



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Interpretariato e  
Traduzione Editoriale,  
settoriale

**Tesi di Laurea**

**Questione di  
“faccia”:**

Proposta di traduzione e  
commento di un articolo  
accademico

**Relatore**

Ch. Prof. Livio Zanini

**Correlatore**

Ch. Prof. Paolo Magagnin

**Laureando**

Christian Pulvirenti

Matricola 877619

**Anno Accademico**

2019 / 2020

## **ABSTRACT**

The present dissertation focuses on the translation and a translational commentary of an article published in an academic journal in which a careful analysis of the criticisms of various scholars regarding the “mianzi problem” in Chinese culture is made.

The thesis is divided into three sections. The first section consists of an introduction that aims to provide general information and an overall understanding of three concepts related to the chosen text: “chi”, “lian” and “mianzi”.

The second section is a translation from Chinese into Italian of the selected text. The central point of the text is the centrality that the concept of shame has in China, starting with the Confucian culture, and how the concepts of “lian” and “mianzi” are closely related to it.

The third and final section consists of an analysis of the source text, the main problems and difficulties faced during the translation process and the techniques and solutions adopted in order to produce the final Italian text. As part of this analysis, a glossary of the technical terms that can be found in the source text is included.

A bibliography can be found in the appendix at the end of this paper.

## 摘要

本论文以一篇发表在学术期刊上的研究中国文化中“面子问题”的文章为研究对象，重点分析了中文文章意大利文翻译中的问题。

本论文分成三部分。第一部分是引言，概括介绍所选研究文章涉及的三个关键概念：“耻”、“脸”与“面子”，旨在提供一些背景信息。

第二部分是所选文章意大利文翻译。文章的主要论点是羞耻概念从儒家文化开始在中国文化的核心地位，以及“脸”、“面子”的概念如何与之密切相关。

第三部分是分析讨论。主要从三方面展开，包括：对中文原文的分析、意大利文翻译中所面临的主要问题和困难以及创作高质量意大利文翻译应改使用的策略和解决方法。第三部分的注释词表包括中文原文本里所使用的专业词汇。

最后，本论文的参考书目在本文的附录。

## PREFAZIONE

Il presente elaborato si concentra sulla traduzione e sul commento traduttologico di un articolo pubblicato su una rivista accademica in cui si fa un'attenta analisi delle critiche di vari studiosi in riferimento al problema di *mianzi* nella cultura cinese.

La tesi è suddivisa in tre sezioni. La prima sezione è costituita da un'introduzione che si propone di fornire informazioni e una comprensione generale dei tre concetti relativi al testo scelto: *chi*, *lian* e *mianzi*.

La seconda sezione contiene la traduzione dal cinese all'italiano del testo scelto. Il punto centrale dell'articolo è la centralità che il senso di vergogna ha assunto in Cina, a partire dalla cultura confuciana, e come i concetti di *lian* e *mianzi* siano strettamente legati ad essa.

La terza e ultima sezione consiste in un'analisi del prototesto, dei principali problemi e difficoltà incontrati durante il processo di traduzione e delle tecniche e soluzioni adottate per produrre il metatesto. Nell'analisi è incluso anche un glossario dei termini che possono essere rintracciati all'interno del testo di partenza.

Alla fine di questo elaborato, è possibile trovare una bibliografia con le opere consultate.

## Indice

|   |    |
|---|----|
| ABSTRACT .....  | 2  |
| 摘要.....   | 3  |
| PREFAZIONE.....   | 4  |
| CAPITOLO 1: Introduzione al testo.....  | 7  |
| 1.1 La questione di “faccia” agli occhi degli studiosi.....                             | 7  |
| 1.2 La differenza tra <i>lian</i> e <i>mianzi</i> .....                                 | 9  |
| 1.3 Il concetto di vergogna dagli albori del Confucianesimo fino all’epoca moderna..... | 11 |
| CAPITOLO 2: Traduzione del testo.....   | 18 |
| 2.1.1 Introduzione.....   | 21 |
| 2.1.2 <i>Mianzi</i> nella critica dell’identità nazionale.....                          | 23 |
| 2.1.3 <i>Lian</i> e <i>mianzi</i> : vergogna morale e vergogna sociale.....             | 27 |
| 2.1.4 Rimodellare la coscienza della vergogna in termini di carattere nazionale.....    | 33 |
| CAPITOLO 3: Commento traduttologico.....  | 44 |
| 3.1 Identificazione della tipologia testuale.....                                       | 44 |
| 3.2 Individuazione della dominante.....   | 46 |
| 3.3 Il lettore modello.....   | 47 |
| 3.4 Illustrazione della macrostrategia traduttiva.....                                  | 49 |
| 3.5 Fattori linguistici e presentazione delle microstrategie.....                       | 51 |
| 3.5.1 Fattori fonologici.....   | 51 |
| 3.6.2 Fattori lessicali.....  | 53 |

|         |   |     |
|---------|---|-----|
| 3.6.2.1 | Nomi propri di persona.....                       | 55  |
| 3.6.2.2 | Titoli di opere classiche e ambiti di studio..... | 55  |
| 3.6.2.3 | Toponimi.....                                     | 57  |
| 3.6.2.4 | Realia.....                                       | 58  |
| 3.6.2.5 | Materiale linguistico autoctono.....              | 60  |
| 3.6.2.6 | Figure lessicali.....                             | 67  |
| 3.6.3   | Fattori grammaticali.....                         | 68  |
| 3.6.3.1 | Organizzazione sintattica.....                    | 68  |
| 3.6.3.2 | Paratassi e ipotassi.....                         | 73  |
| 3.6.3.3 | Tempi verbali e discorso<br>riportato.....        | 78  |
| 3.6.3.4 | Figure sintattiche.....                           | 80  |
| 3.6.3.5 | La traduzione dei titoli.....                     | 82  |
| 3.6.4   | Fattori testuali.....                             | 85  |
| 3.6.4.1 | Strutture tematiche e marcate.....                | 85  |
| 3.6.4.2 | Coesione e coerenza .....                         | 90  |
| 3.6.5   | Fattori culturali e espressioni idiomatiche.....  | 94  |
|         | CONCLUSIONI.....                                  | 99  |
|         | APPENDICE.....                                    | 100 |
|         | GLOSSARIO.....                                    | 108 |
|         | BIBLIOGRAFIA.....                                 | 118 |

## CAPITOLO 1: Introduzione al testo

### 1.1 La questione di “faccia” agli occhi degli studiosi

L'intenso contatto tra la cultura cinese e quella occidentale ha portato molti autori provenienti dall'Occidente a interrogarsi sul concetto cinese di “faccia”. Tuttavia, per via del fatto che si ha una diversa concezione del termine nella cultura occidentale, ciò che si intende in Cina per “faccia” non è stato del tutto chiaro agli occhi degli occidentali in quanto non è stato considerato il fatto che questo concetto ha profonde radici di stampo confuciano.<sup>1</sup> Si cita una porzione del saggio filosofico di Lin Yutang intitolato *Wuguo wumin* 吾国吾民 (Il mio paese e il mio popolo):

“Interesting as the Chinese physiological face is, the psychological face makes a still more fascinating study. It is not a face that can be washed or shaved, but a face that can be "granted" and "lost" and "fought for" and "presented as a gift". Here we arrive at the most curious point of Chinese social psychology. Abstract and intangible, it is yet the most delicate standard by which Chinese social intercourse is regulated”.<sup>2</sup>

In esso si mette in evidenza come il concetto di “faccia”, nonostante sia presente in diverse culture, in Cina assume differenti caratteristiche al di là del senso fisionomico del termine. A differenza della “faccia” occidentale, la “faccia” cinese ha una forte connotazione all'interno delle relazioni interpersonali ed ha una forte correlazione con l'immagine pubblica rivendicata dall'individuo e riconosciuta anche dagli altri a livello

---

<sup>1</sup> Kwang K., HWANG, “Face and morality in Confucian society”, in HWANG, Kwang K. (a cura di), *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations*, New York, NY, Springer, 2012, p. 265.

<sup>2</sup> “Face (sociological concept), *Wikipedia*, URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Face\\_\(sociological\\_concept\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Face_(sociological_concept)) (consultato il 3/09/2020).

sociale.<sup>3</sup> Anche la studiosa Yvonne Chang, approfondì la questione in merito al concetto di “faccia” nella cultura americana e in quella cinese e disse:

“Deeply rooted in the Chinese concept of face are conceptualizations of a competent person in Chinese society: one who defines and puts self in relation to others and who cultivates morality so that his or her conduct will not lose others’ face. This contrasts with the American cultural definition of a person who is expected to be independent, selfreliant, and successful. The end result is that a Chinese person is expected to be relationally or communally conscious whereas an American person is expected to be self-conscious.”<sup>4</sup>

La studiosa identificò le differenze fra la “faccia” nella cultura americana (*self-oriented*) e in quella cinese (*other-oriented*)<sup>5</sup>. Il motivo per cui si ha una diversa visione del concetto nelle due culture è che, a differenza della cultura occidentale, quella orientale non è legata all’individuo e al sé ma agli altri. L’essenza del sé tradizionale cinese è la sua natura orientata al sociale che dà importanza alle relazioni interpersonali, ai ruoli e agli status nella società.<sup>6</sup> Volendo dare un’affermazione sociologica generale, le culture occidentali tendono a concentrarsi sull’individuo come essere autonomo.<sup>7</sup> La cultura cinese ha minimizzato il concetto di individuo, sottolineando invece la supremazia della famiglia e del gruppo e, conseguentemente, il concetto di collettività.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Zheng ZHOU e Kent NAKAMOTO, *Price Perceptions: A Cross-national Study Between American and Chinese Young Consumers*, Valdosta, GA, Mary C. Jilly, 1994, pp. 161-168, cit. in Shi, Z., *et al.*, *An empirical study of face need effects on advertising of luxury*, Innovative Marketing, 2011, p. 41.

<sup>4</sup> Yvonne Y. CHANG, Cultural “faces” of interpersonal communication in the US and China, *Intercultural Communication Studies*, vol. 17, n. 1, 2008, p. 303.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Luo LU, “The individual-oriented and social-oriented Chinese bicultural self: Testing the theory”, *The journal of social psychology*, vol. 148, n. 3, 2008, pp. 348.

<sup>7</sup> M. L. CHOU e D. Y. F. HO, *A cross-cultural perspective of face dynamics*, Taipei, Guai-guan, 1993, pp. 205-254, cit. in Kwang K. HWANG, *Face and morality in Confucian society*, *op.cit.*, p. 268.

<sup>8</sup> Luo LU, “The individual-oriented and social-oriented Chinese bicultural self: Testing the theory”, *op.cit.*, pp. 347-349.



La “faccia” è ciò che viene visto dagli altri. Tuttavia questo concetto è particolarmente variegato non solo a livello culturale ma anche terminologico, così come verrà approfondito nel prossimo paragrafo.

## 1.2 La differenza tra *lian* e *mianzi*

La prima difficoltà che si incontra nell’analisi di “faccia” è che in cinese sono due i modi con cui il termine viene reso: *lian* e *mianzi*. Nel 1944, Hu Xianjin in “The Chinese Concept of ‘Face’” indicò che, come mostrato nella letteratura antica, l'emergere del termine *mianzi* nella comunicazione verbale cinese avvenne molto prima rispetto a *lian*. Prima del IV secolo a.C., il termine *mianzi* era usato simbolicamente per denotare la relazione tra individuo e società. *Lian*, al contrario, fece la sua prima comparsa nel *Kangxi Zidian* 康熙字典 (Dizionario Kangxi). Il termine *lian* ha avuto origine nel nord della Cina e ha gradualmente sostituito l’accezione fisionomica di *mianzi* (il volto fisico di una persona) e ha anche acquisito il suo significato simbolico..<sup>9</sup>

Nel linguaggio quotidiano cinese, *mianzi* e *lian* sono da relegare, rispettivamente, al mondo esteriore e al mondo interiore. *Mianzi* è un termine che può essere tradotto ampiamente come status, prestigio e posizione sociale. *Lian*, invece, si riferisce alla moralità di un individuo, caratteristica questa non attinente al significato di *mianzi* in quanto quest’ultimo descrive lo status di una persona in società indipendentemente dal fatto che vengano accettate norme etiche comuni. *Mianzi* funziona quindi come "una moneta di scambio sociale" che può essere guadagnata, persa o conferita a qualcuno.<sup>10</sup>

Il legame dei due concetti con “vergogna” è dato dal fatto che *lian* ha a che fare con una vergogna di tipo morale, mentre *mianzi* ha a che fare con una vergogna di tipo sociale, entrambi prese in riferimento dall’autore del prototesto che si è deciso di tradurre. Entrambe le “facce”, se perse, possono portare a un senso

---

<sup>9</sup> HU Xianjin, “The Chinese Concept of ‘Face’”, *op.cit.*, pp. 45-46.

<sup>10</sup> Aris TEON, “The Concept of Face in Chinese Culture and the Difference Between Mianzi and Lian” (articolo online), *The Greater China Journal*, 2017. URL: <https://china-journal.org/2017/02/25/the-concept-of-face-in-chinese-culture-and-the-difference-between-mianzi-and-lian/> (consultato il 21/09/2020).

di vergogna dovuto all'andare contro la propria moralità interiore (nel caso di *lian*) o a perdita di reputazione agli occhi degli altri (nel caso di *mianzi*).

All'interno del prototesto e del metatesto, sono state tradotte anche le diverse teorie in riferimento alla differenza dei due concetti. Nello specifico, alla luce delle teorie esposte in merito alla questione analizzata, *mianzi* rappresenta la reputazione sociale. Esso rappresenta quello status deliberatamente accumulato da una persona attraverso lo sforzo e il successo e con orgoglio nel corso della vita. Per avere questa "faccia", bisogna fare affidamento all'ambiente sociale e alle lodi ricevute. *Lian*, invece, rappresenta la fiducia nel fatto che ci si aspetta che ogni individuo possieda moralità e che conseguentemente possa sviluppare una capacità di autocontrollo delle proprie azioni, al fine di non "deludere" le aspettative altrui. Se quella perfetta immagine e attitudine viene persa, un individuo non può più "funzionare" a livello sociale e può venir screditato (*diu lian* 丢脸)<sup>11</sup>.

Inoltre, secondo Cheng Zhongying la medesima relazione esistente fra *lian* e *mianzi* può essere anche rintracciata all'interno della filosofia confuciana.

他从“礼”“德”“名”“实”等儒家哲学的传统观念探究了脸面观的儒学根源，将“脸”与“面子”的关系，比喻为“实”与“名”的关系，从一个固有的“实”可以衍生出不同的“名”[...] <sup>12</sup>。

[Cheng Zhongying n.t.d.] partendo dai tradizionali valori della filosofia confuciana come *li* 礼 (rito), *de* 德 (virtù), *ming* 名 (nome) e *shi* 实 (realtà), ha esplorato l'origine confuciana

---

<sup>11</sup> Kwang K. HWANG, "Face and morality in Confucian society", *op. cit.*, pp. 267-268.

<sup>12</sup> LI Fuqiang 李富强, "Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi': dui jindai yilai guominxing pipan zhong de 'mianzi wenti' zhi xinsi" 中国人日常生活中的“耻”“脸”与“面子”——对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思 (*Chi, lian e mianzi* nella vita di un cinese: riflessioni sulla questione di 'faccia' nella critica dell'identità nazionale nella società moderna), *Hainan daxue xuebao renwen shehui kexue ban*, vol. 37, n. 5, sett. 2019, p. 173.

dei concetti di *lian* e *mianzi*, mettendo a paragone la loro relazione con quella tra *shi* (“realtà”) e *ming* (“nome”). Diversi nomi possono derivare da una intrinseca realtà. (p. 22)

Così come, diversi “nomi” possono derivare da un’intrinseca “realtà”, allo stesso modo si possiede un solo *lian* e una varietà di *mianzi* a seconda delle situazioni sociali.

### 1.3 Il concetto di vergogna dagli albori del Confucianesimo fino all’epoca moderna

Il fenomeno sociale di “faccia” ha a che fare con gli insegnamenti di Confucio e ha un legame intrinseco con *chi* 耻 (“senso di vergogna”). Infatti, secondo Confucio:

「道之以政，齊之以刑，民免而無耻；道之以德，齊之以禮，有耻且格。」<sup>13</sup>

“Se si governa con le leggi e si mantiene l’ordine infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun **senso di vergogna**. Se si governa con l’eccellenza morale e si mantiene l’ordine mediante l’osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno **senso di vergogna** e disciplina”. (*Analecta II, 3*). (p. 29)

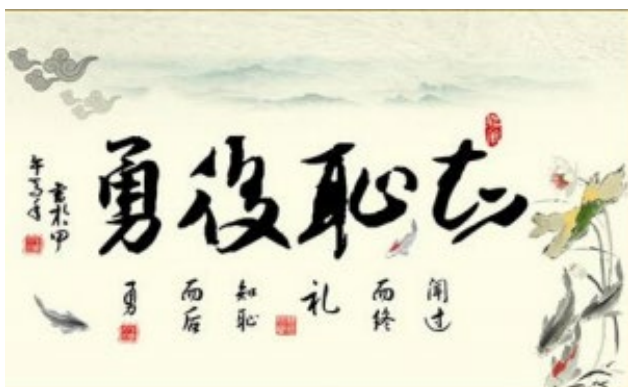
Nella suddetta citazione viene evidenziato che per guadagnare l’onore, la stima e conseguentemente anche la “faccia” è fondamentale evitare la vergogna e rispettare la ritualità e l’ordine. Ciò dimostra che la Cina ha

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 177.

cominciato a sviluppare una cultura basata sulla vergogna (*shame culture*) già dei tempi in cui visse Confucio. Essa si oppone alla cultura occidentale definita, invece, “cultura della colpa” (*guilt culture*).<sup>14</sup>

Tramite il motore di ricerca Baidu 百度, sono state rintracciate anche delle immagini in riferimento alla vergogna. Esse sono dense di significato e viene rilevata l’importanza data al concetto di vergogna nella cultura cinese:



Nell’immagine a sinistra si legge:

知耻后勇，闻过而终礼，知耻而后勇。

Una persona che conosce la vergogna è quasi coraggiosa. Dopo aver capito di aver commesso un errore, sarà arrivato finalmente il momento di imparare da esso.

---

<sup>14</sup> Ying WONG e Jeann TSAI, “Cultural models of shame and guilt” in Jessica L. Tracy, Richard W. Robins, June Price Tangney (a cura di), *The Self-conscious Emotions: Theory and Research*, Londra/New York, The Guilford Press, 2007, p. 213.

Nella immagine a destra, invece, si legge:

耻一人之为人的底线，是道德心理，是道德心理基础和价值选择。

La consapevolezza della vergogna è la linea di fondo degli esseri umani. È la psicologia morale, il fondamento e un valore aggiunto della psicologia morale.

Così come evidenziano le immagini, la prevalenza e l'importanza della vergogna nella cultura cinese è particolarmente evidente. I valori culturali del confucianesimo concettualizzano la vergogna come un'emozione e come una capacità umana che indirizza la persona verso l'introspezione morale. Lo stato di vergogna si verifica ogniqualvolta una persona sente di aver violato la morale standard, un obiettivo o una convenzione sociale. Questo potrebbe portare a nascondere il proprio volto per la vergogna oppure a voltare le spalle e scappare.<sup>15</sup> La vergogna può essere uno stato molto doloroso con conseguente desiderio di nascondere, scomparire o persino morire.<sup>16</sup> In riferimento all'immagine a sinistra, il coraggio di ammettere di aver fatto qualcosa di sbagliato o socialmente inappropriato è visto positivamente. È proprio questa la funzione che il potere del confucianesimo valorizza e promuove.

L'importanza della vergogna nella cultura cinese è associata, quindi, alla dominanza del “sociale” e al pensiero morale del confucianesimo. In Cina quando si parla di vergogna non si allude soltanto a un determinato sentimento suscitato da condizioni sia interne che esterne, ma ha anche che fare col concetto di *ren* 仁 (benevolenza). Questo carattere cinese è composto dal radicale di “uomo”, “persona” e il numero “due”.

Ciò sta a significare che ogni essere umano può manifestare il “senso dell'umanità” solamente mettendosi in

---

<sup>15</sup> Helen B. LEWIS *et. al.*, *Shame and Guilt in Neurosis*, Madison, CT, International Universities Press, 1971, cit. in Jin Li, Lianqin Wang e Kurt Fischer, *The organisation of Chinese shame concepts. Cognition and emotion*, Taylor & Francis, 2004, p. 768.

<sup>16</sup> LI Jin, WANG Lianqin, FISCHER Kurt, “The organisation of Chinese shame concepts. Cognition and emotion”, *Taylor & Francis*, vol. 148, n.3, 2004, p. 768.

relazione con gli altri. Esiste, quindi, un vincolo tra il singolo e la comunità. Vergognarsi può rappresentare una tecnica di allenamento morale, compreso l'abbandono da parte di un gruppo sociale per violazione delle norme sociali. Le persone appartengono quasi sempre a un gruppo o alla comunità su cui il loro onore o la loro vergogna si riflette, a partire dalla famiglia: quando le persone ottengono buoni risultati, la comunità condivide l'onore insieme alla persona in questione. Allo stesso modo, quando un membro di un determinato gruppo fallisce, verrà screditato e conseguentemente emarginato da quel determinato gruppo sociale.<sup>17</sup>

Storicamente, il concetto di “vergogna” è stato analizzato da diverse culture del mondo. Tuttavia, questo concetto assume un'importante valenza e una marcatezza non indifferente all'interno della cultura cinese che ha ben radicati i valori della tradizione confuciana. In particolare sono stati individuati degli autori i cui testi e, in particolare, i messaggi espliciti sono eterni e hanno valenza in qualsiasi epoca essi vengano letti.

Sono stati individuati due testi che fanno riferimento al concetto di “vergogna” e che sono la testimonianza dell'importanza che questa virtù assume all'interno della cultura cinese e il messaggio contenuto al loro interno dovrebbe essere sempre vivo anche nel mondo moderno. L'aver senso di vergogna è proprio l'obiettivo che, come si vedrà in sede di traduzione, Li Fuqiang spera potrà essere compreso e seguito dai suoi lettori.

In riferimento al senso di vergogna, si è rintracciato un antico poema proveniente dallo *Shijing* 诗经 (Classico delle Poesie).<sup>18</sup> In alcune sezioni del classico vi è un numero non indifferente di poesie che fanno riferimento alla corruzione morale dei governanti di un tempo e che sono intrise di un'amara denuncia nei confronti di personaggi socialmente riconosciuti. La critica che viene fatta gioca tra l'altro un ruolo

---

<sup>17</sup> LI Jin, WANG Lianqin, FISCHER Kurt, “The organisation of Chinese shame concepts. Cognition and emotion”, *op.cit.*, p. 770.

<sup>18</sup> Si tratta di un classico del VI secolo a. C. che rappresenta la più antica raccolta di testi poetici della storia letteraria cinese.

fondamentale nel mantenere la stabilità e l'ordine della società.<sup>19</sup> Fra le poesie cariche di denuncia nei confronti di persone al potere, vi è il canto popolare *Xiang shu* 相鼠 (Guardando i topi), facente parte del genere *Guo Feng* 国风 (Arie degli Stati) e, in particolare, delle Odi dello stato di Yong (*Yong Feng* 邶风):

相鼠有皮，人而无仪！人而无仪，不死何为？

相鼠有齿，人而无止！人而无止<sup>20</sup>，不死何俟？

相鼠有体，人而无礼！人而无礼，胡不遄死？<sup>21</sup>

Visto che un topo ha la sua pelle, come può un uomo essere senza vergogna? Se un uomo è **privo di vergogna**, cosa dovrebbe fare se non morire? Visto che un topo ha i suoi denti, come può un uomo essere privo di portamento? Se un uomo è **privo di portamento**, cosa aspetta se non di morire? Visto che un topo ha i suoi arti, come può un uomo esser privo di ritualità? Se un uomo è **privo di ritualità**, perché non muore immediatamente?

In questo poema viene fatta un'aspra critica nei confronti dei governanti dello Stato di Wei. Esso ha un forte carattere umiliativo che ferisce l'identità personale inducendo le persone coinvolte a provare senso di vergogna e perdere la "faccia" pubblicamente. Il paragone con i topi è usato per rendere la condanna più severa: far sembrare i governanti più malvagi di questi animali. Il topo è un animale relativamente buono quando viene

---

<sup>19</sup> Shici mingju 诗词名句,"Shijing mingju "rener wuyi,busi hewei." Quanshi shangxi "诗经名句 '人而无仪，不死何为。'全诗赏析 (La famosa frase del Libro dei Cantici: " Se un uomo è privo di vergogna, cosa dovrebbe fare se non morire? Analisi dell'intera poesia), URL: <https://m.shicimingju.com/1570.html>, 2020 (consultato il 21/09/2020).

<sup>20</sup> All'interno del poema è presente il carattere *zhi* 止("contegno") che qui è stato tradotto con "vergogna", in cinese *chi* 耻. Probabilmente si tratta di un carattere "rebus" o prestito fonetico (*jiajie* 假借), in quanto *zhi* 止 viene scritto in maniera identica al suo omofono *chi* 耻. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E9%84%98%E9%A3%8E%C2%B7%E7%9B%B8%E9%BC%A0/19665874?fromtitle=%E7%9B%B8%E9%BC%A0&fromid=4816013> (consultato il 21/09/2020).

<sup>21</sup> "You feng xiangshu", "邶风 相鼠" (Odi dello Stato di Yong - Guardando i topi), *Baidu*, URL: <https://baike.baidu.com/item/%E9%84%98%E9%A3%8E%C2%B7%E7%9B%B8%E9%BC%A0/19665874?fromtitle=%E7%9B%B8%E9%BC%A0&fromid=4816013> (consultato il 21/09/2020).

messo a confronto con i cattivi governanti. Inoltre ogni animale ha i suoi tratti caratteristici e da essi possiamo distinguere la specie di appartenenza. Se in un topo si distinguono la pelle, i denti e gli arti, in ogni essere umano si dovrebbero riconoscere portamento (*yi* 仪), vergogna (*chi* 耻) e ritualità (*li* 礼). Il poeta non solo denuncia i fatti di corruzione morale, ma sia augura anche che i regnanti dello Stato possano morire in modo così da non disonorare la nobile parola "persona".<sup>22</sup>

Vergognarsi è un fattore molto importante nella cultura cinese, poiché mostra che una persona sa comprendere ciò che ha sbagliato e conseguentemente pentirsi. L'integrità e la coscienza della vergogna sono concetti affrontati da Mencio nella sua opera *Xiushen* 修身 (Autocoltivazione).<sup>23</sup> Tuttavia, è stato anche individuato, in particolare, un autore della letteratura di epoca Qing dal nome Gu Yanwu 顾炎武 (1613 – 1682), famoso per i suoi articoli denominati *Lianchi* 廉耻. Fra questi si rintraccia una porzione di saggio sulla letteratura scelto dal tredicesimo capitolo di *Rizhilu* 日知录, una collezione di brevi saggi, in cui l'autore cita un pezzo dell'opera *Wudai shi* 五代史 (La storia delle Cinque Dinastie) scritta da Feng Daozhuan 冯道传 immedesimandosi nel tempo in cui vive:

“礼义廉耻，国之四维；四维不张，国乃灭亡 [...]。然而四者之中，耻尤为要。故夫子之论士曰：“行己有耻。”孟子曰：“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣！” [...]。吾

---

<sup>22</sup> Shici mingju 诗词名句, *op.cit.*, URL: <https://m.shicimingju.com/1570.html> (consultato il 21/09/2020).

<sup>23</sup> “Lianchi” (Gu Yanwu sanwen), “廉耻” (顾炎武散文) (Lianchi, la prosa di Gu Yanwu), Baidu, URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%BB%89%E8%80%BB/5800495> (consultato il 21/09/2020).



观三代以下，世衰道微，弃礼义，捐廉耻，非一朝一夕之故。然而松柏后凋于岁寒，鸡鸣不已于风雨”。 [...] <sup>24</sup>

**"Ritualità, giustizia, onestà e vergogna** sono le quattro fondamenta del Paese. Se le quattro fondamenta non sono diffuse, il Paese perirà. [...] Tra le quattro, la **vergogna** è particolarmente importante. Per questa ragione, Confucio disse: **"Bisogna avere senso di vergogna per le proprie azioni"**. Mencio disse: **"Un uomo può non essere senza vergogna. Quando un uomo si vergogna di essere stato senza vergogna, in seguito non avrà più motivo di vergognarsi"** [...]. Credo che da tre generazioni il mondo stia declinando, abbandonando la cortesia e la rettitudine. L'abbandono dell'onestà e del **senso di vergogna** non sono avvenuti dall'oggi al domani. Tuttavia, i pini e i cipressi appassiscono con il freddo e il gallo canta incessantemente al vento e alla pioggia [...].

Il focus principale è quello dell'importanza data alla ritualità (*li* 礼), giustizia (*yi* 义), onestà (*lian* 廉), vergogna (*chi* 耻), usati come metafora per mantenere le linee guida del Paese.<sup>25</sup> Anni di freddo, vento e pioggia rimandano a un mondo di declino e caos. È con questa metafora che l'autore vuole mettere in risalto il fatto che solo mantenendo salde le quattro fondamenta del Paese, tra cui la vergogna, potrebbe non sconvolgere il mondo. Avere senso di vergogna per le proprie azioni, può essere usato come riferimento in qualsiasi epoca.

La vergogna era una delle Otto virtù del Confucianesimo (*bade* 八德).<sup>26</sup> Essa rappresenta il fondamento di entrambi i concetti di *lian* e *mianzi* i quali, come precedentemente detto, si divergono in due

---

<sup>24</sup> Pinshi wen 品詩文, "Qingdai wenxue · Gu Yanwu · Lianchi: yuanwen、shangxi、jianshang 《清代文学 顾炎武 廉耻》原文、赏析、鉴赏 (URL: Letteratura della dinastia Qing · Gu Yanwu · Lianchi: testo originale, analisi e apprezzamento), URL: <https://m.pinshiwen.com/yuexie/wxjx/20190729161445.html> (consultato il 21/09/2020).

<sup>25</sup> Pinshi wen, *op. cit.*, URL: <https://m.pinshiwen.com/yuexie/wxjx/20190729161445.html> (consultato il 21/09/2020).

<sup>26</sup> LI Fuqiang, "Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi'", *op.cit.*, p. 173.

tipi di vergogna, a seconda che queste siano legate alla società o all'individuo. La consapevolezza del senso di vergogna può costituire una forte regolazione del proprio comportamento, dell'autocontrollo e dell'autodisciplina a livello sociale. Essa ci differisce dagli animali e può essere una forza trainante per la coltivazione della morale.

## CAPITOLO 2: Traduzione del testo

Tratto da *Humanities & Social Sciences Journal of Hainan University*, settembre 2019, n.5 (37)

*Chi, lian e mianzi* nella vita di un cinese:

**riflessioni sulla questione di “faccia” nella critica dell’identità nazionale nella società moderna**

LI Fuqiang<sup>27</sup>

(Istituto di Alti Studi sul Confucianesimo, Università dello Shandong, Jinan, Shandong 250100)

ABSTRACT: Nelle riflessioni sulla questione di “faccia” nella critica dell’identità nazionale nella società moderna, si rivela che i critici non hanno realmente distinto le relazioni intrinseche e le differenze basilari tra *chi*, *lian* e *mianzi*. Il concetto confuciano di *chi* rappresenta il fulcro della questione tra *lian* e *mianzi*. *Lian* rappresenta la vergogna morale di fronte al proprio io e rispecchia l’“immagine” della propria dignità umana contraddistinta dalla vergogna. *Mianzi*, invece, rappresenta la vergogna di mostrarsi agli altri mediante quello specifico stato psicologico trasmesso nell’animo dell’altro per mezzo di *lian* come immagine della propria dignità umana. *Mianzi* è strettamente legato al formalismo del rito, originariamente inteso a fornire un insieme universale di norme di condotta per gruppi sociali ma che in realtà rischia di cadere nello stereotipo del formalismo. La formalizzazione di *mianzi* è, invece, il rifiuto della dignità umana e la sovversione dei valori etici e morali. L’orientamento al senso di vergogna nella cultura confuciana possiede una grande importanza

---

<sup>27</sup> Informazioni generali sull’autore: Li Fuqiang (1987-), uomo, nato a Zhoukou nello Henan, è un dottorando dell’anno 2016 presso l’istituto di Alti Studi sul Confucianesimo dell’Università dello Shandong. La sua direzione di ricerca è la filosofia confuciana.

nell'alimentare la personalità morale e aiuta a sviluppare i caratteri nazionali del rispetto della moralità e della coscienza della vergogna.

**Parole chiave:** critica dell'identità nazionale; *chi*; *lian*; *mianzi*

**“Shame”, “Face” and “Mianzi” in the Everyday Life of the Chinese: A Reflection of the “Mianzi Problem” in the Criticism of Nationality since the Modern Times**

**Abstract:** A reflection of the “mianzi problem” in the criticism of nationality since the modern times reveals that the critics do not really distinguish the inner relationship and essential difference between “shame”, “face” and “mianzi”. The Confucian concept of “shame” is the real core of “face” and “mianzi”. “Face” is the moral shame of facing the self, which is the “image” of the human dignity with shame as a symbol. However, “mianzi” is the social shame of facing the other, which is the specific psychological status left in the other’s heart by “face” as the image of human dignity. “Mianzi” is closely related to the formalism of “ritual”. “Ritual” is originally intended to provide a common set of behavioral norms for social groups, but inclined to fall into the trap of formalism whereas the formalization of “mianzi” is the rejection of human dignity and the subversion of moral values. The orientation for the sense of shame in Confucian culture is of great significance in cultivating moral personality, which helps to cultivate the national character of respect for morality and awareness of shame.

**Key words:** criticism of nationality; shame; face; mianzi

**CLC:** K892    **Codice documento:** A    **Identificativo articolo:** 1004-1710(2019)05-0173-08

**Data di ricezione:** 4 aprile 2019

### 2.1.1 Introduzione

Quella di “faccia”, rappresentando una questione di carattere nazionale o di difetto nazionale, è entrata nell’ottica di studiosi e scrittori cinesi fin da quando ha avuto inizio l’intenso contatto tra la cultura cinese e quella occidentale in epoca moderna. Lu Xun, Lin Yutang e via dicendo ritengono che il popolo cinese abbia una forte “coscienza della faccia” nella loro identità nazionale. Questo arretrato e sprezzante concetto ostacola il progresso della società cinese e la questione è diventata centrale nella critica del carattere nazionale. *Chi* 耻, *lian* 脸 e *mianzi* 面子 sono concetti fondamentali nella vita quotidiana perché conformano i modelli psicologici e di condotta del popolo cinese. *Chi* appare in molti dei Classici confuciani ed è una delle otto virtù del Confucianesimo. *Lian* e *mianzi*, invece, sono perlopiù da relegare a espressioni popolari della vita quotidiana. *Bu yao lian* 不要脸 (“perdere la faccia”), *diu lian* 丢脸 (“essere sfacciato”), *yao mianzi* 要面子 (“tenere alla reputazione”) ed altre espressioni simili sono spesso tuttora utilizzate nella quotidianità. *Lian* e *mianzi* rappresentano un classico argomento nella ricerca di sociologi come Hu Xianyu, Huang Guangguo e Zhai Xuewei, i quali hanno svolto ricerche approfondite sulla “faccia” dei cinesi. Tuttavia, la maggior parte di questi studi si limitano all’uso della psicologia sociale occidentale e a metodi di ricerca delle scienze sociali relegati all’antropologia culturale e alla psicologia sociale locale al fine di analizzare l’identità nazionale e sociale del popolo cinese, pur non riuscendo ad affrontare l’analisi filosofica della vergogna confuciana dal punto di vista della filosofia morale o etica. Il decano Jin Yaoji, esplorando la logica dietro *mianzi*, ha affermato che *mianzi* è intrinsecamente legato al concetto di vergogna della tradizione confuciana. Il focus della sua discussione è stato quello di distinguere le analogie e le differenze tra la cultura della vergogna e quella del senso di colpa nonché l’analisi dei modelli di comportamento del popolo cinese.<sup>28</sup> Nelle sue conclusioni affermò che il

---

<sup>28</sup> L’espressione “cultura della vergogna” (in inglese, *shame culture*) fu utilizzata per la prima volta dall’antropologa americana Ruth Benedict in una sua opera dal titolo “Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese” (1946). Inoltre, in sociologia e in antropologia culturale, con il termine “cultura della colpa” (in inglese, *guilt culture*) si intende un sistema di controllo sociale che sfrutta la morale e il senso di colpa per scoraggiare comportamenti moralmente scorretti. Fu Ruth Benedict a sviluppare per prima questa divisione e, nella sua opera “Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese”, ritenne che la società giapponese fosse da relegare alla “cultura della vergogna”, mentre la società americana alla “cultura della colpa”.

facework<sup>29</sup> potrebbe anche sviluppare una forza propulsiva per il progresso positivo della persona, ignorando tuttavia le conseguenze negative più gravi come l'ipocrisia e la moralizzazione causata dalla formalizzazione di *mianzi*. Cheng Zhongying, rappresentante della terza generazione del nuovo confucianesimo, riteneva che la teoria e la pratica del pensiero confuciano fossero indubbiamente l'indiscutibile sfondo ideologico nonché il fondamento del concetto e dell'espressione della "faccia" cinese. Cheng Zhongying, partendo dai tradizionali valori della filosofia confuciana come *li* 礼 ("norme"), *de* 德 ("virtù"), *ming* 名 ("nome") e *shi* 实 ("realtà"), ha esplorato l'origine confuciana dei concetti di *lian* e *mianzi*, mettendo a paragone la loro relazione con quella tra *shi* ("realtà") e *ming* ("nome"). Diversi nomi possono derivare da una intrinseca realtà. *Mianzi* è l'estensione dello "spirito rituale" nelle norme sociali. *Lian* e *mianzi* sono le controparti sociali del concetto di "moralità" del sistema confuciano. Dal punto di vista della filosofia morale, l'autore ritiene che il concetto confuciano di vergogna è il nocciolo della questione tra *lian* e *mianzi*: il primo rappresenta la vergogna di affrontare la propria morale e l'introspezione; *mianzi*, invece, è la vergogna sociale di affrontare l'altro e di ledere gli affari altrui. Xunzi diceva: «Perdere la faccia è giusta umiliazione, perdere la reputazione è potenziale umiliazione». La distinzione tra *lian* e *mianzi* diviene la premessa da cui il facework si trasforma in una tecnica di comunicazione sociale. La formalizzazione di *mianzi* è il rifiuto della dignità umana e la sovversione dei valori morali. Di fronte all'incessante declino del senso di vergogna nella società moderna e alla rimodellazione di un carattere nazionale positivo e sano, si dovrebbe attribuire importanza al concetto di vergogna della tradizione confuciana e coltivare nel singolo la coscienza del rispetto della morale e del senso di vergogna nella vita quotidiana.

---

<sup>29</sup> Il "facework" (lett. "lavoro di faccia") rappresenta una strategia comunicativa che mira a mantenere il proprio "volto" o il proprio prestigio sociale agli occhi degli altri. Il lavoro sul "viso" è quindi importante per mantenere o elevare la percezione di sé nelle comunicazioni e interazioni interpersonali. Cfr. Veil FLETCHER, "Facework and Culture", Oxford Research Encyclopedias, URL: <https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-165> (consultato il 21/09/2020).

### 2.1.2 *Mianzi* nella critica dell'identità nazionale

*Jiang mianzi* 讲面子 (“tenere alla reputazione”) e *yao mianzi* 要面子 (“essere preoccupati delle apparenze”) sono espressioni della quotidianità cinese che manifestano sfumature di elogio o di disprezzo, a seconda della specifica situazione. Tuttavia, *mianzi* si trova nel bersaglio della critica dell'identità nazionale iniziata dai letterati cinesi in epoca moderna. La cosiddetta “identità nazionale” si riferisce alle caratteristiche identitarie relativamente stabili e rappresentative modellate da una nazione secondo le proprie tradizioni culturali. Si può dire che l'uso dell'identità nazionale cinese come focus del linguaggio o dello stile di ricerca sia il prodotto della feroce collisione tra la cultura cinese e quella occidentale. La Cina della tarda dinastia Qing e dei primi anni della Repubblica, si trovava nell'era di rapida transizione dalla società tradizionale alla società moderna. Il contatto con le avanzate civiltà occidentali fece sì che molte persone, in una posizione inferiore e di larghe vedute, puntassero all'aspra critica della vecchia cultura tradizionale, soprattutto quella dell'identità nazionale. L'identità nazionale è un carattere etnico stabile con tratti locali e regionali. Le persone che vivono da molto tempo in una regione e secondo determinate tradizioni culturali, non hanno una lucida comprensione della loro identità nazionale. L'identità nazionale locale di persone appartenenti a civiltà straniere, infiltrati e cresciuti con la propria cultura, risulterà prominente una volta entrati a contatto con altre civiltà. La prima descrizione della questione di “faccia” nell'identità nazionale moderna cinese fu fatta dal missionario occidentale Arthur Henderson Smith, che visse in Cina per decenni e comprese molto bene le abitudini psicologiche e di condotta dei cinesi. Nel 1894 pubblicò un libro inerente alle caratteristiche dei cinesi dal titolo *Chinese Characteristics*, che è stato tradotto anche in *Zhinaren qizhi*<sup>30</sup>, *Zhongguoren qizhi*, *Zhongguoren de tezheng*, e così via. Questo libro dovrebbe essere la prima opera ad esaminare l'identità nazionale cinese. Nel primo capitolo di questo libro, Smith parlò di *mianzi* del popolo cinese dicendo: «Nella complessa vita reale, i cinesi hanno molta

---

<sup>30</sup> Il termine *Zhina* era usato in Giappone. Il titolo non è altro che la traduzione dell'opera in giapponese. Per ulteriori informazioni sull'opera giapponese, si veda Cfr. URL:

[https://www.academia.edu/39756350/%E9%B2%81%E8%BF%85%E4%B8%8E%E6%B6%A9%E6%B1%9F%E4%B F%9D%E8%AF%91\\_%E6%94%AF%E9%82%A3%E4%BA%BA%E6%B0%94%E8%B4%A8\\_%E4%B8%8A](https://www.academia.edu/39756350/%E9%B2%81%E8%BF%85%E4%B8%8E%E6%B6%A9%E6%B1%9F%E4%B F%9D%E8%AF%91_%E6%94%AF%E9%82%A3%E4%BA%BA%E6%B0%94%E8%B4%A8_%E4%B8%8A) (consultato il 15/10/2020).

"faccia" se si rifanno allo stile drammatico. Quando sono del tutto coinvolti nello spettacolo, se li ignori, li disprezzi o li fischi, sentiranno di aver "perso la faccia". Una volta considerata adeguatamente, la "faccia" si rivelerà di per sé la chiave di volta di molte delle caratteristiche più importanti dei cinesi». Smith ritiene che *mianzi* sia un'importante parentesi per comprendere il carattere del popolo cinese e che esso svolga un ruolo chiave nelle interazioni sociali quotidiane e interpersonali. Egli ha ricordato ai lettori che per capire il significato di *mianzi* si deve considerare che quello cinese, essendo un gruppo etnico esistente fin dalla notte dei tempi, è un popolo dal forte istinto recitativo e quindi la vita quotidiana dei cinesi viene condotta teatralmente. La drammatizzazione, una volta distrutta, avrà conseguenze sulla perdita della faccia. La conseguenza sociale più grave che può creare la perdita della faccia) è che ciò potrebbe influenzare la realizzazione della giustizia sociale. Ai cinesi piace usare *mianzi* per ripartire proporzionalmente la giustizia sociale, specialmente nei giudizi contenziosi. Prestare attenzione ad ogni aspetto di *mianzi* ha trasformato molte sentenze in un tiro alla fune senza vincitori né vinti, lasciando tutto incompiuto.

L'analisi delle caratteristiche cinesi di Smith in *Zhongguo ren de xingge* 中国人的性格 (Caratteristiche cinesi) hanno influenzato le opinioni di Lu Xun, Lin Yutang, Pan Guangdan e via dicendo in merito al carattere etnico o nazionale cinese. Si può dire che Lu Xun sia il letterato più severo nella critica dell'identità nazionale cinese e la questione sulla "faccia" dei cinesi è stata proprio il bersaglio che ha puntato nella critica dell'identità nazionale. Già nel 1923 Lu Xun criticava la cattiva abitudine del popolo cinese di valorizzare la "faccia" nelle opere giapponesi. Egli ha scoperto che i cinesi hanno un carattere nazionale che i giapponesi non potevano comprendere: il cosiddetto *mianzi*. L'importanza del popolo cinese su *mianzi* era seconda solo alla vita. Badare molto alla propria reputazione è una caratteristica che accomuna i cinesi. Nel suo articolo *Mianzi he menqian* 面子和门前 (Faccia e apparenza), Lu Xun ha affermato che: «Ciò non è limitato alle persone al di sopra della classe media, ma anche a servetti degli occidentali, tiratori di riscio e illetterati: non appena si parla di "faccia", se si tratta di salvarla la si difende a spada tratta». Lu Xun ha parlato dell'opera di Smith su *Mashang zhiriji* 马上支日记 (Annotazioni immediate) identificandosi nell'opinione dell'autore su *mianzi* e così afferma: «In breve, la chiave di lettura dell'importante identità nazionale del popolo



cinese è l'onorabilità». Lu Xun ha poi denunciato alcuni nazionalisti e moralisti, affermando che gli slogan da loro promossi per preservare il lascito culturale nazionale, rinvigorire la moralità, preservare la verità comune e rettificare il metodo di studio fossero tutti degli escamotage di recitazione. Lu Xun, nel suo articolo *Shuo 'mianzi'* 说“面子” (Parlando di “faccia”) ha affermato: «È un bene per il popolo cinese avere "faccia", ma è un peccato che *mianzi* sia un "metodo a tutto tondo", facile da confondere con l'essere sfacciato». Hasegawa parlò della fonte “Rubare” e disse: «I *junzi* dell'antichità si rifiutarono di bere da questa fonte per via del suo brutto nome, ma i *junzi* d'oggi hanno cambiato il nome della fonte per potervi bere. Questo rivela anche il segreto di *mianzi* nel *junzi* d'oggi»<sup>31</sup>. Secondo il punto di vista di Lu Xun, *mianzi* e *lian* sono essenzialmente diversi. *Yao mianzi* (“tenere alla reputazione”) nella sua concezione meccanica e la “sfacciata” indifferenza per la dignità umana sono facili da confondere.

In *Wuguo yu wumin* 吾国与吾民 (Il mio paese e il mio popolo), Lin Yutang considerava *mianzi*, destino e grazia le tre dee che governavano la Cina. *Mianzi* è astratto e imprevedibile ed è il luogo più sensibile della psicologia sociale cinese. Tutte le interazioni sociali sono basate su di esso. Inoltre è: «più determinante del destino e della grazia ed è più importante della costituzione». Lin Yutang credeva addirittura che la Cina non sia stata in grado di raggiungere la democrazia e lo stato di diritto perché la coscienza dei cinesi sulla “faccia” ha impedito a queste idee progressiste di radicarsi. Pan Guangdan, allo stesso modo, riteneva che quello cinese fosse un popolo ricco di istinti drammatici. Quando i cinesi vanno incontro a qualcosa spesso si immedesimano nel ruolo di un personaggio di un brano operistico, per poi smascherarsene. Il piacere di interpretare un ruolo nella vita quotidiana è da associare a *jiang mianzi*. Se non si prende parte a questa recita o quando si è impediti nel recitare, ci si sentirà di non godere di una buona reputazione o di perdere la faccia.

---

<sup>31</sup> Il *junzi* d'oggi che presta considerazione alla reputazione è essenzialmente una sorta di sfacciato dal comportamento immorale. Il riferimento è a una fonte d'acqua dal nome “Rubare” dalla quale nessuno attingeva fra gli uomini dell'antichità per via del suo brutto nome. Infatti, il significato di questa frase è che gli antichi non bevevano l'acqua della fonte a causa del brutto nome della sorgente, mentre gli uomini d'oggi hanno cambiato il nome della fonte. Ciò significa che gli antichi avevano nobili sentimenti e moralità, al contrario oggi le persone non sono come i *junzi* di un tempo. Il segreto di mantenere la stessa “faccia” sta proprio nel fatto di cambiare un nome, ma recitando sempre allo stesso modo. Cfr. FOSTER, Paul B., *Ah Q Archaeology: Lu Xun, Ah Q, Ah Q Progeny and the National Character Discourse in Twentieth Century China*, Lanham, MD, Lexington Books, 2006, p.157.

Bertrand Arthur William Russell, un filosofo britannico che visitò la Cina per un breve periodo, ha anche parlato di *mianzi* del moderno popolo cinese e disse: «Gli stranieri trovano ridicolo che i cinesi tengano alla “faccia”. Tuttavia, nessuno sa che solo in questo modo si può stabilire rispetto reciproco nella società. Tutti hanno *mianzi*, persino il più umile dei mendicanti». Secondo Russell, *mianzi* è lo standard etico del popolo cinese, mentre *jiang mianzi* è un bisogno di rispetto reciproco. Egli ha considerato *mianzi* come un valore aggiunto della personalità cinese elogiandolo. Dato che la durata della visita di Russell in Cina è stata breve, la comprensione della questione di “faccia” nella critica dell’identità nazionale cinese è stata relativamente superficiale, non comprendendo fino in fondo l’ipocrisia e le tendenze amorali della formalizzazione di *mianzi*. Wang Zaoshi ha invece colpito nel segno suggerendo: «La viscerale adesione alla rigidità dei riti dell’etica confuciana è la ragione principale per cui i cinesi badano molto alla propria reputazione. Il non riuscire a portare a compimento profitti e perdite porta a considerare l’etica confuciana, intrisa delle connotazioni spirituali di un tempo, alla pari di un guscio vuoto per adattarsi alle esigenze dei tempi e ai cambiamenti della vita sociale e riducendosi a ipocriti salamelecchi. L’aspetto esteriore dell’ipocrisia è la “faccia”. Poiché i cinesi sono i più ipocriti, prestano attenzione alla “faccia” piuttosto che alla realtà. Zhuang Zexuan sintetizzò e ampliò il punto di vista di Wang Zaoshi, ritenendo in più che tutti i riti della cosiddetta “etica confuciana” siano un oggetto di decoro. L’idea di prestare attenzione alla “faccia” dominava la mentalità dei cinesi per i quali è inevitabile che essa si riduca a un’ipocrita finzione e che si trasformi in un gioco di ipocrisia, considerandola ovunque nella loro vita quotidiana. Così facendo è inoltre più probabile che susciti sospetto nella gente, venendo a mancare lo spirito di cooperazione e di solidarietà del popolo cinese. Il popolo cinese, di fronte alle difficili circostanze attuali, non è ancora coeso.

In realtà, la questione di “faccia” prosegue nella moderna società cinese ed è ancora frequentemente messa in discussione dai cinesi: chiunque abbia esperienza di vita sociale in Cina, è cosciente della sensibilità dei cinesi nell’affrontarla. È difficile avere una chiara cognizione del carattere psicologico e del comportamento sociale dei cinesi senza capire l’importanza che questi attribuiscono alla “faccia” e al facework. A partire specialmente dalle critiche da parte di studiosi e autori della Repubblica cinese in epoca moderna,

sono emerse le imperfezioni dell'identità nazionale: l'ipocrisia, la bigottaria e l'irrealità del popolo cinese. I critici ritengono che il concetto arretrato e sprezzante di "faccia" ostacoli il progresso della Cina. Allo stesso tempo, questi critici hanno raramente esplorato le radici della tradizione culturale secondo la quale viene attribuita importanza alla "faccia" nell'interazione sociale e hanno anche sottovalutato che i cinesi “tengono alle apparenze” (*yao lian* 要脸) e hanno “senso della vergogna” (*zhichi* 知耻), non distinguendo realmente le relazioni intrinseche e le differenze essenziali tra *chi*, *lian* e *mianzi*.

### 2.1.3 *Lian e mianzi: vergogna morale e vergogna sociale*

Studiosi cinesi e stranieri hanno dato una propria definizione di *lian* e *mianzi*, ma che lascia sempre un'impressione confusa poiché ci sono dei punti in comune e delle differenze fra i due. Zhai Xuewei ha osservato che le ricche connotazioni, gli intricati giudizi di valore, il contesto culturale insieme alle relazioni sociali contenute in *lian* e *mianzi* sono le ragioni principali per cui la gente non riesce a definirli in maniera chiara. L'autore cerca di introdurre un altro concetto che è intrinsecamente legato a *lian* e *mianzi* per aiutarci a comprendere meglio la loro connotazione: la vergogna. Sia *lian* che *mianzi* sono termini relativamente moderni del quotidiano che hanno soltanto attributi naturali più antichi e i cui ulteriori significati morali e sociali non sono ancora chiari. Tuttavia, il concetto di vergogna intrinsecamente associato a loro, è un concetto centrale dell'antica cultura cinese, in particolare di quella confuciana, e appare frequentemente in documenti storici importanti. Il concetto confuciano di vergogna ha implicazioni sia morali che sociali e possiamo condurre in primo luogo l'analisi tra *lian* e *mianzi*.

Nella sezione del “radicale cuore” dello *Shuowen Jiezi* 说文解字<sup>32</sup> si registra: «Vergogna. Indica disonore. Formato dal radicale cuore e dal carattere *er* che indica il suono». Il *Liushu Zongyao* 六书总要<sup>33</sup> registra: «Vergogna. Formato dal radicale cuore e da orecchio. Ideogramma composto, prende il significato da provare vergogna. Se il cuore di un uomo mortale prova vergogna, le sue orecchie saranno calde e il viso rosso». Il carattere *chi* è composto dalla componente 耳 (orecchio) a sinistra e da 心 (cuore o mente) a destra. L'orecchio rappresenta la risposta fisiologica a livello dell'organo di senso e non ha la capacità di riflettere così come negli animali. La mente rappresenta, invece, le capacità razionali come l'introspezione morale e la riflessione. La ragione per cui gli animali differiscono dalle persone è che quest'ultime hanno una mente capace di pensare. Una persona che ha commesso un errore avrà una reazione fisiologica rossastra sul suo viso quando si renderà conto di essersi comportato impropriamente. Dall'etimologia del carattere si può vedere che la vergogna “entra” nella mente per mezzo dell'orecchio. Questa è una sorta di coscienza morale unica degli esseri umani e che imprime un certo stato d'animo. Il meccanismo spirituale generato dalla vergogna risiede nel conflitto di valori nell'autocoscienza dovuto alla ricerca della propria dignità: la premessa per la vergogna di verificarsi risiede nella tensione e nel conflitto tra valori superiori e valori inferiori. Scheler disse: «Lo squilibrio e la disarmonia tra il senso, le esigenze dell'individuo spirituale e le esigenze fisiche degli esseri umani sono le condizioni fondamentali per provare vergogna». Il senso di vergogna rivela l'angoscia esistenziale degli esseri umani nel sopravvivere con dignità tra natura animale e sacralità, e il nucleo dell'angoscia esistenziale è rappresentato dalle virtù morali e dai vizi. Di conseguenza, la vergogna è il primo fondamento della moralità umana. L'analisi fenomenologica di Scheler sulla vergogna ha il suo background teologico cristiano, ma le sue opinioni su di essa hanno fondamenta umane e universali che valicano la frontiera culturale tra Cina e Occidente. L'essenza della vergogna è una sorta di conflitto di valore nell'autocoscienza

---

<sup>32</sup> Lo *Shuowen Jiezi* 说文解字 è un antico dizionario cinese della dinastia Han (202 a.C. – 9 d.C.). Si tratta del primo dizionario ad analizzare la struttura dei caratteri cinesi e a fornire la logica alla base degli stessi, nonché il primo a utilizzare il principio di organizzazione per radicali.

<sup>33</sup> *Liushu Zongyao* 六书总要 è il nome di un ulteriore dizionario in cui viene spiegata la struttura e l'uso dei caratteri cinesi.

generato dalla garanzia della dignità umana. È una sorta di sentimento protettivo legato chiaramente all'integrità o alla perfezione morale degli esseri umani. Qualsiasi comportamento che tolga dignità alla personalità individuale, può innescare il senso di vergogna. Pertanto, nella maggior parte dei casi, il senso di vergogna si manifesta come una sorta di sentimento morale interiore, ovvero una sorta di vergogna morale. È innato ed è inerente alla natura umana e può anche essere definito endogeno. Esiste anche una sorta di vergogna sociale che, essendo il risultato della formazione di costumi sociali, è acquisita e si può dire anche che sia artificiale. Secondo gli antropologi, le donne di colore che vivono a lungo nude nelle tribù primitive non si vergognano quando non indossano vestiti. Tuttavia, una volta che gli antropologi permettono loro di indossare dei vestiti, si vergognano perché violano le abitudini di vita quotidiane della tribù e ciò avrà un impatto negativo sulla loro identità e reputazione. Questo tipo di vergogna sociale è sostanzialmente neutrale a livello morale e individuale. Sebbene abbia qualcosa a che fare con la vergogna morale che viola la dignità umana, la vergogna sociale è essenzialmente diversa poiché è il prodotto dell'educazione sociale e ha un forte attributo di identità. Una volta che il valore della comunità viola l'accordo, potrà essere punito dall'opinione pubblica inducendo l'individuo a provare un senso di vergogna e a perdere il rispetto a livello sociale nel suo cuore. La vergogna morale e la vergogna sociale hanno la stessa struttura interna di *lian* e *mianzi* utilizzate nella nostra vita quotidiana.

Nella nostra vita quotidiana, diciamo spesso che una persona è “sfacciata” (*buyao lian* 不要脸) o “screditata” (*diu lian* 丢脸). In effetti, questi sono dei severi termini di condanna morale. Ciò significa che questa persona è “senza vergogna” o moralmente corrotta e che ha perso la qualifica di “essere umano”, cioè una persona senza dignità umana. Inoltre, diciamo spesso *ai mianzi* 爱面子 quando una persona bada molto alla propria reputazione oppure *bu timian* 不体面 quando una persona è indecente. *Mianzi* indica sempre qualcosa in superficie che può essere acconciato per essere visto come un oggetto formalizzato che gli altri possono vedere. Lo scopo è di mantenere una certa immagine individuale coerente con la nostra identità. Hu Xianjin è il primo studioso a distinguere rigorosamente *lian* da *mianzi*. In *Zhongguo ren de mianzi guan* 中国

人的面子观 (Il concetto cinese di faccia), egli ritiene che *mianzi* significhi principalmente reputazione, popolarità o nomea nel contesto della vita cinese. È un'immagine sociale ottenuta e accumulata attraverso il successo personale e le lodi sociali. Essa è inseparabile dall'ambiente sociale esterno e si può dire che sia il risultato dell'interazione sociale. Il cosiddetto *lian*, invece, è una sorta di stima interiore espressa da gruppi sociali nei confronti di individui con virtù del tutto soddisfacenti o dalla perfetta personalità morale perché, in una situazione difficile, questo genere di persona non farà nulla contro la propria coscienza, attenendosi alla legge morale interiore e mantenendo impeccabile la propria morale. Pertanto, Hu Xianjin ha sottolineato che *lian*, a differenza di *mianzi*, è una sorta di "capacità di autocontrollo interiorizzata". *Lian* punta di più sul come "essere" una persona, coinvolgendo prima di tutto il modo di affrontare noi stessi in maniera sincera e mantenendo l'integrità della propria dignità umana nelle relazioni interpersonali. *Mianzi*, invece, si riferisce al modo in cui "si fa" la persona, in particolare al comportamento che dovremmo assumere per garantire la perfetta presentazione del nostro ruolo in società. Ciò implica una regola secondo la quale la valutazione che ha l'altro di noi nell'interazione sociale è molto più importante della valutazione personale di noi stessi, che non è nient'altro che *mianzi* e le apparenze a cui i cinesi prestano attenzione.

Lo studioso giapponese Otani Kotaro ha una visione simile sulla "faccia" dei cinesi, e afferma: «Ciò a cui si è legati agli altri e alla società viene dato solo da un certo status nelle relazioni sociali. Questo status è proprio *mianzi*. Pertanto, nelle relazioni sociali, la funzione dello spirito sociale del popolo cinese appare come status di sé e di *mianzi*. Per i cinesi, il valore sociale è *mianzi* e la loro società è sulla linea di *mianzi*». L'essenza di *mianzi* è rappresentata dallo status o dalla propria popolarità all'interno delle relazioni sociali. Tuttavia, gli occidentali non comprendono che i cinesi attribuiscono una particolare importanza a *lian* oltre che a *mianzi*. John K. Fairbank ha confuso la differenza tra i due e, quando ha discusso dell'umanesimo di stampo cinese, ha pensato che la cosiddetta "dignità" di ogni cinese fosse da inquadrare in un'ottica sociale. *Diu mianzi* 丢面子 ("perdere la faccia") deriva dall'inappropriata condotta individuale che spinge a guardare con disprezzo altre persone. Egli è giunto alla conclusione dicendo: « il "valore umano" del popolo cinese non è affatto la qualità innata di ogni essere umano come pensa l'Occidente, ma deve essere guadagnato dal mondo esterno». I valori

o le qualità morali innate degli esseri umani rappresentano solitamente quello che noi cinesi definiamo *lian*. Quest'ultimo, piuttosto che essere ciò che si guadagna dal mondo esterno nei termini di Fairbank, rappresenta la forza vincolante interiore e la vergogna morale.

*Lian* e *mianzi* sono due dimensioni della vergogna che affondano le proprie radici in essa. Quando le due combaciano, le situazioni che fanno “perdere la faccia” a una persona, spesso fanno perdere anche la propria reputazione e viceversa. Tuttavia, è più importante distinguere l'essenza dei due, in particolare la divergenza di *mianzi* da *lian*. Ciò porterà alla sovversione del valore morale e ai conseguenti orientamenti amorali, ovvero *yao mianzi* 要面子 (“tenere alla reputazione”) e *bu yao lian* 不要脸 (“essere sfacciato”). Ciò rappresenta anche la ragione fondamentale per cui Lu Xun e altri hanno un atteggiamento critico sulla questione di “faccia” nella critica dell'identità nazionale nella società moderna. La formalizzazione di *mianzi* è la rinuncia della dignità umana e la sovversione del valore morale, il cui meccanismo è nell'osservare scrupolosamente la formalizzazione di *li* 礼 (“ritualità”). Liang Shuming, sintetizzando i tratti caratteristici dei cinesi, sottolineò che fra questi vi è quello della tendenza alla cortesia e disse: «Da un lato, ci si riferisce ai salamelecchi, ai falsi sentimenti e ai convenevoli, all'attenzione sulla forma, al non perdere la reputazione e persino all'inganno». *Li* è il termine generico per riferirsi all'antica etica sociale cinese. I primi adepti del confucianesimo promuovevano l'educazione dei riti e della musica. Soltanto moderandosi e ritornando ai riti è possibile mantenere un buon ordine sociale e una buona armonia nelle relazioni interpersonali. Con lo sviluppo della storia sociale, la ritualità con la sua formalizzazione, meticolosità e complessità diviene sempre di più un dogma fossilizzato che vincola la natura umana. La ragione è che i riti hanno perso il loro significato. Confucio, nella sezione *Ba Yi* 八佾 de “I Dialoghi”, disse: « Un uomo privo di benevolenza, che relazione può avere con la ritualità? Un uomo privo di benevolenza, che relazione può avere con la musica?»<sup>34</sup>. Nella

---

<sup>34</sup> Prima della sistemazione dei classici confuciani, vi era lo *Yuejing* 乐经 (Classico della musica). In esso, ogni nota è gerarchica e la musica, rispondendo a una sua gerarchia, può far sì che essendo parte delle norme rituali, musica e danza servino a esprimere quell'armonia che insieme alle norme rituali doveva essere utilizzata per regolare la società. I riti e i riti della musica sono sempre in coppia. La musica ha la funzione di armonizzare la società. La musica era fondamentale per la crescita dell'individuo, crea un armonia con gli altri individui e con sé stessi.

comunicazione interpersonale il rito, senza l'ausilio della benevolenza come contenuto concreto, è diventato un escamotage pieno di salamelecchi, falsi sentimenti e convenevoli. Questi escamotage sono un aspetto della teoria del facework. Una volta che il facework diventa una tecnologia di comunicazione sociale, l'intera società sarà morbosa così come ha condannato Yan Fu il quale affermò: «Lo svantaggio dello stile cinese, potrebbe essere racchiuso in otto parole: inizia con il falso, finisce con la sfacciataggine». Confucio, nella sezione *Wei Zheng* 为政 de "I Dialoghi", disse: «Se si governa con le leggi e si mantiene l'ordine infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun senso di vergogna. Se si governa con l'eccellenza morale e si mantiene l'ordine mediante l'osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno senso di vergogna e disciplina». La società ideale del confucianesimo è la società regolata dalla morale e per mezzo dei riti, dalla legge e dalle pene. Il governo per mezzo della morale è di forma astratta, il governo per mezzo dei riti è di contenuto concreto. Quest'ultimo si riflette in tutti gli aspetti della vita quotidiana attraverso complesse e sottili regole di galateo, decoro e etichetta. La società del governo dei riti è una società armoniosa composta da individui che rispettano la moralità e conoscono la vergogna e *chi* ha una posizione centrale nell'etica confuciana, così come disse Mencio, nella sezione *Gong Sun Chou shang* 公孙丑上 del *Mengzi*: «Dalla mancanza di benevolenza e dalla mancanza di saggezza, ne deriverà l'intera assenza di ritualità e giustizia. Chi si trova in tal caso deve essere il servitore di altri uomini. Essere il servitore degli uomini e tuttavia vergognarsi di tale servitù, è come se un mastro arcaio si vergognasse di costruire archi o come se un fabbricante di frecce si vergognasse di costruire frecce. Se ci si vergogna di ciò, sarebbe bene praticare la benevolenza». Il senso di vergogna è una condanna morale dell'insensibilità, stoltezza, scortesia e ingiustizia degli esseri umani. Se uno si vergogna, deve agire con la benevolenza e praticare la benevolenza. Jin Yaoji credeva fermamente che la realizzazione dello standard morale del confucianesimo, ovvero *li*, dipenda dall'esercizio del senso di vergogna. L'obiettivo dell'"imprimere la ritualità" è originariamente quello di fornire una serie di norme universali di condotta per i gruppi sociali e di salvaguardare la condotta attraverso pratiche ritualizzate, in linea con la richiesta intrinseca di etica e moralità nella natura umana. In realtà tutto ciò ha causato formalismo. L'importanza attribuita dal popolo cinese a *mianzi* è strettamente legata al formalismo di *li*. Pertanto, il guscio



vuoto di *li* rimasto in avanzo dall'osservanza delle buone maniere combinata alla vergogna morale, porterà l'amor proprio a diventare una mera formalità e a essere fallace.

Per riassumere, ci sono differenze basilari tra *lian* e *mianzi*. Il concetto confuciano di vergogna è il vero fulcro tra *lian* e *mianzi*. Si può dire che una persona sfacciata o che non tiene alla propria reputazione non ha alcun senso di vergogna. Tenere alla reputazione o alle apparenze è simbolo di una persona in uno stato di vergogna. *Lian* rappresenta la vergogna di affrontare la propria introspezione morale, l'“immagine” della dignità umana contraddistinta dalla vergogna. *Diu lian* implica la carenza della coltivazione morale dell'individuo e la perdita della dignità umana e del rispetto sociale a causa dei propri piccoli difetti morali. *Mianzi*, invece, si riferisce alla vergogna di affrontare la natura sociale dell'altro e alla vergogna di ledere gli affari altrui. Si può anche dire che nel rapporto interpersonale dell'interazione sociale, la “faccia”, come immagine della dignità umana, lascia un'impressione specifica nell'altro. *Diu mianzi* implica che la valutazione dell'altro dell'individuo, abbinata al proprio stato, identità e reputazione, si discosta dal proprio impegno di valore originale. Nelle parole di Xunzi: «“Perdere la faccia” è “giusta umiliazione”, “perdere la reputazione” è “potenziale umiliazione”»<sup>35</sup>. La separazione tra *lian* e *mianzi* è la premessa da cui il facework diventa tecnologia di comunicazione sociale. La formalizzazione di *mianzi* è il rifiuto della dignità umana e la sovversione del valore morale. Quella di “faccia”, rappresentando una questione di carattere nazionale, deve venir criticata. Tuttavia, si dovrebbe anche scrutare il concetto di vergogna dietro *mianzi*, in particolare la “cultura della vergogna” modellata dalla cultura confuciana, che si può dire essere una delle caratteristiche più importanti della cultura cinese. In termini di trasformazione dell'identità nazionale, la “cultura della vergogna” confuciana risulta una risorsa tradizionale molto utile.

---

<sup>35</sup> Xunzi, nella sezione *Zhenglun* 争论 de il “Xunzi”, disse: «Licenziosità, corruzione, ottenere profitti per mezzo della corruzione, queste sono situazioni in cui la disgrazia viene da dentro. Tali uomini appartengono alla cosiddetta categoria della “giusta umiliazione”. Se si viene maledetti, insultati, legati, percossi, colpiti ai ginocchi o ai piedi, tagliati, smembrati, queste sono situazioni in cui la disgrazia viene da fuori. Tali uomini appartengono alla cosiddetta categoria della “potenziale umiliazione”». Xunzi distinse l'umiliazione in “giusta umiliazione” e “potenziale umiliazione”: la prima deriva dalla violazione della perfetta personalità morale interiore, che può essere eliminata attraverso l'auto coltivazione; la seconda è una forza maggiore esterna e sociale che non può essere eliminata attraverso l'auto coltivazione.

#### **2.1.4 Rimodellare la coscienza della vergogna in termini di carattere nazionale**

In *The Chrysanthemum and the Sword*, Ruth Benedict adoperò la teoria del modello culturale, avanzando per prima le teorie della cultura della vergogna e della cultura della colpa le quali ebbero una grande influenza. Classificò la cultura giapponese come cultura della vergogna e la cultura occidentale come cultura della colpa. Secondo la sua opinione, il senso di vergogna è debole nel generare la forza motrice del comportamento morale da seguire secondo gli standard etici. Il senso di vergogna è solo una sorta di coscienza morale dell'eteronomia, che non dovrebbe essere inclusa nel sistema morale. La classificazione riduzionista di Ruth Benedict ebbe in quel momento una grande influenza nella società giapponese e fu approvata e criticata da molte persone. Il sinologo giapponese Mori Mikisaburō, ad esempio, ha avanzato diverse opinioni che possono essere riassunte nei seguenti tre punti: in primo luogo, il senso della vergogna nella cultura cinese è più forte rispetto alla cultura giapponese ed è la Cina la vera origine della cultura della vergogna; in secondo luogo, il senso della vergogna è la coscienza morale interiore e non il prodotto del controllo sociale esterno e della valutazione sociale; in terzo luogo, il senso della vergogna gioca un ruolo etico nella regolazione dell'ordine sociale, rappresentando il suo valore di coscienza sociale. Il senso di colpa è una coscienza religiosa basata sulla fede in cui la realizzazione della salvezza e della redenzione dell'Anima è un suo importante contenuto. Zhu Cenlou, un sociologo di Taiwan, ha discusso del rapporto tra società, individuo e cultura. Società, individuo e cultura rappresentano una terna. Attraverso lo studio del concetto di vergogna nei quattro classici confuciani, è giunto alla conclusione che la società cinese è la “società della vergogna”; la personalità cinese è una “personalità orientata alla vergogna”; la cultura cinese è la “cultura della vergogna”, o almeno si può dire essere dominata dalla vergogna. Nonostante sia la cultura cinese che quella giapponese abbiano l'orientamento al senso di vergogna, ci sono alcune differenze tra loro. Prendere la relazione come standard è il terreno sociale della cultura della vergogna. L'interazione sociale del popolo cinese è maggiormente influenzata dalla “coscienza della faccia” in situazioni specifiche, mentre l'interazione sociale dei giapponesi tende alle regole sociali guidate dalla “ragione”. Per questo motivo, l'esperienza sociale di Lu Xun durante il

suo soggiorno in Giappone mostra che i giapponesi non possiedono la malvagia indole cinese del badare molto alla propria reputazione, e che i giapponesi prestano attenzione a seguire le regole. La vergogna è una delle otto virtù del confucianesimo. Il concetto di vergogna ha una posizione peculiare nell'etica confuciana. Per quanto riguarda l'elemento morale specifico della vergogna, la sua connotazione di base viene costantemente arricchita e migliorata. Possiamo scoprire che la teoria del senso di vergogna della scuola confuciana segue le orme della storia del confucianesimo: dalla coscienza dell'autodisciplina morale di Confucio secondo il quale bisogna avere senso di vergogna per le proprie azioni, fino alla teoria della natura umana di Mencio secondo il quale il senso di vergogna è di grande importanza per l'uomo; dalla visione dell'educazione sociale di Zhou Dunyi secondo cui deve esserci senso di vergogna affinché questo venga insegnato, fino alla visione dell'educazione disciplinante di Lu Kun della dinastia Ming secondo cui è preferibile la vergogna piuttosto che le cinque punizioni<sup>36</sup>; fino ad arrivare alla morale sociale di Kang Youwei secondo cui la bellezza delle tradizioni sta nel coltivare nel popolo senso di vergogna. Si può vedere che dagli adepti del confucianesimo precedenti alla dinastia Qin fino agli adepti riformatori della fine della dinastia Qing, il valore morale e la funzione sociale di *chi* nelle attività concrete della gente sono stati osservati da diverse angolazioni. La cultura tradizionale, insieme alla cultura confuciana come fulcro principale, possiede una forte coscienza del senso di vergogna. Coltivare individualmente la vergogna nella propria personalità morale è ciò a cui la cultura della vergogna dovrebbe orientarsi.

Secondo la tradizione confuciana, la vergogna o il senso di vergogna rappresenta la natura degli esseri umani ed è un istinto morale innato. Il senso di vergogna nella vita umana è un'importante fonte di coscienza morale. Esso è di fondamentale importanza per mantenere il senso individuale di vergogna (o del senso di vergogna) nel coltivare la personalità morale. Mencio, nella sezione *Gaozi shang* 告子上 del *Mengzi*, disse: «Tutti gli uomini conoscono la compassione; tutti gli uomini conoscono il senso di verecondia; tutti gli uomini

---

<sup>36</sup> Si fa riferimento a delle punizioni fisiche, in particolare cinque punizioni, in vigore nel sistema feudale cinese fino alla dinastia Han. Per l'esattezza sono: 墨 *mò* (tatuaggio), 劓 *yì* (taglio del naso), 刖 *yüè* (taglio del piede), 宮 *gōng* (evirazione) e 大辟 *dàpì* (decapitazione).

conoscono il rispetto; tutti gli uomini conoscono il giusto e sbagliato. La compassione implica il principio di benevolenza; il senso di verecondia implica il principio della giustizia; il rispetto implica il principio di correttezza; l'approvare e il disapprovare implicano il principio della conoscenza. Benevolenza, giustizia, correttezza e conoscenza non sono infuse in me dall'esterno ma sono indubbiamente un mio corredo». Il senso di verecondia è il senso di vergogna, lo stato nascente o lo stato iniziale in cui appariranno la coscienza e l'abilità di una persona. Mencio, nella sezione *Jinxin shang* 尽心上 del *Mengzi*, disse: «Se una persona può imparare ciò che non impara, avrà buone capacità; se sa cosa non gli interessa, avrà coscienza». Il senso di vergogna è l'istinto morale innato degli esseri umani che ha origine dalla natura umana. Mencio, Lu Jiuyuan e Wang Yangming incarnano la tradizione confuciana della dottrina della mente. I discepoli di Wang hanno tramandato una piccola storia sul perché è il senso di vergogna a indicare la coscienza, la quale è l'istinto morale dell'uomo. La storia narra brevemente che il clan Wang catturò un ladro di notte e gli raccontarono molto in merito alla coscienza, ma il bandito non la pensava allo stesso modo. A causa del clima caldo, i Wang chiesero al bandito di togliersi i pantaloni. Il ladro si imbarazzò, pensando che ciò non fosse di buongusto e gli sorse spontaneo il senso di vergogna. I Wang dissero al bandito che questo senso di vergogna era la prova della sua coscienza. In quanto "mente" originaria, coscienza ed abilità innata dell'essere umano, il senso di vergogna è una sorta di emozione morale attiva. Soltanto ampliandolo e arricchendolo, esso può spingere gli individui a migliorare attivamente la loro personalità morale.

La vergogna o il senso di vergogna, rappresentando una sorta di innata coscienza morale e di emozione morale, segna l'esistenza morale della coscienza. Quest'ultima non è solo una caratteristica dell'etica tradizionale confuciana, ma l'universalità fa anche eco nel contesto della filosofia moderna o del pensiero moderno. Come accennato precedentemente, il fenomenologo Scheler in *Xiu yu xiugan de xianxiangxue* 羞与羞感的现象学 (Fenomenologia della vergogna) introdusse il fenomeno della vergogna, unico nella specie

umana, nel campo dell'analisi delle emozioni dell'etica fenomenologica.<sup>37</sup> Attraverso la ricerca filosofica e antropologica, egli ha scoperto che la vergogna è la psicologia e l'emozione morale innata negli esseri umani, la quale marca la posizione unica degli stessi nell'universo. Sulla questione dell'origine della vergogna, Scheler si oppone esplicitamente alla teoria secondo cui la natura del senso di vergogna è il risultato della socializzazione e dell'abituazione post-natale. Non si tratta soltanto di un'abitudine coltivata attraverso l'educazione post-natale poiché sentiamo che la sostanza della vergogna, insieme alla sua espressione cerimoniale, possano prendere forma attraverso l'educazione post-natale. Tuttavia, il senso stesso della vergogna risiede nell'avvicinarsi tra le luci e le ombre della natura umana, quegli elementi chiave intrinseci dell'esperienza umana. Scheler distinse il senso di vergogna in vergogna del corpo e vergogna dell'anima. Il primo ha origine dal conflitto di due valori della coscienza, ovvero la sensazione di vita che punta al valore della vita e l'impulso dell'istinto che indica il valore percettivo. Il secondo nasce dal conflitto di due tipi di coscienza di valore, ovvero il sentimento spirituale che punta al valore spirituale e al sentimento di vita che punta al valore della vita. La vergogna del corpo, insieme alla vergogna per il sesso come fondamento, è la "naturale" predisposizione degli esseri umani. La sua natura innata si riflette specialmente nell'istinto naturale legato all'imbarazzo delle donne nel sesso. Attraverso l'indagine della genealogia della morale, Scheler ritiene inoltre che la moralità sessuale sia il fondamento naturale di tutte le moralità. La moralità sessuale è la concettualizzazione dell'oggetto e del contenuto del senso di vergogna, che è la fonte più importante della coscienza umana e della conoscenza del bene e del male. Brogne attinse alla visione di Scheler e sottolineò che la prima caratteristica della vergogna o del pudore è la sua "naturale" natura di moralità umana. Questo senso di vergogna è simile alla coscienza di Mencio: è una sorta di innata capacità di giudizio morale. Ni

---

<sup>37</sup> L'etica fenomenologica o l'etica del valore di Scheler rappresenta una svolta nella dicotomia dell'emozione e della ragione nell'etica di Kant. In quest'ultima, il soggetto morale è la ragione "pura" pratica. Questo principio legislativo manca della forza propulsiva di trasformare la legge morale in comportamenti morali. L'emozione come motivazione morale, appartiene invece al campo dell'esperienza e, a causa della mancanza di libertà trascendentale, non può essere auto dominata. In questo modo, la questione della responsabilità morale decade. Scheler elevò l'emozione morale al livello del soggetto morale, da cui scaturì l'etica del valore dell'emozione innata. Tra questa e l'etica confuciana, si riscontra qualche somiglianza. In termini di soggetto morale, la "mente originaria" e la "coscienza" nell'etica confuciana non sono soltanto soggetti razionali, ma anche l'espressione emotiva dei quattro germogli.

Liangkang lo considera come una "morale latente". Essendo un latente istinto morale, il suo valore di esistenza è innato, ma deve essere sviluppato coscientemente: questo è anche il presupposto per l'efficacia e la necessità di un'educazione etica acquisita o della predicazione morale.<sup>38</sup>

Solov'ëv, il fondatore della moderna filosofia religiosa russa, considera la vergogna, la pietà e la riverenza come le tre fondamenta eterne della vita morale umana. Queste emozioni morali più basilari o moralità naturali primitive nella loro totalità includono le relazioni morali che gli esseri umani dovrebbero avere nei confronti delle creature inferiori a loro stessi, uguali a loro stessi e superiori a loro stessi. Solov'ëv ritiene inoltre che la più alta dottrina morale può essere nient'altro che il complessivo e corretto sviluppo dei suddetti "materiali" primitivi della morale umana. Per quanto riguarda il senso di vergogna, la vergogna degli esseri umani è nell'asservimento alla natura materiale e nel riconoscimento della loro indipendenza interiore e del loro elevato valore. Pertanto, gli esseri umani dovrebbero possedere la natura materiale e non esservi posseduti. Rappresentando una sorta di senso di auto-protezione, il senso di vergogna non salvaguarda la vita materiale del soggetto, ma la sua nobile personalità o dimostra che la dignità umana è preservata nella natura morale simboleggiata dal senso di vergogna. Se si dice che il fondamento primitivo della coscienza è la vergogna, allora è inutile cercare fenomeni complessi della vergogna simili a quelli della vita umana negli animali che non hanno senso di vergogna. Il fallimento della critica alla moderna filosofia morale occidentale da parte di Anscombe risiede nella mancanza di una necessaria psicologia morale. Se facciamo una svolta in quest'ultima, allora i concetti di responsabilità morale, obbligo morale insieme alla coscienza morale del "dovere" e della "norma" possono essere abbandonati, poiché questi sono i resti o i derivati della psicologia morale. Quest'ultima studia principalmente alcune attività psicologiche legate alla motivazione morale delle persone. In altre parole, analizza e traccia lo stato mentale degli esseri umani nel contesto morale. All'ambito di ricerca di Anscombe appartengono tutti i fattori psicologici ed emotivi collegati al "cuore" dell'uomo, che

---

<sup>38</sup> Ni Liangkang ritiene che la compassione e il senso di verecondia messi in esame da Mencio siano le due fonti più importanti della coscienza morale umana. La prima è una sorta di reale capacità morale innata. Il secondo, invece, è una sorta di innata potenzialità morale. Essi sono i resti radicati nella "naturale" natura morale degli esseri umani, eccezion fatta per tutti i sostituti morali socializzati e convenzionati. Essi, quindi, costituiscono la base della dottrina morale.

hanno implicazioni etiche e morali che svolgono un ruolo guida nella vita morale degli esseri umani. La ricerca sulla psicologia morale da parte degli studiosi occidentali si concentra principalmente attorno alle aspirazioni e alla libertà, alla volontà e alla necessità. L'oggetto di ricerca degli studiosi cinesi in psicologia morale si basa anche su alcuni concetti fondamentali, come benevolenza, giustizia, lealtà, reciprocità, vergogna, fiducia, e così via. Il senso di vergogna, rappresentando una sorta di innata psicologia e emozione morale, ha una relazione intrinseca con la dignità umana. Quest'ultima è radicata nella natura umana prima di ogni esperienza. Parlando di come definire la vergogna, Rawls ha affermato: «Ora possiamo definire la vergogna come l'emozione che si prova quando una persona subisce una lesione o un attacco alla propria autostima». Il senso di vergogna include la psicologia e l'emozione morale generate dallo svilimento della nostra dignità umana, speciale bontà o virtù.

In breve, esploriamo la natura del senso di vergogna a partire dalle due dimensioni della tradizione confuciana e del moderno contesto ideologico. Si può evidenziare che la vergogna è morale e innata e che la coscienza è l'istinto morale dell'uomo che ha origine dalla "naturale" natura dell'uomo. Il senso di vergogna è una virtù importante. Rappresenta uno dei concetti fondamentali dell'etica della virtù e della psicologia morale. Il senso di vergogna stesso è una sorta di "dispositivo di risveglio della coscienza" che è in possesso della coscienza di sé, ed è collegato all'intera esistenza degli esseri umani. Nel fare esperienza del senso di vergogna, ciò a cui l'individuo presta attenzione non è solo a ciò che l'altro e il valore pubblico significano per "me", ma anche a ciò che "io" intendo per "altro" e per "valore pubblico". Bisogna riconoscere che il senso di vergogna è psicologia morale positiva e un'emozione morale degna di promozione, ed ha un importante valore etico nella vita sociale di un gruppo. Il teorico postmoderno Lyotard ritiene che la morale moderna abbia solo un significato estetico e, poiché il ritmo della vita nella società moderna sta accelerando in maniera rapida, la vita fa scomparire ogni moralità. La fragilità e l'indebolimento del senso di vergogna spesso comportano il declino della forza morale umana. Ciò non è altro che la degenerazione umana: degenerando al punto di non essere diversi dalle bestie, le persone non sarebbero più umane. Pertanto, Scheler ha sottolineato: «Nella storia moderna, l'evidente declino della vergogna non è assolutamente il risultato di uno sviluppo culturale superiore

e in salita, come la gente asserisce superficialmente, ma un irrefutabile segno spirituale di degrado razziale». A causa dell'eccessiva espansione dell'auto-valore dell'individualismo nella società moderna, il declino della vergogna è diventato un fatto incontestabile. Il declino generale della vergogna, che rappresenta una forza morale, indebolisce l'introspezione morale degli individui sul valore di sé. La ricostruzione di un nuovo ordine etico sociale dovrebbe basarsi sulla coltivazione e la promozione del senso di vergogna dell'individuo. Di fronte al declino del senso di vergogna nella società moderna, è necessario prestare attenzione al concetto di *chi* nella tradizione confuciana al fine di correggere e risolvere la questione nazionale per la quale il popolo cinese ha attribuito troppa importanza a *mianzi*. È necessario inoltre rimodellare il positivo e sano carattere nazionale perché l'orientamento al senso di vergogna nella cultura confuciana possiede un importante valore etico nella coltivazione della personalità morale individuale e aiuta a modellare il rispetto della moralità e della coscienza della vergogna in termini di carattere nazionale.

[Redattore: Zhang Wenguang]

#### **Riferimenti bibliografici:**

1. BROGNE, *Lianchi guan de lishi* (La storia del concetto di vergogna), Pechino, Zhongxin chubanshe, 2004, p. 338.
2. CHENG Zhongying, "Lianmian guannian ji qiruxuegenyuan" (Il concetto di faccia e le sue radici confuciane), in Zhai X.W. (a cura di), *Zhongguo shehui xinlixue pinglun* (Rassegna psicologica sociale cinese), Pechino, Shehuikexue wenxian chubanshe, 2006, n.2, p. 40.
3. FEI Zhengqing, *Meiguo yu Zhongguo* (Stati Uniti d'America e Cina), 4<sup>th</sup> edition, trad. Zhang L. J., Pechino, Shijie zhishi chubanshe, 1999, p.125.
4. FENG Youlan, *Zhongguo zhexue jianshi* (Una breve storia della filosofia cinese), Pechino, Beijing daxue chubanshe, 2013, p. 296.



5. HU Xianjin, “Zhongguo ren de mianziguan” (Il concetto cinese di “faccia”), in HUANG Guangguo, Hu X. J. (a cura di), *Mianzi: Zhongguo ren de quanli youxi* (Faccia: il gioco di potere del popolo cinese), Pechino, Zhongguo renmin da xue chubanshe, 2004, p. 41.
6. HUANG Guangguo, HU Xianjin, *Mianzi: Zhongguoren de quanli youxi* (Faccia: Il gioco di potere del popolo cinese), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2004.
7. HUANG Guangguo., *Rujia guanxi zhuyi: wenhua fansi yu dianfan chongjian* (Relazioni confuciane: riflessioni sulla cultura e la ricostruzione del paradigma), Pechino, Beijing daxue chubanshe, 2006.
8. JIN Yaoji, “‘Mianzi’ ’chi’ yu Zhongguo ren xingwei zhi fenxi” (Analisi di faccia, vergogna e condotta dei cinesi), in *Jin Yaoji zixuan ji*, Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 2002, p. 122.
9. KANG Youwei “*Mengzi wei*” (*Mengzi wei*), in Jiang Y. H., Zhang R. H. (a cura di), *Kang Youwei quanti* (The Complete Works of Kang Youwei), Pechino, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2007, n.5, p. 473.
10. LI Minghui, *Daojia yu Kangde* (Confucianesimo e Kant), Taipei, Lian Jing chuban shiye gongsi, 1990, p. 38.
11. LI Minghui, *Siduan yu qiqing: guanyu daode qinggan de bijiao zhexue tatao* (I quattro germogli e le sette emozioni: una investigazione della sensazione morale da una prospettiva di confronto), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 2008, pp. 37-59.
12. LIANG Shuming, *Zhongguo wenhua yaoyi* (L’essenza della cultura cinese), Shanghai, shanghai renmin chubanshe, 2011, p.28.
13. LIN Yutang, *Wuguo yu wumin* (Il mio Paese e il mio popolo), Pechino, Beijing lianhe chuban gongsi Qunyan chubanshe, 2013, p. 178
14. LU Kun, “Shenyin” (Il linguaggio del lamento), in WANG Guoxuan e WANG Xiumei (a cura di), *Lu Kun quanti* (Le opere complete di Lu Kun), Pechino, Zhonghua shuju, 2008, p. 838.

15. LU Xun, “Mashang zhi riji” (Annotazioni immediate), *Lu Xun quanti*, Pechino, Renmin wenzue chubanshe, 2005, n. 3, p. 344.
16. LU Xun, “Mianzi he menqian” (Faccia e apparenze), in *Lu Xun quanti buyi*, Tianjin renmin chubanshe, 2006, p. 398.
17. LU Xun, “Shuo ‘mianzi’” (Parlando di “faccia”), *Lu Xun quanti*, Pechino, Renkin wenzue chubanshe, 2005, n. 6, p.132.
18. MORI Mikisaburo, “Ming yu chi de wenhua: Zhongguo、Riben、Ouzhou wenhua bijiao yanjiu” (Fama e cultura della vergogna: uno studio comparativo tra la cultura cinese, giapponese e europea), WANG Shunhong (a cura di), *Zhongguo wenhua yanjiu* (Ricerca sulla cultura cinese), 1995, n. 2, pp. 118-123.
19. NI Liankang, *Xin de zhixu: yi Zhong xianxiangxue xinxue yanjiu de kenengxing* (L’ordine della mente: un’ipotesi di studio fenomenologico della mente), Nanjing, Jiangsu renmin chubanshe, 2010, p. 151.
20. OTANI Kotaro, “Zhongguo ren de jingshen jieyou” , in SHA Lianxiang (a cura di), *Zhongguo minzuxing (yi): yibaiwu nian Zhongwai “Zhongguo renxiang”* (La nazionalità cinese: 150 anni del “ritratto Cina” all’interno della nazione e all’estero), Pechino, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2011, pp. 209-210.
21. PAN Guangdan, “Minzu texing yu minzuweisheng” (Carattere nazionale e Salute nazionale), in PAN Naimian, PAN Naihe (a cura di), *Pan Guangdan wenji* (Una collezione dei saggi di Pan Guangdan), Pechino, Beijing daxue chubanshe, 1995, n. 3, p. 110.
22. RAWLS John, *Zhengyi lun* (Una teoria di giustizia), Pechino, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1988, p. 445.
23. RUSSELL Bertrand A., *Zhongguo wenti* (Questione Cina), (trad. Qin Y.), Shanghai, Xuelin chubanshe, 1999, p.161.

24. SCHELER Max, *Daode yishi zhong de yuanhen he xiu gan* (Coscienza morale in termini di risentimento e vergogna), Pechino, Beijing shifan daxue chubanshe, 2017, p. 171.
25. SCHELER Max, *Daode yishi Zhong de yuanhen yu xiugan* (Collezione di Scheler: coscienza morale in termini di risentimento e vergogna), Beijing shifan daxue chuban jituan, Pechino, 2014, p. 257.
26. SMITH Arthur H., *Zhongguoren de xingge* (Caratteristiche cinesi), (trad. He Q.), Pechino, Zhongguo Huaqiao chubanshe, 2014, p. 2.
27. SOLOVIEV Vladimir S., “Daode de yuanshi cailiao” (I dati originali della moralità), in WANG Yangchuan (a cura di), *Dongxifang wenhua pinglun* (Rivisitazione della cultura orientale e occidentale), Pechino, Beijing daxue chubanshe, 1992, p. 349.
28. WANG Zaoshi, “Guomin xinli” (Psicologia nazionale), in SHA Lianxiang (a cura di), *Zhongguo minzuxing (yi): yibaiwu nian Zhongwai “Zhongguo renxiang”* (La nazionalità cinese: 150 anni del “ritratto Cina” all’interno della nazione e all’estero), Pechino, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2011, p. 199.
29. YAN Fu, “Lun shi bian zhi ji: Yan fu ji” (Sull’urgenza di cambiare il mondo: una collezione di Yan Fu), in *Hu Xianwei xuanzhu*, Shenyang, Liaoning renmin chubanshe, 1994, p.72
30. ZHAI Xuewei, *Zhongguoren de lianmianguan: xingshizhuyi de xinli dongyin yu shehui biao Zheng* (Prospettive sulla faccia cinese- il formalismo dei motivi psicologici e della rappresentazione sociale), Pechino, Beijing daxue chubanshe, 2011.
31. ZHAI Xuewei., *Zhongguoren de richang shenghuo chengxian* (La rappresentazione cinese nella vita quotidiana: uno studio sociologico di faccia e promozione), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2016.
32. ZHANG Renzhi, “Shele de xiugan xianxiangxue” (La fenomenologia della vergogna di Scheler), *Nanjing daxue xuebao: Zhexue. Renwen kexue. Shehui kexue*, 2007, n.3, p. 125.
33. ZHOU Dunyi, *Zhou Dunyi ji* (Raccolta delle opere di Zhou Dunyi), Pechino, Zhonghua shu ju, 2009, n. 2, p. 21.

34. ZHU Cenlou, “Cong shehui geren yu wenhua de guanxi lun Zhongguo ren xingge de chigan quxiang” (Sull’orientamento alla vergogna del carattere del popolo cinese a partire dalla relazione fra individuo, sociale e cultura), in LI Yiyuan e YANG Guoshu (a cura di), *Zhongguo ren de xingge* (Parlando di caratteristiche cinesi), Taipei, Guiguan tushuguan gufen youxian gongsi, 1988, p. 114.
35. ZHUANG Zexuan, “Minzuxing yu jiaoyu” (Nazionalità e istruzione), in SHA Lianxiang (a cura di). *Zhongguo minzuxing (yi): yibaiwu nian Zhongwai “Zhongguo renxiang”* (La nazionalità cinese: 150 anni del “ritratto Cina” all’interno della nazione e all’estero), Pechino, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2011, p. 226.

## CAPITOLO 3: Commento traduttologico

### 3.1 Identificazione della tipologia testuale

Si presenta ora al lettore un commento alla traduzione con lo scopo di esplicitare le scelte fatte dal traduttore, al fine di rendere più chiaro tutto il meccanismo che è intercorso durante le varie fasi della traduzione. Secondo l'interpretazione di Peter Newmark, l'attività del traduttore può essere comparata ad un iceberg, dove la punta che emerge, e quindi la parte più piccola dell'iceberg, è il testo tradotto, cioè quello che si vede e che si legge, mentre la parte sommersa è tutto il lavoro che il traduttore compie per tradurre<sup>39</sup>. La prima fase del processo traduttivo è quella dell'identificazione della tipologia testuale. Essa ha lo scopo di individuare le caratteristiche generali del testo e la sua funzione comunicativa, in modo da categorizzarlo, al fine di stabilire la macrostrategia traduttiva da adottare successivamente. L'articolo che si è deciso di tradurre fa parte della rivista accademica *Humanities & Social Sciences* dell'università di Hainan e il testo selezionato per la traduzione è “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’: dui jindai yilai guominxing pipan zhong de ‘mianzi wenti’ zhi xinsi” 中国人日常生活中的“耻”“脸”与“面子”——对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思 (*Chi, lian e mianzi* nella vita di un cinese: riflessioni sulla questione di ‘faccia’ nella critica dell'identità nazionale nella società moderna) scritto dal dottorando Li Fuqiang 李富强. Il suddetto articolo è stato pubblicato dallo 山东大学儒学高等研究院 *Shandong daxue ruxue gaodeng yanjiu yuan* (Istituto di Alti Studi sul Confucianesimo dell'Università dello Shandong) nel settembre del 2019. L'ambito di appartenenza del prototesto<sup>40</sup> è quello filosofico e, data la provenienza dall'ambito accademico, si potrebbe presupporre che sia indirizzato a una ristretta cerchia di lettori che fanno parte di questo ambiente. Lo stile saggistico è presente in quei testi che hanno una modalità espressiva che usa gli elementi e le caratteristiche dello stile letterario per esprimere concetti di carattere filosofico cognitivo e questo aspetto rientra proprio nell'ambito del prototesto in questione, che presenta al lettore concetti filosofici e tradizionali anche abbastanza

---

<sup>39</sup> Peter NEWMARK, *A Textbook of Translation*, New York, NY, Prentice Hall, 1988, p. 12.

<sup>40</sup> Con prototesto si intende il testo da tradurre in una lingua d'arrivo (in questo caso, l'italiano).

specifici. Nello stile saggistico il riferimento alla letteratura e agli autori è più disteso, più elegante, meno preciso<sup>41</sup>. Un'altra tipologia di stile che potrebbe adattarsi all'articolo è quella della discussione, esaminata da Peter Newmark, poiché presenta dei trattati di idee, dando enfasi a concetti astratti e ideologie, ragionamenti logici e connettivi.

Un'ulteriore classificazione dello stile del prototesto è quella definita dalla scala della formalità studiata da Newmark. Infatti esso oscilla tra un livello neutro per quanto riguarda la parte di esposizione delle idee e concetti, e un livello più formale quando compaiono le varie citazioni di autori classici cinesi come Confucio, Mencio e Xunzi. Ne consegue quindi, soprattutto per quest'ultimo, un innalzamento del registro. Per supportare la sua tesi, Li Fuqiang riporta varie ipotesi e un'attenta analisi delle critiche di diversi studiosi sulla questione di "faccia" come caratteristica dell'identità nazionale cinese, augurandosi, così come viene alla luce nella conclusione del suo elaborato, che il concetto confuciano di vergogna venga posto alla base delle critiche degli autori dell'epoca contemporanea.

La microlingua dominante nel prototesto è relegata all'ambito filosofico. I lettori del prototesto sono considerati fruitori passivi, che non hanno bisogno di interpretare il contenuto del testo, da una prima analisi quindi potremmo dire che il prototesto sia un testo chiuso, dove l'autore convoglia informazioni precise e mette in pratica una strategia comunicativa elementare. Tuttavia, dopo un'analisi più approfondita, emerge come, nell'articolo siano presenti vari concetti filosofici che portano il lettore a un'ipotesi interpretativa e di continue verifiche, di conseguenza il prototesto non può essere definito un testo né completamente chiuso né completamente aperto, ma si colloca nella posizione del testo semiaperto. Il prototesto può definirsi mediamente vincolante. Ciò significa che si colloca nella linea intermedia tra i testi letterari tipicamente non vincolanti e caratterizzati solitamente da un lessico non specifico, e i testi con un grado di specializzazione abbastanza alta, caratterizzati da un lessico piuttosto specialistico e formale, e indirizzati ad un lettore più competente. L'articolo è suddiviso in tre capitoli preceduti da un abstract e da un'introduzione. In quest'ultimi

---

<sup>41</sup> Bruno OSIMO, *Manuale del traduttore: guida pratica con glossario*, Milano, Hoepli editore, 2004, p. 127.

sono esposte al lettore i concetti principali su cui verte l'articolo scelto. Li Fuqiang accompagna concetti teorici a esempi e citazioni di classici cinesi rendendo il tutto più veritiero e intrigante agli occhi di un lettore. Inoltre, riporta i pensieri dei diversi autori in merito alla questione analizzata.

Il metatesto<sup>42</sup> si presenta molto fedele alla struttura del prototesto, in particolare nelle citazioni di autori classici in cui le ripetizioni sono state mantenute non solo al fine di comprendere le idee esposte, ma anche perché rendono il testo più sonoro e fluido.

### **3.2 Individuazione della dominante**

L'individuazione della tipologia testuale e della funzione del prototesto permette al traduttore di individuare l'intenzione dell'autore e del testo originale, ossia la dominante.

La dominante è un principio regolatore e unificatore del prototesto, che il traduttore individua e sulla base del quale decide di mettere in rilievo determinati aspetti invece che altri. In tutti i testi è possibile ricavare una dominante e più sottodominanti, il lavoro del traduttore è anche quello di decidere, tenendo ovviamente in considerazione anche le volontà dell'autore del prototesto, quale aspetto far risaltare nel metatesto. La dominante è quindi un elemento fondamentale che garantisce l'integrità della struttura del prototesto e successivamente, in traduzione, anche del metatesto. La dominante dal punto di vista di Li Fuqiang può essere ricercata nella volontà espositiva del testo poiché, ponendo i concetti di *lian*, *mianzi* e *chi* al centro dell'attenzione, l'autore punta alla spiegazione dei concetti che presenta e questi sono correlati alla matrice cognitiva che permette la comprensione di concetti generali e particolari analizzati poi in tutto il prototesto. È chiaro, quindi, che dall'attenzione posta ai concetti culturali è il punto di partenza su cui si basa tutta la traduzione. Ciò che sostiene questa tesi è la presenza massiccia di citazioni che hanno lo scopo di dare supporto alle teorie dell'autore e alle varie ripetizioni che seguono le citazioni che dimostrano la volontà dell'autore di

---

<sup>42</sup> Con metatesto si intende il testo tradotto.

spiegare, semplificare e accertarsi in qualche modo che il messaggio sia arrivato. È chiara la volontà da parte dell'autore di essere chiaro nella divulgazione delle teorie e dei concetti di differenti autori.

Come si può notare in tutti i paragrafi, ci sono dei termini in comune che vengono ripresi sempre e che aiutano il lettore a capire il filo logico che l'autore vuole seguire e il contenuto del paragrafo, invertendo l'ordine di sicuro la chiarezza delle informazioni verrebbe meno.

La dominante può essere anche ricercata nella volontà espositiva del testo. I concetti, infatti, vengono spiegati passo per passo, partendo dalle informazioni più basilari per arrivare poi a spiegare concetti più complicati.

### **3.3 Il lettore modello**

L'individuazione del lettore modello è un'altra fase del lavoro del traduttore che ha una funzione considerevole. Con il termine lettore modello si intende un lettore immaginario che leggerà il testo. Molto spesso capita che il lettore immaginato dal traduttore, non sempre coincide con le aspettative sperate. Infatti, inizialmente il traduttore immagina il proprio lettore modello scrivendo in base alle sue esigenze e al suo grado di comprensione del testo e così via. Successivamente, però, il testo tradotto potrebbe cadere in mano ad un lettore che non sempre coincide con il lettore idealizzato. Alla luce del testo tradotto, si presuppone che il lettore modello sia un accademico o comunque ricercatore nell'ambito della filosofia confuciana. Di certo, si tratta di un lettore che ha già dimestichezza con la lingua cinese e soprattutto con la cultura cinese e che potrebbe avere il polso per temi relegati anche alla filosofia occidentale. Infatti, l'articolo è pubblicato per la rivista che tratta temi relativi alla filosofia. Si dà per scontato che questo lettore modello abbia precedentemente studiato la lingua cinese moderna e che poi abbia sviluppato interesse per la cultura del Paese di mezzo e per la lingua classica. Dalla decisione del lettore modello, partono tutta una serie di scelte stilistiche che permettono all'autore di creare un testo ad hoc per il lettore modello. Da un punto di vista più generale, questo articolo può essere rivolto ad un pubblico di cultura medio-alta, affermazione che può essere giustificata dalla presenza di numerosi concetti filosofici. Il messaggio principale che Li Fuqiang lancia è possibile rintracciarlo



nell'introduzione al suo articolo e potrebbe risuonare come un invito rivolto ai suoi lettori, augurandosi che quest'ultimi possano seguire il suo "consiglio":

面对羞耻感不断衰减的现代社会，重塑积极健康的民族性格，应该重视儒家传统中的“耻”观念，培养个体在日常生活中的崇德知耻意识。<sup>43</sup>

Di fronte all'incessante declino del senso di vergogna nella società moderna e alla rimodellazione di un carattere nazionale positivo e sano, si dovrebbe attribuire importanza al concetto di vergogna della tradizione confuciana e coltivare nel singolo la coscienza del rispetto della morale e del senso di vergogna nella vita quotidiana. (p. 22)

L'utilizzo del pronome di prima persona plurale *women* 我们 in alcune parti del prototesto, inoltre, induce a pensare che Li Fuqiang faccia un discorso esteso a tutto gli esseri umani di nazionalità cinese, a prescindere dal fatto che questi appartengano all'ambito accademico o che siano, al contrario, lettori di cultura medio-alta:

道德性的耻与社会性的耻，与**我们**日常生活中所使用的“脸”与“面子”，就其内涵而言，具有相同的内在结构 [...]。人的价值或每个人固有的道德品质通常就是**我们**中国人所谓的“脸” [...]。总而言之，**我们**从儒家传统和现代思想语境这两个维度探究羞耻感的本质。<sup>44</sup>

La vergogna morale e la vergogna sociale hanno la stessa struttura interna di *lian* e *mianzi* utilizzate nella **nostra** vita quotidiana [...]. I valori o le qualità morali innate degli esseri umani rappresentano solitamente quello che **noi** cinesi definiamo *lian* [...]. In breve, (**noi**)

---

<sup>43</sup> LI Fuqiang, "Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi'", op.cit., p. 174.

<sup>44</sup> *Ivi*, p.176.

esploriamo la natura del senso di vergogna a partire dalle due dimensioni della tradizione confuciana e del moderno contesto ideologico. (p. 34)

### **3.4                    Illustrazione della macrostrategia traduttiva**

Dopo aver individuato il lettore modello e la dominante del metatesto, si passa all'individuazione e alla spiegazione della strategia traduttiva utilizzata. Fanno parte della strategia traduttiva gli inserimenti delle note a piè di pagina (ad esempio, la nota relativa alla biografia dell'autore del prototesto). Inoltre sono state anche aggiunte delle spiegazioni e degli aggiornamenti in merito a determinati concetti (il riferimento è al *facework*, alla cultura della colpa e alla cultura della vergogna) e alla spiegazione di determinate frasi (il riferimento è alla frase di Hasegawa che, attraverso la fonte chiamata "Rubare", allude metaforicamente al divario fra i valori degli uomini contemporanei e ai valori degli uomini di un tempo). Inoltre, si è deciso di trasporre i riferimenti bibliografici dell'articolo scelto subito dopo la traduzione seguendo un elenco numerato e non nella bibliografia finale dell'elaborato in quanto si tratta di testi consultati da Li Fuqiang in persona. Per quanto riguarda il registro, la scelta è stata quella di cercare di mantenere nel metatesto lo stesso registro del prototesto. Il metatesto è stato reso il più possibile vicino alla struttura della lingua di arrivo. In particolare, l'uso di connettivi sono risultati di grande importanza al fine di rendere il testo più fluido agli occhi di un lettore italiano. Si è ricorso a una traduzione estraniante in quelle situazioni in cui determinati elementi della cultura di partenza avrebbero perso il loro senso originale se tradotti facendo uso di termini della lingua italiana. Essendo comunque un articolo molto più indirizzato a un pubblico cinese, si è inoltre ritenuto giusto di mantenere nella traduzione italiana determinati elementi culturospecifici basandosi sugli standard della lingua di partenza in modo da far capire che si tratta di concetti di un'importanza non indifferente nella cultura cinese.

### 3.5 Fattori linguistici e presentazione delle microstrategie

Di seguito verrà fatto, tramite degli esempi, un elenco di diversi problemi traduttivi riscontrati nel processo di trasposizione del prototesto in italiano.

#### 3.5.1 Fattori fonologici

La presenza di fattori fonologici all'interno di un testo risulta sempre un importante strumento al fine di scandire il ritmo al testo tradotto. È possibile notare come sia nel prototesto sia nel metatesto siano le citazioni dei testi classici, in modo particolare, a scandire del ritmo della lettura. La struttura delle frasi nel cinese classico è sempre caratterizzata da una certa sonorità e da un'armonia data, quest'ultima in particolare, dall'uso di espressioni a quattro caratteri che, anche nel cinese moderno, donano alla lettura linearità e una cadenza equilibrata. È il caso delle seguenti citazioni:

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？<sup>45</sup>

[Confucio disse n.d.t] **Un uomo privo di benevolenza, che relazione può avere con la ritualità? Un uomo privo di benevolenza, che relazione può avere con la musica?**

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣<sup>46</sup>。

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 178.

[Mencio disse n.d.t] **Tutti gli uomini** conoscono la compassione; **tutti gli uomini** conoscono il senso di verecondia; **tutti gli uomini** conoscono il rispetto; **tutti gli uomini** conoscono il giusto e sbagliato. La compassione implica il principio di benevolenza; il senso di verecondia implica il principio della giustizia; il rispetto implica il principio di correttezza; l’approvare e il disapprovare implicano il principio della conoscenza. Benevolenza, giustizia, correttezza e conoscenza non sono infuse in me dall'esterno ma sono indubbiamente un mio corredo. (p. 32)

La prima citazione si può rintracciare nella sezione *BaYi* de I Dialoghi di Confucio. Nella citazione tradotta il ritmo è dato dalla ripetizione di caratteri all’interno delle frasi, in particolare *ren er bu ren* 人而不仁 e *ru he* 如何. È la costruzione simmetrica a dare appoggio al ritmo della frase. La citazione di Confucio è composta da quattordici caratteri cinesi che, separati da una virgola, si rispecchiano a vicenda. Solo i caratteri cinesi *li* 礼 e *le* 乐 non rispecchiano la simmetria all’interno della frase, ma la loro posizione li mette in evidenza rispetto agli altri elementi della frase poiché la ritualità e la musica sono i concetti cardine della citazione stessa. La trasposizione ritmica nel metatesto è risultata conseguentemente adeguata alla trasmissione dei contenuti agli occhi di un lettore italiano. Pur risultando ridondante, il traduttore ha ritenuto opportuno mantenere la ripetizione in quanto questa è peculiare e comune all’interno di testi classici cinesi.

Per quanto riguarda la citazione di Mencio, essa è tratta dalla sezione *Gaozi shang* del *Mengzi*. I quattro caratteri *ren jie you zhi* 人皆有之 costituiscono la simmetria all’interno della frase. Nella traduzione in italiano viene utilizzato il verbo “conoscere” per dare ritmo alla lettura. Soltanto nel prototesto, inoltre, è la costruzione *zhixin* 之心 a dare ritmo alla lettura. Essa è posta dopo ogni sentimento descritto (compassione, verecondia, rispetto, senso del giusto e sbagliato). Tipico del cinese classico è anche l’uso della particella finale modale *ye* 也 che conclude e caratterizza la frase nominale. Nella seconda parte della frase, per rendere il testo fluido attraverso la ripetizione, si è scelto di aggiungere il verbo “implicare”.

### 3.6.2 Fattori lessicali

Il livello lessicale ha rappresentato l'aspetto più problematico nel processo di traduzione e, tenendo conto fatto che la lingua italiana è di per sé polisemica, molto spesso nella traduzione è stato necessario applicare determinate microstrategie. Fra i problemi traduttivi è possibile rintracciare all'interno del testo di partenza i termini *guoming xing* 国民性 e *minzuxing* 民族性. Questi due termini possiedono una concezione politica da riferirsi alla "nazione", in particolar modo *guomin* 国民<sup>47</sup>. Tuttavia, nonostante *minzu* 民族 abbia anche una concezione legata all'"etnia", si è comunque deciso di rendere entrambi i termini con "carattere nazionale".

Per quanto riguarda *guoming xing pipan* 国民性批判, nonostante contenga al suo interno "carattere nazionale", si è scelto di tradurlo come "critica dell'identità nazionale", poiché questo sintagma si rintraccia all'interno del titolo e tradurlo come "critica del carattere nazionale" sarebbe stato poco chiaro rispetto alla resa definitiva che ha un riferimento più ampio e generale del dibattito affrontato nel corso del prototesto.

Inoltre, i caratteri *chigan* 耻感, *xiuchigan* 羞耻感, *chiru* 耻辱 e *zhichi* 知耻, nonostante presi singolarmente veicolano significati differenti in virtù della natura bisillabica della lingua cinese, sono stati resi o con "vergogna" o con "senso di vergogna" poiché il comune denominatore fra i suddetti caratteri è rappresentato da chi 耻 (vergogna).

All'interno del metatesto è possibile rintracciare "ipocrisia". Tuttavia, all'interno del prototesto questo concetto è stato reso con l'aggettivo *xuwei* 虚伪 oppure con il sostantivo *jiadaoxue* 假道学.

Inoltre, a livello lessicale viene apportata una variazione significativa all'interno della seguente frase:

---

<sup>47</sup> CASACCHIA e BAI, *Dizionario cinese-italiano*, Venezia, Cafoscarina, 2013, p. 586.

‘面子’犹如一把**钥匙**，一旦人们正确理解了它所包含的意义，就可以打开中国人许多重要的性格之**锁**。”史密斯认为，“面子”是理解中国人性格的重要**窗口**，它在中国人的日常社会交往和人际互动中居于**核心地位**。<sup>48</sup>

Una volta considerata adeguatamente, la “faccia” si rivelerà di per sé la **chiave di volta** di molte delle caratteristiche più importanti dei cinesi. Smith ritiene che *mianzi* sia un’importante **parentesi** per comprendere il carattere del popolo cinese e che esso svolga un **ruolo chiave** nelle interazioni sociali quotidiane e interpersonali. (p. 23)

Nel protesto ci si riferisce a chiave *yaoshi* 钥匙 (“chiave”) e *suo* 锁 (“serratura”). La frase ‘*mianzi*’ *youru yiba yaoshi* 面子’犹如一把钥匙 non viene tradotta, ma il concetto di “chiave” viene lasciato nella frase successiva in cui “serratura” si è deciso di renderla con “chiave di volta” per rendere il testo più vicino al lettore italiano. Infatti, nell’ambito dell’architettura la chiave di volta è una pietra lavorata a forma di cuneo che viene posta al vertice di un arco o di una volta con lo scopo di chiudere e tenere ferme tutte le altre pietre. In senso metaforico, l’espressione viene utilizzata nel linguaggio comune per riferirsi a un aspetto fondamentale di una questione. Nel nostro caso la questione a cui ci si riferisce è *mianzi*. Si è deciso mantenere il concetto metaforico di “chiave” anche nella traduzione di *hexin diwei* 核心地位 che si è deciso di tradurre con “ruolo chiave” piuttosto che con “posizione centrale” per rendere la lettura più creativa. Inoltre, seguendo il principio per cui il testo deve essere di facile lettura agli occhi di un lettore italiano, il concetto di finestra nel metatesto è stato inserito come “parentesi” poiché la traduzione letterale di *chuangkou* 窗口 non avrebbe reso bene l’idea che si vuole dare al lettore italiano.

---

<sup>48</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 174.

### 3.6.2.1 Nomi propri di persona

Nel prototesto sono presenti nomi propri di persone cinesi, giapponesi e occidentali. Per quanto riguarda i nomi cinesi, il metodo utilizzato per trasporli nel metatesto è stato quello della traslitterazione o trascrizione del *pinyin* 拼音 senza l'aggiunta dei toni.

Per quanto riguarda i nomi occidentali, nella lingua del Paese di mezzo si tende a trasformarli in caratteri attraverso un processo che in cinese è definito *yinyi* 音译 (“traduzione del suono”).

Inoltre, all'interno del prototesto sono stati riscontrati tre nomi propri di persona giapponesi. Il primo risulterebbe essere un cognome, ovvero *Changguchuan* 长谷川 che non è stato trascritto con il pinyin, bensì con la trascrizione giapponese (Hasegawa). Basandosi sul sistema di scrittura giapponese e su delle ricerche in Internet, il nome del secondo autore giapponese Otani Kotaro che compare nel testo, vale a dire 大谷孝太郎 è, invece, composto da 大谷 che corrisponde al cognome Otani e 孝太郎 che invece corrisponde al nome Otani. Lo stesso discorso vale per il terzo autore giapponese Mori Mikisaburō 森三树三郎, in cui 森 corrisponde al cognome Mori, mentre 三树三郎 corrisponde al nome Mikisaburō.

### 3.6.2.2 Titoli di opere classiche e ambiti di studio

All'interno dell'articolo molti sono i testi classici, le opere e le enciclopedie citate. Per quanto riguarda i testi classici questi sono trasposti nel metatesto con il rispettivo pinyin in corsivo, i rispettivi caratteri e si è data una propria traduzione in italiano tra parentesi, a eccezione delle citazioni di Confucio, Mencio e Xunzi. Di esse infatti, oltre al libro da cui sono prese, vengono specificate anche i nomi delle sezioni. I nomi delle opere occidentali, invece, sono stati resi in inglese e in corsivo senza far ricorso all'uso del pinyin e dei caratteri. Aggiungere i caratteri alla nome dell'opera, oltre che al nome della sezione, sarebbe risultato un elemento di distrazione agli occhi di un lettore. I nomi delle sezioni, invece, sono stati resi soltanto in pinyin, in corsivo e senza una traduzione, in quanto ritenuta non

necessario ai fini del testo e soprattutto per rendere il testo più scorrevole. È pur vero che, tra l'altro, "I Dialoghi", il "Xunzi" e il "Mengzi" sono testi che sono stati tradotti dal cinese verso l'italiano o l'inglese. Se si fosse trattato di opere mai tradotte, allora sarebbe stato il caso di aggiungere il titolo in cinese. Inoltre, mentre nel testo si è deciso di scrivere il nome dell'opera da cui proviene una determinata citazione alla fine, nel metatesto invece si è deciso di anteporla alla citazione stessa, come si può notare nel seguente esempio:

孔子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

（《论语·为政》）<sup>49</sup>

Confucio, nella sezione *Wei Zheng* 为政 de "I Dialoghi", disse: «Se si governa con le leggi e si mantiene l'ordine infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun senso di vergogna. Ma se si governa con l'eccellenza morale e si mantiene l'ordine mediante l'osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno senso di vergogna e disciplina». (p. 29)

In riferimento alla scorrevolezza del testo, è possibile rintracciare un altro problema riscontrato nella seguente frase:

---

<sup>49</sup> LI Fuqiang, "Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi'", *op.cit.*, p. 177.



他在 1894 年出版了一本介绍中国人性格的书《中国人的性格》（Chinese Characteristics），又译为《支那人气质》《中国人气质》《中国人的特征》等[...].

50

Nel 1894 egli (Arthur Henderson Smith n.t.d) pubblicò un libro inerente alle caratteristiche dei cinesi dal titolo *Zhongguoren de xingge* 中国人的性格 (Caratteristiche cinesi), che è stato tradotto anche in *Zhinaren qizhi*, *Zhongguoren qizhi*, *Zhongguoren de tezheng*, e così via. (p. 23)

Il fulcro centrale della frase è rappresentato dall'opera di Smith. Nel metatesto si è deciso di non tradurre né di inserire i caratteri degli altri nomi con cui l'opera è stata tradotta poiché è stato ritenuto superfluo. In caso contrario, il lettore potrebbe perdere la sua attenzione nel corso della lettura.

### 3.6.2.3 Toponimi

All'interno del prototesto è stato rintracciato il nome di una fonte sorgiva dal nome *Dao* 盜 che, tradotto in italiano, è stato reso con “rubare”. Si è optato per la resa in italiano del carattere cinese, nonostante il verbo “rubare” non sia un nome proprio, perché nel testo viene messo in evidenza il fatto che la fonte abbia un brutto nome e che per questo nessuno attingeva dalle sue acque per berla. Si ritiene che “Rubare” sia una resa adatta al nome di luogo in questione, anche perché fa riferimento ad un'azione che un lettore italiano assocerà automaticamente ad un atto illecito una volta immerso nella lettura del metatesto.

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 174.

#### 3.6.2.4 *Realia*

Con *realia* si intendono tutti quegli elementi del prototesto che, denotando elementi culturospecifici, non hanno un vero e proprio corrispondente nella lingua verso cui si traduce. Esempio per antonomasia sono *lian* 脸, *mianzi* 面子 e *chi* 耻 che, nonostante abbiano un traduttore in italiano, all'interno del metatesto non sono stati tradotti bensì trascritti secondo il loro pinyin, poiché entrambi rappresentano tre elementi culturali e il testo ruota attorno a questi tre concetti. Sarebbe stato inefficace renderli nella loro traduzione italiana in quanto sono elementi appartenenti esclusivamente alla cultura cinese. In particolare per quanto concerne *lian* e *mianzi*, essi sono stati oggetto di studio da parte di studiosi anche stranieri:

中外学者都对“脸”与“面子”下过定义，由于两者本身既有重合又有区别，所以关于它们的定义总给人一种模糊的印象。<sup>51</sup>

Studiosi cinesi e stranieri hanno dato una propria definizione di *lian* e *mianzi*, ma che lascia sempre un'impressione confusa poiché ci sono dei punti in comune e delle differenze fra i due. (p. 25)

Nel seguente passo, invece, sono messe in evidenza le differenze fra i due termini. Inevitabile è stata la scelta di trascrivere anche qui il pinyin:

“面子”的实质就是社会关系中自我的地位、身份或声望 [...]。人的价值或每个人固有的道德品质通常就是我们中国人所谓的“脸” [...]。<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 176.

L'essenza di *mianzi* è rappresentata dallo status o dalla propria popolarità all'interno delle relazioni sociali [...]. I valori o le qualità morali innate degli esseri umani rappresentano solitamente quello che noi cinesi definiamo *lian* [...]. (p. 28)

Il concetto di *chi* 耻 è stato reso sia in pinyin sia nella sua accezione in lingua italiana, ovvero “vergogna”. La seguente frase è risultata tuttavia interessante dal punto di vista traduttivo:

“耻”字左边是“耳”，右边是“心”。<sup>53</sup>

Il carattere *chi* è composto dalla componente 耳 (orecchio) a sinistra e da 心 (cuore o mente) a destra. (p. 26)

All'interno della suddetta frase, *chi* si trova scritto con la sua variante tradizionale. Poiché si fa riferimento al carattere cinese piuttosto che al concetto teorico, esso è stato trascritto in pinyin, e viene descritta la composizione del carattere, passaggio di vitale importanza per la comprensione di un papabile lettore sia del prototesto che del metatesto. In cinese la maggior parte dei caratteri sono costituiti da una componente semantica o radicale e da una competente fonetica. La prima indica il campo semantico di appartenenza del carattere, la seconda invece potrebbe dare informazioni relative alla pronuncia del carattere. Nel nostro caso, si è deciso di riportare visivamente le due componenti del carattere e la loro rispettiva traduzione in italiano tra parentesi, senza la trascrizione del pinyin.

Un altro elemento culturospecifico rintracciato è il *junzi* 君子. Il riferimento oltre ad essere culturale, è anche storico e ha a che fare con Confucio. Infatti, nell'antichità la decaduta società feudale Zhou fungeva

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p.175.

da modello per Confucio che suddivideva la società cinese in *junzi* 君子 (“principi”) e *xiaoren* 小人 (“uomini di poco conto”), entrambi riferiti a categorie morali e non di classe sociale:

长谷川如是闲说‘盗泉’云：‘古之君子，恶其名而不饮，今之君子，改其名而饮之。’  
也说穿了‘今之君子’的‘面子’的秘密。”<sup>54</sup> (p. 24)

Hasegawa parlò della fonte “Rubare” e disse: «I *junzi* dell’antichità si rifiutarono di bere da questa fonte per via del suo brutto nome, ma i *junzi* d’oggi hanno cambiato il nome della fonte per potervi bere. Questo rivela anche il segreto di *mianzi* nel *junzi* d’oggi».

Nella trasposizione in italiano della citazione di Hasegawa, si è deciso di non tradurre *junzi* nel suo traduttore italiano proprio per preservarlo in quanto elemento della cultura di partenza. Inoltre, essendo 君子 un appellativo non riconducibile alla storia contemporanea cinese bensì a quella antica, avrebbe perso il suo vero significato se fosse stato tradotto con “persone” o “uomini”. All’interno del secondo capitolo viene anche data una spiegazione del contenuto della citazione. Inoltre *zhi* 之 funge da congiunzione di determinazione e ha la stessa funzione del *de* 的 in cinese moderno<sup>55</sup>.

### 3.6.2.5 Materiale linguistico autoctono

È tipico di ogni lingua avere proprie espressioni tipiche e, molto spesso, il traduttore può scontrarsi con la difficoltà di non riuscire a rendere queste espressioni nella lingua della cultura d’arrivo. L’utilizzo di

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>55</sup> Maurizio SCARPARI, *Avviamento allo studio del cinese classico*, Venezia, Cafoscarina, 1995, p. 27.

microstrategie e l'uso di espressioni tipiche della lingua italiana sono dei metodi che possono veicolare il messaggio della cultura di partenza, così come negli esempi di seguito elencati:

梁漱溟在总结中国人的性格特征时，指出一条是“爱讲礼貌” [...]。<sup>56</sup>

Liang Shuming, sintetizzando i tratti caratteristici dei cinesi, sottolineò che fra questi vi è quello della **tendenza alla cortesia** [...]. (p. 28)

Nell'esempio sopracitato, *ai jiang limao* 爱讲礼貌 è una costruzione tipica della lingua cinese, composta ovvero da quattro caratteri. *Ai* 爱 è il carattere che rappresenta l'amore per antonomasia. Questa sua accezione viene estesa semanticamente anche ad altri significati che il carattere stesso può assumere. Infatti, può anche significare “incline a”, “tendere a” e qui, per attenersi alle strutture sintattiche dell'italiano, si è deciso di renderlo con il sostantivo “tendenza”.<sup>57</sup> *Jiang limao* 讲礼貌 significa letteralmente “osservare la cortesia”, “osservare le buone maniere” o “osservare la buona educazione”. Per motivi di scorrevolezza del testo si è deciso di tradurre l'intera espressione con “tendenza alla cortesia”.

这并不仅仅限于中产阶级以上的人们，就是西崽、车夫和目不识丁的一帮子人们，一论到‘面子’，就会用几近于迷信的强大力量加以维护。<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 177.

<sup>57</sup> CASACCHIA e BAI, *Dizionario cinese-italiano*, *op.cit.*, p. 923.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 174.

[Lu Xun disse n.d.t] Ciò non è limitato alle persone al di sopra della classe media, ma anche a servetti degli occidentali, tiratori di riscio e illetterati: non appena si parla di “faccia”, se si tratta di salvarla la **si difende a spada tratta**. (p. 23)

L'esempio sopracitato contiene l'espressione *jinyu mixin de qiangda liliang* 近于迷信的强大力量 che tradotta letteralmente vuol dire “una forza potente vicina alla superstizione”. Tuttavia, se tradotto in questo modo, il lettore italiano non capirebbe il senso della frase e per questo, attraverso una strategia addomesticante<sup>59</sup>, si è scelto di usare un proverbio della lingua italiana che calzasse a pennello con il contesto della frase, ovvero “difendere a spada tratta”. Inoltre quest'espressione segue anche la linea della frase riportata come esempio tra le figure lessicali. Così come nella frase che verrà analizzata nel prossimo paragrafo si fa riferimento al tiro alla fune come metafora della sentenza tra due parti, allo stesso modo qui viene data l'idea di considerare il giudizio contenzioso alla stregua di un duello con la spada, di una lotta fra parti.

Nel seguente esempio, si è ricorso a una strategia di tipo estraniante:

林语堂甚至认为中国迟迟不能实现民主法治，究其原因就在于中国人的面子意识阻碍了这些进步观念的**落地生根**。<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Fu il traduttore e teorico della traduzione Lawrence Venuti il primo a parlare di “strategia addomesticante” (*domestication*) e “strategia estraniante” (*foreignization*). Con questi due termini Venuti fa riferimento a quanto una traduzione neutralizzi il testo straniero rendendolo conforme alla lingua e alla cultura d'arrivo o quanto piuttosto ne sottolinei le differenze. La domesticazione rende il testo più familiare e facilmente comprensibile per il fruitore finale mediante alterazioni e “sostituti culturali”, ma può determinare in alcuni casi la perdita d'informazioni. Lo straniamento, al contrario, mantiene intatta l'alterità del testo di partenza anche a costo di mettere in difficoltà il pubblico di destinazione o infrangere le convenzioni della lingua d'arrivo.

<sup>60</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 175.

Lin Yutang credeva addirittura che la Cina non sia stata in grado di raggiungere la democrazia e lo stato di diritto perché la coscienza dei cinesi sulla “faccia” ha impedito a queste idee progressiste di **radicarsi**. (p. 24)

Nell'esempio sopracitato si trova l'espressione a quattro caratteri *luodi shenggen* 落地生根, resa con “radicarsi” nel metatesto. Tradotta letteralmente vuol dire “raggiungere il suolo e mettere radici”. Il suo significato è anche quello di “abituarsi”. Inoltre l'*Online Chinese-English Dictionary*, in merito al significato dell'espressione, così registra: “*to have moved to a new place then lived there for many years*” (essersi trasferito e poi vissuto in un posto nuovo per molti anni). Nel nostro caso, “radicarsi” rende perfettamente l'espressione cinese attraverso la tecnica, come detto prima, di estraniamento, avvicinandosi cioè al testo di partenza.

Di seguito viene esposto un esempio che riguarda il differente sistema alfabetico tra le due lingue:

“华风之弊，八字尽之：始于作伪，终于无耻”<sup>61</sup>

«Lo svantaggio dello stile cinese, potrebbe essere racchiuso in **otto parole**: inizia con il falso, finisce con la sfacciataggine». (p. 29)

L'italiano è una lingua alfabetica costituita da parole, il cinese invece è una lingua non alfabetica costituita da caratteri (*zi* 字). Nell'esempio sopracitato, si è reso *zi* 字 in “parole” dato che la lingua di arrivo è una lingua alfabetica. Conseguentemente, agli otto caratteri cinesi (始于作伪，终于无耻), corrispondono otto parole (“inizia con il falso, finisce con la sfacciataggine”).

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 177.

Nella seguente frase si sono adottate delle microstrategie:

与此同时，我们也经常说一个人“爱面子”或“不体面” [...]。<sup>62</sup>

Inoltre, diciamo spesso *ai mianzi* 爱面子 quando una persona bada molto alla propria reputazione oppure *bu timian* 不体面 quando una persona è indecente [...]. (p. 27)

Si è adottata una strategia estraniante ma con l'aggiunta di una spiegazione delle due espressioni riferite alla cultura cinese: *ai mianzi* 爱面子 e *bu timian* 不体面. Poiché lo scopo nel prototesto è quello di mettere in risalto le due espressioni in un contesto parlato, nel metatesto non si è potuto far altro che trascrivere il pinyin delle due espressioni con i rispettivi caratteri. Oltre a ciò, nel metatesto è stato necessario distinguere, tramite una spiegazione, i due contesti orali in cui le due espressioni sono utilizzate.

培养个体知耻的道德人格是这种耻感文化的题中应有之义。<sup>63</sup>

Coltivare individualmente la vergogna nella propria personalità morale è ciò a cui la cultura della vergogna **dovrebbe orientarsi**. (p. 32)

Secondo il motore di ricerca *Baidu* 百度, *ti zhong yingyou zhiyi* 题中应有之义 significa letteralmente “il giusto significato di una questione”. Il carattere *yi* 义 ha una specifica connotazione e significa “giustizia”. Le questioni dovrebbero essere basate sulla giustizia per essere attuate ed è questo il significato implicito

---

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 178.



dell'espressione. Tuttavia, essendo fortemente legata alla cultura della lingua d'arrivo, si è deciso di renderla attraverso l'uso del condizionale presente.

Nel seguente esempio, è possibile rintracciare elementi del cinese classico: *er* 而 e *zhi* 之.

只要“扩而充之”，就可以提示个体主动地去完善自我的道德人格。<sup>64</sup>

[Il senso di vergogna n.d.t.] Soltanto **ampliandolo e arricchendolo**, esso può spingere gli individui a migliorare attivamente la loro personalità morale. (p. 32)

Il rapporto di coordinazione all'interno della frase è indicato dalla congiunzione di coordinazione copulativa *er* 而<sup>65</sup>. In italiano essa è stata resa con la congiunzione “e”. Per quanto riguarda *zhi* 之, in questa frase ha valore di sostituto dimostrativo anaforico, ovvero ha valore di complemento oggetto o diretto<sup>66</sup>. *Zhi* 之 si potrebbe tradurre con il pronome dimostrativo “ciò”, ma in questa frase si è scelto di optare per l'aggiunta del suffisso -lo ai verbi “ampliare” e “arricchire” per riferirsi al complemento oggetto sottinteso, cioè il “senso di vergogna”.

Il seguente esempio fa parte delle note a piè di pagina del prototesto e un'espressione particolare, intrisa di un ampio background culturale, necessita di una spiegazione:

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Maurizio SCARPARI, *Avviamento allo studio del cinese classico*, *op.cit.*, pp. 91-92.

<sup>66</sup> *Ivi*, p.42.

就道德主体而言，儒家伦理学中“本心”“良知”不仅是一个理性主体，而且也是呈现为情感性的“四端之情”。<sup>67</sup>

In termini di soggetto morale, la “mente originaria” e la “coscienza” nell’etica confuciana non sono soltanto soggetti razionali, ma anche **l’espressione emotiva dei “quattro germogli”**. (nota a piè di pagina n°37)

Secondo il pensiero di Mencio, i quattro germogli (o quattro inizi) *si duan* 四端 appartengono alla natura dell’uomo a cui spetta coltivarli per mezzo dell’educazione. L’inclinazione umana si manifesta nella pratica delle virtù, ovvero dei quattro germogli, cioè della benevolenza (*ren* 仁), della rettitudine (*yi* 义), dei riti (*li* 礼) e della saggezza (*zhi* 智). Bisogna fare in modo che questi sentimenti siano sempre adeguati in ogni situazione e inoltre, essi, rappresentano delle sensazioni o stati d’animo che inducono l’essere umano a compiere delle azioni moralmente rette. Mencio così scriveva:

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

*Cèyǐn zhī xīn, rénzhi duān yě; xiūwù zhī xīn, yìzhī duān yě; círàng zhī xīn, lǐ zhī duān yě; shìfēi zhī xīn, zhìzhī duān yě. Rén zhī yǒu shì sì duān yě, yóu qí yǒu sì tǐ yě. Yǒu shì sì duān ér zì wèi bùnéng zhě, zì zéi zhě yě; wèi qí jūn bùnéng zhě, zéi qí jūn zhě yě.*

I sentimenti della partecipazione e della compassione sono i germogli della virtù dell’**amore per il prossimo** (*ren*); i sentimenti della vergogna e dell’indignazione sono i germogli della virtù della **rettitudine** (*yi*); i sentimenti della deferenza e dell’acquiescenza sono i germogli della virtù **dell’osservanza dei riti e delle norme di comportamento** (*li*); il senso di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato è il germoglio della virtù

---

<sup>67</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’” *op.cit.*, p. 178.

della **sapienza (zhi)**. L'uomo possiede questi **quattro germogli (si duan)**, così come possiede le quattro parti del corpo. Possedere questi quattro germogli, ma sostenere di non essere in grado di farli crescere, equivale a mutilare sé stessi; sostenere che il proprio sovrano non è in grado di farli crescere, equivale a mutilare il proprio sovrano. (*Mengzi 2A.6.*)<sup>68</sup>

Nella traduzione si è quindi reso *siduan zhi qing* 四端之情 con “espressione emotiva dei quattro germogli” per riferirsi alla parte emotiva che è coinvolta nello sviluppo dei “quattro germogli” nell'essere umano.

### 3.6.2.6 Figure lessicali

Le figure retoriche sono molto spesso difficili da rintracciare e non sempre facile renderle nella lingua d'arrivo.

Si guardi alla seguente frase:

由于要顾全各个方面的“面子”，使得很多诉讼裁决变成了**不分胜负**的拉锯游戏，到最后便会不了了之。<sup>69</sup>

Prestare attenzione ad ogni aspetto di *mianzi* ha trasformato molte sentenze in un tiro alla fune **senza vincitori né vinti**, lasciando tutto incompiuto. (p. 23)

Il significato di *bufen shengfu* 不分胜负 è “pareggiare”. Questa espressione è possibile trovarla anche come *bufen shengbai* 不分胜败 in particolar modo in ambito calcistico<sup>70</sup>. Tuttavia, nel metatesto si è deciso di rendere la frase con un'espressione tipica dell'italiano ovvero “senza vincitori né vinti” avvicinandosi così alla

---

<sup>68</sup> Attilio ANDREINI, "Trasmetto, non creo: Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica", Venezia, Cafoscarina, 2012, p. 33.

<sup>69</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 174.

<sup>70</sup> CASACCHIA eBAI, *Dizionario cinese-italiano*, *op.cit.*, p. 127.

“linguacultura” del lettore italiano. Questa è un’espressione riconducibile a un contesto in cui sono coinvolte due parti, come una guerra o una partita di un determinato sport. Nel nostro caso vengono messi a paragone, tramite una metafora, il gioco del tiro alla fune e un giudizio contenzioso in cui non si arriva a una vera vittoria né a una perdita, bensì a un pareggio fra le parti. Inoltre, il termine *laju youxi* 拉锯游戏 ha anche il significato di “tira e molla” e “usare la sega a due mani”<sup>71</sup>, ma si è optato per la resa in traduzione in “tiro alla fune” rendendo così chiara al lettore l’idea mentale del gioco che coinvolge due squadre e, nel caso della sentenza, due parti.

### **3.6.3 Fattori grammaticali**

L’italiano e il cinese hanno due diverse strutture morfologiche e sintattiche e, per questo motivo, si è dovuto fare ricorso a strutture diverse da quelle del prototesto in sede di traduzione, pur cercando di rimanere più fedeli possibile alla struttura sintattica della lingua di partenza e cercando di rispettare le determinate forme contestuali del testo di Li Fuqiang. Tuttavia, in alcuni casi si è deciso di riadattare determinate strutture in funzione della lingua d’arrivo. In linea di massima si è deciso di eseguire una traduzione classificata da Peter Newmark come comunicativa, volta cioè a convogliare il messaggio e il contenuto del testo adattandone la forma dove necessario.

#### **3.6.3.1 Organizzazione sintattica**

L’organizzazione sintattica delle lunghe preposizioni cinesi può causare il più delle volte problemi traduttivi nel momento in cui si deve tradurre un testo verso una lingua non alfabetica, come l’italiano nel nostro specifico caso. A differenza del cinese, l’italiano e le lingue romanze seguono la struttura ipotattica. Le frasi sono cioè composte da una frase principale e da una o più subordinate.

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 890.

Il differente uso che si fa delle congiunzioni nelle due lingue, porta il traduttore a riscontrare dei problemi nella trasposizione di un testo. Inoltre, il loro significato è direttamente connesso al contesto della frase e a alla presenza o meno di altri elementi all'interno della frase<sup>72</sup>. Il prototesto è ricco di congiunzioni ed esse vengono impiegate per esprimere al meglio la paratassi, tipica della lingua cinese. Nonostante ciò, per mantenere la medesima naturalezza di espressione del prototesto, esse sono state omesse come nei seguenti esempi:

“因为中国人最虚伪，所以最讲面子，不讲实际。”<sup>73</sup>

Poiché i cinesi sono i più ipocriti, prestano attenzione alla “faccia” piuttosto che alla realtà.

(p. 25)

La congiunzione *suoyi* 所以 è parte integrante della struttura cinese *yinwei...suoyi* 因为...所以 (poiché... perciò). La congiunzione *yinwei* 因为 introduce la causa dell'evento descritto nella frase, mentre *suoyi* 所以 potrebbe venire aggiunto nella seconda parte della frase introducendo l'effetto<sup>74</sup>. Inoltre, la seconda e la terza parte della frase sono state unite con la locuzione congiuntiva “piuttosto che”.

日本学者大谷孝太郎对中国人的“面子”也持有相似看法 [...].<sup>75</sup>

Lo studioso giapponese Otani Kotaro ha una visione simile sulla “faccia” dei cinesi [...].

(p. 28)

---

<sup>72</sup> Michael A.K. HALLIDAY e Ruqaiya HASAN, *Cohesion in English*, New York, NY, Longman, 1976, p. 226.

<sup>73</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 175.

<sup>74</sup> Federico MASINI, “Il cinese per gli italiani, vol. 2 corso intermedio.”, Milano, Hoepli, 2010, p.5.

<sup>75</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 176.

Nell'esempio sopracitato si è optato per l'omissione in traduzione della congiunzione *ye* 也. Si è fatta questa scelta perché il verbo *xiangsi* 相似 reso in italiano con l'aggettivo "simile" rende l'idea del fatto che Otani Kotaro ha una visione simile sul concetto di "faccia" a quella dell'autore menzionato prima di lui nel prototesto. Sarebbe stato ridondante riportare la congiunzione "anche" e per di più non di aiuto al ritmo di lettura del testo.

凡人心惭，则耳热面赤，是其验也。<sup>76</sup>

Se il cuore di un uomo mortale prova vergogna, le sue orecchie saranno calde e il viso rosso. (p. 26)

Nell'esempio sopracitato *ze* 则 è una congiunzione letteraria che indica una causa o una condizione e qui potrebbe essere resa con "allora". Tuttavia, è stato omesso per mantenere la medesima espressività del prototesto.

中外学者都对“脸”与“面子”下过定义，由于两者本身既有重合又有区别，所以关于它们的定义总给人一种模糊的印象。<sup>77</sup>

Studiosi cinesi e stranieri hanno dato una propria definizione di *lian* e *mianzi*, ma che lascia sempre un'impressione confusa **poiché** ci sono dei punti in comune e delle differenze fra i due. (p. 25)

---

<sup>76</sup> *Ivi*, p.175.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

Nella frase sopra riportata, è presente la congiunzione di subordinazione *youyu...suoyi* 由于...所以 (“a causa di..., quindi...”) che ha come scopo quello di esprimere le proposizioni causali. In sede di traduzione, la frase è stata completamente ristrutturata. Si è deciso, inoltre, di rendere la congiunzione di subordinazione causale *suoyi* 所以 (“quindi”, “perciò”) con la congiunzione “poiché” a causa del capovolgimento della struttura sintattica cinese a favore di quella italiana.

因为天气过热，于是王氏门人让盗贼脱掉裤子。<sup>78</sup>

A causa del clima caldo, i Wang chiesero al bandito di togliersi i pantaloni. (p. 32)

Nell’esempio sopracitato, è presente la struttura grammaticale *yinwei...yushi* 因为... 于是 (“a causa di..., di conseguenza...”). Si è deciso di non tradurre la congiunzione *yushi* 于是 per poter avvicinarsi alla medesima naturalezza di espressione del prototesto.

所有与人类的“心”相关的、并且具有伦理道德意蕴的、在人类的道德生活中起到导向作用的心理与情感因素都属于它的研究范畴。<sup>79</sup>

[All’ambito di ricerca di Anscombe n.d.t] appartengono tutti i fattori psicologici ed emotivi collegati al “cuore” dell’uomo, **che** hanno implicazioni etiche e morali **e** svolgono un ruolo guida nella vita morale degli esseri umani. (p. 34)

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 179.

In questo caso, la congiunzione *bingqie* 并且 (“inoltre”, “in aggiunta”) è stata resa tramite “che” con funzione di pronome relativo. È stata una scelta fatta in modo tale da preservare la struttura sintattica italiana all’interno del metatesto. Inoltre, è possibile riscontrare una virgola a goccia presente nella frase cinese. Essa indica una separazione tra costituenti coordinati che fungono da determinanti nominali o verbali<sup>80</sup>. Nel metatesto, essa è stata trasposta con la congiunzione copulativa “e” al fine di unire gli elementi delle due proposizioni.

Molti sono i casi in cui la congiunzione *danshi* 但是 (“tuttavia”), o la sua forma abbreviata *dan* 但, compare dopo la virgola:

“脸”与“面子”是社会学家研究的经典议题，胡先缙、黄光国、翟学伟等社会学家对中国人的脸面观都做过深入研究，但这些研究多局限于用西方社会心理学、文化人类学和本土化社会心理学的社会科学研究方法，去剖析中国人的国民性、社会性特征，未能从道德哲学或伦理学的视域对“脸”与“面子”背后的儒家“耻”观念做哲学分析。<sup>81</sup>

*Lian* e *mianzi* rappresentano un classico argomento nella ricerca di sociologi come Hu Xianyu, Huang Guangguo e Zhai Xuwei, i quali hanno svolto ricerche approfondite sulla “faccia” dei cinesi. Tuttavia, la maggior parte di questi studi si limitano all’uso della psicologia sociale occidentale e a metodi di ricerca delle scienze sociali relegati all’antropologia culturale e alla psicologia sociale locale al fine di analizzare l’identità

---

<sup>80</sup> Magda ABBIATI, *Grammatica di cinese moderno*, Venezia, Cafoscarina, 1998, pp. 193-196.

<sup>81</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 173.



nazionale e sociale del popolo cinese, pur non riuscendo ad affrontare l'analisi filosofica della vergogna confuciana dal punto di vista della filosofia morale o etica. (p. 21)

In casi come questi, nella resa della punteggiatura in italiano si è deciso di sostituire le virgole con dei punti per separare proposizioni e si è deciso di tradurre *dan* 但 con la congiunzione avversativa “tuttavia”, spesso posta in italiano tra la fine di una frase marcata da un punto e una virgola. Inoltre, si è anche deciso di aggiungere il complemento di fine o scopo “al fine di” al posto della virgola per separare la preposizione *dan zhexie yanjiu duo xianyu yong xifang shehui xinlixue*、 *wenhua renleixue he bentuhua shehui xinlixue de shehui kexue yanjiu fangfa* 但这些研究多局限于用西方社会心理学、文化人类学和本土化社会心理学的社会科学研究方法 da *qu pouxi Zhongguo ren de guomingxing*、 *shehui xing te zheng* 去剖析中国人的国民性、社会性特征. Tra l'altro, è stata omessa la traduzione del verbo “andare” *qu* 去 in quanto il complemento di scopo utilizzato non solo sostituisce la virgola ma palesa anche l'intenzione espressa da *qu* 去 se fosse stato coniugato al gerundio presente, ovvero “andando a”.

### 3.6.3.2 Paratassi e ipotassi

Il cinese ha una struttura paratattica, ovvero tende ad avere periodi formati da frasi brevi o lunghe che sono in relazione fra loro. A differenza dell'italiano, che ha una struttura ipotattica come anticipato prima, nel cinese sono i segni di punteggiatura (quali punti, virgole, virgole a goccia) a legare le frasi fra di loro e non le congiunzioni coordinative e subordinative, segni di interpunzione e nessi logici tipiche della lingua italiana.

In alcuni casi, si è dovuto intervenire cambiando la struttura paratattica in ipotattica e anche ad un cambiamento di posizione di alcune proposizioni:

未能对礼教做出损益的变革以适应时代和社会生活变迁的需要，使得原本富有精神内涵的礼教只剩空壳，变成了虚伪的繁文缛节 [...]。<sup>82</sup>

Il non riuscire a portare a compimento profitti e perdite porta a considerare l'etica confuciana, intrisa delle connotazioni spirituali di un tempo, alla pari di un guscio vuoto per adattarsi alle esigenze dei tempi e ai cambiamenti della vita sociale e riducendosi a ipocriti salamelecchi. (p. 25)

La sostituzione della seconda virgola con la congiunzione “e” è stata necessaria al fine di legare le proposizioni evitando la segmentazione della frase cinese.

费正清就混淆了两者的区别，他在论述中国式的人文主义时，认为中国人所谓个人尊严的问题，都是从社会的观点出发的。<sup>83</sup>

[Parlando di *lian* e *mianzi* n.t.d.] John K. Fairbank ha confuso la differenza tra i due **e**, **quando** ha discusso dell'umanesimo di stampo cinese, ha pensato che la cosiddetta “dignità” di ogni cinese fosse da inquadrare in un'ottica sociale. (p. 28)

Nell'esempio sopracitato, è stato necessario legare tutte e quattro le proposizioni in quanto ci si riferisce ad un unico contesto. La congiunzione “e” ha sostituito l'uso della prima virgola seguita dalla congiunzione temporale *shi* 时 (“quando”) che nel prototesto si trova alla fine della proposizione ed è una struttura grammaticale tipica del cinese utilizzata quando si introduce una proposizione relativa temporale.

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 176.

但区分两者的本质不同更为重要，尤其是“面子”对“脸”的背离，会导致道德价值的颠覆 [...]。<sup>84</sup>

Tuttavia, è più importante distinguere l'essenza dei due, in particolare la divergenza di *mianzi* da *lian*. Ciò porterà alla sovversione del valore morale [...]. (p. 28)

Nell'esempio sopra riportato, la virgola divide la proposizione *youqi shi 'mianzi' dui 'lian' de beili* 尤其是“面子”对“脸”的背离 da *hui dao zhi daode jiazhi de dianfu* 会导致道德价值的颠覆. Nel metatesto si è deciso di introdurre il pronome dimostrativo “ciò” per riferirsi al complemento oggetto della frase, preceduto da un punto.

“耻”“脸”与“面子”是中国人日常生活中的重要观念，塑造着中国人的心理与行为模式 [...]。<sup>85</sup>

*Chi* 耻, *lian* 脸 e *mianzi* 面子 sono concetti fondamentali nella vita quotidiana **perché** conformano i modelli psicologici e di condotta del popolo cinese [...]. (p. 21)

Nel caso sopracitato, la virgola è stata sostituita con la congiunzione “perché” con valore causale, al fine di legare le due preposizioni.

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 173.

“讲面子”“要面子”是中国人生活中的日常用语，其中的褒贬色彩在具体情境中有所差异  
[...].<sup>86</sup>

*Jiang mianzi* 讲面子 (“tenere alla reputazione”) e *yao mianzi* 要面子 (“essere preoccupati delle apparenze”) sono espressioni della quotidianità cinese **che** manifestano diverse sfumature di elogio o di disprezzo, a seconda della specifica situazione [...]. (p. 22)

In questo caso, invece, la virgola è stata sostituita con il pronome relativo “che”, al fine di unire le due proposizioni in questione.

Nel seguente esempio è possibile notare l’uso di virgole a goccia:

鲁迅进而痛斥一些国粹家、道德家，说这些人提倡的保存国故、振兴道德、维持公理、整顿学风的口号全是演戏的假把戏。<sup>87</sup>

Lu Xun ha poi denunciato alcuni nazionalisti e moralisti, affermando che gli slogan da loro promossi per preservare il lascito culturale nazionale, rinvigorire la moralità, preservare la verità comune e rettificare il metodo di studio fossero tutti degli escamotage di recitazione. (p. 24)

Trattandosi di una sorta di elenco, nel metatesto si è scelto di sostituire la virgola a goccia con la virgola e, talvolta, con la congiunzione con la congiunzione “e” come nel caso di *guocui jia*、*daode jia* 国粹家、道德

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

家 (“nazionalisti e moralisti”) e di *weichi gongli*、*zhengdun xuefeng* 维持公理、整顿学风 (“preservare la verità comune e rettificare il metodo di studio”).

通过对儒家思想史的梳理，可以发现儒家学派有关羞耻之心的理论是一脉相承的。从孔子“行己有耻”（《论语·子路》）的道德自律意识，到孟子“耻之于人大矣”（《孟子·尽心上》）的人性论建构，再到周敦颐“必有耻，则可教”的社会教化观，明代吕坤“五刑不如一耻”的惩戒教育观，一直到康有为“风俗之美，在养民知耻”的社会风尚建设 [...]。<sup>88</sup>

Possiamo scoprire **che** la teoria del senso di vergogna della scuola confuciana segue le orme della storia del confucianesimo: **dalla** coscienza dell'autodisciplina morale di Confucio secondo il quale bisogna avere senso di vergogna per le proprie azioni, **fino alla** teoria della natura umana di Mencio secondo il quale il senso di vergogna è di grande importanza per l'uomo; **dalla** visione dell'educazione sociale di Zhou Dunyi secondo cui deve esserci senso di vergogna affinché questo venga insegnato, **fino alla** visione dell'educazione disciplinante di Lu Kun della dinastia Ming secondo cui è preferibile la vergogna piuttosto che le cinque punizioni; **fino ad arrivare** alla morale sociale di Kang Youwei secondo cui la bellezza delle tradizioni sta nel coltivare nel popolo senso di vergogna [...]. (pp. 31 – 32)

Nell'esempio che segue si è scelto di aggiungere nel metatesto il segno di interpunzione dei due punti, i quali hanno la funzione di esplicitare il significato della proposizione che li precede. Trattandosi di una lunga lista di riferimenti filosofico-culturali, si è prediletto l'uso del punto e virgola.

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 178.

### 3.6.3.3 Tempi verbali e discorso riportato

L'uso dei tempi verbali è un'altra caratteristica da analizzare. Si fa un largo uso del presente indicativo o del presente imperfetto nel riportare le citazioni dei diversi autori sia classici che moderni. L'uso del condizionale è utilizzato da Li Fuqiang per rivolgersi al suo lettore. Si riscontrano i cosiddetti *verba dicendi*<sup>89</sup>. I più ricorrenti sono: *yue* 曰, *yun* 云, *shuo* 说, *tandao* 谈到. Le prime due sono le più ricorrenti nella lingua classica e innalzano il tono del registro linguistico nonché la formalità della frase stessa. Trattandosi di citazioni espresse in passato da parte degli autori, viene fatto largo uso del tempo passato nei *verba dicendi*. Quest'ultimi introducono il contenuto di una determinata citazione seguita da due punti e dalle virgolette caporali (« »). Ciò che è contenuto all'interno delle virgolette caporali, viene reso al presente poiché è come se ciò che viene espresso si concretizzasse nel momento in cui viene letto.

Altri elementi che compaiono per introdurre le citazioni sono *renwei* 认为 (“credere”), *tichu* 提出 (“suggerire”), *jizai* 记载 (“registrare”), *dechu jielun* 得出结论 (“giungere alla conclusione”), come si può notare nei seguenti esempi:

金耀基肯定地**认为**: “儒家的道德规范——礼——之体现, 可以说都有赖于‘耻’感的发挥。”<sup>90</sup>

Jin Yaoji **credeva** fermamente che la realizzazione dello standard morale del confucianesimo, ovvero *li*, dipenda dall'esercizio del senso di vergogna. (p. 29)

---

<sup>89</sup> Si tratta di un'espressione grammaticale latina che significa letteralmente «verbi del dire». Essa fa riferimento a verbi che indicano azioni legate all'attività verbale, come “dire”, “affermare”, “ritenere”, “pensare”, ecc.

<sup>90</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, *op.cit.*, p. 177.

他通过对儒家经典“四书”中耻观念的研究**得出结论**：“中国社会是“耻感社会” [...]”。<sup>91</sup>

[John K. Fairbank n.t.d.] Attraverso lo studio del concetto di vergogna nei quattro classici confuciani, **è giunto alla conclusione che** la società cinese è la “società della vergogna” [...].  
(p. 28)

Nei due esempi sopracitati si è deciso di non riprodurre nel metatesto i due punti e le virgolette presenti nel prototesto poiché si è ritenuto che aggiungere la congiunzione “che” potesse rendere il testo più scorrevole. Di conseguenza, le due preposizioni sono state unite. Ciò, invece, non è avvenuto nelle seguenti due frasi:

王造时则一针见血地**指出**：“对僵化的礼教之恪守是国人“爱面子”的主要成因，未能对礼教做出损益的变革以适应时代和社会生活变迁的需要，使得原本富有精神内涵的礼教只剩空壳，变成了虚伪的繁文缛节，虚伪的表面是“面子”，“因为中国人最虚伪，所以最讲面子，不讲实际。”<sup>92</sup>

Wang Zaoshi ha invece colpito nel segno **suggerendo**: «La viscerale adesione alla rigidità dei riti dell'etica confuciana è la ragione principale per cui i cinesi badano molto alla propria reputazione. Il non riuscire a portare a compimento profitti e perdite porta a considerare l'etica confuciana, intrisa delle connotazioni spirituali di un tempo, alla pari di un guscio vuoto per adattarsi alle esigenze dei tempi e ai cambiamenti della vita sociale e riducendosi a ipocriti salamelecchi. L'aspetto esteriore dell'ipocrisia è la “faccia”. Poiché i cinesi sono i più ipocriti, prestano attenzione alla “faccia” piuttosto che alla realtà». (p. 25)

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 175.

据《说文解字·心部》记载：“耻，辱也，从心，耳声。”<sup>93</sup>

Nella sezione del “radicale cuore” dello *Shuowen Jiezi* 说文解字 **si registra:** «Vergogna.

Indica disonore. Formato dal radicale cuore e dal carattere *er* che indica il suono». (p. 26)

Nelle frasi sopracitate, si è riportato lo stesso identico schema del prototesto all'interno del prototesto. L'unica differenza è rappresentata dal fatto che il prototesto presenta le virgolette alte (“ ”), mentre il metatesto presenta le virgolette caporali (« »).

#### 3.6.3.4 Figure sintattiche

Nel prototesto è possibile individuare figure retoriche di tipo sintattico. Esse sono state rintracciate perlopiù nelle citazioni dei testi classici. Una fra queste è l'anafora, che consiste nella ripetizione di caratteri all'interno delle frasi. Nonostante possano suscitare ridondanza al lettore, esse sono strutture tipiche del cinese classico e sono state riprodotte anche nel metatesto.

“流淫污慢，犯分乱理，骄暴贪利，**是辱之由中出者也，夫是之谓义辱。**

詈侮摔搏，捶笞腓脚，斩断枯磔，藉靡舌，**是辱之由外至者也，夫是之谓势辱。**”<sup>94</sup>

[Xunzi disse n.d.t] «Licenziosità, corruzione, ottenere profitti per mezzo della corruzione, queste **sono situazioni in cui la disgrazia viene da dentro. Tali uomini appartengono alla cosiddetta categoria della** “giusta umiliazione”. Se si viene maledetti, insultati, legati,

---

<sup>93</sup> *Ibidem.*

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 177.



percossi, colpiti ai ginocchi o ai piedi, tagliati, smembrati, queste **sono situazioni in cui la disgrazia viene da fuori. Tali uomini appartengono alla cosiddetta categoria della “potenziale umiliazione”**». (nota a piè di pagina n° 35)

Nell'esempio sopra citato, è possibile rintracciare l'anafora, ovvero quella figura retorica che consiste nella ripetizioni di espressioni o parole all'inizio delle frasi o nelle proposizioni successive. In questo caso, è possibile notare la ripetizione di *shi ru zhi you* [...] *zhe ye* 是辱之由 [...] 者也 (“sono situazioni in cui la disgrazia viene da...”) e di *fu shi zhi wei* [...] 夫是之谓 [...] (“tali uomini appartengono alla cosiddetta categoria della...”). Gli unici elementi centrali della frase sono quelli che non sono ripetuti e che demarcano le differenze che intercorrono tra il significato delle proposizioni stesse.

“不仁、不智、无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。”<sup>95</sup>

[Mencio disse n.d.t.] «Dalla mancanza di benevolenza e dalla mancanza di saggezza, ne deriverà l'intera assenza di ritualità e giustizia. Chi si trova in tal caso deve essere il servitore di altri uomini. Essere il servitore degli uomini e tuttavia **vergognarsi** di tale servitù, è come se un archettaio **si vergognasse** di costruire archi o come se un fabbricante di frecce **si vergognasse** di costruire frecce. Se ci si **vergogna** di ciò, sarebbe bene praticare la benevolenza». (p. 29)

---

<sup>95</sup> *Ibidem.*

Nell'esempio sopra riportato è possibile rintracciare un'epanalepsi, ovvero quella figura retorica che consiste nella ripetizione all'inizio, al centro o alla fine di uno o più caratteri. In questa frase viene data centralità al concetto di *chi* 耻 (“vergogna”), reso nel metatesto tramite la ripetizione del verbo “vergognare”.

“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；

道之以德，齐之以礼，有耻且格。”<sup>96</sup>

[Confucio disse n.d.t ] «**Se si governa con** le leggi e **si mantiene l'ordine** infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun senso di vergogna. **Se si governa con** l'eccellenza morale e **si mantiene l'ordine** mediante l'osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno senso di vergogna e disciplina». (p. 29)

Nell'esempio sopra riportato è presente un'anafora. Infatti, è possibile notare la ripetizione di *dao zhi yi* 道之以 (“se si governa con”) e di *qi zhi yi* 齐之以 (“si mantiene l'ordine con”) nei due versi.

### 3.6.3.5 La traduzione dei titoli

La traduzione del titolo e dei paragrafi richiede uno sforzo non indifferente per far comprendere al lettore modello di cosa si sta parlando. Una traduzione adatta alle aspettative del lettore potrebbe aiutare quest'ultimo a sapersi orientare e immaginare il contenuto dell'articolo che andrà a leggere, anche solo guardando il titolo e i paragrafi. Il titolo in cinese dell'articolo scelto è *Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi'*: *dui jindai yilai guominxing pipan zhong de 'mianzi wenti' zhi xinsi* 中国人日常生活中的“耻”“脸”与“面

---

<sup>96</sup> *Ibidem.*

子”——对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思 (*Chi, lian e mianzi* nella vita di un cinese: riflessioni sulla questione di ‘faccia’ nella critica dell’identità nazionale nella società moderna). Rappresentando delle espressioni culturospecifiche, i caratteri *chi* 耻, *lian* 脸 e *mianzi* 面子 sono stati trasposti in italiano attraverso la trascrizione del loro pinyin in corsivo, senza usufruire delle virgolette presenti nel testo cinese. Sebbene nella prima parte del titolo *mianzi* non sia stato tradotto, nella seconda parte del titolo si è deciso piuttosto di non mantenere inalterato *mianzi* e tradurlo con “faccia”. Il motivo di questa scelta è dato dal fatto che la questione di “faccia” è l’argomento generale su cui verte l’articolo e di cui tra l’altro viene esposto un *excursus* nella parte introduttiva del metatesto. Infatti, essendo il concetto di “faccia” anche presente in culture diverse da quella cinese, lasciare il pinyin di *mianzi* non sarebbe risultato inclusivo delle altre culture in cui questo concetto è presente. D’altra parte, nell’articolo si fa riferimento alle diverse salse con cui “faccia” è stato compreso dagli occidentali e da alcuni studiosi giapponesi. È anche vero che l’articolo fa parte di una rivista accademica e si pensa possa trattare argomenti di respiro internazionale e che abbia un seguito di lettori con un’elevata cultura da tutto il mondo. Nella prima parte del titolo, facendo riferimento alla vita di una persona cinese e quindi alla cultura cinese, si è deciso di non rendere *mianzi* con la sua traduzione italiana (come avviene invece nella seconda parte del titolo). Il motivo di questa scelta è quindi dato dal fatto che nella prima parte del titolo, a differenza della seconda, si fa maggior riferimento a *mianzi* nel contesto meramente cinese e alla valenza che questo concetto assume nella cultura del Paese di mezzo.

Dando priorità alla chiarezza espositiva, l’organizzazione in paragrafi del metatesto si è deciso di renderla tramite una convenzionale suddivisione per punti numerati. Nel metatesto è stato aggiunto il paragrafo numerato dal titolo di “Introduzione”. In questo modo, il primo paragrafo nel prototesto corrisponderà al secondo nel metatesto e così via. Nel commento di ogni traduzione degli specifici titoli dei paragrafi, verrà fatto riferimento alla suddivisione numerica degli stessi elaborata nel metatesto.

Nel titolo del secondo paragrafo *guomin xing pipan zhong de “mianzi wenti”* 国民性批判中的“面子问题” (*Mianzi* nella critica dell’identità nazionale), *guoming xing* 国民性 è stato tradotto con “identità nazionale”

piuttosto che con “carattere nazionale”. Nonostante proprio quest’ultimo sia il modo con cui il termine viene tradotto nel metatesto, nel titolo si è scelto di renderlo mediante una traduzione che fosse perlopiù una base generale, un “porto di attracco” per quel lettore che leggerà di primo acchito soltanto il titolo dell’articolo. Una comprensione specifica dell’argomento del testo non potrebbe avvenire mediante il titolo, ma sarà il lettore a comprendere i contenuti e le finalità del testo nel momento in cui inizierà a leggerlo. Per fare ciò, si è ritenuto che il lettore possa farsi un’idea generale (e non specifica) dell’argomento trattato all’interno leggendo il titolo. Si presuppone che capire il particolare, ovvero gli argomenti specifici del testo, è quello che il lettore scoprirà iniziando a leggere l’articolo.

Nel titolo del terzo paragrafo “*lian*” *yu* “*mianzi*”: *daode xing de chi yu shehui xing de chi* “脸”与“面子”: 道德性的耻与社会性的耻 (*Lian* e *mianzi*: vergogna morale e vergogna sociale), *yu* 与 è una congiunzione di coordinazione copulativa tipica del cinese classico ed ha lo stesso significato della congiunzione cinese *he* 和 (“e”) e denota una connessione fra due elementi come in questo caso.

Nella traduzione del titolo del quarto paragrafo *chongsu* “*zhichi*” *de guomin xingge* 重塑“知耻”的国民性格 (Rimodellare la coscienza della vergogna in termini di carattere nazionale) si è deciso di aggiungere “in termini di” nel metatesto, poiché si ritiene sia efficace anche per riassumere quello che è lo scopo del testo: rimodellare il senso di vergogna partendo da sé stessi e, estendendo questo discorso alla nazione cinese, sviluppare la coscienza di vergogna affinché diventi un carattere nazionale. *Guomin xingge* 国民性格, a differenza della resa che viene fatta nel titolo dell’articolo, qui viene tradotto in “carattere nazionale”. Nel titolo dell’articolo si rende con “identità nazionale” poiché ci si riferisce, come detto in precedenza, all’argomento trattato in termini generali e andando nello specifico indicando il “carattere nazionale”. Al contrario, l’utilizzo di quest’ultimo nella trasposizione del titolo del quarto paragrafo si è ritenuto adatto poiché si sta trattando di uno specifico carattere nazionale presente nella cultura confuciana e che dovrebbe essere rimodellato al giorno d’oggi, ovvero *zhichi* 知耻 (“avere senso di vergogna”). Se rimodellato, esso potrebbe andare a costituire un ulteriore tassello dell’identità nazionale cinese.

### 3.6.4 Fattori testuali

Si passa ora all'analisi dei fattori testuali, quei fattori cioè che analizzano il testo nella sua interezza, poiché proprio l'organizzazione delle frasi, la loro struttura tematica, le loro relazioni determinano l'organizzazione del testo, il suo contenuto, il suo messaggio.

#### 3.6.4.1 Strutture tematiche e marcate

La struttura tematica di una frase si compone principalmente di: tema e commento (o rema). Il primo indica il gruppo nominale che occupa la posizione iniziale e identifica l'argomento. Esso potrebbe anche corrispondere con il soggetto della frase ma non è sempre detto. Il commento, invece, indica ciò che viene detto in riferimento al tema<sup>97</sup>. L'italiano e il cinese hanno due strutture tematiche differenti e per questo, in sede di traduzione, si è spesso optato per uno stravolgimento delle frasi al fine di adattare nella lingua d'arrivo. Tuttavia, in alcune frasi è stato anche possibile trasporre la struttura tema-rema del cinese, senza applicare cambiamenti all'interno del metatesto. Il cinese è una lingua in cui il tema viene isolato in posizione iniziale, così come si può notare nei seguenti esempi:

就国民性格的而言，儒家“耻感文化”是极为有益的传统资源。<sup>98</sup>

In termini di trasformazione dell'**identità nazionale**, la “cultura della vergogna” confuciana risulta una risorsa tradizionale molto utile. (p. 30)

---

<sup>97</sup> Magda ABBIATI, *Grammatica di cinese moderno*, op. cit., p. 29.

<sup>98</sup> LI Fuqiang, “Zhongguo ren richang shenghuo de ‘chi’ ‘lian’ yu ‘mianzi’”, op.cit., p. 177.

就“耻”这一具体德目而言，它的基本内涵是不断丰富与完善的 [...]。<sup>99</sup>

Per quanto riguarda **l'elemento morale specifico della vergogna**, la sua connotazione di base viene costantemente arricchita e migliorata [...]. (p. 31)

就**其中的羞耻感**而言，人羞耻于物质本性对自己的奴役 [...]。<sup>100</sup>

Per quanto riguarda **il senso di vergogna**, la vergogna degli esseri umani è nell'asservimento alla natura materiale [...]. (p. 34)

Negli esempi sopracitati, il tema evidenziato in grassetto viene ulteriormente messo in risalto tramite la struttura grammaticale *jiu... eryan* 就...而言 (“per quanto riguarda...”). Si è mantenuta la struttura tema-rema anche nel metatesto, poiché in italiano la frase tradotta presenta comunque una certa scorrevolezza e non si è dovuto fare ricorso all'ordine dei costituenti della lingua italiana al fine di trasporla.

Nel prototesto sono state rintracciate altre strutture che denotano una struttura marcata, ovvero parti della frase messe in risalto rispetto ad altri elementi:

它是借由个人的成功以及社会赞誉而获得并累积起来的**社会形象**，这一**社会形象**离不开外在的社会环境。<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 176.

[Mianzi n.d.t] È un'**immagine sociale** ottenuta e accumulata attraverso il successo personale e le lodi sociali. **Essa** è inseparabile dall'ambiente sociale esterno e si può dire che sia il risultato dell'interazione sociale. (p. 27)

鲁迅、林语堂等人认为，中国人的民族性格里有很强的“**面子意识**”，**这种**落后的、鄙薄的观念阻碍了中国社会的进步 [...]。<sup>102</sup>

Lu Xun, Lin Yutang e via dicendo ritengono che il popolo cinese abbia una forte “**coscienza della faccia**” nella loro identità nazionale. **Questo** arretrato e sprezzante concetto ostacola il progresso della società cinese [...]. (p. 21)

Nella prima frase sopra riportata, la struttura marcata è presente nell'uso nel prototesto di *zhe yi* 这一 che non è stato reso con il pronome dimostrativo “questo”. Il motivo di questa scelta è dato dal fatto che il tema *shehui xingxiang* 社会形象 è stato già introdotto nella prima proposizione del metatesto e, per evitare ripetizioni e mancanza di scorrevolezza del testo, è stato omissso nella seconda proposizione e reso con il pronome di terza persona singolare femminile “essa”.

Nella seconda frase, invece, la struttura marcata è rintracciabile in *zhe zhong* 这种 che è stato reso con il pronome dimostrativo “questo” e non con la sua traduzione letterale “questo tipo” in quanto nel prototesto si è deciso di inserire di fronte al pronome i due aggettivi *luohou de* 落后的 (“arretrato”) e *bibo de* 鄙薄的 (“sprezzante”), i quali insieme a *zhe zhong* 这种 fanno riferimento al concetto (*guannian* 观念). Questo concetto non è altro che *mianzi yishi* 面子意识 (“coscienza della faccia”) e rappresenta il tema del periodo.

---

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 173.

Un'altra struttura ricorrente all'interno del prototesto è quella di *shi...de* 是...的. Tale struttura solitamente enfatizza il contenuto compreso all'interno della costruzione stessa, così come si può notare nelle seguenti frasi:

因此，中国人的社会精神作用是作为社会关系中自我的地位、‘面子’出现的。<sup>103</sup>

Pertanto, nelle relazioni sociali, la funzione dello spirito sociale del popolo cinese **appare proprio** come status di sé e di *mianzi*. (p. 28)

台湾社会学家朱岑楼从社会、个人与文化的关系展开论述，社会、个人与文化是三位一体的。<sup>104</sup>

Zhu Cenlou, un sociologo di Taiwan, ha discusso del rapporto tra società, individuo e cultura. Società, individuo e cultura **rappresentano proprio** una terna. (p. 31)

Si è cercata di mettere in rilievo anche nel metatesto la struttura cinese *shi...de* 是...的. Per questo motivo, si è adottata la locuzione “proprio” al fine di rafforzare l'intensità del verbo che la precede e mettendo il periodo in risalto rispetto agli altri elementi della frase.

Altre frasi presentano ulteriori strutture:

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 178.



“人的价值，并不像西方所认为的那样是每个人固有的品质，而是需要从外界获得的。

105

«il “valore umano” del popolo cinese **non è affatto** la qualità innata di ogni essere umano come pensa l'Occidente, **ma** deve essere guadagnato dal mondo esterno». (p. 28)

Nell'esempio sopracitato, il tema è rappresentato da *ren de jiazhi* 人的价值 posto all'inizio. Il rema è possibile rintracciarlo nella seconda e terza proposizione. Inoltre, esso viene esplicitato tramite l'uso della struttura grammaticale *bingbu...*, *er* 并不...而 (“non è affatto..., ma...”).

羞耻感作为一种自我保护性感受，它所捍卫的**不是**主体的物质生活，**而是**他的崇高人格，**或者说是在**证明其人格尊严尚保存在由羞耻感所标识的道德本性中。<sup>106</sup>

Rappresentando una sorta di senso di auto-protezione, il senso di vergogna **non** salvaguarda la vita materiale del soggetto, **ma** la sua nobile personalità **o** dimostra **che** la dignità umana è preservata nella natura morale simboleggiata dal senso di vergogna. (p. 34)

Il tema dell'esempio sopra riportato è *xiuchi gan* 羞耻感 (“senso di vergogna”). Il rema è localizzato tra la seconda e l'ultima proposizione ed è presente la struttura *bushi...*, *ershi...*, *huoshi...* 不是..., 而是, ..., 或是,... (“non è..., ma è..., oppure è...”).

---

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 179.

“在近代史上，羞感的明显衰减**绝**不像人们肤浅断言的那样，**是**更高级和上升的文化发展的结果，**而是**种族退化的一种确凿的心灵标志。”<sup>107</sup>

«Nella storia moderna, l'evidente declino della vergogna **non è assolutamente** il risultato di uno sviluppo culturale superiore e in salita, **come** la gente asserisce superficialmente, **ma** un irrefutabile segno spirituale di degrado razziale». (p. 35)

In quest'esempio, *xiugan de mingxian shuaijian* 羞感的明显衰减 è il tema del periodo ed è possibile riscontrare il rema nelle frasi successive in cui è presente la struttura grammaticale *juebu..., shi..., ershi...* 绝不..., 是..., 而是... (“non è assolutamente..., come..., ma...”).

#### 3.6.4.2 Coesione e coerenza

La coesione e la coerenza a livello del periodo sono altri due elementi rilevanti nella presente analisi. La coesione riassume tutte le funzioni sintattiche e grammaticali che possono venir utilizzate al fine di connettere le componenti di un determinato testo. La coerenza, invece, ha a che fare con la connessione dei significati delle frasi all'interno di un testo. Sono elementi come congiunzioni, ellissi, anafore, referenze e sostituzioni che fanno sì che le frasi si colleghino fra di loro senza perdere il filo del discorso. La coesione è stata rilevata nell'utilizzo o omissione dei pronomi personali (in questo caso, coesivi anaforici) all'interno del metatesto:

---

<sup>107</sup> *Ibidem.*

儒家的“耻”观念是“脸”与“面子”的真正内核，“脸”是面对自我的道德性的耻，它是以耻为标识的人格尊严的“形象”。<sup>108</sup>

Il concetto confuciano di *chi* rappresenta il fulcro della questione tra *lian* e *mianzi*. *Lian* rappresenta la vergogna morale di fronte al proprio io e rispecchia l’“immagine” della propria dignità umana contraddistinta dalla vergogna. (p. 19)

Nell’esempio sopra citato, il pronome personale di terza persona neutro singolare *ta* 它 “esso” è stato sostituito in sede di traduzione con la congiunzione “e”, ritenendo necessario dare priorità alla coesione del testo.

最早对近代中国国民性中的面子问题进行描述的是一位叫史密斯的西方传教士，他在中国生活了几十年之久，非常了解中国人的心理和行为习惯。他在 1894 年出版了一本介绍中国人性格的书《中国人的性格》（Chinese Characteristics） [...].

<sup>109</sup>

La prima descrizione della questione di “faccia” nell’identità nazionale moderna cinese fu fatta dal missionario occidentale Arthur Henderson Smith, **che** visse in Cina per decenni e comprese molto bene le abitudini psicologiche e di condotta dei cinesi. Nel 1894 pubblicò un libro inerente alle caratteristiche dei cinesi dal titolo *Zhongguoren de xingge* 中国人的性格 (Caratteristiche cinesi) [...]. (p. 23)

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 174.

Nell'esempio sopracitato, non è stato ritenuto necessario ripetere il nome di Arthur Henderson Smith nelle parti della frase cinese in cui si fa riferimento all'autore del libro tramite l'uso del pronome personale maschile singolare *ta* 他. Esso è stato sostituito con il pronome relativo "che" preceduto dalla virgola in riferimento al nome citato nella prima proposizione. A seguire, il *ta* 他 ricompare per la seconda volta all'interno del prototesto. In quest'ultimo caso, si è deciso di ometterlo per favorire la coesione all'interno del testo.

Nel seguente periodo, invece, si nota la ripetizione nel prototesto del termine *daozei* 盗贼 ("ladro", "bandito"):

故事大概就是说，王氏门人夜间捉住一个盗贼，他对盗贼大讲良知之学，此盗贼不以为然。因为天气过热，于是王氏门人让盗贼脱掉裤子，盗贼面露羞涩，认为这样不太雅观，羞耻感油然而生，王氏门人告诉盗贼这个羞耻感就是他有良知的证明。<sup>110</sup>

La storia narra brevemente che il clan Wang catturò un **ladro** di notte e gli raccontarono molto in merito alla coscienza, ma il **bandito** non la pensava allo stesso modo. A causa del clima caldo, i Wang chiesero al **bandito** di togliersi i pantaloni. Il **ladro** si imbarazzò, pensando che ciò non fosse di buongusto e gli sorse spontaneo il senso di vergogna. I Wang dissero al **bandito** che questo senso di vergogna era la prova della sua coscienza.  
(p. 32)

La lingua italiana non predilige la ripetizione di qualsiasi parola e, per questo, si fa largo uso di sinonimi. La coesione lessicale all'interno di un testo è di gran lunga privilegiata. Soltanto nella frase *xiuxhi gan youranershang* 羞耻感油然而生 ("(gli) sorse spontaneo il senso di vergogna"), *daozei* 盗贼 risulta essere il

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 178.

soggetto sottinteso. Nonostante ciò, nel metatesto si è comunque deciso di aggiungere “gli” in posizione proclitica al verbo “sorgere” per una questione di coesione all’interno del testo. Così facendo, inoltre, si evita la ripetizione di “ladro”. Inoltre, sempre nella stessa frase, è possibile notare l’uso del pronome personale riflessivo “si” seguito dalla forma riflessiva del verbo riflessivo “imbarazzare”. Anche questa è risultata una tecnica necessaria per la coesione testuale.

他从“礼”“德”“名”“实”等儒家哲学的传统观念探究了脸面观的儒学根源，将“脸”与“面子”的关系，比喻为“实”与“名”的关系 [...]。<sup>111</sup>

Partendo dai tradizionali valori della filosofia confuciana come *li* 礼 (“rito”), *de* 德 (“virtù”), *ming* 名 (“nome”) e *shi* 实 (“realtà”), [Cheng Zhongying n.t.d.] ha esplorato l’origine confuciana dei concetti di *lian* e *mianzi*, mettendo a paragone **la loro relazione** con quella tra *shi* (“realtà”) e *ming* (“nome”). (p. 22)

Nella frase sopra riportata si segnala l’omissione della traduzione letterale di “*lian*” *yu* “*mianzi*” *de guanxi* “脸”与“面子”的关系 (“la relazione tra *lian* e *mianzi*”), in modo tale da evitare di ripetere nuovamente “*lian* e *mianzi*” in quanto già riportato nella frase che precede quella in questione. Nel prototesto si rintraccia la struttura grammaticale *jiang...*, *biyu wei...* 将..., 比喻为... (“porre qualcosa in relazione a qualcos’altro”). Per evitare la ripetizione di *guanxi* 关系 (“relazione”) in “*shi*” *yu* “*ming*” *de guanxi* “实”与“名”的关系 (“la relazione tra *shi* e *ming*”) e garantire la coesione, si è inoltrato optato per l’uso del pronome dimostrativo femminile singolare “quella”, alludendo alla già nominata “relazione” tra *lian* e *mianzi*.

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 173.

### 3.6.5

#### Fattori culturali e espressioni idiomatiche

Ultima importante analisi in sede di traduzione è stata quella degli elementi culturali e delle espressioni idiomatiche che molto spesso, nonostante queste possano trovare un loro corrispondente nella cultura ricevente, necessitano di una spiegazione. È il caso ad esempio di *wuxing* 五刑<sup>112</sup> (“le cinque punizioni”), termine spiegato tramite la nota a piè di pagina numero 36. Elementi di forte connotazione culturale sono i concetti chiave di *lian* e *mianzi*. All’interno del testo, viene fatta una distinzione fra questi due concetti e vengono spiegate le differenze che intercorrono. Anche per questo motivo, non è stato ritenuto necessario trasporli nelle rispettive accezioni italiane. In linea di massima, *mianzi* e *lian* non hanno subito modifiche, a parte qualche eccezione. In particolare, la resa di *mianzi* è stata altalenante e, a seconda che questo concetto facesse riferimento al contesto cinese o a un contesto straniero, è stato rispettivamente trascritto in pinyin e in corsivo o, al contrario, con “faccia”:

短暂访问过中国的英国哲学家罗素，也谈到过近代中国人的面子问题，他说：“外国人对中国人的‘要面子’觉得很可笑。殊不知只有这样才能在社会上形成互相尊敬的风气。每个人，都有面子，即使最卑贱的乞丐。”<sup>113</sup>

Bertrand Arthur William Russell, un filosofo britannico che visitò la Cina per un breve periodo, ha anche parlato di *mianzi* del moderno popolo cinese e disse: «Gli stranieri trovano ridicolo che i cinesi tengano alla “faccia”. Tuttavia, nessuno sa che solo in questo modo si può stabilire rispetto reciproco nella società. Tutti hanno *mianzi*, persino il più umile dei mendicanti». (p. 24)

---

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 174.

Nell'esempio sopra riportato, si nota come *mianzi* 面子 sia stato trascritto col suo pinyin e in corsivo nelle frasi in cui ci si riferisce al contesto cinese: *jindai Zhongguo ren* 近代中国人 (“moderno popolo cinese”) e *chigai* 乞丐 (“mendicante”) sono indicatori di questo ragionamento venuto alla luce. In particolare, si nota un fattore culturale relativo ai ruoli di ogni cinese nella società. Nella società tutto è in armonia e *mianzi* può essere anche un veicolo per stabilire rispetto reciproco (*huxiang zunjing* 互相尊敬). Conseguentemente, quello che si vuole far intendere al lettore del prototesto con *zui beijian de chigai* 最卑贱的乞丐 (“il più umile dei mendicanti”) è che qualunque persona all'interno della società, a prescindere che questa appartenga a una classe privilegiata o meno, è in possesso di *mianzi*. Al contrario, nella frase *waiguo ren dui Zhongguo ren de “yao mianzi” jue de hen kexiao* 外国人对中国人的‘要面子’觉得很可笑 (“gli stranieri trovano ridicolo che i cinesi tengano alla “faccia”), *mianzi* 面子 è stato tradotto con “faccia” in quanto il riferimento può essere a un contesto di più ampio respiro internazionale.

Tuttavia, non sempre questo ragionamento relativo alla resa di *mianzi* è stato applicato in tutte le frasi, poiché il compito del traduttore è anche quello di verificare che ci sia coerenza, chiarezza espositiva e ritmo all'interno del metatesto:

“这并不仅仅限于中产阶级以上的人们，就是西崽、车夫和目不识丁的一帮子人们，一论到‘面子’，就会用几近于迷信的强大力量加以维护。”<sup>114</sup>

[In riferimento a *mianzi* si dice che n.d.t.] Ciò non è limitato alle persone al di sopra della classe media, ma anche a servetti degli occidentali, tiratori di riscio e illetterati: non appena si parla di “**faccia**”, se si tratta di salvarla la si difende a spada tratta. (p. 23)

---

<sup>114</sup> *Ibidem.*

Nell'esempio sopracitato nonostante ci si riferisca al contesto cinese, *mianzi* 面子 è stato reso con “faccia” poiché ritenuto necessario sia al fine di poter tradurre l'ultima proposizione sia per rendere il testo più coeso e sia perché nell'ultima proposizione si fa riferimento alla “faccia” per mezzo di un'espressione tipica della lingua italiana. Il riferimento al contesto cinese anche qui è palese poiché ci si riferisce alle classe sociali più basse. Celato all'interno del prototesto, l'elemento culturale relativo alla società cinese si è mantenuto anche qui. Se da un lato lo scopo del messaggio di Lu Xun all'interno della frase sembrerebbe essere quello di risvegliare il popolo cinese dalla ignoranza o dalla confusione, dall'altro il linguaggio sembra essere acuto e discriminatorio demarcando ancora di più la posizione inferiore di chi non apparteneva alle classi sociali più alte. In particolare, il termine *xizai* 西崽 (“servetto degli occidentali”) porta con sé un significato negativo. Secondo alcune ricerche su Internet, esso indicherebbe un uomo cinese al servizio di stranieri all'interno di una ditta estera o di un ristorante. In sede di traduzione, si è deciso di mantenere l'elemento derogatorio anche all'interno del testo tramite il diminutivo “servetto”.

Per quanto riguarda le espressioni idiomatiche, ne sono state rintracciate cinque contenenti *mianzi* 面子 e tre contenenti *lian* 脸. Ecco un elenco:

- *yao mianzi* 要面子 (“essere preoccupati delle apparenze”);
- *diu mianzi* 丢面子 (“perdere la reputazione”);
- *jiang mianzi* 讲面子 (“tenere alla reputazione”);
- *ai mianzi* 爱面子 (“badare molto alla propria reputazione”);
- *mei you mianzi* 没有面子 (“non godere di una buona reputazione”);
- *Bu yao lian* 不要脸 (“perdere la faccia”);
- *diu lian* 丢脸 (“essere sfacciato”);
- *yao lian* 要脸 (“tenere alle apparenze”).



In esse sia *lian* 脸 che *mianzi* 面子 sono state tradotte in quanto fanno parte dell'espressione stessa. Una volta comprese le peculiarità dei concetti di *lian* 脸 e *mianzi* 面子 presi singolarmente, si presuppone inoltre che il lettore non avrà difficoltà a comprendere le espressioni idiomatiche. Rappresentando delle espressioni utilizzate nella quotidianità cinese, si è deciso di trasporre quest'ultime tramite il pinyin in corsivo, i caratteri e la traduzione in italiano tra parentesi come nel seguente caso:

“不要脸”“丢脸”“要面子”等俗语是我们现在还经常在日常生活中使用的词语。<sup>115</sup>

***Bu yao lian* 不要脸 (“perdere la faccia”), *diu lian* 丢脸 (“essere sfacciato”), *yao mianzi* 要面子 (“tenere alla reputazione”)** ed altre espressioni simili sono spesso tuttora utilizzate nella quotidianità. (p. 21)

Tuttavia, in alcuni casi si è dovuto ricorrere ad un'altra strategia, come nel seguente esempio:

我们在日常生活中常说一个人“不要脸”或“丢脸”。<sup>116</sup>

Nella nostra vita quotidiana, diciamo spesso che una persona è “sfacciata” (***buyao lian* 不要脸**) o “screditata” (***diu lian* 丢脸**). (p. 27)

---

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 176.

Per rendere il testo più coeso in italiano, in quest'ultimo esempio le due espressioni del prototesto sono state trasformate in due aggettivi che fossero simili rispettivamente nel significato di “perdere la faccia” (*buyao lian* 不要脸) e “essere sfacciato” (*diu lian* 丢脸).

Nella seguente frase, si è ritenuto opportuno rendere il metatesto più coeso e vicino alle strutture della lingua italiana:

忽视了中国人也有“要脸”和“知耻”的性格特征中国人有“**要脸**”和“知耻”的性格特征 [...]。<sup>117</sup>

[I critici n.d.t.] hanno anche sottovalutato che i cinesi “**tengono alle apparenze**” (*yao lian* 要脸) e hanno “senso della vergogna” (*zhichi* 知耻). (p. 25)

Al fine di rendere il metatesto più coeso, l'espressione *yao lian* 要脸 (“tenere alle apparenze”) è stata resa con il presente indicativo del verbo “tenere”.

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 175.

## CONCLUSIONI

Questo lavoro di tesi è nato dalla curiosità di conoscere un argomento nuovo e diverso dal solito, che fosse anche relegato alla cultura e all'identità dei cinesi. *Chi* 耻, *lian* 脸 e *mianzi* 面子 sono, infatti, concetti fra di loro legati e che profumano di antico. Partendo dalle diverse definizioni date in merito al significato di *lian* e *mianzi*, l'articolo affronta le radici da cui si è originata la questione di "faccia": la vergogna. Essa rappresenta il fondamento di *lian* e *mianzi*, i quali si divergono in due tipi di vergogna, a seconda che queste siano legate alla società o all'individuo. Tradurre un testo fa sempre un certo effetto sul traduttore e sul suo grado di immedesimazione tra i pensieri espressi in una lingua diversa dalla sua lingua natia. Si evidenzia come il linguaggio, essendo molto profondo e relegato alla sfera psicologica e filosofica, mi abbia portato a riflettere su concetti che sono presenti all'interno delle relazioni interpersonali e anche nella relazione con sé stessi nella vita di tutti i giorni.

Oltre ad aver arricchito il mio bagaglio di conoscenze sia a livello lessicale che culturale, ritengo che tradurre questo articolo sia stata una vera "challenge", soprattutto perché si è interpretato il prototesto in una chiave psicologica oltre che in una chiave "meccanica".

A fine di questo elaborato, ritengo che il mio lavoro possa risultare uno spunto per progetti futuri. L'articolo tradotto presenta aspetti storici e culturali dei concetti di "faccia" e "vergogna" e che potrebbero essere un ottimo input per un approccio a nuovi ambiti di studio e ricerca come il linguaggio della cortesia, la teoria della *politeness*, il *facework* e, in generale, sarebbe interessante approfondire ulteriori aspetti che possono essere tirati in ballo nella comunicazione interculturale.

Ritengo, quindi, che il mio elaborato provveda a fornire informazioni a livello culturale e storico, utili per lo sviluppo di futuri progetti.

## APPENDICE

2019年9月  
第37卷第5期

海南大学学报人文社会科学版  
Humanities & Social Sciences Journal of Hainan University

Sep. 2019  
Vol. 37 No. 5

# 中国人日常生活中的“耻”“脸”与“面子” ——对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思

李富强

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

**[摘要]** 通过对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思,可知批判者们没有真正辨析“耻”“脸”与“面子”的内在联系和本质差异。儒家的“耻”观念是“脸”与“面子”的真正内核,“脸”是面对自我的道德性的耻,它是以耻为标识的人格尊严的“形象”。而“面子”则是面对他者的社会性的耻,它是作为人格尊严之形象的“脸”在他者心里留下的特定心理地位。“面子”与“礼”的形式主义有密切关联,“礼”本来是要为社会群体提供一套普遍的行为规范,但事实上却容易陷入形式主义的窠臼,“面子”的形式化是对人格尊严的弃绝和道德价值的颠覆。儒家文化中的耻感取向在培养道德人格时具有重要意义,有助于培育崇德知耻的国民性格。

**[关键词]** 国民性批判;耻;脸;面子

**[中图分类号]** K 892 **[文献标志码]** A **[文章编码]** 1004-1710(2019)05-0173-08

DOI:10.15886/j.cnki.hmus.2019.05.022

作为一种民族性难题或缺陷的“面子问题”真正进入中国学者、文学家的视野,始于近代以来的中西文化激烈碰撞之时。鲁迅、林语堂等人认为,中国人的民族性格里有很强的“面子意识”,这种落后的、鄙薄的观念阻碍了中国社会的进步,围绕着“面子”展开的问难成为国民性批判的焦点。“耻”“脸”与“面子”是中国人日常生活中的重要观念,塑造着中国人的心理与行为模式,“耻”多出现于经书典籍之中,是儒家的“八德”之一,“脸”与“面子”则是较为通俗流行的日常用语,“不要脸”“丢脸”“要面子”等俗语是我们现在还经常在日常生活中的词语。“脸”与“面子”是社会学家研究的经典议题,胡先缙、黄光国、翟学伟等社会学家对中国人的脸面观都做过深入研究<sup>①</sup>,但这些研究多局限于用西方社会心理学、文化人类学和本土化社会心理学的社会科学研究方法,去剖析中国人的国民性、社会性特征,未能从道德哲学或伦理学的视域对“脸”与“面子”背后的儒家“耻”观念做哲学分析。前辈学人金耀基肯定了“面子”与儒家传统中“耻”观念有内在关联,探讨了“面子”背后的儒家文化逻辑,他论述的重点在于辨析 Shame Culture 与 Guilt Culture 的异同以及对中国人行为模式的分析。他在结论中肯定了社会性的“面子工夫”也可以成为推动个人积极向上的动力,但忽视了“面子”的形式化所导致的虚伪与去道德化等更为严重的消极后果。第三代现代新儒家代表人物成中英认为,“儒家思想的理论和实践无疑是汉语中脸面概念和表述之无可争议的思想背景和基础”<sup>②</sup>。他从“礼”“德”“名”“实”等儒家哲学的传统观念探究了脸面观的儒学根源,将“脸”与“面子”的关系,比喻为“实”与“名”的关系,从一个固有的“实”可以衍生出不同的“名”,“面子”是社会规范之“礼”的延伸,“脸”与“面子”是儒家体系中“德”观念的社会对应物。笔者认为从道德哲学的角度看,儒家的“耻”观念是“脸”与“面子”的真正内核,“脸”是面对自我的道德性的耻,内观自省的耻。“面子”则是面对他者的社

**[收稿日期]** 2019-04-04

**[作者简介]** 李富强(1987-),男,河南周口人,山东大学儒学高等研究院2016级博士研究生,研究方向为儒家哲学。

① 参见黄光国,胡先缙主编:《面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社2004年版;翟学伟:《中国人的日常呈现——面子与人情的社会学研究》,南京:南京大学出版社2016年版;翟学伟:《中国人的脸面观:形式主义的心理动因与社会表征》,北京:北京大学出版社2011年版;黄光国:《儒家关系主义:文化反思与典范重建》,北京:北京大学出版社2006年版。

② 成中英:《脸面观念及其儒学根源》,欧阳晓明,翟学伟译,见翟学伟主编:《中国社会心理学评论》第2辑,北京:社会科学文献出版社2006年版,第40页。

会性的耻,外务整饬的耻,用荀子的话说,“丢脸”是“义辱”,“丢面子”是“势辱”。“脸”与“面子”的分离是“面子工夫”成为社会交往技术的前提,“面子”的形式化是对人格尊严的弃绝和道德价值的颠覆。面对羞耻感不断衰减的现代社会,重塑积极健康的民族性格,应该重视儒家传统中的“耻”观念,培养个体在日常生活中的崇德知耻意识。

### 一、国民性批判中的“面子问题”

“讲面子”“要面子”是中国人生活中的日常用语,其中的褒贬色彩在具体情境中有所差异,但将“面子”当作国民性批判的靶子则始于近代以来的中国文人。所谓国民性意指一个民族在自身文化传统塑造下形成的较为稳定的、具有代表性的性格特征,将中国国民性作为一种言述焦点或研究风尚可以说是中西文化激烈碰撞的产物,清末民初的中国处于由传统社会向现代社会加速转向的转型时代,与西方先进文明的接触,使得很多有识之士在自卑心理的刺激下,转向对旧传统旧文化的猛烈批判,而其中的国民性批判尤为突出。国民性是一种稳定的民族性格,具有地方性、区域性的特征,长期生活于本区域和文化传统之下的人对自身的国民性缺乏明确的认知,有一种当局者迷的意思。一旦接触到异质文明及浸润在异质文明下成长的外来人士,在相互比较中,本土的国民性格就会凸显出来。最早对近代中国国民性中的面子问题进行描述的是一位叫史密斯的西方传教士,他在中国生活了几十年之久,非常了解中国人的心理和行为习惯。他在1894年出版了一本介绍中国人性格的书《中国人的性格》(Chinese Characteristics),又译为《支那人气质》《中国人气质》《中国人的特征》等,这本书应该是研究中国国民性最早的著作。史密斯在该书第一章就提到中国人的面子问题,他说:“在复杂的现实生活中,一举一动都参照戏剧化的样式,中国人就会很有面子。当他们全心入戏时,如果你不理他们,轻视他们,或者喝倒彩,他们就会觉得‘丢面子’。‘面子’犹如一把钥匙,一旦人们正确理解了它所包含的意义,就可以打开中国人许多重要的性格之锁。”<sup>①</sup>史密斯认为,“面子”是理解中国人性格的重要窗口,它在中国人的日常社会交往和人际互动中居于核心地位。他提醒读者为了理解“面子”的含义,必须考虑一个事实,即作为一个历史悠久的族群,中国人具有强烈的演戏本能,所以中国人的日常生活是参照戏剧化的方式进行的,一旦破坏了戏剧化的方式,就会造成“丢面子”的后果。面子问题可能产生的最严重的社会后果表现在它能左右社会正义是否真的得到了实现,中国人喜欢用“面子”的比例去分配社会正义,尤其在诉讼裁决中,由于要顾全各个方面的“面子”,使得很多诉讼裁决变成了不分胜负的拉锯游戏,到最后便会不了了之。

史密斯在《中国人的性格》一书中对中国人性格的分析,影响了鲁迅、林语堂、潘光旦等人对中国人民性格或国民性的看法。鲁迅可以说是对中国国民性批判最严厉的文人,而他用来批判国民性的靶子就是中国人的面子问题。早在1923年,鲁迅就在日文著作中批判了中国人重“面子”的陋习,他发现中国人身上有一种日本人无法理解的民族性格,这就是所谓“面子”,中国人对面子的重视程度仅次于生命。“爱面子”是中国人的普遍特征,他在《“面子”和“门钱”》一文中说:“这并不仅仅限于中产阶级以上的人们,就是西崽、车夫和目不识丁的一帮子人们,一论到‘面子’,就会用几近于迷信的强大力量加以维护。”<sup>②</sup>鲁迅在《马上支日记》中谈到史密斯的著作,他很认同书中关于“面子”的看法,他说:“总而言之,支那人的重要的国民性所成的复合关键,便是这‘体面’。”<sup>③</sup>鲁迅进而痛斥一些国粹家、道德家,说这些人提倡的保存国故、振兴道德、维持公理、整顿学风的口号全是演戏的假把戏。鲁迅又在《说“面子”》一文中谈到:“中国人要‘面子’,是好的,可惜的是这‘面子’是‘圆机活法’,善于变化,于是就与‘不要脸’混起来了。长谷川如是闲说‘盗泉’云:‘古之君子,恶其名而不饮,今之君子,改其名而饮之。’也说穿了‘今之君子’的‘面子’的秘密。”<sup>④</sup>在鲁迅看来,“面子”和“脸”有本质区别,机械性的“要面子”和不顾人格尊严的“不要脸”容易混淆,“今之君子”顾全“面子”实质上是一种道德败坏的“不要脸”行为。

① 阿瑟·史密斯:《中国人的性格》,鹤泉译,北京:中国华侨出版社2014年版,第2页。

② 鲁迅:《“面子”和“门钱”》,见《鲁迅全集补遗》,天津:天津人民出版社2006年版,第398页。

③ 鲁迅:《马上支日记》,见《鲁迅全集》第3卷,北京:人民文学出版社2005年版,第344页。

④ 鲁迅:《说“面子”》,见《鲁迅全集》第6卷,北京:人民文学出版社2005年版,第132页。

林语堂在《吾国与吾民》中将“面子”“命运”和“恩典”视为统治中国的三大女神，“面子”抽象而不可捉摸，是中国人社会心理最微妙的地方，中国人的社会交往都以它为依据。而且“它比之命运、恩典，更有势力，而比之宪法更见重视。”<sup>①</sup>林语堂甚至认为中国迟迟不能实现民主法治，究其原因就在于中国人的面子意识阻碍了这些进步观念的落地生根。潘光旦同样认为中国人是富有戏剧本能的一个民族，中国人遇到事情时，常将自己视为一出折子戏里的角色，然后去演完这个角色。这一类日常生活中喜欢扮演的行为就是“要面子”的问题，假若不会扮演或扮演时受到阻挠就会觉得“没有面子”或“丢脸”<sup>②</sup>。短暂访问过中国的英国哲学家罗素，也谈到过近代中国人的面子问题，他说：“外国人对中国人的‘要面子’觉得很可笑。殊不知只有这样才能在社会上形成互相尊敬的风气。每个人，都有面子，即使最卑贱的乞丐。”<sup>③</sup>在罗素看来，“面子”是中国人的伦理准则，“要面子”是相互尊重的需要，他将“面子”视为中国人性格中的优点加以褒扬。因为罗素在中国访问的时间有限，他对中国国民性中面子问题的认识是比较浅薄的，没有深刻认识到“面子”的形式化所具有的虚伪性和非道德倾向。王造时则一针见血地指出：对僵化的礼教之恪守是国人“爱面子”的主要成因，未能对礼教做出损益的变革以适应时代和社会生活变迁的需要，使得原本富有精神内涵的礼教只剩空壳，变成了虚伪的繁文缛节，虚伪的表面是“面子”，“因为中国人最虚伪，所以最讲面子，不讲实际。”<sup>④</sup>庄泽宣对王造时的观点进行了总结与发挥，他也认为所谓礼教都是文饰的东西，顾全“面子”的思想支配了中国人的民族心理，中国人在日常生活中处处顾全“面子”，难免沦为虚伪的矫饰，成为假道学的鬼把戏。而且更容易引起人的猜疑心理，造成中国人缺乏合作与团结的精神，面对艰难的时局，中国人还是一盘散沙<sup>⑤</sup>。

其实，面子问题一直延续到当代中国社会，它是中国人经常议论的重要问题，任何在中国有社会生活体验的人，都会意识到中国人对“面子”的敏感性。不了解中国人对“面子”的重视以及背后的面子工夫，也很难对中国人的心理性格与社会行为有真切的认知。近代以来，尤其是民国学者和文学家对面子问题的批判，透显了国民性格中有缺陷的一面，即中国人的虚伪、假道学、不切实际，他们认为落后的、鄙薄的“面子”观念阻碍了中国的进步。与此同时，这些批判者较少去探究国人在社会互动中重视“面子”的传统文化根源，忽视了中国人也有“要脸”和“知耻”的性格特征，没有真正辨析“耻”“脸”与“面子”的内在联系和本质差异。

## 二、“脸”与“面子”：道德性的耻与社会性的耻

中外学者都对“脸”与“面子”下过定义，由于两者本身既有重合又有区别，所以关于它们的定义总给人一种模糊的印象。翟学伟注意到“脸”与“面子”本身具有的丰富内涵和错综复杂的价值判断、文化情境以及社会关系，是导致人们不能对其进行清晰界定的主要原因。笔者试图引入另一个与“脸”和“面子”具有内在关联的概念——“耻”——来帮助我们更好地理解“脸”与“面子”的内涵，“脸”与“面子”都是较为现代化的日常用语，最早只具有自然的身体属性，其附加的道德性与社会性意涵起于何时，尚不明确。但与它们具有内在关联的“耻”观念则是中国古代文化，尤其是儒家文化中的核心观念，在高文典册中频繁出现。儒家的“耻”观念兼具道德性与社会性意涵，可以首先通过对“耻”的分析来引出我们关于“脸”与“面子”的探讨。

据《说文解字·心部》记载：“耻，辱也，从心，耳声。”又据《六书总要》记载：“耻，从心耳，会意，取闻过自愧之意。凡人心惭，则耳热面赤，是其验也。”“耻”字左边是“耳”，右边是“心”。“耳”代表官能上的生理感受，不具有反思能力，这是动物也具备的官能。“心”则代表道德内省、反思等理性能力，人之所以异于禽兽，正在于人有能思的“心”。犯了过错的人，一旦意识到自己行为失当就会有面部上赤红的生理反应。从

① 林语堂：《吾国与吾民》，北京：北京联合出版公司、群言出版社 2013 年版，第 178 页。

② 潘光旦：《民族特性与民族卫生》，见潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集》第 3 卷，北京：北京大学出版社 1995 年版，第 110 页。

③ 罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社 1999 年版，第 161 页。

④ 王造时：《国民心理》，见沙莲香主编：《中国民族性（一）：一百五十年中外“中国人像”》，北京：中国人民大学出版社 2011 年版，第 199 页。

⑤ 庄泽宣：《民族性与教育》，见沙莲香主编：《中国民族性（一）：一百五十年中外“中国人像”》，第 226 页。

字源上即可看出,“耻”由“耳”入“心”,是一种人类所独具的道德意识,标识着心灵的某种品格状态。羞耻感产生的精神机制在于人因寻求人格尊严而在自我意识中产生的价值冲突,它产生的前提就在于较高价值与较低价值之间的紧张和冲突。舍勒说:“在人的精神个体的意义和要求与人的身体需求之间,人的不平衡和不和谐属于羞感产生的基本条件。”<sup>①</sup>羞耻感揭示了处于动物性与神圣性之间的人,应该如何有尊严地生存这一存在性焦虑,并且这一存在性焦虑的核心是道德上的善与恶,所以说羞耻感是人类“道德的第一根基”<sup>②</sup>。舍勒的关于羞耻的现象学分析,有其自身的基督教神学背景,但他关于羞耻的看法,具有跨越中西文化鸿沟的普遍人性根据。“耻”的本质是人因确保其人格尊严而在自我意识中产生的一种价值冲突,它是一种自我保护性感受,这种自我保护意识显然与人的自我完整性或道德完善性有内在关联,任何有损于个人人格尊严的行为都可能触发羞耻感。故而,羞耻感在绝大多数情况下表现为一种内在的道德感受,这是一种道德性的耻,它是先天而又内在于人性之中的,也可以说是内生的。还有一种社会性的耻,它是社会习俗塑造的结果,它是后天的,也可以说是外塑的。据人类学家观察,长期赤裸上身生活在原始部落的黑种女人,不穿衣服的时候,她们并不会觉得羞耻。但当人类学家让她们穿上衣服时,她们反而感到羞耻,因为这违反了部落的日常生活习惯,会对她们的身份、声誉造成不良影响。这种社会性的耻在个体道德层面基本上是中性的,虽然与侵害人格尊严之道德性的耻有所关涉,但又有本质区别,它是社会教化的产物,有很强的身份属性,一旦违背约定的共同体价值就可能遭受社会舆论制裁,使个人在内心里产生一种丧失社会尊重的羞耻感。道德性的耻与社会性的耻,与我们日常生活中所使用的“脸”与“面子”,就其内涵而言,具有相同的内在结构。

我们在日常生活中常说一个人“不要脸”或“丢脸”,其实这是一个严厉的道德谴责用词,等于说这个人是个“无耻”或道德败坏的人,丧失了做人的资格,即没有人格尊严的人。与此同时,我们也经常说一个人“爱面子”或“不体面”,“面子”总是意指某种表层的、可用来整饬的、去做给别人看的形式化的东西,目的是维护与我们的身份相符合的某种个体形象。胡先缙是第一个将“脸”与“面子”严格区分开来的学者,她在《中国人的面子观》中认为,所谓“面子”在中国人生活的语境中主要意指一种声誉、声望或名誉,它是借由个人的成功以及社会赞誉而获得并累积起来的社会形象,这一社会形象离不开外在的社会环境,可以说是社会互动的结果。所谓“脸”则是社会团体对个体道德完满者或具有完善的道德人格者所表达的一种由内而发的尊敬,因为这种人在任何艰难的处境下,都不会做出违背个人良知的事情,恪守内心的道德律,保持道德上的无瑕疵。所以,胡先缙强调与“面子”相比,“脸”是一种“内化的自我制约能力”<sup>③</sup>。“脸”更多地指向我们如何“是”一个人,首先涉及的是如何真诚地面对自我,并在社会性的人际关系里保持自我人格尊严的完整性。“面子”则指向我们如何“做”一个人,确切地说是我们应该采取何种行为来确保我们在社会中所扮演角色的完美呈现,它暗示了这样一条规则,即在社会互动中的他者对我们的评价远比我们对自身的评价更为重要,这就是中国人所讲究的“面子”与“门面”。

日本学者大谷孝太郎对中国人的“面子”也持有相似看法,他说:“自我由以同他人、社会相拘着的东西,不过是给予社会关系中的某种地位。这个地位就是‘面子’。因此,中国人的社会精神作用是作为社会关系中自我的地位、‘面子’出现的。对于中国人,社会价值是‘面子’,其社会归于‘面子’方向。”<sup>④</sup>“面子”的实质就是社会关系中自我的地位、身份或声望。但西方人不理解中国人在“面子”之外,对“脸”的格外重视。费正清就混淆了两者的区别,他在论述中国式的人文主义时,认为中国人所谓个人尊严的问题,都是从社会的观点出发的。“丢面子”来自个体行为的失检与不当,使别人瞧不起自己。他得出的结论是中国人所谓“人的价值,并不像西方所认为的那样是每个人固有的品质,而是需要从外界获得的。”<sup>⑤</sup>人的价值或每个人固有的道德品质通常就是我们中国人所谓的“脸”,它是具有内在约束力的,是道德性的耻,而非费正清所谓的需要从外界获得的“面子”。

① 马克思·舍勒:《道德意识中的怨恨和羞感》,罗梯伦,林克译,北京:北京师范大学出版社2017年版,第171页。

② 张任之:《舍勒的羞感现象学》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学版)2007年第3期,第125页。

③ 胡先缙:《中国人的面子观》,见黄光国,胡先缙主编:《面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社2004年版,第41页。

④ 大谷孝太郎:《中国人的精神结构》,见沙莲香主编:《中国民族性(一):一百五十年中外“中国人像”》,第209-210页。

⑤ 费正清:《美国与中国》第四版,张理京译,北京:世界知识出版社1999年版,第125页。

“脸”与“面子”可谓是“耻”的两个向度,两者植根于“耻”,有重叠的时候,令一个人“丢脸”的事情也常常使其“丢面子”,反之亦然。但区分两者的本质不同更为重要,尤其是“面子”对“脸”的背离,会导致道德价值的颠覆,以至于出现“要面子”而“不要脸”的非道德化取向,这也是近代以来鲁迅等人对国民性中存在的问题持严厉批判态度的根本原因。“面子”的形式化是对人格尊严的弃绝和道德价值的颠覆,其中的发生机制就在于对“礼”的形式化恪守。梁漱溟在总结中国人的性格特征时,指出一条是“爱讲礼貌”,他说:“此一面指繁文缛节、虚情客套、重形式、爱面子以至于欺伪。”<sup>①</sup>“礼”是古代中国社会伦理规范的总称,原始儒家主张礼乐教化,“克己复礼”才能维持良好的社会秩序与人际和谐。随着社会历史的发展,“礼”的形式化、精细化与复杂化使其越来越成为束缚人性的僵化教条,究其原因在于“礼”失去了它赖以生存的实质内容,孔子曰:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)没有作为实质性内容的“仁”为依托,“礼”就变成了充斥在人际交往中的繁文缛节、虚情客套的假把戏。这些假把戏就是工夫论层面的面子工夫,一旦这种面子工夫成为社会交往技术,则整个社会就会陷入严复谴责的“华风之弊,八字尽之:始于作伪,终于无耻”<sup>②</sup>的病态当中。孔子曰:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)儒家的理想社会是德治和礼治的社会,而非法治与刑治的社会,德治是抽象的形式,礼治是具体的内容,通过复杂精细的礼制、礼仪、礼节而体现在日常生活的方方面面。礼治主义的社会是由崇德知耻的个体构成的和谐社会,“耻”在儒家伦理规范中具有核心地位。正如孟子所言:“不仁、不智、无礼、无义,人役也。人役而耻为役,由弓人而耻为弓,矢人而耻为矢也。如耻之,莫如为仁。”(《孟子·公孙丑上》)羞耻感是人对自己之不仁、不智、无礼、无义的道德谴责,以之为耻则必然要行仁、为仁。金耀基肯定地认为:“儒家的道德规范——礼——之体现,可以说都有赖于‘耻’感的发挥。”<sup>③</sup>“制礼”的目的本来是要为社会群体提供一套普遍的行为规范,以仪式化的程序保障行为符合人性对伦理道德的内在诉求,但事实上却造成了形式主义,中国人重“面子”与“礼”的形式主义有密切关联。故而,没有道德羞耻感的“爱讲礼貌”只剩下“礼”的空壳,便会导致流于形式的、虚假的“爱面子”。

综上所述,“脸”与“面子”有着本质上的区别,儒家的“耻”观念是“脸”与“面子”的真正内核。一个“不要脸”或“不要面子”的人可以说是没有羞耻感的人,“要脸”“要面子”是一个人处于知耻状态的表征。“脸”是面对自我的道德性的耻、内观自省的耻,它是以耻为标识的人格尊严的“形象”,“丢脸”意味着个体在道德修养方面的不足,因自身的道德瑕疵而丧失人格尊严和社会的尊敬。“面子”则是面对他者的社会性的耻、外务整饬的耻,亦可以说是在社会互动的人际关系中,作为人格尊严之形象的“脸”在他者心里留下的特定印象,“丢面子”则意味着他者对个体的评价背离了其原本所期许的和自身地位、身份及声誉相匹配的价值承诺。用荀子的话说,“丢脸”是“义辱”,“丢面子”是“势辱”<sup>④</sup>。“脸”与“面子”的分离是面子工夫成为社会交往技术的前提,“面子”的形式化是对人格尊严的弃绝和道德价值的颠覆。作为国民性的“面子问题”需要批判,但也应该看到“面子”背后的“耻”观念,特别是由儒家文化所塑造的“耻感文化”可以说是中国文化的重要特质之一,就国民性格的改造而言,儒家“耻感文化”是极为有益的传统资源。

### 三、重塑“知耻”的国民性格

鲁思·本尼迪克特在《菊与刀》一书中,运用文化模式理论率先提出具有很大影响力的“耻感文化”与“罪感文化”说,将日本文化归类为耻感文化,西方文化归类为罪感文化。在她看来,羞耻感在产生遵循伦理准则的道德行为的动力方面是较弱的,羞耻感仅仅是一种他律的道德意识,不应该纳入道德体系。鲁思·本尼迪克特的这种化约论式归类,在当时的日本社会产生了广泛影响,得到赞同的同时,亦受到很多批评。如日本汉学家森三树三郎就提出了不同意见,可概括为以下三点:第一,与日本文化相比较,中国文化

① 梁漱溟:《中国文化要义》,上海:上海人民出版社2011年版,第28页。

② 严复:《论世变之亟》,《严复集》,胡伟希选注,沈阳:辽宁人民出版社1994年版,第72页。

③ 金耀基:《“面”“耻”与中国人行为之分析》,见《金耀基自选集》,上海:上海教育出版社2002年版,第122页。

④ 荀子曰:“流淫污慢,犯分乱理,骄暴贪利,是辱之由中出者也,夫是之谓义辱。罢侮捋搏,捶笞箠脚,斩断枯磔,藉靡舌,是辱之由外至者也,夫是之谓势辱。”(《荀子·正论》)荀子将耻辱区分为“义辱”与“势辱”,以“义辱”为标识的耻辱产生于对完善的内在道德人格的侵害,这种耻辱可以通过修身得到清除。“势辱”则是外在的、社会性的不可抗力加之于个人的伤害,没有办法通过个人修养得到清除。



中的耻感意识更强,耻感文化的真正发源地是中国。第二,耻感意识是内在的道德意识,不是外在的社会控制与社会评价的产物。第三,耻感意识有调节社会秩序的伦理作用,这是其作为社会意识的价值,罪感意识则是基于信仰的宗教意识,实现灵魂救赎是其重要内容<sup>①</sup>。台湾社会学家朱岑楼从社会、个人与文化的关系展开论述,社会、个人与文化是三位一体的。他通过对儒家经典“四书”中耻观念的研究得出结论:中国社会是“耻感社会”;中国人的人格是“耻感取向人格”;中国文化是“耻感文化”,或者至少可以说中国文化是“耻感”占据优势的文化<sup>②</sup>。虽然说中国文化和日本文化都有耻感取向,但两者之间有一定的差别,以关系为本位是耻感文化产生的社会土壤,中国人的社会互动更加容易受到具体情境下“面子意识”的左右,而日本人的社会互动则偏向于以“义理”为导向的社会规则。所以,鲁迅留日期间得出的一个社会经验是日本人没有中国人“爱面子”的劣根性,日本人讲究按规则办事。“耻”是儒家“八德”之一,耻观念在儒家伦理学中有特殊的位置。就“耻”这一具体德目而言,它的基本内涵是不断丰富与完善的,通过对儒家思想史的梳理,可以发现儒家学派有关羞耻之心的理论是一脉相承的。从孔子“行己有耻”(《论语·子路》)的道德自律意识,到孟子“耻之于人大矣”(《孟子·尽心上》)的人性论建构,再到周敦颐“必有耻,则可教”<sup>③</sup>的社会教化观,明代吕坤“五刑不如一耻”<sup>④</sup>的惩戒教育观,一直到康有为“风俗之美,在养民知耻”<sup>⑤</sup>的社会风尚建设。可见,从先秦原始儒家到清末的改良派儒家都从不同角度阐发了“耻”在人的实践活动中所具有的道德价值与社会功用。以儒家文化为主体的传统文化具有很强的耻感意识,培养个体知耻的道德人格是这种耻感文化的题中应有之义。

儒家传统认为羞耻感或羞耻心是人的类本质规定性,它是先天的道德本能,人生而具有的羞耻心是道德意识的重要来源,保持个体的羞耻心或羞耻感,在培养道德人格时具有重要意义。孟子曰:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)“羞恶之心”就是羞耻心,它是人的良知、良能将要呈现出来时的萌芽状态或初始状态,“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”(《孟子·尽心上》)它是人天生的道德本能,源于人的自然本性。孟子、陆九渊、王阳明代表儒家的心学传统,王氏门人有个小故事,即讲为何是羞耻心点出了良知是人的道德本能。故事大概是说,王氏门人夜间捉住一个盗贼,他对盗贼大讲良知之学,此盗贼不以为然。因为天气过热,于是王氏门人让盗贼脱掉裤子,盗贼面露羞涩,认为这样不太雅观,羞耻感油然而生,王氏门人告诉盗贼这个羞耻感就是他有良知的证明<sup>⑥</sup>。“羞恶之心”作为人的本心、良知、良能,是一种主动的道德情感,只要“扩而充之”,就可以提示个体主动地去完善自我的道德人格。

羞耻心或羞耻感作为一种先天的道德意识和道德情感,标识着人是有良知的道德存在,这不仅是儒家传统伦理思想的特质,其普遍性在现代哲学或现代思想语境中得到了相应的呼应。如前文提到的现象学家舍勒曾提出“羞与羞感的现象学”,将人类独有的羞耻现象纳入现象学伦理学情感分析的领域<sup>⑦</sup>。他通过哲学人类学的研究发现,羞耻感是人类先天具有的道德心理与道德情感,标识着人在宇宙万物中的独特位置。在羞耻感起源的问题上,舍勒明确反对将羞耻感的本质视为社会化、习俗化结果的后天说,它不是一种仅凭后天教化而养成的习惯,我们感到羞耻的内容以及羞耻的表达仪式可以经由后天的教化而形成,但羞耻感本身则处在人类本性的明暗交接处,是人类经验结构中的本质要素。舍勒将羞耻感区分为身

① 森三树三郎:《名与耻的文化——中国、日本、欧洲文化比较研究》,王顺洪编译,《中国文化研究》1995年第2期,第118-123页。

② 朱岑楼:《从社会个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向》,见李亦园,杨国枢主编:《中国人的性格》,台北:桂冠图书股份有限公司1988年版,第114页。

③ 周敦颐:《周敦颐集》卷二,陈克明点校,北京:中华书局2009年版,第21页。

④ 吕坤:《呻吟语》,见王国轩,王秀梅整理:《吕坤全集》中册,北京:中华书局2008年版,第838页。

⑤ 康有为:《孟子微》,见姜义华,张荣华编校:《康有为全集》第五集,北京:中国人民大学出版社2007年版,第473页。

⑥ 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社2013年版,第296页。

⑦ 舍勒的现象学伦理学或价值伦理学是对康德伦理学中情感与理性二分模式的一种突破,在康德伦理学中道德主体是先天的实践理性,这一立法原则缺乏将道德法则转化为道德行为的动力,而作为道德动机的情感则属于经验的领域,因为缺乏先验自由而不能自作主宰,如此一来,道德责任的问题便落空了。舍勒将道德情感提到道德主体的层面,提出情感先天性的价值伦理学,这与儒家伦理学有相似之处,就道德主体而言,儒家伦理学中“本心”“良知”不仅是一个理性主体,而且也是呈现为情感性的“四端之情”。参见李明辉:《四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,上海:华东师范大学出版社2008年版,第37-59页;李明辉:《儒家与康德》,台北:联经出版事业公司1990年版,第38页。

体羞感和灵魂羞感,前者源于指向生命价值的生命感受与指向感性价值的本能冲动这两种价值意识的冲突,后者源于指向精神价值的精神感受与指向生命价值的生命感受这两种价值意识的冲突。以性羞感为核心的身体羞感就是人的自然本性,其先天性尤其在女性的性羞涩这一自然本能中得到体现。通过道德谱系学的考察,他进而认为性道德是一切道德的自然根基,性道德是对引起羞耻感的对象和内容的概念化,它是人类良知和善恶知识起源的最重要源泉。布罗涅借鉴了舍勒的看法,明确指出羞耻或廉耻的第一特性是其作为人类道德的自然性<sup>①</sup>。这种羞耻感类似于孟子的良知,它是一种先天的道德判断能力,倪梁康将其视之为“道德潜能”<sup>②</sup>,作为一种潜在的道德本能,其存在形式是先天的,但需要有意识地去开发它,这也是后天的伦理教育或道德说教之所以具有有效性和必要性的前提条件。

俄罗斯现代宗教哲学的奠基人索洛维约夫将羞耻、怜悯和虔敬三种基本情感视为人类道德生活的永恒根基,这些最基本的道德情感或原始自然道德把人对低于自身、等于自身以及高于自身的生物应该具有的道德关系囊括无遗了。索洛维约夫进而认为:“最高的道德学说只能是上述人类道德原始材料全面而正确的发展。”<sup>③</sup>就其中的羞耻感而言,人羞耻于物质本性对自己的奴役,承认自身的内在独立性和崇高身价,因此,人要占有物质本性而不是被物质本性所占有。羞耻感作为一种自我保护性感受,它所捍卫的不是主体的物质生活,而是他的崇高人格,或者是在证明其人格尊严尚保存在由羞耻感所标识的道德本性中。如果说良心的原始根基是羞耻,那么在没有羞耻感的动物身上寻找类似于人类生活中比较复杂的羞耻现象则是徒劳的。安斯康姆批评西方现代道德哲学的失败在于它缺乏一种必要的道德心理学,如果我们在道德心理学上取得突破性进展,那么道德责任与道德义务以及道德上对“应当”“规则”的道德意识概念就可以抛弃了,因为这些都是道德心理观念的残留之物或派生之物。道德心理学主要研究与人的道德动机相关的某些心理活动,或者说,在道德语境中分析与追踪人的心灵状态。所有与人类的“心”相关的、并且具有伦理道德意蕴的、在人类的道德生活中起到导向作用的心理与情感因素都属于它的研究范畴。西方学者的道德心理学研究主要围绕意愿与自由、意志自由与必然性而展开,中国学者的道德心理学研究对象也是基于一些基本的核心观念,如仁、义、忠、恕、耻、信,等等。羞耻感作为一种先天的道德心理与道德情感与人之所以为人的人格尊严具有内在联系,它先于一切经验而植根于人性之内。罗尔斯在谈到如何定义羞耻时说:“现在我们可以把羞耻规定为当某人经受了对于他的自尊的一种伤害或对于他的自尊的一次打击时所产生的那种情感。”<sup>④</sup>羞耻感的产生是由于我们对自身的人格尊严——这种特殊的善或德性——的贬低而产生的道德心理与道德情感。

总而言之,我们从儒家传统和现代思想语境这两个维度探究羞耻感的本质,可知羞耻感是道德性的,是先天的,良知是人的道德本能,源于人的自然本性。羞耻是一种重要的德性,它是德性伦理学或美德伦理学、道德心理学研究的核心观念之一。羞耻感本身是一种具有转回自我意识的“良知提醒装置”,它关涉着人的整个存在,在羞耻体验中,个体所关注的不仅仅是他者以及公共价值对我意味着什么,更重要的是我对他者和公共价值意味着什么。应当承认羞耻感是值得提倡的积极的道德心理与道德情感,它在群体的社会生活中具有重要的伦理价值。后现代理论家利奥塔认为现代道德只具有审美的意义,因为现代社会的生活节奏急剧加速,生活使所有的道德化为乌有。羞耻感的薄弱与衰退往往意味着人的道德力量的衰减,这是人的类型的退化,退化到与禽兽无异时,人便不复成其为人,所以舍勒强调:“在近代史上,羞感的明显衰减绝不像人们肤浅断言的那样,是更高级和上升的文化发展的结果,而是种族退化的一种确凿的心灵标志。”<sup>⑤</sup>由于现代社会中个体主义自我价值的过度膨胀,羞耻感的衰减已经成为一个不争的事实,羞耻感这一道德力量的普遍衰减削弱了个体自身从道德上对其自身价值应做的反省,重建崭新的社会伦理秩序,应该以培植与提升个体自我的羞耻感为基础。面对羞耻感不断衰减的现代社会,矫治与解决中国

① 布罗涅:《廉耻观的历史》,李玉民译,北京:中信出版社2004年版,第338页。

② 倪梁康认为孟子的“恻隐之心”与“羞恶之心”是人类道德意识来源中最重要的两个来源,前者是一种先天的道德潜能,后者是在排除了社会化的、习俗化的道德替代品之后仍然植根于人类自然道德本性中的残余物,因而构成一切道德学说的基础。参见倪梁康:《心的秩序——一种现象学心学研究的可能性》,南京:江苏人民出版社2010年版,第151页。

③ 索洛维约夫:《道德的原始材料》,董友译,见王岳川主编:《东西方文化评论》第四辑,北京:北京大学出版社1992年版,第349页。

④ 约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社1988年版,第445页。

⑤ 马克思·舍勒:《道德意识中的怨恨与羞感》,第257页。

人过分重视“面子”的民族性难题,重塑积极健康的国民性格,应该重视儒家传统中的“耻”观念,因为儒家文化中的耻感取向在培养个体道德人格时具有重要的伦理价值,有助于塑造崇德知耻的国民性格。

[责任编辑:张文光]

## “Shame”, “Face” and “Mianzi” in the Everyday Life of the Chinese: A Reflection of the “Mianzi Problem” in the Criticism of Nationality since the Modern Times

LI Fu-qiang

(Advanced Institute of Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100, China)

**Abstract:** A reflection of the “mianzi problem” in the criticism of nationality since the modern times reveals that the critics do not really distinguish the inner relationship and essential difference between “shame”, “face” and “mianzi”. The Confucian concept of “shame” is the real core of “face” and “mianzi”. “Face” is the moral shame of facing the self, which is the “image” of the human dignity with shame as a symbol. However, “mianzi” is the social shame of facing the other, which is the specific psychological status left in the other’s heart by “face” as the image of human dignity. “Mianzi” is closely related to the formalism of “ritual”. “Ritual” is originally intended to provide a common set of behavioral norms for social groups, but inclined to fall into the trap of formalism whereas the formalization of “mianzi” is the rejection of human dignity and the subversion of moral values. The orientation for the sense of shame in Confucian culture is of great significance in cultivating moral personality, which helps to cultivate the national character of respect for morality and awareness of shame.

**Key words:** criticism of nationality; shame; face; mianzi

## GLOSSARIO

| Cinese | <i>Pinyin</i>             | Italiano                 |
|--------|---------------------------|--------------------------|
| 把戏     | <i>bǎxì</i>               | imbroglio                |
| 败坏     | <i>bàihuài</i>            | immorale                 |
| 扮演     | <i>bànyǎn</i>             | interpretare un ruolo    |
| 保护性    | <i>bǎohù xìng</i>         | natura protettiva        |
| 本心     | <i>běn xīn</i>            | mente originaria         |
| 不和谐    | <i>bù héxié</i>           | disarmonia               |
| 不平衡    | <i>bù pínghéng</i>        | squilibrio               |
| 不仁     | <i>bùrén</i>              | insensibilità            |
| 不智     | <i>bù zhì</i>             | stoltezza                |
| 恻隐之心   | <i>cèyǐn zhī xīn</i>      | compassione              |
| 惩戒教育   | <i>chéngjiè jiàoyù</i>    | educazione disciplinante |
| 耻感文化   | <i>chǐ gǎn wénhuà</i>     | cultura della vergogna   |
| 存在性焦虑  | <i>cúnzài xìng jiāolǜ</i> | angoscia esistenziale    |

|       |                       |                         |
|-------|-----------------------|-------------------------|
| 道德本性  | <i>dàodé běnxìng</i>  | natura morale           |
| 道德动机  | <i>dàodé dòngjī</i>   | motivazione morale      |
| 道德法则  | <i>dàodé fǎzé</i>     | legge morale            |
| 道德关系  | <i>dàodé guānxi</i>   | relazione morale        |
| 道德行为  | <i>dàodé xíngwéi</i>  | comportamento morale    |
| 道德化   | <i>dàodé huà</i>      | moralizzazione          |
| 道德力量  | <i>dào dé lìliàng</i> | forza morale            |
| 道德内省  | <i>dàodé nèi xǐng</i> | introspezione morale    |
| 道德判断  | <i>dàodé pànduàn</i>  | giudizio morale         |
| 道德谱系学 | <i>dàodé pǔxì xué</i> | genealogia della morale |
| 道德谴责  | <i>dàodé qiǎnzé</i>   | condanna morale         |
| 道德情感  | <i>dàodé qínggǎn</i>  | emozione morale         |
| 道德人格  | <i>dàodé réngé</i>    | personalità morale      |
| 道德生活  | <i>dàodé shēnghuó</i> | vita morale             |
| 道德说教  | <i>dàodé shuōjiào</i> | predicazione morale     |

|       |                         |                       |
|-------|-------------------------|-----------------------|
| 道德心理学 | <i>dàodé xīnlǐ xué</i>  | psicologia morale     |
| 道德修养  | <i>dàodé xiūyǎng</i>    | coltivazione morale   |
| 道德学说  | <i>dàodé xuéshuō</i>    | dottrina morale       |
| 道德义务  | <i>dàodé yìwù</i>       | obbligo morale        |
| 道德意识  | <i>dàodé yìshí</i>      | coscienza morale      |
| 道德责任  | <i>dàodé zérèn</i>      | responsabilità morale |
| 道德哲学  | <i>dàodé zhéxué</i>     | filosofia morale      |
| 道德主体  | <i>dàodé zhǔtǐ</i>      | soggetto morale       |
| 道德自律  | <i>dàodé zìlǜ</i>       | autodisciplina morale |
| 德性伦理学 | <i>dé xìng lúnǐ xué</i> | etica della virtù     |
| 德治    | <i>dézhì</i>            | governo della morale  |
| 地位    | <i>dìwèi</i>            | posizione (sociale)   |
| 动物性   | <i>dòngwù xìng</i>      | animatezza            |
| 动物性   | <i>dòngwù xìng</i>      | natura animale        |
| 法治    | <i>fǎzhì</i>            | stato di diritto      |

|           |  |   |
|-----------|--|---|
| 繁文缛节      | <i>fánwénrùjié</i>                       | salamelecchi                                |
| 劣根性       | <i>liègēnxìng</i>                        | indole malvagia                             |
| 陋习        | <i>lòuxí</i>                             | malcostume                                  |
| 伦理价值      | <i>lúnli jiàzhí</i>                      | valore etico                                |
| 伦理教育      | <i>lúnli jiàoyù</i>                      | educazione etica                            |
| 伦理学       | <i>lúnli xué</i>                         | etica                                       |
| 伦理准则      | <i>lúnli zhǔnzé</i>                      | standard etico                              |
| 门面        | <i>ménmiàn</i>                           | facciata                                    |
| 面子工夫      | <i>miànzi gōngfū</i>                     | facework                                    |
| 名誉        | <i>míngyù</i>                            | nomea                                       |
| 内化的自我制约能力 | <i>nèi huà de zìwǒ<br/>zhìyuē nénglì</i> | capacità di autocontrollo<br>interiorizzata |
| 内心的道德律    | <i>nèixīn de dàodé<br/>lǜ</i>            | legge morale interiore                      |
| 品质        | <i>pǐnzhì</i>                            | qualità                                     |
| 虔敬        | <i>qiánjìng</i>                          | riverenza                                   |

|       |                         |                           |
|-------|-------------------------|---------------------------|
| 情感    | <i>qínggǎn</i>          | emozione                  |
| 人格尊严  | <i>réngé zūnyán</i>     | dignità umana             |
| 人际关系  | <i>rénjì guānxi</i>     | relazioni interpersonali  |
| 人际互动  | <i>rénjì hùdòng</i>     | relazione interpersonale  |
| 人类本性  | <i>rénlèi běnxìng</i>   | natura umana              |
| 人文主义  | <i>rénwén zhǔyì</i>     | umanesimo                 |
| 人性论   | <i>rénxìnglùn</i>       | teoria della natura umana |
| 仁     | <i>rén</i>              | benevolenza               |
| 儒家伦理学 | <i>rújiā lúnlǐ xué</i>  | etica confuciana          |
| 儒家文化  | <i>rújiā wénhuà</i>     | cultura confuciana        |
| 社会风尚  | <i>shèhuì fēngshàng</i> | morale sociale            |
| 社会关系  | <i>shèhuì guānxi</i>    | relazione sociale         |
| 社会化   | <i>shèhuì huà</i>       | socializzazione           |
| 社会价值  | <i>shèhuì jiàzhí</i>    | valore sociale            |
| 社会交往  | <i>shèhuì jiāowǎng</i>  | interazione sociale       |



|      |                         |                         |
|------|-------------------------|-------------------------|
| 社会教化 | <i>shèhuì jiàohuà</i>   | educazione sociale      |
| 社会精神 | <i>shèhuì jīngshén</i>  | spirito sociale         |
| 社会科学 | <i>shèhuì kēxué</i>     | scienze sociali         |
| 社会群体 | <i>shèhuì qúntǐ</i>     | gruppo sociale          |
| 社会生活 | <i>shèhuì shēnghuó</i>  | vita sociale            |
| 社会团体 | <i>shèhuì tuántǐ</i>    | gruppo sociale          |
| 社会形象 | <i>shèhuì xíngxiàng</i> | immagine sociale        |
| 社会正义 | <i>shèhuì zhèngyì</i>   | giustizia sociale       |
| 社会秩序 | <i>shèhuì zhìxù</i>     | ordine sociale          |
| 身份   | <i>shēnfèn</i>          | status                  |
| 神圣性  | <i>shénshèng xìng</i>   | sacralità               |
| 神学   | <i>shénxué</i>          | teologia                |
| 声望   | <i>shēngwàng</i>        | popolarità              |
| 声誉   | <i>shēngyù</i>          | reputazione             |
| 失检   | <i>shī jiǎn</i>         | comportamento improprio |

|       |                                    |                        |
|-------|------------------------------------|------------------------|
| 恕     | <i>shù</i>                         | reciprocità            |
| 思想背景  | <i>sīxiǎng bèijǐng</i>             | sfondo ideologico      |
| 诉讼裁决  | <i>sùsòng cáijué</i>               | giudizio contenzioso   |
| 他律    | <i>tā lǜ</i>                       | eteronomia             |
| 特征    | <i>tèzhēng</i>                     | tratto caratteristico  |
| 体面    | <i>tǐmiàn</i>                      | onorabilità            |
| 外界    | <i>wàijiè</i>                      | mondo esterno          |
| 外务    | <i>wàiwù</i>                       | faccenda esterna       |
| 完整性   | <i>wánzhěng xìng</i>               | integrità              |
| 文化模式  | <i>wénhuà móshì</i>                | modello culturale      |
| 文化情境  | <i>wénhuà qíngjìng</i>             | contesto culturale     |
| 文化人类学 | <i>wénhuà rénlèi</i><br><i>xué</i> | antropologia culturale |
| 无礼    | <i>wú lǐ</i>                       | scortesia              |
| 无义    | <i>wú yì</i>                       | ingiustizia            |

|         |                                    |                                |
|---------|------------------------------------|--------------------------------|
| 物质本性    | <i>wùzhí běnxìng</i>               | natura materiale               |
| 物质生活    | <i>wùzhí shēnghuó</i>              | vita materiale                 |
| 西方社会心理学 | <i>xīfāng shèhuì<br/>xīnlǐ xué</i> | psicologia sociale occidentale |
| 戏剧化     | <i>xìjù huà</i>                    | drammatizzazione               |
| 先验自由    | <i>xiān yàn zìyóu</i>              | libertà trascendentale         |
| 现代新儒家   | <i>xiàndài xīn rújiā</i>           | neoconfucianesimo moderno      |
| 现象学     | <i>xiànxàng xué</i>                | fenomenologia                  |
| 现象学分析   | <i>xiànxàng xué<br/>fēnxī</i>      | analisi fenomenologica         |
| 现象学伦理学  | <i>xiànxàng xué<br/>lúnlǐ xué</i>  | etica fenomenologica           |
| 宪法      | <i>xiànfǎ</i>                      | costituzione                   |
| 心学      | <i>xīn xué</i>                     | dottrina della mente           |
| 信       | <i>xìn</i>                         | fiducia                        |
| 刑治      | <i>xíng zhì</i>                    | governo per mezzo delle pene   |

|      |                      |                         |
|------|----------------------|-------------------------|
| 形式化  | <i>xíngshì huà</i>   | formalizzazione         |
| 形式主义 | <i>xíngshì zhǔyì</i> | formalismo              |
| 性道德  | <i>xìng dàodé</i>    | morale sessuale         |
| 羞恶之心 | <i>xiūwù zhī xīn</i> | senso di verecondia     |
| 虚情   | <i>xū qíng</i>       | falsi sentimenti        |
| 虚伪   | <i>xūwèi</i>         | ipocrisia               |
| 仪式   | <i>yíshì</i>         | cerimonia               |
| 仪式化  | <i>yíshì huà</i>     | ritualizzazione         |
| 义    | <i>yì</i>            | giustizia               |
| 义理   | <i>yìlǐ</i>          | ragione                 |
| 意识   | <i>yìshí</i>         | coscienza               |
| 舆论   | <i>yúlùn</i>         | opinione pubblica       |
| 折子戏  | <i>zhézi xì</i>      | brano operistico        |
| 知耻   | <i>zhī chǐ</i>       | senso della vergogna    |
| 知耻   | <i>zhī chǐ</i>       | avere senso di vergogna |

|      |                        |                     |
|------|------------------------|---------------------|
| 忠    | <i>zhōng</i>           | lealtà              |
| 自省   | <i>zìxǐng</i>          | esame di coscienza  |
| 自我价值 | <i>zìwǒ jiàzhí</i>     | auto-valore         |
| 自我意识 | <i>zìwǒ yìshí</i>      | autocoscienza       |
| 自尊   | <i>zìzūn</i>           | autostima           |
| 宗教哲学 | <i>zōngjiào zhéxué</i> | filosofia religiosa |
| 罪感   | <i>zuì gǎn</i>         | senso di colpa      |
| 罪感文化 | <i>zuì gǎn wénhuà</i>  | cultura della colpa |

## BIBLIOGRAFIA

- ❖ ABBIATI Magda, *Grammatica di cinese moderno*, Venezia, Cafoscarina, 1998.
- ❖ ANDREINI Attilio, "Trasmetto, non creo: Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica", Venezia, Cafoscarina, 2012, pp. 13-44.
- ❖ CHANG Yvonne Yanrong, "Cultural 'faces' of interpersonal communication in the US and China", *Intercultural Communication Studies*, 17, 1, 2008, pp. 299-313.
- ❖ FOSTER Paul B., *Ah Q Archaeology: Lu Xun, Ah Q, Ah Q Progeny and the National Character Discourse in Twentieth Century China*, Lexington Books, 2006, p.157.
- ❖ HALLIDAY Michael A.K., Hasan Ruqaiya, *Cohesion in English*, New York, Longman, 1976, p. 226.
- ❖ HU Xianjin 胡先缙, "Zhongguo ren de mianziguan" 中国人的面子 (The Chinese Concept of "Face"), *American anthropologist*, 46, 1, 1944, pp. 45-64.
- ❖ HWANG K. K., "Face and morality in Confucian society", in HWANG K. K. (a cura di), *Foundations of Chinese Psychology*, Springer, 2012, pp. 265-268.
- ❖ LI Fuqiang 李富强, "Zhongguo ren richang shenghuo de 'chi' 'lian' yu 'mianzi': dui jindai yilai guominxing pipan zhong de 'mianzi wenti' zhi xinsi" 中国人日常生活中的“耻”“脸”与“面子”——对近代以来国民性批判中的“面子问题”之省思 (*Chi, lian e mianzi nella vita di un cinese: riflessioni sulla questione di 'faccia' nella critica dell'identità nazionale nella società moderna*), *Hainan daxue xuebao renwen shehui kexue ban* 海南大学学报人文社会科学版, vol. 37, n. 5, sett. 2019, pp. 173-180.
- ❖ LI, Jin; WANG, Lianqin and Fischer, Kurt, "The organisation of Chinese shame concepts. Cognition and emotion", *Taylor & Francis*, 148, 3, 2004, p. 768.

- ❖ LU Luo, “The Individual-Oriented and Social-Oriented Chinese Bicultural Self: Testing the Theory”, *The journal of social psychology*, 148, 3, 2008, pp. 347-349.
- ❖ MASINI Federico, *Il cinese per gli italiani, vol. 2 corso intermedio*, Milano, Hoepli 2010.
- ❖ NEWMARK, Peter, *A textbook of translation*, New York, Prentice Hall, 1988, p. 12.
- ❖ OSIMO Bruno, *Manuale del traduttore*, Milano, Hoepli editore, 2004, p. 127.
- ❖ SCARPARI Maurizio, *Avviamento allo studio del cinese classico*, Venezia., Cafoscarina, 1995.
- ❖ SHI Zhuomin, WEN Linlin, HUANG Zhihua e YE Jinfeng, “An empirical study of face need effects on advertising of luxury”, *Innovative Marketing*, 2011, p. 41.
- ❖ WONG, Ying e TSAI, Jeanne, “Cultural models of shame and guilt” in Jessica L., Tracy; Richard W. Robins; June Price, Tangney and Joseph J., Campos (a cura di) *The self-conscious emotions: Theory and research*, Guilford Press, 2007, pp. 209-223.

### Dizionari e enciclopedie

- ❖ CASACCHIA Giorgio e BAI Yukun 白玉崑, *Dizionario cinese-italiano*, Venezia, Cafoscarina, 2017.
- ❖ NCIKU, Online English – Chinese Dictionary, [www.nciku.com](http://www.nciku.com).

### Sitografia

- ❖ “Face (sociological concept), *Wikipedia*, URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Face\\_\(sociological\\_concept\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Face_(sociological_concept)) (consultato il 3/09/2020).
- ❖ Fletcher, Veil, “Facework and Culture”, *Oxford Research Encyclopedias*, URL: <https://oxfordre.com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-e-9780190228613-e-165> (consultato il 21/09/2020).

- ❖ “Lianchi” (Gu Yanwu sanwen), “廉耻” (顾炎武散文) (Lianchi, la prosa di Gu Yanwu), *Baidu*, URL: <https://baike.baidu.com/item/%E5%BB%89%E8%80%BB/5800495> (consultato il 21/09/2020).
- ❖ Pinshi wen 品詩文, “Qingdai wenxue · Gu Yanwu · Lianchi: yuanwen、 shangxi、 jianshang 《清代文学·顾炎武·廉耻》原文、赏析、鉴赏 (URL: Letteratura della dinastia Qing · Gu Yanwu · Lianchi: testo originale, analisi e apprezzamento), URL: <https://m.pinshiwen.com/yuexie/wxjx/20190729161445.html> (consultato il 21/09/2020).
- ❖ Shici mingju 诗词名句, “Shijing mingju “rener wuyi, busi hewei.” Quanshi shangxi ”诗经名句 “人而无仪，不死何为。”全诗赏析 (La famosa frase del Libro dei Cantici: " Se un uomo è privo di vergogna, cosa dovrebbe fare se non morire? Analisi dell'intera poesia), URL: <https://m.shicimingju.com/1570.html>, 2020 (consultato il 21/09/2020).
- ❖ TEON, Aris, “The Concept of Face in Chinese Culture and the Difference Between Mianzi and Lian” (articolo online), *The Greater China Journal*, 2017. URL: <https://china-journal.org/2017/02/25/the-concept-of-face-in-chinese-culture-and-the-difference-between-mianzi-and-lian/>, 2017 (consultato il 21/09/2020).
- ❖ “You feng· xiangshu”, “鄘风·相鼠” (Odi dello Stato di Yong · Guardando i topi), *Baidu*, URL: <https://baike.baidu.com/item/%E9%84%98%E9%A3%8E%C2%B7%E7%9B%B8%E9%BC%A0/19665874?fromtitle=%E7%9B%B8%E9%BC%A0&fromid=4816013> (consultato il 21/09/2020).