

學而篇第一

1. 子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」

2. 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

3. 子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」

4. 曾子曰：「吾日三省吾身——為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

1. Xue er (Lo studio)

1. Il Maestro disse: «Studiare e praticare costantemente quanto appreso non è forse un diletto? Accogliere compagni provenienti da luoghi lontani non è una gioia? Non è forse uomo nobile di animo chi non si preoccupa se nessuno lo conosce?»¹

2. Il Maestro You² disse: «Pochi sono coloro che, dotati delle virtù dell'amore filiale e del rispetto per i fratelli maggiori, abbiano la tendenza a contrastare i propri superiori; e non vi è alcuno che, privo della tendenza a contrastare i propri superiori, inciti alla ribellione. L'uomo nobile di animo è dedito solo alle cose essenziali perché, stabilite, la Via naturalmente si manifesta. L'amore filiale e il rispetto per il fratello maggiore sono l'origine della benevolenza!».

3. Il Maestro disse: «È ben raro che lusinghe e maniere suadenti conducano alla benevolenza!»³.

4. Il Maestro Zeng disse: «Ogni giorno considero me stesso secondo tre questioni: nel progettare per gli altri ho mancato di lealtà? Nelle relazioni con gli amici ho mancato di sincerità? Non ho praticato quanto mi è stato tramandato?»

¹ Cfr. IV, 14.

² You e Zeng (1, 4) furono discepoli di Confucio cui si conferì il titolo di 子 (maestro).

³ Il passo ricorre anche in XVII, 17.

5.子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

6.子曰：「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」

7.子夏曰：「賢賢易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

8.子曰：「君子不重，則不威；學則不固。主忠信。無友不如己者。過，則勿憚改。」

9.曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」

5. Il Maestro disse: «Governando un paese forte di mille carri da guerra, si dovrebbe essere scrupolosi negli affari di stato, onesti, parchi nelle spese e amorevoli con gli altri. Infine, si dovrebbe impiegare il popolo nelle giuste stagioni»⁴.

6. Il Maestro disse: «In privato un giovane dovrebbe amare i genitori e in pubblico rispettare i superiori, essere coscienzioso e sincero, amare indistintamente e coltivare l'amicizia con chi è dotato di benevolenza. Se poi ha ancora energie, dovrebbe riservarle allo studio».

7. Zixia⁵ disse: «L'uomo che attribuisca valore al carattere virtuoso piuttosto che all'aspetto esteriore⁶, che nel servire i genitori vi si dedichi completamente, che nel servire il sovrano doni tutto se stesso e che, nei rapporti con gli amici sia leale, anche se non ha ricevuto un'istruzione, lo reputo colto».

8. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo se non è severo non sarà autorevole e nello studio non sarà perseverante. Conferite suprema importanza alla lealtà e alla fedeltà, non coltivate l'amicizia con chi è da voi dissimile e, se incorrete in errore, non esitate a emendarvi»⁷.

9. Il Maestro Zeng disse: «Se vi è cura nelle cerimonie per i defunti e si adempiono i sacrifici per gli antenati, la virtù tra gli uomini tornerà a essere im-
mensa».

⁴ Ovvero nelle stagioni in cui non è dedicato all'occupazione principale, l'agricoltura.

⁵ Uno dei più stimati discepoli di Confucio.

⁶ In epoca Song 宋 (960-1278) Xiang Feng 翔鳳 avanzò l'ipotesi che si alludesse al rapporto tra coniugi. Cfr. YANG BOJUN, *Lunyu yizhu* cit., pp. 5-6.

⁷ Similmente ricorre in IX, 25.

10. 子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」

11. 子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」

12. 有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

13. 有子曰：「信近於義，言可覆也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

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

10. Ziqin domandò a Zigong⁸: «Quando il Maestro giunge in un paese e vuole sapere com'è governato, è lui a chiedere informazioni o le riceve?» Zigong rispose: «Il Maestro è mite, buono, deferente, parsimonioso e modesto, indi le riceve. Nel modo di chiedere informazioni non si distingue forse dagli altri?»

11. Il Maestro disse: «Quando suo padre è in vita, si osservino i suoi intenti, e defunto, si osservi la sua condotta: se per tre anni non abbandona la Via del padre, potrà essere considerato filiale»⁹.

12. Il Maestro You disse: «Nell'osservanza delle norme rituali, l'armonia è il più prezioso conseguimento. La Via dei sovrani dell'antichità era resa maestosa dal conseguimento dell'armonia e tutte le cose, grandi e piccole, dipendevano da essa. Tuttavia vi sono casi in cui non può essere conseguita: quando, pur conoscendone il valore, la si coltiva ma senza avere regolato la propria condotta con l'osservanza delle norme rituali».

13. Il Maestro You disse: «Quando la tua sincerità è prossima al senso di giustizia, le tue parole si potranno praticare; quando la tua deferenza è prossima all'osservanza delle norme rituali, vergogna e umiliazione saranno allontanate. Quando chi ti è vicino non abbandona i propri intimi, merita rispetto».

14. L'uomo nobile di animo nel desinare non tende a saziarsi e nel dimorare non indulge agli agi. È diligente nell'agire, accorto nel parlare; cerca la compagnia dei virtuosi per correggere se stesso; invero si può affermare che ami apprendere.

⁸ Discepolo di Confucio, noto per l'intelligenza, tanto da essere ritenuto degno di una carica ufficiale (VI, 8). Cfr. anche I, 15; III, 17; VI, 8; VII, 15; VIII, 19.

⁹ Similmente ricorre in IV, 20.

15. 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也；未若貧而樂，富而好禮者也。」

子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」

16. 子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」

15. Zìgong disse: «Esser povero e non umile, esser ricco e non arrogante: che ne pensate?» Il Maestro rispose: «Esemplare, ma mai come esser povero e tuttavia saper apprezzare la Via¹⁰, esser ricco e tuttavia amare le norme rituali!».

Allora Zìgong aggiunse: «Recita l'*Ode*:

È come tagliare e poi limare
è come intagliare e poi levigare¹¹.

È questo che intendete?» Il Maestro replicò: «Zìgong, con uno come te posso parlare delle *Odi*. Appena dico qualcosa sai quel che seguirà».

16. Il Maestro disse: «Non preoccuparti se gli altri non ti conoscono, preoccupati semmai se non conosci gli altri».

¹⁰ *Pin er le dao* 貧而樂道, che nella versione di Dingzhou recita: *pin er le dao* 貧而樂 («esser povero ma felice»); Dingzhou *Lanyu* cit., p. 10.

¹¹ Cfr. l'*Ode* 55 dello *Shijing* 詩經 (Classico delle odi), trad. inglese in J. LEGGE, *The Chinese Classics*, vol. IV: *The She King*, London 1871 (ristampa New York 1971), p. 91. Il testo delle *Odi*, stabilito in epoca Han anteriore, fu considerato uno dei classici della tradizione confuciana. Cfr. l'Introduzione, p. XIII, nota 20.

為政篇第二

1. 子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」
2. 子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」
3. 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」
4. 子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

2. Weizheng (Chi governa)

1. Il Maestro disse: «Chi governa¹ tramite l'eccellenza morale può essere paragonato alla stella polare fissa al suo posto e tutte le stelle attorno che le rendono omaggio².»
2. Il Maestro disse: «Le Odi sono trecento e tuttavia si possono riassumere in una frase: "non deviare col pensiero"³.»
3. Il Maestro disse: «Se si governa con le leggi e si mantiene l'ordine infliggendo punizioni, il popolo cercherà di evitarle ma non proverà alcun senso di vergogna. Ma se si governa con l'eccellenza morale e si mantiene l'ordine mediante l'osservanza delle norme rituali, allora nel popolo si radicheranno senso di vergogna e disciplina⁴.»
4. Il Maestro disse: «A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo [nell'osservanza delle norme rituali], a quaranta non avevo più dubbi, a cinquanta compresi il decreto celeste, a sessanta sapevo ascoltare e a settanta seguivo gli impulsi del mio cuore senza incorrere in trasgressioni⁵.»

¹ La versione di Dingzhou reca il carattere *zheng* 正 anziché l'omonimo *zheng* 政 della *vulgata*, sovente usato nell'accezione di «governare rettamente» nei testi classici; *Dingzhou Lunyu* cit., p. 11.

² Il sovrano virtuoso non governa con il ricorso a mezzi coercitivi. Cf. anche II, 3.

³ Dall'*Ode 297* (J. LEGGE, *The Chinese Classics* cit., vol. IV, p. 612).

13. 子曰：「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？」
14. 子曰：「不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。」
15. 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子曰，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」
16. 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」
17. 子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」
18. 子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」

13. Il Maestro disse: «Se un sovrano è capace di governare con la deferenza dettata dalle antiche norme rituali, quale difficoltà potrà mai incontrare? Ma se non ne è capace, qual è per lui il senso delle antiche norme rituali?»
14. Il Maestro disse: «Non preoccupatevi se non avete una carica, preoccupatevi piuttosto di come conseguirla. Non preoccupatevi se nessuno vi conosce, cercate piuttosto di meritarlo»².
15. Il Maestro disse: «Maestro Zeng, lungo la mia Via vi è un filo che tutto unisce»? Il Maestro Zeng rispose: «Capisco». Quando il Maestro se ne andò, gli altri domandarono: «Cosa intendeva dire?». Il Maestro Zeng rispose: «La Via del Maestro consiste nell'agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel che non si desidera per sé; null'altro».
16. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo conosce il senso di giustizia, l'uomo dappoco il profitto».
17. Il Maestro disse: «Quando incontrate persone virtuose cercate di emularle, quando incontrate persone che tali non sono, guardate in voi e meditate».
18. Il Maestro disse: «Nel servire i genitori è consentita una tenue contestazione; ma se vi accorgete che non accettano i vostri consigli, continuate a essere rispettosi e a non opporvi a loro. Anche se ne siete feriti, non serbate loro rancore».

² Cfr. anche I, 1.

³ Cfr. XV, 3. Per una dettagliata analisi del passo cfr. B. W. VAN NORDEN, *Unraveling the «One Thread» of «Analects»* 4:1-5, in *id.* (a cura di), *Confucius and the «Analects»* cit., pp. 217-35.

15. 子曰：「孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」

16. 子曰：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」

17. 子曰：「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」

18. 子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」

19. 子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」

20. 子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」

15. Il Maestro disse: «Meng Zhifan non era avvezzo a ostentare le proprie gesta. Una volta, subita una sconfitta, si fermò nelle retrovie⁹. Al momento della ritirata, l'esercito stava per varcare le porte della città quand'egli spronò il suo cavallo ed esclamò: "Non avrei certo avuto l'ardire di fermarmi nelle retrovie, era il mio cavallo che si rifiutava di avanzare!"»

16. Il Maestro disse: «Se non sei dotato della facoltà¹⁰ di Zhu Tuo¹¹, quand'anche possedessi la bellezza di Song Chao¹² ti sarà difficile restare indenne nel mondo odierno».

17. Il Maestro disse: «Si è mai visto alcuno uscire da una casa senza attraversare la soglia? Perché allora nessuno passa per la Via?»

18. Il Maestro disse: «Quando l'inclinazione naturale prevale sull'educazione, l'uomo è incivile; quando invece l'educazione prevale sull'inclinazione naturale egli è pedante. E solo l'armoniosa combinazione di entrambe che lo rende nobile di animo».

19. Il Maestro disse: «L'uomo nella vita persegue la rettitudine e senza rettitudine deve confidare nella buona sorte».

20. Il Maestro disse: «Comprenderla non è come amarla, amarla non è come gioirne»¹³.

⁹ Nella battaglia contro il Regno di Qi, che invase Lu nell'undicesimo anno di regno del duca Ai di Lu (484 a.C.), Meng Zhifan, generale di Lu, fu l'ultimo a ripartire nella città (cfr. J. LEGGE, *The Chinese Classics* cit., vol. V, pp. 822-25).

¹⁰ La *vulgata* reca il carattere *ning* 佞 (facondia), mentre la versione di Dingzhou il carattere *ren* 仁 (benevolenza). Dingzhou *Lunyu* cit., p. 28.

¹¹ Signore del Regno di Wei 衛, noto comunemente come Ziyu 子魚.

¹² Gongzi Chao 公子朝 del Regno di Song.

¹³ Il riferimento è alla Via. Secondo un'altra interpretazione, Confucio intenderebbe lo studio; cfr. YANG BOJUN, *Lunyu yizhu* cit., p. 61.

10. 子貢問為仁。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」

11. 顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」

12. 子曰：「人無遠慮，必有近憂。」

13. 子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也。」

14. 子曰：「臧文仲其竊位者與！知柳下惠之賢而不與立也。」

15. 子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」

10. Zigong domandò come conseguire la benevolenza. Il Maestro disse: «Un artigiano che ambisca a eccellere nel suo mestiere dovrà dapprima⁶ affilare i suoi utensili. Dunque, nel paese in cui vivi, onora i ministri virtuosi e diventa amico dei gentiluomini dotati di benevolenza».

11. Yan Yuan domandò al Maestro come si dovesse governare. Il Maestro disse: «Adottando il calendario della dinastia Xia, usando i carri delle dinastia Yin, indossando i copricapo della dinastia Zhou e, quanto alla musica, ascoltando le arte *shao* e *wu*⁷. Sia abrogata la musica del Regno di Zheng e siano allontanati i millantatori, giacché la musica del Regno di Zheng è volgare e i millantatori sono pericolosi».

12. Il Maestro disse: «Chi non contempla quel che è lontano sarà turbato anche da quel che è vicino».

13. Il Maestro disse: «È finita! Non conosco alcuno che ami l'eccellenza morale quanto la bellezza»⁸.

14. Il Maestro disse: «Zang Wenzhong⁹ non occupò forse indebitamente la sua posizione? Sapeva che Liu Xiaohui era virtuoso¹⁰ e ciononostante non gli conferì alcuna carica».

15. Il Maestro disse: «Si esiga molto da se stessi e si riducano le altrui responsabilità: si terrà così lontano il risentimento».

⁶ La versione di Dingzhou omette il carattere *xian* 先 (dapprima); *Dingzhou Linyu* cit., p. 71.

⁷ Cfr. III, 25 e nota 34; e VII, 14.

⁸ Similmente ricorre in IX, 18.

⁹ Ministro del Regno di Lu. Cfr. V, 18 e nota 8.

¹⁰ Su Liu Xiaohui («Il buon uomo sotto il salice») cfr. anche XVIII, 2 e XVIII, 8.

16. 子曰：「不曰：『如之何，如之何』者，吾末如之何也已矣。」

17. 子曰：「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！」

18. 子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」

19. 子曰：「君子病無能焉，不病人之不已知也。」

20. 子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」

21. 子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」

22. 子曰：「君子矜而不爭，辯而不黨。」

23. 子曰：「君子不以言舉人，不以人廢言。」

16. Il Maestro disse: «Per chi non si domandi "Che cosa devo fare? Che cosa devo fare?" non vi è nulla che io possa fare!»¹¹

17. Il Maestro disse: «Si riuniscono a parlare per giornate intere senza mai raggiungere l'essenziale, indagando in questioni di poco valore: è davvero arduo vivere con costoro!»

18. Il Maestro disse: «Nell'uomo nobile di animo¹² il senso di giustizia è parte essenziale di sé; con l'osservanza delle antiche norme rituali lo pratica, con la modestia lo esprime, con la sincerità lo perfeziona. Ecco l'uomo nobile di animo!»

19. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo si rammarica delle proprie incapacità, non del fatto che nessuno lo conosca»¹³.

20. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo soffre al pensiero di morire senza aver fatto nulla affinché il suo nome sia ricordato».

21. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo esiste da se stesso, l'uomo dappoco dagli altri».

22. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo salvaguarda la propria dignità, ma non è litigioso; si associa ad altri, ma non è incline al complotto».

23. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo non promuove gli uomini per le parole pronunciate, né condanna le parole considerando chi le ha pronunciate».

¹¹ Solo al discepolo desideroso di apprendere il Maestro riservava i propri insegnamenti. Cfr. anche VIII, 8.

¹² La versione di Dingzhou omette i caratteri *junzi* 君子 («nell'uomo nobile di animo»). *Dingzhou Lunyu* cit., p. 72.

¹³ Cfr. I, 16.

31. 子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」

32. 子曰：「君子謀道不謀食。耕也，飪在其
中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」

33. 子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必
失之。知及之，仁能守之。不莊以泣之，則民不
敬。知及之，仁能守之，莊以泣之，動之不以禮，
未善也。」

34. 子曰：「君子不可小知而可大受也，小人
不可大受而可小知也。」

35. 子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，
吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」

31. Il Maestro disse: «Una volta rimasi un intero
giorno senza mangiare e un'intera notte senza dormire
per riflettere: non pervenni a nulla. Meglio sarebbe
stato se avessi dedicato il mio tempo allo studio»¹⁹.

32. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo pen-
sa alla Via, non al sostentamento. Nel dissodare i
campi la carestia è un costante pensiero; nello studio
percepire un salario è un costante pensiero²⁰. Tuttavia
l'uomo nobile di animo si preoccupa di seguire la Via,
non della povertà».

33. Il Maestro disse: «Se l'uomo perviene alla sa-
pienza ma la sua benevolenza non è tale da preservar-
la, sebbene l'abbia conseguita, inevitabilmente la per-
derà. Se perviene alla sapienza e la sua benevolenza è
tale da preservarla e, cionondimeno, non guida il po-
polo con autorevolezza, il popolo non sarà deferente.
Se perviene alla sapienza e la sua benevolenza è tale
da preservarla, se guida il popolo con autorevolezza e,
cionondimeno, non lo sprona in conformità con le an-
tiche norme rituali, non avrà ancora raggiunto la per-
fezione».

34. Il Maestro disse: «L'uomo nobile di animo non
conosce le questioni di poco rilievo, ma sa assumersi
grandi responsabilità. L'uomo dappoco, al contrario, è
incapace di assumersi grandi responsabilità, conosce
solo le questioni di poco rilievo».

35. Il Maestro disse: «Per il popolo la benevolenza
è più vitale dell'acqua e del fuoco. Ho visto uomini mo-
rire per aver camminato²¹ sull'acqua e sul fuoco, ma

¹⁹ Ch. II, 15 dove si sottolinea la necessità di un giusto equilibrio tra
studio e riflessione.

²⁰ Ch. VIII, 12.

²¹ La versione di Dingzhou reca il carattere *you* 游 (nuotare, galleggia-
re, viaggiare) anziché *dao* 蹈 (camminare). *Dingzhou Lanyu* cit., p. 74.

1.

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。
道也者，不可須臾離也，可離，非道也。是
故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫
見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜、
怒、哀、樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂
之和。中也者，天下之大本也。和也者，天
下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育
焉。

1.

Per natura umana si intende ciò che si riceve per decreto del Cielo; per Via si intende ciò che è conforme alla natura umana e la guida; infine, per educazione si intende il processo di coltivazione della Via.

Dalla Via non ci si può separare per un solo istante; se ci si potesse separare, non sarebbe la vera Via. Per tanto l'uomo nobile d'animo è cauto verso quel che non vede e nutre timore per quel che non ode. Non vi è nulla di più evidente di quanto si celi nell'oscurità, nulla di più manifesto di quanto si occulti nel mondo sottile. Ecco perché l'uomo nobile d'animo è vigile su se stesso quand'è nella solitudine. Quando la letizia, la rabbia, il dolore e la gioia non affiorano, si può dire di trovarsi nel giusto mezzo. Quando affiorano, ma sono contenuti nella moderazione, si può dire di trovarsi in uno stato di armonia. Il giusto mezzo è la fonte primaria dell'esperienza umana sulla terra, mentre l'armonia è la piena realizzazione della Via nell'esperienza umana sulla terra. Se si perverrà al giusto mezzo e all'armonia, l'ordine dominerà in Cielo e in Terra e i diecimila esseri ne trarranno nutrimento.

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。

在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

子曰：「射有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」

L'uomo nobile d'animo agisce conformemente alla condizione che gli appartiene, non aspira ad andare oltre¹². Se vive nell'agio e negli onori, si comporta come si conviene a un uomo ricco e d'alto rango; se vive nella povertà e nell'umiltà, si comporta come si conviene a un uomo povero e umile; se si trova in mezzo alle popolazioni barbare, si comporta secondo i loro costumi; se vive nelle avversità agisce come è più opportuno agire in tali circostanze. Insomma, non vi è situazione in cui l'uomo nobile d'animo non ritrovi se stesso¹³.

Da una posizione di potere non opprime i sottoposti, da una posizione subalterna non adula i superiori. Corregge se stesso piuttosto che pretendere dagli altri, così da non provar risentimento¹⁴. Non serba rancore verso il Cielo, non biasima l'uomo¹⁵. Sicché l'uomo nobile d'animo resta tranquillo al suo posto in attesa del suo destino, mentre l'uomo dappoco cammina lungo il precipizio pur di inseguire la fortuna.

Il Maestro disse: «Il tiro con l'arco ricorda l'uomo nobile d'animo: quando manca il bersaglio¹⁶ cerca in sé la causa dell'errore».

子曰：「武王周公：其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下為上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。」

踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親；事死如事生，事亡如事存，孝之至也。

Il Maestro disse: «Re Wu e il Duca di Zhou: due esempi di grande amore filiale! L'amore filiale è l'attitudine a seguire la volontà dei nostri padri dando continuità alla loro opera. In primavera e in autunno restauravano il tempio degli antenati, collocavano i vasi rituali, esponevano le vesti ancestrali e offrivano i cibi sacrificali di stagione. I riti nel tempio consentivano di disporre le tavollette ancestrali lungo le pareti laterali³⁴; l'ordine gerarchico dei diversi titoli nobiliari consentiva di distinguere gli astanti dal più alto al più basso grado di nobiltà; l'ordine gerarchico delle mansioni consentiva di distinguere le competenze degli officianti; durante il brindisi, quelli di rango inferiore servivano quelli di rango superiore, sicché anche i più umili potevano partecipare. Gli anziani furono festeggiati per primi, si da stabilire un ordine determinato dall'età dei conviviali.

Occupare i posti dei propri antenati, svolgere i loro riti, eseguire le loro melodie, riverire coloro che essi avevano onorato, amare i loro familiari, servirli dopo la loro morte come se fossero ancora in vita, servirli dopo

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉，其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故

Il Duca Ai domandò dell'arte del governo. Il Maestro disse: «Il buon governo di Re Wen e di Re Wu è illustrato nei documenti. Con simili uomini s'instaura un governo virtuoso, ma quando essi scompaiono viene meno. La Via dell'uomo conduce naturalmente a un governo virtuoso, così come la Via della terra conduce naturalmente al rigoglio della vegetazione. Pertanto un governo virtuoso può essere paragonato a una fitta vegetazione di sterpi e giunchi³⁸».

Di conseguenza il buon governo dipende dall'uomo, e l'uomo è prescelto per la sua personalità, che coltiva perseguendo la Via, e persegue la Via praticando l'umanità. Quanto all'"umanità", che deriva da "uomo"³⁹, si manifesta appieno amando i familiari; invece la "rettezza"⁴⁰, che corrisponde a "ciò che è corretto e opportuno", si manifesta appieno onorando gli uomini di valore. La distinzione nell'amore per i familiari e l'ordine gerarchico nel rispetto degli uomini di valore sono ciò che generano le norme rituali.

Fino a quando chi si trova in una posizione subalterna non otterrà il sostegno dei suoi superiori, il popolo

君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。

天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。

或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」

子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」

知斯三者，則知所以修身，知所以修身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下國家矣。

non sarà governabile⁴¹. Pertanto l'uomo nobile d'animo non può mai cessare di perfezionare se stesso; volendo perfezionare se stesso, non può non offrire il proprio servizio ai familiari; volendo offrire il proprio servizio ai familiari, non può non avere contezza degli altri; volendo avere contezza degli altri, non può non avere contezza del Cielo.

La Via suprema al mondo si modula sulle cinque relazioni mentre le virtù per perseguirla sono tre. Le cinque relazioni sono quelle che intercorrono fra sovrano e suddito, padre e figlio, marito e moglie, fratello maggiore e fratello minore e infine fra amici. Su queste cinque relazioni si basa la Via suprema. Le tre virtù, saggezza, benevolenza e coraggio, sono la somma espressione della forza morale, ma il modo per praticarle è uno solo⁴².

Alcuni sono consapevoli di questi principi sin dalla nascita, altri li comprendono con lo studio, altri ancora vi arrivano superando le avversità. Tuttavia una volta raggiunta, la consapevolezza è uguale per tutti. Alcuni li praticano con naturalezza, altri perseguendo il proprio vantaggio e altri ancora li praticano con strenuo impegno. Tuttavia una volta raggiunto, l'obiettivo è uguale per tutti».

Il Maestro disse: «Con la passione per lo studio ci si avvicina alla saggezza, con l'assidua pratica ci si avvicina al senso di umanità e conoscendo il senso di vergogna ci si avvicina al coraggio»⁴³.

Chi conosce queste tre virtù saprà come perfezionare se stesso, sapendo come perfezionare se stesso saprà anche come governare l'uomo e sapendo come governare l'uomo saprà anche come governare la sua famiglia,

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土；辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。

Confucio onorò Yao e Shun come antenati e trasmise i loro insegnamenti, poi prese a modello quelli di Wen e Wu, attenendosi ai ritmi stagionali del cielo e conformandosi ai principi regolatori dell'acqua e della terra. Lo si può paragonare al Cielo e alla Terra: alla Terra che tutto regge e sostiene, al Cielo che tutto copre e contiene sotto la sua volta. Lo si può paragonare al procedere ciclico delle quattro stagioni, all'alternarsi della luce del sole e della luna.

Così tutti i diecimila esseri ricevono nutrimento e non si danneggiano vicendevolmente, tutte le vie seguono il loro corso senza che l'una s'opponga all'altra. Le piccole forze morali sono come lo scorrere di fiumi e rivoli, le grandi forze morali determinano la profonda opera di trasformazione⁷². Ecco dove risiede la grandezza del Cielo e della Terra.

MENCIO

M. Scarpari (a cura di), Mencio e l'arte di governo, Marsilio, Venezia 2013

45 (2A.6)

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子墮於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之

272

45

Mencio ha detto: «Tutti gli uomini hanno un cuore che non tollera la sofferenza altrui. Gli antichi sovrani avevano un cuore sensibile all'altrui sofferenza e, di conseguenza, attuarono politiche di governo compassionevoli: esercitare politiche di governo compassionevoli con cuore sensibile all'altrui sofferenza rendeva facile governare il mondo come se ruotasse sul palmo della mano. La ragione per cui affermo che tutti gli uomini hanno un cuore sensibile all'altrui sofferenza può essere illustrata dal seguente esempio: supponete che vi sia qualcuno che all'improvviso veda un bambino nel preciso momento in cui sta per cadere in un pozzo; ebbene, chiunque proverebbe in cuor suo un senso di apprensione e sgomento, di partecipazione e compassione. Questa reazione non dipenderebbe certo dalla necessità di ingraziarsi i genitori del bambino, né dal desiderio di essere elogiati da vicini e amici, e neppure dalla grida del piccolo. Da questo esempio si può arguire che non è uomo chi è privo di un cuore sensibile ai sentimenti della partecipazione e della compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e della remissività, e al senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto¹⁰⁰. I sentimenti della partecipazione e della compassione sono

273

心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；禮之心，禮之端也；是非之心，智之端也。之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達。苟能充之，以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

germogli della virtù dell'amore per il prossimo; i sentimenti della vergogna e dell'indignazione sono i germogli della virtù della rettitudine e della giustizia; i sentimenti della deferenza e della remissività sono i germogli della virtù dell'osservanza dei riti e delle norme di condotta, il senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto è il germoglio della virtù della sapienza. L'uomo possiede questi quattro germogli di virtù, così come possiede le quattro parti del corpo¹⁰¹. Possedere questi quattro germogli di virtù, ma sostenere di non essere in grado di farli crescere, equivale a mutilare se stessi; sostenere che il proprio governo non è in grado di farli crescere, equivale a mutilare il proprio sovrano. Tutti abbiamo i quattro germogli di virtù in noi; se sapremo farli espandere e prosperare, essi si svilupperanno come un fuoco che inizia ad ardere e una sorgente che inizia a sgorgare. Se saremo capaci di portarli a maturazione, essi basteranno per proteggere chiunque all'interno dei quattro mari, ma se non dovessimo riuscire a farli maturare, essi non basteranno nemmeno per adempiere agli obblighi verso il padre e la madre».

(2A.6)

孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下、獸之走曠也。故為淵馭魚者，獮也；為叢馭禽者，鸇也；為湯武馭民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之馭矣。雖欲

Mencio ha detto: «Tiranni del calibro di Jie e di Zhouxin hanno perduto il governo del mondo perché hanno perduto il consenso del popolo. Hanno perduto il consenso del popolo perché hanno perduto il cuore degli uomini. Esiste un modo per riuscire a ottenere il governo del mondo: conquistate il consenso del popolo e conquisterete il mondo intero. Esiste un modo per conquistare il consenso del popolo: conquistate il cuore degli uomini e conquisterete il popolo. Esiste un modo per conquistare il cuore degli uomini: quello che desiderate per voi dividetelo con il popolo man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non imponetelo al popolo: tutto qui¹⁵. La propensione degli uomini a tornare all'amore per il prossimo è paragonabile alla tendenza dell'acqua a scorrere verso il basso o degli animali ad aggirarsi liberamente nella natura incontaminata. Ecco perché, così come la lontra induce i pesci a rifugiarsi nelle profondità e lo sparviero induce i passerii a rifugiarsi nel fitto delle boscaglie, sono proprio i Jie e i Zhouxin a spingere il popolo verso i Tang e gli Wu (*modelli di sovrani virtuosi*). Se tra i principi del mondo d'oggi ce ne fosse uno che avesse veramente a cuore l'amore per il prossimo, allora i nobili che

無王，不可得已。今之欲王者，猶七年之病求三年之艾也。苟為不畜，終身不得。苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。《詩》云：『其何能淑，載胥及溺』，此之謂也。」

governano gli stati, tutti senza esclusione alcuna, indirizzerebbero a lui il popolo e, anche se lui non volesse diventare il sovrano illuminato in grado di unificare il mondo, mai riuscirebbe a fermarli. Ma al giorno d'oggi chi desidera diventare il sovrano illuminato in grado di unificare il mondo è simile a chi vuole curare una malattia che si trascina da sette anni con erbe di artemisia che richiedono tre anni di lavorazione prima di essere pronte per essere somministrate: non essendo state preparate per tempo, il malato morirà prima di poterne beneficiare. Se un sovrano non si dedica con determinazione alla realizzazione di un governo illuminato che s'ispiri a principi di umanità vivrà il resto della vita in tristezza e disgrazia e alla fine incontrerà solo distruzione e morte. A questo si riferiscono i versi dell'*Ode* che recitano:

Come potrà rimediare alla situazione
quando sarà sul punto d'essere inghiottito dai flutti?》¹¹⁶
(4A.9)

L'ipotesi che Mencio abbia potuto dibattere, in età giovanile, con un Gaozi ormai in età avanzata, non parrebbe più di tanto verosimile in quanto Mencio, giovane e inesperto, mai avrebbe potuto tenere testa al suo più maturo antagonista con l'autorità, la sicurezza e l'abilità dialettica che trasparono evidenti da ogni passo del resoconto riportato nel *Mengzi*. Il dibattito sembrerebbe dunque una ricostruzione a posteriori operata dai discepoli di Mencio. Per pura convenienza espositiva, nei brani del *Mengzi* inseriti in questa sezione, Gaozi e Mencio saranno comunque presentati come se stessero effettivamente dialogando tra loro.

Nel *Mengzi*, tre sono i dati essenziali portati in riferimento a Gaozi: 1) la tesi secondo cui 性無善無不善也 “nella natura umana non c'è né bontà né cattiveria” (così enunciata nel capitolo 6A6 e sviluppata nei capitoli 6A1-3); 2) la convinzione che 仁內也, 非外也; 義外也, 非內也 “la benevolenza è all'interno, non è all'esterno; la rettitudine è all'esterno, non è all'interno” (così enunciata nel capitolo 6A4; tesi ribadita, in termini analoghi, da un discepolo di Gaozi nel capitolo 6A5 e duramente criticata da Mencio nei capitoli 6A5 e 2A2); 3) l'affermazione secondo la quale 告子先我不動心 “Gaozi raggiunse l'imperturbabilità d'animo in un'età più precoce rispetto alla mia (= a quella in cui vi approdò Mencio)” (capitolo 2A2).² Gaozi non sembra riconoscere l'esistenza di alcuna predisposizione particolare innata nella natura dell'uomo, se non quella in base alla quale il processo naturale di crescita, 性 xing, si identifica con la vita stessa, 生 sheng, processo al quale sarebbe possibile imprimere una direzione precisa, verso il bene o verso il male, a seconda della capacità del singolo di far propri determinati valori etici e precise regole comportamentali codificate, che egli considera del tutto estranei all'animo umano.

La dottrina relativa allo stato di imperturbabilità dell'animo verrà esaminata nel quarto saggio di questo volume (La concezione della natura umana secondo 孟子 Mencio). Qui ci limiteremo a prendere

in considerazione le dottrine annunciate nei capitoli 6A1-4 del *Mengzi*, dove lo scontro tra Mencio e Gaozi è frontale, e quelle esposte nel capitolo 6A5, che ha come protagonisti 孟季子 Meng Jizi, probabile seguace di Gaozi, e 公都子 Gongduzi, discepolo di Mencio. In quest'ultimo episodio Gaozi non appare direttamente, mentre Mencio, chiamato in causa dal suo discepolo in un momento di palese difficoltà, interviene indirettamente. Conclude la rassegna il capitolo 6A6 che, in una certa misura, appartiene a questo set di testi, in quanto presenta in sintesi le diverse dottrine sulla natura umana esistenti all'interno della scuola confuciana e offre a Mencio l'opportunità di illustrare la sua. Tutti i capitoli considerati (6A1-6) sono stati compilati dai discepoli di Mencio ed è quindi facile intuirne la parzialità. Sono comunque ritenuti un ottimo esempio del metodo di ragionamento analogico, di cui Mencio si rivelò maestro.

Nelle fasi iniziali della discussione, Gaozi procede con estrema cautela, come se volesse innanzi tutto saggiare le intenzioni e valutare le reazioni dell'avversario, di cui teme, evidentemente, la superiorità dialettica:

告子曰：「性猶杞柳也；義猶柎棗也。以人性為仁義猶以杞柳為柎棗。」
孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎棗乎？將找賊杞柳而後以為柎棗也？如將找賊杞柳而以為柎棗，則亦將找賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

“La natura – disse Gaozi – è paragonabile a un salice, la rettitudine a delle tazze di legno: plasmare la moralità dalla natura dell'uomo equivale a intagliare delle tazze dal salice.”

“Credete davvero – replicò Mencio – che si possano fare delle tazze rispettando la natura del salice? Per farle, si dovrebbe prima intervenire con forza sul salice e lederne irrimediabilmente l'integrità. E se, pur di raggiungere lo scopo, si facesse ricorso a una tale violenza, non si dovrebbe allora esercitare una violenza analoga sull'uomo per poter rendere il suo comportamento morale? Non pensate che siano

proprio parole come le vostre a indurre gli uomini del mondo intero a considerare la morale una vera sciagura?³»

Secondo Gaozi la natura umana è dunque amorale: la morale è estranea alla natura dell'uomo come è estraneo alla natura del salice essere impiegato per la fabbricazione di utensili. Questa tesi non può essere accettata da Mencio, poiché non risolve il conflitto, evidenziato da 楊朱 Yang Zhu, tra comportamento morale e natura dell'individuo. Inoltre, esiste un'insidia pericolosa implicita nella tesi di Gaozi: secondo l'analoga proposta, condurre l'uomo verso la moralità costituirebbe una vera e propria violenza alla sua natura; si può immaginare che, per Gaozi, ciò sia vero anche nel caso in cui si volesse condurre l'uomo verso l'immoralità, ma il fatto che questa seconda eventualità non venga esplorata ed esplicitamente affermata, potrebbe indurre qualcuno a ritenere che, essendo innaturale per l'uomo la moralità, sia del tutto naturale per lui l'immoralità, tesi che il secolo successivo verrà sostenuta con valide argomentazioni da Xunzi.

Questa interpretazione estrema della tesi di Gaozi non potrebbe essere accettata da Mencio ma nemmeno dallo stesso Gaozi che, come vedremo tra breve, sostiene la completa assenza sia del bene che del male nella natura umana.⁴ All'obiezione finale di Mencio, Gaozi non controbatte, lasciando così intendere di essersi reso conto del pericolo insito nella sua affermazione di partenza e di poter, quindi, accettare il principio che la morale (*仁義 renyi*) non è estranea alla natura dell'uomo. Resta ancora da dimostrare, però, che esista davvero una predisposizione innata al bene piuttosto che al male. Su questo punto, riprende il dialogo:

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使

遇類，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

GA2

“La natura – affermò Gaozi – è paragonabile all'acqua che scorre vorticoso: se la si fa fluire verso levante, essa si dirige a levante; se la si fa fluire verso ponente, essa si dirige a ponente. La natura dell'uomo non mostra alcuna preferenza tra bene e male, proprio come l'acqua non mostra alcuna preferenza tra levante e ponente.”

“È sicuramente vero – obiettò Mencio – che l'acqua non possiede alcuna predisposizione a scorrere verso levante o verso ponente, ma verso l'alto o verso il basso? L'attitudine al bene, propria della natura dell'uomo, è paragonabile alla tendenza a scorrere verso il basso, propria dell'acqua. Non c'è nulla nell'uomo che non tenda al bene, nulla nell'acqua che non tenda al basso. Colpita con forza e fatta schizzare verso l'alto, l'acqua potrebbe anche saltare fin oltre la nostra fronte, così come, sospinta a scorrere verso l'alto, potrebbe anche stare su un monte: questo sarebbe conforme alla sua vera natura? Certo che no, poiché dipenderebbe dalle condizioni forzate a cui è stata sottoposta. Allo stesso modo, è solo a causa di una forte coercizione esercitata sulla sua natura che l'uomo può essere indotto a diventare malvagio.”⁵

Gaozi propone la tesi enunciata anche nel capitolo 戒 *Jie* del 管子 *Guanzi*: 無方而當者生 [= 性] 也 “non ha una direzione precisa, ma abbonda di infinite risorse: è la natura umana.”⁶ Mencio volge a suo vantaggio le argomentazioni di Gaozi: è naturale per l'uomo sviluppare un comportamento morale, come naturale è per l'acqua fluire verso il basso; un atto coercitivo contro natura, come spingere l'acqua a scorrere verso l'alto o plasmare tazze da un salice, equivarrebbe a spingere l'uomo verso un comportamento immorale. Mencio non si sofferma sull'affermazione 人無有不善 “non c'è nulla nell'uomo che non tenda al bene”, probabilmente perché le sue argomentazioni a tal proposito erano ben note. Inoltre, non rientra nei suoi obiettivi del momento, che sono semplicemente quelli di confutare le tesi di Gaozi.

我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者心也。安之者心也。心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心意以先言。意然后形，形然后言，言然后使，使然后治。不治必亂，亂乃死。

Se il mio cuore è ben regolato, anche i miei sensi sono ben regolati, se il mio cuore è calmo, anche i miei organi sensoriali sono calmi:

chi li regola è il cuore,

che li placa è il cuore.

Il cuore viene utilizzato per contenere un altro cuore:

all'interno del cuore vi è dunque un altro cuore.

Quel cuore nel cuore intuisce (意 *yì*) prima ancora che vi siano le parole (言 *yan*):

intuisce e solo dopo vi è forma,

vi è forma e solo dopo vi sono le parole,

vi sono le parole e solo dopo vi è compimento.

Solo allora è ben regolato.

Se non è ben regolato, inevitabilmente è sregolato.

Se è sregolato, è la morte.¹⁰⁶

意 *yì* "intuizione, intelletto" corrisponde a 志 *zhi* "intenzione" nel Mengzi, il termine più vicino di tutti alla nozione di "volontà". Il 氣 *qi* segue l'intenzione ovunque questa lo guidi, allo stesso modo in cui l'acqua tende a scendere naturalmente verso il basso e l'uomo tende naturalmente verso il bene. Così come non si può interferire con questa naturale tendenza al bene senza andare contro natura, allo stesso modo non si deve interferire con la naturale tendenza del 氣 *qi* a seguire l'intenzione che proviene direttamente dal cuore senza provocare uno stato di apprensione e di agitazione che turberebbe profondamente il cuore e il suo delicato equilibrio. Perciò è necessario evitare di esaurire il proprio 氣 *qi*. Solo la fermezza interiore, conquistata con l'autodisciplina e l'autocoltivazione e alimentata dalla continua accumulazione di azione rette (義 *yì*), può garantire la vera imperturbabilità d'animo.

Torniamo al dialogo tra Gongsun Chou e Mencio. Non soddisfatto delle argomentazioni di Mencio, Gongsun Chou torna alla carica:

「敢問夫子恐乎長？」

曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。我故曰：君子未嘗知義。」

以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：

『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之。」

「Posso chiedere, maestro, in cosa eccellete [rispetto a Gaozi]？」

「Nel comprendere le dottrine filosofiche (言 *yan*) – rispose Mencio – e nel nutrire con la massima cura il浩然之氣 *haoran zhi qi*.」

「Posso chiedere che cosa intendete con浩然之氣 *haoran zhi qi*？」

「È un concetto difficile da spiegare」 rispose Mencio. «È un tipo di 氣 *qi* immenso e straordinariamente potente; se viene nutrito dall'integrità morale (直 *zhi*) e non subisce danneggiamenti, riempie lo spazio tra Cielo e Terra. È un tipo di 氣 *qi* complementare alla rettitudine (義 *yì*) e aderente alla Via (道 *dao*); privato di queste, perde ogni vitalità. Viene prodotto dall'accumulazione continua di buone azioni e non lo si può ottenere con sporadiche manifestazioni di rettitudine;¹⁰⁷ se il comportamento è inadeguato rispetto al proprio cuore, allora perde ogni vitalità. Per questo motivo affermo che Gaozi non ha proprio compreso cosa sia la rettitudine, dato che la considera un elemento esterno all'animo umano. È invece necessario dedicarsi a essa concretamente, senza però condizionarla; si deve fare in modo che il cuore non la trascuri, senza però forzarla a svilupparsi. Non ci si deve comportare come quel tale di Song che si era messo a tirare le sue giovani pianticelle, preoccupato per il fatto che non crescevano. Tornato a casa esausto, aveva detto ai suoi familiari: 'Oggi sono proprio distrutto dalla stanchezza! Ho aiutato i germogli a crescere!' I figli si precipitarono a vedere

cos'era successo e trovarono le pianticelle tutte appassite. Sono pochi nel mondo quelli che non forzano i germogli a crescere. Alcuni li lasciano senza cure, nella convinzione che qualsiasi loro intervento sia del tutto inutile: questi sono quelli che non strappano i germogli. Altri, invece, cercano di aiutarli a crescere: questi sono quelli che estirpano i germogli. Non solo non li aiutano a crescere, ma arrecano loro gravi danni."¹⁰⁸

Ancora una volta Mencio si appropriava di concetti correnti a Qi e li sintetizza nella espressione 浩然之氣 *haoran zhi qi*. Si tratta dell'essenza più pura dell'energia vitale, che trae alimento da quella fermezza d'animo che solo la persona esemplare o il saggio possono raggiungere agendo continuamente in sintonia con i principi basilari dell'integrità e della rettitudine, fondamenti della morale. Grazie a 義 *yi*, gli impulsi di bontà innati nell'animo umano possono essere trasformati ed elevati alle massime altezze di nobiltà spirituale. Colui che, accumulando grandi quantità di 義 *yi* nel proprio cuore, riesce a sublimare la propria essenza fino a queste alte vette, acquista un animo imperturbabile, condizione particolare che lo colloca al di sopra di tutti e di tutto, consentendogli di superare con agilità e sicurezza qualsiasi difficoltà e di uscire dalle anguste limitazioni impostegli dal suo essere uomo.

Questa energia vitale smisurata come 浩然和平 "un'immensa distesa d'acqua che armonizza e acquieta" consente all'individuo di diventare uno con tutte le cose, trascendendo l'umana esperienza e lo pone in relazione diretta con Cielo e Terra, con l'universo intero. L'uomo è dunque dotato, per sua stessa natura, della capacità di giungere all'Assoluto. Questo è il senso autentico della più profonda delle affermazioni di Mencio: 萬物皆備於我矣 "le diecimila cose sono complete in me",¹⁰⁹ che ci riporta nuovamente a un passo del capitolo *Nei ye* del *Guanzi*: 搏氣如神, 萬物備存 "concentra l'energia vitale fino a divenire spirito e le diecimila cose saranno complete e presenti [in te]."¹¹⁰

Gaozi, non riconoscendo il valore etico di 氣 *qi* e l'importanza che 義 *yi* riveste nel processo di formazione del 浩然之氣 *haoran zhi qi*, colloca 義 *yi* all'esterno dell'animo umano, sicché lo stato di imperturbabilità da lui raggiunto non può essere paragonato a quello di Mencio. Da qui l'accusa esplicita di creare solo confusione con le sue tesi e di sopravvalutare il ruolo delle dottrine dei filosofi (言 *yan*). L'ultima parte del brano che segue è quasi identica alla parte finale del proclama rivolto contro Yang Zhu e Mo Di nel capitolo 3B9 riportato all'inizio, il che dimostra quanto seria fosse per Mencio la preoccupazione per il pericolo rappresentato dalle teorie di Gaozi. Gongsun Chou chiede a Mencio ulteriori spiegazioni:

「何謂知言？」

曰：「誠辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

“Che cosa intendete dire con comprendere le dottrine filosofiche (言 *yan*)?”

Mencio rispose: “Comprendere quanto ragionamenti parziali possano abbagliare, discorsi smodati irretire, proposizioni eterodosse fuorviare, affermazioni evasive condurre alla rovina. Ciò che nasce nel suo (= di Gaozi) cuore, si riflette negativamente sulla sua visione della politica (政 *zheng*); ciò che risulta dalla sua visione della politica si riflette negativamente sulle sue attività. Se apparisse nuovamente un saggio, concorderebbe certo con le mie parole.”¹¹¹

Con queste argomentazioni, Mencio intende proporsi come il depositario e il paladino della Via degli antichi saggi, Via che Confucio aveva saputo distillare con grande maestria dalle opere del passato (prima fra tutte lo 時經 *Shijing*, il *Classico delle odi*), nelle quali l'epoca felice che quegli uomini di valore eccezionale avevano saputo creare e le loro leggendarie gesta sono mirabilmente descritte. Confucio aveva dato forma organica ai loro insegnamenti, cercando

23.14

È nella natura stessa dell'uomo che l'occhio abbia la facoltà di vedere e l'orecchio di udire. L'acutezza della vista, che consente di vedere perfettamente, è inscindibile dall'occhio, così come la finezza dell'udito, che consente di sentire con precisione, è inscindibile dall'orecchio. E di tutta evidenza, quindi, che le facoltà che occhio e orecchio hanno di vedere con chiarezza e di udire con precisione non possono essere apprese mediante lo studio. Mencio sostiene che la natura dell'uomo è buona; il male, a suo avviso, esiste perché gli uomini hanno perduto irrimediabilmente la loro innata inclinazione al bene. Se è davvero questa la sua tesi, io ritengo che sia incorso in un grave errore. È infatti proprio della natura dell'uomo che questi, fin dal momento della nascita, si separi dalla sua originaria innocenza e dalla sua incontaminata purezza: è inevitabile che esse vadano irrimediabilmente perdute. (Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura dell'uomo è malvagia).¹²¹ Coloro che sostengono che la natura umana è buona considerano bello tutto quello che non si separa dall'innocenza originaria e benefico tutto quello che non si separa dalla purezza incontaminata. In altre parole, essi ritengono che la bellezza sia inscindibile dall'innocenza e dalla purezza che l'uomo possiede alla nascita, e che la bontà sia inscindibile dall'animo umano e dalle sue intenzioni, esattamente come l'acutezza della vista è inscindibile dall'occhio e la finezza dell'udito è inscindibile dall'orecchio. Per questo motivo essi affermano che la bontà della natura umana è del tutto simile alla facoltà che occhio e orecchio hanno di vedere con chiarezza e di udire con precisione.

23.1e

In realtà, la natura umana è siffatta che quando si è affamati si desidera cibo, quando si è infreddoliti si desidera calore, quando si è stanchi si desidera riposo.¹²² — questa è

la vera natura istintiva dell'uomo. Ma quando ci si trova in presenza di un anziano, anche se si è molto affamati, non si osa mangiare prima di lui, perché si vuol dimostrare deferenza nei suoi confronti; se si è stanchi, non si osa cercare il riposo, perché si vuole sollevare altri dal peso gravoso delle loro incombenze. L'atteggiamento deferente del figlio verso il padre e del fratello minore verso il fratello maggiore, il figlio che si sostituisce nel lavoro al padre e il fratello minore che si sostituisce al fratello maggiore — sono tutti comportamenti contrari alla natura dell'uomo e in netto contrasto con i suoi impulsi naturali. Tuttavia rappresentano il corretto modo d'agire di un figlio rispettoso dei propri doveri; sono il fondamento dei principi di convivenza civile dettati dalla morale. Questo è il motivo per cui, se si segue il proprio istinto, ci si comporta in maniera scortese e irriverente; un comportamento cortese e deferente è infatti in netto contrasto con la natura istintiva dell'uomo. Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura dell'uomo è malvagia: la sua bontà è acquisita, frutto dell'agire consapevole.

Qualcuno potrebbe obiettare: "Se la natura dell'uomo è malvagia, da dove nascono i principi morali?" La risposta è

che i principi morali sono stati creati dall'agire consapevole di uomini saggi, non provengono da qualcosa che l'uomo ha in sé fin dall'origine. Si prenda il caso del vasaiio che plasma l'argilla e crea un vaso: ebbene, quel vaso è il prodotto dell'attività esperta dell'artigiano; non proviene da una qualche facoltà che egli ha in sé fin dall'origine. Oppure si prenda il caso dell'artigiano che lavora il legno e crea un utensile: ebbene, quell'utensile è il prodotto della sua perizia, non di una sua innata capacità. Il saggio accumula idee e riflessioni, con la pratica comprende il giusto valore delle

proprie esperienze e così crea precetti morali ineccepibili e stabilisce norme e regole. Ecco dunque spiegato perché principi morali, norme e regole sono il risultato dell'agire consapevole di uomini saggi e non provengono da qualcosa che l'uomo ha in sé fin dall'origine.

Si considerino le passioni dell'occhio per la bellezza, dell'orecchio per i suoni melodiosi, del palato per i sapori raffinati, dell'animo per il profitto, dell'intero corpo¹²³ per gli agi e i piaceri — esse nascono tutte dalla natura istintiva dell'uomo, rispondono spontaneamente agli stimoli, si manifestano senza bisogno che venga fatto qualcosa di particolare. Risultato dell'agire consapevole, caratteristico della natura acquisita, è invece quanto, non potendo emergere spontaneamente nonostante gli stimoli ricevuti, richiede di necessità un intervento consapevole da parte dell'uomo. Questa distinzione è la prova evidente dell'assoluta diversità tra quanto proviene dalla natura innata dell'uomo e quanto proviene invece dalla sua natura acquisita.

Perciò il saggio, trasformando la propria natura originaria, ha iniziato a sviluppare la propria natura acquisita; avviato questo processo, ha creato i principi morali, fissati i quali ha stabilito norme e regole. Ecco dunque spiegato come i principi morali, le norme e le regole sono stati creati dai saggi. Ciò che rende il saggio simile agli altri uomini e non lo rende superiore ad essi è dunque la natura originaria; ciò che invece lo distingue e lo rende superiore agli altri è la natura acquisita.

È proprio della natura istintiva dell'uomo bramare il guadagno e desiderare di ottenerlo. Immaginiamo il caso di talune persone che debbano dividersi degli oggetti di grande valore di loro proprietà. Qualora seguissero i loro istinti naturali, manifesterebbero la loro avidità e l'intenzione di impa-

dronirsi di ogni cosa; in questa situazione perfino tra fratelli scoppierebbero liti feroci pur di arraffare il più possibile. Se invece la loro natura fosse stata plasmata dai principi basilari della convivenza civile propri della morale, essi non solo non litigherebbero tra loro, ma sarebbero arrendevoli perfino verso gli estranei. Ciò a dire che, se si seguono i propri istinti naturali, vi sarà aggressività perfino tra fratelli; affidandosi invece ai principi morali, vi sarà maggior arrendevolezza perfino verso gli estranei.

In linea di principio, si può affermare che, proprio perché per natura è malvagio, l'uomo desidera diventare buono. Chi è mediocre vorrebbe essere eccellente, chi è brutto vorrebbe essere bello, chi vive in spazi ristretti vorrebbe avere a disposizione ambienti più ampi, chi è povero vorrebbe essere ricco, chi non conta nulla vorrebbe ricoprire una posizione importante — quello che uno non possiede già di suo deve per forza ricercarlo fuori di sé. Viceversa, chi è ricco non desidera maggior ricchezza, chi ricopre una posizione importante non desidera ancor più potere — quello che uno possiede già di suo non deve certo ricercarlo altrove. Alla luce di queste argomentazioni, appare evidente che, proprio perché per natura è malvagio, l'uomo desidera diventare buono.

Di sicuro la morale non è parte integrante della natura umana; per questo motivo l'uomo deve applicarsi con impegno per riuscire a impadronirsene. L'uomo, per sua natura, non conosce la morale; ecco perché deve pensare bene e riflettere sopra prima di riuscire a comprenderne i principi basilari. Ordunque, se ci limitassimo a considerare il momento della nascita, dovremmo constatare che l'uomo è del tutto privo di morale, di cui ignora perfino i principi fondamentali. Un uomo privo di morale è intemperante, ed è sedizioso se ne ignora perfino i principi fondamentali. Quindi, se ci

limitatissimo a considerare l'uomo al momento della nascita, dovremmo constatare che l'inclinazione all'intemperanza e alla sedizione sono già presenti in lui. Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura dell'uomo è malvagia; la sua bontà è acquisita, frutto dell'agire consapevole.

23:32a

Mencio sostiene che la natura dell'uomo è buona. Io ritengo che non sia affatto così. Di norma, il concetto di "bene" si è sempre identificato, in ogni epoca e in ogni luogo, con l'integrità morale, la conformità ai principi naturali, la pace e l'ordine sociale, mentre il concetto di "male" si è sempre identificato con la parzialità, la deviazione dai principi naturali, la ribellione e il disordine sociale. Questa e soltanto questa è la distinzione tra bene e male. Se davvero si considerassero tratti peculiari della natura umana l'integrità morale, la capacità di porsi in armonia con i principi naturali, la propensione per la pace e l'ordine sociale, a cosa mai servirebbero i saggi sovrani? A cosa mai servirebbero i principi morali? E l'esistenza di saggi sovrani e di principi morali cosa mai potrebbe aggiungere all'integrità morale, alla capacità di porsi in armonia con i principi naturali, alla propensione per la pace e l'ordine sociale?

Non è affatto come afferma Mencio; al contrario, la natura dell'uomo è malvagia. Infatti, nei tempi antichi, i sovrani saggi, avendo compreso che la natura umana è malvagia, che, essendo parziale, non è retta, che, essendo incline alla ribellione e all'intemperanza, non è disciplinata, stabilirono l'autorità di principi e superiori per governare gli uomini, illustrarono con chiarezza i principi morali per poterli trasformare, emanarono norme e modelli di condotta per farli vivere nell'ordine, inasprirono punizioni e ammende per tenerli meglio a freno, affinché nel mondo tutti potessero vi-

vere in pace e in conformità ai principi di bontà. Questo è stato il governo dei saggi sovrani e in questo consiste l'influenza trasformatrice dei principi morali.

Proviamo, per pura ipotesi, a immaginare di abolire l'autorità di principi e superiori, di fare a meno dell'influenza trasformatrice dei principi morali, di rinunciare all'ordine basato su norme e modelli di condotta, di eliminare punizioni e ammende, e soffermiamoci a osservare come gli uomini del mondo intero si comporterebbero tra loro. Ebbene, in una simile situazione, i forti si imporrebbero sui deboli e li deprederrebbero di ogni bene, i molti terrorizzerebbero i pochi e li sottoporrebbero a ogni angheria possibile; in men che non si dica il mondo intero precipiterebbe nell'anarchia e nella distruzione. Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura dell'uomo è malvagia; la sua bontà è acquisita, frutto dell'agire consapevole.

Per questo motivo, chi eccelle nel discutere questioni del

23:32b

passato deve dimostrare che quanto afferma ha valore nel presente; chi eccelle nel discutere i principi del Cielo deve avvalorare le proprie teorie con l'evidenza di quanto avviene nel mondo terreno. Come principio generale, in una discussione quello che conta è la capacità di formulare le diverse argomentazioni in modo coerente e sistematico, verificando sempre la loro reale attendibilità. Perciò si propongano pure le proprie idee standosene comodamente seduti, ma poi, una volta in piedi, si deve dimostrare che esse hanno un fondamento e, una volta divulgate in pubblico, si deve dimostrare che possono essere davvero messe in pratica con successo. Quando Mencio sostiene che la natura dell'uomo è buona, rivela di non possedere la capacità necessaria per formulare le sue argomentazioni in modo coerente e sistematico, né

per provare la loro reale attendibilità. Egli ha sì avanzato la sua tesi da seduto ma, una volta in piedi, non ha saputo dimostrarne il fondamento e, una volta resala pubblica, non ha saputo dimostrarne l'effettiva validità. Non è forse questo più che sufficiente perché l'inconsistenza di quanto egli ha sostenuto risulti in tutta la sua evidenza?

Ecco perché, se la natura umana fosse davvero buona, potremmo rinunciare ai sovrani saggi ed eliminare del tutto i principi morali. Ma, siccome è malvagità, abbiamo assoluto bisogno di sovrani saggi e dobbiamo tenere i principi morali nella più alta considerazione.

E infatti, se è stata inventata la morsa del carpentiere, è perché il legno è contorto; se è stato creato il filo a piombo, è perché le cose non sono dritte; se è stato necessario istituire l'autorità di principi e superiori e illustrare i principi morali, è perché la natura dell'uomo è malvagità. Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura dell'uomo è malvagità: la sua bontà è acquisita, frutto dell'agire consapevole.

23.3c Un pezzo di legno dritto non deve essere messo nella morsa del carpentiere per diventare una trave: è già dritto per natura. Invece, un pezzo di legno contorto, per diventare una trave dritta e regolare, dovrà prima esser messo nella morsa del carpentiere, ammorbidito con il vapore e forzato in modo tale da correggerne la configurazione: ciò dipende dal fatto che per sua natura non è dritto. Allo stesso modo l'uomo, essendo per natura malvagio, dovrà per forza sottostare al governo di saggi sovrani e all'influenza trasformatrice dei principi morali; solo allora tutto avverrà nel rispetto dell'ordine sociale e sarà in accordo con il principio di bontà. Si consideri la questione alla luce di queste argomentazioni e apparirà subito evidente che la natura del-

l'uomo è malvagità: la sua bontà è acquisita, frutto dell'agire consapevole.

Qualcuno potrebbe obiettare: "I principi morali e l'esperienza acquisita sono insiti nella natura dell'uomo; è per questo motivo che i saggi hanno potuto generarli". Io ritengo che non sia affatto così. Il vasaio plasma l'argilla e crea una ciotola di terracotta. In questo caso, l'argilla della ciotola potrebbe forse essere considerata parte integrante della natura originaria del vasaio? E nel caso dell'artigiano che lavora il legno e crea un utensile, potrebbe il legno dell'utensile essere considerato parte integrante della sua natura originaria? Il rapporto tra il saggio e i principi morali è del tutto simile al caso del vasaio che plasma l'argilla per farne degli utensili. Se è valido questo ragionamento, come potremmo considerare i principi morali e l'esperienza acquisita parte integrante della natura originaria dell'uomo?

In generale, la natura originaria degli uomini è una ed è uguale per tutti, che uno sia eccezionale come Yao o Shun oppure degenerato come Jie o Zhi.¹²⁴ Lo stesso dicasi per gli uomini di livello superiore rispetto a quelli di livello inferiore: hanno tutti la medesima natura. Si vogliono ancora considerare principi morali ed esperienza acquisita parte integrante della natura originaria dell'uomo? Se sì, perché mai allora tenere in così alta considerazione Yao e Shun,¹²⁵ perché mai portare tanto rispetto agli uomini di livello superiore?

La ragione per cui si attribuisce tanto rispetto a Yao, a Shun e agli uomini di livello superiore risiede nel fatto che costoro sono stati capaci di trasformare la propria natura originaria e di sviluppare la propria natura acquisita, e grazie a questo hanno saputo creare i principi morali. In altre parole, il saggio sta ai principi morali e all'esperienza

[1]

- 1 道可道也 ㄥ 非恆道也 ㄥ
- 2 名可名也非恆名也
- 3 有名萬物之始也 ㄥ
- 4 有名萬物之母也
- 5 【故】 恒(恆)无欲也以觀其眇(妙) ㄥ
- 6 恒又(有)欲也以觀其所微(微)
- 7 兩者同出異名同胃(謂)
- 8 玄之有(ㄨ)玄
- 9 眾眇(妙)之【門】

Siamo di fronte a uno dei passi più dibattuti e controversi del pensiero cinese antico. La prima occorrenza del carattere *dao* 道 è sostantivale e si riferisce o al Principio cosmico ineffabile che regge l'universo (*Dao*) o ad un «discorso che è modello di comportamento» (*dao*). Il secondo *dao*, preceduto dall'ausiliare passivizzante *ke* 可, ha invece funzione verbale e può essere inteso come «essere *Dao*», «considerare in quanto *Dao*», ma anche «esprimere a parole, dire» oppure «tracciare un percorso, indicare una linea di condotta, prendere a modello», ossia «guidare» (come l'omonimo *dao* 導). La distinzione tra «dire» e «guidare» è solo apparente, poiché *dao* allude a un «discorso» che si fa «metodo», *modus operandi*. La Via viene «presa» in quanto «intrapresa», ma anche «considerata» o «intesa» e pertanto «espressa».

Il senso della terza occorrenza di *dao* è determinato dall'attributo *heng* 恆 «eterno, costante, semperiterno» (nella *vulgata* compare il sinonimo *chang* 常). Gli esegeri tendono a rendere l'espressione *heng dao* 恆道 con «la Via costante, eterna». L'impiego dell'articolo determinativo singolare anziché dell'indeterminativo «una» oppure della forma plurale «le (Vie eterne, costanti)» è decisiva. Nel primo caso si ammette che il *Dao*, in quanto «uno, indivisibile», non possa che essere «il» *Dao*, l'unico, possibile corso dell'universo. Tuttavia, nel passare da *heng Dao* «un *Dao* costante, eterno» a «i *Dao* costanti, eterni» viene lasciata aperta la possibilità che vi siano «vie, metodi» alternativi, ugualmente legittimi. Sul piano etico-gnoseologico, volendo appropriarci della tesi di Chad Hansen (1992), ciò significa riconoscere che esistono infiniti discorsi prescrittivi, infiniti *dao* «metodi» parimenti ammissibili che guidano il comportamento e che nessuno di essi è «un» *dao* costante o «il» *dao* eterno, cioè un insegnamento capace di fornire linee guida universalmente valide. La traduzione qui proposta («Via eterna»), senza articolo, tiene conto di entrambe le implicazioni, cosmologica ed etico-gnoseologica.

Il senso della stanza è il seguente: fintantoché pretenderemo di articolare un discorso che descriva il Principio Supremo, ecco che produrremo solo rappresentazioni parziali, soggettive, limitate: non coglieremo mai la natura del *Dao* costante e immutabile. Falliremo anche nel formulare una dottrina morale prescrittiva (*dao* in quanto «metodo, modello di comportamento») conforme alle leggi del cosmo, soprattutto perché confidiamo nel linguaggio, nei «nomi (*ming* 名)». Il *Dao*, non a caso, è senza nome (*Laozi* 25-6, 32-1; 41-18). La relazione tra *ming* e *yu* 欲 «desiderio» è strettissima, poiché il desiderare è frutto della riduzione del mondo a un complesso di «enti»: «nominando» riconosciamo l'universo scisso in elementi separati ed impartisco ad esso un ordine sulla base di desideri specifici.

[1]

- 1 La Via che come tale può esser presa, Via eterna non è.
- 2 Il nome che come tale può esser preso, nome eterno non è.
- 3 «Senza nome» è dei Diecimila esseri il cominciamento,
- 4 «Ha nome» quel che dei Diecimila esseri è la Madre.
- 5 Sicché, nella costante cessazione di desio, se ne contempla [il prodigio,
- 6 E nel costante desio se ne contempla il limite manifesto.
- 7 Comune han la fonte, distinti i nomi, eppur entrambi son [designati:
- 8 «Arcano dell'Arcano»,
- 9 «Accesso di ogni Prodigio».

In quella condizione definita dalle principali teorie cosmogoniche cinesi *wu* 无 «assenza, non esistenza» (solitamente resa con «non essere»), nominare è vano, poiché niente è distinguibile e quindi desiderabile. La relazione tra *wu* 无, *wu ming* 无名 «senza nome» e *Dao* risulta chiara dal passo 30/12/37 del *Zhuangzi* e dalla stanza 25 del *Laozi*, dove si evidenzia come l'universo sia in origine il regno della «non distinzione». *Wu* definisce la condizione di «assenza» che precede la «presenza» (*you* 有) degli esseri in quanto elementi differenziati tra loro e rispetto al *Dao*. La separazione dall'unità ideale con la «Madre» genitrice contrassegna il ricorso ai nomi (*ming* 名). Nominare diventa allora «riconoscere», quindi ammettere una dualità, oscurare la natura stessa del *Dao* che stenta ormai a rivolarsi quale radice comune degli esseri: «Nominare» non è mai un puro atto verbale: esso rivela l'adeguamento a precisi criteri culturali, la selezione sulla base di categorie prescrittive, la trasmissione di credenze che si concretizzano in arti. Il v. 5 suggerisce che il non nutrire desideri porta a contemplare il *Dao* nel Suo stato «elusivo, sottile, indefinibile e misterioso». In realtà, il riferimento dell'espressione *qi miao* 其妙 (letteralmente «il suo aspetto sottile, prodigioso, profondo e misterioso») è poco chiaro. Si parla davvero del *Dao*? Oppure di *wu* 无? O forse di *wu ming* 无名? O di *wu yu* 无欲, come lascia forse intendere il commentario di Heshang Gong? Una possibilità è che quelle condizioni definite *wu* 无, *wu ming* 无名, *wu yu* 无欲 coincidano tutte con l'aspetto sottile, elusivo (*miao* 妙) del *Dao*. Fondamentale risulta poi la comprensione del nesso tra *miao* (v. 5) e *jiao* 微 «confine, limite tracciato» (v. 6): le categorie «Assenza-senza nome-senza desideri» e «Presenza-aver nome-aver desideri» esprimono entrambe (v. 7) le modalità distinte ma complementari (v. *Laozi* 2-3) della natura ineffabile e doppiamente arcana (*xuan* 玄, v. 8) del *Dao*.

[2]

- 1 天下皆知美為美亞(惡)已 L
- 2 皆知善譽(斯)不善 L 矣 L
- 3 有无之相生也難易之相成也
- 4 長短之相刑(形)也高下之相盈也
- 5 意(音)聲之相和也先後之相隨(隨)也恆也
- 6 是以聲(聖)人居无為之奉行【不言之教
- 7 萬物作而弗始】也
- 8 為而弗志(恃)也
- 9 成功而弗居也 L
- 10 夫唯【弗】居也是以弗去

[2]

- 1 Al mondo, chiunque riconosce del bello la bellezza, ed ecco [spuntar la bruttezza;
- 2 Chiunque riconosce la bontà e questo fa sí che vi siano cose non [buone.
- 3 «Presenza» e «assenza» che l'un l'altra genera, «difficile» e [«facile» che compimento reciproco si danno,
- 4 «Lungo» e «breve» che l'un l'altro modella, «alto» e «basso» [che l'uno l'altro compensa,
- 5 «Timbri» e «note» che alterni s'armonizzano, «prima» e «poi» [che alterni si succedono, (tutti) da norme costanti son rette.
- 6 Per ciò, il Saggio si attiene a quel che non comporta intervento e [un insegnamento senza parole adotta.
- 7 I Diecimila esseri vengono alla luce senza che Egli ne sia [l'artefice,
- 8 Agisce a loro pro, senza avanzar pretese,
- 9 I propositi realizza, ma meriti non Si arrega.
- 10 Ed è proprio perché non insiste sui Suoi meriti che essi non Lo [abbandonano.

[3]

- 1 不上賢【使民不爭
- 2 不貴難得之貨使】民不為【盜
- 3 不見可欲使】民不亂(亂) L
- 4 是以擊(聖)人之【治也
- 5 虛其心實其腹
- 6 弱其志】強其骨
- 7 【恆】使民無知無欲也
- 8 使【夫(知)智不敢弗為而已則無不治矣】

[3]

- 1 Se non s'escalano i talentuosi, faremo sì che il popolo rifiuti [contese;
- 2 Se non si stiman troppo i beni difficili da ottenere, scoraggeremo [che tra il popolo vi sian ladri;
- 3 Se non s'esibisce ciò che più viene agognato, eviteremo, al [popolo, turbamento.
- 4 Sicché, ecco il governo del Saggio:
- 5 Egli vuota i (loro) cuori, la (lor) pancia riempie;
- 6 La volontà, fiacca, e le ossa rafforza;
- 7 Sempre vuole che il popolo non intenda e non desideri.
- 8 E una volta impedito che i sapienti osino intervenire, l'ordine su [tutto cala.

[4]

- 1 【道冲(盅)而用之有(又)弗】 盈也 L
- 2 漚(淵)呵始(似)萬物之宗 L
- 3 錙(挫)其 L 【兑(銳)】 解其紛 L 和其光同 【汙塵
- 4 漚(似)】 或存 L
- 5 吾不知 【誰】 子也 L 象帝之先 L

[4]

- 1 Vuota è la Via, e quanto più opera o La si usa, meno serve
[riempir-La!]
- 2 Come un abisso! Pare, dei Diecimila esseri, l'Antenato!
- 3 Le asperità ottunde, i nodi dipana, attenua il bagliore, le
[disperse polveri raduna.
- 4 Scompare! Eppure sopravvive!
- 5 Ignoro di chi sia figlia, ma precede, pare, la Suprema Divinità.

[19]

- 1 絕擊(聖)
- 2 棄知(智)
- 3 民利百負(倍) L
- 4 絕仁
- 5 棄義
- 6 民復畜(孝)茲(慈) L
- 7 絕巧
- 8 棄利
- 9 盜賊无有
- 10 此三言也
- 11 以為文未足 L
- 12 故令之有所屬
- 13 見素
- 14 抱【樸
- 15 少私而寡欲】
- 16 絕學无憂】

[19]

- 1 La saggezza elimina,
- 2 La conoscenza rinnega,
- 3 E il popolo cento volte tanto ne trarrà giovamento.
- 4 La benevolenza elimina,
- 5 La rettitudine rinnega,
- 6 E il popolo tornerà all'amor filiale e alle parentali cure.
- 7 La destrezza elimina,
- 8 Il profitto rinnega,
- 9 E banditi e ladri spariranno.
- 10 Son tre norme, queste,
- 11 Che qual modello ancora son fallaci.
- 12 Fate, dunque, che ad esse s'accompagni quanto segue:
- 13 Esibisci la semplicità disadorna della seta grezza,
- 14 Abbraccia la genuinità del ceppo che la scure non conosce,
- 15 La parzialità riduci, e il desio contieni.
- 16 Eliminato lo studio, ogni tribolazione cesserà.

[25]

- 1 有物昆(混)成
- 2 先天地生
- 3 繡(肅)呵(寥)(寥)呵
- 4 獨立【而不改】
- 5 可以為天地母
- 6 吾未知其名
- 7 字之曰道
- 8 吾強為之名曰大
- 9 【大】曰筮(渺)
- 10 二曰【遠】
- 11 遠曰返
- 12 道大】
- 13 天大
- 14 地大
- 15 王亦大
- 16 國(域)中有四大而王居一焉 L
- 17 人】法地
- 18 【三】法【天】
- 19 【三】法【道】
- 20 【三】法【自然】

Questa stanza descrive il processo cosmogonico che porta al disvelarsi degli esseri a partire da una condizione di caotica indistrazione primordiale.

Vale la pena sottolineare l'utilizzo di due termini specifici per definire *Dao*. Il primo è *ming* 名 (v. 6) - il nome decretato (*ming* 命) al momento della nascita, precisamente a tre mesi - e l'altro è *zi* 字 (v. 7) - ossia il nome onorifico che si acquisisce una volta entrati nella maturità (grosso modo in coincidenza del ventesimo anno d'età, per l'uomo, e in occasione del fidanzamento per le donne), una sorta di nome pubblico, uno pseudonimo. La scelta di definire *Dao* attraverso uno *zi* non è certo casuale. *Ming* infatti presuppone un nominare a partire dalla nascita, da un'origine, cosa che non si conta certo al *Dao*, innominabile poiché eterno, indefinibile poiché non è un ente isolabile, distinto: Esso abbraccia il tutto, è l'Unità suprema degli esseri. Nominare il *Dao* con porta necessariamente una «forzatura», come si evince dal v. 8. Definirlo «grande» (*da* 大, v. 8) significa solo determinarne la connotazione plese, il suo aspetto manifesto (*you* 有). La vastità del *Dao* presuppone un procedere, un flusso eterno cui gli esseri si sottraggono ad abbandonarsi: pertanto, prendono «congedo» e se ne allontanano (v. 9-11), pur restando inconsapevolmente legati alla «Madre». Riscoprire l'indissolubilità tra gli esseri e il *Dao* significa infine «tornare» (*fan* 反 o 返, v. 11) alla propria radice (*ben* 本).

[25]

- 1 Indistintamente qualcosa prese forma,
 - 2 Qualcosa nato di Cielo e Terra pria.
 - 3 Silente! Vago!
 - 4 Romito e inalterabile.
 - 5 Definir lo potremmo «Madre di Cielo e Terra».
 - 6 Il suo nome io ignoro,
 - 7 Ma «Via» lo si designa.
 - 8 Se costretto fossi a nominarlo, «Grande» lo direi.
 - 9 «Essere Grande» vuol dir «congedarsi»,
 - 10 «congedarsi» vuol dir «allontanarsi»,
 - 11 «allontanarsi», «ritornare».
 - 12 Grande è la Via,
 - 13 Grande è il Cielo,
 - 14 Grande è la Terra,
 - 15 E il Sovrano, pure, grande è.
 - 16 Quattro, nell'universo Mondo, son le cose grandi, e il Sovrano
- [tra esse risiede.
- 17 L'uomo fa della Terra il suo modello,
 - 18 La Terra lo fa del Cielo,
 - 19 Il Cielo, della Via,
 - 20 E la Via ha per modello la naturale spontaneità.

Fondamentali risultano i concetti di *fa* 法 «legge, modello» (nei vv. 17-20 con l'accezione verbale di «prendere a modello, regolarsi su») e *ziran* 自然 «auto-determinazione, spontaneità, naturalezza» (v. 20). L'uomo non può prescindere dalla Terra, da cui acquisisce stabilità; la Terra, a sua volta, ha nel Cielo il suo «tetto» e il Cielo trova nel *Dao* il sommo principio su cui regolarsi. Senza favoritismi, la Terra sostiene, il Cielo copre, il *Dao* genera e alimenta gli esseri. La dipendenza di ogni elemento è «cumulativa» e non ristretta all'elemento che segue. Per esempio, l'uomo (meglio il Sovrano) non dovrà armonizzare il proprio comportamento soltanto sulla Terra, ma anche sul Cielo, sul *Dao* e su *ziran* 自然 «spontaneità naturale». Alcuni studiosi hanno identificato questo concetto con la «quinta» entità, superiore al Sovrano, alla Terra, al Cielo e al *Dao* stesso. In realtà *ziran* non è disgiunta dal *Dao*, poiché ne esprime la logica interna, il principio autogenerativo che ne detta l'estrinsecarsi.

[40]

- 1 【反也者】道之動也
 2 弱也者道之用也
 3, 4 天【下之物生於有 = 生於无】

[40]

- 1 Il ritorno segna, della Via, il moto,
 2 E la debolezza ne detta l'operare.
 3 Gli esseri, al mondo, nascono da ciò che «è» (presente e
 4 E quel che «è», da quel che «non è» trae vita.

[manifesto],

Il significato del carattere *fan* 反 è determinante ai fini della comprensione del testo. *Fan* indica l'inversione, il ritorno: visto che il *Dao* si allontana per poi tornare (*Fan* 返, *Laozi* 25.11), un simile movimento allude forse al processo ciclico di riappropriazione o ritorno alla propria identità originaria. LAFARGUE 1992, p. 249 distingue nel *Laozi* tre diversi termini che rimandano all'idea del «ritorno»: in relazione alle pratiche meditative e di autocoltivazione (*fan* 反 *gui* 歸 «far ritorno alla propria dimora» e *fu* 復 «ritornare al punto di partenza dopo essersene allontanati»); *Fan* indica anche una restituzione, una «resca» che si attua attraverso il ripristino di condizioni originarie; *fu* e *gui* lasciano intendere che tale ripristino va visto come il riaffermarsi di una condizione di armonia iniziale. Non a caso LAFARGUE parla di «inversione di direzione» che nel *Laozi* alluderebbe a uno stato mentale di purezza e quiete da cui l'uomo progressivamente si distanzia e al quale deve far ritorno. Dato che *fan* significa anche «andare contro», «opporci», «rivoltarsi contro», alcuni critici come A.C. GRAHAM e CHAD HANSEN parlano di *fan* come «inversione di valori» o «opposizione di valori» soprattutto alla luce delle occorrenze del termine nel *Mojing* 墨經 «Canone Moista» (cfr. GRANAM 1978, pp. 184, 185, 317, 318, 329, 330, 352-54). Secondo i due critici, nel *Laozi* ogni giudizio darebbe luogo a due caratterizzazioni opposte ma complementari, sulla falsariga del dualismo tra *yin* 陰 e *yang* 陽.

Si noti nel v. 2 il ricorso al termine *quo* 弱 «debole, fragile, delicato, flebile» spesso usato in contrasto con *qiang* 強 «forte, inflessibile, duro, ostinato, tenace» *Rou* 柔 (altro termine tecnico tipico del *Laozi*) esprime una valenza prossima a *mo* 耄 e significa «morbido, flessibile, tenero, fiacco, remissivo». L'antonimo di *rou* è *gang* 剛 «duro, tenace, inflessibile, rigido, fermo, severo, aspro, indomito». *Rou*, *rou*, *qiang* e *gang* non vanno intesi in senso strettamente letterale. I primi due termini assumono comunemente valenze negative o quantomeno esprimono un senso di subordinazione che nel *Laozi* si tramuta invece in qualità e pregio. *Rou* 弱 «debolezza» è indicato quale *Dao* *zhi* 道之用. Il termine *yong* 用 rinviava all'idea di «funzione, funzionamento», «azione, utilizzo», «messa in opera, applicazione». Nel caso specifico *yong* indica sia l'estrinsecarsi della Via che le modalità del suo utilizzo da parte degli esseri. Per una definizione più precisa di *wu* 无 «assenza, non esistenza» e *you* 有 «presenza, esistenza» si rimanda alla stanza 1.

[42]

- 1 【道生一
- 2 二生二
- 3 三生三
- 4 三生萬物
- 5 萬物負陰而抱陽】
- 6 中(沖)氣以為和
- 7 天下之所惡
- 8 唯孤寡不棄(穀)
- 9 而王公以自名也
- 10 勿(物)或戢(損)之【而益
- 11 益】之而戢(損)
- 12 故(古)人【之所】教
- 13 夕(亦)議(我)而教人
- 14 故強良(梁)者不得死
- 15 我【將】以為學父

[42]

- 1 La Via generò l'Uno,
- 2 E da Uno furon Due,
- 3 E da Due, Tre,
- 4 E da Tre ecco i Diecimila esseri.
- 5 Questi portan sul dorso *yin* e stringono al petto *yang*,
- 6 E dal congiungersi dei soffi vitali all'armonia giungono.
- 7 Ciò che al mondo più è disdegnato,
- 8 È proprio l'essere orfano, meschino e sventurato,
- 9 Eppur Sovrani e Duchi così appellan se stessi.
- 10 Vi sono cose che accrescon se ridotte,
- 11 Altre, invece, si riducono se accresciute.
- 12 Quel che gli antichi hanno insegnato
- 13 (ad altri) a mia volta insegnerò,
- 14 Cosicché, il detto «Ai forti e ai violenti non è dato di spirar tranquilli»
- 15 Sarà, del mio studiar, cominciamento.

Sono state date varie interpretazioni ai termini Uno (*yi* 一), Due (*er* 二) e Tre (*san* 三). Nel commentario di Heshang Gong 河上公, essi indicano, nell'ordine, ciò che all'inizio il *Dao* produce come elemento indifferenziato, seguito dalle due polarità opposte ma complementari dell'essere (*yin* e *yang*) che danno vita alla Triade «Cielo (*Tian* 天) - Terra (*Di* 地) - Uomo (*Ren* 人)» a seguito dell'incontro dei soffi d'energia vitale (*qi* 氣). Wang Bi 王弼 identifica invece l'Uno con *wu* 無 (la condizione di assenza di determinazioni fisiche, il «non esistente» che si distingue dalla manifestazione dei fenomeni, *you* 有) da cui gli esseri traggono vita; «Due» sarebbe «l'Uno e la sua descrizione» e «Tre» la somma totale. Altri commentatori associano «Due» a *yin* e *yang*, a *wu* e *you*, oppure a Cielo e Terra, mentre per quanto riguarda l'identificazione di «Tre» prevale l'idea che si tratti di una forma di energia vitale che permette l'interazione tra le forze cosmiche e consente la generazione dei molteplici esseri (*wanwu* 萬物 «Diecimila esseri»; HALL e AMES 2003, pp. 142-44 identificano invece i tre valori con i concetti di «continuità», «differenza» e «pluralità». Nel v. 5, il termine *fu* 負 è sinonimo di *bei* 背 «schiena, dorso, spalle»: ogni cosa presenta un «recto e un *versus*», ossia connotazioni antitetiche ma non esclusive né univoche. Si noti nel v. 8 il richiamo a quanto già espresso in 39.15.

[64]

- 1 亓安也易持也
- 2 【亓未兆也】易謀也
- 3 【亓脆也易破也
- 4 亓微也易散也
- 5 為之於亓未有也
- 6 治之於亓未亂也
- 7 合抱之木生於【毫末
- 8 九成(層)之臺作於羸(藥)土
- 9 百仁(仞)之高台(始)於足【下
- 10 為之者敗之
- 11 執之者失之
- 12 是以聖人無為【也
- 13 【故】無敗【也】
- 14 無執也
- 15 故無失也
- 16 民之從事也
- 17 恆於亓(幾)成事而敗之 L
- 18 故慎終若始則【無敗事矣
- 19 是以聖人】欲不欲
- 20 而不貴難得之騰(貨)
- 21 學不學 L
- 22 而復眾人之所過 L
- 23 能輔萬物之自【然
- 24 而】弗敢為

[64]

- 1 Facile è trattar con ciò che è calmo e in pace,
- 2 Idear le cose prima che dian segno,
- 3 Frantumare quel che è fragile,
- 4 O i sottili atomi disperdere.
- 5 (Altra cosa è) intervenir d'anticipo.
- 6 Ordine stabilisci quando il disordine ancor non è comparso.
- 7 Quell'albero il cui tronco steni ad abbracciare, da un butto
[finissimo è cresciuto,
- 8 Quella torre di nove piani, da un canestro di terra è sorta,
- 9 Un'altezza di cento ren, dal suolo che calpestiamo s'eleva.
- 10 Intervieni su qualcosa, e la guasti,
- 11 La tieni salda, e la perdi.
- 12 Poiché, dunque, il Saggio non s'adopra,
- 13 Ecco che rovina non conosce.
- 14 A nulla si tien saldo,
- 15 Sicché perdite non subisce.
- 16 Quando il popolo i propri affari fin troppo cura,
- 17 È solito rovinar tutto all'approssimarsi della riuscita.
- 18 Per ciò, se accorto sarai alla fine come in principio, nulla di certo
[si guasterà.
- 19 Il Saggio, pertanto, vuole senza volere,
- 20 E sprezza i beni difficili da ottenere;
- 21 Impara senza studiare,
- 22 E gli eccessi altrui così ripara;
- 23 È Maestro nell'assistere la spontaneità dei Diecimila esseri,
- 24 E su loro intervenir non osa.

Nel v. 9, l'unità di misura ren 仞 era pari a 8 piedi (chi 尺). Il v. 19 può anche significare che il Saggio «aspira a non volere».

[71]

- 1 知不知
- 2 尚矣 L
- 3 不 三 知 二
- 4 病矣
- 5 是以聖人之不病 L
- 6 以斤【病病
- 7 是以】不病

[71]

- 1 Saper di non sapere,
- 2 È certo cosa eccelsa;
- 3 Ignorar di non sapere,
- 4 E, invece, grave pecca.
- 5 Se il Saggio, dunque, di pecche non si macchia,
- 6 È perché riconosce la pecca esser pecca.
- 7 Pecche, per ciò, non ha.