in famiglie e in classi sociali, con un sistema capitalista in cui si attribuisce maggiore importanza al singolo individuo. La ragione di questo cambiamento così profondo non è però da ricollegarsi ad una critica al sistema del confucianesimo in sé e alla tradizione, quanto ad un'applicazione sbagliata delle idee di quest'ultimo. Con il passare dei secoli infatti il

²⁴⁶Theresa Man Ling Lee, op. cit., p. 41.

²⁴⁷Li Hanlin, Fang Ming, Wang Ying, Sun Bingyao and Qi Wang, Chinese sociology 1898-1986, in *Social Forces*, 1987, Vol. 65, No. 3, p. 614.

confucianesimo più radicale aveva condotto ad una situazione per cui il sovrano e le élite avevano concentrato il potere nelle proprie mani distaccandosi dall'idea per cui chi governa deve assicurare il bene comune²⁴⁸. Tutto ciò naturalmente si oppone a quanto osservato nella *Grande Conoscenza* a proposito della famiglia e dello stato. Per via del discostamento di Kang Youwei dal confucianesimo, i rappresentanti più conservatori di questa filosofia, durante la Riforma dei Cento Giorni, gli mossero delle accuse. Pur partendo in realtà da premesse simili, come l'importanza della coltivazione del sé e la consapevolezza del proprio ruolo sociale, i tradizionalisti attribuivano alla comunità un valore maggiore rispetto al singolo individuo, a differenza di quanto espresso da Kang Youwei.²⁴⁹ Anche se i riformatori e i più conservatori prospettano un universo equilibrato ed armonioso in cui gli uomini vivono in pace, i secondi rispetto ai primi, come d'altronde espresso nella *Grande Conoscenza*, osservano che questa realtà viene equilibrata dalla coesistenza e dalla simbiosi tra famiglia, stato e il mondo intero, dove secondo Kang Youwei non esistevano più né famiglia né élite di governo:

By exerting a benign influence on the family, the state, and ultimately, 'all under heaven' (*tianxia*), the moral self fulfilled its purpose in helping to create a universal ethic community. The moral self and the state and society thus co-existed in a symbiosis, mutually vital to one another's well-being. In institutional terms, this close relationship had manifested itself in different systems of civil service in dynasty.²⁵⁰

La critica principale mossa dai conservatori a Kang Youwei risiede proprio nell'aver eliminato la divisione in classi sociali, evitando che le élite detenessero il potere, e nell'aver violato le regole che da sempre erano alla base della struttura politica e sociale della Cina:

²⁴⁸Bart Dessein, op. cit., pp. 91-92.

²⁴⁹Luke S. K. Kwong, op. cit., p. 691.

²⁵⁰Luke S. K. Kwong, op. cit., p. 692.

Kang Youwei's accusers, it is important to keep in mind, did not castigate him for going above his station to petition the throne, thereby violating government regulations.²⁵¹

Anche se la Riforma dei Cento Giorni e le proposte di Kang Youwei non riuscirono ad avere effetti concreti e a cambiare l'assetto politico, sociale ed economico della Cina, da quel momento risultò necessario per il paese raggiungere un cambiamento reale. Pochi anni dopo la tentata riforma anche Liang Qichao 梁启超 si dedicò alla riflessione sullo stato e sulla società. In alcuni articoli pubblicati tra il 1902 e il 1904 questi si soffermò sul concetto di *xinmin* che assumeva due significati: il primo, considerando *xin* un verbo, era *rinnovare il popolo*, come suggerito anche dalla *Grande Conoscenza*; il secondo invece riteneva *xin* un aggettivo, indicando che *xinmin* significa nuovo cittadino:

The premium that Liang put on the "moral" revolution of people as a prerequisite for democracy can be seen in the series of articles that he published between 1902 and 1904 in his *Xinmin Congbao* (New citizen journal). These articles were put together in a serial called *Xinmin shuo* (Theory of new citizenship). The term "*xinmin*" has two meanings, depending on whether the word "*xin*" functions as a verb or as an adjective. When "*xin*" is used as a verb, "*xinmin*" means "renovating the people." When "*xin*" is used as an adjective, "*xinmin*" means "new citizen".²⁵²

Il rinnovamento del popolo così come la riflessione morale sono dirette per Liang Qichao alla consapevolezza dell'uomo a proposito dello stato e alla nascita di un sistema democratico. Tutto ciò subisce naturalmente l'influenza del pensiero di Kang Youwei e delle idee della Riforma dei Cento Giorni. Arrivando a conclusioni diverse, anche Liang Qichao parte dalle stesse premesse della *Grande Conoscenza* sull'ordine sociale e del sé:

In this set of writings, Liang's thinking on the need to "renovate" people (*xin min*) as an indispensable component of nation-building surfaced prominently as a recurring theme. Together, the articles delivered a clear

²⁵¹Luke S. K. Kwong, op. cit., p. 693.

²⁵²Theresa Theresa Man Ling Lee, op. cit., p. 43.

message to the Chinese people and that is that political order must start with order within the self.²⁵³

Dalle idee descritte e dal progetto di riforma emerge che il cambiamento radicale della società, pur superando per certi aspetti la prospettiva sociale del confucianesimo, fonda le proprie radici nel confucianesimo stesso. Non bisogna infatti dimenticare che sia Kang Youwei che Liang Qichao, come altri riformisti, avevano ricevuto un'istruzione confuciana rigida che ha influenzato in ogni caso le loro idee. La *Grande Conoscenza* e i suoi principi vengono adattati ad un contesto sociale e storico che sta cambiando, in cui la coltivazione del sé e la riflessione interiore sono fondamentali per ispirare una nuova consapevolezza destinata alla costituzione di un nuovo e più moderno ordine sociale in cui i cittadini assumono un ruolo ancora più determinate e attivo a livello politico rispetto a quanto affermato nell' opera.

²⁵³Theresa Theresa Man Ling Lee, op. cit., pp. 47 - 48.

8) La Grande Conoscenza nella politica cinese contemporanea

8.1 - Illuminare la virtù splendente e rinnovare il popolo

Le nuove considerazioni a proposito della cultura tradizionale hanno portato a ritenere quest' ultima fondamentale nel processo di sviluppo del paese. Come affermato da Xi Jinping 习近平, la riflessione sulla cultura cinese tradizionale e sulla cultura contemporanea devono condurre alla crescita equilibrata e armoniosa della Cina:

Outstanding traditional culture is the root of the heritage and development of a country and a nation. Renouncing it is tantamount to severing our cultural lifeline. We should learn how to best carry forward our fine cultural traditions, and at the same time promote contemporary culture. We should put emphasis on both inheriting and development.²⁵⁴

La prima analogia che si può riscontrare tra le idee della *Grande Conoscenza* e il pensiero politico contemporaneo è la coltivazione del sé. Anche oggi si pone in risalto il lato pratico di quest' ultima e del perfezionamento morale, che si lega in modo ancora più forte alla società:

More effort should be made to cultivate morality with a refined moral culture developed through a wide range of inspirational and constructive activities on campus as well as diversified experience of social practice.²⁵⁵

Rispetto alla *Grande Conoscenza* viene dato maggiore spazio ai risultati pratici che il perfezionamento morale comporta, osservando il legame tra questo e il partito. Come descritto da Xi Jinping durante un discorso del 26 luglio 2017, i risvolti concreti dell'auto disciplina consistono nel permettere al popolo di superare determinati problemi con successo. È prima

²⁵⁴Xi Jinping, *The Governance of China II*, Beijing, Foreign Language Press, 2017, p. 341.

²⁵⁵Xi Jinping, op. cit., p. 408.

di tutto il partito che deve dedicarsi alla coltivazione del sé comprendendo che questa pratica è fondamentale per lo sviluppo del paese e del partito stesso:

Only thus can we ensure that our Party maintains vigor and vitality, and that it can lead the people in successfully confronting challenges, dealing with risks, overcoming obstacles, resolving problems, and achieving continuous successes. Practice has made us keenly aware that self-discipline is of crucial importance not only to the future of the Party, but to that of our country and nation, so we must focus on developing the Party with greater determination, courage and effort.²⁵⁶

Altro concetto che mostra sia analogie che differenze rispetto a quanto descritto nella *Grande Conoscenza* è la virtù, in particolar modo il *ming mingde*. Xi Jinping, citando i tre capisaldi dell'opera, evidenzia che essa non è solo un valore centrale per il socialismo, ma lo è anche per lo stato. Il funzionamento e la stabilità di quest'ultimo sono determinate dalla virtù: solo se gli individui – parte integrante dello stato - hanno un valore morale comune il paese resterà saldo e in armonia:

习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上，则提出了当代对“明明德”的新解读，他认为：“古人说：‘大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。’核心价值观，其实就是一种德，既是个人的德，也是一种大德，就是国家的德、社会的德。国无德不兴，人无德不立。如果一个民族、一个国家没有共同的核心价值观，莫衷一是，行无依归，那这个民族、这个国家就无法前进。这样的情形，在我国历史上，在当今世界上，都屡见不鲜。”²⁵⁷

Il segretario generale Xi Jinping nel meeting accademico internazionale per il 2565 anniversario della nascita di Confucio, ha suggerito nuove e contemporanee interpretazioni all' "illuminare la virtù splendente", egli considera che "gli antichi dicevano che la via della Grande Conoscenza consiste nell' illuminare la virtù splendente, rinnovare il popolo, giungere al sommo bene", tra questi il valore centrale è in realtà la virtù, sia la realtà del singolo individuo che la virtù più ampia, ossia della nazione, della società. Non è possibile un paese senza virtù, una persona senza virtù non è stabile. Una nazione, uno stato che non

²⁵⁶Xi Jinping, op. cit., p. 66.

²⁵⁷Hua Jun 华军, Ma Guowei 马国维, "Xi Jinping de Zhongguo chuantong wenhua guan yanjiu" 习近平的中国传统文化观研究 (Ricerche sulle considerazioni della letteratura cinese tradizionale di Xi Jinping), *Jilin shifandaxue xuebao*, 2018, No.4, p. 18.

possiedono valori comuni non riescono a prendere giuste decisioni, questa nazione, questo paese sono incapaci di progredire. Tale condizione nella storia del nostro paese, nel mondo attuale, non è nulla di nuovo.

Tali considerazioni presentano analogie rispetto a quanto descritto nell'opera, tuttavia, come già osservato a proposito della Riforma dei Cento Giorni e delle idee di Kang Youwei, i concetti della *Grande Conoscenza* sono qui sviluppati in riferimento ad un determinato periodo storico e ad una determinata ideologia politica: la virtù è un valore centrale per il socialismo e la coltivazione del sé è strettamente legata allo sviluppo del partito. Altro aspetto che accomuna la filosofia dell'opera e il pensiero politico contemporaneo è il ruolo esemplare di chi governa che deriva dal raggiungimento della perfezione morale. In riferimento a tale concetto vi sono però delle differenze: se nella *Grande Conoscenza* le persone virtuose, tra cui il sovrano, diventano un modello di comportamento per gli altri, oggi sono prima di tutto gli esponenti del partito a diventare esempi di perfetta moralità per il popolo. Per il pensiero socialista diviene quindi basilare essere da esempio per gli altri, solo così infatti si riesce a stabilizzare il paese:

在此，习近平总书记凸显了“明德”的道德价值，并将其从个人推广到社会和国家。他认为社会主义核心价值观是当代“明德”的重要体现。首先，社会主义核心价值观是社会主义和谐社会的道德典范，弘扬社会主义核心价值观有助于社会道德体系的构建(...) ²⁵⁸ Qui, il segretario generale Xi Jinping ha mostrato chiaramente il valore morale di “illuminare la virtù splendente”, e la sua diffusione dal singolo individuo alla società, al paese. Egli considera che il valore centrale del socialismo è l'importante concretizzazione dell'attuale “virtù splendente”. Innanzitutto il valore cardine del socialismo è l'esempio morale proprio dell'armonia sociale e del socialismo, sviluppare i valori centrali del socialismo contribuisce alla fondazione di un sistema etico nella società.

Il modo in cui sono sviluppati i concetti descritti da Xi Jinping e dalla *Grande Conoscenza* è piuttosto simile, la differenza sostanziale risiede nelle

²⁵⁸Ibidem.

mutate condizioni storico e politiche della Cina odierna. Questo porta a considerare in modo più attento le figure degli esponenti e dei segretari centrali e locali del partito comunista. È soprattutto in riferimento a questi ultimi che Xi Jinping nei suoi discorsi parla di coltivazione morale. Il presidente sottolinea l'importanza per gli ufficiali di partito della pratica della coltivazione del sé e del perfezionamento morale che portano al consolidamento del potere e all'ottenimento della fiducia da parte del popolo. I tre capisaldi per un comportamento etico e le tre regole basilari di condotta stabilite da Xi Jinping evidenziano come sia ancora oggi fondamentale soffermarsi sulla propria interiorità e sull'autoanalisi per riuscire a governare, senza essere influenzati dai propri interessi, avendo come scopo principale servire il partito e il popolo:

An important element for officials to rise is to use virtue to cultivate oneself, establish one's authority, and win the trust of the people. All party members and officials should keep in mind the Three Guidelines for Ethical Behavior and Three Basic Rules of Conduct; maintain the right worldview, outlook on life, and values; be mindful of the Party, the people, their responsibilities, and the rules; and regard selfless contribution to the causes of the Party and the people as the highest aspiration of life.²⁵⁹

Le sei regole prefissate da Xi Jinping possono essere accostate, sotto alcuni aspetti, ai tre capisaldi e otto obiettivi descritti nella *Grande Conoscenza*. Anche queste si focalizzano sull'interiorità ed esteriorità invitando gli ufficiali e gli esponenti del partito a coltivare sé stessi per poi dedicarsi al governo e al popolo.²⁶⁰ Il rapporto tra interiorità ed esteriorità, potere e popolo, viene approfondito nell'opera soprattutto in relazione ai tre capisaldi, in cui è evidente l'attenzione che il sovrano riserva al popolo, desiderando un suo cambiamento. Per l'epoca contemporanea quindi il ruolo esemplare di chi governa ha un certo peso, come il suo rapporto con il popolo. Tuttavia i cambiamenti repentini che hanno investito la Cina nel secolo scorso hanno portato a considerare gli aspetti filosofici tradizionali in un contesto ben diverso rispetto all'antichità; l'idea di esemplarità a cui si è accennato

²⁵⁹Xi Jinping, op. cit., p. 46.

²⁶⁰Xi Jinping, op. cit., p. 48.

prima diventa più complessa e si articola seguendo la divisione dei poteri centrali e locali che oggi governano il paese. Per mettere in pratica la buona condotta, ossia realizzare il *ming mingde*, e cambiare il popolo, rinnovandolo, è necessario innanzitutto che il segretario generale del partito sia un esempio valido per il governo locale. È attraverso quest'ultimo che il popolo non solo giudica il governo centrale ma allo stesso tempo trae da esso un esempio di comportamento morale a cui dare seguito:

To be of service to the people requires good conduct. At the county level, the Party secretary sets the example for the local Party committee and the government. The people judge our Party by judging the county leadership, particularly the Party secretary.²⁶¹

Oltre che definire in modo teorico il comportamento di chi governa a livello locale, Xi Jinping evidenzia nello specifico quali sono le azioni virtuose che hanno come obiettivo l'auto perfezionamento e il benessere del popolo:

The county party secretary, a public figure with power in the county, should uphold morality and integrity, as moral degeneration can do more damage than mistakes at work. In ancient times county magistrates were required to encourage and promote good conduct. You must conscientiously foster and practice core socialist values, strengthen morality and self-cultivation, develop healthy hobbies, be cautious in the friends you make, and examine your own conduct in life, in order to build healthy social trend in the county.²⁶²

L'interesse verso la virtù dei governanti e verso il popolo spinge a considerare un'altra caratteristica della politica di Xi Jinping che si rifà alla *Grande Conoscenza*: il rinnovamento del popolo. In un discorso del 2019 afferma che questo è un processo lungo, che richiede uno sforzo interiore in cui intervengono varie discipline come l'arte, la letteratura, e le scienze

²⁶¹Xi Jinping, op. cit., p. 158.

²⁶²Xi Jinping, op. cit., p. 162.

sociali. Sono infatti queste ultime ad educare nuove persone, a diffondere nel paese nuove idee, che portano non solo alla riflessione sul proprio spirito e alla coltivazione del sé, ma anche allo sviluppo economico.²⁶³ A tal proposito Jun Honghe 孙鸿鹤 e Zhang Yunfeng 张云峰 osservano infatti che lo sviluppo economico e tecnologico del paese è legato al suo stesso rinnovamento: oggigiorno la Cina è la seconda potenza economica ma la sua società, la sua economia e la sua tecnologia necessitano di un maggiore sviluppo. La nazione è chiamata a collaborare con il partito comunista in virtù del rinnovamento della società e di tutti i suoi aspetti pratici e teorici, per fare della Cina effettivamente la prima potenza economica e tecnologica del mondo.²⁶⁴ Il rinnovamento del popolo fa parte di progetto più ampio che consiste nel cosiddetto *Zhongguo meng* 中国梦, il sogno cinese. Come descritto da Xi Jinping nei discorsi del 2015 il sogno cinese si sviluppa in relazione alle riforme e alla crescita del paese.²⁶⁵ Questi aspetti sono chiaramente messi in luce nel discorso del 22 settembre 2015, in cui si descrivono gli obiettivi che il paese deve raggiungere:

The second is to build China into a modern socialist country that is prosperous, strong, democratic, culturally advanced and harmonious, and achieve the great rejuvenation of the Chinese nation by the middle of the century, which will see the centenary of the PRC.²⁶⁶

Dal modo in cui è stato sviluppato in epoca contemporanea il concetto di *xinmin* è possibile riconoscere differenze e analogie rispetto a quanto descritto nella *Grande Conoscenza*: la differenza sostanziale consiste nell'aver dato maggiore risalto al rinnovamento economico, politico e sociale, rispetto all'interiorità, che tuttavia assume anche oggi una certa importanza. Il contesto in cui Xi Jinping e il socialismo cinese sviluppano l'idea di *xinmin*

²⁶³Xi Jinping, “yi ge guojia, yi ge minzu buneng meiyou linghun”, 习近平:一个 国家, 一个民族不能没有灵魂 (Xi Jinping: una nazione, un popolo non possono non avere uno spirito), in *Qiushi*, 2019, No. 8, p. 4.

²⁶⁴Sun Honghe 孙鸿鹤, Zhang Yunfeng 张云峰, “Xi Jinping xinsidai Zhongguo tese shehuizhuyi sixiang zhong de Zhongguo chuantong wenhua” 习近平新时代中国特色社会主义思想中的中国传统文化 (La cultura tradizionale cinese nel pensiero di Xi Jinping sul socialismo con caratteristiche cinesi), in *Beifang luncong*, 2018, No.2, p. 6.

²⁶⁵Xi Jinping, op. cit., p. 25.

²⁶⁶Xi Jinping, op. cit., p. 30.

è assai più complesso rispetto alla situazione storico politica dell'antichità. Se la *Grande Conoscenza* affronta solo negli ultimi capitoli argomenti legati all'economia e alla società, dando precedenza ad aspetti che riguardano l'animo umano, lo sviluppo progressivo del testo dimostra che i concetti relazionati sia all' interiorità che all' exteriorità concorrono nella realizzazione del miglioramento sociale. Il rinnovamento del popolo è quindi inserito in un progetto più ampio che culmina con lo sviluppo del paese e la pacificazione del mondo. Considerando il modo in cui è portata avanti tale idea in epoca contemporanea si nota che ancora oggi questo concetto fa parte di un sistema più complesso che si snoda a partire dalla riflessione sulla virtù e sulla coltivazione del sé: è attraverso di esse che il governante assume un atteggiamento altruista e si rende conto delle necessità del popolo, da qui il bisogno di rinnovamento, di crescita sociale sia sotto il profilo culturale che materiale. Soffermarsi sui bisogni della comunità richiama l'idea di provare affetto per il popolo e mettersi nei panni di quest' ultimo, analizzati in di questo elaborato.²⁶⁷ Come sottolineato da Xi Jinping l' avere a cuore le sue necessità pone in evidenza due aspetti: il primo è riconoscere le esigenze del popolo come impegno del partito, l'altro invece indica che l'attenzione ai bisogni della società deve essere ripagata con la fiducia verso il partito e verso i segretari centrali e locali.²⁶⁸ Nonostante le differenze contestuali, sono diversi i richiami alla *Grande Conoscenza*: il miglioramento della società e la pacificazione del mondo non comportano uno sforzo e un impegno esclusivo del sovrano e dei suoi ministri, ma richiedono anche al popolo delle responsabilità e di fidarsi delle istituzioni. Queste ultime considerazioni permettono di riconoscere che, come nella *Grande Conoscenza*, sono molteplici gli elementi che concorrono alla realizzazione del progetto ultimo della politica cinese odierna, ossia essere un esempio per gli altri e pacificare il mondo, arrivando ad essere un modello per le altre nazioni attraverso il soft power:

说到“亲民”，即“推己及人”，包括“以身作则”，(…)。当然“以身作则”除了是 给统治者的忠告以外，教育工作者甚至我们每个人都应该有责任和担当的传统，给他人做榜样，推动我国社会主义文化建设，提升我国

²⁶⁷Cfr. pp. 58-59.

²⁶⁸Xi Jinping, op. cit., pp. 66-67.

文化软实力。²⁶⁹

Si parla di “provare affetto per il popolo”, ossia mettersi nei panni del popolo, che include essere da modello di condotta (...). “Essere da modello di condotta” oltre che essere un monito per coloro che governano, è la tradizione per cui gli educatori e noi tutti assumiamo delle responsabilità, fornendo agli altri un esempio, spingendo il nostro paese a costruire la cultura del socialismo, a promuovere nel nostro paese la cultura del soft power culturale.

8.2 - Equilibrare la famiglia e governare lo stato

Nei suoi discorsi Xi Jinping richiama spesso l’idea di famiglia e l’importanza delle relazioni familiari attraverso cui vengono rispettati e concretizzati i valori tradizionali. Nel discorso del 12 dicembre 2016 il presidente pone particolare attenzione ai rapporti tra genitori e figli, tra fratelli minori e maggiori:

The Chinese nation has always valued the family. As an ancient saying goes, “The family is essential under Heaven.” Traditional Chinese family virtues include: One should respect the elderly and love the young; a virtuous woman brings her husband good; a kind mother brings up children dutiful to the family; the younger brother should respect the elder brother and the elder brother should be gentle with the younger brother; passing good traditions of reading and farming from generation to generation; one should run the family diligently and thriftily; one should be learned and practice etiquette; one should observe discipline and the law; a peaceful family will prosper.²⁷⁰

È evidente la somiglianza dei concetti espressi da Xi Jinping con quanto affermato dalla *Grande Conoscenza* a proposito delle relazioni familiari e del modo in cui bisogna rapportarsi agli altri membri della famiglia. Anche il concetto di *qijia* è stato sviluppato in epoca moderna adattandolo ad un contesto socialista:

他说：“家庭是社会的基本细胞，是人生的第一所学

²⁶⁹Zhang Min 张敏, Lei Longgan 雷龙乾, op. cit., p. 132.

²⁷⁰Xi Jinping, op. cit., p. 382.

校。不论时代发生多大变化，不论生活格局发生多大变化，我们都要重视家庭建设，注重家庭、注重家教、注重家风，紧密结合培育和弘扬社会主义核心价值观，发扬光大中华民族传统家庭美德，促进家庭和睦，促进亲人相亲相爱，促进下一代健康成长，促进老年人老有所养，使千千万万个家庭成为国家发展、民族进步、社会和谐的重要基点。”²⁷¹

Egli afferma: “la famiglia è la cellula fondamentale della società, è la prima scuola di vita. Anche se oggi sono avvenuti numerosi cambiamenti, anche se la vita ha subito numerosi mutamenti, dobbiamo dare importanza alla struttura familiare, prestare importanza alla famiglia, all’educazione e alla tradizione familiare, dobbiamo unire saldamente la formazione e la promozione dei valori al centro del socialismo, sviluppare in modo esteso i tradizionali valori familiari della nazione cinese, promuovere l’armonia familiare, dare impulso all’affetto tra i membri della famiglia, incoraggiare la crescita sana delle future generazioni, favorire il supporto adatto agli anziani, fare in modo tale che migliaia di famiglie diventino un importante fondamento dello sviluppo del paese, del progresso nazionale e dell’armonia sociale.

Si riconosce la centralità del nucleo familiare in cui ogni membro – dal più vecchio al più giovane – assume un ruolo preciso e ha una propria dignità, come d’altronde definito dall’opera. La famiglia e il rispetto dei ruoli familiari diventano anche oggi basilari per lo sviluppo e per la diffusione degli ideali socialisti, contribuendo al piano di riforma. Uno degli aspetti su cui si sofferma in particolar modo Xi Jinping è l’educazione, osservando che la famiglia è la prima scuola di vita per l’essere umano. Nel discorso del 12 dicembre 2016 il presidente esamina in modo più approfondito il ruolo della stessa nell’educazione dei membri più giovani: i genitori non devono esclusivamente occuparsi di fornire un’educazione di tipo intellettuale ai propri figli, ma devono anche concentrarsi sul loro sviluppo interiore, quindi sulla coltivazione del sé e sul perfezionamento morale. Questo tipo di formazione è considerata la più importante ed è quella che avrà poi maggiore influenza sul modo di agire delle giovani generazioni:

²⁷¹Jidejun 纪德君, “Ji X Jinping lun xinshidai de “xiu qi zhi ping” 习近平论新时代的“修齐治平” (Xi Jinping discute di “coltivazione, equilibrio, governo, pacificazione” della nuova epoca), in *Tanqiu*, 2020, No.1, p. 27.

Second, I hope you will continue to value family education. Family is the first school, and parents are their children's first teachers. Family education begins as child learns to talk. The kind of family education a child receives determines his or her future conduct. Though there are many aspects to family education, the most important is character- building.²⁷²

Questi concetti richiamano la *Grande Conoscenza* per due motivi: il primo risiede nella considerazione secondo cui la famiglia è il primo nucleo sociale entro cui l'uomo cresce e agisce, per poi rivolgersi alla società e al mondo. Il secondo fa riferimento alla figura del genitore come primo insegnante dei propri figli, costituendo il primo esempio morale: Xi Jinping afferma che infatti i genitori devono assumere un atteggiamento coerente mettendo in pratica quanto insegnato: "Parents should instruct their children through word and deed, giving them both knowledge and virtue and practicing what they teach."²⁷³ Il genitore può essere accostato alla figura del sovrano descritta nella *Grande Conoscenza*: come al sovrano è richiesta coerenza nel dedicarsi prima ad educare moralmente la propria famiglia e poi al governo e al benessere del popolo, così il genitore, che deve insegnare al figlio l'auto disciplina e la riflessione interiore, seguendo la filosofia confuciana. La riflessione interiore deve quindi condurre sia i genitori che i figli ad impegnarsi per migliorare la società, diventando per quest' ultima esempi di comportamento morale, evitando spinte egoistiche che possono portare a compiere atti immorali:

They should maintain moral integrity and a healthy lifestyle, while at the same time placing strict demands on their spouses and children and teaching them to be self-disciplined and law-abiding, frugal and self-reliant, and be aware that sacrificing principles for profit, taking bribes, and violating the law are immoral acts. They should set an example for society.²⁷⁴

²⁷²Xi Jinping, op. cit., pp. 383-384.

²⁷³Xi Jinping, op. cit., p. 384.

²⁷⁴Xi Jinping, op. cit., p. 385.

Quanto osservato fin qui a proposito della famiglia e del ruolo esemplare dei suoi membri, pur restando fedele alla tradizione confuciana e alla *Grande Conoscenza*, assume in realtà una connotazione più politica. Xi Jinping sottolinea la progressività che consiste nel prodigarsi prima per la propria famiglia, per la sua educazione morale e intellettuale, proponendosi come primo modello di moralità valido, e diventando solo successivamente un esempio per lo stato. Quest' aspetto si ricollega chiaramente con quanto descritto nell'opera e richiama le considerazioni di Ames a proposito della famiglia, della società e dello stato, paragonandoli a dei cerchi concentrici che nascono dalla famiglia che estendono poi nello stato e nel mondo.²⁷⁵ In realtà il rapporto tra esemplarità in famiglia e nello stato permette di riscontrare alcune differenze rispetto alla *Grande Conoscenza* che sono determinate ancora una volta dal cambiamento politico e storico della Cina: facendo diretto riferimento al capitolo nove dell'opera Xi Jinping non solo evidenzia il rapporto consequenziale e progressivo tra la famiglia e lo stato, ma indica anche le responsabilità che gli ufficiali di partito assumono prima in famiglia e poi nella società. Attraverso la frase qui citata proveniente dall'opera, il presidente sottolinea come oggi gli ufficiali devono essere consapevoli del proprio ruolo e diffondere la cultura familiare tradizionale, consolidando attraverso il loro esempio la famiglia, il partito e la società:

Fine values should be promoted among all the families so as to nurture healthy social conduct. Officials at all levels must play a leading role in the promotion of the good family culture. As the ancient Confucian classic Book of Rites puts it, "What is meant by 'in order to govern the state rightly, it is necessary first to regulate the family' is that it is impossible for one to teach others while he cannot teach his own family." The family culture of officials will have an impact not only on their own families, but also on the Party and the government.²⁷⁶

Gli ufficiali raggiungono questo scopo coltivando sé stessi e permettendo ai figli di ricevere un'educazione che conceda loro di avere una visione oggettiva della realtà sacrificando il profitto personale e gli

²⁷⁵Cfr. nota 165.

²⁷⁶Xi Jinping, op. cit., p. 385.

egoismi.²⁷⁷ Le parole di Xi Jinping evidenziano un rapporto simbiotico tra famiglia e stato, come dimostrato anche nella *Grande Conoscenza*, se infatti la prima ha un ruolo importante per la stabilità dello stato educando le nuove generazioni che ricopriranno cariche politiche, d'altro canto il secondo deve avere cura delle stesse dal punto di vista materiale e dal punto di vista della formazione morale. È importante porgere infatti aiuto economico alle famiglie più in difficoltà e allo stesso tempo fornire un'educazione morale che si basa sui valori fondanti del socialismo, come l'amore per la patria e per i propri cari, il prendere parte al progresso del paese e soprattutto la condivisione del benessere:

All sectors should care for helping families in difficulty. Departments for cultural and ethical progress should play a coordinating, guiding and supervisory role, encourage wide participation from all walks of life, and work towards a set of new socialist family morality and values featuring love for the country, family, and one another, devotion to progress and kindness, joint efforts, and shared benefits.²⁷⁸

Ciò si ritrova nei capitoli nove e dieci della *Grande Conoscenza*, dove si fa riferimento alle condizioni economiche del paese e alla fiducia del popolo che dipendono dal comportamento moralmente perfetto di chi governa. Anche Xi Jinping ritiene questi aspetti rilevanti per la tenuta dello stato, considerando che il paese è forte solo se le famiglie stanno bene dal punto di vista interiore e materiale. La stabilità della famiglia quindi diventa essenziale per la stabilità dello stato, per la realizzazione del sogno cinese e la felicità della nazione:

Both history and reality show that the future of families is closely connected with that of nation. We must be conscious that a nation can do well only when its families do well. A prosperous and strong nation, the national rejuvenation and the happiness of the people are embodied by the happiness of the families and the better life of hundreds of million people. Similarly, only when a nation does well can its families do well.²⁷⁹

²⁷⁷Sun Honghe 孙鸿鹤, Zhang Yunfeng 张云峰, op. cit., pp. 9-10.

²⁷⁸Xi Jinping, op. cit., p. 386.

²⁷⁹Xi Jinping, op. cit., p. 383.

Quanto riferito dal presidente richiama la frase *yi jia ren, yi guo xing ren; yi jia rang, yi guo xing rang* “一家仁，一国兴仁；一家让 一国兴让”²⁸⁰ del capitolo nove dell’opera. Educare e provvedere ai bisogni delle famiglie per rafforzare lo stato a sua volta si basa sulla perfetta moralità dei governanti, come sottolineato da Xi Jinping citando la frase *shen xiu erhou jia qi, jia qi erhou guo zhi* “身修而后家齐，家齐而后国治”²⁸¹, che evidenzia non solo la consequenzialità che lega la famiglia allo stato, ma anche l’importanza di raggiungere il perfezionamento morale attraverso la coltivazione del sé prima di dedicarsi allo svolgimento delle cariche pubbliche.²⁸² Queste considerazioni permettono di riconoscere come si sia sviluppato al giorno d’oggi nella Cina socialista il concetto di *zhiguo*; si è fatto in precedenza riferimento al piano di riforme che il governo sta effettuando negli ultimi anni e che deve promuovere lo sviluppo economico tenendo conto della giustizia sociale:

To plain solid reform is significant to our work next year and in future. We should summarize our experience, enhance our thinking, emphasize focal points, improve the overall efficiency of reform, expand the scope of benefits, give full play to the leading role of reform measures that drive economic development, promote social fairness and justice, enhance people’s sense of gain, and arouse the enthusiasm of officials and people.²⁸³

Si deduce come il rapporto con il popolo abbia una certa rilevanza nel piano delle riforme in cui il benessere e lo sviluppo dello stesso sono gli obiettivi ultimi. Dal discorso pronunciato da Xi Jinping durante una visita nella provincia dell’Anhui 安徽 dal 24 al 27 aprile 2016 emerge che bisogna prendersi cura del popolo e provvedere ai suoi bisogni materiali più elementari come la ricerca del lavoro o le misure assistenziali.²⁸⁴ Anche se le condizioni del paese sono mutate rispetto all’ antichità, l’obiettivo ultimo resta in ogni caso il benessere dei cittadini, come descritto anche nell’ opera.

²⁸⁰Cfr. note 172-173.

²⁸¹Cfr. note 22-23.

²⁸²Ji Dejun 纪德君, op. cit., p. 28.

²⁸³Xi Jinping, op. cit., p. 110.

²⁸⁴Xi Jinping, op. cit., p. 391.

Ciò permette di affrontare un ulteriore aspetto che risiede nell'importanza del supporto e della fiducia che il popolo dà a chi governa, fondamentale per la stabilità statale. Prendendo in considerazione la frase *de zhong ze de guo, shi zhong ze shi* “得众则得国，失众则失”²⁸⁵ il presidente pone particolare attenzione alla stretta relazione che si instaura tra il partito e il popolo. L'aver fatto di quest'ultimo il fulcro della politica socialista degli ultimi anni ha comportato delle differenze rispetto ad altri partiti e correnti politiche:

习近平指出：“人民立场是中国共产党的根本政治立场，是马克思主义政党区别于其他政党的显著标志。党与人民风雨同舟、生死与共，始终保持血肉联系，是党战胜一切困难和风险的根本保证，正所谓‘得众则得国，失众则失国’。”²⁸⁶

Il popolo è il fondamento della posizione politica del partito comunista cinese, è il segno caratteristico che segna che differenzia il partito marxista da altri partiti. Il partito e il popolo sono nella stessa barca, condividono la stessa sorte, mantengono una stretta relazione dall'inizio alla fine, il popolo è il fondamento che permette al partito di superare tutte le difficoltà e di rischiare, per questo si dice “ottenere il sostegno del popolo significa riuscire a governare lo stesso, perdere il supporto del popolo significa perdere lo stato.”

Il riferimento all'opera dimostra chiaramente che, nonostante la Cina abbia in epoca moderna subito numerosi cambiamenti, la politica si lascia ancora ispirare dalla tradizione filosofica cinese e dai contenuti presenti nella *Grande Conoscenza*.

²⁸⁵Cfr. note 195-196.

²⁸⁶Sun Honghe 孙鸿鹤, Zhang Yunfeng 张云峰, op. cit., p. 6.

8.3 - Pacificare il mondo

Nell'epoca contemporanea il significato di *pingtianxia* assume un valore diverso, pur confermando il suo legame con la *Grande Conoscenza*. Se la spiegazione di questo concetto presenta nell'opera delle criticità, come descritto da Eno²⁸⁷, oggi assume dei contorni più definiti determinati anche dal nuovo scenario geopolitico. La *Grande Conoscenza* con *pingtianxia* delinea la pacificazione della Cina stessa, mentre le idee di Xi Jinping e la politica socialista trasferiscono la pacificazione in uno scenario più vasto, che permette di spingersi oltre la politica interna e osservare il ruolo che il paese ha assunto a livello internazionale. Pur riscontrando delle diversità tra la Cina antica e quella di oggi, le idee che permettono al paese di avvicinarsi alla politica mondiale e avere una posizione influente hanno solide radici nel pensiero tradizionale, in particolar modo sulla coltivazione del sé e sul buon governo: i membri del partito e dello stato devono dedicarsi al perfezionamento interiore e alla formazione politica, per poi impegnarsi a governare. L'azione politica non deve essere orientata esclusivamente allo sviluppo della Cina, ma bisogna permettere all'intera umanità di crescere e di migliorarsi. Come espresso da Xi Jinping la riflessione interiore e lo studio delle teorie politiche devono portare alla concretizzazione di queste ultime e al progresso dell'intera società umana:

We should educate all Party members and officials to turn what we have learned into a force to politically and ethically cultivate ourselves. We should earnestly study, understand, and believe these theories, and put them to good use. We should not be conceited or impetuous when we have won success, and not waver or give up in times of adversity. We should stand fast and hold on to the great ideas that promote the progress of human society and the realization of human ideals.²⁸⁸

Queste parole richiamano non solo l'ultimo capitolo della *Grande Conoscenza*, ma anche l'introduzione, dove è evidenziata soprattutto la progressività attraverso cui l'uomo realizza il processo che parte dalla coltivazione interiore della propria virtù all'osservazione delle conseguenze

²⁸⁷Cfr. nota 218.

²⁸⁸Xi Jinping, op. cit., p. 35.

della propria condotta virtuosa sulla nazione. Al giorno d'oggi i cambiamenti dello scenario internazionale e la globalizzazione hanno portato la Cina a rapportarsi necessariamente con i paesi stranieri. Richiamando il concetto di rinnovamento della nazione, Xi Jinping afferma che il cambiamento della Cina ha determinato dei mutamenti nelle relazioni intraprese con le altre nazioni, che si fanno più strette: il paese ha aumentato la sua dipendenza dagli altri stati e la classe politica si è così dedicata con maggiore interesse agli affari internazionali; allo stesso tempo anche le altre nazioni hanno una relazione sempre più stretta con la Cina. Per via di questo legame le decisioni che vengono prese a proposito delle riforme e dello sviluppo del paese devono tenere conto non solo della situazione politica interna della Cina, ma anche dei rapporti internazionali:

China has entered a crucial stage of achieving the great renewal of the Chinese nation. Profound changes are taking place in China's relations with the rest of the world, with closer interactions between China and international community. As China has increased its dependence on the world and its involvement in international affairs, so has the world deepened its dependence on China and greater impact on China. Therefore, in projecting and adopting plans for reform and development, we must give full consideration to both domestic and international markets, both domestic and foreign resources, and both domestic and international rules, and use them judiciously.²⁸⁹

L'attenzione rivolta al contesto internazionale evidenzia l'impegno della Cina nel favorire la cooperazione con le altre nazioni pur non rinunciando allo sviluppo e alla crescita interna. A proposito del contesto internazionale odierno, il presidente afferma che i rapporti con gli altri paesi non si esauriscono esclusivamente stringendo legami solidi con i paesi confinanti, ma anche con le altre potenze. Questi rapporti devono aiutare nella cooperazione internazionale, favorendo non solo lo sviluppo della Cina ma anche quello delle altre nazioni:

We should manage our relations with other major countries well, build a sound and stable framework of major country relations, and expand cooperation with

²⁸⁹Xi Jinping, op. cit., p. 481.

other major countries in the developing world. We should strengthen unity and cooperation with other developing countries and closely associate our development with the common development of other developing countries.²⁹⁰

Stringere relazioni con le altre potenze significa avere un rapporto di vicendevole vantaggio in cui da un lato le nazioni supportano il sogno cinese, quindi il progetto politico della Cina per lo sviluppo e per la pace comune, dall'altro la Cina deve dedicarsi al benessere non solo dei propri cittadini ma anche dell'intera umanità.²⁹¹ Dal discorso di Xi Jinping tenuto il 28 settembre 2015 durante l'assemblea generale delle nazioni unite si evince che il sogno cinese è strettamente legato al rapporto con gli altri paesi: un ambiente pacifico favorisce la sua attuazione e in più permette alla Cina di supportare le altre nazioni. Il progresso della Cina e la realizzazione del sogno cinese possono quindi essere di aiuto nella pacificazione del mondo e nello sviluppo del pianeta:

The dream of the Chinese people is closely related to the dreams of other peoples of the world. We cannot realize the Chinese Dream without a peaceful international environment, a stable international order, or the understanding, support, and help of the rest of the world. The realization of the Chinese Dream will bring greater opportunities to other countries and contribute to global peace and development.²⁹²

Il complesso quadro sociale e internazionale ha determinato delle differenze rispetto a quanto descritto nella *Grande Conoscenza* a proposito del *pingtianxia*. Nonostante le diversità, ciò che accomuna il concetto di *pingtianxia* dell'opera alle parole del presidente è la ricerca e il raggiungimento di un equilibrio e dell'armonia: l'ultimo capitolo della *Grande Conoscenza* permette di considerare come l'equilibrio tra riflessione interiore e azione concreta può portare alla pacificazione del mondo anche da un punto di vista materiale attraverso l'equa distribuzione dei beni. La

²⁹⁰Xi Jinping, op. cit., p. 483.

²⁹¹Xi Jinping, op. cit., p. 482.

²⁹²Xi Jinping, op. cit., p. 574.

pacificazione del mondo per Xi Jinping si basa sulla stabilità che sorge da un modello di sviluppo per cui si offrono a ciascuno le stesse possibilità materiali. I concetti alla base della politica cinese contemporanea come la lotta alla povertà e l'annullamento delle differenze sociali promuovendo l'uguaglianza, vengono estese a tutti gli altri paesi del mondo; gli sforzi devono essere quindi orientati alla creazione di un'umanità in cui prevale l'armonia tra l'umanità stessa, società e natura.²⁹³ L'aspetto che invece differenzia il concetto di *pingtianxia* odierno rispetto all'idea dell'opera è il rapporto della Cina contemporanea con le altre nazioni del pianeta. Xi Jinping considera diversi aspetti che concorrono alla creazione di un mondo che coopera per il bene comune: il primo riguarda la consapevolezza delle nazioni circa la loro uguaglianza, evitando che di fatto i paesi più ricchi e più potenti possano prevaricare su quelli più poveri e deboli. Questo aspetto riconduce alla seconda prospettiva che riguarda la sovranità di ogni nazione: come riferito da Xi Jinping ogni paese è inviolabile, per cui gli altri stati non possono interferire con le decisioni e con il sistema politico degli altri popoli. Ciò permette di affrontare il terzo aspetto, ossia la necessità che ciascun paese prenda in totale autonomia le proprie scelte politiche ed economiche, che devono essere rispettate dalla comunità internazionale.²⁹⁴ Sono diversi i punti che permettono di accostare il pensiero contemporaneo con quanto descritto dalla *Grande Conoscenza*: come l'ultimo capitolo dell'opera sottolinea l'importanza di sostenere le categorie sociali più deboli come gli anziani o gli orfani da parte del sovrano²⁹⁵, allo stesso modo oggi si considera fondamentale supportare le nazioni più povere senza assumere un atteggiamento dominante. Entrambi questi atteggiamenti sono finalizzati ad una pacificazione del mondo che si fonda - oltre che sull'ordine e sul rispetto delle regole - sulla considerazione che si ha delle altre nazioni. Il riconoscimento da parte della Cina delle caratteristiche peculiari di ogni paese e degli altri modelli di sviluppo adottati avviene purché essi siano funzionali ad uno sviluppo sociale ed economico sano. Il rispetto vicendevole delle diversità porta di conseguenza allo scambio e all'integrazione tra i paesi che

²⁹³Xi Jinping, op. cit., pp. 525-526.

²⁹⁴Xi Jinping, op. cit., p. 571.

²⁹⁵Cfr. note 185-186.

raggiungono uno stato di armonia e pace derivante dall'accettazione reciproca:

Only through mutual respect, mutual learning, and harmonious coexistence can the world maintain its diversity and thrive. Each social model represents the unique vision and contribution of its people, and no model is superior to others. Different civilization should engage in dialogue and exchanges instead of trying to exclude or replace each other. The history of humanity is a process of exchanges, interactions, and integration among different civilizations. We should respect all civilizations and treat each other as equals. We should draw inspiration from each other to boost the creative development of human civilization.²⁹⁶

A partire dall'armonia che nasce dall'accettazione delle diversità è possibile individuare altre differenze e analogie tra *la Grande Conoscenza* e il pensiero politico della Cina di oggi: il concetto di *pingtianxia* esposto nell'opera evidenzia l'uguaglianza sociale ed economica nonostante la rigorosa divisione dei ruoli sociali; al giorno d'oggi questo si riferisce ad una situazione internazionale più ampia che tiene in considerazione tutti i paesi del mondo, malgrado ciò anche nella politica cinese contemporanea vi è un forte richiamo all'equità sociale delle varie finalizzata all'armonia universale, rispettando però le diversità storiche e le scelte politiche. La Cina pone un impegno concreto nello sviluppo di un ambiente pacifico nonostante il cambiamento della società e dello scenario politico mondiale, evitando ogni interferenza con la politica degli altri paesi:

China will continue to participate in building world peace. We are committed to peaceful development. No matter how the international landscape may evolve and how strong we may become, China will never pursue hegemony or expansion, nor will it seek to create spheres of influence.²⁹⁷

²⁹⁶Xi Jinping, op. cit., p. 573.

²⁹⁷Xi Jinping, op. cit., p. 574.

La pacificazione del mondo e il rapporto con le altre nazioni permette di considerare un altro concetto a cui la Cina fa spesso riferimento nelle relazioni con gli altri stati, ossia il cosiddetto “soft power”. Questo viene indicato come la capacità da parte di uno stato di esercitare una certa influenza e attrazione verso altre nazioni escludendo l’uso della forza per il raggiungimento dell’armonia.²⁹⁸ Come espresso da Wang Huning l’idea di soft power è strettamente legata alla cultura: se infatti la Cina dimostra di possedere una cultura e ideali politici degni di essere ammirati sarà allora possibile attuare un soft power con caratteristiche cinesi.²⁹⁹

Nonostante il quadro politico complesso la Cina di oggi ha ben inserito nel contesto contemporaneo concetti che fanno parte della *Grande Conoscenza*, rispettandone non solo la progressività ma anche l’essenza delle sue idee.

²⁹⁸Anja Lahtinen, China's Soft Power: Challenges of Confucianism and Confucius Institutes, in *Journal of Comparative Asian Development*, 2015, Vol. 14, No. 2, p. 205.

²⁹⁹Ibidem.

Conclusioni

Questo elaborato ha cercato di spiegare il testo della *Grande Conoscenza*, analizzandone i contenuti filosofici e osservando il modo in cui questi ultimi sono stati sviluppati nella storia moderna e contemporanea della Cina. Si sono innanzitutto sottolineate le finalità dell'opera: il raggiungimento dell'armonia universale attraverso un processo educativo che ha come scopo il perfezionamento del sé e della società. È emersa poi la complessità dei concetti filosofici presenti nel testo che costituiscono tale processo educativo: la descrizione degli otto obiettivi e dei tre capisaldi permette di comprendere come la *Grande Conoscenza* si soffermi a riflettere sull'interiorità dell'uomo e sull'esteriorità che viene rappresentata dall'ambiente sociale in cui l'uomo vive; l'essere umano per migliorare lo stato e la società stessa deve prima di tutto dedicarsi con impegno e costanza all'introspezione e alla coltivazione del sé. Da ciò la progressività che costituisce una delle caratteristiche più importanti del testo preso in esame, in cui ogni capitolo espone la necessità dell'uomo di procedere seguendo in modo rigoroso il percorso dettato dal *Dao* della *Grande Conoscenza*: grazie a quest'ultimo concetto si spiega non solo come le diverse scuole di pensiero hanno influenzato il testo, ma anche il doppio valore – metafisico e concreto – che diventa peculiarità dell'opera. L'analisi dei primi cinque obiettivi, ossia 格物, 致知, 诚意, 正心 e 修身 ha permesso di evidenziare sia le criticità interpretative riguardo a tali concetti, già note nell'antichità, che la loro profonda correlazione. Questi descrivono in che modo l'uomo deve dedicarsi alla riflessione interiore, ma solo l'analisi dei tre capisaldi, 明明德, 新民 e 止于至善 permette di osservare come la coltivazione del sé e l'introspezione possono rendere l'uomo consapevole di sé stesso e del proprio ruolo sociale. L'analisi dei tre capisaldi ha messo in luce quindi il processo che consente all'uomo di raggiungere e mettere in pratica la virtù permettendo così – attraverso il suo esempio di uomo virtuoso - anche agli altri di coltivare sé stessi e di comprendere a loro volta il proprio ruolo sociale. In tal modo tutti possono contribuire al miglioramento e all'armonia dello stato. Per via di tali considerazioni si è ritenuto opportuno analizzare successivamente gli ultimi tre obiettivi, 齐家, 治国 e 平天下, che sottolineano il grande valore assunto

dalla coltivazione del sé e della consapevolezza personale nei rapporti sociali e nella creazione di uno stato forte: l'uomo virtuoso solo nel momento in cui ha perfezionato sé stesso può agire in modo imparziale verso la propria famiglia e verso lo stato. Dall'analisi soprattutto di 治国 e 平天下 si sono riconosciuti i risultati concreti che il processo di auto coltivazione determina nel paese: la creazione uno stato in cui chi governa con virtù riesce a rendere equa la società e ad armonizzarla. Approfondendo i tre capisaldi e gli otto obiettivi è emerso che il percorso tra interiorità ed exteriorità descritto dall'opera non è destinato esclusivamente al sovrano o a chi governa, ma a tutto il popolo: attraverso la coltivazione personale, ognuno, rispettando il proprio ruolo e la propria posizione sociale, può contribuire alla creazione di uno stato egualitario e armonioso. Questa può essere considerata una delle caratteristiche più interessanti della *Grande Conoscenza* che ancora oggi viene considerata fonte d'ispirazione per le teorie politiche. Negli ultimi capitoli dell'elaborato si è osservato il peso che il testo ha assunto nella storia della Cina moderna e contemporanea, pur essendo cambiante le condizioni politiche e sociali del paese. Per l'attuazione della Riforma dei Cento Giorni nel 1898 il filosofo Kang Youwei si è lasciato ispirare dai concetti dell'opera, tra cui 修身 e 新民, cercando di rendere la Cina un paese moderno alla pari delle altre nazioni, tuttavia l'influenza del pensiero occidentale ha portato al superamento di alcune idee presenti nella *Grande Conoscenza*, come la divisione rigorosa in ruoli sociali. Al giorno d'oggi la politica riprende i concetti del testo, adattandoli alle idee socialiste alle condizioni della Cina moderna: Xi Jinping fa spesso riferimento al rinnovamento del popolo in relazione al sogno cinese e al piano di riforme, oltre che alla coltivazione morale del sé come impegno costante della classe dirigente e dei funzionari del partito comunista. Anche i concetti di 齐家, 治国 e 平天下 vengono considerati in relazione alle nuove condizioni sociali e politiche: è soprattutto 平天下 a dimostrare come il confronto con i paesi occidentali spinge a creare un mondo in armonia in cui la Cina ha un ruolo di primaria importanza sul panorama politico internazionale. In conclusione, quanto si è cercato di descrivere in questo elaborato conferma l'importanza che la *Grande Conoscenza* ha avuto e ha tutt'ora in ambito filosofico e storico-politico: il percorso volto alla coltivazione del sé e al relazionarsi con la comunità mira

infatti ad educare persone consapevoli di sé stesse e del proprio compito nella società, ossia partecipare all'armonia dell'universo.

Bibliografia

Ames, Roger T. (2011), *Confucian Role Ethics, A Vocabulary*, The Chinese University Press, Hong Kong.

Andreini, Attilio (a cura di) (2018), *Laozi Daodejing: Il canone della Via e della Virtù*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Berthrong, John H. (2006), To Catch a Thief: Zhu Xi (1130-1200) and the Hermeneutic Art, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33 (supplement), pp. 145-159.

Chan, Alan K. L. (2011) Interpretations of Virtue (De) in Early China, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 38, No.1, pp. 134-150.

Chan Shirley, Lee Daniel (2015), “Shendu” and “Qingdu”: Reading the Recovered Bamboo and Silk Manuscripts, in *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 10, No.1, pp. 4-20.

Chan, Wing-Tsit (1969), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

Cheng, Chung-yi (2010), Liu Zongzhou on Self-Cultivation, in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Springer, New York, 2010, pp. 337-353.

Chang Huonan 张浩楠 (2018), “Shixi <<Daxue>> de xiushen guan” 试析《大学》的修身观 (Analisi del concetto di coltivazione di sé della Grande Conoscenza), in *Hangdong baozhang shijie*, No.11, p. 29-30.

De Bary, William (1983), *The Liberal Tradition in China*, Columbia University Press, New York, pp.11-42.

Dessein, Bart (2017), Yearning for the Lost Paradise: The “Great Unity” (datong) and its Philosophical Interpretations, in *Asian Studies*, Vol. 5, No. 1, pp. 83-102.

Ding Weixiang, Huang Deyuan (2010), Taking on a Proper Appearance and Putting It into Practice: Two Different Systems of Effort in Song and Ming Neo-Confucianism, in *Frontiers of Philosophy in China*, Vol.5, No. 3, pp. 326-351.

Fan Ya 樊亚 (2015), “rujia “mo zhi qi zi e” de ni’ ai sixiang lanshang” 儒家“莫知其子恶”的溺爱思想滥觞 (Origine dell’ idea di vizio nel “non conoscere i difetti dei propri germogli” della scuola confuciana), in *Yatai jiaoyu*, No.32, p.96.

Feng Chen 冯晨 (2013), “zhiyu zhishan” nenggou chengli daode qinggan

yinsu” 止于至善”能够成立德道德情感因素 (fattori morali ed emozionali che possono essere determinati dal fermarsi al sommo bene), in *Shenzhen daxue xuebao*, No 1, pp. 45-51.

Gardner, Daniel K (1986), *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press, Cambridge and London.

Hall, David L, Ames, Roger T. (1987), *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany.

He Likun 何莉琨 (2001), “<<Daxue>> “zhizhi” sixiang xin jie” 《大学》“知止”思想新解 (Nuove spiegazioni sul “sapersi fermare” nella Grande Conoscenza), in *Beihua Daxue xuebao*, Vol. 2, No. 1, pp. 13-15.

He Yixin 何益鑫 (2019), “<<Daxue>> guyi ---- yi “gewu zhizhi” yu “chengyi” de quanshi wei zhongxin” 论《大学》古义——以“格物致知”与“诚意”的诠释为中心 (Antico significato della Grande Conoscenza – interpretazioni per cui “indagare gli esseri, ampliare la conoscenza e avere intenzioni sincere” sono considerate il punto centrale), *Zhongguo zhhexueshi*, No.4, pp. 28–36.

Hua Jun 华军, Ma Guowei 马国维 (2018) “Xi Jinping de Zhongguo chuantong wenhua guan yanjiu” 习近平的中国传统文化观研究 (Ricerche sulle considerazioni della letteratura cinese tradizionale di Xi Jinping), in *Jilin shifandaxue xuebao*, No.4, pp. 16–20.

Hummel, William F.(1935), K’ang Yuwei, Historical Critic and Social Philosopher, 1858-1927, in *Pacific Historical Review*, Vol. 4, No. 4, pp. 343–355.

Ji Dejun 纪德君 (2020) , “Ji X Jinping lun xinshidai de “xiu qi zhi ping” 习近平论新时代的“修齐治平”(Xi Jinping discute di “coltivazione, equilibrio, governo, pacificazione” della nuova epoca), in *Tanqiu*, No.1, pp. 25-31

Jiang Zhijing 姜志景(2018), “qiantan <<Daxue>> zhong e “zhixing – heyi” sixiang” 浅谈《大学》中的“知行合一”思想 (Breve esposizione del concetto di “unità di conoscenza e pratica” nella Grande Conoscenza), in *Wenhua chuangxin bijiao yanjiu*, No.15, p. 19-20.

Kong Lingzhu 孔令柱 (2018), “<<Daxue>> xiushen zhi dao jiqi dui gaoxiao li de shuren gongzuo de qishi” 《大学》修身之道及其对高校立德树人工作的启示 (La via della coltivazione del sé nel daxue e delucidazioni sulla coltivazione morale delle persone), in *Renwen tianxia*, No. 5, pp. 44-49.

Kubin, Wolfgang (2014), *Das Großes Lernen, Maß und Mitte*, übersetzt und kommentiert von Wolfgang Kubin, Freiburg im Breisgau.

Kwong, Luke S. K. (2000), Chinese Politics at the Crossroads: Reflections on the Hundred Days Reform of 1898, in *Modern Asian Studies*, Vol. 34., No. 3, pp. 663–695.

Lahtinen, Anja (2015), China's Soft Power: Challenges of Confucianism and Confucius Institutes, in *Journal of Comparative Asian Development* Vol. 14, No. 2, pp. 200–226.

Li Hanlin, Fang Ming, Wang Ying, Sun Bingyao and Qi Wang (1987), Chinese sociology 1898-1986, in *Social Forces*, Vol. 65 No. 3, pp. 612 – 640.

Lippiello, Tiziana 李集雅 (2017) “ “Xiujizhiren” zai “Daxue” he “Zhongyong” he Li Madou de lijie he xiangfa” 修己治人在大学和中庸和利玛窦的理解和想法 (The meaning of xiushenzhiren “修己治人” in the Daxue and the Zhongyong and Matteo Ricci’s interpretation), in *Beijing daxue diyi jiegui danxue guoji yantaohui, lunwenji*, pp. 465-484.

Liu Xing 刘星 (2018), Kang Youwei ruxue de shidai jiazhi tanxi 康有为儒学的时代价值探析 (Ricerche valutative attuali sul confucianesimo di Kang Youwei) *Shandong Sheng shehuizhuyixue xueyuan bao*, No. 6, pp. 41–48.

Man Theresa, Ling Lee (1998), Local Self-Government in Late Qing: Political Discourse and Moral Reform, in *The Review of Politics*, Vol. 60, No. 1, pp. 31-53.

Meng Zhuo 孟琢 (2019), “mingde de putong xing—<<Daxue>> “mingde” sixiang xin tan” 明德的普遍性—《大学》“明德”思想新探 (Universalità della virtù splendente, una nuova ricerca sul ‘ming de’ concetto della Grande Conoscenza), in *Zhongguo zhhexueshi*, No. 2, pp. 64-70.

Ou Yang 欧阳, Zhen Ren 祯人 (2017), “<<Daxue>> yu rengen xiuyang” 《大学》与人格修养 (La Grande Conoscenza e la coltivazione personale), in *Guizhou wenshi congkan*, No. 4, pp. 12-27.

Pi Lanjiao 皮兰娇 (2006), “lun <<Daxue>> de daode xiuyang tixi” 论《大学》的道德修养体系 (Sull’ideologia e struttura della coltivazione morale nella Grande Conoscenza), in *Hebei qingnian guanli ganbu xueyuan xuebao*, No. 2, pp. 49–51.

Plaks, Andrew (2003), *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On The Practice of the Mean)*, Penguin Books, London.

Roth, Harold D. (1991), Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 51, No. 2, pp. 599-650.

Scarpari, Maurizio (2010), *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Shun Kwong-Loi (2010), Zhu Xi on the “Internal” and “External”: a Response to Chan Lee, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 37, No. 4, pp. 639-654.

Shun, Kwong-Loi (2011), Wang Yang-Ming on Self-Cultivation in the Daxue, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 38 (supplement), pp. 96-113.

Sun Deli 孙德立 (2016), “zhizhi” de neihai ji dangdai jiazhi” “知止”的内涵及当代价值 (Contenuti del “sapersi fermare” e valutazioni dell’ epoca contemporanea), in *Zhenggongxue kan*, No.5, pp. 90–91.

Sun Deyu 孙德玉 (2017), “lun << Daxue>> “Zhiyu zhi shan” de jiazhi yiyun” 论《大学》“止于至善”的价值意蕴 (Sul valore del “sapersi fermare al sommo bene” della Grande Conoscenza), in *Gaodengjiaoyu yanjiu*, Vol.38, No.6, pp. 93–97.

Sun Deyu 孙德玉, Yang Hu 杨慧 (2018) “<<Daxue>> “jie ju zhi dao” de lishi guanzhao he xianshi qi” 《大学》“絜矩之道”的历史观照和现实启 (Riflessione storica e chiarimenti della “misurazione morale del sovrano” nella Grande Conoscenza), in *Yaodeng jiaoyu yanjiu*, Vol. 39, N. 11, pp. 85-89.

Sun Honghe 孙鸿鹤, Zhang Yunfeng 张云峰(2018),“Xi Jinping xinsidai Zhongguo tese shehuizhuyi sixiang zhong de Zhongguo chuantong wenhua” 习近平新时代中国特色社会主义思想中的中国传统文化 (la cultura tradizionale cinese nel pensiero di Xi Jinping sul socialismo con caratteristiche cinesi), in *Beifang luncong*, No.2, pp. 5-12.

Sim Luke J., Bretzke James T. (1994), The notion of Sincerity (cheng) in the Confucian Classics, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 21, No.2, pp. 179-212.

Tang Na 唐娜 (2009), “<<Daxue>> zhong de “zhizhi”” 《大学》中的“知止” (Il sapersi fermare nella “Grande Conoscenza”), in *Huaxia Wenhua*, No.2, pp. 56–57.

Thompson, Kirill O. (2007), The Archery of “Wisdom” in the Stream of Life: “Wisdom” in the “Four Books” with Zhu Xi’s Reflections, in *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 3, pp. 330-344.

Tu, Wei-ming (1999), Self-Cultivation as Education Embodying Humanity, in *The Proceedings of the Twentieth Congress of Philosophy*, Vol. 3, pp. 27-39.

Wang, Huaiyu (2007), On Ge Wu: Recovering the Way of the “Great Learning”, in *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 2, pp. 204-226.

Wang Jing 王进 (2018), ““Zhishan” heyi zhizhi “shi” ---- yi Zhuzi << Daxue zhangju >> wei zhongxin jian dui “yi fo shi ru” de yi ge piping” “至善”何以止于“事”——以朱子《大学章句》为中心兼对“以佛释儒”的一个批评 (“fermarsi al sommo bene” come fermarsi alle “cose” , una critica attraverso il commentario di Zhu Xi alla Grande Conoscenza e all’ idea di “interpretare il confucianesimo attraverso il buddismo”), in *Guiyang xueyuan xuebao*, Vol. 13, No. 3, pp. 68 –74.

Wang Kaili 王凯立 (2018), “Zhuzi << Daxue>> quanshi zhong de daode shijie” 朱子 《大学》诠释中的道德世界 (L’ambito della moralità nell’ interpretazione di Zhuzi della Grande Conoscenza), in *Tianfu xin lun*, No. 4, pp. 31– 41.

Wang Xinhui 王新水 (2015), “<< Daxue • Shou zhang>> fa wei lizu yu dui Zhuxi zhujie de pingpan jicheng” <<大学•首章>>发微—立足于对朱熹注解的批判继承 (Breve esposizione sui capitolo iniziale della Grande Conoscenza, critica basata sulle note di Zhuxi), in *Renwei zazhi*, No. 12, pp. 12-21.

Wen Haiming (2012), Confucian Co-creative Ethics: Self and Family, in *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 7, No. 3, pp. 439-454.

Wong, Young-Tsu (1992), Revisionism Reconsidered: Kang Youwei and Reform Movement of 1898, *Journal of Asian Studies*, Vol. 51, No. 3, pp. 513-544.

Xi, Jinping (2017), *The Governance of China II*, Foreign Language Press, Beijing.

Xi, Jinping (2019), “yi ge guojia, yi ge minzu buneng meiyou linghun” 习近平:一个 国家，一个民族不能没有灵魂 (Xi Jinping: una nazione, un popolo non possono non avere uno spirito), in *Qiushi*, No. 8, pp. 4-6.

Xu, Fuguan 徐復觀 (2001), *Zhongguo Renxing Lun Shi: Xianqin Pian* 中國人性論史: 先秦篇 (History of the theory of human nature in China: Pre-Qin period), Shanghai, Shanghai Sanlian Shudian.

Yao, Xinzhong (2013), The Way of Harmony in the Four Books, in *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 40, No.2, pp. 252-268.

Zarrow, Peter (2002) The Reform Movement, The Monarchy, and Political Modernity, in *Rethinking the 1898 Reform Period, Political and Cultural Change in Late Qing China*, edited by Rebecca E. Karl & Peter Zarrow, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) and London, pp. 17-47.

Zeng Shen 曾参, Li Chunyao 李春尧 (2016), *Daxueyizhu* 大学译注 (Annotazioni al Daxue), Changsha, Yuelu shushe chuban.

Zeng Zhenyu 曾振宇 (2015), “xunqiu zhishan: rujia ren xue de tedian yu shengming zhi le” 寻求至善: 儒家仁学的特点与生命之乐 (Cercando il sommo bene: le caratteristiche della benevolenza confuciana e la gioia di vivere), in *Lishi xuebao*, No.1, pp. 28-33.

Zhang Dainian (2002), Key Concepts in Chinese Philosophy, traduzione di Edmund Ryden, Foreign Language Press, Beijing.

Zhang Min 张敏, Lei Longgan 雷龙乾 (2016), “<<Daxue>> zhi “Daxue zhi Dao” de shijian zhixue yiyun” 《大学》之“大学之道”的实践哲学意蕴 (Significato filosofico e pratico del Dao del Daxue), in *Baoji wenli xueyuan xuebao*, Vol.36, No. 4, pp. 130-135.

Zhang Xing 张兴 (2018), ““mingmingde” yu “xinmin” de guanxi —— jian lun “xinmin” de neirong ji Zhuzi de gaidong yiju” “明明德”与“新民”的关系 ——兼论“新民”的内容及朱子的改动依据 (Relazione tra “illuminare la virtù splendente” e “rinnovare il popolo” —— due considerazioni sui contenuti del “rinnovare il popolo” e le modifiche di Zhuxi), in *Guoji ruxue luncong*, No. 2, pp. 39-54.

Zhao Fasheng 赵法生 (2011), “<<Daxue>> “qinmin” yu “xinmin”” 《大学》“亲民”与“新民”辨说 (differenze tra il “amare il popolo e “rinnovare il popolo” della Grande Conoscenza), in *Zhongguo zhhexueshi*, No.1, pp 97-106.

Zhou Yanyan 周燕燕 (2019), “cong <<Daxue>> kan chuantong wenhua de zhiguolizheng zhahui” 从《大学》看传统文化的治国理政智慧 (dalla Grande Conoscenza si riconosce la saggezza della cultura tradizionale di governare lo stato), in *Shandong ganbu hanshoudaxue xuebao*, No.1, pp. 35-38.

Zhu Bian 主编, Luo Zhufeng 罗竹风 (1991), *Hanyu da Cidian* 汉语大词典 (Gran Dizionario della Lingua Cinese), Shanghai, Hanyu da Cidian chubanshe.

Sitografia

Eno, Robert (2016), *The Great Learning and The Doctrine of the Mean: Translation, Commentary, and Notes* <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/23422> ultimo accesso 01-07-2020.

Lunyu

<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji?@12^1723772224^809^^^0524029000001^@@1541507567>, ultimo accesso 04- 07- 2020

Shijing

<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji?@12^1723772224^809^^^0529078000095^@@463191678>, ultimo accesso 04 – 07 -2020

Xunzi

<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanji?@74^2026529998^809^^^0308002000009^@@1237241773>