



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

La Celeste Risonanza

La Coltivazione di Sé nel Pensiero Neoconfuciano

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Francesca Tarocco

Correlatore

Ch. Prof. Attilio Andreini

Laureanda

Federica Costantini

Matricola 866639

Anno Accademico

2021 / 2022

前言

該論文主要研究「修身」概念及其在宋明道學理論體系中的历史背景和重要性。

第一章以宋明道學的兩個主要學派——程朱理學與陸王心學的概念為依據，從而展開分析。其中以「氣」、「理」、「性」、「心」作為四個關鍵概念，並以此闡發周敦頤、程顥、程頤、朱熹、王陽明等學者的核心思想。在宋朝和明朝這兩個朝代的道學家都會使用上述術語來主張其學說，但隨著時間的變化，既會產生連續性，也會產生歧義。

第二章分析佛教思想對宋明道學產生的影響。第一節，試論華嚴宗和禪宗思想的主要概念及重要性，包括「佛性」、「中道」兩個因素的內涵。第二節則通過上述學者的著作，探討佛教對他們所產生的影響。在此章節中，一方面表明了宋明道學家對佛教具有深刻的了解，另一方面，他們有意識地吸收佛教的思想及特點，以此給道學正統提供形而上的基礎。

第三章將對論文主題進行研究，即「修身」之概念。王安石的「熙寧變法」標誌著宋朝的知識界需要改革，以及關於科舉和教育製度的爭論。我通過宋朝時期的科舉改革和該時期的修身觀念建立聯系，以便彰顯宋朝歷史文化背景對「修身」概念的影響。本章還探討了朱熹及王陽明他們的教育思想、經文及其評註在學習上的重要性以及突破經文的教育模式。在第三章的最後一節中，我著重描寫自傳性著作對修身過程的影響，其在修身過程中起到了關鍵作用。本節以吳與弼的《日錄》為引導並進行個案研究。吳與弼是「崇仁之學」的創立者，作為教育家的他主要講了身心修養：孟子的「性善說」和程朱學派的「天理」概念是他傳承的兩個重要方面；「安貧樂道」和「卑以自牧」是他日常行為的規範。對他而言，修身的最終目標是為了優入聖域；通過《日錄》他進行了自我省察，以便更好地克製、消除自己性格的昏暗。該著作記錄了內心世界的真實層面在儒家群體內部興起並逐漸成為改過實踐的主要參照手段。

本文表明了宋明道學家們的修身之學傳統存在多面性的現象。雖然理學派和心學派的思想主張有所不同，但朱熹和王陽明的思想實際上具有一些共同之處。其中包括：「語類」文體逐漸代替唐朝評註和訓詁的方法，該分析方式對他們而言可說是最適合修身實踐的；讀書時批判性思維比機械記憶更有效；修身的目標並不是通過科舉考試，而是如何成為一名「聖人」，即達到「致良知」的境界。據王守仁所說：「滿街都是聖人」；宋明道學的創新中表

明「聖人」不再是一個理想，而是成為了一個所有人都能達到的境界，因此一位能幫助徒弟達到這種境界的師父在學習方面起到了關鍵的引導作用。

該論文學術方法以一次文獻研究法為依據，以此能顯示宋明時期哲學家的思維方式。一次文獻包括：《六祖壇經》、《近思錄》、《二程文集》、《二程遺書》、《朱子語類》以及《傳習錄》。

二次文獻參考中國、美國及意大利學者的作品，如陳榮捷、包弼德 (Peter K. Bol)、安樂哲 (Roger T. Ames)、安靖如 (Stephen C. Angle)、喬清舉和任博克 (Brook A. Ziporyn)。

Indice

前言	1
Indice	3
Indice delle abbreviazioni	4
Introduzione	5
1. Una panoramica sul neoconfucianesimo	13
1.1 Introduzione storica	13
1.2 I concetti chiave	15
2. Il neoconfucianesimo e il buddhismo	34
2.1 Il buddhismo in Cina: le scuole Huayan e Chan	35
2.2 Neoconfuciani e buddhisti	41
3. La coltivazione di sé	51
3.1 La coltivazione di sé. Una nota introduttiva	51
3.2 L'istruzione tra le epoche Song e Ming	52
3.3 L'insegnante e l'allievo	58
3.4 La coltivazione attraverso i testi	68
3.5 La coltivazione al di là dei testi	72
3.6 La scrittura	76
3.7 La coltivazione di sé attraverso la scrittura: il <i>Diario</i> di Wu Yubi	78
4. Conclusione	93
Bibliografia	96

Indice delle abbreviazioni

CXL: *Chuanxi lu* 傳習錄 [Note sull'insegnamento e l'apprendimento]

ECWJ: *Er Cheng wen ji* 二程文集 [Opera completa dei fratelli Cheng]

ECYS: *Er Cheng yishu* 二程遺書 [Opere postume dei fratelli Cheng]

JSL: *Jinsi lu* 近思錄 [Riflessioni su ciò che ci è vicino]

RL: *Rilu* 日錄 [Diario]

SZJ: *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Commentario ai Quattro Libri]

TJTS: *Taiji tu shuo* 太極圖說 [Spiegazione al Diagramma del Culmine Supremo]

ZZQS: *Zhangzi quanshu* 張子全書 [Opera completa di Zhang Zai]

ZZYL: *Zhuzi yulei* 朱子語類 [Raccolta delle conversazioni con il Maestro Zhu]

La fonte delle opere elencate, ad eccezione di TJTS, è Yong Rong 永瑔, Ji Yun 紀昀 et al. (1773).

Qinding siku quanshu 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie], nella versione scansionata dell'Università del Zhejiang presente nell'archivio digitale <https://ctext.org/>. Per i dettagli di ciascuna opera si rimanda alla bibliografia.

Introduzione

Questa tesi è una riflessione sulla coltivazione di sé, intesa sia come oggetto di teorizzazione, che come pratica fondata sull'anelito al miglioramento della propria persona in tutte le sue svariate sfaccettature. Questo tema viene inquadrato nella cornice del pensiero neoconfuciano, ovvero all'interno di un ambito cosmologico, gnoseologico ed etico definito anche se multiforme, come dimostrato dalle varie correnti interne. Accanto ai metodi di coltivazione di sé tradizionalmente codificati e discussi dai pensatori neoconfuciani – basti pensare alla meditazione, alla lettura dei Classici o alla ‘vigilanza nella solitudine’ (*shendu* 慎獨) –, dedichiamo la nostra attenzione all'importanza della scrittura autobiografica come pratica consolidata di auto-miglioramento. Come fa notare Wang, l'attenzione del mondo accademico ai ‘diari di coltivazione di sé’ (*xiushen riji* 修身日記) si è spesso concentrata sul periodo tra la fine della dinastia Ming 明 (1368-1644) e l'inizio della dinastia Qing 清 (1636-1912), mentre per quanto riguarda i diari di epoca Song 宋 (960-1279), gli studiosi cinesi tendono ad occuparsi dei loro aspetti sociali, politici o geografici (Wang, 2020, pp. 25-6). Per tale ragione, Wang evidenzia la necessità di ampliare l'ambito di ricerca attraverso lo studio di testi significativi di altre fasi, come il *Diario* (*Rilu* 日錄 [documentazione quotidiana]) di Wu Yubi 吳與弼 (1391-1469), esponente della ‘Corrente di Chongren’ (*Chongren xuepai* 崇仁學派). Abbiamo scelto di analizzare questo testo nel presente elaborato in virtù della sua importanza a livello storico e rappresentatività di contenuti: da un lato, grazie alla collocazione temporale della sua stessa vita, Wu raccoglie le influenze della ormai ortodossa Scuola del Principio (*li xue* 理學); dall'altro, anticipa alcune tendenze della Scuola della Mente-cuore (*xin xue* 心學), che raggiungerà l'apice molto dopo la sua morte, con Wang Shouren 王守仁 (1472-1529), (noto come Wang Yangming 王陽明). A livello storico, è anche attraverso quest'opera che la forma del diario di coltivazione di sé inizia ad affermarsi come concreto e riconosciuto strumento di pratica interiore (Wang, 2020, p. 29). L'importanza del *Diario* è da ricercarsi, infine, nell'influenza esercitata dall'autore sulla tradizione successiva, ovvero sui suoi allievi, incoraggiati a loro volta ad intraprendere un percorso introspettivo tramite la scrittura: ciò colloca quest'opera in una posizione significativa all'interno della storia del pensiero neoconfuciano.

Indipendentemente dalla scuola di appartenenza, per i vari pensatori neoconfuciani la coltivazione di sé è innanzitutto una pratica (*gongfu* 功夫). Il risultato a cui tende può essere ottenuto gradualmente o in un istante di comprensione; può appoggiarsi alla riflessione in quiete o allo studio dei Classici; ma si tratta in ogni caso di un'azione pratica svolta sull'io. Nella coltivazione di sé, il

soggetto osserva se stesso in modo minuzioso, è vigile, presta attenzione tanto nelle situazioni esplicitamente dedicate al progresso interiore - come la meditazione - quanto, se non soprattutto, nelle comuni situazioni quotidiane. In particolare, il soggetto osserva le proprie reazioni di fronte a cose ed eventi che suscitano in lui una qualche agitazione emotiva, sia essa di gioia, irritazione o tristezza; egli poi valuta quanto quelle reazioni immediate e spontanee siano state conformi alla sua ‘vera natura’ (*ben xing* 本性) o ‘mente-cuore originaria’ (*ben xin* 本心); infine può attuare un confronto nel tempo, in modo da valutare i progressi compiuti sul lungo periodo.

In secondo luogo, come si avrà modo di vedere nel dettaglio in seguito, il pensiero neoconfuciano mostra costantemente la tendenza a ricomporre concetti dualistici in senso unitario: tra teoria e pratica, ad esempio, non vi può essere separazione, poiché in tale caso si eliminerebbe l’‘autenticità’ (*cheng* 誠, tradotto anche come ‘sincerità’) dell’agire stesso. Ancora, non vi è alcuno iato tra rituale - convenzionalmente associato alla ‘forma’ esterna del gesto - e azione etica (‘contenuto’). Ogni azione ha valore rituale perché riafferma, anche a livello estetico-sensibile, la dimensione etica. Per i pensatori neoconfuciani non si tratta in alcun modo di una rivoluzione: Confucio stesso affronta, nei ‘Dialoghi’ (*Lunyu* 論語) la questione della forma: il rituale non può mantenersi del tutto invariato nel corso del tempo, ma solo la comprensione profonda del suo significato permette di modificarne la pratica con cognizione di causa, senza stravolgerne la ragion d’essere e causare scompiglio nel mondo-sotto-il-Cielo (*Lunyu* 9.3). Come l’azione, analogamente, la ‘rettificazione dei nomi’ (*zhengming* 正名) sottolinea la duplice natura del linguaggio, sia normativa che descrittiva. Il nome con cui il sovrano o il padre vengono identificati descrive il loro ruolo con pienezza, al punto che un sovrano indegno non è un sovrano, un padre indegno non è un padre, e così via (*Lunyu* 13.3). Come sottolinea M. Granet:

Il segno scritto indirizza verso una sorta di *idea con valore generale* evocando innanzitutto un *gesto consacrato ricco di varie conseguenze*. [...] L’emblema grafico [...] possiede un potere di evocazione *corretta*, poiché il gesto che raffigura (o vuole raffigurare) è un gesto con valore *rituale* (o, almeno, sentito come tale). (Granet, 1971, pp. 39-49)

E ancora:

I nomi hanno esattamente gli stessi meriti dei riti. Essi costituiscono una *simbologia* che, per gli individui, vale come regola. [Riti e linguaggio] praticati con finezza [...] *introducono nello spirito la calma che essi fanno per altro regnare nella società.*” (Granet, 1971, p. 426)

Nome, cosa, forma e contenuto si legano in una prospettiva organica che lo stesso linguaggio filosofico neoconfuciano si sforza di far emergere tramite ricorrenti metafore naturali: albero, radici,

rami e foglie. Nell'albero è apparentemente nascosto ciò senza il quale l'albero stesso non esisterebbe, ovvero le radici, il fondamento. Ma rami e foglie, pur spuntando solo successivamente, non sono superflui, ne costituiscono anzi la forma, ovvero sono ciò che rende l'albero tale (funzione), distinguendolo da un cespuglio, da una roccia. Così, secondo i neoconfuciani, è fondamentale che il pensiero mantenga chiaramente distinto di fronte a sé ciò che è essenziale (*ti* 體) e ciò che è funzionale (*yong* 用).

Riprendiamo brevemente quanto detto all'inizio: la coltivazione di sé esprime l'anelito al miglioramento della propria persona, un concetto in realtà trasversale alle varie culture ed epoche. Esso, tuttavia, si articola sulla base di una serie di presupposti, come la possibilità dell'azione trasformatrice del soggetto su se stesso; tuttavia, tale soggetto può essere concepito come più o meno isolato o in conflitto con la società. La sua opera di autocoltivazione lo può portare ad avvicinarsi ad essa in modo armonico o, al contrario, ad emanciparsene. In questo senso, un ulteriore iato che i neoconfuciani tentano di abbattere è la distinzione (a livello di fini) tra io individuale e società-cosmo nel suo complesso. Ogni atto dell'individuo teso alla coltivazione di sé tende anche alla costruzione di una società armonica a ciascun livello gerarchico, e viceversa, tale società non potrà che favorire un percorso analogo in ogni soggetto. La trasformazione radicale della persona si fa dunque trasformazione collettiva. Ogni persona contiene in sé il germe di questo processo in virtù del fatto che nasce dal Cielo, e da esso ha ricevuto una natura 'risonante', 'in sintonia' con il principio che presiede alla generazione e al cambiamento universali. Di nuovo, dunque, una organicità che riassorbe le contraddizioni a livello cosmico: l'essere umano abbraccia e fa proprio ciò che egli stesso, fondamentalmente, già è.¹ Così facendo, testimonia l' 'Iscrizione dell'Ovest' (*Ximing* 西銘) di Zhang Zai 張載 (1020-1077), tratta il Cielo come il proprio padre, la Terra come la propria madre, tutti gli esseri come membri della propria famiglia. La risonanza verso il principio pervade, come una sorta di codice genetico in continua espressione, ogni cellula dell'uomo, il quale agisce in modo contrario ad essa soltanto nella misura in cui agisce senza spontaneità. Prendendo spunto dalla traduzione di B. Ziporyn (2013) del termine *li* 理, possiamo dire che l'universo è per l'uomo 'edibile', l'uomo può 'nutrirsi' di ciò che lo circonda non attraverso un'appropriazione distruttiva ma, di nuovo, tramite un 'fare proprio' organico di ciò che può essere fatto proprio grazie alla corrispondenza, alla risonanza. Questo è lo stesso principio che fa sì che un medicinale ricavato da una pianta possa guarire una malattia dell'uomo,² benché uomo e pianta, all'apparenza, nulla abbiano in comune. Non è

¹ Per quanto riguarda la tensione tra autocoltivazione intesa come 'trasformazione' e come 'riscoperta' si rimanda al capitolo conclusivo.

² 故五穀、禽獸之類皆可以責人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。(CXL 14.7).

semplicemente un'appropriazione intellettuale o fisica, non è un imporsi ma un farsi, un com-prendere e non meramente un prendere.

In questa organicità che tutto assorbe e incorpora è possibile, tuttavia, individuare una tensione che fu causa di molte polemiche tra le due principali correnti, la Scuola del Principio e la Scuola della Mente-cuore. La questione è, in breve, la seguente: come bilanciare l'influenza della poderosa tradizione dei classici e dei commentari composti nel corso di intere generazioni, e il riconoscimento del ruolo di guida della mente-cuore individuale? È possibile costruire un percorso di coltivazione di sé non relativista ma neppure sclerotizzato in un'etica di un dovere eteronomo? E dove si colloca, in tutto ciò, il ruolo del maestro? Se i Classici, ovvero le parole degli antichi, sono la piena espressione del *li*, non vi dovrebbe essere alcuna tensione, ma allora come mai la situazione politica del mondo sotto al Cielo appare agli occhi dei neoconfuciani ancora così turbolenta? La parola di Confucio è stata fraintesa o perduta? A queste domande tenteremo di dare una risposta all'interno del presente lavoro.

Una serie di domande che potrebbe fungere da cornice interpretativa è la seguente: l'autocoltivazione neoconfuciana può essere interpretata come un percorso teso all'autenticità del soggetto? È possibile e proficuo utilizzare la categoria di 'autenticità' (così come viene concepita nel pensiero occidentale) per definire *cheng*, virtù essenziale secondo i pensatori di cui tratteremo? Questi quesiti nascono da una considerazione piuttosto semplice: l'interpretazione delle fonti primarie e secondarie viene effettuata anche da un punto di vista più o meno consapevolmente imbevuto di categorie occidentali. Ritenendo che una comparazione rigorosa possa portare a riflessioni utili sui 'punti oscuri' dei concetti di cui andiamo a trattare (in se stessi e nel loro rapporto con altri concetti ancora), proviamo a dare ora una risposta che funga da guida nella stesura del presente lavoro.³

Etimologicamente, lo *Shuowen jiezi* 說文解字 (Discorso sui testi e spiegazione delle grafie) analizza *cheng* individuando come elemento semantico significativo l'enunciato (*yan* 言); la definizione di *cheng* è 信 *xin*, principio di reciproca fiducia alla base delle Cinque relazioni, e la definizione di *xin* è a sua volta *cheng*. La traduzione nelle lingue europee fa di norma riferimento alla sfera semantica di sincerità e fiducia, in quanto la fiducia stessa nasce grazie alla parola intesa come sincera. Questa parola compare nei primi testi confuciani, come il *Daxue* 大學, il *Mengzi* 孟子 e il *Zhongyong* 中庸, nei quali fa riferimento alla sfera etica e sociale: *cheng* è ciò che permette di compiacere i genitori, ottenere la fiducia degli amici e dei superiori e portare l'ordine nel popolo;

³ Per una panoramica sulle opere fondamentali da cui prende spunto il presente elaborato si veda: Angle (2010a; 2010b; 2017); Bol (2010); de Bary (1989); Ivanhoe (2009); Makeham (2010); Ziporyn (2013).

cheng è inoltre qualcosa che, se posseduto, si manifesta con chiarezza agli occhi degli altri (Shun, 2003, p. 37). Shun (2003, p. 808) definisce inoltre *cheng* come “a complete inclination toward the ethical”, infatti:

There are no discrepancies between the way one is and one’s outward appearances and behavior, or within the heart itself. Not a single thought or inclination is incongruent with the ethical attributes; there is nothing that could cause the slightest reluctance or hesitation about acting properly.⁴

Il concetto di *cheng* viene poi ripreso dai neoconfuciani in maniera quasi speculare: non si tratta di uno stato ideale a cui aspirare, quanto di uno stato originario, innato, al quale fare ritorno (Shun, 2003, p. 38); proprio questo ‘ritorno’ è un termine-chiave per comprendere quale sia l’obiettivo della coltivazione di sé, come vedremo nel Capitolo IV. Ora proveremo dunque a valutare le possibilità di un confronto fruttuoso tra *cheng* e l’‘autenticità’ del pensiero occidentale, procedendo brevemente ad un’analisi di quest’ultimo concetto. Secondo S. Varga e C. Guignon (2014), l’ideale di autenticità emerge in Europa tra il XVII e il XVIII secolo in concomitanza con la riflessione sull’individuo inteso come singolo, unico, autonomo e dotato di una vita interiore da esplorare. Secondo l’interpretazione di Foucault (Spoelstra, 2007), la svolta nella riflessione filosofica sull’io nel mondo occidentale è da ricondursi a Cartesio: filosofia e spiritualità (intesa come insieme di pratiche ed esperienze attraverso le quali l’individuo plasma e purifica se stesso per poter avere accesso alla verità), unite per gli antichi greci, con Cartesio si separano, e in filosofia l’io si fa oggetto non di un’azione trasformatrice, bensì di conoscenza. Ancora, secondo Rousseau, la vita interiore nella sua grande complessità deve essere analizzata dal soggetto in modo tale da distinguere le pulsioni e i sentimenti centrali (‘propri’, ‘genuini’, in quanto esprimono ciò che è ‘veramente’) da quelli con cui è in conflitto, ‘inautentici’. Secondo Taylor e Ferrara, ciò dà origine a quella che può essere definita ‘l’etica dell’autenticità’: l’individuo è autonomo in quanto sceglie e si autoimpone delle norme da seguire, le quali traggono origine da desideri e pulsioni non razionali, ma così integrali al suo intimo essere da dissolvere lo stesso soggetto agente, qualora vengano ignorate o attaccate. In virtù di ciò, norme morali e interiorità del soggetto devono trovarsi in uno stato di risonanza⁵ a livello del singolo (*personal resonance*). Ma come conciliare questa enfasi sull’interiorità del singolo con la società nel suo complesso? Filosofi come Kierkegaard e Heidegger non concepiscono, come al contrario i critici del pensiero esistenzialista, l’autenticità come una virtù essenzialmente egotistica, che conduce ad un

⁴ Questo passaggio si trova nell’*Encyclopedia of Chinese Philosophy*, alla voce *Self-cultivation*. Ciò evidenzia l’importanza di *cheng* non soltanto come concetto a sé ma anche come stato risultante dalla coltivazione di sé.

⁵ La risonanza, termine significativo nel pensiero neoconfuciano (*gan* 感), ha enormi implicazioni non solo etiche ma anche in prospettiva cosmologica, come si avrà modo di vedere successivamente.

ripiegamento eccessivo sull'io. Al contrario, autenticità significa per entrambi, pur in modi diversi, una forma di 'prendersi cura', di sollecitudine. Se l'esistenza umana è relazione situata (esser-ci, o *Dasein*), essa è autentica nella misura in cui si rapporta all'altro (a Dio o alla morte) e, presa coscienza della propria solitudine, costruisce attivamente una progettazione-narrazione (più o meno esplicita) nel futuro. Per Heidegger, aggiungono Varga e Guignon, ciò è reso possibile concretamente da Loro (*das Man*), l'ambiente e le pratiche socioculturali in cui veniamo a nascere. L'essere umano autentico non è dunque antisociale, al contrario, secondo Taylor il progetto dell'autenticità è di per sé "inward and upward", ovvero penetra in un'interiorità che si fa progressivamente coinvolgimento approfondito con il mondo. L'etica dell'autenticità e alcuni esponenti della filosofia esistenzialista, dunque, propongono un io creativo, che progetta e si prende cura di ciò che lo circonda, stimolato (nel caso di Heidegger) dall'angoscia del proprio limitato futuro. Nell'occuparsi della categoria della 'spontaneità' (semanticamente affine all'autenticità), Ivanhoe (2011, pp. 183 e seguenti) sottolinea come una delle due interpretazioni di questo termine da parte del pensiero occidentale sia nettamente informata proprio da una concezione dell'io come razionale, in grado non solo di liberarsi dall'ordine naturale sostituendolo con la ragione, ma anche di farlo in piena consapevolezza. Questa concezione kantiana, di matrice illuminista, auspica il formarsi di un soggetto libero dalle costrizioni dei desideri e pertanto in grado sia di formulare che di agire secondo una morale pienamente autonoma. La lettura alternativa del termine dà invece maggior peso ad una "quality of actions that arise from natural impulse", più adatta a descrivere ad esempio il processo di crescita delle piante o l'espressività di un poeta. Anche per il pensiero cinese pre-imperiale, Ivanhoe propone una distinzione binaria, tra "untutored spontaneity" e "cultivated spontaneity". Il primo modello fa riferimento all'elaborazione taoista, la quale ruota intorno al concetto di agire non finalizzato (*wuwei* 無為) e mira ad una sorta di decostruzione o purificazione del soggetto dagli effetti negativi suscitati dalla società, intesa come insieme di istituzioni, convenzioni e forme rituali. Spogliandosi di tutto ciò, l'io entra in una relazione immediata e armoniosa con la natura come farebbe un infante, le cui azioni non sono frutto di alcun tipo di calcolo. Il secondo modello è invece il risultato dell'elaborazione del primo confucianesimo, in particolare di Confucio e di Xunzi. Essi concepiscono la spontaneità come frutto di un lungo processo di coltivazione. La società e il rituale da essa espresso penetrano nel soggetto, il quale non viene meramente plasmato ma prende parte attivamente all'interiorizzazione, la quale gli rende possibile una *performance* efficace (il rito ha infatti sempre valenza sociale) e creativa. Così Confucio, nel fare un resoconto della propria esistenza, può affermare che a settant'anni il suo cuore è così pienamente armonizzato alla Via da poter soddisfare ogni desiderio senza per questo compiere atti inappropriati (*Lunyu* 2.4). Nulla di più lontano, dunque, da un'edonistica soddisfazione di ogni pulsione, così come da un atteggiamento passivo verso l'esistenza: spontaneità si configura,

potremmo dire, in maniera fortemente avverbiale. Non si tratta tanto di ‘essere spontaneo’, quanto di ‘agire spontaneamente’.

Attraverso questa breve riflessione, possiamo pertanto stabilire che l’utilizzo dei termini ‘spontaneità’ e ‘sincerità’ come traduzioni di *cheng* può risultare adeguato nella misura in cui si abbandona almeno in parte una serie di assunti sulla perfetta autonomia del soggetto razionale. Gli autori di cui parleremo postulano anch’essi un’unità per così dire fisiologico-cosmologica del singolo essere umano, ma il soggetto è tanto più spontaneo e sincero quanto più si è sottoposto ad un intenso addestramento; la sua comprensione del mondo è tanto maggiore quanto si pone in armonia con il processo cosmico, codificato linguisticamente e dunque reso accessibile grazie alle parole dei Saggi. Ciascuno di noi è preda di pulsioni e desideri egoistici differenti e più o meno intensi, ma la natura dello stato di autenticità è comunque la stessa: incanalare le suddette pulsioni senza farsene turbare, ponendosi così in ascolto con il Cielo. A questo proposito, è significativo il commento che Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) compila in relazione a *Zhongyong* 23:

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

La chiarezza che sorge dalla sincera spontaneità è la natura umana. La sincera spontaneità che sorge dalla chiarezza è dovuta all’insegnamento. Sincera spontaneità e chiarezza non possono esistere l’una senza l’altra!

E ancora:

[...] 德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。(Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 [Commentario ai Quattro Libri], d’ora in poi indicato come SZJ, 2.21)

La virtù del Saggio [*Sheng ren* 聖人] è del tutto autentica, la sua comprensione è assolutamente chiara. “Via del Cielo” è ciò che si possiede per natura. Nell’apprendimento, il Saggio comprende innanzitutto la bontà, per poi realizzarla concretamente. “Via dell’Uomo” è ciò che si penetra attraverso l’insegnamento. Nella spontaneità la comprensione penetra tutto, e nella comprensione si può raggiungere la massima spontaneità.

Ciò che Zhu Xi mette in luce con precisione non è che l’intrecciarsi di due meccanismi epistemologici speculari: l’uomo in quanto membro delle Diecimila Entità (*wan wu* 萬物) porta dentro di sé l’impronta del Cielo generatore, ovvero la propria natura di uomo (*xing* 性), l’innata e spontanea sincerità che permette la comprensione delle cose. Allo stesso tempo, l’uomo stesso è generante, attraverso lo strumento del *wen* 文, veicolo di conoscenza, che permette il raggiungimento

della suprema spontaneità. La spontaneità, di nuovo, non può prescindere dal contatto con l'altro in quanto universo e in quanto società. Zhu Xi non è, in questo senso, un innovatore: Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), la cui riflessione funge da base per il neoconfucianesimo Song, lega *cheng*, virtù essenziale del Saggio, al suo rapporto con gli altri. È impossibile essere spontanei e sinceri senza interessarsi agli altri e senza avvertire intimamente che, insieme a tutti gli altri uomini, si è parte attiva di un universo organicamente inteso, generante e in continuo divenire (Hon, 2010, pp. 8-12).

I pensatori di cui tratteremo sono naturalmente imbevuti di questa ricca stratificazione concettuale, ma hanno anche conosciuto il buddhismo (spesso intimamente, nel corso di approfonditi studi giovanili) e le sue elaborazioni di epoca Han e Tang. Certamente le riflessioni filosofiche a cui abbiamo accennato sopra (da Cartesio a Heidegger, e ancora i filosofi contemporanei come Ferrara) si fondano su presupposti e sistemi di pensiero molto lontani da quello cinese; tuttavia, ci pare significativo rilevare uno snodo comune: l'impossibilità del soggetto di rinunciare davvero alla dimensione dell'altro, intesa anche come campo aperto di possibile autenticità per il soggetto stesso, e non semplicemente estraneo. L'atto etico si configura dunque in modo duplice, come azione del singolo sulla comunità, nonché azione del singolo *su se stesso* e *in conformità* a se stesso nella propria autenticità. Tale conformità, inoltre, non è mai un 'dato' definitivo, bensì progettualità, eticità in divenire. La coltivazione di sé rimanda pertanto ad un'opera di 'accordatura' o 'sintonizzazione' che si protrae per l'intera esistenza.

1. Una panoramica sul neoconfucianesimo

1.1 Introduzione storica

Il termine ‘neoconfucianesimo’, utilizzato in questa sede, deriva dall’inglese ‘Neo-Confucianism’, tuttavia non fa riferimento ad un esatto equivalente in cinese.⁶ Per indicare in termini generali la corrente di pensiero di cui trattiamo, nata all’incirca nel X secolo, gli studiosi cinesi utilizzano invece *dao xue* 道學, il quale incorpora le due principali correnti, denominate Scuola del Principio e Scuola della mente-cuore. La difficoltà di tradurre *dao xue* in una lingua europea⁷ è, a mio parere, legata alla forte connotazione del concetto di *dao*, sia in quanto spesso associato al daoismo (*dao jia* 道家, *dao jiao* 道教), sia per la sua eccezionale varietà di significati (basti pensare alle principali traduzioni, tra cui ‘Via’, ‘metodo’, ‘principio’, ‘realtà ultima’, e così via)⁸. Un aiuto in questo senso viene fornito da uno dei testi fondanti del neoconfucianesimo, il *Daxue*, all’interno del quale è presente una sorta di definizione di *dao xue*. Il passaggio (*Daxue* 4) è costituito da una descrizione del ‘principe elegante e distinto’ (*you fei junzi* 有斐君子), la cui eccellente virtù e il cui dignitoso portamento ispirano ammirazione e reverenza. Il testo sottolinea che tale grado di perfezione è il risultato di un lungo processo, descritto attraverso i verbi ‘tagliare’ (*qie* 切), ‘limare’ (*cuo* 磋), ‘cesellare’ (*zhuo* 琢) e ‘lucidare’ (*mo* 磨), affini al campo semantico della lavorazione delle pietre preziose. Non si tratta che di metafore per due concetti: l’apprendimento della Via (*dao xue*, appunto) e la coltivazione di sé (*zi xiu* 自修), due dimensioni di cui ci occuperemo nel capitolo conclusivo e che caratterizzano l’approccio del neoconfucianesimo tanto quanto la cosmologia, oggetto del presente capitolo. *Dao xue* e *zi xiu* non sono due aspetti separati, così come il processo di lavorazione di una pietra inizia con il taglio e termina con la lucidatura, e non può prescindere da nessuna delle due. Nell’interpretazione neoconfuciana, la coltivazione di sé fa parte dell’apprendimento della Via, e viceversa; il principe descritto nel passaggio sopracitato – paradigma del Saggio – incarna l’esito di un processo in cui studio di testi, apprendimento rituale e coltivazione morale hanno una valenza cosmica e conducono alla completa risonanza con l’universo e con la società umana.

Il germe del pensiero neoconfuciano viene convenzionalmente individuato già con i primi cosmologi, come Shao Yong 邵雍 (1011-1077), e la loro riflessione, basata sul *Classico dei*

⁶ La traduzione letterale di neoconfucianesimo in cinese è *xin rujia* 新儒家, che tuttavia indica il cosiddetto ‘Nuovo confucianesimo’ del XX secolo.

⁷ Tale difficoltà è testimoniata dalla varietà delle traduzioni inglesi, come ‘The Learning of the Way’; ‘Tao School’ e ‘True Way Learning’ (De Weerd, 2007, p. 25).

⁸ Si veda ad esempio Cheng, 2003a.

Mutamenti (*Yijing* 易經), che accosta la dimensione cosmica e quella morale. In questa fase è fondamentale la figura di Zhou Dunyi, in particolare per quanto riguarda la dottrina del Culmine Supremo (*Taiji* 太極) illustrata nella *Spiegazione al Diagramma del Culmine Supremo* (*Taiji tushuo* 太極圖說, indicato nelle citazioni come TJTS); all'interno di quest'opera, Zhou illustra l'universo come 'pieno' e 'sostanziale' (anziché vuoto, come sostenevano i buddhisti); organicamente strutturato e in rapporto con le Diecimila Entità come il tutto e la parte, nonché coincidente con il mutamento (*yi* 易) stesso: il Saggio, in questa concezione, assiste l'universo nel suo trasformarsi e si conforma al proprio ruolo nel cosmo e nella società (Hon, 2010, pp. 7-8). Contemporaneo di Zhou Dunyi è Zhang Zai, la cui riflessione ruota intorno all'energia psicofisica o *qi* 氣: essendo alla base di ogni essere dell'universo, animato e non, tramite questo concetto Zhang prosegue sulla scia dei cosmologi sottolineando l'unità tra uomo e cosmo. Secondo Santangelo, egli è anche il primo a stabilire un legame tra il *qi* e gli aspetti anche negativi del temperamento umano nelle sue sfumature individuali, distinguendo tra natura celeste menciiana (perfettamente buona) e natura psicofisica, determinata dalla purezza del *qi* ricevuto alla nascita (Santangelo, 2016, pp. 38-9).

L'eredità dei cosmologi viene raccolta successivamente dai fratelli Cheng Hao 程顥 (1032-1085) e Cheng Yi 程頤 (1033-1107), fondatori della 'Scuola di Luo' (*Luo xue* 洛學), i quali sviluppano una dottrina basata sul principio universale (*li* 理) e focalizzata su problemi etici e gnoseologici (Santangelo, 2016, p. 51). Essi presentano naturalmente delle differenze: Cheng Hao si distingue per un approccio più affine al buddhismo e tendenzialmente monista, che identifica energia psicofisica, principio e mente-cuore; il fratello minore, invece, stabilisce le basi per il pensiero neoconfuciano successivo enfatizzando l'investigazione delle cose, la doppia natura (unitaria e molteplice) del principio e il rapporto tra quest'ultimo e l'energia (Santangelo, 2016, pp. 54-7). Il loro contributo si estende anche alla riflessione politica, come evidenzia Santangelo:

Il principio diviene la regola del governo in modo che il popolo sia indotto a conformarsi ad esso, e lo riscopra dentro la sua coscienza. [...] i riti, intesi in senso lato come la correttezza nei rapporti sociali, vennero posti alla base dell'azione politica, partendo dal presupposto che non necessariamente riti e politica coincidono (Santangelo, 2016, p. 59).

Circa un secolo dopo i fratelli Cheng nasce Zhu Xi, paragonato a Tommaso d'Aquino per la sua imponente opera di sistematizzazione, nonché tra i più grandi e influenti rappresentanti del neoconfucianesimo Song,⁹ al punto di essere considerato secondo solo a Confucio (Thompson, 2020).

⁹ Nonostante la grande importanza di Zhu Xi, la sua dottrina inizia ad avere grande influenza soltanto in epoca Yuan 元 (1271-1368). Cinque anni prima della sua morte, nel 1195, il suo insegnamento viene infatti giudicato eretico e riabilitato

La corrente denominata ‘del principio’ a cui abbiamo fatto cenno poc’anzi e che analizzeremo successivamente, viene infatti anche chiamata ‘Corrente Cheng-Zhu’ per il grande contributo dei fratelli Cheng e di Zhu Xi al suo impianto teorico. Grande rivale e contemporaneo di Zhu è invece Lu Xiangshan 陸象山 (1139-1193), grazie al quale emerge un primo germoglio della Scuola della mente-cuore, che raggiungerà l’apice alcuni secoli dopo con la teorizzazione di Wang Yangming. Se Zhu Xi poneva l’accento sul *li* e su una coltivazione di sé ‘gradualista’ basata sullo studio personale dei testi, Wang e la sua scuola si concentrano sulla mente-cuore ricavandone un approccio subitista che sembra incorporare alcune pratiche del buddhismo Chan 禪.

1.2 I concetti chiave

In questa sezione presenteremo brevemente quattro concetti fondamentali attraverso cui si muove il pensiero degli intellettuali neoconfuciani che abbiamo preso in considerazione. Abbiamo scelto questi concetti in virtù della loro indubbia rilevanza di per se stessi e in rapporto gli uni con gli altri. Non si tratta certamente di un elenco esaustivo, e neppure pretendiamo, a livello metodologico, di esaurire quello che prende il nome di “pensiero neoconfuciano” in una lista di etimologie. Facendo parlare il più possibile i pensatori stessi, abbiamo messo in luce anche nella formulazione linguistica originale l’universo concettuale che si regge su questi termini, la cui storia è antica e precede di molto le epoche Song e Ming. *Qi*, *li*, *xin* e *xing* sono le colonne portanti di una concezione cosmologica che, come vedremo, fornisce i presupposti concettuali per azioni pratiche come la gestione del governo e delle attività quotidiane, nonché la coltivazione di sé. Questo ultimo termine, benché possa essere considerato a pieno diritto parte dei concetti cardine del neoconfucianesimo, è oggetto di trattazione specifica nel capitolo conclusivo.

L’energia psicofisica (qi 氣)

Qi è un termine antico e senza dubbio comune a gran parte della tradizione filosofica e medica della Cina; viene tradizionalmente tradotto come ‘vapore’, ‘soffio vitale’, ‘energia psicofisica’ o ‘material force’, a testimonianza della sua ricchezza e stratificazione semantica. In origine probabilmente aveva valore atmosferico (*yunqi* 雲氣), mentre alcune varianti grafiche come 炁, contenente l’elemento *huo* 火, rimandano ad “un’energia impalpabile che emana calore, eterea e leggera, che si diffonde e tende a salire” (Andreini, 2011, p. 75); infine, la presenza nella grafia standard dell’elemento *mi* 米, il riso,

soltanto nel 1241, con l’istituzione dei sacrifici a Zhou Dunyi, Zhang Zai, i fratelli Cheng e Zhu Xi nel Tempio di Confucio (Santangelo, 2016, p. 83).

rimanda al nutrimento essenziale alla vita, espresso dall'immagine del vapore emanato dal riso cotto. Il legame con il respiro introduce la dimensione della forza vitale interiore, a cui sono associate coscienza, conoscenza e saggezza (Cheng, 2003b, p. 615). Secondo Gao e Lou, il carattere 氣 compare per la prima volta nel *Guoyu* 國語 (*Discorsi degli Stati*) e nello *Zuozhuan* 左傳 (*Commentario di Zuo [agli Annali delle Primavere e Autunni]*), nei quali viene individuato il legame tra il regolare alternarsi del *qi* di *yin* e *yang* (rispettivamente, *qi* femminile discendente e *qi* maschile ascendente) e il susseguirsi dei fenomeni naturali. Uno squilibrio a livello naturale, ad esempio nel caso di un fiume ostruito, causa la perdita dell'equilibrio tra le due fasi del *qi*, cosa che può provocare un ulteriore fenomeno disastroso, come un terremoto. Sempre nello *Zuozhuan* vengono menzionati i 'sei *qi*' (*yin*, *yang*, vento, pioggia, oscurità e luce), dai quali nascono le altrettante emozioni (gradimento, disgusto, piacere, ira, dispiacere, gioia) (Gao & Lou, 2017, pp. 40-1). Già nella concezione del IV secolo a.C., l'Uomo tra Cielo e Terra influenza il flusso del *qi* cosmico e, contemporaneamente, ne viene influenzato; l'influenza del *qi* può essere ricondotta all'origine di tutti i fenomeni naturali, soprattutto se associata alla teoria delle Cinque Fasi (*wu xing* 五行). La prospettiva che nasce sulla scia di tale visione cosmologica conduce ad esempio il pensiero daoista, che non approfondiremo, a concepire una serie di teorie riguardanti le tecniche di 'purificazione del *qi*' e del legame tra il governo di sé (*zhi shen* 治身) e il governo dello Stato (*zhi guo* 治國) (Gao & Lou, 2017, p. 41).

Nell'alveo del pensiero prettamente confuciano, invece, il carattere compare ad esempio nel *Mengzi*, nell'espressione "qi traboccante" o *haoran zhi qi* 浩然之氣: si tratta di un *qi* eccezionale, in grado di colmare lo spazio tra Cielo e Terra, frutto di coltivazione e di un 'accumulo di senso di giustizia' (*ji yi* 集義) nel corso del tempo, anziché uno 'scatto di giustizia' (*yi xi* 義襲), un atto impulsivo come quello dell'uomo di Song che nella foga di fare crescere i germogli li strappa dalla terra (*Mengzi* 2A.2). Il 'qi traboccante' deve essere nutrito e ha una natura morale; nella definizione di Cheng: "The *haoran zhiqi* is a felt "life-world" of righteousness and vitality, resulting when a person cultivates interactions between his nature and the nature or life force of the cosmos" (2003b, p. 616).

Nel neoconfucianesimo, *qi* fa riferimento ad una dimensione sostanziale che sottende al tutto: ciascuna cosa esiste *in quanto* è composta da *qi* più o meno condensato, il quale segue un processo ciclico che presiede a nascita, sviluppo e morte di tutti gli esseri. A seconda della fase in cui si trova all'interno di questo processo, il *qi* può risultare del tutto "solido" (basti pensare ad una roccia, composta da *qi* come ogni altra cosa) o rarefatto e impalpabile, se lo si immagina nello stato di

potenzialità assoluta che precede la condensazione. Nell'ottica della coltivazione di sé che riprenderemo successivamente, *qi* è anche la dimensione del respiro (centrale anche, in generale, nella medicina tradizionale cinese¹⁰) e della meditazione in quiete. Inoltre, i neoconfuciani associano al *qi* la qualità della risonanza (Bol, 2010, p. 65): una cosa, un atto o un evento possono stimolare una reazione in un individuo nella misura in cui il *qi* di quest'ultimo viene scosso, come se una frequenza comune consentisse una risposta di reciproca influenza.

Sempre in ambito neoconfuciano, il concetto di *qi* ha un ruolo molto importante già tra i cosiddetti cosmologi, ovvero coloro che danno inizio a questa corrente assumendo come punto di partenza la riflessione sui *Mutamenti* da una prospettiva, appunto, cosmologica. Tra di essi troviamo Zhou Dunyi:

乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。(TJTS, 3. In Zhou, 2009)

Il Dao celeste si fa principio maschile, il Dao terrestre si fa principio femminile, i due *qi* [*yin* e *yang*] sono in mutua risonanza e dalla loro trasformazione nascono le Diecimila Entità.

陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。(TJTS, 2)

Yin e *yang* si trasformano l'uno nell'altro generando acqua, fuoco, legno, metallo e terra.

I cinque *qi* si disperdono dando così origine alle quattro stagioni.

Zhou Dunyi fa riferimento ai 'due *qi*', ovvero a *yin* e *yang*, e ai 'cinque *qi*', ossia le cinque fasi (o cinque elementi). L'interazione tra di essi innesca il processo generativo dell'universo, all'interno del quale ogni essere trova posto e si riproduce. Nella concezione di Zhou, così come viene illustrata nel *Diagramma del Culmine Supremo* e in modo affine alla radice etimologica di *qi* come 'respiro', il ritmo binario di quiete-movimento non ha un inizio temporale paragonabile ad un istante di creazione dell'universo, ma la sua 'radice' è il Vuoto Supremo - Culmine Supremo, lo stato di massima rarefazione e dunque massima potenzialità del *qi*. Si può notare che nel momento in cui Zhou Dunyi parla di Culmine Supremo, non è possibile concepire valutazioni di tipo morale: bene e male si differenziano solo nel momento in cui si inizia a parlare dell'essere umano, uno nella molteplicità delle Diecimila Entità, ma colui che risponde con maggior prontezza ai mutamenti (*zui ling* 最靈). Sottolinea A. Cheng: "In tale prospettiva, la natura umana originariamente buona sarebbe costitutiva (*ti* 體), mentre la dualità di bene e male sarebbe funzionale (*yong* 用)" (Cheng, 2000, p. 469).

¹⁰ Secondo Cheng, il periodo degli Stati Combattenti segna il momento in cui la medicina cinese acquista una comprensione sistematica del corpo umano, concepito come composto da *qi*, il quale fa riferimento ai vari fluidi corporei, al respiro e all'energia vitale, al punto che "any mark of living and consciousness is explained by *qi*" (Cheng, 2003b, p. 617).

Indubbiamente, tra coloro per i quali il *qi* costituisce un concetto di primo piano vi è Zhang Zai, il quale elabora una teoria cosmologica che si basa sul costante movimento del *qi*, polemizzando al contempo con le ‘false dottrine’ di buddhismo e taoismo.

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。[...] 諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。(ZZQS 2.11)

Il *qi* si condensa e si disperde nel Vuoto Supremo come il ghiaccio si scioglie e diventa acqua. Sappiamo che il Vuoto Supremo è *qi* [rarefatto al massimo grado], dunque non è ‘nulla’. Vi sono una miriade di pensatori superficiali che distinguono tra ‘esserci’ e ‘nulla’, ma queste dottrine non penetrano a fondo il principio.

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。(ZZQS 2.6)

[Per rettificare le dottrine di *Laozi*, che predicano la pratica della longevità] affermo: “Il Vuoto Supremo non può essere ‘assenza di *qi*’, il *qi* non può non condensarsi e così formare le Diecimila Entità, le Diecimila Entità non possono non disperdere [il *qi*] e formare così il Vuoto Supremo”.

氣本之虛則湛無形，感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。故愛惡之情同出於太虛，而卒歸於物慾，倏而生，忽而成，不容有毫髮之間，其神矣夫！(ZZQS 2.24)

Il *qi* originariamente è il Vuoto, perciò è abissale e senza forma; quando entra in risonanza genera [le cose], perciò è condensato e acquista una forma. Quando ci sono le forme appaiono le coppie complementari, le quali non possono che stare in opposizione. L’opposizione porta all’ostilità, l’ostilità non può che ricomporsi in armonia. Il senso di piacere e quello di ripugnanza emergono insieme dal Vuoto Supremo, ma si riconducono alla bramosia delle cose materiali, che ora sorgono, ora mutano. [Il *qi*] non permette il minimo iato tra questi opposti, questo è il suo prodigio!

Qi, in Zhang Zai, è anche *qizhi* 氣質, ‘qualità del *qi*’ o ‘qualità psicofisica’:

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。[...] 所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。(ZZQS 6.71)

La qualità psicofisica è paragonabile a ciò che la gente chiama temperamento. Il *qi* può essere maschile e forte, o femminile e docile, quieto o vorticoso, limpido o torbido. La qualità (*zhi*) indica le capacità donate [dal Cielo]. La qualità psicofisica è una cosa [*wu*, sostanziale], come lo è [la capacità] generativa delle piante. Essa può essere modificata perché [gli uomini] possono esercitare controllo su se stessi [*keji*] [...] L’accumulo incessante delle azioni compiute secondo giustizia [*jiyi*] permette di coltivare il *qi* sconfinato, [*jiyi*] equivale a dire ‘accumulo di azioni

virtuose'. Si tratta di un agire ininterrotto che non ammette alcun attimo di riposo. Così si è in grado di produrre il *qi* della sconfinata virtù.

Zhang Zai unisce dunque la prospettiva cosmologica all'agire umano secondo virtù: gli esseri umani possiedono l'eccezionale capacità di trasformare il *qi* fornito loro dal Cielo. Esso traccia non soltanto il solco del destino (inteso come durata più o meno lunga della vita, il quale secondo Zhang Zai non è controllabile dall'uomo, come al contrario pretendono di fare i taoisti sulla scia di Laozi), ma determina anche le caratteristiche del temperamento di ciascuno. Pertanto, l'uomo può intervenire controllando pulsioni e desideri e sforzandosi di agire in maniera corretta sulla base dei principi tradizionali confuciani, primo fra tutti la giustizia. Saranno poi Zhu Xi e Wang Yangming, tra gli altri, a interrogarsi su come stabilire l'effettiva adesione dell'azione all'essenza di questi principi. Per Zhang Zai la nozione di *qi* è totalizzante: ogni cosa è *qi* più o meno torbido e più o meno condensato, mentre il suo continuo movimento dinamico costituisce il respiro perenne del cosmo.

È indubbio che il ruolo attribuito da Zhang Zai all'energia psicofisica nella coltivazione morale dell'uomo sia stato in seguito mantenuto, pur ridimensionato. Tuttavia, egli viene in seguito criticato per l'eccessiva vicinanza ad una visione del cosmo di stampo buddhista. Un esempio di ciò è riscontrabile già nei nipoti, i fratelli Cheng, i quali cercano di evitare la concezione di una condensazione e rarefazione di un *qi* eterno, preferendo un *qi* continuamente generato, gradualmente 'esaurito' e infine scomparso, sostituito da nuovo *qi*, esattamente come gli esseri viventi non hanno bisogno di attendere che l'aria espirata rientri per poter ispirare (Cheng, 2000, p. 514).

Il principio (li 理)

Nel ricostruire l'etimologia del carattere *li*, sia Ziporyn (2013, pp. 27 e seguenti) che Ames e Hall (1995, pp. 212-3) fanno riferimento ad uno dei primi esempi di utilizzo di questo carattere, l'Ode 210 dello *Shijing*, dal titolo *Xin nanshan* 信南山, in cui *li* ha valenza verbale con il significato di 'dividere in sezioni', 'separare', 'creare un confine con', nello specifico in relazione ad un terreno destinato ad uso agricolo. Ziporyn sottolinea la valenza di questa azione – comunque la si voglia tradurre – la quale si ricollega sempre a scopi, atti e necessità umane; Ames e Hall pongono invece l'accento sul tracciare un confine *sulla base della naturale conformazione topologica del territorio*, dunque su un atto che si pone in armonia con il mondo naturale. L'enfasi sulla dimensione progettuale da parte di Ziporyn viene giustificata anche sulla base della definizione di *li* nello *Shuowen jiezi*: 'lavorare la giada'.¹¹ La giada, nota Ziporyn, non viene soltanto lavorata sulla base delle caratteristiche fisiche,

¹¹“理治玉也” vedi Xu, 1979, p. 12.

come ad esempio le venature, ma anche plasmata in vista di uno scopo, trasformandosi così in “vessel” (*qi* 器) (Ziporyn, 2013, p. 28) finalizzato ad un utilizzo. La funzione strumentale di questa trasformazione non può che essere ricondotta alle necessità del soggetto agente, ovvero l’uomo: per questa ragione una delle traduzioni di *li* è ‘coerenza’ nell’accezione di ‘pattern intelligibile all’uomo’, concetto che Ziporyn (2013) rende con l’aggettivo “edible”.

Secondo Han (2019), nel periodo degli Stati Combattenti *li* assume prevalentemente quattro significati all’interno della letteratura filosofica: 1) ‘giustizia in senso rituale e morale’ (*li yi* 禮義¹²) 2) ‘ordine, organicità’ (*tiao li* 條理) 3) ‘principio costante o legge regolatrice dei fenomeni e delle cose’ (*shi wu de changze huo guilü* 事物的常則或規律) 4) ‘naturale ordine celeste’ (*tian dao ziran guilü* 天道自然規律). In seguito, sin dagli albori dell’impero, *li* manterrebbe soprattutto il senso di ordine e coerenza di cose e fenomeni concreti, mentre *dao* viene associato all’ordine in senso sociale e naturale. Han sostiene dunque che addirittura fino a Zhang Zai, almeno in parte, il pensiero cinese mantenga una distinzione terminologica tra un ordine ‘delle cose’ che si presta alle distinzioni (e, aggiungiamo noi, alle classificazioni), e un ordine inteso come espressione di un’unità sottesa a tutte le cose. In relazione alla distinzione tra *li* e *dao*, Granet inoltre scrive:

La parola *Li* [...] si oppone alla parola *tao*. Tao evoca l’idea del Potere sovrano, Li quella della *amministrazione della giustizia*, - e al tempo stesso quella del lavoro ben compiuto e fatto tenendo conto dell’adattamento delle parti al tutto (Granet, 1971, p. 428).

All’interno del *Lunyu* il termine *li* non compare neppure una volta; nel *Mengzi* lo si può notare in neppure una decina di occorrenze, in cui fa riferimento ai pattern dell’armonia musicale (5B.1) o del buon eloquio (7B.19). Un passo risulta particolarmente significativo:

至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。(Lunyu 6A.7)

[Il palato e le orecchie degli uomini sono accomunati dall’appagamento verso i sapori prelibati e i suoni gradevoli], la mente-cuore degli uomini è forse diversa in questo? E che cosa accomuna la mente-cuore degli uomini? Si tratta del principio, il senso di giustizia (*yi*). I Saggi hanno meramente capito ciò per primi. Perciò il principio e la giustizia appagano la mia mente-cuore, proprio come la carne del bestiame appaga la mia bocca.

¹² Abbiamo scelto di tradurre in questo modo il termine *li yi* in quanto nel pensiero confuciano “giustizia” fa riferimento sia alla capacità morale di operare la distinzione tra bene e male, che alla proprietà rituale, intesa come azione realizzante la giustizia nella società. I due aspetti sono inscindibili, come afferma Cua (2003, p. 843): “In general, both *li* and *yi* have the same objective in ensuring the performance of right conduct. [...] have the same regulative function, that is, the same purpose”.

Zhu Xi, il cui pensiero ruota intorno al *li* come concetto cardine, commenta in questo modo:

程子曰：「在物為理，處物為義，體用之謂也。孟子言人心無不悅理義者，但聖人則先知先覺乎此耳，非有以異於人也。」程子又曰：「[...]須實體察得理義之悅心，真猶芻豢之悅口，始得。」

I fratelli Cheng affermano: “Il *li* è l’essenza, ciò che è nelle cose [e le definisce come tali], mentre *yi* è la funzione, ciò che [permette all’uomo di] gestire le cose. Secondo Mencio, non vi è alcuna persona la cui mente-cuore non sia appagata dal principio e dalla giustizia, i Saggi hanno semplicemente intuito ciò per primi, ma non sono [fondamentalmente] diversi dagli altri uomini”. Inoltre, affermano: “[...] L’appagamento di *li* e *yi* verso la mente-cuore è come quello della carne verso la bocca. Solo capendo appieno ciò si potrà raggiungere [il principio].

Zhu Xi e la sua scuola verranno accusati di un atteggiamento eccessivamente intellettualistico a causa delle caratteristiche dei metodi di coltivazione personale che essi propongono; tuttavia, è innegabile che questo commento al passo del *Mengzi* sottolinei quanto detto precedentemente, ovvero l’imprescindibile legame tra il principio e la dimensione umana: il *li* è non soltanto accessibile alla nostra comprensione, ma con esso siamo tanto in risonanza da provare un appagamento viscerale, paragonabile al piacere del cibo.

L’elaborazione del concetto di *li* (o *tianli* 天理) durante tutta la storia cinese non può prescindere dal contributo dato da quella corrente di pensiero che i neoconfuciani stessi, spesso per motivi biografici, conoscevano a fondo pur criticandola ferocemente, ovvero il buddhismo, dal quale prendono tuttavia in prestito alcune definizioni e metafore, come abbiamo già avuto modo di vedere. Una delle accuse dei neoconfuciani nei confronti dei buddhisti riguarda proprio l’idea che il loro “principio” sia vuoto (*kong* 空), in quanto essenzialmente vuoti sono ai loro occhi ogni cosa e ogni fenomeno (*shi* 事): dal punto di vista degli intellettuali *ru*, si tratta di una visione negativa della realtà che giustificherebbe il disinteresse verso la società, in favore della ricerca della propria liberazione. Il buddhismo, inoltre, si interroga su ciò di cui Confucio non parlava, ovvero il destino umano dopo la morte, sostenendo cose impossibili da verificare (Geng, 2017).

A livello cronologico appare chiaro che *li* diventa preponderante non tanto con Zhang Zai ma con i suoi nipoti, in particolare Cheng Yi, nella cui teorizzazione risulta molto ricco di significati.¹³ Secondo Han (2019), innanzitutto, la grande innovazione dei fratelli Cheng è il parziale riassorbimento della distinzione di ordine inteso come *li* e di ordine inteso come *dao* di cui abbiamo

¹³ Ziporyn individua la svolta nella concezione del *li* nella teorizzazione di Cheng Hao. Vedi Ziporyn, 2013, p. 322.

fatto brevemente cenno in precedenza: essi utilizzano *li* e *dao* in modo intercambiabile, esprimendo in particolare con il termine *tianli* 天理 (*li* celeste o universale) l'unione tra dimensione valoriale degli uomini e il principio cosmico. In secondo luogo, secondo la concezione neoconfuciana, nel *li* convergono esplicitamente la dimensione descrittiva e la dimensione normativa, rispettivamente *suoyiran* 所以然 (“ciò che fa sì che questa cosa sia tale”) e *suodangran* 所當然 (“ciò che fa sì che questa cosa debba essere tale”):

如火之所以熱水之所以寒至於君臣父子間皆是理 (‘Opere postume dei fratelli Cheng’, *Er Cheng yishu* 二程遺書, d’ora in poi indicato nelle citazioni come ECYS, 19.5)

Il *li* è ciò che fa sì che il fuoco sia caldo e l’acqua sia fredda, e che nel rapporto tra sovrano e ministro e tra padre e figlio ciascuno si comporti secondo il proprio ruolo.

Che il fuoco sia caldo e l’acqua fredda non dipende dall’uomo, il quale può invece scegliere se aderire con piena sincerità o meno al proprio ruolo sociale e familiare. Di conseguenza, l’uomo può penetrare ciò che lo circonda e agire in modo appropriato grazie alla conoscenza del principio, che funge anche da vero e proprio modello di comportamento, in quanto la dimensione cosmologica del neoconfucianesimo è inscindibile dall’aspetto etico: per questa ragione è possibile parlare del *li* di una barca o di una sedia, così come del *li* delle ‘situazioni etiche’, come ad esempio i rapporti interpersonali (Angle, 2010a, p. 19). Come fa notare A. Cheng, si tratta di un tentativo di definire non l’essenza di ogni cosa sulla base delle sue proprietà, bensì il “ruolo cui ciascuna di esse deve adempiere per occupare il giusto posto nell’ordine naturale, vale a dire nell’armonia morale” (Cheng, 2000, p. 502). Che alcuni individui riescano pienamente a tendere l’orecchio al principio universale che è in loro, ed altri invece non ne siano in grado, è una questione che affronteremo successivamente dato che pertiene all’autocoltivazione e al rapporto tra *qi* e *li*.

Il *li* è molteplice nella misura in cui ogni cosa possiede il proprio, ma unico, in quanto ciascuna occupa il proprio posto ed è intelligibile all’uomo in virtù di un’unica logica. Verso che direzione tende questa logica? Per i fratelli Cheng e per i neoconfuciani in generale, il *li* non è meramente un pattern che si estende privo di orientamento: esso regola l’intero universo nell’ottica del suo “incessante generare” (*shengsheng buxi* 生生不息), si identifica cioè con il mutamento stesso (*yi* 易), in quanto l’essenza universale è l’incessante trasformarsi delle Diecimila Entità secondo il ritmo binario del *qi*; si identifica con il Dao, in quanto infinita e feconda potenzialità. L’uomo, dalla propria posizione privilegiata rispetto agli altri esseri, comprende l’essenza del cosmo in quanto essa costituisce anche la radice della moralità, la natura umana. Cheng Yi definisce questa comprensione come “vedere il principio” (*jian li* 見理), e la sua naturale e pura immediatezza è esattamente come

la conoscenza morale che si traduce in azione spontanea, in quanto pervade ogni fibra dell'essere dell'individuo. In questo modo, come il contadino che in passato è stato morso da una tigre cambia istintivamente espressione sentendone parlare, visceralmente spaventato, così agire in conformità al principio non costituisce uno sforzo per il Saggio, che anzi ne gioisce con piena sincerità, in quanto l'atto è conforme al suo essere più autentico (ECYS 15.27). Santangelo sottolinea perciò l'enorme contributo dei fratelli Cheng alla concezione politica del neoconfucianesimo: essi costruirono “la teoria dell'esistenza di una norma di comportamento naturale [che deriva] dalla natura umana stessa, che ha il suo fondamento metafisico nel principio” (Santangelo, 2016, p. 60). Da qui ne deriva che l'uomo non è impotente e le problematiche sociali non sono impossibili da risolvere e superare: l'azione morale ha valenza cosmica.

Zhu Xi recupera essenzialmente la visione dei fratelli Cheng, e insieme costituisce il nucleo di quella che prenderà il nome di scuola Cheng-Zhu. Egli riprende la nozione di *li* e la integra con il Culmine Supremo di Zhou Dunyi e dei Mutamenti, attuando una sistematizzazione di enormi proporzioni che coinvolge il Classici e dà vita ai Quattro Libri (*sishu* 四書):

某要人先讀大學，以定其規模；次讀論語，以立其根本；次讀孟子，以觀其發越；次讀中庸，以求古人之微妙處。(ZZYL 14.3)

Gli uomini debbono per prima cosa leggere il *Daxue*, per fissare la finalità [della coltivazione personale]; poi che leggano il *Lunyu*, per fissarne le fondamenta; poi il *Mengi* per osservarne lo sviluppo; infine il *Zhongyong*, per scovare le sottigliezze degli antichi.

Dalla cosmologia dei suoi predecessori Zhu Xi trae la concezione del *li* come principio universale in quanto “costante mutamento”:

天下之理，終而復始，所以恆而不窮。恆，非一定之謂也，一定則不能恆矣。惟隨時變異，乃常道也。天地常久之道，天下常久之理。(JSL 1.13)

Il *li* universale è un ciclo che continuamente giunge al culmine e va scemando, pertanto è costante e inesauribile. “Costante” non vuol dire “fisso e immutabile”, infatti ciò che è “fisso e immutabile” non può essere “costante”. Il “costante Dao” muta ad ogni istante. Il Dao costante del Cielo e della Terra è il *li* costante di ciò che sta sotto il cielo.

Inoltre, il *li* è anche in Zhu Xi normativo, in quanto punto di riferimento per il Saggio nella sua attività di coltivazione personale che a sua volta si traduce in azione efficace a livello sociale:

仁者，天下之正理，失正理則無序而不和。(JSL 1.17)

Il *ren* è il retto *li* di ciò che sta sotto il cielo; se lo si perde, non vi sono più ordine né armonia.

Zhu Xi si sforza sempre di sottolineare la mutua implicazione tra *qi* e *li*: non è concepibile uno senza l'altro (ZZYL 1.6), non è prevista una gerarchia neppure in senso cronologico, anche se una certa preminenza per lo meno ontologica del *li* sul *qi* sembra emergere in alcuni passi (ZZYL 1.3). Zhu Xi dedica molte riflessioni a questo punto, che evidentemente doveva risultare ostico anche per i suoi discepoli, come si può notare in alcuni passi¹⁴:

問理與氣。曰：“伊川說得好，曰：‘理一分殊。’合天地萬物而言，只是一個理；及在人，則又各自有一個理。” (ZZYL 1.8)

Si domanda di *li* e *qi*. Il maestro rispose: “Yichuan [Cheng Yi]” ha detto bene: “Il *li* è uno ma le sue suddivisioni sono innumerevoli”. Per quanto riguarda l'essere in armonia con il Cielo, la Terra e le Diecimila Entità, vi è un unico *li*. Ma quando si tratta degli uomini, ogni individuo ha il proprio *li*”.

先生答黃商伯書有云：「論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。」問：「『理同而氣異』，此一句是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同；以其二五之氣有清濁純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說，以其雖有清濁之不同，而同此二五之氣，故氣相近；以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同。[...]

曰：「氣相近，如知寒煖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明；虎狼之父子，只是他仁上有一點子明；其他更推不去。恰似鏡子，其他處都暗了，中間只有一兩點子光。大凡物事稟得一邊重，便占了其他底。如慈愛底人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多，便遮了義；義多，便遮了那仁。」 (ZZYL 4.9)

Rispondendo alla lettera di Huang Shangbo, il maestro disse: “Se si parla dell'origine comune delle Diecimila Entità, il *li* è uguale, mentre il *qi* è diverso in ciascuna; tuttavia osservandoli nella loro varietà, pare che il *qi* sia simile, mentre il *li* completamente diverso”. Gli viene domandato: “La frase “Il *li* è uguale mentre il *qi* è diverso” fa riferimento alle Diecimila Entità nel momento in cui emergono e si propagano grazie al destino: questo vale per ognuno, dunque, il *li* è uguale; mentre sulla base di *yin* e *yang* e delle 5 fasi, il loro *qi* può essere limpido od offuscato, puro o variegato, perciò differente. La frase successiva fa riferimento al momento successivo, in cui le Diecimila Entità sono già emerse: il *qi* è simile in tutti perché, pur differenziandosi per il grado di purezza, si tratta sempre del *qi* di *yin* e *yang* e delle 5 fasi; invece il *li* è diverso in ciascuno perché alcuni sono scuri e altri luminosi, alcuni aperti e altri chiusi, e dunque estremamente diversi. [...]”. Risposta del maestro: “Il *qi* accomuna, nel senso che l'uomo e [tutti] gli esseri allo stesso modo avvertono il freddo ed il caldo, la fame e la sazietà, amano la vita e detestano la morte,

¹⁴ Per ulteriori passi riguardanti il rapporto tra *li* e *qi* a livello temporale, si veda ad esempio ZZYL 1.10 e seguenti.

tendono a ciò che dà loro beneficio ed evitano ciò che li danneggia. Il *li* invece differenzia: api e formiche hanno i loro sovrani e ministri, ma intuiscono solo vagamente cosa sia la giustizia; tra tigri e lupi vi sono padri e figli, ma queste creature hanno minima contezza di che cosa sia la benevolenza. Per non parlare di altre creature ancora! Proprio come uno specchio che, circondato dal buio, non riflette che la poca luce al centro [della stanza]. In generale, quando si riceve qualcosa [dal Cielo], ciò tende a sopraffare altre [virtù]. Per esempio, le persone amabili e gentili sono poco risolte, mentre quelle risolte sono spietate. Se la benevolenza abbonda, nasconde la giustizia, e viceversa.

Per illustrare il rapporto tra *li* e *qi*, Zhu Xi utilizza le categorie care a Wang Bi 王弼 (226-249) di *ti* (aspetto costitutivo) e *yong* (aspetto funzionale).

Il rituale (*li*) non è vuoto come possono intenderlo i buddhisti – secondo i neoconfuciani –, bensì sostanziale, pienamente “positivo”: in quanto “oggettivamente” modellato sul principio, può subire dei cambiamenti a livello esteriore, ma mai in senso fondamentale. La radice cosmologica del *li* è il mutamento incessante: come potrebbe cristallizzarsi in regole eternamente codificate estranee al mutamento stesso? Quando Wang Yangming sposta il fulcro concettuale della sua riflessione dal *li* alla mente-cuore, come vedremo, la dimensione dell’etica soggettiva emerge in maniera prepotente: *xin*, la mente-cuore individuale, è specchio del principio cosmico; la conseguenza è che, in qualunque situazione, ogni decisione del soggetto che sia puramente spontanea e appropriata al contesto, non oscurata da impulsi egoistici, incarna integralmente il principio universale.

Natura (xing 性) e mente-cuore (xin 心)

Tra le varie correnti neoconfuciane è possibile riscontrare, come abbiamo già visto, una certa continuità con il pensiero classico di derivazione soprattutto Menciana, per il quale il comportamento interamente virtuoso viene concepito come frutto di un lungo cammino di crescita interiore (Scarpari, 2003, p. 325), in cui la virtù del *ren* 仁 viene coltivata grazie al rapporto con gli altri e alla vigilanza sulla propria condotta. *Ren* è una virtù “sociale” essenzialmente graduata che si declina in tipologie di condotta anche molto diverse sulla base del rapporto gerarchico tra i soggetti coinvolti, in primis all’interno della famiglia per poi giungere alla società nel suo complesso. Il ruolo sociale viene sottolineato anche esteticamente dal rituale, ma nella concezione confuciana in questa “benevolenza” non vi è nulla di artificiale, poiché ogni figlio ama spontaneamente il proprio padre e la propria madre più degli altri uomini. Dunque, qualunque tentativo di uniformare ciò in senso egualitario, come il *jian’ai* 兼愛 o amore universale del moismo, non è che una distorsione della natura umana.

Sia per la scuola Cheng-Zhu che per la scuola Lu-Wang, ovvero i due principali rami del neoconfucianesimo, Mencio è una figura di riferimento imprescindibile in quanto esplicito teorizzatore della bontà della natura umana, in contrapposizione a Xunzi 荀子 e Gaozi 告子. L'interpretazione di Confucio da parte di Mencio è innatista: la mente-cuore esprime la capacità unica e spontanea dell'uomo di riflettere sulla propria condotta e di valutare di volta in volta la risposta più appropriata al contesto: è il “germoglio” della saggezza *zhi* 智, che si accompagna a *ren*, *yi* 義 e *li* 禮 (Scarpari, 2003, p. 327). Questa capacità di discernimento può talvolta sembrare, ad uno sguardo superficiale, contraria al cerimoniale, tuttavia non è che la riaffermazione della capacità umana di azione conforme agli aspetti più essenziali del rito:

嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。

Non prestare soccorso alla propria cognata che sta affogando è un comportamento bestiale. Secondo il rituale, gli uomini e le donne non si possono toccare quando danno o ricevono qualcosa. Ma tendere la mano alla propria cognata che sta affogando è segno di capacità di discernimento.

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。(Mengzi, 7A.1)

Colui che estende al massimo grado la propria riflessione, conosce la propria natura. Conoscere la propria natura è conoscere il Cielo stesso.

Per Mencio, teorizzatore di una “morale del cuore” (Granet, 2018, p. 416), l’“estensione” della propria mente-cuore permette di penetrare a fondo la propria natura essenziale, non ancora contaminata da egoismo e vizi di varia natura: l'uomo è *naturalmente* morale in quanto *naturalmente* in grado di riflettere sul proprio agire. Alla luce di questo, Zhu Xi commenta in questo modo il famoso passo del Lunyu:

子曰：“性相近也，习相远也。”(Lunyu 17.2)

Il Maestro disse: “Gli uomini sono simili per natura, ma molto diversi nella pratica”.

Commento di Zhu Xi:

此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。程子曰：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉 [...]」? (SZJ 2.19.2)

Ciò che in questo passaggio si indica come “natura” non è che la qualità psicofisica. La natura della qualità psicofisica si differenzia in quanto può essere buona o malvagia. Perciò se la si

considera nell'inizio [del suo sviluppo] non vi sono grandi differenze in ciascuno. Solo con la pratica di ciò che è buono diventa buona, con la pratica di ciò che è malvagio, malvagia, iniziando così a mostrare delle differenze. Cheng Yi afferma: “Questo passaggio tratta della natura della qualità psicofisica, non dell'essenza propria della natura. La sua essenza è che la natura è il *li*, il *li* è completamente buono, e Mencio [dunque] afferma che la natura è buona.

Nella cornice interpretativa della scuola Cheng-Zhu, è necessario operare una distinzione terminologica: *xing* nel passo sopracitato fa riferimento alla natura della qualità psicofisica o *qizhi*, ricettacolo più o meno puro di inclinazioni. L'uomo ha la facoltà di correggere le proprie inclinazioni: coloro che lo fanno si differenziano in modo netto da coloro che non ci riescono o non hanno interesse a farlo; dunque, la pratica fa emergere chiaramente la lontananza tra queste due tipologie di uomo. Per Zhu Xi, infatti, *xing* inteso come *tianming zhi xing* 天命之性 (natura del decreto celeste, legato al *tianli*) e *qizhi zhi xing* 氣質之性 (natura della qualità psicofisica) non coincidono: la prima è buona, mentre la seconda è soggetta ad impurità.

Il dibattito concernente la natura umana e la mente-cuore è senza dubbio l'arena in cui si misurano le due scuole summenzionate, perché proprio qui si manifestano le loro fondamentali differenze. Per la scuola Cheng-Zhu *xin* ha una funzione unificante che integra la natura umana e le emozioni (心, 統性情也 in JSL 1.50) :

心本善，發於思慮則有善有不善。若既發則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只可謂之水。至如流而為派，或行於東或行於西，卻謂之流也。(JSL 1.39)

La mente-cuore è originariamente buona, ma nel momento in cui si manifesta nella riflessione vi sono aspetti buoni e malvagi. Quando [la mente-cuore] emerge e fa mostra di sé prende il nome di emozione-passione, e non può più essere indicata come mente-cuore. Analogamente l'acqua viene chiamata acqua, ma quando scorre e si dirama verso est o verso ovest, allora prende il nome di fiume.

性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂『心統性情』也。欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾[...]
(ZZYL 5.71)

La natura umana precede il moto, mentre le emozioni sono nel movimento, e la mente-cuore arriva ad incorporare entrambi gli stati. La mente-cuore non ancora in moto è intesa come natura, mentre se già in moto è intesa come emozioni, dunque integra questi due aspetti. Desiderare consiste nell'emergere delle emozioni. La mente-cuore è come l'acqua, la natura umana è acqua

cheta, le emozioni sono acqua che scorre. Quando si fa strada il desiderio, è come se quest'acqua si sollevasse in grandi onde [...]

Tra questi tre concetti, tuttavia, soltanto la natura umana coincide con il *li*:

性即理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。凡言善惡，皆先善而後惡。言吉凶，皆先吉而後凶。言是非，皆先是而後非。(JSL 1.38)

La natura umana coincide con il *li*. Il *li* di Cielo e terra, all'origine, è completamente buono. Infatti, quando le emozioni non sono ancora emerse, si potrebbe parlare di altro che di bontà? E una volta che sono emerse e vengono regolate, di nuovo non si può parlare che di bontà. La bontà precede sempre la malvagità, ciò che è di buon auspicio precede sempre ciò che è infausto, ciò che è vero precede sempre ciò che è falso.

性即理也。在心喚做性，在事喚做理。(ZZYL 5.1)

La natura umana coincide con il *li*. Nel contesto della mente-cuore prende il nome di natura umana, mentre nel contesto delle cose e degli eventi [del mondo] prende il nome di *li*.

Per Zhu Xi e la sua scuola, la natura umana è di per sé lo stato di quiete che si pone a monte del sorgere delle emozioni, le quali possono essere positive o negative (nella misura in cui sono appropriate al contesto rituale) ma devono comunque essere soggette ad un controllo da parte dell'elemento unificante, la mente-cuore. In un'ottica in cui cosmologia e fisiologia si legano così strettamente, è chiaro che categorie come "buono" e "malvagio" sorgono a posteriori, mentre non sono neppure concepibili nella fase cosmica di quiete (il Vuoto Supremo) e nella fase umana di quiete (il momento che precede il sorgere delle emozioni, fase centrale della coltivazione di sé). Natura umana e *li* sono due facce della stessa medaglia, lo stesso concetto elaborato in due dimensioni diverse: l'interiorità umana e l'intero cosmo.

Le critiche più importanti a Zhu Xi provengono da Lu Xiangshan e da Wang Yangming, principali esponenti della Scuola della mente-cuore. Ciò che accomuna l'approccio di questi due intellettuali, a più di tre secoli di distanza l'uno dall'altro, è l'intuizione fondamentale secondo cui il *li* non corrisponderebbe alla natura umana, bensì alla mente-cuore. Per chiarire tramite un esempio che cosa comporta questa distinzione è utile esaminare la diversa interpretazione che Zhu Xi e Lu Xiangshan forniscono al medesimo passo del *Mengzi*:

孟子曰人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。(Mengzi 4B.47)

Mencio disse: “Gli uomini si distinguono dagli animali in virtù di una piccola differenza. La gente comune la smarrisce, mentre l’uomo esemplare la custodisce.”

Commento di Zhu Xi:

[...] 人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形；其不同者，獨人於其間得形氣之正，而能有以全其性，為少異耳。雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。眾人不知此而去之，則名雖為人，而實無以異於禽獸。君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。 (SZJ 4.5B.19)

[...] Nel momento in cui gli uomini e le cose nascono, ricevono il *li* di Cielo e Terra che funge loro da natura, e il *qi* di Cielo e Terra che funge loro da forma; ciò che distingue gli uomini è che essi soltanto ricevono un corpo e un’energia vitale puri, e possono perciò portare a compimento la propria natura. Questa è una piccola differenza. Sebbene [Mencio] affermi così, la differenza tra gli uomini e le cose è davvero tutta qui. Le persone [che] non lo sanno e perdono di vista ciò, pur venendo chiamati “uomini” non si distinguono dalle bestie. L’uomo esemplare invece conosce e custodisce ciò, pertanto sta bene in guardia e riesce infine a portare a compimento il *li* ricevuto [dal Cielo].

Commento di Lu Xiangshan:

「人之所異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」去之者，去此心也，故曰「此之謂失其本心」；存之者，存此心也，故曰「大人者不失其赤子之心」。四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。 (Lu Jiuyuan ji 11.5.2)

“Gli uomini si distinguono dagli animali per una piccola differenza. La gente comune la smarrisce, mentre l’uomo esemplare la custodisce.”. “La smarrisce” significa “smarrisce la propria mente-cuore”, perciò [Mencio] parla di “perdere la propria mente-cuore originaria”. “La custodisce” significa “custodisce la propria mente-cuore”, perciò [Mencio] afferma che “Il grand’uomo è colui che non smarrisce la propria mente-cuore di fanciullo”. I ‘quattro germogli’ non sono che la mente-cuore; ciò che fa sì che il Cielo ed io siamo una sola cosa, non è che la mente-cuore. Tutti gli uomini possiedono questa mente-cuore, in tutti essa è il *li*, poiché la mente-cuore e il *li* coincidono. Perciò [Mencio] afferma: “Il principio e la giustizia appagano la mia mente-cuore, proprio come la carne appaga la mia bocca”.

Nell’interpretazione di Zhu Xi, ciò che la maggior parte degli uomini perde di vista e viene mantenuto appieno soltanto da pochi Saggi è quell’aspetto “puro” (*zheng* 正) del *qi* che dona agli esseri umani la facoltà di purificarsi e porre la propria natura in sintonia con il *li*. Lu Xiangshan invece interpreta questo passaggio alla luce di altre formulazioni del *Mengzi*, facendo coincidere il principio

con la mente-cuore originaria, accostata – con richiami daoisti – alla figura del fanciullo. Il Saggio è colui che mantiene la mente originaria così come appare in piena naturalezza nel bambino. In entrambi si mantiene l'afflato universalistico di matrice buddhista: “la moltitudine degli uomini” (*shu min* 庶民) sta ad indicare coloro che non si pongono all’ascolto del *li*, ma non sono diversi dal Saggio in senso ontologico, altrimenti la purificazione e la coltivazione di sé sarebbe destinata solo a pochi privilegiati. Per Lu Xiangshan, inoltre, la mente coincide con i Quattro germogli di Mencio e da essi viene appagata pienamente in quanto ad essi affine.

Secondo l’interpretazione alternativa di Zheng (2022) possiamo schematizzare le diverse interpretazioni di *xin* in Zhu Xi e in Lu Xiangshan nella seguente maniera: per Zhu Xi, *xin* è la capacità di percezione e coscienza (*zhijue nengli* 知覺能力) che permette il processo conoscitivo rivolto alle cose e soprattutto al loro *li*; contemporaneamente è la capacità di riflessione (*siliu gongneng* 思慮的功能) e di giudizio; *xin* è uno ma può essere inteso come *ren xin* 人心 o *dao xin* 道心, a seconda che la percezione si orienti verso le pulsioni suscitate dai sensi oppure verso il senso di giustizia e il *li*. Nel Saggio, entrambi gli aspetti di *xin* sono presenti, tuttavia egli sa controllare il proprio *ren xin* grazie all’azione morale di *dao xin*. Anche per Lu Xiangshan *xin* possiede questa duplice capacità e questo duplice aspetto (indicato come *xie xin* 邪心 e *zheng xin* 正心, ovvero “mente-cuore deviata” e “mente-cuore retta”) pur essendo unico. Tuttavia, *xin* può anche essere inteso come “mente-cuore originaria” o *benxin*, il quale non è sede della riflessione, ma della conoscenza morale innata. Esso inoltre è universale quanto il *li* stesso. La differenza non si colloca soltanto nel fatto che per Zhu Xi la natura è il *li*, mentre per Lu Xiangshan la mente-cuore è *li*. La discrepanza può invece essere colta nella formulazione di Zhu Xi “*xin* possiede tutti i *li*” (*xin ju zhong li* 心具众理) e in quella di Lu Xiangshan “*xin* possiede questo *li* nella sua totalità” (*xin jie ju shi li* 心皆具是理). Per Zhu Xi, *xin* è potenzialmente in possesso del *li* particolare di ogni cosa e può accedervi.

仁即此心也，此理也。求則得之，得此理也；[...] 愛其親者，此理也；敬其兄者此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也；可羞之事則羞之，可惡之事則惡之者，此理也；是知其是，非知其非，此理也；宜辭而辭，宜遜而遜者，此理也；敬此理也；義亦此理也；內此理也，外亦此理也。[...] 孟子曰：「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。此天之所與我者，我固有之，非由外爍我也。」故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此吾之本心也。所謂安宅、正路者，此也；所謂廣居、正位、大道者，此也。(Lu Jiuyuan ji 1.2.19)

Il *ren* coincide con la mente-cuore, e con il *li*. Si giunge al *ren* cercandolo, e ciò vuol dire giungere al *li*. [...] Amare i propri parenti è questo *li*; essere deferenti verso il fratello maggiore è questo *li*;

vedere un bambino che sta per cadere in un pozzo ed essere colti da compassione è questo *li*; provare vergogna di fronte a fatti vergognosi e detestare fatti deplorabili è questo *li*; sapere che ciò che è vero è vero e ciò che è falso, falso, è questo *li*; parlare quando è opportuno e ritirarsi quando lo richiedono le circostanze è questo *li*; il senso di deferenza e rispetto è questo *li*; anche il senso di giustizia è questo *li*; [la santità] interiore è *li*; [la regalità] esterna è *li*. [...] Mencio afferma: “Ciò che si sa senza che intervenga la riflessione è la conoscenza-coscienza innata; ciò che si è in grado di compiere senza averlo appreso è capacità innata. Ciò che mi è dato dal Cielo è innato in me, non mi illumina come qualcosa di esterno.” Perciò afferma inoltre: “Ogni cosa è già portata a compimento in me! Non c’è gioia più grande di giungere all’autentica spontaneità attraverso la riflessione su di sé.” Questa è la mia cuore-mente originaria. Questo è ciò che si intende con ‘appagamento della propria situazione e retta via’. Questo non è che ciò che si intende con “[dimorare nella] grande casa [del Cielo-Terra]”, “[sedere nella] corretta posizione [stabilita dal Cielo-Terra]” e “[percorrere] l’augusta Via [del Cielo-Terra]”.

In Lu Xiangshan si avverte anche stilisticamente il profondo senso di appartenenza dell’uomo nei confronti del *li*, il quale innerva profondamente la mente-cuore originaria: la coltivazione di sé in questa prospettiva si trasforma in un “riscoprire” ciò, non meramente dal punto di vista intellettuale ma nella pienezza dell’atto. Conoscenza e azione coincidono, azione conforme alla mente-cuore originaria e *li* coincidono, e la mente-cuore stessa, sede tanto della riflessione quanto delle emozioni e delle passioni, coincide a sua volta con il *li*.

In Wang Yangming la convergenza tra afflato cosmologico-morale e soggettività raggiunge il suo apice: *xin* (inteso come *benxin*) diviene l’assoluto centro epistemologico e morale del singolo, e al contempo la via di accesso ad una dimensione universale. Neppure la dimensione emotiva viene trascurata, anzi, in forte contrasto con la deriva moralizzatrice della scuola Cheng-Zhu, sentimenti ed emozioni risultano valorizzati, integrali al processo di coltivazione di sé. L’episodio senza dubbio più famoso che illustra la concezione di *xin* secondo Wang Yangming è dialogo sui fiori:

先生游南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物：如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂：你來看此花時，則此花顏色一時明白起來：便知此花不在你的心外。」 (CXL 14.28)

Durante il viaggio verso Nanzhen, un amico indicò al maestro un albero in fiore in un dirupo, e domandò: “[Voi dite che] In tutto il mondo non v’è nulla al di fuori della mente-cuore: se le cose stanno così, prendiamo i fiori di quest’albero, che da sé fioriscono e da sé appassiscono fra i monti. Che legame hanno con la mia mente-cuore?”. Il maestro rispose: “Quando questi fiori non avevano ancora incontrato il tuo sguardo, erano con la tua mente-cuore in una quiete silenziosa.

Quando sei giunto qui e li hai visti, il loro colore è emerso per un momento in tutta chiarezza: così hai saputo che non sono al di fuori della tua mente-cuore.”

I due termini centrali del discorso filosofico preso in esame sono “quiete silenziosa” (*ji* 寂) e *mingbai* (*mingbai* 明白), che in cinese moderno è un verbo transitivo con il significato di “comprendere, capire”, ma nell’accezione del testo pare indicare piuttosto l’emergere, il farsi presente di un soggetto (il colore dei fiori) nel campo della possibilità di percezione di un altro soggetto (l’uomo). Nell’interpretazione di Qiao (2020), affermare che i fiori si trovano nella “quiete silenziosa” non significa che non esistono, bensì che si trovano al di fuori del rapporto di risonanza emotiva (*gan* 感) con gli esseri umani, e dunque al di fuori di un “mondo dotato di significato” (*yiyi shijie* 意義世界). Quando al contrario emergono, non soltanto si mostrano oggettivamente in senso fisico agli occhi dell’osservatore (*chengxian* 呈現), ma anche e soprattutto si inseriscono nel raggio della comprensione umana. Secondo Qiao, questa modalità di comprensione del mondo da parte dell’uomo è essenzialmente multidimensionale, in quanto integra l’aspetto morale, estetico, emotivo-passionale, pratico e così via. Ecco che il cardine della filosofia di Wang, “nulla esiste al di fuori di *xin*”, conduce secondo Qiao a tre conseguenze: 1) gli uomini devono entrare in risonanza con le cose e creare un mondo dotato di significato; 2) il legame tra gli uomini e le cose si fonda su comunanza morale e sollecitudine; 3) il fine è il raggiungimento dell’unità.

Di fronte ai dubbi dei discepoli, Wang chiarisce che la conoscenza delle cose – che, abbiamo visto, comprendono anche gli eventi e le situazioni – assume sempre e inevitabilmente la mente-cuore come punto di partenza essenziale (esemplificato dall’immagine ricorrente della radice). La pietà filiale non è nel padre che serviamo, la lealtà non è nel sovrano a cui siamo devoti: esse sono naturalmente in noi e si declinano spontaneamente nelle loro varie manifestazioni (ad esempio, preoccuparsi che i propri genitori siano protetti dal freddo e dal caldo).

愛問：「至善只求諸心。恐於天下事理，有不能盡」。先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎」？愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察」。先生嘆曰：「[...] 且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君上求個忠的理？交友治民，不成去友上民上求個信與仁的理？都只在此心。心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理。[...] 以此純乎天理之心，發之事父便是孝。[...]」。愛曰：「聞先生如此說，愛已覺有省悟處。但舊說纏於胸中，尚有未脫然者。如事父一事，其間溫清定省之類，有許叫多節目。不知亦須講求否」？先生：「曰譬之樹木，這誠孝的心便便是根。許多條件便枝葉。[...]」 (CXL 1.4)

Ai chiese: “[Se] il supremo bene è da ricercarsi soltanto all’interno della mente-cuore, temo che sia impossibile indagare in modo completo i *li* di tutte le cose del mondo”. Il maestro rispose: “La mente-cuore coincide con il *li*. Come possono esserci nel mondo cose estranee alla mente-cuore, *li* estranei alla mente-cuore?”. Ai disse: “La pietà filiale nel servire il padre, la lealtà nel servire il sovrano, la reciproca fiducia con gli amici, il *ren* nel governare il popolo. Tutte queste cose sono innervate di numerosi *li*. Temo che non si possa fare a meno di indagarli”. Il maestro sospirò: “[...] Quando si serve il padre, è mai possibile andare alla ricerca del *li* della pietà filiale nel padre stesso? E allo stesso modo, è mai possibile cercare nel sovrano il *li* della lealtà, negli amici e nel governo del popolo il *li* della fiducia reciproca e del *ren*? Tutto ciò è nella mente-cuore, essa coincide con il *li*. Quando non è ostruita dai desideri egoistici, coincide con lo stesso *li* celeste. [...] La pietà filiale non è dunque che servire il proprio padre con questa mente-cuore puramente affine al *li* celeste, [e lo stesso per le altre virtù]. Ai chiese: “[...] Servire il proprio padre è un unico concetto, ma comprende una moltitudine di modi attraverso cui attuarlo. Mi domando se sia assolutamente necessario approfondirli tutti” Il maestro rispose: “Se paragoniamo [servire il padre secondo pietà filiale] ad un albero, la mente-cuore colma di sincero sentimento filiale ne è la radice; le numerose forme assunte da essa sono rami e foglie.”

2. Il neoconfucianesimo e il buddhismo

Il presente capitolo approfondisce le dottrine neoconfuciane attraverso l'analisi delle dottrine buddhiste ad esse legate, in modo tale che risulti agevole, nella parte finale, trarre delle conclusioni sulla coltivazione di sé il più possibile complete. Il rapporto degli intellettuali neoconfuciani con il buddhismo è complesso: per molti di essi, si tratta di una corrente di pensiero studiata approfonditamente nel corso degli anni; allo stesso tempo, alcune delle critiche e delle riflessioni che essi le rivolgono possono apparire superficiali, in quanto talvolta sembrano non riuscire a penetrarne a fondo le sottigliezze concettuali, limitandosi a giudizi che possono apparire dettati da un convenzionale sdegno verso l'eterodossia'. Tuttavia, ritengo che analizzare il rapporto tra neoconfucianesimo e buddhismo ci permetta di ampliare le prospettive disponibili: ad esempio, l'utilizzo del termine *li* da parte di un monaco della scuola Huayan 華嚴 e da parte di un letterato, entrambi cinesi, trae origine da un analogo sostrato etimologico e culturale, ma viene declinato in direzioni differenti e tende a scopi altrettanto differenti. Analogamente, la medesima metafora dello specchio permette alla scuola Chan 禪 di attuare una distinzione tra diverse concezioni della pratica meditativa e della mente, ma si arricchisce anche tramite l'interpretazione che ne fa Wang Yangming, nell'illustrare il proprio approccio alla riflessione in quiete. Il presente capitolo è strutturato come segue: ad una rapida presentazione del contesto storico del buddhismo cinese segue un'analisi delle scuole Huayan e Chan, completata dalla rielaborazione che ne fanno in particolare Zhang Zai, i fratelli Cheng, Zhu Xi e Wang Yangming.

È innegabile che uno dei tratti che distinguono il confucianesimo classico dal neoconfucianesimo sia il rapporto di quest'ultimo con il buddhismo, ormai non più diretta espressione del pensiero indiano giunto in Cina dal I secolo a.C., bensì quel buddhismo sinizzato e dunque pienamente assimilato nato soprattutto nel periodo Tang, anche grazie all'occasionale patrocinio imperiale (sebbene alternato a fasi di persecuzione). La storia del buddhismo in Cina ha già attraversato, nell'epoca di Zhou Dunyi e Zhang Zai, numerosi secoli durante i quali il pensiero cinese¹⁵ ne ha gradualmente analizzato e rielaborato le dottrine alla luce di processi filosofici e politici di vario tipo, dando vita a teorie originali che sono infine oggetto di critica, ma allo stesso tempo punto di partenza, delle riflessioni di alcuni letterati neoconfuciani. Non dobbiamo inoltre dimenticare che l'epoca Song - ma ancor di più l'epoca Ming - è un periodo in cui la tendenza al sincretismo è molto forte ed esplicita, come si evince dall'espressione 'Unitarietà delle tre dottrine' (*san jiao he yi* 三教合一),

¹⁵ Qui si intende non solo l'analisi sistematica portata avanti da intellettuali e studiosi, ma anche l'influenza del linguaggio, nonché di pratiche e tendenze collettive più o meno consce presenti nell'area geografica a cui facciamo riferimento.

vero e proprio motto dell'imperatore Hongwu (Lidén, 2012, p. 177). Molti letterati hanno occasione di compiere studi buddhisti in gioventù, dai quali prendono successivamente le distanze in misura variabile, scegliendo in altri casi di mantenere una spiritualità privata: oltre ai due sopracitati, vi sono anche i fratelli Cheng, Zhu Xi e Wang Yangming. L'influenza buddhista su questi pensatori va a toccare temi come il pensiero metafisico, la concezione della natura umana e della coltivazione di sé, il rapporto soggetto-società, l'utilizzo del linguaggio; è interessante comunque notare che l'accusa di diffondere un pensiero pericolosamente vicino al buddhismo, in particolare alla scuola Chan, è un espediente spesso utilizzato dalle correnti neoconfuciane per screditare i rivali. Questo meccanismo di difesa, sottolinea Lidén, potrebbe riflettere la consapevolezza dei neoconfuciani di avere adottato molti concetti buddhisti, fenomeno che li spinge a enfatizzare con forza la propria ortodossia (Lidén, 2012, p. 164).

2.1 Il buddhismo in Cina: le scuole Huayan e Chan

Com'è noto, la tradizione buddhista che la Cina accoglie fin da subito è quella del Mahayana o 'Grande Veicolo', la quale si basa su un assunto fondamentale: la salvezza è accessibile a tutti poiché tutti possiedono la natura-di-Buddha (*foxing* 佛性), una natura fin dall'origine pura e condivisa da ogni essere (Ivanhoe, 2009, p. 4). Tale dottrina comporta una diffusione senza precedenti della possibilità di liberazione: essa era precedentemente riservata esclusivamente ai monaci, mentre i laici potevano soltanto impegnarsi al massimo nel compiere azioni meritorie al fine di rinascere come monaci nelle vite successive. Nelle tradizioni pre-Mahayana, inoltre, l'individuo aspira a sottrarsi al ciclo karmico delle rinascite diventando così un *arhat* e raggiungendo il *nirvana*. Il buddhismo Mahayana prende invece a modello il *bodhisattva*, colui che ha raggiunto l'illuminazione ma fa voto di non accedere al *nirvana* prima di avere provveduto alla liberazione di tutti gli altri esseri viventi. In epoca Tang, il concetto di natura-di-Buddha torna prepotentemente al centro della riflessione cinese, frammentata però all'interno di svariate scuole in polemica le une con le altre e sempre impegnate ad attribuirsi il grado più completo di verità, quello cioè maggiormente prossimo all'originale rivelazione del Buddha: Tiantai 天台, Huayan e Chan sono infatti scuole specificatamente cinesi, sebbene la scuola Chan rivendichi con forza una dubbia origine da Buddha stesso per accrescere la propria credibilità e il proprio prestigio (Cheng, 2000, p. 431).

La scuola Huayan, che raggiunge il suo apice grazie al patrocinio dell'imperatrice Wu Zetian 武则天 (r. 690-705), si basa dal punto di vista dottrinale sull'*Avatamsaka sutra* o 'Sutra della ghirlanda' (*Huayan jing* 華嚴經) e sul 'Risveglio della fede nel Mahayana' (*Dasheng qi xin lun* 大乘起信論).

Uno dei pilastri del pensiero espresso da questa scuola è la nozione secondo cui non vi sarebbe alcuna distinzione ontologica tra il *nirvana* e il *samsara*, in quanto quest'ultimo stato costituisce un'errata percezione del primo, esattamente come nel caso della celebre metafora del leone d'oro del patriarca Huayan Fazang 法藏 (643–712): il metallo può assumere svariate forme, tra cui appunto la forma del leone, ma è fondamentale comprendere che l'oro resta sempre tale: il leone davanti ai nostri occhi non è che una configurazione dell'oro possibile e temporanea, rispetto alla quale è possibile andare oltre senza cadere in dualismi dannosi. L'essere umano, nella prospettiva di questa scuola, è in grado di abbandonare la nozione di io individuale - a cui è associato l'egoismo - e provare quella compassione che sboccia naturalmente una volta compreso che tutta la realtà è composta da aspetti (cose, fenomeni) transitori e interdipendenti (principio della coproduzione condizionata o *pratīyasamutpadā*). Fazang illustra quest'idea utilizzando la metafora della trave e dell'edificio, o riprendendo l'immagine della rete di Indra e della sala degli specchi (Cheng, 2000, p. 419). L'abbandono della nozione di io individuale si accompagna, tuttavia, all'idea secondo cui esisterebbe una mente impersonale (*One Mind*), che Fazang identifica con la natura-di-Buddha (Van Norden & Jones, 2019). La natura-di-Buddha è presente in ogni essere ed è ciò che consente un risveglio istantaneo, non legato a fattori esterni quali lo studio delle scritture o l'osservanza delle regole monastiche (Cheng, 2000, p. 417); di conseguenza

la sofferenza dipende dal fatto che gli esseri non sono consapevoli della loro intima natura, in sé già perfetta. Il percorso soteriologico vi si configura piuttosto come una forma di autoconsapevolezza, che come un processo di sviluppo (Pasqualotto & Zacchetti, 2000, p. 59).

La scuola Huayan, in definitiva, rifiuta l'eccessiva formalizzazione e un approccio troppo intellettualistico, in favore di una dimensione totalizzante e accessibile tramite l'intuizione. Un ulteriore aspetto che risulterà molto importante per i neoconfuciani (pur dando luogo a fraintendimenti) è espresso da Dushun 杜順 (557-640), primo patriarca della scuola, il quale fa uso del termine *li* 理 per caratterizzare il *nirvana*, preferendolo a traduzioni come, per esempio, 'vacuità' (*kong* 空). Secondo Zacchetti, si tratta di un passaggio fondamentale nello sviluppo del buddhismo Mahayana, in quanto *li*, fondamento della realtà, va a identificarsi con "l'embrione della buddhità" (*Tathāgatagarbha*) (Pasqualotto & Zacchetti, 2000, p. 129). *Li*, fin dalle origini un termine associato alla conoscibilità (e alla possibilità dell'azione trasformatrice) in relazione all'uomo, indica dunque la coerenza *in quanto* intelligibile, ovvero accessibile. Come sottolinea Van Norden, tale scelta terminologica ha profonde implicazioni epistemologiche, alla luce del fatto che, al contrario:

Indian Mahayana typically characterizes the nature of ultimate reality as emptiness (Skt. *śūnyata*) or suchness (Skt. *tathata*). Both of these terms connote something that defies conceptualization. [...] *Nirvanic*

experience, as Dushun understands it, reveals neither emptiness nor an undifferentiated manifold but, instead, boundless and ceaseless activity that has a patterned coherence to it [...] (Van Norden & Jones, 2019).

L'esperienza del Nirvana presenta un *pattern* accessibile alla mente libera da quell'egoismo che accompagna l'idea di sé, e proprio questo meccanismo viene ripreso, con i dovuti adattamenti, dal neoconfucianesimo. Agli occhi di Dushun, il rapporto tra *li* e le cose (*shi* 事, spesso tradotto come 'fatto', 'evento', 'fenomeno') è paragonabile al rapporto che intercorre tra l'acqua e le onde dell'oceano. I confini tra le cose che appaiono ai nostri occhi si sfaldano, e ciascuna riflette e implica tutte le altre, esattamente come i gioielli scintillanti della rete di Indra. Zhu Xi stesso, non a caso, riprende la metafora buddhista della luna (il cui riflesso compare sugli specchi d'acqua del mondo, moltiplicandosi, ma essa mantiene la sua unità) per descrivere il Principio Celeste. In aggiunta a ciò, secondo Liu (2021) possiamo ricondurre l'influenza della scuola Huayan sui confuciani di epoca Tang a due dottrine specifiche: la dottrina della trasmissione ortodossa del dao o *daotong*, particolarmente rilevante anche per Zhu Xi; e la dottrina relativa a mente-cuore e natura umana (*xinxing lun* 心性論), la quale segna, secondo Liu, una netta cesura tra il confucianesimo e il neoconfucianesimo. Per quanto riguarda il primo aspetto, la dottrina *daotong*, la scuola Huayan introduce una concezione della trasmissione del pensiero che predilige continuità ed evoluzione concettuale anziché una rigida filiazione che leghi maestri e discepoli al pari di una genealogia familiare. Seppur in modi diversi, pensatori come Han Yu 韓愈 (768-824), Li Ao 李翱 (772-841) e Zhu Xi elaborano dunque delle dottrine che si distanziano esplicitamente dal buddhismo, ma che ricordano la scuola Huayan nella misura in cui espungono dalla genealogia quelle dottrine considerate estranee indipendentemente dal rapporto del loro ideatore con i predecessori. La riflessione sulla natura umana prende invece le mosse, secondo Angle e Tiwald (2017), dalla necessità di adottare una base ontologica più solida nella pratica buddhista. La dottrina della coproduzione condizionata spiega che ogni fenomeno e ogni cosa 'esiste' soltanto nella misura in cui è legato ad ogni altro fenomeno o cosa in una complessa rete di relazioni causa-effetto, e dunque non 'esiste' di per sé; il buddhismo cinese supera questo aspetto e propone come origine di ogni cosa un aspetto non condizionato da altre cose o fenomeni: la natura originaria o *benxing* 本性, la quale non è altro che la 'natura di Buddha'.

I testi della scuola Huayan, così come alcuni dei suoi esponenti - ad esempio Zongmi 宗密 (780-841) - esercitano successivamente una grande influenza sulla scuola Chan, le cui primissime tracce vengono fatte risalire ad un gruppo di praticanti nella Cina settentrionale attivi nel VI secolo e che raggiunge la sua massima influenza durante la dinastia Song, protetto direttamente dallo stato e dal lungo periodo di pace e prosperità che accompagnò la dinastia (Sabattini, Scarpari, 2010, pp. 511 e

515). Questa scuola, indubbiamente la più attraente agli occhi dei neoconfuciani, presenta un nucleo teorico (in particolare della tradizione antica, ovvero il periodo tra il VII e l'VIII secolo) fondato sul 'Sutra della piattaforma del Sesto Patriarca' (*Liuzu tan jing* 六祖壇經, T.2008), il quale pare fosse particolarmente amato da Wang Yangming (Fu, 1973, p. 376). Questo testo fondamentale narra, *in primis*, la vicenda della trasmissione del titolo di patriarca da Hongren a Huineng 惠能 (639-713) (2), umile discepolo di origine barbara, la cui poesia viene preferita a quella del monaco Shenxiu 神秀 (606-706) (1), in virtù della sua più profonda comprensione dell'illuminazione.

1.

Il corpo è l'albero del risveglio

Lo spirito è come un limpido specchio

Applicatevi incessantemente a ripulirlo e a strofinarlo

Affinché sia senza polvere.

2.

Il risveglio non comporta albero alcuno

Né il limpido specchio alcun supporto materiale

La natura-di-Buddha è eternamente pura

E dunque dove mai potrebbe esservi polvere?¹⁶

La prima poesia, di Shenxiu, descrive l'illuminazione come un processo graduale che necessita di un continuo e disciplinato lavoro di 'pulizia' sulla propria mente, la quale è di per sé continuamente soggetta ad un'azione di 'corruzione' da parte del mondo esterno, indicato come da tradizione dal termine 'polvere'. Huineng, invece, sgombra completamente il campo da ogni 'oggetto' di riferimento, ovvero da ogni supporto all'idea di illuminazione stessa, la quale non si raggiunge in virtù di una combinazione di atti, rituali o esercizi mentali finalizzati. Se la mente è essenzialmente e di per sé illuminata, non è necessario pensare a un albero dell'illuminazione o a uno specchio da lucidare quotidianamente: l'illuminazione non deve 'arrivare' o essere 'ottenuta', perché c'è già - la mente coincide con essa, e la sua attuazione coincide con la presa di coscienza di tale verità. A questo proposito, commenta infatti Ivanhoe:

¹⁶ Traduzione in Cheng, 2000, p. 428.

We do not need to acquire and accumulate new knowledge, nor do we need to cultivate new and improved psychological states. We simply must recognize that things are perfect the way they are. The highest spiritual attainment does not involve gaining anything new, but rather losing all that is false (Ivanhoe, 2009, p. 7).

Questi due approcci sono alla base della spaccatura della scuola Chan nella corrente settentrionale¹⁷ (che fa riferimento a Shenxiu) e meridionale (legata a Huineng). Fa notare Charles Wei-hsun Fu che, in seguito, la scuola Cheng-Zhu, di stampo razionalistico, verrà accostata all'approccio 'gradualista' della prima corrente, mentre la scuola Lu-Wang¹⁸ rimanda piuttosto all'approccio 'subitista' della seconda (Fu, 1973, p. 375).

Apertosi con la vicenda dell'illuminazione di Huineng, il Sutra della piattaforma tratta, nel decimo capitolo, delle istruzioni lasciate dal maestro, prossimo alla morte, ai suoi discepoli, per guidarli nella futura predicazione alla gente. In particolare, egli fornisce un'importante indicazione: ad ogni domanda che verrà loro posta dovranno rispondere in modo antinomico, servendosi di coppie di trentasei opposti concettuali.

師言。此三十六對法。若解用即道。貫一切經法。出入即離兩邊。 (T.2008 (XLVIII) pp. 360b20-22)

Il maestro disse che conoscere e utilizzare queste trentasei coppie di opposti equivale a penetrare la totalità dei sutra, andare e venire mantenendosi lontani dai due estremi.

E inoltre:

若全著相。即長邪見。若全執空。即長無明。執空之人有謗經。直言不用文字。既雲不用文字。人亦不合語言。只此語言。便是文字之相。又云。直道不立文字。 (T.2008 (XLVIII) pp. 360b24-26)

Se si è attaccati del tutto alla realtà fenomenica delle cose, ciò dà origine a concezioni erronee; coloro che si aggrappano completamente al Vuoto, danno origine all'ignoranza, e così diffamano i sutra. [Dovete] parlare in modo diretto, senza appoggiarvi alla parola scritta. Dato che ho detto "non appoggiatevi alla parola scritta", non si dovrebbe neppure parlare. Soltanto queste parole [che si dicono] hanno le stesse caratteristiche delle parole scritte (?). Inoltre è detto: "Il retto Dao non fissa parole scritte".

¹⁷ I praticanti della cosiddetta "scuola settentrionale" utilizzavano tuttavia il nome Dongshan Famen 東山法門 per riferirsi a se stessi.

¹⁸ A questo proposito, Ivanhoe fa notare che l'influenza del 'Sutra della Piattaforma' sulla scuola Lu-Wang è anche stilistica e non soltanto contenutistica. Il carattere poetico di questo sutra conferisce efficacia all'argomentazione tramite l'utilizzo di immagini e ritmi, anziché affermazioni esplicite. L'effetto risulta quindi più spontaneo; analogamente, Lu e Wang manifestano entrambi una preferenza verso l'espressione poetica anziché la forma del saggio (Ivanhoe, 2009, p. 7).

Infine:

若有人問汝義。問有將無對。問無將有對。問凡以聖對。問聖以凡對。二道相因生中道義。(T.2008 (XLVIII) pp. 360c06)

Ipotizziamo che qualcuno vi ponga una domanda: se vi chiede dell'essere, rispondete con il non-essere; se vi chiede del non essere, rispondete con l'essere; se vi chiede del secolare, rispondete con la santità; se vi chiede della santità, rispondete con il secolare. Le due Vie [degli opposti] danno origine alla dottrina della Via mediana.

Il Sutra della piattaforma affronta in questo punto un tema fondamentale per il buddhismo Mahayana, ovvero la dottrina della Via Mediana (cinese: *Zhongdao* 中道, sanscrito: *Madhyamāpratipada*). Per il Chan, il cui insegnamento è fortemente improntato sulla dimensione orale e sull'allontanamento da ogni percorso sclerotizzato dalle formulazioni scritte,¹⁹ è centrale la riflessione epistemica a partire dal linguaggio per giungere alle percezioni della mente e alla mente stessa. Ad esempio, l'utilizzo dei *gong'an* 公案 mira a scardinare la naturale tendenza della nostra mente a ragionare per opposizioni concettuali e a considerare, erroneamente, come sostanziali i concetti espressi attraverso le parole. Ciò che Huineng intende trasmettere ai propri discepoli nei passaggi sopracitati è appunto la necessità di distaccarsi (*li* 离) dalle dualità attraverso cui interpretiamo la realtà. Concettualmente concepiamo la luce e l'essere, a cui contrapponiamo il buio e il non-essere, ma faticiamo a tenere presente quanto luce e buio, essere e non-essere non possano essere concepiti l'uno senza l'altro: il fatto che si implicino a vicenda rende inutile (nonché, nella prospettiva pedagogica fortemente pragmatica del buddhismo, controproducente) la nostra predilezione per uno dei due poli. Comprendere questo rende possibile lo 'svuotamento' a livello concettuale di ciò che indichiamo attraverso le parole. Come fa notare Ho (2016, p. 1237), accanto alla "existential dependence" che lega un figlio a suo padre (legame che tutti comprendiamo intuitivamente), esiste anche una "notional dependence": se non vi fosse un figlio inteso come tale, neppure l'idea di "padre" acquisirebbe senso alcuno. Un qualsiasi concetto X, aggiunge Ho, è dunque delimitato concettualmente da ciò che è non-X, pertanto è di per sé vuoto, privo di sostanzialità, non esiste in quanto tale in modo isolato. Dal punto di vista pedagogico, le precedenti considerazioni sono funzionali al distacco non tanto dalle cose (parole, oggetto di attaccamento in quanto portatrici di concetti), ma dall'attaccamento stesso. Scrive Ho (2016, p. 1239): "[a mind of nonattachment] responds to the myriad things without abiding therein and follows freely along with the myriad

¹⁹ Secondo Gardner, questa scarsa fiducia nella parola scritta traspare anche nei neoconfuciani, in particolare dalla scelta di divulgare le proprie idee attraverso testi denominati 'conversazioni trascritte' o *yülu*, caratterizzati da un registro colloquiale. Si veda Gardner, 1991.

circumstances. The middle way realized, then, must be inclusive, rather than exclusive, of one's experiences of the world." In questo senso, secondo Fu: "Buddhism is never a system of *pure* objective truth about the reality of the world and man. It does not even have any fixed "absolute truth" [...] In Buddhism, particularly Mahayana, truth is no more than *upāyakauśalya* (skillful, pedagogical device) for the sake of enlightenment (*nirvāṇa*)" (Fu, 1973, p. 387). La dottrina degli 'espediti salvifici' implica che l'opera dei *bodhisattva* possa assumere forme profondamente diverse a seconda del contesto e delle necessità degli esseri, e soltanto coloro che hanno raggiunto un certo livello di progresso spirituale sono in grado di accedere a questo grado più profondo di verità.

Secondo Fu, inoltre, la mancata comprensione della dottrina della Via mediana costituisce proprio il punto debole delle critiche dei pensatori neoconfuciani nei confronti del buddhismo. Infatti, la ripetuta accusa di nichilismo viene facilmente confutata prendendo in considerazione lo stesso Sutra della piattaforma, all'interno del quale il nichilismo è considerato un estremo del pensiero, un oggetto di attaccamento, da abbandonare come si abbandona l'ignoranza della vacuità di ogni cosa. La tendenza profondamente pedagogica del buddhismo fa sì che esso non ruoti intorno ad una 'verità' fondamentale espressa sotto forma di dogmi ai quali è necessario aggrapparsi,²⁰ in quanto la salvezza consiste nell'abbandonare l'attaccamento alle cose, compreso quello alla dottrina.

2.2 Neoconfuciani e buddhisti

L'accusa di nichilismo si collega ad un'altra critica, presente nel panorama confuciano sin dagli albori della presenza buddhista in Cina, ovvero l'idea secondo cui il buddhismo risulterebbe profondamente antitetico al valore fondante della civiltà cinese, il principio di benevolenza e senso di giustizia (*renyi* 仁義). Come si avrà modo di vedere, essa accomuna la gran parte dei pensatori oggetto di questo studio, dei quali analizziamo brevemente il rapporto con il pensiero buddhista (in particolare per quanto riguarda le scuole Huayan e Chan). Rispetto ai "proto-neoconfuciani", come Han Yu e Li Ao, Zhang Zai segna un punto di svolta dal momento che attraverso la sua opera, che apre l'etica alla dimensione cosmica, il mondo confuciano inizia a dotarsi degli strumenti linguistici e concettuali per combattere le dottrine buddhiste nello stesso campo in cui esse eccellono, ovvero quello metafisico. La posizione di Zhang Zai a livello generale può essere racchiusa nella frase: "La mia Via [confuciana] è bastevole di per se stessa, cos'altro potrei cercare? Pertanto, mi sforzo in ogni

²⁰ Celebre la metafora della zattera dell'Alagaddupama Sutta. Il Buddha paragona la propria dottrina ad una zattera, la quale viene utilizzata per uno scopo ben preciso (attraversare il fiume) e poi gettata via, in quanto inutile. La dottrina è dunque mezzo per raggiungere la salvezza, non un fine in sé.

modo di rigettare le dottrine eterodosse. [Il confucianesimo] è più puro di qualunque altra”.²¹ A suo parere, un aspetto particolarmente problematico è la “contemplazione del vuoto” o *kongguan* 空觀, pratica meditativa finalizzata all’osservazione profonda della vacuità di ogni *dharma*. Dal punto di vista dottrinale, essa si fonda sul principio della coproduzione condizionata; nell’interpretare tale dottrina, Zhang Zai ne enfatizza la frammentazione della realtà, contrapposta al proprio sistema cosmologico unitario fondato sulla ciclicità del *qi* (Zhao, 2005).

Per quanto riguarda i fratelli Cheng, Cheng Hao è colui che, tra i due, mostra un atteggiamento più aperto verso il buddhismo, come testimoniato dal fratello minore Cheng Yi, i cui scritti sono molto più numerosi per ragioni biografiche. Secondo Geng (2017), Cheng Hao dimostra una conoscenza approfondita di numerosi concetti appartenenti al Sutra della Ghirlanda e al buddhismo in generale, dei quali apprezza la profondità speculativa e l’utilità morale, grazie a svariati anni di studio. Ad esempio, egli approva gli ‘abili espedienti’ (*shan qiao* 善巧) che abbiamo già affrontato in precedenza, in quanto sono un chiaro esempio dell’attenzione posta dal buddhismo sul calibrare il messaggio dottrinale (dal punto di vista sia contenutistico che formale) sull’uditore, avendo come unico e solo fine ultimo il raggiungimento della liberazione. Cheng Yi, caratterizzato dalla predilezione verso un approccio più analitico, approva le pratiche meditative in generale (*chanding* 禪定) e nello specifico della ‘meditazione in quiete’ (*jingzuo* 靜坐) pur sottolineandone le mancanze intrinseche; anch’egli comunque argomenta le proprie critiche grazie ad approfondite letture delle scritture e a colloqui con vari monaci. Entrambi i fratelli Cheng, analogamente alla maggior parte dei pensatori neoconfuciani, tendono a criticare l’insieme di credenze relative a regni infernali, reincarnazione e pratiche monastiche. Tutto ciò era molto lontano dal tradizionale sistema di valori confuciano, imperniato sulle ‘tre obbedienze e le cinque virtù’ (*san gang wu chang* 三綱五常), nonché sull’esplicita distanza che, da Confucio in poi, il Saggio deve mantenere rispetto a temi come vita e morte, sui quali è necessario tacere e che sono al contrario continuamente sulla bocca di monaci e predicatori buddhisti. Nel passaggio citato successivamente è chiaro che oggetto di critica è anche l’ipocrisia degli adepti della scuola Chan, i quali dichiarano di appartenere a una scuola differente da ogni altra, ma in realtà non fanno che perpetuare le medesime dannose credenze, in modo da manipolare il popolo ingenuo e facilmente impressionabile. Essi fraintendono il senso più profondo del principio di mutamento universale, rigettano la coerenza e confondono mutamento con assenza di sostanzialità, dimostrando così una mancanza di comprensione basilare dell’ontologia cosmica:

²¹ “吾道自足何事旁求乃盡棄異學淳如也” (ZZQS 15.49).

佛學（一作氏）只是以生死恐動人。[...] 聖賢以生死為本分事，無可懼，故不論死生。佛之學為怕死生故，只管說不休。下俗之人固多懼，易以利動。至如禪學者，雖自曰異此，然要之只是這個意見皆利心也。[...] 學禪者曰草木鳥獸之生亦皆是幻，曰子以為生息於春夏及至秋冬便卻變壞，便以為幻。故亦以人生為幻。何不付與他物生死成壞，自有此理何者為幻？ (ECYS 1.12)

Il buddhismo non fa che spaventare la gente parlando di vita e morte. [...] I grandi Saggi non temevano la vita e la morte poiché le consideravano decise dalla sorte, di conseguenza non ne parlavano. I buddhisti invece, poiché le temono, non parlano che di esse. Ovviamente molte delle persone comuni temono [queste cose] e agiscono solo per interesse personale. Per quanto riguarda i buddhisti della scuola Chan, benché affermino di essere diversi dagli altri, in sintesi anche loro si basano su questo concetto, ovvero il profitto personale. [...] I discepoli della scuola Chan sostengono che l'esistenza di piante e animali sia vuota e insostanziale. Essi affermano che, dal momento che il bambino dalla nascita attraversa la primavera e l'estate per poi giungere all'autunno e all'inverno [della vita], finendo con il corrompersi, anche [la sua vita] è vuota e insostanziale. Perché non dare un'altra spiegazione? Le cose nascono e muoiono e decadono, ciascuna ha il proprio *li*, perché dovremmo considerarle illusorie?

Analizziamo ora brevemente la posizione di Zhu Xi, che affronta il buddhismo in particolare nel tredicesimo *juan* delle *Jinsi lu* 近思錄 [Riflessioni su ciò che ci è vicino] (JSL nelle citazioni), dedicato alle dottrine eretiche. Alcuni passi risultano utili per inquadrarne la posizione:

故"君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比"。若有適有莫，則於道為有間，非天地之全也。彼釋氏之學，於"敬以直內"則有之矣，"義以方外"則未之有也。(JSL 13.3)

Pertanto "Nel mondo non vi è nulla che l'uomo esemplare prediliga o a cui non sia predisposto, ma segue la giustizia". Se prediligesse o non fosse disposto verso qualcosa si differenzerebbe dal Dao, e dunque non sarebbe pienamente collocato tra Cielo e Terra. La dottrina buddhista possiede la "rettitudine interiore del contegno adeguato", ma non "la perfezione esteriore del senso di giustizia".

Inoltre:

譬如負版之蟲，已載不起，猶自更取物在身。又如抱石投河，以其重愈沉，終不道放下石頭，惟嫌重也。(JSL 13.6)

[Il buddhismo] è come un insetto che carica il proprio corpo di oggetti pesanti, non riesce a liberarsene, e continua ad accumularne. O è come [una persona che] si getta nel fiume tenendo tra le braccia una pietra e va a fondo a causa del suo peso, e nonostante non voglia che ciò accada, non pensa di lasciar andare la pietra.

釋氏之說，若欲窮其說而去取之，則其說未能窮，固已化而為佛矣。只且於跡上考之。其設教如是，則其心果如何？[...] 其言有合處，則吾道固已有。有不合者，固所不取。

(JSL 13.9)

Se vogliamo vagliare approfonditamente le dottrine di Siddharta Sakyamuni per capire se rifiutarle o accoglierle, prima ancora di averle studiate a fondo ci saremo già convertiti! Se ne possono soltanto valutare i meriti. Se il suo insegnamento è come lo vediamo, com'erano i frutti delle sue riflessioni? È estremamente difficile accogliere la sua mente e rifiutare le tracce [delle sue dottrine]. [...] [Se le dottrine del buddhismo] si accordano [a quelle dei Saggi], la mia Via [confuciana] già possedeva [tali verità]. Quelle che non si accordano [ai Saggi], certamente vanno rifiutate.

A ciò si aggiungono alcune osservazioni nel *Zhuzi yulei*:

吾儒以性為實，釋氏以性為空。(ZZYL 4.39)

Noi confuciani riteniamo che la natura umana sia sostanziale, mentre per i buddhisti essa è vuota.

知，只有個真與不真分別。如說有一項不可言底知，便是釋氏之誤。(ZZYL 9.86)

Conoscere non è altro che distinguere ciò che è vero da ciò che non lo è. Dire che vi sono cose che non si possono conoscere a fondo è un errore del buddhismo.

今釋氏自謂光明，然父子則不知其所謂親，君臣則不知其所謂義。說他光明，則是亂道！

(ZZYL 12.78)

Oggi i buddhisti affermano di essere illuminati, ma non sanno come definire l'affetto tra padre e figlio o la rettitudine che lega sovrano e ministro. Chiamarli illuminati, che assurdità!

天下只是這道理，終是走不得。如佛老雖是滅人倫，然自是逃不得。如無父子，卻拜其師，以其弟子為子；長者為師兄，少者為師弟。但是隻護得箇假底，聖賢便是存得箇真底。(ZZYL 126.25)

Al mondo vi è un solo Dao, un solo principio dal quale non ci si può allontanare. Infatti, buddhisti e daoisti estinguono le relazioni umane [*renlun*, l'etica], e tuttavia non riescono a sfuggirvi. Ad esempio, non hanno padri o figli, ma rispettano i loro maestri, considerano i propri discepoli come figli maggiori e minori a seconda dell'anzianità. Ma ciò che preservano è falso, mentre i Saggi del passato hanno preservato la verità.

禪家以父子兄弟相親愛處為有緣之慈。如虎狼與我非類，我卻有愛及他，如以身飼虎。

便是無緣之慈，以此為真慈。(ZZYL 126.95)

I buddhisti Chan considerano l'affetto che lega padre e figlio e fratello maggiore e minore come "compassione condizionata". Ciò che considerano "vera compassione", la "compassione non condizionata", consiste invece nell'amare tigri e lupi, che pure non sono della nostra stessa specie, al punto di offrire il proprio corpo per nutrirli.

Come possiamo notare dai passaggi sopracitati, nel *Jinsi lu* la critica di Zhu Xi al buddhismo è piuttosto superficiale e non sembra riuscire a toccare nodi concettuali particolarmente significativi. La riflessione è tautologica: ogni aspetto del buddhismo in disaccordo con gli insegnamenti dei Saggi va rigettato, mentre il resto è superfluo, in quanto già contenuto nella Via confuciana. Il *Zhuzi yulei* entra invece maggiormente nel merito della critica metafisica, ribadendo la più classica delle obiezioni: l'accusa di nichilismo. Il buddhismo, agli occhi di Zhu Xi, è nichilista per due ragioni: a livello metafisico, esso ruota intorno al concetto di "vacuità", di conseguenza per esso anche la natura umana è di per sé vuota, ovvero non sussistente indipendentemente da ogni altra cosa; a livello gnoseologico, il buddhismo non possiede un solido criterio di verità sul quale fondare l'impianto etico. Non dobbiamo dimenticare che la conoscenza del buddhismo da parte di questo pensatore era approfondita e frutto di lunghi anni di studio, interrotti soltanto all'età di trent'anni, quando divenne allievo di Li Tong 李侗 (1093-1163). Per tale ragione, Tiwald (2018) sostiene che Zhu fosse concentrato, in maniera pienamente consapevole, più sui presupposti concettuali delle teorie e pratiche buddhiste, nonché sulle forme prese da tali dottrine una volta messe in pratica, rispetto ad un'accurata esposizione a livello di contenuto. La critica etica è, per un confuciano, particolarmente significativa: il buddhismo scardina la caratteristica fondamentale dell'amore che lega gli esseri umani gli uni agli altri, ovvero la gradualità, la quale è intuitivamente "giusta" in quanto corrispondente alla natura umana, e viceversa. Amare il proprio padre più degli altri uomini, rispettare il fratello maggiore in modo diverso rispetto al fratello minore, ecc. è quanto di più spontaneo si possa concepire. Al contrario, per i buddhisti si tratterebbe di una "compassione condizionata", parziale e incompleta. Ma, osserva Zhu Xi nei passaggi sopracitati, per quanto i buddhisti desiderino distaccarsi dalla concezione confuciana, ad essa fanno inevitabilmente ritorno nel costruire le relazioni della comunità monastica. Questa, in qualche modo, è la prova della correttezza della posizione confuciana: la gradualità del *ren* è "genetica", informa la stessa natura umana ed è impossibile da cancellare completamente.

須是下學，方能上達。然人亦有下學而不能上達者，只緣下學得不是當。若下學得是當，未有不能上達。釋氏只說上達，更不理會下學。然不理會下學，如何上達！（ZZYL 44.15）

Per giungere a ciò che è superiore non si può non apprendere ciò che sta in basso. Se uno apprende ciò che sta in basso ma è incapace di giungere a ciò che è superiore, ciò è esclusivamente dovuto

al fatto che il suo apprendimento è incompleto. In caso contrario, non raggiungere ciò che è superiore sarebbe impossibile. I buddhisti si occupano esclusivamente dell'aspetto superiore, ma non comprendono quello inferiore. Se non si comprende ciò che sta in basso, come si può giungere a ciò che sta in alto?

曰：「他開眼便依舊失了，只是硬把捉；不如吾儒非禮勿視聽言動，戒慎恐懼乎不睹不聞，『敬以直內，義以方外』，都一切就外面攔截。」曰：「釋氏只是『勿視、勿聽』，無那『非禮』工夫。」曰：「然。」季通因曰：「世上事便要人做，只管似它坐定做甚？日月便要行，天地便要運。」曰：「他不行不運，固不是。[...] 他是過之，今人又不及。」 (ZZYL 126.48)

[Zhu Xi] disse: “[Quando i buddhisti praticano la meditazione in quiete], nel momento in cui riaprono gli occhi perdono la quiete che avevano afferrato strettamente e ritornano allo stato precedente; ciò li rende inferiori a noi confuciani: noi che evitiamo di guardare, ascoltare, parlare o agire in modo contrario al rituale, e manteniamo un vigilante timore verso ciò che si sottrae alla nostra vista e al nostro udito, seguendo la “rettitudine interiore del contegno adeguato” e “la perfezione esteriore del senso di giustizia”. [Per i buddhisti] si tratta di cose esterne da bloccare.” Gli risposero: “I buddhisti semplicemente “non guardano né ascoltano”, e ciò riguarda non soltanto ciò che non è conforme al rituale”. Il maestro disse: “È così.” Ji Tong, pertanto, disse: “Nel mondo ci sono cose che gli uomini debbono fare. Che utilità ha dedicarsi soltanto alla pratica di sedersi in quiete? Il sole e la luna devono proseguire il loro corso, e così il Cielo e la Terra”. Il maestro disse: “I buddhisti non compiono alcun cammino, pertanto le loro dottrine sono false. [...] Così come loro eccedono, la gente al giorno d’oggi non penetra abbastanza [nelle pratiche di autocoltivazione].

A livello di pratiche, Zhu Xi ritiene che i buddhisti perdano di vista ciò che è essenziale a favore di speculazioni vuote e meditazioni inconcludenti. Essi si allontanano dalla vita quotidiana immersa nella società, di conseguenza la loro forma di meditazione si limita ad un esercizio destinato a non avere particolari effetti una volta terminata la pratica. Al contrario, per i neoconfuciani (ma anche per i confuciani a livello generale) il coinvolgimento del soggetto nella società (famiglia e stato) è fondamentale e presuppone un'integrazione totale tra pratica interiore e azione concreta. La virtù cardine della sincerità o *cheng* si fonda proprio su questa continuità, e permette all'azione di attuarsi liberamente e senza costrizioni tanto più quanto è risultato di un percorso meditativo, che assume connotati fortemente attivi. Dire che i buddhisti “non guardano e non ascoltano” in maniera indiscriminata equivale a sottolinearne la fondamentale chiusura rispetto al mondo, che riflette parallelamente il loro rifiuto dell'essenziale principio del mondo stesso, il *li*, ovvero l'infinita potenzialità generante del principio del cambiamento. A livello metafisico, sostiene Zhu Xi, i

buddhisti rifiutano 易 *yi* in quanto sintomatico della natura illusoria delle cose. Così facendo, la loro dottrina si fa sterile e vana, in quanto i suoi effetti cessano ogni qualvolta il praticante “riapre gli occhi”. È, dunque, inadatta alle esigenze dell’essere umano, la cui natura, se correttamente indirizzata, è in risonanza con gli altri e con il *li*, che accoglie con perfetta naturalezza:

[...] 佛氏則只認那能視、能聽、能言、能思、能動底，便是性。視明也得，不明也得；聽聰也得，不聽也得；言從也得，不從也得；思睿也得，不睿也得，它都不管，橫來豎來，它都認做性。它最怕人說這『理』字，都要除掉了 [...] (ZZYL 126.52)

[Il maestro disse]: “[...] I buddhisti considerano “natura umana” ciò che può essere visto, udito, del quale si può parlare, sul quale si può riflettere, o che può essere oggetto d’azione. Tuttavia accettano ciò che vedono, chiaro o meno. Accettano di udire bene o meno, accettano il parlare adeguato o meno, la riflessione perspicace o meno: per loro ciò non è importante, poiché comunque considerano tutto questo “natura umana”. Temono più di ogni altra cosa che le persone parlino del *li*, che vorrebbero eliminare [...]”.

L’ultimo oggetto della nostra trattazione del rapporto tra neoconfucianesimo e buddhismo è Wang Yangming, in quanto esponente della corrente direttamente opposta a quella dei fratelli Cheng e di Zhu Xi. La Scuola della mente, inoltre, viene tradizionalmente attaccata dalla Scuola del principio proprio in quanto troppo vicina alle dottrine Chan, al punto che Zhu Xi accusa Lu Xiangshan di essere un propagatore di dottrine Chan nascoste sotto una terminologia confuciana, come i contrabbandieri nascondono il sale illegale sotto a del pesce essiccato (ZZYL 125.44). Nonostante ciò, è opinione di Wing-tsit Chan che, almeno nel caso di Wang Yangming, sia i detrattori suoi contemporanei che i successivi studiosi del suo pensiero ascrivano un peso eccessivo all’influenza del buddhismo sulla sua riflessione (Chan, 1962, p. 203). Rispetto all’epoca di Zhu Xi, il buddhismo cinese nel periodo Ming vive una fase di declino (accompagnato dall’ascesa della corrente lamaista tibetana, dalla forte impronta ritualistica) che rende le sue dottrine meno appetibili ai pensatori neoconfuciani più raffinati: secondo Chan, non vi era alcun monaco nella cerchia di amici intimi di Wang proprio per questa ragione, e lui stesso, benché raccontasse frequentemente delle storielle della tradizione Chan ai propri discepoli nel corso delle lezioni, aveva scarso contatto con le scritture buddhiste.

Gli studiosi sono concordi nell’affermare che l’influenza del Chan su Wang Yangming sia da riferirsi soprattutto a Huineng, e dunque alla scuola meridionale e ai contenuti del Sutra della piattaforma. Come già affermato, la Scuola della mente viene tradizionalmente accostata alla corrente meridionale del Chan in virtù del suo approccio al processo di autocoltivazione, inteso come istantaneo anziché ‘gradualista’. Huineng propone infatti una concezione della natura intrinseca di tutti gli esseri (自性 *zixing*) secondo la quale tale natura sarebbe già pura di per sé, e l’illuminazione

consisterebbe nell'istante stesso di comprensione di questa verità, anche nel corso delle normali azioni quotidiane. Questa comprensione non ancora esperita è l'unica caratteristica che distingue gli esseri senzienti dalla figura del Buddha (*jian xing cheng fo* 見性成佛). Analogamente, per Wang Yangming il raggiungimento della condizione di 'saggezza-santità' (*sheng*) viene portato pienamente a compimento in un lampo di comprensione rivolto all'interiorità della propria mente-cuore, della quale viene percepita l'unità e la fondamentale, essenziale purezza che precede ogni dicotomia. Wang rigetta la concezione di Zhu Xi secondo la quale il principio può essere cercato in ogni cosa esterna per poi essere 'accumulato' in via induttiva, prediligendo un approccio introspettivo (benché lontano da un solipsismo sterile) di ricerca incessante, parallelamente al rifiuto del sostegno ingannevole della parola scritta che si fa nel Sutra della piattaforma (*bu li wen zi* 不立文字). Neppure per Wang è possibile separare l'aspetto conoscitivo e quello pratico: non compiere ciò che si considera eticamente buono equivale a non avere realmente una conoscenza etica relativa a quell'atto e alle sue ramificazioni. La conoscenza non è una dimensione separata dalla realtà, puramente mentale; etica e azione sono bensì legate in modo organico. Ciò è in sintonia con la forte dimensione pratica del buddhismo (Chan in particolare): nel Sutra della piattaforma, infatti, Huineng affianca i termini *ding* 定 e *hui* 慧, affermando la necessità logica di considerarli un'unica cosa, quando invece siamo spesso portati a distinguere tra l'atto della meditazione (che in alcuni casi è banalmente performativo e inconcludente, in quanto circoscritto a un particolare momento della giornata) e la saggezza, intesa come capacità di discernimento nelle situazioni pratiche della vita di tutti i giorni.

師示衆雲。[...] 定慧一體，不是二。定是慧體慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定。[...] 口說善語。心中不善。 (T.2008 (XLVIII) pp. 352c13-18)

Il Maestro disse rivolto a tutti: “[...] Pratica meditativa e saggezza coincidono. La pratica meditativa è l'essenza della saggezza, mentre la saggezza è la funzione della pratica meditativa. Non appena si pratica l'una, subito è presente anche l'altra. [...] [Dire il contrario] è come pronunciare buone parole senza avere bontà nel cuore.”

L'enfasi posta sul valore morale delle scelte compiute nella vita quotidiana, dalla quale è impossibile sottrarsi, implica l'utilizzo di un punto di vista di etica situazionale, che tende a distanziarsi da principi applicati meccanicamente, in favore di una valutazione consapevole delle circostanze. Wang, rimettendo al centro la mente-cuore e la capacità di discernimento del singolo, si sottrae alle sclerotizzazioni del pensiero neoconfuciano in epoca Ming, soffocato talvolta da sterili ripetizioni delle dottrine codificate da Zhu Xi e dai manuali di morale diffusi nei vari strati della popolazione. Nella Scuola della mente-cuore, come si avrà modo di vedere nel dettaglio successivamente, ha estrema importanza la nozione secondo cui il dualismo bene-male che

normalmente informa il nostro metro di giudizio *non* è lo stato originario di *xin*. *Xin* è a monte di questa dicotomia non in quanto fondamentalmente nichilista, bensì come originario strumento di risonanza nei confronti del principio universale. Anche su questo punto possiamo rintracciare una consonanza con la scuola Chan, che con i suoi *gong'an* si propone di distogliere (talvolta in modo violento) la mente dell'allievo dal ragionamento dicotomico. Nel Sutra della piattaforma, Huineng ribadisce che l'allievo deve abbandonare la riflessione su bene e male, e penetrare in questo modo nello stato di tranquillità (si veda T.2008 (XLVIII) pp. 359c12 e seguenti) che probabilmente un neoconfuciano, facendo riferimento al *Zhongyong*, avrebbe associato allo stato precedente all'insorgere delle emozioni. A livello stilistico, Bao (2015) individua svariate metafore naturali e non, provenienti dalle tradizioni daoista e buddhista, delle quali Wang fa un uso consapevole. Ad esempio, appare frequentemente l'immagine dell'acqua, che riflette la quiete della mente-cuore originaria quando è placida, mentre nel suo scorrere simboleggia la vitalità generatrice dell'universo. Wang utilizza anche lo specchio, immagine che abbiamo già avuto modo di vedere analizzando la frattura tra corrente del sud e del nord nella scuola Chan. Secondo Bao, il *gongfu* di Wang consiste appunto nel lucidare costantemente questo specchio che è la mente-cuore originaria, evitando che la polvere vi si depositi ma mantenendo sempre un legame con il mondo esterno (gli oggetti che lo specchio riflette) senza attaccamenti egoistici, esattamente come una superficie riflettente che non trattiene o anticipa il riflesso delle cose. La metafora dello specchio si presta comunque a fraintendimenti: per Huineng, l'atto del "lucidare" lo specchio implica uno sforzo aggiuntivo che non tiene conto dell'originaria purezza di *ben xin*, mentre per Wang, questa purezza può essere offuscata, e benché la spinta intuizionista sia molto forte, la pratica quotidiana è indispensabile.

Come abbiamo avuto modo di vedere, sia nel periodo Song che in epoca Ming, i pensatori neoconfuciani non si sottraggono al confronto con il buddhismo, seppur in modalità differenti. I fratelli Cheng e Zhu Xi hanno a che fare con una corrente di pensiero rivale giunta all'apice dello splendore, mentre Wang Yangming si deve rapportare con una fase di decadenza. In entrambi i casi, i neoconfuciani riconoscono la rilevanza delle argomentazioni buddhiste e sfoderano ogni strumento dialettico per contrastarne la diffusione, anche al fine di proteggere il popolo, facile preda di superstizioni dannose. Dal punto di vista argomentativo, è chiaro che i pensatori di cui sopra non intendono attuare una disamina imparziale come avrebbero potuto fare in gioventù, all'inizio dei propri studi. Essi sono ormai maturi e scelgono piuttosto di argomentare in favore della propria scuola di pensiero, forti delle profonde evoluzioni del confucianesimo nella propria epoca. Possiamo affermare che il concetto di principio, ad esempio, è fondamentale per argomentare l'accusa di nichilismo, in quanto permette di affrontare una serie di temi a carattere metafisico e cosmologico senza dimenticare l'aspetto valoriale, rafforzandone dunque la solidità dialettica. Per quanto riguarda

il fulcro della nostra trattazione, la coltivazione di sé, notiamo che nei periodi Song e Ming la soggettività individuale e l'idea di un ottenimento concreto della saggezza acquistano enorme importanza, probabilmente proprio grazie anche all'influenza del buddhismo, del quale i neoconfuciani adottano una versione secolarizzata (Angurarohita, 1989). Nel momento in cui l'ideale del Saggio è concepito come "a portata di mano", l'attenzione si sposta naturalmente su quelle pratiche corrette e appropriate che ne permettono il raggiungimento. Una di esse è la meditazione in quiete, che i neoconfuciani praticano assiduamente ma in maniera, di nuovo, "secolarizzata" rispetto al buddhismo: per i primi si tratta infatti di una pratica che si può agevolmente inserire nella vita quotidiana, a casa, senza particolari restrizioni per quanto riguarda la posizione del corpo e che prevede l'utilizzo dell'incenso non finalizzato alla preghiera verso il Buddha o i *bodhisattva* (Angurarohita, 1989). L'accusa di egoismo permette facilmente ai neoconfuciani di rimarcare che, benché ad un livello superficiale alcune pratiche meditative possano apparire simili, esse sono comunque finalizzate a scopi differenti: i buddhisti cercano la propria liberazione, mentre i neoconfuciani puntano ad assumere il proprio ruolo nel mondo e nel sistema delle relazioni in maniera corretta e conforme al rituale, superando desideri e parzialità.

3. La coltivazione di sé

3.1 La coltivazione di sé. Una nota introduttiva

Così come l'etichetta 'neoconfucianesimo' è in realtà un termine che riunisce una molteplicità di correnti di pensiero e concetti tuttora distinti in lingua cinese, allo stesso modo, 'coltivazione di sé' è una traduzione di almeno due termini, i quali compaiono anche nelle fonti primarie da noi utilizzate: *xiu* 修 e *yang* 養. Essi sono presenti in varie accezioni riconducibili al termine 'autocoltivazione', come *xiu shen* 修身, *xiu ji* 修己, *yang sheng* 養生 e *yang de* 養德.

Shun (2003, p. 807) dà la seguente definizione di *xiu shen* nell'*Encyclopedia of Chinese Philosophy*:

Xiu shen, or self-cultivation, is the process of improving oneself, out of a reflection on the kind of person one is [...] The process of self-cultivation affects the person as a whole [...] it also has the power to attract and transform others.

Aggiunge inoltre:

[...] this transforming effect is a natural outgrowth of one's cultivated character, a failure to transform others indicates a failure in self-cultivation. Accordingly, one's concern for cultivating oneself cannot be separated from a concern for cultivating others.

La definizione di Shun è significativa, a mio parere, poiché anche se indirettamente, sottolinea una tensione individuata anche da Bol (1990) tra 'trasformazione' (che fa riferimento ad un cambiamento profondo) e 'recupero' di ciò che invece è già presente, ma nascosto, per esempio dalle pulsioni egoistiche. Questo processo è al contempo sforzo di cambiamento e presa di coscienza; disciplina individuale e azione collettiva. Si tratta dunque di uno sviluppo organico, ciclico: la società produce i testi e i maestri che plasmano gli individui, i quali, a loro volta, contribuiscono all'incessante riscoperta di una verità al contempo cosmica ed etica.

Come fa notare Weingarten (2015, p. 202), *xiu shen* compare poco più di un centinaio di volte nelle fonti pre-Qin, e mai nel *Lunyu*, dove tuttavia vi sono alcune occorrenze di *xiu ji* (*Lunyu* 14.42). È, invece, molto importante nel *Zhongyong* (20 e 21) e nel *Daxue* (2, 9, 10), due testi che, come vedremo, sono particolarmente rilevanti per i neoconfuciani. Nel *Zhongyong*, la coltivazione di sé è una delle nove pratiche a cui il sovrano deve dedicarsi, e risulta legata all'esercizio della devozione verso i parenti (*shi qin* 事親), alla conoscenza degli Uomini (*zhi ren* 知人) e a quella del Cielo (*zhi*

tian 知天). Anche nel *Daxue*, *xiu shen* è parte di una sequenza di nove passi che conducono dall'interiorità dell'esaminazione delle cose (*ge wu* 格物) alla diffusione della virtù in tutto il mondo; nella successione di 'stadi' qui illustrata, il fatto che sia presente il concetto di 'governo dello stato' (*zhi guo* 治国), associato alla tradizionale virtù-carisma che si estende dalla figura del sovrano al popolo intero (*de* 德), potrebbe indurre a concludere che la coltivazione di sé sia riservata soltanto al Figlio del Cielo (*tian zi* 天子). Aggiunge infatti Weingarten:

The introductory sequence of *Daxue* promotes an idealised, transcendent view of self-cultivation, whereas in the *Zhongyong* self-cultivation operates within more realistic and pragmatic boundaries. Both texts assume the perspective of the ruler [...] [but in the *Daxue*] the benign effects of self-cultivation spread outwards, while the practice itself simultaneously percolates downwards through the layers of the social hierarchy (Weingarten, 2015, p. 174).

In realtà, *xiu shen* è la radice (*ben* 本) di tutti gli uomini: questo elemento caratterizza esplicitamente anche i pensatori neoconfuciani, i quali postulano la possibilità da parte di chiunque di diventare un Saggio, come testimoniato dalla celebre frase di Wang Yangming "le strade sono piene di Saggi" (CXL 313).

Il presente capitolo si occuperà di indagare che cosa significhi 'coltivazione di sé' nel pensiero neoconfuciano; quali forme concrete assuma nella pratica e quali situazioni storiche lo abbiano plasmato. Infine, prenderemo in esame un testo, il diario del letterato e studioso Wu Yubi, che documenta il percorso di auto-coltivazione quotidiano nel corso di vari anni, offrendo così una prospettiva in prima persona che possa riflettere la riflessione teorica svolta finora.

3.2 L'istruzione tra le epoche Song e Ming

L'epoca Song

Per fissare una cornice storica che permetta di inquadrare la questione della coltivazione di sé, presentiamo innanzitutto questo brevissimo testo di Cheng Yi, intitolato 'Alcune note sull'allevamento dei pesci scritte a ventidue anni' (*Yang yu ji shinian ershier* 養魚記時年二十二), contenuto nell' 'Opera completa dei fratelli Cheng' (*Er Cheng wen ji* 二程文集, d'ora in poi indicata nelle citazioni come ECWJ). Queste note, scaturite spontaneamente da un'esperienza di gioventù apparentemente poco significativa, riflettono in realtà un'ansia generalizzata riguardante molti

letterati del periodo Song, desiderosi di farsi promotori di una trasformazione universale non limitata alle riforme burocratiche ma in grado di penetrare la sfera morale.

書齋之前有石盆池家人買魚子食猫見其煦沫也不忍因擇可生者得百餘養其中大者如指細者如箸支頤而觀之者竟日始舍之洋洋然魚之得其所也終觀之戚戚焉吾之感於中也吾讀古聖人書觀古聖人之政禁數罟不得入洿池魚尾不盈尺不中取市不得鬻人不得食聖人之仁養物而不傷也如是物獲如是則吾人之樂其生遂其性宜何如哉思是魚之於是時寧有是困耶推是魚孰不可見耶魚乎魚乎細鈎密網吾不得禁之於彼炮燔咀嚼吾得免爾於此吾知江海之大足使爾遂其性思置汝於彼而未得其路徒能以斗斛之水生汝之命生汝誠吾心汝得生已多萬類天地中吾心將奈何魚乎魚乎感吾心之戚戚者豈止魚而已乎因作養魚記至和甲午季夏記 (ECWJ 9.30, 9.31)

Di fronte allo studio di casa v'è uno stagno in pietra. [Lì vi sono] dei pesciolini acquistati dalla mia famiglia per nutrire i gatti. Vedendoli schiumare non sono riuscito a trattenermi dal salvarne un centinaio per allevarli; i più grossi erano grandi come dita, i più piccoli sembravano bacchette. Ho passato intere giornate a fissarli con la mano al mento. Dentro di me erano nati due sentimenti: all'inizio, la grande gioia del liberarli e vederli nel posto che loro conveniva; alla fine, un forte turbamento quando ho finito di osservarli. Ho letto i testi degli antichi saggi, i quali proibiscono di utilizzare nei laghi le reti da pesca a maglia fine. Infatti, se la coda di un pesce è più corta di un *chi*, esso non deve essere preso, né venduto al mercato o mangiato. La benevolenza dei Saggi consiste nel prendersi cura delle cose senza causare danni. Ma se i pesci vanno [comunque] presi [seppur] in questo modo [che non li danneggia], che dire di me, che provo gioia nel vederli vivere secondo la loro natura? Penso a questi pesci: com'è possibile che soffrano così? E tutte le altre cose possono essere viste allo stesso modo, come questi pesci, non è forse così? Oh, i pesci, i pesci! Non posso proibire che altrove veniate pescati con ami sottili e reti a maglie strette, ma posso evitare che voi, qui, veniate cucinati e mangiati. So che i fiumi e i mari sono abbastanza vasti da permettervi di seguire la vostra natura, e dunque vorrei portarvi lì: ma non so come arrivarci. Sono soltanto in grado di mantenervi in vita con un poco d'acqua. Ne ho salvati molti di voi, e sono stato autentico e sincero nel mio cuore. [Ma] nel mondo [ve ne sono] moltissimi di voi, come potrò [salvarvi tutti]? Oh, i pesci, i pesci! E non sono soltanto i pesci a turbarmi! Per questo motivo ho scritto queste note nell'estate 1054.²²

In una nota di trent'anni successiva (ECWJ 9.32, 9.33), Cheng Yi afferma di avere ritrovato le note per caso e di avere avuto la tentazione di gettarle via, spinto dalla vergogna. Ciò che pare essere il nodo problematico di questa questione è il senso di impotenza che afferma di avere provato all'età di vent'anni. Egli avvertiva certamente la tensione morale ad evitare la sofferenza degli altri esseri,

²² La traduzione di questo passaggio ha beneficiato del confronto con Smith et al., 1990, pp. 140-1.

ma non era in grado che di salvare pochi pesci, essendo ancora privo di un percorso sistematico e coerente, in grado di concretizzare la spinta emotiva trasformandola in azione dotata di efficacia e, finalmente, di valore universale.

Uno dei tratti caratteristici del pensiero neoconfuciano è la continua riflessione sull'apprendimento. Esso può essere analizzato in termini di istruzione (privata, oppure sotto il controllo dello stato), dei suoi scopi in relazione a individuo, società e cosmo, nonché alla pratica concreta dello studio. Per quanto riguarda l'obiettivo principale del presente lavoro, la riflessione sulla coltivazione di sé, è possibile affermare che nel neoconfucianesimo non vi può essere autocoltivazione senza l'apprendimento, il quale trascende i suoi limiti tradizionalmente libereschi e assurge ad azione trasformatrice a tutto tondo, in parte anche come reazione alle sclerotizzazioni suscitate dal pervasivo e stratificato sistema degli esami imperiali verso le forme di studio dei futuri letterati-funzionari.²³ Nell'epoca Tang, a fianco delle scuole buddhiste situate all'interno di monasteri isolati e immersi nella natura, l'istruzione – avente come fine l'accesso agli esami imperiali – è in larga misura affidata alle famiglie più agiate, le quali assumono dei tutori oppure affidano i figli a scuole private gestite da docenti. In seguito alla nascita dell'impero Song, la domanda di istruzione continua a crescere e si assiste a due tendenze: da un lato, l'impero inizia a costruire un apparato educativo specifico avente lo scopo di formare i futuri funzionari e mantenere il controllo sui libri stampati; dall'altro, alcuni privati iniziano ad acquistare libri e a dare vita a grandi biblioteche allo scopo di attrarre studenti, creando delle scuole private su modello buddhista-monastico, ma specializzate su contenuti confuciani (Lee, 1989, p. 108).

La grande domanda di istruzione a cui abbiamo accennato è legata all'importanza senza precedenti degli esami imperiali in epoca Song, un periodo durante il quale un terzo dei funzionari viene reclutato attraverso questo metodo. Ciò ne accresce ovviamente il prestigio e rende necessaria la creazione di una serie di misure pratiche sempre più stringenti atte ad evitare imbrogli (Lee, 1989, p. 109). Come si avrà modo di vedere successivamente, il contenuto degli esami si focalizza gradualmente sui Classici, anche se, all'inizio della dinastia, ne viene privilegiato lo studio tramite i commentari Tang, ancora dotati di grande autorevolezza. Secondo Gardner (1986, p. 9), in questa prima fase 'critica' nata a metà dell'epoca Tang gli studiosi fanno uso di approcci interpretativi innovativi che attaccano, ad esempio, le interpretazioni e le datazioni dei Classici all'epoca comunemente accettate; gradualmente, i commentari tradizionali passano in secondo piano, e questo pone le basi per la successiva interpretazione dei Classici a scopo politico.

²³ A questo proposito, si vedano Bol (2010) e de Bary & Chaffee (1989).

I tentativi di riforma in questo senso non mancano: tra di essi vi sono soprattutto il movimento per la ‘prosa di stile antico’ (*gu wen* 古文) nato già dalle idee di Han Yu, con Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) e Fan Zhongyan 範仲淹 (989-1052); nonché il nuovo modello proposto da Wang Anshi 王安石 (1021-1086), ovvero le Riforme del 1069 (*Xining bianfa* 熙寧變法). In ‘*gu wen*’, ‘*gu*’ fa riferimento all’antichità delle Tre Dinastie, Xia, Shang e Zhou, intese come epoche di armonia, prosperità e buon governo; ‘*wen*’ è invece l’aspetto culturale-testuale, ovvero i testi degli antichi che ne testimoniano gli intenti (*yi*) e li rendono accessibili ai contemporanei, come una sorta di filo conduttore che non è che il *dao* stesso, immutabile nelle varie forme assunte nei secoli. La prosa di stile antico non impone specifici generi letterari o contenuti,²⁴ i quali possono spaziare tra argomenti molto vari, al contrario, intende stimolare la creatività e lo stile personale degli autori. Questi ultimi devono appropriarsi organicamente degli ideali antichi attraverso uno studio sintetico dei testi nel loro complesso, il quale, gradualmente, tenderebbe a modificare lo stile di scrittura rendendolo più ‘idealistico’ (Bol, 2010, pp. 52-4). Allo stesso tempo, secondo Bol, con la prosa di stile antico la scrittura assume un carattere più marcatamente ideologico in quanto viene incoraggiata la discussione sui problemi contemporanei e l’aspirazione ad entrare a fare parte del governo in modo da realizzare la propria visione (Bol, 2010, p. 55). Le riforme di Wang Anshi spaziano invece dall’ambito militare a quello economico, tuttavia, grande attenzione viene dedicata all’istruzione. Wang propone innanzitutto di sottoporre gli studenti dell’Università imperiale (*Taixue* 太學) ad una serie di esami intermedi distribuiti su tre livelli (*san she fa* 三舍法), il superamento dei quali dovrebbe permettere di accedere direttamente alle cariche di funzionario: ciò esenta di fatto questi studenti dalla partecipazione agli esami imperiali (Lee, 1989). Secondo Gardner (1986), queste riforme incarnano un vero e proprio mutamento di prospettiva dell’epoca Song, ovvero il passaggio dall’approccio ai Classici di tipo critico-filologico di cui sopra, ad uno di tipo programmatico. Quest’ultimo tenta di superare quella che viene sempre più vista come una sterile filologia e considera i Classici dei testi antichi ma ancora vitali, su cui è possibile modellare delle riforme in ogni ambito, dall’economia alla politica estera. Questo, secondo Wang Anshi, è reso possibile dalla loro eccezionale coerenza, la quale si regge sugli stessi principi (*li*) che permettono la creazione di un apparato statale organico, costituito cioè da parti strettamente legate le une con le altre e in costante collaborazione (Bol, 2010, pp. 66-67). La corrispondenza tra coerenza universale e coerenza dell’impero – tra cosmologia e

²⁴ Alle origini, tuttavia, il movimento *guwen* nasce come reazione alla ‘prosa parallela’ (*pianwen* 駢文) di epoca medievale, considerata troppo artificiosa e ricca di abbellimenti, alla quale questa corrente contrappone lo stile appunto antico, più semplice e meno retorico (Sabattini & Santangelo, 1986, p. 324).

politica - trova dunque il proprio punto focale nei testi degli antichi, i quali incarnano perfettamente la prima e, se presi a modello (anche se non in maniera pedissequa) riflettono la seconda.

La scelta di Wang Anshi di dedicare i propri sforzi di riforma anche agli esami imperiali evidenzia l'importanza di questo tema, al quale dedichiamo alcune riflessioni. La dinastia Song, considerata la prima della Cina moderna²⁵ (Sabattini & Santangelo, 1986, p. 329), si caratterizza per un carattere esplicitamente ispirato al mondo “civile” (*wen* 文) anziché “militare” (*wu* 武). Il fondatore Zhao Kuangyin 趙匡胤 (960-976), conscio dei pericoli derivanti da un apparato militare troppo potente e indipendente dal controllo statale, imprime con forza una direzione definita che la dinastia manterrà nel corso dei secoli: netta separazione delle cariche civili e militari (le prime acquisiscono un prestigio inaudito, che le seconde perdono in larga misura), accentramento del potere statale (al quale però si affianca un ridotto controllo sulla popolazione) e maggiore peso dei funzionari-letterati e della *gentry* (Sabattini & Santangelo, 1986, p. 335). In epoca Song si verifica inoltre un grande aumento demografico (la popolazione sfiora i 100 milioni) e a livello sociale crescono urbanizzazione e mobilità sociale; pertanto, nel corso della dinastia il peso degli esami – articolati in tre livelli –, come metodo di reclutamento dei funzionari cresce notevolmente rispetto alle nomine per raccomandazione (anche se il privilegio ereditario rimane estremamente importante). È dunque naturale che, soprattutto nel XI secolo, nasca un serio dibattito su come questa istituzione possa accertare le qualità morali dei candidati e quali dei Classici oggetto d'esame siano maggiormente utili a ciò (Lee, 1989, pp. 122-23). Questa riflessione non esprime soltanto l'approccio programmatico di cui abbiamo già parlato, ma anche quello filosofico, secondo cui la lettura dei Classici è informata da una visione di tipo cosmologico (Gardner, 1986, pp. 12-13). Avviene infatti in maniera graduale una sostituzione dei Cinque Classici di epoca Han (ad esclusione del Classico dei Mutamenti) in favore dei Quattro Libri selezionati da Zhu Xi, i quali verranno ufficialmente canonizzati nel 1313. Come evidenziato da Lee (1989, p. 135), l'importanza degli esami imperiali in questa fase storica conduce alla necessità di una più ampia riflessione sull'istruzione in generale, e sui suoi obiettivi.

*L'epoca Ming*²⁶

²⁵ Gli autori evidenziano che l'attribuzione della 'modernità' al periodo Song si fonda su criteri come l'organizzazione razionale dello stato e la formazione di un'ideologia universale in grado di realizzare un vasto consenso (Sabattini & Santangelo, 1986, p. 329).

²⁶ Dal momento che nessuno degli intellettuali di cui ci occupiamo direttamente si colloca nel periodo Yuan, non ci siamo soffermati nello specifico sulla situazione del neoconfucianesimo in questa fase. Nelle prime fasi della conquista mongola della Cina, i neoconfuciani si trovano in una posizione di minoranza dovuta alla temporanea interruzione degli esami imperiali, nonché alla predominanza di funzionari tecnici nel governo, e del buddhismo in ambito religioso. Il fondatore Qubilai 忽必來 (r. 1271-1294), tuttavia, già prima di salire al trono comprende l'importanza di sfruttare il sistema

Wang Yangming, che insieme a Zhu Xi costituisce il principale polo a cui fa riferimento la nostra analisi, vive invece a cavallo tra XV e XVI secolo, ovvero in piena dinastia Ming, un periodo profondamente diverso anche a livello intellettuale e politico. Con la fondazione della dinastia nel 1368 da parte di Zhu Yuanzhang 朱元璋, imperatore Hongwu 洪武 (r. 1368-1398), inizia un periodo di intenso controllo statale verso la burocrazia e l'istruzione, nonché di feroce repressione del dissenso. Gradualmente, il neoconfucianesimo inizia ad essere assunto esplicitamente come ideologia di riferimento da parte degli imperatori, i quali rafforzano la propria immagine assumendo il duplice ruolo di Saggio e di sovrano: rappresentativo di questo è, in particolare, l'imperatore Yongle 永樂 (r. 1402-1424), il quale finanzia la raccolta e la pubblicazione dei commentari ai Quattro Libri e ai Cinque Classici e delle opere di filosofia morale dei neoconfuciani (Bol, 2010, pp. 144 e seguenti). La conseguenza di ciò è che, a metà del XV secolo, il neoconfucianesimo non è più un'ideologia marginale di alcuni letterati che tentano di persuadere la corte della propria ortodossia, bensì costituisce lo *status quo*: l'adozione delle interpretazioni dei Classici e dell'impianto morale e metafisico neoconfuciani è imprescindibile per superare gli esami imperiali, indipendentemente dalle convinzioni individuali del candidato. L'impero condivide esplicitamente gli ideali di Zhu Xi (la cui tavoletta è presente nel Tempio di Confucio dal 1241), enfatizza istruzione e moralità, e aspira a costituire una società centralizzata e stabile; dagli intellettuali – consapevoli del rischio che corre chiunque esprima critiche – ci si aspetta incondizionato sostegno e collaborazione (Bol, 2010, pp. 184-5). Se durante i regni dei primi imperatori della dinastia Ming si verifica una prima spaccatura tra gli intellettuali che supportano il modello imperiale e coloro che ne prendono le distanze, preferendo ritirarsi dalla carriera burocratica e formare così legami con altri intellettuali e allievi a livello locale – tra di essi Wu Yubi, che vedremo successivamente –, a metà del XV secolo emerge una divisione tra coloro che seguono il modello di Zhu Xi, come Zhang Mou 章懋 (1437-1522); e chi invece rivolge la propria attenzione ad un approccio differente, come Chen Xianzhang 陳獻章 (1391-1469) – allievo di Wu Yubi – e, soprattutto, Wang Yangming e la sua teoria del *li* come coincidente con la mente-cuore. Un secolo dopo, le sue teorie godono di maggiore considerazione rispetto a quelle di Zhu Xi e, com'era accaduto nella dinastia Song, la corte tenta inutilmente di chiudere le accademie che ne impartiscono l'insegnamento (Bol, 2010, pp. 148, 185 e 191).

amministrativo tradizionale tramite i funzionari, i quali vengono gradualmente incorporati nella macchina statale dell'impero mongolo e riescono a sottoporre al trono memoriali e proposte di riforma relativi anche agli esami imperiali e all'istruzione. L'allontanamento dalla corte favorisce, inoltre, il proliferare delle attività neoconfuciane a livello locale, dove si consolida l'indottrinamento delle *élite* locali. Per un'analisi più completa si vedano de Bary, 1981, pp. 1-66 e Santangelo, 2016, pp. 83-6.

3.3 L'insegnante e l'allievo

Il maestro Zhu Xi

Il quadro che abbiamo delineato mostra come l'epoca Song sia un periodo in cui riformatori ed intellettuali si interrogano sul significato più profondo dell'apprendimento, al quale attribuiscono un valore che oltrepassa il modello istituzionale. Non a caso, alcuni dei pensatori che abbiamo trattato scelgono di non partecipare agli esami proprio per evitare di tralasciare il percorso di autocoltivazione, meta suprema a cui dedicano l'intera vita. Addirittura, dunque, esisterebbe un tipo di istruzione controproducente:

子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」 (*Lunyu* 14.24)

Il Maestro disse: “In passato, si apprendeva per se stessi. Oggi, si apprende per gli altri.”

Commento di Zhu Xi:

為，去聲。程子曰：「為己，欲得之於己也。為人，欲見知於人也。」程子曰：「古之學者為己，其終至於成物。今之學者為人，其終至於喪己。」愚按：聖賢論學者用心得失之際，其說多矣，然未有如此言之切而要者。[...]
SZJ 3.6.25

Il carattere *wei* indica “finalità”. I fratelli Cheng hanno detto: “‘Per se stessi’ significa che si desidera fare ciò a beneficio di sé. ‘Per gli altri’ significa che lo si fa per acquisire una posizione di fronte agli altri. Apprendere per se stessi rende in grado, con il tempo, di perfezionare le altre cose, mentre farlo per gli altri porta a perdere se stessi.” Aggiungo che i Saggi del passato hanno speso molte parole per trattare di come approcciarsi all'apprendimento, ma mai vi furono parole tanto precise e pregnanti come queste [di Confucio] [...].

Zhu Xi, coerente con lo spirito confuciano, considera se stesso un educatore, oltre a un trasmettitore e sistematizzatore del pensiero dei saggi. Egli dedica pertanto un capitolo del *Jinsi lu*, intitolato ‘Sull’insegnamento’ (*jiaoxue* 教學), alla riflessione su come un educatore si debba comportare, mettendo come sempre a confronto il presente con l'epoca dei Saggi del passato:

伊川先生曰：古人生子，能食能言而教之大學之法，以豫為先。人之幼也，知思未有所主，便當以格言至論日陳於前，雖未知曉，且當薰聒，使盈耳充腹，久自安習，若固有之。雖以他言惑之，不能入也。若為之不豫，及乎稍長，私意偏好生於內 [...].

11.2

Il maestro Yichuan [Cheng Yi] disse: “Gli antichi istruivano i figli nelle dottrine del *Daxue* non appena erano svezzati e in grado di parlare, considerando fondamentale un apprendimento precoce. Infatti, nell’infanzia non si hanno opinioni già formate sul mondo, dunque le dottrine, nella loro perfezione, colmano le orecchie e il ventre influenzando [il bambino] prima ancora che egli sia in grado di capire [ciò che ode], portandolo ad una comprensione salda con la forza dell’abitudine. [L’influenza di questo insegnamento era tale per cui] l’attrazione delle altre dottrine non aveva presa su di loro. Se questo insegnamento non avviene così presto, già dopo poco tempo nascono le tendenze all’egoismo [...].

聖人之道如天然，與眾人之識甚殊邈也。門人弟子既親炙，而後益知其高遠。既若不可以及，則趨望之心怠矣。故聖人之教，常俯而就之。事上臨喪，不敢不勉。君子之常行，不困於酒尤其近也。而以己處之者，不獨使夫資之下者，勉思企及，而才之高者，亦不敢易乎近矣。JSL 11.4

La via del Saggio è conforme alla natura, e si differenzia completamente dalla conoscenza comune. I discepoli [dei Saggi], ricevendone un insegnamento diretto, erano in grado di apprezzarne la grandezza e la profondità. Tuttavia, se quelle dottrine vengono considerate [così eccellenti da risultare] irraggiungibili, ciò rende pigre le menti [degli studenti]. È per questo motivo che l’insegnamento dei Saggi era [invece] caratterizzato da una costante duttilità. [Confucio ha detto che] nel servire [i genitori e i superiori] e nelle cerimonie funebri lo sforzo dev’essere impeccabile, e che il *junzi* non deve avere la mente offuscata dal vino e neppure avvicinarsi troppo alle persone [comuni]. Colui che si occupa di questo in prima persona, non solo fa sì che le persone meno talentuose si sforzino di avvicinarsi [alla Via], ma anche che le persone più talentuose non considerino [la Via] facile e poco degna.

明道先生曰：憂子弟之輕俊者，只教以經學念書，不得令作文字。子弟凡百玩好皆奪志。JSL 11.5

Il maestro Mingdao [Cheng Hao] disse: “Se si teme che i propri discepoli siano intelligenti ma frivoli, bisogna insegnare loro lo studio dei Classici, non la composizione letteraria. Infatti, le attività di svago sviano la volontà [nell’apprendimento] degli allievi.

教人未见意趣，必不乐学。JSL 11.8

Nell’insegnamento bisogna mettere in mostra gli aspetti più interessanti ed affascinanti, in caso contrario, [per gli studenti] apprendere non sarà motivo di gioia.

孔子教人，“不愤不启，不悱不发。”盖不待愤、悱而发，则知之不固；待愤、悱而后发，则沛然矣。学者须是深思之，思之不得，然后为他说便好。初学者须是且为他说，不然非独他不晓，亦止人好问之心。JSL 11.17

Nell'insegnamento, Confucio non rivelava la verità a coloro che non la cercavano con ardore e non avevano già compiuto ogni sforzo per afferrarla con le proprie forze [*Lunyu* 7.8]. Questo perché in tal modo la conoscenza [ricavata dagli allievi] risulta ricca, mentre in caso contrario non è salda. Bisogna lasciare l'allievo riflettere a fondo: se non riesce a capire [da solo], allora si può procedere alla spiegazione. Nel caso dei principianti, tuttavia, è necessario mostrare loro la verità [da subito], altrimenti non riuscirebbero a comprendere e il loro amore per lo studio calerebbe.

學記曰： "進而不顧其安，使人不由其誠，教人不盡其材。"人未安之，又進之，未喻之，又告之，徒使人生此節目。 [...] 教人至難，必盡人之材，乃不誤人。 [...] 聖人之教，直若庖丁之解牛，皆知其隙，刃投餘地無全牛矣。人之才足以有為，但以其不由於誠，則不盡其才。若曰勉率而為之，則豈有由誠哉？ JSL 11.19

Nello *Xueji* [*Liji*, *Xueji*, 7] è scritto: "[Gli insegnanti d'oggi] spiegano in fretta senza preoccuparsi che gli studenti effettivamente comprendano, non insegnano con piena sincerità e genuinità, e non esauriscono il talento [degli studenti]." Insegnare argomenti nuovi prima che gli studenti abbiano compreso [quelli già fatti], impartire loro [la conoscenza] senza che l'abbiano compresa [con il proprio sforzo personale] fa sì che si riempiano di cose [complicate]. [...] Insegnare è supremamente difficile, poiché se non si mette a frutto il talento dello studente si finisce con lo sviarlo. [...] Nell'insegnamento, i Saggi sono diretti come il cuoco Ding nel smembrare il bue: egli conosceva ogni incavo della sua carne e la lama del coltello penetrava le fessure della carne: [davanti a sé] non c'era più la carcassa nella sua interezza [ma soltanto i suoi pieni e i suoi vuoti]

L'insegnante ideale, secondo Zhu Xi, è ovviamente modellato sulla figura di Confucio, il Maestro per eccellenza. La sua azione è efficace e in grado di adattarsi allo studente nella sua individualità e nelle sue capacità specifiche; egli lascia che l'allievo percorra in autonomia e a fondo le strade della riflessione prima di fornirgli la risposta, in modo che il processo di apprendimento non sia sterile, mnemonico e affrettato. Il maestro deve introdurre gradualmente l'allievo alla dottrina, senza elevarla fino a renderla irraggiungibile – scoraggiando così lo studente –, ma neppure banalizzandola. Soprattutto, il suo scopo non è l'arida trasmissione di un contenuto: egli accompagna bensì lo studente ad assaporare ed introiettare il contenuto della dottrina e la gioia dello studio rigoroso. Chiaramente, questo tipo di insegnamento ben delineato si rivolge ad uno studente altrettanto definito: colui che desidera diventare un Saggio. L'intero percorso educativo neoconfuciano, infatti, mostra come punto di partenza l'assunto secondo cui chiunque possiede in sé questa potenzialità, la cui realizzazione dipende dalle caratteristiche individuali di ciascuno, sulla base del *qi* ricevuto dal Cielo (vedi capitolo I). Come scrive de Bary:

His point is that every individual should have the chance to realize his full human potential, given the limits of his individual endowment, situation in life, or station in society. All possess a

common nature, but each has an individualized form, to be perfected by schooling and self-cultivation. (de Bary, 1989, p. 191).

Questo processo di auto-perfezionamento non termina con un esame, bensì dura potenzialmente per tutta la vita, e non ha bisogno di essere marcato da segni ‘esterni’, come ad esempio l’accesso a cariche prestigiose. L’effetto benefico del Saggio, in questa concezione che Zhu Xi eredita dai fratelli Cheng, va oltre le riforme di cui può farsi portatore in quanto funzionario, e ha una valenza morale che si estende al mondo intero (Bol, 1989, p. 154). In quest’ottica, le riforme di Wang Anshi sono fallimentari perché si concentrano soltanto sugli aspetti esteriori dell’istruzione; quest’ultima, come testimonia il passo del *Lunyu* analizzato sopra, dovrebbe invece essere rivolta *in primis* a se stessi. Bol (1989, p. 157) individua una tensione nella concezione di Zhu Xi: da un lato, egli considera l’apprendimento un’azione trasformativa verso l’io; dall’altro, un recupero e sviluppo di caratteristiche già possedute. L’acquisizione di abilità, ad esempio nella composizione letteraria, ha in quest’ottica una valenza superficiale e secondaria.

Analizzare il pensiero di Zhu Xi in relazione alla coltivazione di sé senza occuparsi dell’investigazione delle cose (*ge wu*) risulta quantomeno incompleto, dal momento che questo pensatore se ne occupa direttamente e la sua concezione viene ripresa, in chiave critica, da Wang Yangming. Come abbiamo già visto all’inizio del presente capitolo, *ge wu* trae origine da un passo del *Daxue* che illustra un percorso di autocoltivazione suddiviso in varie fasi. L’interpretazione di Zhu Xi è che ‘*ge*’ significa ‘giungere’ alle cose (*shi*), o più precisamente al loro principio tramite l’esaminazione dei fatti che avvengono ogni giorno e lo studio dei Classici e dei resoconti storiografici (Shun, 2003, p. 268). Fa notare infatti Shun:

First, with regard to a particular affair, such as the relationship between parent and child, it is not enough to know about the *li* pertaining to that affair [...] By acting, one attains a clearer, firmer knowledge of *li*, until one is entirely at ease with acting in this way [...] without the slightest hesitation, takes joy in so acting, and regards going against *li* like plunging a hand into boiling water. [...] it is also important to examine different things and affairs in order to unravel their *li*. [...] The process is not induction or empirical generalization but more like penetration or insight into what lies behind observable things and affairs [...] For this reason, Zhu advocated extensive study of classics and historical records, which for him included writing commentaries on such texts (Shun, p. 268).

Vedremo nella sezione successiva che per Wang Yangming, basato su una concezione differente della mente-cuore, l’approccio di Zhu Xi svia lo studente, portandolo a sforzarsi inutilmente di accumulare conoscenza delle cose esterne. Per Zhu Xi, il processo di ‘investigazione delle cose’ deve

concludersi in un momento definito di ‘penetrante comprensione che tutto si lega a tutto’ (*huoran guantong* 豁然贯通).

Per concludere questa sezione dedicata a Zhu Xi, presentiamo alcune delle raccomandazioni che egli fa all’interno del *Jinsi lu*. In esse, si evidenzia come lo studente debba mantenere un atteggiamento rispettoso e serio, senza arrendersi di fronte alle difficoltà. L’apprendimento, in quest’ottica, non è una mera attività a cui dedicare alcune ore della propria giornata, bensì una ‘postura’ mentale che deve accompagnare tutta l’esistenza.

學者為氣所勝，習所奪，只可責志。(JSL 2.38)

Se l’allievo è vinto dal suo temperamento [*qi*] e sviato dalle cattive abitudini, non è che un problema di determinazione [nello studio].

今之為學者，如登山麓。方其迤邐，莫不闊步，及到峻處便止。須是要剛決果敢以進。
(JSL 2.53)

Al giorno d’oggi, si apprende come se si scalasse una collina: il terreno è pianeggiante e tutti camminano [senza difficoltà]. Ma appena arrivano in un punto ripido, ecco che si fermano. Bisognerebbe [invece] essere saldi e risoluti per poter progredire.

知之必好之，好之必求之，求之必得之。古人此個學，是終身事。(JSL 2.55)

Quando si conosce [lo studio] non si può che amarlo, e dunque cercarlo, e pertanto ottenerne [i risultati]. Gli antichi sapevano che questo tipo di apprendimento dura per tutta la vita.

問：作文害道否？曰：害也。[...]古之學者，惟務養情性，其他則不學。今為文者，專務章句悅人耳目。既務悅人，非俳優而何？(JSL 2.57)

Alla domanda se dedicarsi alla composizione letteraria danneggiasse la Via, il maestro rispose: “Sì. [...] Gli antichi si dedicavano esclusivamente a coltivare la propria natura. Oggi, chi si dedica alla composizione letteraria bada soltanto a scrivere belle frasi, piacevoli alla vista e all’udito. Se lo scopo è allietare la gente, perché non recitare nelle pantomime?”

動息節宣，以養生也。飲食衣服，以養形也。威儀行義，以養德也。推己及物，以養人也。(JSL 4.3)

Vivere in modo regolare e mantenere il *qi* sotto controllo è coltivare la propria salute. Seguire una dieta corretta e vestirsi in modo appropriato è coltivare il proprio aspetto fisico. Comportarsi in maniera degna e secondo giustizia è coltivare la virtù. Trattare gli altri come si vorrebbe essere trattati è coltivare la loro natura.

戲謔不惟害事，志亦為氣所流。不戲謔亦是持氣之一端。(JSL 4.66)

Fare battute e scherzare non solo ostacola [nell'apprendimento], ma fa anche sì che la determinazione [dello studente] diventi [inconsistente come] un soffio d'aria. Evitare questo tipo di atteggiamento è anch'esso un modo per preservare il proprio *qi*.

L'intero percorso conoscitivo di Wang Yangming ha come fine il raggiungimento (*zhi* 致) di *liangzhi* 良知, un termine che può essere tradotto come “innate knowledge of good” o “coscienza innata del bene” (Chan, 1964; Santangelo, 2016). In questa coscienza innata consiste la conoscenza assoluta, fondamentale, la quale non può essere che di tipo morale: questo viene sottolineato esplicitamente da Wang attraverso l'omofonia dei caratteri 致 ‘raggiungere’ e 至 ‘supremo’ (Zhao, 2017, p. 1). Come abbiamo avuto modo di vedere nel Capitolo I, per Wang e per la scuola della mente-cuore in generale *xin* è per l'appunto il centro epistemologico e morale, in quanto coincide con il principio universale stesso. L'innata conoscenza del bene non può naturalmente essere lo stato di ogni *xin* in qualunque situazione, bensì è alla portata della mente-cuore quando essa si trova in uno stato di purificazione, ovvero è nella modalità più essenziale, quella dell'equilibrio e della “quiete precedente ad ogni manifestazione emotiva” (Santangelo, 2016, p. 129).

Allo stesso tempo, *liangzhi* e *xin* sono due lati facce stessa medaglia: *liangzhi* è, appunto, una facoltà innata e intuitiva che dà origine a risposte emotive appropriate alla situazione, come nel caso del turbamento alla vista di un bambino che cade in un pozzo (Zhao, 2017, p.1); *xin*, in quanto centro epistemologico e dunque ‘finestra’ di quell'io che ‘crea’ il mondo dotandolo di significato (vedi Capitolo I) ha necessariamente a che fare con l'esperienza degli eventi e le sollecitazioni emotive da essi causate. Se non vi fosse questa tensione, lo stesso processo di autocoltivazione non sarebbe necessario, poiché ciascuno sarebbe immediatamente e senza alcuno sforzo ‘sintonizzato’ all'interno della mente-cuore con il suo stato originario di perfetta quiete. In questo senso, l'equilibrio delle emozioni di fronte agli eventi che attinge all'equilibrio originario precedente all'insorgere delle emozioni – e dunque agli eventi stessi - rimanda a mio parere all'antica concezione, espressa già in *Zhongyong* 1, che affianca *zhong* 中 e *he* 和, equilibrio e armonia.²⁷

Zhao (2017, p. 2) definisce la coltivazione di sé in Wang Yangming come *zheng xin de gongfu* 正心的功夫, che noi traduciamo come ‘pratica di rettificazione della mente-cuore’.²⁸ La purificazione – o rettificazione – a cui fa riferimento è quella dei desideri egoistici (*si yu* 私欲). Questi nascono dal contatto con le cose e hanno un effetto di offuscamento (*bi* 蔽) sulla mente-cuore originaria, la quale deve compiere lo sforzo di rettificare l'intenzione (*yi* 意) rendendola in tal modo sincera:

²⁷ Per un approfondimento, si veda Angle, 2010b.

²⁸ Si veda anche Angle & Tiwald, 2017.

中庸言『不誠無物』，大學『明明德』之功，只是個誠意。誠意之功，只是個格物。
(CXL 1.6)

Nel *Zhongyong* è scritto che “senza sincerità non vi è nulla”, e la ‘sincera intenzione’ è espressa nel *Daxue* come “manifestazione e comprensione della preclara virtù”.²⁹ La pratica della sincera intenzione non è che la rettificazione delle cose [*ge wu*].

Come abbiamo visto nel presente capitolo e nel precedente, *ge wu*, se tradotto dall’espressione ‘investigazione delle cose’, è un concetto non semplicemente associato alla Scuola del principio di Zhu Xi, ma un vero e proprio cardine del pensiero del grande studioso, incarnazione della sua specifica metodologia di autocoltivazione, ben distinta da quella della Scuola della Mente-cuore. Wang Yangming, in gioventù, mette alla prova criticamente e in prima persona la pratica di Zhu Xi: si tratta del celebre ‘episodio dei bambù’ che, com’è noto, si conclude in fallimento. Per il giovane si tratta di un primo, preoccupante indizio di una mancanza fondamentale nella filosofia dominante nella propria epoca (Wu, 2011, pp. 48-49).

La ragione della nostra scelta traduttologica nel passo sopracitato è dovuta pertanto alla distinzione che Wang Yangming stesso evidenzia esplicitamente, tra il proprio uso di *ge wu* e quello di Zhu Xi, in particolare all’interno dei seguenti passi significativi del *Chuanxi lu* (Note sull’insegnamento e l’apprendimento, d’ora in poi indicato nelle citazioni come CXL):³⁰

先生又曰：「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。 [...]但意念所在，即要去其不正，以全其正。 [...]即是窮理。天理即是明德。窮理即是明明德」。 (CXL 1.7)

Il maestro aggiunse: “Nell’espressione ‘investigazione delle cose’, ‘investigare’ è affine a ‘rettificare’ nella frase “l’uomo esemplare rettifica la mente-cuore del sovrano” [*Mencio* 4A.20]. [...] Nel momento in cui vi è intenzione, è necessario che da essa venga eliminato tutto ciò che non è conforme alla rettitudine. [...] [Questo] è penetrare a fondo il principio, e il principio è la preclara virtù. Perciò, penetrare il principio consiste nel manifestare e comprendere la preclara virtù.”

問格物。先生曰：「格者，正也。正其不正，以歸於正也」。 (CXL 2.86)

Si domanda di *ge wu*. Il maestro rispose: “‘Ge’ indica la rettificazione di ciò che non è corretto, al fine di fare ritorno alla correttezza originaria.”

²⁹ Per la resa di *ming* come “manifestazione e comprensione” vedi Santangelo, 2016, p. 142. L’autore fa anche notare come Wang associ *mingde* ad “amore per il popolo” *qin min* 亲民, a differenza della scuola di Zhu Xi.

³⁰ La traduzione dei seguenti passi (CXL 1.7; CXL 2.86; CXL 5.137) ha beneficiato del confronto con la resa in inglese in Chan, 1964, p. 15; p. 55 e pp. 102-106.

[...] 區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。 [...] 心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者，謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事親，既事親為一物，意用於治民，即治民為一物，意用於讀書，即讀書為一物，意用於聽訟，即聽訟為一物。 [...] 「窮理」者，兼格致誠正而為功也。 [...] 今偏舉「格物」而遂謂之「窮理」，此所以專以「窮理」屬「知」，而謂「格物」未常有行。（CXL 5.137）³¹

La mia modesta opinione sul ‘raggiungimento della conoscenza’ e sulla ‘investigazione delle cose’ è che si tratta di mezzi per stabilire come penetrare a fondo il principio, cosa che non ho mai sconsigliato alle persone di fare [vedi nota 6], e neppure ho spinto la gente a ritirarsi nell’isolamento e a meditare a schiena dritta senza occuparsi di alcunché. [...] La mente-cuore è sovrana del corpo e, nel suo stato di pura chiarezza e comprensione, corrisponde alla coscienza innata del bene. Quando la mente-cuore viene stimolata [dalle cose e dagli eventi] prende il nome di ‘intenzione’. Conoscenza e intenzione non possono esistere l’una senza l’altra. La conoscenza non struttura forse l’intenzione? L’intenzione in relazione alle cose non può che appoggiarsi alle cose stesse, agli eventi. Ad esempio, prendendo in considerazione l’intenzione in relazione al servire i famigliari, allora questo atto diviene un ‘evento’.³² Lo stesso si applica al governare il popolo, allo studio dei libri e all’amministrazione della giustizia in un tribunale. [...] ‘Penetrare a fondo il principio’ incorpora le pratiche dell’investigazione delle cose; del raggiungimento [della coscienza innata del bene]; della sincerità delle intenzioni [purificate dai desideri egoistici] e della rettificazione della mente-cuore. [...] Oggi si preferisce l’‘investigazione delle cose’ e la si chiama ‘penetrare a fondo il principio’. Questo equivale a dire che ‘penetrare a fondo il principio’ appartiene alla sfera della conoscenza’, e che ‘investigare le cose’ non implica l’azione.

³¹ La lettera qui tradotta è una risposta di Wang Yangming alle critiche mosse alla propria dottrina da Gu Dongjiao 顧東橋 (1476-1545), funzionario e poeta, nonché grande amico di gioventù. Vedi Chan, 1964, p. 91, nota 1.

³² Qui, sulla scia dell’episodio dei fiori descritto nel Capitolo I, abbiamo scelto di tradurre *wu* - finora sempre reso come ‘cosa’ - anche come ‘evento’, traduzione riservata in precedenza a *shi*. La traduzione di Chan (1963, p. 104) è: “For the will to function, there must be the thing in which it is to function, and the thing is an event. [...] Is a thing, then, not the function of the will?”. Quello che Chan a mio parere vuole mettere in luce è che l’equivalenza non è *in generale* tra *wu* (le cose esterne, più o meno isolate rispetto al soggetto) e *shi*, bensì tra *shi* e *wu* nel momento in cui quest’ultimo è funzione di *yi*, ovvero suscita *yi* nella mente-cuore, e dunque entra in relazione con il soggetto. Dal punto di vista traduttologico, l’utilizzo di ‘fatto’ o ‘evento’ anziché ‘cosa’ rimanda al campo semantico dell’‘avvenimento’, dunque, un qualcosa che svolge la propria complessità nel tempo e nello spazio, ed è soggetto a interpretazione; nell’ottica di Wang Yangming è un particolare aspetto della realtà che, grazie alla capacità epistemologica di *xin*, acquista significato, ‘illuminandosi’. Così, si mette in mostra il ruolo dell’individualità nel processo conoscitivo, e dunque il rapporto dinamico che intercorre tra il soggetto e oggetto della percezione, i quali in realtà si identificano: “La mente-cuore non è una prerogativa solo umana, ma è in tutto l’universo, e permette l’identità fra soggetto osservatore e oggetto osservato.” (Santangelo, 2016, p. 125). Al contrario, il termine ‘cosa’ è più genericamente connotato, e nella nostra traduzione intende rimandare a qualcosa che è inerte di fronte a *xin*, proprio come i fiori nel burrone prima di essere scorti dall’osservatore (vedi Capitolo I). A questo proposito, si veda il Capitolo I e Santangelo, 2016, pp. 125-126.

Wang Yangming effettua pertanto una rideterminazione semantica di *ge*, interpretandolo come *zheng*. Parallelamente, *wu* viene associato a *shi*, che, come abbiamo già visto, fa riferimento alle ‘cose’ in quanto ‘fatti’ o ‘eventi’ (vedi Capitolo II). *Ge wu* [come veniva inteso da Zhu Xi] risulta essere solo uno dei vari, seppur egualmente necessari, modi di praticare la ‘rettificazione’, un processo molto più ampio e complesso, che giunge a sintetizzare l’ambito conoscitivo, quello morale e quello dell’azione. Alla luce di ciò, Zhao (2017, p. 2) propone come definizione di *ge wu* l’espressione ‘condotta rettificata’ (*zheng xingwei* 正行为, la traduzione in italiano è nostra), proprio per sottolineare la predominanza dell’azione morale sulla componente teoretica o, peggio, erudita, dell’autocoltivazione.

Nonostante le differenze, i percorsi di autocoltivazione di Zhu Xi e di Wang Yangming sono accomunati, come già evidenziato, dall’assunto di base secondo cui tutti hanno dentro di sé la potenzialità di diventare dei saggi. In CXL 3.99 Wang utilizza la metafora dell’oro per illustrare questo concetto. Il raggiungimento della piena identificazione con il principio celeste³³ è associato al processo di raffinazione dell’oro, la cui purezza è pari a quella della mente-cuore originaria. Un’oncia d’oro è paragonabile a diecimila libbre se la purezza si equivale, pertanto, anche un uomo qualunque può divenire Yao o Shun.

³³ Vedi Chan, 1964, p. 60: *cun tianli* 存天理 viene tradotto come “identified with the Principle of Nature”, anziché con il verbo “conservare”.

3.4 La coltivazione attraverso i testi

I Classici e i Quattro Libri

A livello storico e culturale, una delle innovazioni del pensiero di Zhu Xi è l'aver tracciato un percorso di coltivazione di sé fondato su un preciso itinerario di studio attraverso i Quattro Libri: il *Daxue*, il *Lunyu*, il *Mengzi* e il *Zhongyong*. Zhu Xi non è, tuttavia, il primo a interessarsi esplicitamente ai Quattro Libri, i quali iniziano a riscuotere un interesse gradualmente sempre maggiore tra i letterati circa da metà del periodo Song (Gardner, 2007, p. XXI), anche se già in epoca Tang Han Yu sottolinea l'importanza dei due capitoli del *Liji* (Sabattini & Santangelo, 1986, p. 325). Secondo Gardner (2007, p. XXII), i Quattro Libri e i Cinque Classici della tradizione

may share a fundamental moral, social, and political vision, but the expression of that vision takes rather different forms in the two collections. To generalize, the Five Classics illustrate Confucian morality using concrete examples and lessons from history; set out ideal institutions and methods of governance drawn from the past; describe in detail how one should conduct oneself [...] and prescribe at length the ritualistic practices [...]. The Four Books tend to be less historical, descriptive and concrete; concerned principally with the nature of man, the springs or inner source of his morality, and his relation to the larger cosmos [...].

Per tale ragione, prosegue, i Quattro Libri rispondono in maniera più adeguata alle sfide politiche e intellettuali del periodo Song. In particolare: 1) le tematiche in essi contenute permettono ai letterati confuciani di dialogare con i buddhisti a livello filosofico; 2) offrono gli strumenti per una riflessione sull'interiorità che, nelle intenzioni di Zhu Xi e dei neoconfuciani in generale, può successivamente fungere da base per delle riforme sociopolitiche finalmente efficaci, come abbiamo visto in precedenza (Gardner, 2007, pp. XXII-XXIII). L'innovazione portata da Zhu Xi, dunque, non è tanto il riconoscimento del valore di questi quattro testi fondamentali, bensì egli è il primo a concepirli come un insieme coerente, il cui contenuto non è che la trasmissione della Via da Confucio – a cui Zhu, sulla scia dei fratelli Cheng, attribuisce la paternità di parte del *Daxue* – al discepolo Zengzi 曾子, per proseguire con il nipote, Zisi 子思, approdando infine a Mencio. Come abbiamo già visto (Capitolo II), l'ordine di difficoltà e pertanto di lettura secondo Zhu è: *Daxue*, *Lunyu*, *Mengzi* e, soltanto alla fine, *Zhongyong*, ritenuto il più complesso dei quattro.

Nell'approccio educativo di Zhu Xi, naturalmente, stabilire un curriculum di studio implica anche delineare delle modalità concrete di apprendimento. In particolare, egli fornisce alcune preziose indicazioni all'interno della sezione del *Zhuzi yulei* intitolata 'Come studiare' (*du shu fa* 讀書法).

學問，就自家身己上切要處理會方是，那讀書底已是第二義。 [...] 然聖人教人，須要讀這書時，蓋為自家雖有這道理，須是經歷過，方得。聖人說底，是他曾經歷過來。

(ZZYL 10.3)

La conoscenza che si ottiene con lo studio, per essere vera, deve essere compresa attraverso se stessi: lo studio dei libri è secondario. [...] Pertanto, durante lo studio dei libri dei Saggi, anche se si ritiene che il contenuto corrisponda ai propri pensieri, lo si comprende davvero solo quando si fa esperienza diretta di esso. I Saggi hanno parlato [semplicemente] delle cose di cui hanno fatto esperienza.

[...] 大抵學者讀書，務要窮究。「道問學」是大事。要識得道理去做人。大凡看書，要看了又看，逐段、逐句、逐字理會，仍參諸解、傳，說教通透，使道理與自家心相肯，方得。(ZZYL 10.5)

[...] In generale, gli studenti devono leggere in modo approfondito. “Dedicarsi all’apprendimento” [Zhongyong 28] è una faccenda seria. Bisogna leggere e rileggere [sforzandosi di] comprendere ciascun paragrafo, frase per frase, parola per parola; inoltre, è necessario indagare le diverse interpretazioni e i commenti. Quando le spiegazioni sono chiare e incisive, il principio del Dao [espresso nel testo] e l’allievo si trovano in reciproco assenso, ed egli può dunque comprendere a fondo.

聖賢之言，須常將來眼頭過，口頭轉，心頭運。(ZZYL 10.9)

Le parole dei Saggi penetrano attraverso gli occhi, scivolano sulla lingua e si portano nel cuore.

學者初看文字，只見得箇渾淪物事。久久看作三兩片，以至於十數片，方是長進。如庖丁解牛，目視無全牛，是也。(ZZYL 10.15)

Quando uno studente vede un testo per la prima volta, ha di fronte agli occhi una massa indistinta. Nel corso del tempo, leggendo e rileggendo, anche per una decina di volte, compie infine dei progressi. Proprio come il cuoco [riferimento a Zhuangzi 3.1] che [grazie all’esperienza della tecnica] non vede davanti a sé l’intera carcassa del bue che deve tagliare [bensì i pieni e i vuoti della sua carne].

Altrove (ZZYL 10.16), il processo di apprendimento viene paragonato all’atto di mangiare, in quanto il nutrimento del cibo è assimilabile grazie alla lenta masticazione. Lo studio stesso, tuttavia, non deve essere troppo rilassato, ma beneficiare al contrario di una concentrazione calma e costante, proprio come deve esserlo il fuoco quando si prepara un decotto (ZZYL 10.23). Per favorirla, Zhu Xi consiglia un certo isolamento nell’ambiente di studio (ZZYL 10.18). Lo studente deve essere metodico: è necessario comprendere a fondo un passaggio prima di proseguire o dedicarsi alle note

di commento (ZZYL 10.21). L'atteggiamento di chi apprende è simile a un investigatore che va alla ricerca di tracce e ricostruisce l'identità di un ladro poco alla volta, sulla base degli indizi disseminati nel testo (ZZYL 10.27), ma soprattutto grazie alla propria creatività. In vari punti, Zhu Xi sottolinea come la qualità dello studio sia ben più importante della quantità di libri letti: è necessario ripassare spesso quanto appreso (ZZYL 10.74). Si può notare che Zhu Xi non dedica molte attenzioni alle modalità di studio dei commentari, pur avendo provveduto in prima persona alla stesura dei commenti ai Quattro Libri. Basandosi sull'impianto cosmologico che abbiamo tratteggiato in precedenza, egli è convinto che ciascun individuo abbia dentro di sé la capacità innata di giungere alla verità (universale anziché situazionale) del Principio espressa dai testi senza appoggiarsi eccessivamente alle convenzioni interpretative tradizionali (Gardner, 1986, pp. 48-49).

Per Zhu Xi, come abbiamo visto, 'leggere un testo' è un'azione complessa che incorpora ripetizione, memorizzazione, riflessione personale, sforzo attivo di interpretazione e, soprattutto, un approccio alla parola scritta che mantiene sempre presente l'esperienza individuale. Ciò che Zhu Xi vuole evitare, in sintesi, è che lo studente consideri il contenuto il testo come 'altro' rispetto alla concretezza della propria vita, cosa che cancellerebbe ogni possibilità di una vera trasformazione personale, sostituendola meramente con l'erudizione. Per divenire dei Saggi, il testo deve essere praticato e vissuto con lo stesso spirito dei Saggi del passato che lo hanno composto, i quali hanno tradotto con i segni del *wen* la loro comprensione del dao, altrettanto vissuta. Un esempio ulteriormente significativo di questa 'pratica del testo' è rintracciabile nell'interpretazione e nell'utilizzo che Zhu Xi fa del *Classico dei Mutamenti*. Come nel caso dei Quattro Libri, egli non è il primo a rivolgere a quest'opera un maggior interesse,³⁴ tuttavia si distingue dai suoi contemporanei in virtù dell'interpretazione del testo e, aspetto che concerne maggiormente il presente capitolo, per il ruolo che vi attribuisce all'interno della coltivazione di sé.

Zhu Xi sottolinea a più riprese che i *Mutamenti* sono stati scritti per la divinazione (ZZYL 66.1): dunque devono essere utilizzati a tale scopo, anziché meramente letti come una serie di principi morali astratti (Smith et al., 1990, p. 235). Egli pone la propria dottrina in continuità con l'autore dei *Mutamenti* e primo dei 'tre augusti', Fuxi, il quale si colloca all'origine della 'linea di trasmissione ortodossa del Dao' (*daotong*) di cui abbiamo già fatto cenno:³⁵ la continuità si basa sull'idea che il processo di creazione degli Otto Trigrammi da parte di Fuxi, descritto nello *Xici* 繫辭 [Xici B.11], sia affine all'investigazione delle cose (Adler, 2021, pp. 1 e 7). Fuxi, dunque, osserva il mondo

³⁴ Per una panoramica sull'enorme importanza rivestita dallo *Yijing* in epoca Song, si veda Smith et al., 1990.

³⁵ In questo senso, Zhu Xi si discosta dalla tradizione, che tipicamente considerava Yao 堯 il 'capostipite' della linea di trasmissione del Dao. Vedi Smith et al., 1990, p. 223.

attraverso la propria mente di Saggio, la cui cristallina purezza gli consente di cogliere l'unità tra il cosmo (principio celeste) e la sfera umana (cultura, etica): non si tratta di intuizione, bensì di investigazione da parte di una mente non offuscata dalle impurità del *qi* a cui, come abbiamo visto, sono soggetti in misura variabile tutti gli uomini (Smith et al., 1990, pp. 223-24). La figura di Fuxi coincide con il Saggio, obiettivo finale della coltivazione di sé: aspirare ad essere un Saggio equivale ad aspirare ad uno stato di risonanza con le cose tale per cui il loro *li* emerge agli occhi del soggetto con spontanea chiarezza. Dal momento che il *li* universale è il mutamento – in quanto processo generativo incessante –, l'utilizzo del *Classico dei Mutamenti* ne è la via di accesso: l'atto divinatorio diventa così, in quest'ottica, un aiuto nella coltivazione di sé (Smith et al., 1990, p. 234). Ad un livello ulteriore, il Saggio e il testo stesso vengono a sovrapporsi: entrambi recepiscono il 'mutamento' nelle sue fasi incipienti, e questo permette al Saggio di porsi nella condizione migliore, a seconda del contesto, per assecondare le tendenze delle circostanze:

So *Yijing* divination, as Neo-Confucians understood it, is only indirectly or secondarily concerned with fortune telling. It is really more about apprehending the *present*, or the direction and character of the present flow of events, and choosing one's course of action to fit into and make use of the energy of that flow in the most appropriate (moral) manner. [...] The *spiritual* capacity of both the *Yijing* and the sage is precisely their capacity to detect those otherwise undetectable subtle changes. [...] For ordinary people, on the other hand, moral decisions usually require careful thought. It is when they have reached the limits of their current capacity to know the Way that the use of the *Yijing* [...] becomes appropriate. (Adler, 2021, pp. 20 e 22)

Zhu Xi dedica molte attenzioni alla pratica della divinazione tramite la stesura di istruzioni dettagliate che sottolineano il carattere religioso dell'atto (vedi Adler, 2021, p. 18), ma ciò non toglie che essa sia uno strumento da utilizzare soltanto *dopo* avere esaurito ogni altra risorsa a propria disposizione per tentare di comprendere il *li* della situazione. Si tratta di una pratica delicata che necessita di estrema concentrazione: il rischio di 'forzare' il responso, ovvero di proiettare le proprie idee – e i propri desideri egoistici – cercando di anticipare delle situazioni ancora sconosciute, è sempre in agguato per coloro che sostituiscono la coltivazione di sé con un'azione meccanica come può esserlo la divinazione (Smith et al., 1990, pp. 203-4).

Le 'conversazioni trascritte' come approccio ai Classici

Come abbiamo visto, l'epoca Song si caratterizza, grazie a Zhu Xi, come un periodo in cui il rapporto dei letterati con i Classici muta gradualmente: i testi a cui fare riferimento cambiano, le modalità di accesso ad essi divengono oggetto di riflessione e cambiamento. Questo fenomeno si

riflette anche nella nascita di un nuovo genere letterario: le ‘conversazioni trascritte’ (*yülu* 語錄), opere in lingua colloquiale e ricche di metafore costituite dalle trascrizioni delle lezioni da parte degli allievi. Questa forma testuale, in realtà, compare sporadicamente già prima del periodo Song – ne fanno parte, infatti, sia testi della scuola Chan risalenti a non più tardi del X secolo, che lo stesso *Lunyu* –, ma assume un’enorme rilevanza soltanto dal XII secolo circa (Gardner, 1991, pp. 574-5). La componente dialogica è triplice: come fa notare De Weerd (2010, pp. 224-5), innanzitutto, l’autorità nello *yülu* non è più il Classico – come invece avveniva nei commentari –, bensì il maestro, il quale dialoga in primo luogo con i Classici; in secondo luogo, con gli allievi e in terzo luogo con i letterati contemporanei. Per quanto riguarda la prima componente, secondo Gardner (1991, p. 579 e seguenti), nelle ‘conversazioni trascritte’ il maestro sviluppa il ragionamento facendo riferimento ai Classici nel loro complesso, non limitato alla singola frase o al singolo paragrafo, cosa che era invece inevitabile nel caso del commentario interlineare. In secondo luogo, nelle ‘conversazioni trascritte’ il maestro risponde alle domande degli allievi, per bocca dei quali vengono solitamente espresse anche posizioni riconducibili a maestri di correnti rivali. L’autorità del maestro non viene mai messa in discussione: le domande degli studenti non mirano alla confutazione, bensì consentono all’insegnante di esporre più approfonditamente la dottrina; un lettore distante nel tempo e nello spazio riesce così, tramite la lettura, ad immedesimarsi nei partecipanti alla lezione e a vedere sciolti i propri dubbi (Gardner, 1991); lo stesso si può dire per le domande che riflettevano le posizioni di esponenti delle correnti rivali. La struttura e il linguaggio dello *yülu* favoriscono l’efficacia didattica, di imprescindibile importanza per i neoconfuciani, ma sono anche il riflesso della serie di assunti epistemologici che abbiamo già analizzato nel corso del presente lavoro: se si assume come premessa che diventare Yao o Shun è un traguardo alla portata di tutti e che la natura ricevuta dal Cielo fornisce a chiunque la capacità di accedere al principio, allora è chiaro perché un intellettuale di epoca Song senta di poter sfruttare lo strumento costituito dalla sapienza dei Classici e di dialogare con essi con maggiore autonomia; può inoltre fare uso di un linguaggio meno elevato, facilitando in tal modo a chi lo ascolta l’accesso alla Via nella moltitudine di eventi della vita quotidiana (Gardner, 1991, pp. 596 e p. 586).

3.5 La coltivazione al di là dei testi

Una delle caratteristiche che contraddistinguono i neoconfuciani è la proposta di un percorso di coltivazione di sé che possa escludere lo studio testuale (Angle & Tiwald, 2017, c. 7). Scrive infatti Bol:

Leading Neo-Confucians were adamant in insisting that morality is *not* something fused onto the person from outside and that learning is *not* realized by inculcating models in students. Ethical behavior is not [...] attained by training oneself to accord with a model – even if all agree that the model is correct, one still has to discover something in oneself. [...] relying on the teachings of others creates a greater distance between the student and moral development; the real point of departure lies in the self.

L'utilizzo di concetti come 'coscienza morale innata' e l'enfasi sulla 'riscoperta' di *xin* nel suo stato di originaria purezza porta in generale sì ad una grande fiducia nelle capacità epistemologiche innate (Angle & Tiwald, 2017, c. 7), che ad una svalutazione del valore dei classici rispetto all'autocoltivazione (Santangelo, 2016, p. 131). La centralità del soggetto è, nel caso di alcuni autori, molto esplicita, come per esempio Lu Xiangshan, il quale afferma che "I Sei Classici sono note a margine su di me" (Lu, 1980, p. 395). Naturalmente, la posizione di Zhu Xi e Wang Yangming non è così perentoria: come abbiamo avuto modo di vedere nella sezione dedicata alla lettura del *Zhuzi yulei*, per il primo la lettura è un importante e utile strumento di autocoltivazione; il secondo ne condivide alcune osservazioni (ad esempio, l'importanza maggiore della qualità dei testi e della lettura, rispetto alla quantità). Per entrambi, l'approccio è strumentale: i Classici non sono un fine, bensì un mezzo; una volta raggiunta la comprensione, o man mano che si progredisce nel percorso, i libri devono essere superati (Angle & Tiwald, 2017, c. 7). Zhu Xi pare sostenere che questa posizione, pur essendo in contrasto con la tradizione immediatamente precedente, sia invece coerente con la concezione dell'apprendimento nell'epoca antica. Infatti, afferma, l'istruzione di quelle epoche remote era bipartita: l'apprendimento elementare (*xiao xue* 小學) comprendeva le arti calligrafiche, la matematica, la guida del carro, il tiro con l'arco, la pratica rituale e la musica: in generale, tutto ciò che ha a che fare con il comportamento nella dimensione collettiva. L'istruzione superiore (*da xue* 大學), aperta ai figli dei nobili e ai giovani di talento anche se di umile origine, concerneva l'investigazione del principio, la rettificazione della mente-cuore, la coltivazione di sé e l'arte di governo. Lo studio dei 'fatti' (*shi* 事) era cioè destinato ad essere sostituito dallo studio del principio al di là dei fatti (Angle & Tiwald, 2017, c. 3; cfr. anche ZYL 7 e CXL 195). Per gli antichi, sosteneva infatti Cheng Yi, l'apprendimento era più semplice e spontaneo perché aveva natura maggiormente 'immersiva': le decorazioni, la musica e le cerimonie contribuivano all'assorbimento naturale del principio universale (Bol, 2010, pp. 136 e 158).

Secondo Zhu Xi, anche per i suoi contemporanei è possibile un percorso di autocoltivazione 'controcorrente', cioè che non abbia come scopo l'ottenimento di una carica e che non sia dipendente esclusivamente dai libri. Le pratiche di disciplina mentale attraverso cui diventare un Saggio vengono

suddivise da Angle & Tiwald (2017, c. 7) in tre categorie che andiamo ad analizzare: controllo di sé; pratiche della quiete e attenzione reverenziale.

‘Controllo di sé’ (*self-monitoring*) fa riferimento ai concetti di *shendu* 慎獨 e *keji* 克己, ovvero ‘vigilanza nella solitudine’ e ‘controllo di sé’. Il primo compare in *Daxue* 3 e in *Zhongyong* 1 ad indicare l’atteggiamento dell’uomo esemplare: egli presta attenzione ai segnali più minuti e mantiene costante il proprio controllo anche – e soprattutto – mentre non è osservato. L’enfasi sull’importanza dell’attenzione su quanto appare insignificante è legata all’importanza che, nella dinamica temporale della coltivazione di sé, viene attribuita all’istante che separa la quiete dal movimento, lo stato di ‘centralità’ (*zhong* 中) che precede il sorgere delle emozioni, da quello di ‘armonia’ (*he* 和), che implica che le emozioni sono già sorte – non essendo di per sé negative, ciò viene considerato naturale – ma sono regolate e, dunque, perfettamente appropriate. Questo istante di incipienza, se mantenuto sotto costante osservazione, rende possibile il ‘controllo di sé’. *Keji* compare in *Lunyu* 12.1, all’interno dell’espressione ‘controllare se stessi e fare ritorno ai riti’ *keji fuli* 克己復禮. Alla domanda dell’allievo Yan Yuan 顏淵 su quali siano gli stadi di questa pratica, Confucio risponde che consistono nel distogliere le percezioni (vista e udito) e gli atti (parola e azione) da ciò che non si conforma al rituale (*fei li* 非禮). Il ‘controllo di sé’ ha pertanto una valenza generalmente negativa, un ‘non fare’ qualcosa che potrebbe condurre a deviazioni a livello morale. Zhu Xi propone anche l’‘esame di coscienza’ (*xingcha* 省察), che beneficia anch’esso di uno stato di solitudine, in cui il soggetto può esaminare criticamente le proprie azioni e i propri pensieri. Anche Wang Yangming parla di ‘esame di coscienza e controllo di sé’ (*xingcha kezhi* 省察克治³⁶), pratica indispensabile per non lasciarsi sfuggire ciò che è minuto e quasi impercettibile (*jing wei* 精微, *jing xi* 精细). Trattandosi di una pratica negativa, che mira a reprimere, Zhu Xi ne evidenzia i limiti: il ‘controllo di sé’ è paragonabile ad una medicina, di cui ha bisogno soltanto chi è malato (ZZYL 9.26). Chi, al contrario, è in salute, può farne a meno: il passo ulteriore consiste appunto nel raggiungimento dello stato in cui ciascun moto della mente-cuore è *cheng*, ovvero può esplicarsi liberamente e spontaneamente senza per questo contravvenire al rituale.

Le ‘pratiche della quiete’ (*tranquility and insight*) fanno riferimento soprattutto alla ‘meditazione da seduti in quiete’ (*jing zuo*) a cui abbiamo già dedicato attenzione nel Capitolo II, in relazione al rapporto con le pratiche meditative Chan. Il motivo per cui anche questa pratica è da considerarsi

³⁶ Wang Yangming paragona questa pratica “alla lotta senza quartiere contro i banditi e i ribelli, o all’attenzione del gatto in caccia di topi. Per desideri umani, tuttavia, Wang Yangming intendeva soltanto quelli egoistici. Desideri ed emozioni non erano [...] di per sé cattivi, ma in molti casi potevano essere eccessivi, in altri insufficienti” (Santangelo, 2016, p. 134).

insufficiente è, secondo Wang Yangming, che introduce un'inoportuna e fuorviante distinzione tra due stati, la 'quiete' e 'l'agitazione', che non hanno alcun valore se visti alla luce della coltivazione di sé. Secondo Zhu Xi, è una tecnica che aiuta a calmare la mente, ma non può prescindere dall'osservazione del principio per rendere la mente in grado di rispondere agli eventi in maniera appropriata.

Infine, l' 'attenzione reverenziale' (*reverential attention*) viene espressa dal carattere *jing* 敬. Questo termine compare, ad esempio, in *Lunyu* 2.7: Confucio lo definisce come una sorta di 'disposizione d'animo' che informa ogni gesto, fa sì che venga attribuita importanza non solo allo scopo dell'azione (nel caso del passo, provvedere ai bisogni dei genitori), ma anche al modo in cui l'azione viene svolta. Si tratta della stessa disposizione d'animo di colui che si appresta a compiere un rituale, un sacrificio: posizione eretta, sguardo diretto a ciò che sta di fronte, piedi saldi, atteggiamento solenne (Angle & Tiwald, 2017, c. 7). Nella teorizzazione di Confucio, dunque, *jing* fa sì che il rituale non possa essere compiuto in maniera meccanica.³⁷ Zhu Xi propone ulteriori osservazioni:

曰：「敬則德聚，不敬則都散了。」 (ZZYL 12.89)

[Il maestro] disse: "L' [atteggiamento di] attenzione reverenziale è la condensazione delle virtù."

學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行，則右足止；右足行，則左足止。(ZZYL 9.18)

La pratica dell'apprendimento consiste in due cose che si alimentano a vicenda: avere un atteggiamento di attenzione reverenziale e penetrare a fondo il principio. Quando cresce una, anche l'altra aumenta di giorno in giorno. Si può paragonarle ai piedi di una persona [che cammina]: quando il sinistro si muove, il destro è fermo, e viceversa.

致知、敬、克己，此三事，以一家譬之：敬是守門戶之人，克己則是拒盜，致知卻是去推察自家與外來底事。(ZZYL 9.26)

³⁷ "Appreciating the danger that ritualized behavior, through its repetitiveness, can easily give way to empty, merely formal gesture, Confucius insists that it is the feeling behind the practice that gives meaning to ritual." (Gardner, 2007, p. 143).

Raggiungimento della conoscenza, attenzione reverenziale e controllo di sé: queste tre cose si possono paragonare ad una casa. L'attenzione è la persona che sta a guardia della porta, il controllo di sé respinge i ladri [che cercano di entrare], mentre raggiungere la conoscenza significa esaminare se stessi in rapporto alle cose esterne.

A differenza della 'vigilanza nella solitudine', l' 'attenzione reverenziale' è attiva: non richiede di sopprimere qualcosa che mostra segni di essere egoistico, bensì di modellare il proprio comportamento e soprattutto le più sottili e impercettibili pulsioni che lo regolano, in modo da far coincidere il decoro delle azioni con la dignità interiore.

Per illustrare il risultato a cui approdano queste pratiche così diverse, Wang Yangming ricorre alla metafora dello specchio (CXL 21 e 62): esso rappresenta la mente-cuore; nel caso del Saggio, il suo *xin* è uno specchio perfettamente limpido (*ming* 明), la cui assenza di imperfezioni gli consente di riflettere la realtà per come essa è.³⁸ Uno specchio limpido non anticipa e neppure trattiene l'immagine dell'oggetto che ha di fronte, non rende bello ciò che è brutto e brutto ciò che è bello; l'azione di autocoltivazione corrisponde a lucidare quello specchio (CXL 62) ma, aggiungiamo, nell'ottica cosmologica neoconfuciana, è anche un riscoprire questo stato originario di purezza e piena, spontanea risonanza con l'universo.

3.6 La scrittura

La coltivazione di sé si presta ad un certo grado di creatività, in quanto il suo scopo è permettere all'individuo – caratterizzato da un'energia psicofisica individuale, nonché da un'esperienza di vita unica – di porsi in risonanza con le cose, con i fatti della vita quotidiana, indipendentemente da quali siano, se siano piacevoli o meno. L'appropriatezza della risposta emotiva è l'unica costante: dal momento che che il principio dell'universo coincide con il mutamento (*yi*), sarebbe improprio che il Saggio tentasse di sottrarsi ad esso. Alcuni intellettuali non si limitano allo studio dei testi e alle pratiche di cui abbiamo parlato nel corso del presente capitolo: essi ritengono necessario documentare i propri progressi in itinere attraverso l'analisi di alcuni episodi significativi, o riepilogarli negli anni della maturità, al fine di riflettere sul proprio percorso di autocoltivazione da una prospettiva più estesa, in grado di coglierne le difficoltà e le dinamiche di superamento delle stesse. La documentazione si presta, inoltre, alla sempre presente finalità pedagogica: il diario di un letterato offre al lettore la possibilità di seguirne il maturare e di applicarne le riflessioni alla propria personale

³⁸ In CXL 62, all'interno della metafora dello specchio, si afferma che ciò che distingue il *gongfu* di Zhu Xi da quello di Wang Yangming è che il primo si focalizza sull'atto stesso del riflettere le cose esterne (照上用功), mentre il secondo sullo strofinare lo specchio al fine di permettergli di riflettere naturalmente e perfettamente la realtà (磨上用功).

esperienza quotidiana, pur essendo quest'ultima unica e irripetibile. Come sottolinea Wang, la pratica della coltivazione di sé è interiore, ma deve essere implementata in modi concreti nella vita quotidiana (Wang, 2020, p. 25). Un esempio di ciò è Gao Panlong 高攀龍 (1562–1626), funzionario, insegnante e letterato, autore di alcune opere di commento a Zhu Xi e Zhang Zai. Egli, inoltre, scrive la *Documentazione sulle difficoltà nello studio* (*Kunxue ji* 困學紀), titolo corrispondente ad un'opera di un letterato di poco precedente, Hu Zhi 胡直 (1517–1585). Secondo Taylor, questo genere di testo, particolarmente intimo e introspettivo, è sintomatico di una più generale tendenza del neoconfucianesimo di epoca Ming, all'interno del quale il rigore della speculazione metafisica lascia il posto alla sperimentazione dei principi della tradizione nella vita quotidiana, nonché alla documentazione delle difficoltà e degli esiti di tale esperimento (Taylor, 1978, p. 268). Questo accomuna sia la scuola del principio, che la scuola della mente-cuore: Gao è infatti seguace della prima e critico di Wang Yangming, mentre Hu fa parte della seconda corrente. Entrambi descrivono nel dettaglio un percorso personale, costellato di crisi e interruzioni, che ha come fine il raggiungimento della saggezza; entrambi, inoltre, enfatizzano il proprio rapporto con maestri e amici – anch'essi dediti alla coltivazione di sé -, facendo invece scarsi cenni ai legami familiari (Taylor, 1978, pp. 268-70). In particolare, risulta importante nell'opera di Gao il concetto di *zhi* 志, risoluzione, ovvero l'impegno conscio verso la saggezza, il quale nasce in un particolare momento della propria vita e conferisce significato e importanza ad ogni pratica successiva (Taylor, 1978, p. 271).

3.7 La coltivazione di sé attraverso la scrittura: il *Diario* di Wu Yubi

Abbiamo scelto di dedicare l'ultima parte del presente lavoro ad un'opera che si colloca circa un secolo prima rispetto ai due diari sopracitati: il *Diario* (d'ora in poi indicato come RL nelle citazioni) di Wu Yubi, compilato dal 1425 fino alla morte dell'autore nel 1469.³⁹ Membro della scuola meridionale Chongren, Wu Yubi non è considerato un filosofo particolarmente originale dal punto di vista teoretico: come molti contemporanei è estremamente focalizzato sulla pratica e manifesta una forte tendenza ad un'autoanalisi che spesso sfocia in una rigida autocritica (Zhang, 2021, p. 37-8). Coerente con il messaggio confuciano di 'appagamento nella povertà e gioia nella Via' (*an pin le dao* 安貧樂道), vive in ristrettezze, dedicandosi alla coltivazione dei campi e all'insegnamento, rifiutando inoltre di prendere parte agli esami imperiali, in modo da non sottrarre energie e tempo alla coltivazione di sé. Secondo Bol, la novità di Wu Yubi consiste nel fatto che egli

represents a turn from the Neo-Confucian intellectualism of Zhu Xi to internal reflection [...]. We can also see Wu as reviving the possibility of taking the Neo-Confucian position as the basis for one's personal identity. In turning away from government service, literary endeavors, and even the production of Neo-Confucian scholarly texts, Wu provided his times with an example of principled independence (Bol, 2010, pp. 148-9).

Se da un lato Wu Yubi non compie una carriera ufficiale e ricorda agli amici – all'interno di poemi e iscrizioni – che al di fuori della corte imperiale si può vivere una vita dedicata all'apprendimento, dall'altro non si disinteressa del tutto alle condizioni dello stato, come testimoniato da un memoriale inviato nel 1457 all'imperatore (Bol, 2010, p. 150). Anche Santangelo evidenzia che Wu Yubi, insieme a Cao Duan 曹端 (1376-1434), Xue Xuan 薛瑄 (1389-1464) e Hu Juren 胡居仁 (1434-1484), fa parte di quei pensatori ortodossi vicini a Zhu Xi ma critici di alcuni aspetti della sua dottrina, come l'importanza dell'investigazione delle cose e il dualismo tra *li* e *qi*, preferendo concentrarsi sull' 'attenzione reverenziale' (*jing*) e lo studio (Santangelo, 2016, pp. 102-3).

Il *Diario*, collocato nell'undicesimo *juan* della *Raccolta delle opere di Kang Zhai*⁴⁰ (*Kang zhai ji* 康齋集), si apre in maniera significativa con un aneddoto a tema onirico: Wu racconta di avere visto in sogno Confucio e re Wen (RL 5); successivamente, nel corso degli anni riferisce di avere sognato Zhu Xi (RL 6, RL 175) e nuovamente Confucio (RL 176). Innanzitutto, il fatto che per Wu questi sogni siano tanto significativi da meritare di essere trascritti implica che, con ogni probabilità, egli li

³⁹ La maggior parte delle annotazioni risalgono al periodo 1425-1436, con un ulteriore picco nei tre anni precedenti la morte (Kelleher, 2013, note alla traduzione).

⁴⁰ Kang Zhai: *hao* di Wu Yubi.

considera parte integrante del proprio percorso di autocoltivazione. Nel corso di questi sogni non avviene, apparentemente, nulla di importante: Wu si limita a chiedere a Confucio e a re Wen come seguire la Via in maniera adeguata, mentre nei confronti di Zhu Xi dà mostra di rispetto e venerazione. Questa prima tematica, il sogno, evidenzia chiaramente come, per l'autore, queste figure siano tutt'altro che modelli libreschi, bensì presenze 'intime' anche a livello inconscio, alle quali è possibile appellarsi come ad amici saggi e comprensivi.

Una delle prime annotazioni risalenti al 1425 è particolarmente lunga e dettagliata, perché tratta di uno degli eventi-chiave della vita dell'autore:⁴¹ la presa di consapevolezza della fonte delle proprie mancanze (la tendenza all'ira) e di un approccio essenzialmente sbagliato verso la coltivazione di sé:

與弼氣質偏於剛忿，永樂庚寅，年二十，從洗馬楊先生學，方始覺之。春季歸自先生官舍，紆道訪故人李原道於秦淮客館，相與攜手淮畔，共談日新。與弼深以剛忿為言，始欲下克之之功。[...]厥後克之之功雖時有之，其如鹵莽滅裂何！十五六年之間，猖狂自恣，良心一發，憤恨無所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之間覺得愈加辛苦，疑下愚終不可以希聖賢之萬一，而小人之歸無由可免矣。五六月來，覺氣象漸好，於是益加苦功，遂日有進，心氣稍稍和平。雖時當逆境，不免少動於中，尋即排遣，而終無大害也。[...]反復觀之，而後知吾近日之病，在於欲得心氣和平而惡夫外物之逆以害吾中，此非也。心本太虛，七情不可有所。於物之相接，甘辛咸苦，萬有不齊，而吾惡其逆我者，可乎？但當於萬有不齊之中詳審其理以應之，則善矣。於是中心灑然。此殆克己復禮之一端乎！蓋制而不行者硬苦，以理處之則順暢。[...]因思心氣和平，非絕於往日，但未如此八九日之無間斷。又往日間和平多無事之時，今乃能於逆境擺脫。懼學之不繼也，故特書於冊，冀日新又新，讀書窮理，從事於敬恕之間，漸進於克己復禮之地。此吾志也，效之遲速，非所敢知。洪熙元年乙巳七月二十一日與弼識于南軒 (RL 16)

Nell'anno *geng yin* del regno dell'imperatore Yongle [1410], quando a vent'anni iniziai a studiare sotto il maestro Yang, presi per la prima volta consapevolezza del fatto che il mio temperamento è tendente all'ira. In quella primavera, mentre tornavo dalla residenza di mio padre, feci una deviazione per fare visita al mio vecchio amico Li Yuandao a Qinhuai. L'uno di fianco all'altro, sulla riva del fiume, discutemmo dei nostri progressi quotidiani [nella coltivazione personale]. Parlai nel dettaglio di questa mia predisposizione ai comportamenti impulsivi, e per la prima volta maturò in me il proposito di impegnarmi nel vincerla. [...] Dopo tale fatto avevo molto tempo per dedicarmi a vincere questa mia tendenza, ma quant'ero negligente! Per quindici o sedici anni ho

⁴¹ Dal punto di vista cronologico, il primo evento significativo, di cui tuttavia Wu non fa menzione direttamente nel *Diario*, è la sua 'conversione' all'autocoltivazione durante l'adolescenza, nel momento in cui decide di rinunciare agli esami imperiali (Kelleher, 2013, introduzione).

[sempre] perso le staffe senza riuscire a trattenermi, soffocando nella mia furia ogni briciolo di coscienza. Lo scorso inverno e questa primavera mi sono sforzato al massimo delle mie forze, sentendo una pesante fatica nel corso delle giornate, sospettando che una persona indegna come me non potesse aspirare a diventare un Saggio, e che sarei inevitabilmente entrato nella schiera degli uomini dappoco. Da cinque o sei mesi a questa parte, tuttavia, ho notato dei miglioramenti graduali, pertanto, ho rinnovato i miei sforzi ottenendo progressi ogni giorno. In tal modo ho raggiunto una certa serenità. [Adesso] quando accadono avversità inevitabili, cerco di distogliermi [dalle emozioni negative]. Mi turbano un po', ma senza causare troppi danni. [...] Dopo molte riflessioni, ho compreso che l'afflizione degli ultimi giorni è legata al fatto che desidero ottenere l'equilibrio della mente e detesto le avversità suscitate dalle cose esterne, in quanto mi recano danno. Questo, tuttavia, è [un atteggiamento] sbagliato. Al proprio stato originario, la mente è il Vuoto supremo, in cui le sette emozioni non possono aver luogo. Dal contatto reciproco tra le cose nascono dolce, piccante, salato e amaro, e vi sono una miriade di entità diverse: che io detesti il fatto che mi ostacolano, è forse lecito? Quando invece indago minuziosamente il principio di queste diecimila cose differenti, per conformarmi ad esse, questo [atteggiamento] è buono. In conseguenza di ciò, la mente è completamente libera. Questo non è forse un aspetto dell'"esercitare controllo su di sé e fare ritorno ai riti"? Coloro che esercitano il controllo e non seguono [le cose] si irrigidiscono, al contrario [coloro che] dimorano nelle cose attraverso [la conoscenza del] Principio sono a proprio agio e nulla li ostacola. [...] Pertanto, ritengo di avere sì sperimentato in passato la pace nella mia mente-cuore e nella mia energia psicofisica, ma mai per otto o nove giorni senza interruzione. Oltretutto, in quei giorni passati non accadeva nulla e tutto era tranquillo; oggi, invece, vi sono situazioni avverse che tuttavia non mi turbano. Ho paura che il mio apprendimento possa non essere costante; perciò, ho trascritto [queste considerazioni] in un taccuino. Spero di proseguire il mio percorso in un continuo rinnovamento, studiando i testi ed esplorando a fondo il principio, coltivando un atteggiamento reverente ed empatico verso il prossimo, fino ad arrivare gradualmente ad "esercitare controllo su di me e a fare ritorno ai riti". Che questa mia aspirazione si realizzi subito o richieda un lungo tempo, non è cosa che mi azzardi a voler sapere.⁴²

Ventunesimo giorno del settimo mese del primo anno di regno dell'imperatore Hongxi [1425], Padiglione Meridionale.

Wu Yubi prende dunque consapevolezza del proprio difetto più grave già in giovane età, benché questo non gli permetta di correggersi immediatamente – vedremo infatti che il tema degli scatti d'ira a stento trattenuti è ricorrente nel *Diario* -. A trentatré anni, compie poi un altro passo avanti fondamentale, localizzando nel proprio atteggiamento verso le avversità una disposizione d'animo

⁴² La traduzione del presente passaggio ha beneficiato del confronto con Kelleher, 2013.

che anziché avvicinarlo alla serenità, lo porta ad un certo irrigidimento. La foga (o bramosia, *yu* 欲) di estirpare ogni sentimento negativo e raggiungere uno stato di equilibrio è controproducente: il Saggio deve rispondere e conformarsi (*ying* 應) alle cose con spontanea naturalezza, anziché irrigidirsi di fronte alle disgrazie e tentare – inutilmente – di opporsi ad esse⁴³. Si tratta di una considerazione che possiamo affiancare ad un episodio del *Chuanxi lu*, in cui il discepolo Lu Deng 陸澄 riferisce di avere provato profonda preoccupazione nel ricevere una lettera dalla famiglia che lo informa della grave malattia del figlio, ormai sul punto di morire. La risposta di Wang Yangming, che Lu riporta, è la seguente:

先生曰：「此時正宜用助。若此時放過，閑時講學何用？人正要在此時磨煉。父之愛子，自是至情。然天理亦自有個中和處。過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知己，是『有所憂患，不得其正』。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體。必須調停適中始得。就如父母之喪。人子豈不欲一哭便死，方快於心？然卻曰『毀不滅性』。非聖人強制之也。天理本體，自有分限。不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得」。 (CXL 44)

Il Maestro replicò: “Proprio momenti come questo sono adatti alla pratica. Altrimenti, che utilità avrebbe apprendere [soltanto] nei momenti liberi? Proprio in questa situazione bisogna sforzarsi. Un padre che ama il proprio figlio è il supremo sentimento naturale. Però, il Principio celeste ha di per sé anche un equilibrio, un’armonia. Oltrepassarli è un’intenzione egoistica. Le persone [talvolta] ritengono che, in situazioni come questa, secondo il Principio celeste sia appropriato essere addolorati, perciò sono continuamente preda della sofferenza. Sono inconsapevoli di “non riuscire a raggiungere la rettificazione [*zheng* 正] [della mente-cuore] a causa della sofferenza” [Daxue 9]. In generale, quando le sette emozioni emergono, la maggior parte di esse è eccessiva, mentre poche altre sono insufficienti. Quando sono eccessive non corrispondono alla sostanza originaria della mente-cuore [*xin zhi benti* 心之本體]. Se si vuole ottenerne l’equilibrio, ciò è possibile se [le emozioni] sono regolate e bilanciate. Ad esempio, quando si è in lutto per i genitori, i figli non vorrebbero forse piangere fino a morire, per appagare così la mente-cuore [travolta dal dolore]? Tuttavia, “non bisogna praticare il lutto fino a distruggere se stessi” [Liji 13.6]. Chi non è un Saggio deve costringersi a fare ciò. La sostanza originaria del Principio celeste ha di per sé dei limiti che non si possono superare. Le persone devono soltanto riuscire a comprendere la sostanza della mente-cuore, e così, naturalmente, non dovranno aggiungervi o sottrarvi uno iota”.

⁴³ Questa tematica fa eco ai dibattiti dei cosmologi, come Shao Yong, secondo cui ogni evento contiene la Via dentro di sé, pertanto la Via stessa, nell’uomo, coincide con la capacità di accettare la propria situazione (Santangelo, 2016, p. 59).

Probabilmente, anche Wang Yangming avrebbe considerato il passaggio sopracitato del *Diario* con approvazione: conformarsi alle cose significa essere naturalmente nei limiti di equilibrio predisposti dal Cielo; la gioia smodata, così come la tristezza o la rabbia non controllate, sono un ostacolo che impedisce a *xin* di manifestarsi nel proprio stato originario. A differenza di Wang, tuttavia, Wu tende a dimostrare una maggiore rigidità, sottolineando spesso quanto il percorso intrapreso sia arduo e necessiti di uno sforzo costante; quest'ultimo, per Wang e per la Scuola della mente-cuore, non è più tale nel momento in cui l'individuo ha davvero penetrato l'essenza dell'ordine cosmologico-morale e ha riscoperto il coincidere della propria mente-cuore con il *li*. A ciò fanno eco i seguenti passaggi:

[...] 大凡處順不可喜，喜心之生，驕侈之所由起也；處逆不可厭，厭心之生，怨尤之所由起也。一喜一厭，皆為動其中也。其中不可動也，聖賢之心如止水，或順或逆，處以理耳，豈以自外至者為憂樂哉！（RL 19）

[...] In generale, non è lecito gioire nelle situazioni favorevoli, poiché è proprio da un animo lieto che sorgono arroganza e presunzione; [allo stesso modo] non è lecito detestare le situazioni avverse, poiché è proprio da un animo che detesta che nascono risentimento e rabbia. Che si provi gioia o risentimento, il proprio centro ne viene scosso. La mente del Saggio è come acqua cheta: come nella prosperità, così nelle avversità, egli dimora nel Principio, nient'altro. Potrebbe mai preoccuparsi o gioire per ciò che proviene dall'esterno?

屢有逆境皆順而處。（RL 21）

Nelle continue avversità mai mi impongo, bensì ad esse mi accordo e lì mi faccio dimora.

大抵學者踐履工夫，從至難至危處試驗過，方始無往不利。若舍至難至危，其它踐履，不足道也。（RL 37）

In generale, quando gli eruditi attuano la pratica [di coltivazione di sé], nelle situazioni di estrema difficoltà e pericolo riescono sempre e con facilità soltanto se sperimentano [quanto appreso], se invece in tali situazioni si tirano indietro, ogni altra pratica diviene irrilevante.

近晚往鄰倉借穀，因思舊債未還，新債又重，此生將何如也？徐又思之，須素位而行，不必計較。「富貴不淫貧賤樂，男兒到此是豪雄」。（RL 63）

Verso sera sono andato dai vicini a prendere in prestito del grano dal loro granaio; visto che il mio debito, anziché essere ripagato, è cresciuto ancora, mi sono chiesto che ne sarebbe stato di questa mia vita. Dopo averci riflettuto ancora, [ho capito che] bisogna agire in conformità alla propria situazione senza affannarsi. “Colui che non si abbandona agli eccessi quando è ricco e gioisce nella povertà è un uomo grande e indomito.

人須於貧賤患難上立得腳住，克治粗暴，使心性純然，上不怨天，下不尤人，物我兩忘，惟知有理而已。(RL 70)

Gli uomini devono ergersi con fermezza nelle situazioni di povertà e difficoltà, mantenere sotto controllo i propri aspetti grossolani e grezzi, purificare il proprio cuore. Non devono provare risentimento verso il Cielo e neppure incolpare gli altri, non devono tenere in gran conto le cose materiali e neppure se stessi, ma devono solo e soltanto comprendere il principio.

動靜語默，無非自己工夫。(RL 173)

La pratica [della coltivazione di sé] è nell'azione così come nella quiete, nelle parole così come nel silenzio.

[...] 云：處順不如常處逆，動心忍性 [Mengzi 6B.35] 始成功。(RL 204)

[Il maestro Zhu] affermò: “Frequenti avversità sono preferibili rispetto a trovarsi in situazioni favorevoli, in quanto [è nelle difficoltà che] la mente si scuote e il carattere si tempera, e solo a questo punto si conseguono i risultati [della pratica].

Per quanto riguarda la tematica dell'irascibilità, sono rilevanti i seguenti passi:

[...] 力除閒氣，固守清貧。病體衰憊，家務相纏，不得專心致志於聖經賢傳，中心益以鄙詐，而無以致其知 [Daxue 2]; 外貌益以暴慢，而何以力於行 [Zhongyong 21]! 歲月如流，豈勝痛悼。如何! 如何! (RL 18)

[...] “Impegnarsi per non essere facili all'ira, mantenersi saldi nelle avversità.” Sono debole e malato, faccende e responsabilità mi tormentano, [perciò] non riesco a dedicare completamente la mia attenzione ai venerabili scritti dei saggi. Il mio animo è sempre più astioso e ipocrita, e non ho modo di estendere la mia conoscenza. Somiglio sempre di più ad un brutto prepotente, riuscirò mai a praticare ciò che apprendo? Come avere la meglio su questi dolori che mi straziano, mentre il tempo scorre inesorabile? Come?!

小童失鴨，略暴怒。較之去年失鴨，減多矣。未能不動心者，學未力耳。(RL 39)

Il servetto ha perso un'anatra e mi sono arrabbiato, ma molto meno, rispetto all'anno passato. Ancora non sono in grado di impedire i turbamenti della mente, poiché la mia tempera nello studio è ancora insufficiente.

因暴怒，徐思之，以責人無恕故也。欲責人，須思吾能此事否。苟能之，又思曰：吾學聖賢方能此，安可遽責彼未嘗用功與用功未深者乎？況責人此理，吾未必皆能乎此也。

以此度之，平生責人，謬妄多矣。戒之，戒之！信哉「躬自厚而薄責於人，則遠怨」
[Lunyu 15.15]，以責人之心責己，則盡道也。(RL 48)

Riflettendo sul perché mi faccia prendere dalla rabbia, [comprendo che] la ragione è che biasimo gli altri e sono intransigente. Quando mi prende il desiderio di rimproverare gli altri è assolutamente necessario che io consideri se sia in grado di fare ciò [per cui lo biasimo]. Nel caso in cui io possa, allora devo riflettere ulteriormente: “Ho appreso a fare ciò per aver seguito l’insegnamento dei saggi; dunque, come si può rimproverare coloro che non hanno mai attuato la pratica [di coltivazione personale] o non sono abbastanza diligenti nel farlo? Io stesso non sono in grado di agire sulla base del principio, e mi permetto rimproverare gli altri! Assumendo ciò come criterio [per valutare me stesso, vedo che] per tutta la vita ho rimproverato gli altri, che gran sciocco arrogante sono stato! Non accadrà mai più, mai più! Devo riporre fiducia in questa verità: “Colui che da sé esige molto, e poco dagli altri, non sarà oggetto di biasimo”. Rivolgere i rimproveri verso se stessi, non verso gli altri, in questo consiste la pratica della Via nella sua interezza.

Come per Gao Panlong, anche per Wu Yubi è fondamentale trattare del tema della risoluzione nella pratica (*zhi* 志) che, come abbiamo visto, è il punto di partenza da cui intraprendere un percorso di coltivazione di sé anche nella teorizzazione di Zhu Xi sulla scia di Confucio stesso (*Lunyu* 2.4). A questo proposito, Wu scrive una serie di passi significativi:

聖賢所言，無非存天理、去人欲。聖賢所行亦然。學聖賢者，舍是何以哉！(RL 10)

I saggi affermavano che bisogna preservare il principio celeste e liberarsi dalle brame egoistiche, nient’altro. Questo si rifletteva anche nella loro condotta. Come potrei mai distaccarmi dal loro [esempio]?

自今須純然粹然，卑以自牧，和順道德，方可庶几。嗟乎！人生苟得至此，虽寒饥死，刑戮死，何害为大丈夫哉！苟不能然，虽极富贵，极寿考，不免为小人。(RL 53)

D’ora in poi la mia integrità dovrà essere perfettamente cristallina, custodirò me stesso con umiltà, mi conformerò in armonia alla Via e alla Virtù, e solo così raggiungerò [la perfezione morale del Saggio]. Ohimè! Se nel corso della propria vita un uomo riesce a giungere a ciò, a diventare un grande uomo, che male potranno mai fargli freddo, fame, morte e torture? Se invece non ne è in grado, per quanto ricco o longevo, non potrà che diventare un uomo dappoco.

[...] 須以天地之量為量，聖人之德為德，方得恰好。[...] (RL 64)

Devo valutare [me stesso] prendendo a misura cielo e terra, la mia virtù deve essere quella del Saggio, solo così si raggiunge la perfezione.

人之遇患難，須平心易氣以處之，厭心一生，必至於怨天尤人。此乃見學力不可不勉。

(RL 104)

Incontrando difficoltà e disgrazie è necessario affrontarle con animo tranquillo e ben disposto, poiché non appena in noi nasce una [disposizione della] mente all'odio, questo non potrà che condurci a scagliare la nostra rabbia contro il Cielo e a biasimare gli uomini. Questo mostra che nell'impegnarsi nello studio non possiamo non compiere questo sforzo.

七月十二夜，枕上思家計窘甚，不堪其處。反復思之，不得其方。日晏未起，久方得之。蓋亦別無巧法，只隨分節用安貧而已。誓雖寒飢死，不敢易初心也。於是欣然而起。又悟若要熟，也須從這裏過。(RL 106)

Dodicesimo giorno del settimo mese. Questa notte, a letto, riflettevo sulle pessime condizioni economiche della mia famiglia, impossibili da sopportare. Ci pensavo e ci ripensavo, senza trovare soluzione. Era già tardi, ma non mi ero ancora alzato: alla fine ho capito. Non c'è altro modo: bisogna soltanto accontentarsi della propria situazione, ridurre le spese, essere appagati pur nella povertà. Ho giurato che neppure di fronte a freddo, fame e morte oserò mutare quella disposizione con cui mi sono per la prima volta accostato [al mio processo di auto coltivazione]. Rallegratomi di ciò, mi sono alzato. E ancora, ho compreso che se si desidera l'entusiasmo [in questa pratica] bisogna anche in questo caso passare [per questa riflessione].

今日思得隨遇而安之理，一息尚存，此志不容少懈，豈以老大之故而厭於事也。(RL 162)

Oggi ho riflettuto sul principio che sottende al dover accettare di buon grado le circostanze della vita: è una condotta che deve occupare l'intera vita, fino all'ultimo respiro e senza che la nostra volontà s'infiacchisca. Come si può provare noia e disgusto verso le cose perché si è invecchiati?

夜臥閣中，思朱子云「閒散不是真樂」，因悟程子云：「人於天地間，並無窒礙處，大小咸快活，乃真樂也。」 [ECYS 15.59] 勉旃，勉旃！ (RL 204)

Questa notte ero sdraiato nella mia stanza e pensavo alle parole del maestro Zhu: "l'ozio inoperoso non è autentica gioia". Così ho compreso le parole dei Cheng: "L'uomo è tra Cielo e Terra, non vi è alcun ostacolo, ogni cosa è pervasa di letizia: questa è la vera gioia". Forza, forza!

La sua volontà di perseverare viene rafforzata dalle parole sia dei Saggi del remoto passato, sia dei maestri che lo hanno preceduto di decenni o secoli, a cui ha accesso tramite la lettura. Wu Yubi è, inoltre, un individuo che attribuisce importanza alla dimensione onirica e alla riflessione notturna: sdraiato a letto, in quiete, le parole studiate nel corso della giornata vengono continuamente ripensate, anche inconsciamente, con quella concentrazione e attenzione reverenziale (*jing*) che riporta con costanza la mente sulla pratica, e che favorisce l'esplicita reiterazione del proposito di impegnarsi. Di

fronte alle difficoltà, comunque, Wu riporta numerosi momenti di scoraggiamento, a testimonianza di quanto arduo sia il percorso per giungere al perfezionamento morale del Saggio:

貧困中事務紛至，兼以病瘡，不免時有憤躁。(RL 13)

Mi trovo in povertà, tormentato da una miriade di faccende di cui debbo occuparmi e, in più, dalla malattia. Talvolta, sono incapace di evitare la rabbia e l'irritazione.

小女瘡疾相纏，不得專心讀書，一時躁急不勝。雖知素患難，行乎患難 [Zhongyong 14]。然歲月不待人，學問之功不進，不得不憂也。其實亦因早年蹉跎過了好時節，以致今日理會不徹。三十年前好用功，何可得耶？(RL 46)

L'ulcera della mia bambina mi preoccupa, non riesco a concentrarmi sullo studio e di tanto in tanto divento estremamente irascibile. So che nelle avversità il Saggio agisce in modo appropriato alla situazione, ma il tempo passa inesorabile, nello studio non faccio progressi e non posso che esserne triste. Effettivamente, ciò si deve anche al fatto che durante la mia gioventù ho sprecato moltissimo tempo, al punto che oggi non riesco a concentrarmi fino a penetrare nelle cose. Se trent'anni fa fossi stato diligente, che cosa avrei potuto ottenere?

凡事誠有所不堪，君子處之，無所不可，以此知君子之難能也。(RL 57)

Essere sincero e spontaneo (*cheng*) in ogni situazione è al di sopra delle mie capacità. È tale l'uomo esemplare e non vi è nulla che non riesca a compiere. Da ciò si evince che [diventare] un uomo esemplare è arduo.

讀《易》倦，觀《晦庵先生年譜》。慨先哲之精勤，愧奴輩之減裂。惘然自失，奈之何哉？據今地位，努力向前。(RL 59)

Ho letto i Mutamenti e, dato che è una lettura stancante, sono passato alla Cronaca della vita del maestro Hui An [Zhu Xi]. Lo spirito rigoroso e diligente di quel grande pensatore mi fa sospirare di ammirazione, ma le mancanze del sottoscritto, persona dappoco, mi riempiono di vergogna. Sono confuso e smarrito, che cosa devo fare? Il mio stato attuale è un punto di partenza, da qui rivolgerò i miei sforzi verso il futuro.

玩《中庸》，深悟心學之要。而嘆此心不易存也。(RL 74)

Ho passato il tempo leggendo il Zhongyong e ho avuto un'importante intuizione sull'importanza dell'apprendimento [rivolto alla coltivazione] della mente. Tuttavia mi ritrovo a sospirare: non è facile preservare la mente.

上無師，下無友，自己工夫又怠。此生將何堪耶！(RL 79)

Non ho maestri che mi guidino o amici al mio fianco, e sono pigro nella pratica [morale]. Come sopportare questa vita?!

近來愈覺為人之難。學不向前，而歲月不待人。奈何？奈何？(RL 99)

Di recente ho riflettuto di più su quanto sia difficile comportarsi in maniera degna e adeguata. Negli studi non faccio progressi, e il tempo non aspetta nessuno. Che fare? Che fare?

學《易》稍有進。但恨精力減，而歲月無多矣。只得隨分用工，以畢餘齡焉耳。(RL 160)

Leggendo i Mutamenti faccio dei progressi, ma il diminuire delle mie energie e i pochi anni [che mi restano] mi riempiono di rimpianto. Non mi resta che adeguarmi a quella che è la mia situazione e impegnarmi nella pratica, per portare a termine gli anni che mi restano.

A turbare l'autore sono in particolare le piccole, irritanti problematiche della vita quotidiana: la gestione della casa e della famiglia, la malattia della figlia, la solitudine dovuta all'assenza di amici con cui condividere il percorso. Wu avverte inoltre l'avanzare dell'età e la fatica nel compiere progressi costanti.

La coltivazione di sé passa, anche per Wu, attraverso la lettura e l'insegnamento: dal 1440 circa la sua fama di docente rispettato inizia a diffondersi (Kelleher, 2013, Introduzione). Tra i passaggi dedicati a questo tema segnaliamo:

文公又云：「李先生初間也是豪邁底人，後來也是琢磨之功。」觀此，則李先生豈是生來便如此，蓋學力所致也 (RL 14)

Wen Gong [Zhu Xi] disse: “Il maestro Li [Li Tong 李侗 (1093-1163)] già in gioventù era coraggioso e magnanimo, ma in seguito si è impegnato ulteriormente nello sforzo di perfezionarsi”. Da ciò capiamo che le qualità del maestro Li non sono state così fin dalla nascita, bensì grazie agli studi.

理家務後讀書南軒甚樂於此可識本心 (RL 14)

Dopo avere sbrigato i miei affari, dedicarmi allo studio nel Padiglione meridionale è per me fonte di grande gioia. Da ciò si può comprendere la mente originaria.

枕上思在京時晝夜讀書不閒，而精神無恙。後十餘年疾病相困，少能如昔精進，不勝痛悼，然無如之何。(RL 22)

Riposo, il capo sul cuscino, e ripenso ai tempi nella capitale, quando giorno e notte studiavo senza posa, pieno di vigore di spirito. Ora, dieci e più anni dopo, a causa delle malattie non riesco a fare altrettanti progressi, sono vinto dal dolore e dai lutti, e così non ho vie d'uscita.

人須整理心下使教瑩淨常惺惺地方好此敬以直內工夫也 (RL 68)

Gli uomini devono disciplinare la propria mente-cuore e raggiungere la massima chiarezza mentale. Questa è la pratica con cui “assumere un atteggiamento rispettoso per mantenere la rettitudine interiore”.

心是活物涵養不熟不免搖動只常常安頓在書上庶不為外物所勝。(RL 77)

Il cuore è una sostanza vivente: quando il processo di coltivazione di sé non è giunto al grado più profondo, [la mente] è soggetta al perturbamento. [In questi casi bisogna] soltanto, assiduamente, ritirarsi quietamente a dimora sui libri. Così facendo, molti riescono a non farsi soggiogare dalle cose esterne.

坐門外，圖書滿案，子弟環待。乘綠陰，納清風，群物生意滿前，而好山相賓主。覽茲勝趣，胸次悠然。(RL 87)

Mi sono seduto fuori, i tavoli erano coperti di libri, gli allievi in attesa, in cerchio. Abbiamo approfittato della fresca ombra degli alberi e goduto della brezza leggera: la forza vitale di ogni cosa ci riempiva lo sguardo, le montagne si fronteggiavano simili ad un ospite e un padrone di casa. Guardando questo [paesaggio] di straordinaria bellezza, il petto si è riempito di pace tranquilla.⁴⁴

三月二十日食後授書宿雨初霽生意充滿甚可樂也看春秋近午霽景可人日甚舒長天地闊遠但病體全乏精神不免寒饑亦隨分耳[...]. [RL 129]

Ventunesimo giorno del terzo mese, dopo avere mangiato ho tenuto una lezione. Questa notte è piovuto, ma ora il cielo comincia a rischiararsi, ogni cosa trabocca di potenza vitale riempiendomi di gioia. Ho letto “Gli annali delle Primavere e degli Autunni”. Verso mezzogiorno di questa giornata lunga e piacevole, il paesaggio era limpido e bello a vedersi, e cielo e terra si estendevano nella vastità dell'orizzonte. Ma questo mio corpo malato è completamente privo di vigore, incapace di difendersi da freddo e fame, [non si può fare altro che] esser lieti di ciò che tocca in sorte. [...]

玩聖賢之言，自然心醉，不知手之舞足蹈也 [Mengzi 4A.27]。(RL 194)

⁴⁴ La traduzione di questo passo ha beneficiato del confronto con Kelleher, 2013.

Mi diletto [leggendo] le parole dei Saggi del passato e il mio cuore ne è spontaneamente incantato, al punto che, senza che me ne renda conto, mani e piedi si agitano in una danza.

La vocazione all'insegnamento di Wu è, coerentemente con il messaggio confuciano, naturale conseguenza del suo stesso percorso di coltivazione di sé. Studio e trasmissione del sapere si compenetrano: per quanto grandi possano essere le attitudini naturali e i talenti di ciascuno, la guida del maestro li porta a perfezionarsi e la lettura dei testi fornisce un continuo rimando e sostegno alla costanza nella pratica. Il *Diario* è piuttosto ricco di citazioni e riferimenti talvolta impliciti – ma facilmente riconoscibili per un lettore colto come avrebbe potuto esserlo un amico o un allievo dell'autore – a testi come il *Lunyu*, il *Mengzi*, il *Zhongyong* e lo *Yijing*.

Il colloquio interiore che struttura il *Diario* testimonia una tensione ininterrotta verso un ideale a tratti lontano, a tratti sorprendentemente vicino e raggiungibile: la saggezza dell'uomo esemplare, che estende la propria virtù al mondo intero:

明德、新民雖無二致，然己德未明，遽欲新民，不惟失本末先後之序，豈能有新民之效乎？徒爾勞攘成私意也 (RL 12)

Rendere manifesta⁴⁵ la virtù e provvedere al rinnovamento morale del popolo sono la medesima cosa; tuttavia, se fossi colto dal desiderio di rinnovare il popolo prima che la mia virtù fosse illuminata, non solo perderei di vista il giusto ordine delle cose, ma oltretutto, come potrebbe la mia azione essere efficace? [Sarebbe solo] un vano agitarsi, ovvero dare origine a desideri egoisti.

早枕思當以天地聖人為之准則，因悟子思作《中庸》，論其極致，亦舉天地之道以聖人配之，蓋如此也。嗟夫！未至於天道，未至於聖人，不可謂之成人，此古昔英豪所以孜孜翼翼終身也。(RL 66)

Questa mattina, mentre riposavo, pensavo che bisognerebbe prendere a modello [della propria condotta] il Cielo, la Terra e i Saggi. Ho compreso che Zisi ha composto il *Zhongyong* per trattare il punto estremo del Giusto Mezzo e per tenere saldamente a Via del Cielo-Terra integrandola con [le dottrine di] i grandi saggi, come potrebbe essere diversamente? Ohimè! Se non si è ancora in grado di seguire il Dao del Cielo, se non si è ancora un Saggio, non si può dire di essersi perfezionati. Questo è il motivo per cui i grandi e valorosi uomini del passato erano diligenti e cauti per tutta la vita.

⁴⁵ Santangelo traduce *ming* 明 in *ming mingde* 明明德 come “manifestare e comprendere” (Santangelo, 2016, p. 142).

Prima ancora della dimensione collettiva, tuttavia, per Wu è importante raggiungere quello stato di tranquillità e pace interiore senza il quale nessuna azione trasformatrice è possibile:

安貧、樂道，斯為君子！(RL 97)

Appagato nella povertà, gioioso nel [seguire] la Via, questo è l'uomo esemplare!

程子云：「和樂只是心中無事。」誠哉是言也。近來身心稍靜，又似進一步。(RL 152)

[...] I fratelli Cheng hanno detto: “Gioia e armonia consistono in una mente sgombra”. Questo è assolutamente vero! Di recente ho mantenuto abbastanza la tranquillità di corpo e mente, e pare che abbia fatto progressi.

所憑者，天。所信者，命。(RL 156)

Sul Cielo faccio affidamento, nel Destino ripongo fiducia.

日行吾義，吉凶榮辱非所計也。聽天所命。(RL 182)

Ogni giorno pratico la rettitudine, e non mi curo della buona o della cattiva sorte, dell'onore o delle ingiurie. [Così] conformo me stesso al decreto celeste.

A sua volta, la tranquillità della mente-cuore è naturale conseguenza della contemplazione del principio che sottende all'universo in incessante cambiamento:

今日雖未看書，然靜中思繹事理，每有所得。(RL 30)

Oggi, benché non mi sia dedicato allo studio, mentre praticavo la meditazione in quiete ho riflettuto profondamente sul *li* delle cose, che a ciascuna è appropriato.

先儒云：「道理平鋪在。」信乎斯言也。急不得，慢不得，平鋪之云，豈不是如此？[...] (RL 133)

I *Ru* delle generazioni passate affermavano: "Il principio del *Dao* si dispiega equamente". Questo è vero. Se ci si affretta o si è indolenti non lo si ottiene, come potrebbe essere altro da "equamente svelato"? [...]

靜中觀物，理隨處可得。(RL 191)

[Se] immersi nella tranquillità si osservano le cose, il principio si può cogliere in ogni dove.

於事厭倦，皆是無誠。(RL 218)

Farsi logorare dalle cose vuol dire essere privi di sincerità (*cheng*).

雖萬變之紛紜，而應之各有定理。(RL 220)

I diecimila mutamenti sono confusi e multiformi, ma nell'uniformarsi ad essi, [emerge] il principio proprio di ciascuno.

Se i passaggi RL 191, 218 e 220 testimoniano quanto Wu Yubi sia vicino all'approccio alla coltivazione di sé elaborato dalla Scuola del principio di Zhu Xi, vi sono delle annotazioni del *Diario* che, infine, paiono riecheggiare la scuola Chan e, contemporaneamente, anticipare la riflessione di Wang Yangming, in particolare in relazione all'idea secondo cui qualsiasi situazione può essere uno spunto per il progresso interiore, qualsiasi atto assume valenza di coltivazione: anche osservare un paesaggio bagnato dalla pioggia o illuminato dalla luna mentre si cammina tra i campi.

峽口看水，途中甚適。人苟得本心，隨處皆樂，窮達一致。此心外馳。則膠擾不暇，何能樂也。(RL 31)

Lungo la strada mi sono fermato a osservare l'acqua nel profondo della gola e uno straordinario senso di appagamento mi ha pervaso. Qualora gli uomini riescano ad accedere alla mente originaria, provano gioia ovunque si trovino, e ai loro occhi indigenza e agio si equivalgono.

看漚田，晚歸，大雨，中途雨止，月白，衣服皆濕。貧賤之分當然也，靜坐獨處不難，居廣居、應天下為難。(RL 173)

Sono tornato a casa tardi, sotto una pioggia battente che infradiciava i campi. A metà strada ha smesso di piovere, [è spuntata] una luna bianca e i miei vestiti erano intrisi d'acqua. Che sia povero, misero, questo è nell'ordine delle cose: la quieta meditazione in solitudine non è difficile, mentre lo è dimorare nel *ren*, e porsi in risonanza con il mondo-sotto-il-Cielo.

雨後生意可愛。將這身來放在萬物中，一例看大小，大快活。(RL 201)

Dopo la pioggia, la forza vitale [delle cose] mi ispira amore e devozione. Se accosto me stesso alle Diecimila Entità e tutte le abbraccio con lo sguardo, grandi e piccole allo stesso modo, mi riempio di gioia.

A mio parere, il *Diario* di Wu Yubi rappresenta un importante esempio di scrittura autobiografica che documenta 'dall'interno' un processo intimo e complesso di coltivazione di sé. Come già detto, nell'autore si fondono diverse prospettive, le quali testimoniano che la scuola Cheng-Zhu e la scuola Lu-Wang, al di là degli aspetti dottrinali, convergono in alcuni aspetti della pratica, soprattutto per gli intellettuali vissuti nel periodo Ming. Wu Yubi tocca in prima persona nodi teorici di cui ci siamo occupati nel corso del presente lavoro: l'energia psicofisica, il principio, la mente-cuore, il significato dell'azione etica e del rituale, lo studio dei testi e la meditazione, il

rapporto con gli allievi, l'importanza della dimensione collettiva. La testimonianza così vivida di questo intellettuale permette di sviluppare una prospettiva più completa sull'impatto del neoconfucianesimo nella cultura cinese.

4. Conclusione

In questo percorso ho messo innanzitutto in luce le principali categorie a cui fa riferimento il pensiero neoconfuciano, a partire da quattro concetti-chiave: energia psicofisica, principio, mente-cuore e natura umana. Nessuno degli intellettuali presi in considerazione trascura uno o più di essi, pur mostrando chiaramente una polarizzazione di volta in volta diversa. Dalla cosmologia innovativa di Zhou Dunyi si passa ad un ‘pensiero del *qi*’ in Zhang Zai; il principio consiste nella natura umana per Zhu Xi, nella mente-cuore per Wang Yangming. Nel graduale passaggio dalla Scuola del principio alla Scuola della mente-cuore, aumenta l’enfasi sul soggetto che coltiva se stesso a discapito dello studio testuale; come si è visto nel capitolo 2, il pensiero confuciano converge in questo senso con il buddhismo Chan. Più in generale, il buddhismo Mahayana rappresentato dalle scuole Huayan e Chan è un importante oggetto di confronto, nonché fonte di ispirazione, per molti intellettuali neoconfuciani: basti pensare al parallelismo tracciato tra i componimenti poetici di Shenxiu e Huineng, e le due correnti di Zhu Xi e Wang Yangming. Infatti, dove lo sforzo cumulativo di Zhu può essere paragonato all’incessante azione di lucidatura dello specchio, l’intuizione di Wang è che lo specchio, ovvero la mente-cuore, è di per sé già perfettamente limpido, e in questa presa di coscienza si condensa la coltivazione di sé, il suo carattere paradossale di ‘processo istantaneo’. La coltivazione di sé è anche un campo in cui i neoconfuciani ridefiniscono l’eredità dei Classici, sia in termini di composizione (attraverso la sostituzione dei Cinque Classici con i Quattro Libri), che di approccio, mettendo in luce le modalità attraverso cui l’allievo può ‘fare proprio’ il loro contenuto evitando le dispersioni di metodi filologici datati e di uno studio sclerotizzato e puramente formale. Si ridefinisce così la figura del maestro e quella dello studente, nonché il loro rapporto, e ciò rende necessario un nuovo mezzo letterario che ne esprima la natura: le ‘conversazioni trascritte’, attraverso cui l’orizzonte del commento al singolo Classico si allarga fino a toccare l’intero corpus, lasciando spazio a riflessioni di ampio respiro. Infine, si è dato spazio alla coltivazione di sé perseguita tramite la scrittura autobiografica, il *Diario* di Wu Yubi, una sofferta testimonianza in prima persona di che cosa comporti la pratica quotidiana delle dottrine neoconfuciane. Come emerge da questo testo, esse sono totalizzanti e devono essere presenti alla mente dell’individuo in ogni azione, soprattutto quelle quotidiane e apparentemente insignificanti.

Nel celebre passaggio *Lunyu* 6.11, Confucio elogia il migliore dei suoi allievi, Yan Hui 颜回 (521-481), definendolo ‘virtuoso’ (*xian* 賢) in quanto, pur vivendo in povertà, fa mostra di vera e costante ‘gioia’ (*le* 樂). Nel *Zhuzi yulei* è riportata una conversazione tra Zhu Xi e un discepolo che riprende tale episodio:

問：「顏子『不改其樂』，莫是樂箇貧否？」曰：「顏子私欲克盡，故樂，卻不是專樂箇貧。須知他不干貧事，元自有箇樂，始得。」 (ZZYL 31.7.1)

Domanda: “[Nel *Lunyu* è scritto che] la gioia di Yanzi [Yan Hui] era costante. Ma nessuno è felice di essere in povertà, non è forse così?”. “Yanzi era riuscito a soggiogare completamente i propri desideri egoistici, perciò era gioioso [di per sé]. Devi comprendere che non si interessava della povertà, ma era felice di per se stesso già all’origine.”

L’intera sezione dedicata a Yan Hui (ZZYL 31.7) verte, infatti, su che cosa si intenda per gioia in questo particolare episodio. Il maestro sottolinea che essa non proviene da fatti esterni (31.7.2), bensì consiste in uno stato di appagamento verso la propria situazione stabilita dal Cielo e dal Destino (*le tian zhi ming* 樂天知命) (31.7.4), in cui la mente-cuore si ‘fonde’ con il Cielo-Terra (31.7.6). Yan Hui è felice, ma ciò non dipende dalla situazione in cui si trova. Il testo riporta anche che Zhou Dunyi incoraggiò i fratelli Cheng a perseguire l’ideale della ‘gioia di Yan Hui’ nel proprio percorso di autocoltivazione (31.7.6), a testimonianza dell’importanza che questo tema riveste per i neoconfuciani, ed è proprio nell’occasione di una lettera che cita l’episodio di Zhou Dunyi che anche Wang Yangming ha occasione di illustrare che cosa intenda con ‘vera gioia’ (*zhen le* 真樂). In questa sede (CXL 166) al maestro vengono sottoposte una serie di domande: la gioia dei Saggi e quella delle persone comuni coincidono? Se coincidono, perché le persone comuni non sono dei Saggi quando provano gioia? Se il Saggio mantiene per tutta la vita un senso di vigilanza (*jie ju* 戒懼), questa continua tensione non intacca la gioia? Come la si ottiene? La risposta di Wang Yangming è:

樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂；雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠 [...].

‘Gioia’ è ciò che la mente-cuore originariamente è, non coincide esattamente con la gioia delle Sette Emozioni, ma neppure è diversa. I Saggi possiedono la ‘gioia autentica’, ma questo vale anche per le persone comuni, le quali però non ne sono consapevoli, perciò si smarriscono in mille preoccupazioni. In questi casi la gioia viene persa, ma non appena il pensiero si illumina, ecco che [si raggiunge] l’autenticità [...].

Per i neoconfuciani, il fine ultimo della coltivazione di sé è, come spesso sottolineato, raggiungere la saggezza. Che cosa implichi questo ‘raggiungere’, abbiamo visto, è oggetto di dibattito; tuttavia, l’ideale della gioia di Yan Hui sembra essere trasversalmente riconosciuto dalle diverse correnti come una sorta di segno visibile della saggezza interiore. La gioia, sottolinea Wang, non è uno scopo in vista del quale si apprende e ci si sforza, bensì è già in nostro possesso, e cercarla equivale ad “andare

alla ricerca del mulo sul quale si è seduti” (CXL 166). Il senso della coltivazione di sé è il compimento di ciò che si è in virtù della propria natura celeste: la gioia che pervade la mente-cuore è certamente appagamento nei confronti della propria esistenza, ma è soprattutto suscitata dalla perfetta risonanza con l’universo intero e con la miriade di mutamenti che lo caratterizzano. Il Saggio, in armonia con il cosmo, esprime attraverso il linguaggio il Principio universale rendendolo accessibile alla società nel suo complesso; ogni suo atto, pienamente rituale, rispecchia perfettamente l’armonia tra Cielo e Terra della quale egli stesso è parte attiva, gioiosamente.

Bibliografia

Fonti primarie

Chuanxi lu 傳習錄 di Wang Shouren 王守仁 [Note sull'insegnamento e l'apprendimento] in (1955).
Wang Yangming quan shu 王陽明全書 [Opera completa di Wang Yangming], vol. 1. Zheng zhong shuju.

Er Cheng wen ji 二程文集 [Opera completa dei fratelli Cheng] in Yong Rong 永瑢, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=189382> consultato in data 01/02/2023.

Er Cheng yishu 二程遺書 [Opere postume dei fratelli Cheng] in Yong Rong 永瑢, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=185164&remap=gb> consultato in data 01/02/2023.

Huineng 慧能. *Tanjing* 六祖壇經 (Sutra della Piattaforma). T 2008.

Jinsi lu 近思錄 [Riflessioni su ciò che ci è vicino] in Yong Rong 永瑢, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=675972&remap=gb> consultato in data 01/02/2023.

Liji 禮記 in Zhang Yanying 張燕嬰, Wang Guoxuan 王國軒, Lan Xu 藍旭, Chen Qiaoyi 陳橋驛 et al. (a cura di). (2012). *Liji, Xiaojing* 禮記·孝經 (Memorie sui Riti e Classico della Pietà Filiale). Zhonghua shuju.

Lu, Xiangshan 陸象山. (1980). *Zhong Zhe* 鐘哲 (a cura di). 陸九淵集 [Raccolta delle opere di Lu Xiangshan]. Zhonghua shuju.

Lunyu 論語 [Dialoghi] di Confucio 孔子 in Zhang Yanying 張燕嬰 (a cura di). (2006). *Lunyu* 論語. Zhonghua shuju.

Mengzi 孟子 [Mencio] in Yong Rong 永瑢, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. On-line: <https://ctext.org/mengzi/zh> consultato in data 01/02/2023.

Shuowen jiezi 說文解字 [Discorso sui testi e spiegazione delle grafie] di Xu Shen 許慎 in Xu Xuanyang 徐鉉楊 (a cura di). (1979). *Shuowen jiezi* 說文解字. Zhonghua shuju.

Sishu zhangju jizhu 四書章句集注 [Commentario ai Quattro Libri] in Yong Rong 永瑤, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu/zh> consultato in data 01/02/2023.

Zhangzi quanshu 張子全書 [Opera completa di Zhang Zai] in Yong Rong 永瑤, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=934456> consultato in data 01/02/2023.

Zhou Dunyi ji 周敦頤集 [Raccolta delle opere di Zhou Dunyi] di Zhou Dunyi 周敦頤, in Chen Keming 陳克明 (a cura di). (2009). *Zhou Dunyi ji* 周敦頤集 [Raccolta delle opere di Zhou Dunyi]. Zhonghua shuju.

Zhuangzi 莊子 in Fang Yong 方勇 (a cura di). (2010). *Zhuangzi* 莊子. Zhonghua shuju.

Zhuzi yulei 朱子語類 [Raccolta delle conversazioni con il Maestro Zhu] di Zhu Xi 朱熹 in Yong Rong 永瑤, Ji Yun 紀昀 et al. (1773). *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 [Collezione completa delle opere delle quattro categorie]. Online: <https://ctext.org/zhuzi-yulei/zh> consultato in data 01/02/2023.

Fonti secondarie

Adler, Joseph A. (2021). Zhu Xi's Conception of Yijing Divination as Spiritual Practice. In B. W. Ng (a cura di), *The Making of the Global Yijing in the Modern World* (pp. 9-24). Springer.

Ames, R. T. & Hall, D. (1995). *Anticipating China. Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. State University of New York Press.

Andreini, A. (2011). Categorie dello 'spirito' nella Cina pre-buddhista". In M. Pagano (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*. Mimesis.

Angle, Stephen C.:

- (2010a). Li 理 / Coherence. In S. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (pp. 31-50). Oxford University Press.
- (2010b). Challenging Harmony: Consistency, Conflicts and the Status Quo. In S. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (pp. 93-112). Oxford University Press.
- & Tiwald, J. (2017). *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*. Polity.

Angurarohita, P. (1989). Buddhist Influence on the Neo-Confucian Concept of the Sage. *Sino-Platonic Papers*, 10.

Bao, Y. (2015). Water, Plant, Light, and Mirror: On the Root Metaphors of the Heart-Mind in Wang Yangming's Thought. *Frontiers of Philosophy in China*, 10 (1).

Bol, Peter K.:

- (1989). Chu Hsi's redefinition of Literati Learning. In W. T. de Bary & J. W. Chaffee (a cura di), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (pp. 151-185). University of California Press.
- (2010). *Neo-Confucianism in History*. Harvard University Press.

Chan, W.:

- (1962). How Buddhist Is Wang Yang-Ming? *Philosophy East and West* 12 (3). <https://doi.org/10.2307/1397375>.
- (1964). *Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. Columbia University Press. (Originariamente pubblicato nel 1963).

Cheng, A. (2000). *Il pensiero cinese* (Vol. 2) (A. Crisma, trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1997).

Cheng, C.:

- (2003a). Dao (Tao): The Way. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 202-6). Routledge.
- (2003b). Qi (Ch'i): Vital Force. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 615-7). Routledge.

Cua, A. (2003). Yi (I) and Li: Rightness and Rites. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 842-5). Routledge.

De Bary, T.:

- (1981). *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. Columbia University Press.
- (1989). Chu Hsi's Aims as an Educator. In W. T. de Bary & J. W. Chaffee (a cura di), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (pp. 186-218). University of California Press.

De Weerdt, H.:

- (2007). *Competition over Content. Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127-1279)*. Harvard University Press.
- (2010). Neo-Confucian Philosophy and Genre: The Philosophical Writings of Chen Chun and Zhen Dexiu. In J. Makeham (a cura di), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2930-0_11 consultato in data 01/02/2023.

Fa-tsang [Fazang] 法藏. (2000). *Trattato sul Leone d'oro* (G. Pasqualotto, S. Zacchetti, a cura di). Esedra.

Fu, C. W. (1973). *Morality or beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahayana Buddhism*. *Philosophy East and West*, 23, (3). <https://doi.org/10.2307/1398336> consultato in data 01/02/2023.

Gao Jianhua 郜建華, **Lou Yulie** 樓宇烈. (2017). “Lüshi Chunqiu” zhong de ‘jing shen shuo’. 《呂氏春秋》中的“精氣說” (La ‘teoria della purificazione del qi’ nel *Lüshi Chunqiu*). *Huaqiao daxue xuebao*, 3, pp. 40-53.

Gardner, Daniel K.:

- (1986). *Chu Hsi and the “Ta Hsueh”: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Harvard University Asia Center. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1tg5gzn> consultato in data 01/02/2023.
- (1991). Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yü-lu (“Recorded Conversations”) Texts. *The Journal of Asian Studies*, 50 (3), pp. 574–603. <https://doi.org/10.2307/2057562> consultato in data 01/02/2023.
- (2007). *The Four Books. The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*. Hackett Publishing Company.

Geng Jingbo 耿靜波. (2017). Cheng Hao, Cheng Yi lixue sixiang yu fojiao guanxi chanwei 程顥、程頤理學思想與佛教關係闡微. *Journal of Shanxi Normal University*.

Granet, M., (2018). *Il pensiero cinese* (G. R. Cardona, trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1934).

Han Qiang 韓強. (2019). Er Cheng de libenti yu xinxinglun 二程的理本體與心性論 (Cheng Brothers’ Theories of Nature and Mind). *Hebei shifan daxue xuebao*, 42, (5).

Ho, C. (2016). Interdependence and Nonduality: On the Linguistic Strategy of the Platform Sūtra. *Philosophy East and West* 66 (4). <https://doi.org/10.1353/pew.2016.0089> consultato in data 01/02/2023.

Hon, T. (2010). Zhou Dunyi’s Philosophy of the Supreme Polarity. In J. Makeham (a cura di), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Springer. pp. 1--16.

Ivanhoe, P. J.:

- (2009). *Readings from the Lu-Wang School of Neo-Confucianism*. Hackett.
- (2011). The Values of Spontaneity. In K. Yu et al. (a cura di) *Taking Confucian Ethics Seriously: Contemporary Theories and Applications*. Suny Press.

Kelleher, T. (2013). *The journal of Wu Yubi: The Path to Sagehood*. Hackett.

Lee, T. (1989). Sung education before Chu Hsi. In W. T. de Bary & J. W. Chaffee (a cura di), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (pp. 105-138). University of California Press.

Legge, J. (1970). *The works of Mencius*. Dover Publications.

- Lidén, J.** (2012). Buddhist and Daoist influences on Neo-Confucian thinkers and their claim of orthodoxy. *Orientalia Suecana* 60.
- Liu Yin 劉禕.** (2021). The Relationship Between the Hua Yan School and the Revival of Confucianism in the Tang Dynasty 從韓愈看唐代儒學復興與華嚴之關係. *The Voice of Dharma*, 11. 10.16805/j.cnki.11-1671/b.2021.0272 consultato in data 01/02/2023.
- Qiao Qingju 喬清舉.** (2020). Wang Yangming “xin wai wu wu” sixiang de neizai yiyun ji qi zhankai - yi “nanzhen guan hua” wei zhongxin de taolun 王陽明 “心外無物” 思想的內在義蘊及其展開——以 “南鎮觀花” 為中心的討論 (On the Meaning and Further Implications of Wang Yangming's “Nothing Exists Beyond the Mind”: Re-examining the Dialogue “Nanzhen guanhua”). *Zhexue yanjiu*, 9.
- Sabattini, M. & Santangelo, P.** (1986). *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della Repubblica*. Laterza.
- Sabattini, M. & Scarpari, M.** (2010). *La Cina. L'età Imperiale Dai Tre Regni Ai Qing*. Einaudi.
- Santangelo, P.** (2016). *L'uomo fra cosmo e società. Il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*. Mimesis Edizioni.
- Scarpari, M.** (2003). The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature. *Philosophy East and West* 53 (3). <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0028> consultato in data 01/02/2023.
- Shun, K.:**
- (2003). Cheng (Ch'eng): Wholeness or Sincerity. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 37-9). Routledge.
 - (2003). Gewu (Ke-wu) and Zhizhi (Chih-chih): Investigation of Things and Extension of Knowledge. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 267-9). Routledge.
 - (2003). Xiushen (Hsiu-shen): Self-Cultivation. In A. Cua (a cura di), *Encyclopedia of Chinese philosophy* (pp. 807-9). Routledge.
- Smith, K., Bol, Peter K., Adler, Joseph A., Wyatt, Don J.** (1990). *Song Dynasty Uses of the I Ching*. Princeton University Press.
- Spoelstra, S.** (2007). Foucault on Philosophy and Self-Management. [Recensione del libro *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, di M. Foucault]. *Organization*, 14 (2), pp. 299-303. <https://doi.org/10.1177/135050840701400211> consultato in data 01/02/2023.
- Taylor, Rodney L.** (1978). The Centered Self: Religious Autobiography in the Neo-Confucian Tradition. *History of Religions*, 17(3/4), pp. 266–283. <http://www.jstor.org/stable/1062432>

- Thompson, K.** (2020). Zhu Xi. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/zhu-xi/> consultato in data 20/12/2022.
- Tiwald, J.** (2018). Zhu Xi's Critique of Buddhism. In J. Makeham (a cura di), *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought* (pp. 122-155). Oxford University Press.
- Van Norden, B., & Jones, N.** (2019). Huayan Buddhism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/buddhism-huayan/>
- Varga, S. & Guignon, C.** (2014). Authenticity. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/authenticity/> consultato in data 01/02/2023.
- Wang Lu 王璐.** Mingdai rujia xing guo gongfu de fazhan mailuo – yi rujia xiushen riji wei zhongxin de kaocha 明代儒家省過工夫的發展脈絡——以儒家修身日記為中心的考察 (Sviluppo generale della pratica dell'esaminazione di sé dei Ru di epoca Ming – Analisi sui diari di coltivazione personale dei Ru). *Shi xue yue kan*, 6, 2020, pp. 24-44.
- Weingarten, O.** (2015). "Self-Cultivation" (Xiu Shen 修身) in the early edited literature: uses and contexts. In *Oriens Extremus*, 54, pp. 163-208.
- Wu Zhen 吳震.** (2011). "Chuanxi lu" jingdu 《傳習錄》精度 (Lettura approfondita del *Chuanxi lu*). Fudan daxue chubanshe.
- Zhang, Xuezhi.** (2021). *History of Chinese Philosophy in the Ming Dynasty*. Springer.
- Zhao Qi 趙旗.** Shi lun chanxue sixiang dui songming lixue xingcheng he fazhan de yingxiang 試論禪學思想對宋明理學形成和發展的影響 (Discussione preliminare sull'influenza del pensiero Chan sulla formazione e lo sviluppo del neoconfucianesimo). *Xi'an dianzi keji daxue xuebao*, 1, 2005.
- Zhao Xuying 趙絮穎.** (2017). Lun Wang Yangming 'zhi liang zhi' de xiuyang gongfu 論王陽明“致良知”的修養功夫 (Sulla pratica di autocoltivazione del 'raggiungimento della coscienza innata del bene' in Wang Yangming). *Beifang wenxue*, 5, pp. 122-23.
- Zheng Yicheng 鄭義成.** (2022). "Xin ju zhong li" yu "xin jie ju shi li": Zhu Lu "xin" yi zhi tongyi "心具眾理" 與 "心皆具是理": 朱陸 "心" 義之同異 ("The Mind Has All Reasons" and "the Mind Has the Reason": the Similarities and Differences of Zhu and Lu's "Mind" Meaning). *Leshan shifan xueyuan xuebao*, 37, (3).
- Ziporyn, B.** (2013). *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Pre-Neoconfucian Chinese Thought*. Suny Press.