

Complete Works of Lokuang Vol. 40-2

Una Concezione Filosofica Cinese
(Il Taoismo)

Student Book Co. LTD.

是書出版之日正值中國抗戰勝利
中國第一位杞机被選中兼通市
神職統序成立羅馬人士俱注意中
國文化希望其為世界和平之建
設份成故此書願能供友邦人士之
需求助其認識中華

羅光啟



六月八日
九四天 華林尚

Indice

Prefazione.....	iii
Introduzione.....	237
Nome, Lao-tze, Tchuang-tze, Lie-tze, Epicureismo, sette religiose.	
Capitolo I. Filosofia Metafisica	257
Agnosticismo, Nulla, Primo essere.	
Il mondo.....	277
Te, Il processo produttivo, Ch'i, Tre Stati statici.	
L'uomo	293
Costituzione ontologica, L'anima, La costituzione fisica.	
Capitolo II. La Concezione Filosofia Della Vita Umana	303
La concezione filosofica della vita:	
La esistenza, La morte, Il superuomini, Il senza fine, Fatalismo.	
Il Naturalismo Puro	311
Vivere secondo la natura, Senza cognizioni, Senza nozioni della moralità.	

Il Quietismo	319
Non agire, La vita ritirata, Vita campestre, Desiderio della tranquillità.	
Epicureismo	329
Godere, La donna, Il vino, Egoismo.	
La Sociologia.....	339
Anarchia, Senza istituzioni, Senza intervento, Anti guerra.	
Capitolo III. La Religione	347
L'uomo immortale, Le classi, I Mezzi (morali e fisici).	
La Mitologia Taoistica	365
La divinità suprema, Gli spiriti inferiori, I Geni .	
Appendice. Il Buddismo In Cina	375

Preface

One day, after the famous post-war Consistory, after I had heartily congratulated my Ecclesiastical Counsellor, Mgr. Lokuang, on his recent elevation to the rank of Monsignor and we had discussed the appropriate translation into Chinese of this last honorific term, he said;

- Now may I ask you to write a preface for my new book?
 - Oh! You are going to publish a new book. I have then to congratulate you anew. Well, what is the new book about?
 - Its title is ((A Chinese Philosophical Conception: Taoism)).
 - It is a great, delicate and complex subject!
- And, with a smile of modesty, Mgr. Lokuang resumed slowly;
- Perhaps ((the subject is too great for me)) as a French dramatist said, and I have been too ambitious.
 - Not at all, I only meant that with Taoism you have to deal with the ((Weltanschauung)), the conception of life and the religious aspect, even with superstitions.
 - Yes, even with superstitions.
 - But however great, delicate and complex be the subject, I am convinced that you are highly qualified to handle it. I remember what a great success your last work on Confucianism was, so well planned and worked out in such a logical way. Now, how have you proceeded this time?
 - I divided the matter into three parts; the metaphysics of the Taoists, their conception of life and Taoism as a religion.
 - You begin naturally by explaining the Tao which in Indo-European languages has been called the ((Way)).

- Oh yes, since the Tao is the very key of the Taoist philosophy. In spite of the difficulty of terms, I have tried to explain, on the one hand, how the Universe derived from Being, Being from the Void and the Void is the Tao, and, on the other hand, why the Tao is One; One produces Two — i. e. female and male — Two produces Three — essence, matter and form — and Three produces the Whole.
- It is subtle and fascinating!
- It is because we are on purely metaphysical ground. But in the second chapter the contents become more matter of fact.
- I think this chapter might be condensed into one word: Nature.
- In fact, Lao Tse, the creator of Taoism was a hundred percent naturalist. As reaction against the corruption, the unrest and the immorality of his time, he went so far as to advocate a return to a primitive life, by condemning differentiation, knowledge and organization.
- So much so that I remember Lao Tse said, among other things;
 - ((Destroy the measure and the weight and there will be no dispute)).
 - ((The greatest crime is passion, the greatest unhappiness, not being satisfied, the greatest wrong, the desire of possession))).
 - ((During the perfect reign the stomach is filled, the brain is emptied)).
- This ((No Action)) or ((Let Nature act)) doctrine gave birth to the theory of Yang Tse's Integral Egoism and to a sort of naturalistic epicureanism of our ((Talkers)) of the 5th century.
- Also, nearer our time, to the French Physiocrats of the 18th century, whose famous slogans ((Laissez faire)) and ((Laissez passer)) originated in Chinese philosophy.
- And the Taoist indifference to honour and material interest remains still generally strong among our cultivated people.

- Most of them have what is called ((a Taoistic inner life and a Confucianist outer life)).
- That means a very rigid code of behaviour in the outer life and some indifference in the inner life.
- That is so. Now do you think Taoism has had an influence only on the leading class?
- I never meant that. As a religion, as a collection of superstitions, Taoism has had much influence on the others too, on the mass in general.
- So you reach the religious aspect of Taoism?
- Although Lao Tse, by no means, pretended to create a religion, they made him, with the legendary Yellow Emperor, the founder of the religion of Tao; Taoism.
- That will be the object of the last chapter then?
- Yes. Here I describe how the seekers of immortality, by alchemical formulae or the practice of a ((no cereal)) diet contributed, little by little, during several centuries B. C., to form a religion with Lao Tse's theories and how, in the 2nd century A. D., the Hea Venly Mastership of Chang was established.
- Thus the Taoist Religion was founded?
- In a way, since it was a degeneration, comprising a whole system of talismans, charms and incantations which constituted the Chinese popular beliefs or superstitions. It was only during the Tang Dynasty (618-905 A. C.) that the Emperors consacrated Taoism as a regular religion.
- How did they do that?
- They conferred the posthumous title of ((Old Emperor of Heaven)) on Lao Tse, and the followers of the latter created a whole series of religious personages; a Superior Being of Highest Heaven, Three Purities eight Genii, etc. And with this my book ends.
- This work will have, I am sure, a very great historical and philosophical value. Now that you have written about Confucianism

and Taoism, it remains for you to write about our third traditional religion: Buddhism.

- But I forgot to say that, in my present book, I have devoted an appendix to the introduction of Buddhism into China and the principles of Buddhism.
- Perfect, then. It is most interesting all the more so as all this is described by a Chinese Christian thinker.
- Then may I renew my request to have a preface to honour my book?
- I will write it with great pleasure.

I will write it with great pleasure... Easy to say! To write a fitting preface for such a book needs a great sum of knowledge in History and Philosophy which, alas, I lack. Yet, a good idea came to my mind; by way of preface, I have only to reproduce the very conversation with Mgr. Lokuang, such as it is. I did as suggested, without adding anything, except a fervent wish that the book be successful; and that, not because of my sincere friendship for the author, not even because of the intrinsic value of the work, but for the sake of mutual understanding between peoples.

C. K. Sié

Rome, March 1946

Introduzione

Sommario: Nome, Lao-tze, Tchuang-tze, Lie-tze, Epicureismo, sette religiose.

1. Nel volume sul Confucianesimo ho tracciato in linea di massima ed in forma organica i principi che i Cinesi tengono come regola della vita; per questo ho intitolato il volume ((La sapienza dei Cinesi)). In questo volume che sta per incominciare, tratterò dell'aspirazione ardente di molti cinesi che non si rassegnarono alla rigidità e ai sacrifici del Confucianesimo, ma cercarono comodità e godimento nella vita. Questi sono i Taoisti.

Il Taoismo è un sogno che dà un incanto a coloro che sono stanchi della lotta.

Tutti gli autori cinesi moderni sono concordi nell'ammettere che la scuola confuciana e la scuola taoistica rappresentano le correnti culturali delle due parti della Cina: la scuola confuciana rappresenta la Cina del Nord e la scuola taoistica rappresenta la Cina del Sud. I maestri confucianisti difatti sono uomini delle regioni settentrionali, ed i maestri taoistici, secondo i pochi documenti scritti, sono uomini delle regioni meridionali. Nel libro Lün-ngu (dialogo di Confucio) si narra che Confucio, viaggiando nel regno Tzu che si trovava nel Sud, incontrò parecchi uomini sapienti solitari, i quali disdegnarono di entrare in colloquio con lui.⁽¹⁾ Questi uomini sapienti seguivano un programma di vita differente da quello di Confucio. La scuola confuciana insegnava l'obbligo per ciascuno di contribuire al miglioramento

(1) Lün-ngu Cap. IX. parte II. n. 4-7.

della società; i sapienti solitari vivevano disinteressandosi completamente della vita sociale. Il loro ideale era la tranquillità: una casa modesta, un piccolo potere in una campagna lontana senza contese politiche. La vita tranquilla è in qualche modo l'aspirazione comune di tutti i sapienti Cinesi: i poeti hanno cantato sempre la bellezza della vita campestre, i grandi uomini di Stato hanno conservato il desiderio di passare la vecchiaia in una casa ritirata. Quanti Cinesi ancora oggi accarezzano il sogno di vivere tranquillamente, senza preoccupazioni di sorta!

Il Taoismo ha coltivato questo sogno di vita in sommo grado, e gli ha dato una spiegazione dottrinale, deducendone le conseguenze estreme.

Ma quest'aspirazione è un desiderio assai modesto, mentre esistono persone con un'aspirazione ben più alta e un'ambizione più lungimirante: costoro non si accontentano di passare felicemente la vita presente nella tranquillità, ma desiderano di rendere la vita perenne, sforzandosi di superare le stesse barriere della morte.

Nel secolo terzo avanti Cristo si cominciava a parlare di certi uomini chiamati Scien-ren (Genio) che godevano della immortalità. La religione taoistica ha raccolto queste vaghe notizie ed ha escogitato la teoria sul Genio.

Vivere tranquillamente e vivere eternamente formano un sogno ammirevole ed altrettanto attraente che affascina il cuore di milioni di Cinesi.

2. In principio la scuola di Lao-tze non si chiamava scuola Taoistica. Nella prima metà della dinastia Han (206 a. C. 221 d. P.) la dottrina di Lao-tze veniva chiamata dottrina di Huang-Lao. Si pensava che il fondatore della scuola fosse stato l'imperatore Huang-ti (2697-2598 a. C.) e che Lao-tze ne fosse solamente un continuatore. Alla metà di questa dinastia fu adoperato il nome ((Lao-tchuang)) per designare i seguaci di Lao-tze, abbandonando la leggenda di Huang-ti e riconoscendo definitivamente Lao-tze e Tchuang-tze come gli iniziatori della scuola. Finalmente nel primo secolo avanti Cristo, fu usato il

nome Taoismo ad indicare la dottrina di Lao-tze e dei suoi discepoli.⁽²⁾

Naturalmente questo nome deriva dal contenuto del libro di Lao-tze, nonchè dal suo titolo. Il libro ((Tao-te-king)) (nome ufficialmente dato durante la dinastia Tang) ripetutamente ritorna al concetto del Tao, nel quale si racchiudono tutti gli altri concetti. Quindi il Taoismo può essere detto benissimo la dottrina che tratta del Tao.

Il termine ((Tao)), adoperato nei libri antichi e della scuola confuciana, significa la ragione, il principio morale e la via del cammino; nel libro di Lao-tze acquista un significato astratto e metafisico, alquanto oscuro.

Lao-tze

3. La dottrina della scuola taoistica, benchè non possa vantare una tradizione antica come quella della scuola confuciana, ebbe nondimeno inizio in tempi molto remoti. All'aurora della storia cinese, già appare una classe di uomini sapienti e solitari i quali, ritirati in una casuccia modesta, vivono lontani dal mondo, e sentono una ripugnanza profonda per gli onori e le ricchezze.

Il disprezzo per i beni materiali e l'amore per la vita tranquilla sono gli elementi essenziali della scuola taoistica riguardo alla vita dell'uomo. Perciò questi uomini solitari appaiono i predecessori inconsci di Lao-tze.

Nella concezione metafisica precedette Lao-tze, il libro I-king. Da questo libro, Lao-tez ha estratto i maggiori elementi per costruire la sua dottrina cosmologica. Qualche sapiente che visse probabilmente prima di Lao-tze, aveva già enucleato il pensiero di I-king, che nella dottrina sta molto vicino a Lao-tze.⁽³⁾

(2) She-ma chen, She-chee. Introduzione. " Il Taoismo insegna agli uomini a concentrare lo spirito, a vivere distaccati dalle forme esterne ed a contentarsi di qualsiasi cosa "

(3) Hong-yu-lang; La storia della filosofia cinese Shanghai 1938. v. I. p.193-208.

Il fondatore della scuola taoistica filosofica è stato Lao-tze, un personaggio popolarissimo in tutta la Cina, ma altrettanto oscuro nelle fonti storiche. Lo storico Shee-ma-chen (145-86 a. C.), nella sua storia She-Chee, narra la vita di lui, ma ci dà solamente delle notizie vaghe. Lao-tze si chiamava Ly-rh, ed era nato nel villaggio Tchuu-jen-ly nel distretto Kun-hsien della provincia attuale di Ho-nan. Fu un funzionario della biblioteca imperiale e coltivatore della dottrina di Tao-te. Poi disgustato dei mali del tempo, abbandonò l'ufficio e la corte e si diresse verso la parte occidentale. Così egli sparì dalla storia. Quando stava per varcare la fortezza Han-ku-kuan, fu pregato dal magistrato locale di mettere in iscritto la sua dottrina; e fu allora ch'egli scrisse il libro Tao-te-king. ⁽⁴⁾

Taoisti posteriori della setta religiosa non si rassegnarono a considerare il loro gran maestro come uomo sconosciuto dalla storia, e lo collocarono quindi al centro della mitologia, attribuendogli una biografia leggendaria.

Il primitivo stato dell'Universo era un caos aereo. Dal caos sortì il dio Mieu-wu-chan-ti. Per una missione speciale nei riguardi degli uomini, questo dio scese diverse volte nel mondo con forma e vita umana. Il Lao-tze è il dio Mieu-wu-shan-ti nella sua nona incarnazione.

Lao-tze ha quindi un'origine divina e un'origine umana. L'origine umana la ebbe da una vergine Hsuan-mineu-yu-ngü. Questa vergine di vita casta e ormai già ottantenne, un giorno che si riposava nel suo giardino, sdraiata su una sedia, ebbe una visione curiosa. Vide il sole che si era trasformato in una piccola palla e volava dirigendosi verso di lei. Quando la pallina fu davanti alla sua faccia, essa aprì la bocca e la inghiottì. Si accorse subito che portava nel suo seno il germe di una vita nuova. Dopo altri ottant'anni, un giorno del secondo mese dell'anno, la vecchia incinta passeggiava nel giardino, quando

(4) She-ma-chen; She-chee. Vol. V. art. I.

d'improvviso riebbe la visione avuta nel momento del concepimento. Il sole si era trasformato di nuovo in una pallina e volava verso la sua bocca. Ma la pallina non entrò nel suo seno attraverso la bocca, bensì dalla parte sinistra del costato. Avvenne immediatamente la gravidanza, e nacque un vecchio bambino con rari capelli bianchi. Vennero subito due dragoni che sputavano l'acqua dalla bocca per il bagno del neonato. Al bambino fu imposto il nome Ly, perchè nato sotto l'albero del prugno che in lingua cinese si chiama Ly; egli fu chiamato Lao-tze, perchè nato vecchio. ⁽⁵⁾

4. Il libro ((Tao-te-king)) si divide in due parti e in ottantuno capitoli. Già nel più vecchio commento autentico di Wangpi si trovano queste divisioni. Ho shang-kung ha posto in principio a ciascuno degli ottantun capitoli un titolo di due caratteri, i quali danno poca luce e non consentono di farci avere un'idea del contenuto. Moltissimi commenti si sono perduti, e non conosciamo che i nomi dei loro autori. I commenti delle varie dinastie che possediamo oggi si possono distinguere in quattro categorie, cioè quelli dei confucianisti, dei buddisti, dei taoisti e dei misti delle scuole precedenti. I commentatori generalmente non potevano mettere da parte le loro convinzioni, cosicchè i buddisti trattarono il Tao-tz-king come fosse un testo del buddismo, e come non esistessero differenze fra le teorie del buddismo e quelle di Lao-tze, e i confucianisti trattarono il Tao di Lao-tze come fosse uno della propria scuola. Invece i taoisti, che aveano colto gli elementi dal libro Tao-te-king per una religione che non ha nulla di comune col pensiero filosofico di Lao-tze, vi cercarono il segreto della lunga vita e credettero che questo libro fosse la guida d'oro per raggiungere l'immortalità del corpo. Il Tao-te-king può essere considerato la più alta espressione del pensiero cinese. Vi si trovano infatti gli elementi più importanti di un sistema filosofico: una metafisica che ravvisa e descrive nel Tao la causa prima e il supremo bene dell'universo; una morale che indica all'uomo la via per raggiungere il proprio fine e una politica che pretende indicare la via che il governo

(5) Pietro Huang-fi-mei. Collezione critica della mitologia cinese. Shan-ghai 1879. Vol. I. p. 29.

deve percorrere per il benessere del suo popolo e per aiutarlo a raggiungere il giusto fine dell'umanità. ⁽⁶⁾

Il libro Tao-te-king nella parte metafisica parla sovente del Tao, come principio di tutti gli esseri. Questo principio è un essere e quasi non-essere con una esistenza reale, oscura ed indefinita. Dal Tao partono due elementi: positivo e negativo. Attraverso i congiungimenti di questi elementi si formano gli esseri dell'universo.

Partendo dalla dottrina metafisica, Lao-tze forma la sua dottrina etica in un naturalismo puro. Lo stato felice dell'uomo è lo stato della natura pura, che è la stessa infanzia coscienziosamente voluta. Il bambino conosce soltanto quello che è necessario alla sua esistenza, ed esige solamente le cose indispensabili per la sua propria vita, senza pretese di comodità, di lusso e di piaceri. Il bambino in ogni suo movimento agisce secondo un estinto naturale, senza curarsi del bene e del male, e senza commettere colpa alcuna. Questo è lo stato ideale dell'uomo. Tutto quello che si dice cultura, progresso, civiltà, non è altro che una falsificazione pericolosa che distacca l'uomo dalla sua natura, spingendolo in una vertigine di agitazioni. Si deve compiere un lavoro di retrogressione facendo ritornare l'uomo allo stato genuino di vita.

Tchuing-tze

5. Se le lezioni schematiche e dure del libro Tao-te-king fossero rimaste sole e peregrine nel pensiero cinese, Lao-tze non avrebbe avuto certamente la immensa fortuna d'un capo d'una scuola filosofica. Ma il libro Tao-te-king ha avuto dei grandi e brillanti seguaci, i quali con la originalità delle idee e con l'arte della penna sviscerarono il pensiero di Lao-tze, conquistando i cuori degli uomini. Uno dei più illustri seguaci fu Tchuing-tze.

Questo personaggio bizzarro e portentoso è più oscuro nelle fonti storiche di Lao-tze. Poche e vaghe notizie si trovano nel libro She-

(6) Paolo Siao sci-yi. Il Tao-te-king. Bari 1941. Introduzione.

chee. Tchuang-tze è oriundo dalla città di Mong nella provincia Honan verso il secolo IV a. C. Amò la studio e seguì la dottrina di Lao-tze, scrisse molti libri adoperando abbondantemente le allegorie e le parabole. La sua fama raggiunse i vertici alla corte di Tzuu-wui-wang, e il re mandò a chiamarlo per affidargli l'ufficio di gran cancelliere del regno. Tchuang-tze rispose: ((Mille monete d'oro sono una grande ricchezza; l'ufficio di gran cancelliere è un altissimo onore. Però avete mai visto le vacche che servono per i sacrifici? Dopo parecchi anni di buon nutrimento, esse sono grasse, e nel giorno del sacrificio sono ornate di preziosi drappi e condotte con alto onore al tempio, ove dovranno morire. Le vacche solo allora comprendono il significato del buon trattamento che le preparava alla immolazione: e preferirebbero la magrezza per sfuggire al pericolo, Ma è ormai troppo tardi. Andate a dire a sua maestà che io preferisco di vivere nella povertà e nella miseria, anzicchè legarmi a un ufficio del governo.)) ⁽⁷⁾

Tchuang-tze ha l'aria d'un filosofo scettico. L'elemento primordiale dell'universo, il Tao, non è conoscibile. L'uomo può parlare del Tao con la terminologia degli esseri concreti; ma fra il Tao e gli esseri concreti esiste un'assoluta equivocità. La vita umana è un mistero. Tchuang-tze pensa che l'uomo, anche quando vive, sogna. La morte è il ritorno all'universo. Gli esseri sono reali, però in continuo movimento nascendo e morendo incessantemente, come le onde che si spingono una sull'altra e ritornano al grande padre, il mare.

Lie-tze

6. Possediamo un libro che ha per titolo ((Lie-tze)). Di quale secolo è questo libro? Chi n'è autore? I critici non sono riusciti a darci una risposta certa. Si ritiene che probabilmente l'autore ne sia un taoista che si chiamava Lie-tze, vissuto un pò dopo Confucio. La vita di questo personaggio rimane sempre sconosciuta.

(7)She-ma-chen. She-chee. vol. V. art. I.

L'agnosticismo di Tchuang-tze s'afferma in questo libro e la vita si concepisce pure come un sogno. L'evoluzione cosmologica si spinge avanti attraverso un procedimento dinamico che è la teoria dei pensatori della dinastia Han (206 a. C. 221 d. C.) I filosofi o piuttosto i compilatori della dinastia Han hanno cercato di riunire le due correnti della scuola confuciana e della scuola taoistica, mescolandole con le opinioni popolari del tempo. La teoria sincretista si presenta con tendenza materialistica e meccanica. Dal Tao si formano due elementi: Ying-Yang; da questi due elementi si formano altri cinque elementi: metallo, legno, fuoco, acqua, fango; questi cinque elementi si congiungono poi colle figure dell'Ottogramma producendo gli esseri. La teoria così compilata non è nuova in sè, ma è nuova nello spirito; difatti questo procedimento ha lo spirito meccanico, perchè l'universo si svolge da sè a causa di una forza vitale. Tutti gli esseri sono congiunti strettamente nella unicità dell'elemento costitutivo, il quale porta in sè la materialità.

Epicureismo taoistico

7. Dopo la dinastia Han, la scuola taoistica ha cessato di vivere come scuola filosofica, ma ha lasciato due cose in eredità: il pensiero etico e il nome. Una corrente di pensiero, che si trova pure negli scritti dei letterati confucianisti, ha ereditato lo spirito di vivere del Taoismo, e una organizzazione religiosa ha ereditato il nome del Taoismo che invece non ha relazione con gli antichi maestri.

Nel quarto e quinto secolo dopo Cristo, una corrente filosofica travolgeva le più belle menti del secolo, portandole a professare una concezione di vita che è una conclusione logica del Taoismo. L'unico bene dell'uomo è la vita presente. Questo bene è misurato e circoscritto dentro un brevissimo spazio di tempo e circondato da innumerevoli dolori. Gli sforzi continui per acquistare la perfezione morale e l'aspirazione tenace di beneficiare l'umanità, come la scuola confuciana propone agli uomini, sono lavori inutili, anzi dannosi. L'uomo deve concentrare la propria attenzione nel cercare e mantenere la tranquillità della vita per potere godere in pieno la sua breve vita. Gli onori, gli uffici, le dignità, la fama e la ricchezza sono i vermi che

rodono e compromettono la felicità dell'uomo, perchè accumulando le preoccupazioni e le ansietà, logorano le energie umane. Quindi gli uomini sapienti che hanno pure un senso innato della moralità, pigliano la strada degli antichi Taoisti nella ricerca di una vita racchiusa in un egoismo che si disinteressa di tutto. Si cerca di vivere tranquillamente senza badare agli altri.

Ma non tutti seguono il senso innato morale. Dal concetto di godere la vita logicamente scaturisce la corrente epicureistica che nella ricerca della felicità dell'uomo pone il piacere sensuale come fine della propria esistenza.

Un epicureismo spirituale e un epicureismo carnale hanno continuato il pensiero taoistico fino al giorno d'oggi. Non fu il popolo che seguì l'epicureismo, poichè esso vivendo faticosamente nei propri lavori, ha sempre aderito agli insegnamenti confucianisti; fu la classe colta che si conpiacque di ornare l'epicureismo taoistico con le forme poetiche e di considerarlo un mondo elevato di vita. I letterati erano tutti confucianisti, ma nelle loro aspirazioni volevano incoscientemente riunire la rigidezza della morale confuciana con la tranquillità taoistica. L'uomo ondo tradisce nè contraddizioni nè doppia personalità; egli ha in sè la tendenza alla perfezione e la tendenza al piacere. Gli uomini eletti vogliono vivere moralmente e piacevolmente: quindi il Confucianesimo sta per la morale e il Taoismo per il piacere.

Tchang-tao-ling

8. Il nome di Taoismo, dopo la dinastia Han, fu assunto da un movimento che in principio aveva la fisionomia di una sedizione politica ed in seguito ha preso la forma di una setta religiosa. Sorse di qui la religione taoistica. Gli esponenti di questa religione hanno rivendicato il Lao-tze come loro gran maestro e padre spirituale. Ma in realtà la religione taoistica non ha nessuna connessione con il Taoismo filosofico di Lao-tze.

Nel secondo secolo dopo Cristo, durante il regno dell'imperatore

Han-huang-ti, nella provincia Sce-chuan, viveva un oscuro letterato di nome Tchang-tao-ling. Egli menava una vita semplice e povera come migliaia di altri suoi simili. Un giorno l'umile Tchang-tao-ling dichiarò d'avere scoperto la medicina dell'immortalità e si ritirò sul monte K'o-ming per provarla. Ma i tempi erano difficili; l'impero era dilaniato dai militari, le carestie e i banditi devastavano la campagna. Tchang-tao-ling, spinto da compassione per il popolo, scese dalla montagna e cominciò il suo mestiere magico. Visitava gli ammalati e dava loro un'acqua miracolosa. Gli uomini che aderivano a lui, gli presentavano una piccola quantità di riso.

Tutto il suo segreto consisteva in qualche formula magica. Se alcuno era ammalato, il maestro Tchang faceva portare una tazza d'acqua, sulla quale egli recitava delle formule inintelligibili ed ordinava di darla a bere all'ammalato. L'effetto dell'acqua doveva essere la guarigione. Se la malattia persisteva, era per la mancanza di fede del povero uomo. Egli praticava anche un altro metodo di guarigione. Faceva scrivere su tre fogli di carta le colpe dell'ammalato; una delle carte si seppelliva, un'altra si portava sopra una collina vicina e l'ultima s'immergeva nell'acqua. Queste carte erano la confessione delle colpe e una implorazione della guarigione dagli spiriti della terra, della montagna e dell'acqua..

Tchang-tao-ling fu un uomo certamente comune come gli altri e morì di morte naturale. Ma i suoi aderenti non potevano credere che il loro maestro, possedendo la famosa medicina, fosse morto, come tutti gli altri. Anche se fosse morto, la sua morte non poteva essere altro che apparente, e il maestro doveva vivere ancora. Fioriscono dunque i più curiosi racconti sulla sua vita leggendaria che esaltava il maestro Tchang come uno dei geni immortali.

Dal groviglio di confusione e di contraddizioni della narrazione si può ricostruire la seguente linea biografica della leggenda di Tchang.

Il fondatore del Taoismo religioso fu un discendente del famoso ministro Tchang-lian, consigliere imperiale dell'imperatore Han-kao-

tzù. Un giorno egli vide in una visione, Lao-tze, il quale gli consegnò dei libri arcani che contenevano l'arte di fabbricare la medicina della immortalità e per guarire le malattie. Raccolse dei discepoli e formò una setta religiosa. Con le offerte del popolo, Tchang-tao-ling comprò le materie preziose per compilare la medicina miracolosa. Al termine del lavoro di tre anni, tre dragoni verdi apparirono alla sua porta e diedero la perfezione alla medicina. Il maestro ne inghiottì una metà perchè non voleva lasciare subito i suoi discepoli. Era però già in condizioni di compiere cose portentose: il volo, la bilocazione, la invulnerabilità. Un Tchang-tao-ling stava sempre a ricevere le visite e un altro Tchang-tao-ling stava a divertirsi in compagnia dei suoi intimi sulla barca in un lago artificiale. Diceva ai discepoli che essi erano ancora molto mondani e non in grado di realizzare lo stato d'immortalità; potevano però disporre di qualche mezzo per prolungare la vita: e la sua dottrina doveva essere continuata da un uomo che un certo giorno sarebbe venuto a raggiungerlo dall'Oriente. Nel giorno stabilito venne infatti un giovane di nome Tchao-shing. Allora Tchang-tao-ling raccolse tutti i suoi discepoli e li condusse su un altissimo precipizio. Sulla parete del precipizio cresceva un albero di pesco. Il maestro disse ai discepoli che colui il quale avesse potuto andare a cogliere la pesca, sarebbe destinato a ricevere il segreto. Trecento uomini si guardarono l'un l'altro, ma nessuno aveva il coraggio di raggiungere l'albero. D'improvviso Tchao-shing saltò nel precipizio e si arrampicò sull'albero. Egli raccolse trecentodue pesche e le gettò su precipizio. Per tirarlo su, il maestro tese il suo braccio che si allungò fino a raggiungere il giovane discepolo. Dopo che tutti ebbero finito di mangiare la pesca, Tchng-tao-ling disse sorridendo di volere provare se egli stesso fosse capace a discendere. E scese lui e montò sull'albero; lo seguì il giovane Tchaoshing. Ma egli chiamò pure a sè il suo discepolo prediletto, Wang-chang. Sull'albero il maestro comunicò il suo segreto della immortalità ai due fedeli seguaci. Infine Tchang-tao-ling salì in cielo. ⁽⁸⁾

(8) Pietro Huang-fi-mei. o. c. vol. III. p. 182-200.

Suo figlio Tchang-heng, e suo nipote, Tchang-lu, continuarono l'opera paterna, organizzando i loro seguaci in armata e occupando il territorio Hang-tsong. Morto Tchang-lu, il figlio Tchang-sheng si ritirò sul monte Long-fu-san, tenendosi la direzione della setta religiosa. Il primogenito della famiglia di Tchang-tao-ling ereditò l'ufficio di capo religioso con il titolo di ((Maestro divino)) (Tien-shih).

Wei-pe-yang

9. La setta religiosa iniziata da Tchang-tao-ling e continuata dai suoi discendenti appariva come un movimento sociale-politico con forme superstiziose. Per darle una forma religiosa e un contenuto dottrinale, lavorarono parecchi maestri posteriori.

La organizzazione esterna e le cerimonie della religione taoistica sono senza dubbio una copia della religione buddistica. La propaganda buddistica è stata effettuata in Cina nel medesimo tempo colla propaganda del Taoismo. I propagandisti delle due religioni s'ostacolavano a vicenda e si copiavano a vicenda. Il buddismo comprendeva benissimo che la filosofia taoistica riguardo alla vita corrispondeva all'aspirazione di molti Cinesi: la fece quindi propria. Il Taoismo ammirava l'organizzazione monastica del Buddismo, e la introdusse nelle proprie file. Questa reciproca imitazione avveniva nei secoli quarto e quinto dopo Cristo.

Ma il contenuto dottrinale al Taoismo fu dato da maestri di spirito cinese, i quali hanno raccolto il cumulo delle superstizioni popolari sotto una veste scientifica.

Il primo che contribuì a consolidare l'edificio dottrinale del Taoismo fu Wei-pe-yang. Di questo personaggio nessuna notizia si trova nella storia ufficiale; unico documento è il suo libro Ts'an-tong-chi. Egli visse dal secolo terzo al quarto dopo Cristo.

La dottrina di questo libro rappresenta la geniale congiunzione delle superstizioni colle opinioni metafisiche antiche. Il titolo del libro ne rivela appunto il significato, cioè un miscuglio della dottrina del libro I-king con i sistemi moderni.

Wei-pe-yang prende la metafisica dello I-king come base della sua cosmologia. L'unico esser è costituito dall'elemento ontologico, il Ch'i (aere puro); questo elemento è di due specie Ying-yang. Da questi due elementi poi si producono gli esseri. La costituzione dell'uomo è identica alla costituzione cosmologica. Dalla costituzione ontologica si passa a stabilire le più strane regole per prolungare la vita umana. Sparisce la distinzione della metafisica dalla fisica, ed entra anche la medicina sperimentale. Tutte tre si compenetrano in una confusione tale che fa dubitare fortemente della serietà del pensatore.

Il mondo universo si conserva in grazia dell'armonia dei due elementi costitutivi: Ying-yang. Qualora avvenisse un disaccordo, il mondo andrebbe immediatamente in frantumi. La vita dell'uomo quindi si conserva nello stesso modo: con l'armonia dei due elementi. Questo è un principio ontologico. Dalla metafisica alla fisica il passaggio fu compiuto già dai pensatori della dinastia Han, costrendo un mondo di analogia. Si classificano tutti gli elementi costitutivi dell'essere fisico in due grandi categorie negativa e positiva (Ying-yang), secondo un criterio tutto arbitrario. Wei-pe-yang da questa teoria tira le conseguenze circa la conservazione della vita. Egli pure insegna i metodi pratici, che sono due.

Il primo metodo pratico è il sistema della respirazione. Nella setta della contemplazione del Buddismo s'esercita un metodo di respirazione per garantire la perfetta pace dell'animo, che è una imitazione della dottrina eterodossa indiana, Yoga. Wei-pe-yang prese questo metodo e lo compilò con prescrizioni minuziose.

Il secondo metodo è la pallina d'oro. Il segreto, che i primi maestri vantavano d'avere ricevuto dai geni, consiste nel saper combinare la giusta quantità degli elementi minerali nella composizione della pallina.

K'o-hong

10. Nell'evoluzione del Taoismo religioso ha avuto una grande parte il maestro K'o-hong. La storia di questo personaggio è rimasta sempre oscura; sembra che egli sia vissuto probabilmente nel quarto

secolo dopo Cristo, Il luogo nativo è Tan-yang nella provincia attuale di Kan-su; egli ha lasciato molti scritti, di cui il principale è il libro Pao-p'o-tze.

Nel suo libro K'o-hong afferma anzitutto la possibilità della immortalità e la esistenza dei geni (uomini immortali). Chi legge gli episodi dei geni si trova in un mondo tutto fantastico, in cui insieme con gli uomini comuni vivono migliaia d'esseri umani spiritualizzati. Sulle altissime montagne, nelle remotissime isole si costruiscono splendidi palazzi, ornati d'oro fino e di marmo prezioso; ivi dimorano i geni che conducono una vita casta, tranquilla ed eterna. Ad alcuni favoriti questi geni si fanno vedere ed ad essi insegnano il segreto. Nella profondità della notte ecco si sente un fruscio di veste; è il genio che viene ed in un batter d'occhi la figura celeste sparisce. L'uomo allora vive in continua suggestione di comunicare con gli esseri superiori, e tenta di spezzare il cerchio della materialità della vita, trasformando il corpo in aria pura.

Questa trasformazione si effettua con metodi insegnati dai geni. Il metodo elementare è la conservazione delle energie. L'uomo muore perchè le sue energie si sono consumate; quindi per conservare la vita, è necessario risparmiare le proprie energie. Si lavora poco e tranquillamente, e ci si astiene dagli atti matrimoniali; soprattutto si deve mantenere la calma. Un altro metodo, è quello della respirazione: con esso l'uomo può arrivare a nutrirsi solamente d'aria, riducendo la materialità del corpo. Viene poi in aiuto la pallina d'oro. Questa medicina miracolosa darà all'uomo la consistenza indissolubile e la solidità perenne per garantire una vita immortale. K'o-hong dichiara che il genio (Uomo immortale) non favorirà mai gli uomini immorali. Così egli introduce nella religione taoistica il sistema morale confuciano.

K'eu-k'len-tze

II. E' necessario che brevemente noi ricordiamo l'evoluzione del Taoismo religioso. Questo movimento era sorto alla fine della dinastia Han in mezzo a una società agitatissima. Tre capi si dividevano l'im-

pero celeste, e ciascuno pretendeva di essere l'imperatore autentico. Dopo una quarantina di anni, una mano forte della famiglia Tsin riuscì ad unire l'impero, e regnò in una pace relativa, finchè i popoli mongolici incominciarono ad invadere la parte settentrionale della Cina. Si trasferì allora la capitale a Nankino e il Nord cinese diventò il mondo dei Tartari. In mezzo al fuoco e al ferro, il Taoismo si propagò guadagnando la simpatia e l'adesione di tutti quelli che erano stanchi della vita. Si desiderava ardentemente la pace e s'aspirava a una vita tranquilla. Il Taoismo venne propriamente a soddisfare questo desiderio del popolo.

L'atmosfera sociale era favorevole e la corrente filosofica si poteva dire taoistica. Ostacolo principale era la propaganda buddistica. Questa religione, trapiantata dall'India nel primo secolo dopo Cristo, si era sviluppata, con una rapidità sorprendente e aveva guadagnato non soltanto il popolino, ma molti principi regnanti. Contro i monaci buddisti si doveva lottare.

L'autorità imperiale naturalmente non riconosceva le religioni come istituzioni indipendenti; interveniva però raramente negli affari esclusivamente religiosi, lasciando la massima libertà alle persone private. Quando per una causa politica o semplicemente per simpatia, un regnante si dimostrava favorevole a una religione, conseguentemente la religione favorita prendeva una prosperità che danneggiava le altre. Era quindi necessario di assicurare la simpatia dei regnanti. I monaci taoisti e buddisti lavoravano per questo incessantemente alla corte imperiale.

La prima persecuzione cruenta contro i Buddisti fu preparata dai ministri taoisti nell'anno 438 d. C. Fra i ministri c'era il famoso Keouk'ien-tze.

La storia ci dice poco di questo uomo. Egli aveva coltivato una fede sincera nel Taoismo fin dalla sua gioventù e poi si era ritirato sul monte Soong. Nell'anno 414 d. C. K'eu-kien-tze ebbe una visione di Lao-tze, il quale rimproverò le aberrazioni di alcuni taoisti e lo incaricò di sostenere la dottrina genuina, consegnandogli un libro

misterioso. Nell'anno 423 egli ebbe una altra visione del genio Ly-pou-wen , e ricevette da lui un libro magico. Egli offrì il libro al re Wei-tai-wu-ti e col primo ministro del regno sollecitò la persecuzione contro i Buddisti.

K'eu-k'ien-tze è stato riconosciuto come il capo del Ta-lisma taoistica. Il maestro Tchang-tao-ling aveva già adoperato delle formule magiche per la guarigione delle malattie, e K'eu-k'ien-tze le perfezionò come una pratica necessaria della religione.

Tao-Hong-king

12. Mentre K'eu-k'ien-tze andava a piene vele nella sua propaganda presso i regnanti del Nord, un altro famoso taoista, T'ao-hong-king, capeggiava la stessa propaganda nel Sud della Cina. T'ao-hong-king era molto studioso della teoria dei cinque elementi e degli indovinelli superstiziosi e coltivava il metodo della spiritualizzazione. L'imperatore Liang-wu-ti, prima di salire al trono, aveva stretto intima amicizia con T'ao-hong-king: poi, diventato imperatore, favoriva con la sua autorità in tutti i modi la propaganda taoistica. La morte di T'ao-hong-king avvenne probabilmente verso l'anno 536 d. C.

La tendenza principale di T'ao-hong-king fu il talismano. Questo metodo di fortuna presso i Buddisti del Tibet era in uso molto esteso, ma nella Cina interna non era coltivato dai monaci. Forse T'ao-hong-king lo aveva appreso dai Buddisti aggiungendovi delle spiegazioni ricavate dalle teorie dei pensatori della dinastia Han.

Insieme col Talismano fioriva pure il metodo dell'indovino. A meta della dinastia Han si erano già formate delle teorie che materializzavano la cosmologia del libro I-king, adoperandolo per spiegare gli eventi sociali e personali. Tutte le cose dell'universo, anche gli eventi storici, sono composti dei cinque elementi; così il tempo e così anche il luogo. La data quindi del giorno può essere fausta o infausta; il luogo per costruire o per seppellire può essere propizio o avverso; e la vita futura dell'uomo è disegnata sulla sua fisionomia.

T'ao-hong-king compose un libro dal titolo San-min-tsao per annunciare il destino dell'uomo, e un altro libro dal titolo Shan-king sulla fisionomia umana. Nel secondo libro espone la possibilità di relazione tra la fisionomia umana e gli eventi futuri dell'uomo. Tutti i grandi eventi d'un uomo apparentemente dipendono dalla sua volontà, ma in realtà dipendono dagli elementi cosmologici, i quali non soltanto compongono l'essere dell'uomo, ma compongono pure gli eventi umani. Il segreto per prevedere il futuro dell'uomo sta nel cogliere la relazione tra la fisionomia umana e l'operare dell'uomo.

La dinastia Tang

13. Nell'anno 589 d. C., l'imperatore Soei-win-ti chiuse un periodo di divisione politica, abbattendo tutte le case regnanti nel Nord e nel Sud: così egli unificò l'impero sotto la sua autorità. Ma il successore Soei-yang-ti dissipò il patrimonio e perì ignominiosamente. Nell'anno 620 d. C., la dinastia Tang incominciò il suo regno, che durò fino al 906 d.C. I primi imperatori di questa dinastia erano uomini di grande capacità e promuovevano con slancio generoso la riforma letteraria. Il governo seguiva naturalmente i principi tradizionali confucianisti, ma una simpatia speciale si manifestava nei regnanti nei riguardi del Taoismo. Una strana coincidenza aveva dato inizio a questa fortuna taoistica. La famiglia regnante della dinastia Tang si chiamava Ly; ora il gran padre del Taoismo si chiamava pure Ly, perchè Lao-tze aveva per cognome Ly. Perciò la famiglia regnante volle riconoscere Lao-tze come uno dei suoi antenati, e la religione taoistica come religione della famiglia imperiale.

Il primo imperatore di questa dinastia Tang-kao-tsu, nell'anno 620, aveva ricevuto un certo avviso da un taoista di nome Ki-shen-ren. Costui diceva che Lao-tze, in una visione, gli aveva espresso il desiderio di avere un imperatore tra i suoi discendenti. L'imperatore ordinò immediatamente l'edificazione di un tempio in onore di Lao-tze. Il suo successore Tang-tai-tsong decretò che Lao-tze fosse venerato al di

sopra di Budda. L'imperatore Tang-kao-tsong che lo seguì, nell'anno 666 d. C., si recò personalmente a venerare Lao-tze nel tempio commemorativo, gli conferì il titolo onorifico di ((Imperatore supremo e misterioso)), e obbligò i funzionari a studiare il libro di Tao-te-king. Il quarto imperatore, Tang-tsong-tsong, ordinò che in tutte le provincie fossero inalzati dei tempi commemorativi per Lao-tze.

Nell'anno 741 d. C., l'imperatore Tang-shuen-tsong fondò un'accademia chiamata Tsong-shuang-Kuang, con lo scopo di studiare gli scritti di Lao-tze, di Tchuang-tze e di Lie-tze. I membri di questa accademia, ogni anno, potevano presentarsi agli esami governativi, come studiosi di Confucianesimo. Nell'anno seguente, l'imperatore decretò di conferire i titoli onorifici agli antichi maestri della scuola taoistica e di inserire il libro Tao-te-king nella lista dei libri canonici.

La venerazione verso il Taoismo arrivò al culmine durante il regno dell'imperatore Tang-wuo-tsong, il quale trasformò il palazzo imperiale in un convento taoistico. Ottanta monaci con a capo Tchao-kui-king, vivevano nel palazzo e circondavano l'imperatore con tutte le più fantastiche visioni. Sotto l'influsso di Tchao-kui-king, scoppiò una ferocissima persecuzione contro i Buddisti.

Un maestro taoista di nome Lu-tong-pin, fece un altro passo circa la dottrina morale. Egli era un letterato confuciano laureato sotto il regno di Tang-yi-tsong (860-874), ebbe due volte l'ufficio di sindaco, poi si ritirò sul monte Tsong-nan-san, e infine diventò uno degli otto geni principali del Taoismo. Lu-tong-pin escogitò un complemento della dottrina morale taoistica: affermò la necessità delle buone azioni per guadagnare l'immortalità e compilò un lista di precetti morali.

14. Dopo la dinastia Tang, un periodo di divisione e di sangue dilaniò nuovamente l'impero cinese. Nell'anno 960 d. C. la dinastia Song ristabilì l'unione e l'ordine nella Cina: essa regnò fino all'anno 1279. Durante questa dinastia la religione taoistica perdeva i privilegi acquistati mentre regnava la dinastia Tang, conservò però sempre la libertà e godette anche i favori di qualche imperatore.

L'imperatore Song-king-tsong (996-1023), catechizzato dai taoisti, prestò una ferma credenza nei libri misteriosi, donatigli dai geni, ma fabbricati dai ministri. L'imperatore edificò un sontuoso tempio a Lao-tze e conferì il titolo di ((Maestro puro e pacifico)) a Tchang-ching-soei, discendente da Tchang-tao-ling. Il suo successore rimase invece indifferente verso tutte le religioni, e nell'anno 1030, quando il grande tempio di Lao-tze fu distrutto da un incendio, egli non volle aderire alle richieste dei Taoisti di riedificarlo. Un altro imperatore di questa dinastia che favorì molto il Taoismo, fu Song-fei-tsong (1101-1126). Egli accettò il titolo di gran pontefice del Taoismo, e nello stesso tempo venerò il monaco taoista, Lin-sui, come suo maestro. Furono istituiti dei gradi onorifici per gli esami sulla dottrina taoistica, come per gli esami confucianisti; si ammisero dei monaci taoisti agli uffici della corte; si curò la compilazione della storia del Taoismo e si creò un'accademia taoistica. La fine di questo imperatore fu molto misera perchè, catturato dai Tartari, morì fuori dell'impero.

La dinastia mongolese (1280-1368), Yuan, che succedeva alla dinastia Song, era di religione buddistica, ma tollerava le credenze di tutte le religioni. L'imperatore Yuan-se-tsu nominò il monaco Chang tsong-yen, discendente da Tchang-tao-ling, capo della religione taoistica del Sud della Cina, e il monaco Chiu-tchui-chii, capo della religione taoistica del Nord. Durante la dinastia Yuan, il Taoismo religioso fu diviso in quattro grandi rami: il ramo del Sud trasmesso dai discendenti di Tchang-tao-ling col nome di Ching-yi-chiao; il ramo dal Nord creato dal monaco Wang-tsong-yang con Chiu-tchui chii a capo e con il nome Tchuan-king-chiao; il terzo ramo, creato da Liu-teren dei tartari con il nome di Kin-ta-tao-chiao il quarto ramo, creato da Siao-pao-king, con il nome di Tai-yen-chiao .

Il primo imperatore della dinastia Ming (1368-1644), Ming-tai-tsu, si dimostrò ostile alle suggestioni dei Taoisti, ed ordinò l'abolizione del titolo di ((Maestro celeste)) dei discendenti di Tchang-tao-ling; rifiutò pure l'offerta dei libri misteriosi. L'imperatore Ming-se-tsong (1522-1566) invece simpatizzò profondamente per il Taoismo e

praticò con fatua serietà i mezzi della immortalità. Prima di morire, egli si accorse dell'inganno.

Gli imperatori della dinastia Ts'ing (1644-1911) non ebbero speciali entusiasmi per la credenza taoistica. Si pensò durante questa dinastia di dare una certa gerarchia alla organizzazione religiosa, e si istituì un ufficio imperiale per il culto taoistico, da cui dipendevano tutti i monaci taoistici.

In questi ultimi anni la religione taoistica è in una lenta ed inconscia agonia di morte. Mentre il Buddismo dopo lungo tempo di dissoluzione sembra ridestarsi e riprendere vita nuova, il Taoismo religioso si va sempre più disfacendo, ed è destinato a scomparire. ⁽⁹⁾

(9) cfr. Pietro Huang-fi-mei. Riassunto della collezione critica della mitologia cinese. Shanghai p. 57-72.

Yang-tong-tchouen. La storia della cultura cinese Shanghai 1932. p.255.

Capitolo I

Filosofia Metafisica

Sommario: Agnosticismo, Nulla, Primo essere.

Il tao

15. Il punto centrale della filosofia metafisica taoistica consiste nel concetto Tao. Furono spese molte parole e adoperate diversissime espressioni pr spiegare questo termine; ha infine i maestri stessi hanno dovuto confessarsi impotenti davanti a questo essere indeterminabile, perchè si sono trovati come davanti a una muraglia impenetrabile e sono stati fermati ad una soglia inesorabilmente chiusa.

Anche noi filosofi cattolici dinanzi alla idea di Dio, l'essere per essenza ci sentiamo impotenti, perchè non abbiamo una terminologia adeguata alla oggettività. Tra un Essere infinito e un essere finito corre una differenza infinita. I nostri concetti, ricavati dagli esseri relativi non possono essere applicati ad un essere assoluto ed illimitato senza deformare l'essenza di questo Essere infinito. Nio però non ci disperiamo, e possiamo trovare un possibile ponte che riunisca la nostra relatività con l'assolutezza di Dio. Questo ponte è l'analogia. I nostri concetti, che vengono adoperati per significare gli attributi di Dio non sono univoci ma analogici, perchè le perfezioni dell'essere finito sono effetti voluti dallo stesso Essere infinito; donde le perfezioni delle creature esistono nell'Essere infinito che ne è la causa prima. ⁽¹⁾

Invece il Taoismo pone un abisso insormontabile tra la mente umana e il Tao, ed afferma una equivocità assoluta che conduce l'uomo all'agnosticismo metafisico.

L'agnosticismo taoistico non abbraccia tutti gli aspetti della conoscenza umana. Se vi sono delle espressioni che sembrano suggerire un dubbio generale in tutte le cognizioni, il Taoismo in fondo non nega la capacità dell'intelletto umano. Nega però la possibilità dell'intelletto umano a conoscere l'essenza del Tao. Ogni concetto umano è ricavato da un essere finito e determinato, e può essere soltanto applicato ad un essere finito e determinato. Il Tao è un essere infinito ed indeterminato. Fra l'essere infinito ed indeterminato e l'essere finito e determinato non esiste una analogia che permetta alla mente umana di unirli in un concetto, sia pure analogicamente.

Nel primo capitolo del Tao-te-king si dichiara già apertamente:

((Il Tao di cui si può parlare
non è l'eterno Tao;
il nome che può essere nominato
non è l'eterno nome.
Il senza nome è l'inizio del cielo e della terra.)) ⁽²⁾

Tao è il senza-nome, cioè innominabile. perchè quando un essere può avere un nome che lo esprima, questo essere ha avuto una figura determinata, la quale può essere espressa in un concetto determinato, e conseguentemente non può essere il Tao. L'essenza del Tao è indeter-

(1) S. Tommaso. S. T. p. I. q. I. art. VII. ad Primam:

"Quod licet de Deo non possumus scire quid sit, utimur tamen in hac doctrina effectum ejus (vel naturae, vel gratiae) loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina consideratur".

Jacques Maritain. *Les degrés du savoir*. Paris 1932. pp. 447.

"Notre connaissance de Dieu ne procède pas seulement par intellection ananoétique ou par analogie. Il faut ajouter que cette analogie est incontentante, incirconscriptive".

(2) Tao-te-king. cap. I. (Per la traduzione seguiamo possibilmente quella del Prof. Siao sci-yi. Bari 1941).

minata, e non può essere inquadrata nel contenuto di un concetto determinato:

((Si guarda e non si vede, si chiama invisibile,
 si ascolta e non si sente, si chiama inaudibile,
 si tocca e non si nomina, si chiama impalpabile:
 questi tre non si possono interrogare;
 perciò si confondono insieme.
 L'alto non è chiaro,
 il basso non è oscuro,
 inesauribile e non si può nominare;
 ritornare ancora al non essere
 è chiamato forma senza forma
 la figura senza figura;
 è chiamato l'inconoscibile e l'impenetrabile.
 Se lo affronti, non vedi la testa,
 se lo segui, non vedi il suo dorso.)) (3)

Da queste descrizioni simboliche, ma esplicite, si conclude alla inconoscibilità del Tao. La invisibilità, la impenetrabilità, la impalpabilità, la forma senza forma, la figura senza figura sono tutte espressioni per significare la impossibilità di arrivare a conoscere la natura del Tao. Ogni sforzo umano per decifrare la natura del Tao fu vano, perchè tutti i concetti umani non sono trasferibili ad indicare gli attributi dell'essere indefinito. Esiste una assoluta equivocità. (4)

16. Riguardo alle altre cognizioni, la logica di Tchuang-tze presenta anche qualche specialità. Nega anzitutto l'utilità delle discussioni. Uno discute una questione con un altro; egli afferma e l'altro nega. Chi dei due ha ragione?

((Ho incominciato una discussione con lui. Se egli mi vince e io

(3) Tao-te-king, cap. XIV.

(4) Matteo Tchen La concezione del mondo secondo i taoisti cinesi.

" Il pensiero missionario " . 1941. Luglio-sett. p. 213.

perdo, ha lui veramente ragione? Se vinco io e lui perde, ho io veramente ragione? Uno ha ragione o non ha ragione? o tutti due hanno ragione o tutti due non hanno ragione? Io e lui non possiamo saperlo. Gli altri uomini saranno pure confusi da questa discussione; e allora da chi deve essere giudicata la cosa? Se si domanda ad uno che ha la sua stessa opinione, il giudizio non potrà essere giusto, perchè il giudice ha una opinione come la mia. Se si domanda ad uno che ha una opinione diversa dalle nostre, il giudizio non potrà essere giusto, perchè il giudice ha una opinione diversa dalle nostre. Se si domanda ad uno che la pensa come noi, il giudizio non potrà essere giusto, perchè egli ha una opinione come la nostra. Allora da chi si aspetta un giudizio?)) (5)

Nessuno è capace a decidere se la propria opinione e le opinioni degli altri siano vere o false, Allora è inutile disputare e discutere; ciascuno prende e conserva la propria opinione. Ma Tchuang-tze va avanti e dà una ragione profonda di questo suo atteggiamento di indifferenza. Tutte le opinioni dell'uomo sono relative e limitate; quindi esse non si deducono, nè sono contraddittorie fra di loro, ma sono vere ciascuna dal proprio punto di vista. La grandezza e la piccolezza delle cose sono termini quantitativi relativi; una cosa può essere relativamente piccola in confronto di altre cose e nello stesso tempo grande in se stessa. Una colomba è un uccello piccolo relativamente all'aquila, ma la colomba è grande in sè, perchè ha tutte le sue perfezioni.

((Dal punto di vista della differenza, guardando le cose attraverso la grandezza, tutte le cose del mondo sono grandi; guardando le cose attraverso la piccolezza, tutte le cose del mondo sono piccole. Se sa vedere il mondo, piccolo come un grano di riso, e la punta di un capello, grande come una montagna, allora uno sa comprendere la differenza. Dal punto di vista dell'effetto, guardando le cose attraverso l'esistenza, tutte le cose sono esistenti; guardando le cose attraverso la non esistenza, tutte le cose sono inesistenti.)) (6)

(5) Tchuang-tze. cap. Chi-wu. (tutte le cose eguali)

(6) Tchuang-tze. cap. Chiu-sui. (acqua dell'autunno)

Se sono cose relative, è segno che ciascuna cosa ha qualche cosa in sè e difetta in molte altre cose. Quindi se si guardano le cose dal punto di vista delle qualità che hanno, tutte le cose sono esistenti; se invece si guardano le cose dal punto di vista delle qualità che non hanno, tutte le cose possono essere considerate come non esistano.

E' evidente questo sofisma. Ma Tchuang-tze dà la sua ultima ragione. Tutti gli esseri nell'ultima loro costituzione sono eguali, perchè l'elemento costitutivo è il medesimo. Le differenze esistono e sono reali; la identità esiste pure ed è essenziale. Gli uomini sapienti sanno penetrare attraverso le differenze nella identità ontologica delle cose. ⁽⁷⁾

Nulla

17. Con lo spirito agnostico i Taoisti s'accingono a trattare del primo essere dell'universo. Il primo termine che si pongono è il Nulla.

((Inesauribile e non si può nominare,
ritorna ancora al non essere.))

((Le cose del mondo sono nate dall'essere;
l'essere è nato dal non-essere <Nulla >..)) ⁽⁸⁾

Nel principio esiste il Nulla, che è senza essere e senza
((nome.))

Questo Nulla non si riferisce vagamente all'essere nel suo senso ontologico, perchè Lao-tze ammette esplicitamente l'esistenza dell'essere indefinito, ma si riferisce alla nostra cognizione. Davanti all'intelletto umano, il primo essere è Nulla, perchè l'intelletto umano non percepisce niente. Come mai l'intelletto umano non percepisce l'esistenza del Tao? Perchè il Tao è senza quelle manifestazioni, dalle quali noi possiamo arrivare a costatar la sua esistenza.

(7) Hu-she. Storia della filosofia Cinese. Shanghai 1928. p. 266-274.

(8) Tao-te-king. cap. XL.

Il primo essere è senza volere, perchè la volontà e l'intelletto sono perfezioni dell'uomo, essere relativo e non sono riferibili all'essere indefinito.

((Nutre gli esseri senza impadronirsene,
sempre senza voglie
può essere chiamato piccolo.)) (9)

((Senza volere)) per conseguenza porta con sè il ((senza operare)).
Quindi il primo essere è senza operazioni.

((L'eterno Tao non agisce
e riesce in tutto.
Se i regnanti potessero osservarlo
le cose si riformerebbero da se stesse.
Se mutandosi crescono le voglie
io le reprimerei
con la semplicità senza nome.
La semplicità senza nome
è il non desiderare.
Non desiderare è tranquillità.
Così il mondo si correggera da se stesso.)) (10)

Senza operare, il primo essere rimane in somma tranquillità. Quando un essere invisibile rimane in una tranquillità assoluta, si rende allora inconoscibile all'intelletto umano, perchè l'intelletto umano per arrivare alla conoscenza ha bisogno degli effetti visibili delle operazioni. Donde il primo essere dinanzi all'intelletto umano rimane senza figura o senza forma:

((è chiamato forma senza forma
la figura senza figura.))

(9) Tao-te-king. cap. XXXIV.

(10) Tao-te-king. cap. XXXVII.

Senza forma conseguentemente rimane senza nome:

((Il senza nome è l'inizio del cielo e della terra))

((L'eterno Tao è senza nome.)) ⁽¹¹⁾

Senza nome è senza concetto; senza concetto è necessariamente inconnoscibile. Il Nulla del Taoismo non è nel suo senso assoluto, cioè non significa che l'essere non esiste, ma relativamente all'intelletto umano. Questo Nulla è un non-essere dialettico.

Non-essere dialettico o logico non esclude la esistenza ontologica. Trattandosi del Taoismo, si deve badare sempre all'ambiguità del significato di questo Nulla. ⁽¹²⁾ Lao-tze ammette esplicitamente la realtà del primo essere e si sforza anche a balbettare riguardo alla sua essenza.

((La natura del Tao
è elusiva e impalpabile:
elusiva e impalpabile
e tuttavia contiene qualche immagine;
elusiva e impalpabile
e tuttavia contiene qualche cosa.
Come è profonda ed oscura
e tuttavia contiene qualche essenza.
L'essenza è molto reale.
In ess c'è sincerità <vierita >)) ⁽¹³⁾

Lao-tze sa che esiste il primo essere realmente, se ne accorge

(11) Tao-te-king. cap. XXXII.

(12) Per illustrare questo punto, si può leggere S. Tommaso:

" Quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere " . (de Potentia 7. 5. a. 14.)

(13) Tao-te-king. cap. XXI.

anche la capacità dell'intelletto a conoscerlo; chiama quindi il primo essere un Nulla.

Il Tao.

18. Il nome ((Nulla)) esprime assai bene il concetto che il Taoismo ha riguardo al primo essere del mondo, ma è un termine negativo che può suggerire molte considerazioni equivocate; perciò Lao-tze adoperò un altro termine per denominare il primo essere, e lo chiamò Tao.

((vi è qualche cosa indefinibile
nata prima del cielo e della terra...
Non so il suo nome,
sforzandomi lo chiamo Tao,
e sforzandomi lo nomino grande.)) ⁽¹⁴⁾

Il termine ((Tao)) contiene in sè molti significati e si adopera in differenti casi. Si legge nel Tze-yuan (dizionario enciclopedico):

((Tao significa la via, come nel She-king si dice: tutte le vie (Tao) sono di pietre dure; significa la ragione (Tao) secondo la quale tutti gli uomini devono camminare, come nel Tsong-ying si dice: secondo la natura si chiama la perfezione (Tao); significa l'arte di agire, così tutti i metodi di agire si chiamano Tao, come nel She-chee si dice: questo è un metodo (Tao) pericoloso; significa via aperta, come nel Tzuo-tchuen si dice: sarà meglio momentaneamente rimuovere l'ostacolo per lasciare la via aperta (Tao); significa correre speditamente, come nel shu-king si dice: i nove fiumi corrono speditamente; significa il nome di una religione cioè il Taoismo; significa la divisione geografica, la dinastia Tang divide l'impero in dieci Tao; significa il nome di una famiglia; significa il detto (parola),

(14) Tao-te-king. cap. XXV.

come nel Sho-king si dice: non si parla se non i detti degli antichi santi imperatori; significa la causa, come nel Li-chee si dice: anche se non ci sono degli uomini di fedeltà, la ragione non viene meno alla sua causalità; significa governare, come nel Lün-ngü si dice: governare con la politica... governare con la morale; significa condurre, come nel Tzuo-tchuen si dice: si prega la Vostra Maestà di volere dimenticare gli antichi attriti, il nostro paese vuole essere il vostro conduttore per la guerra; significa attraversare, come nel Han-shu si dice: attraversare Ta-yuen per entrare nel territorio di Tai-ting.))⁽¹⁵⁾

In questi tredici significati non si enumera il senso che il Lao-tze ha attribuito a questo termine. Gli autori cinesi non sono d'accordo nel precisare il significato del Tao nella dottrina di Lao-tze. Hong-yu-lang nella sua storia della filosofia cinese, dice:

((Il termine Tao, che gli antichi adoperavano, indica sem-pre la ragione o la norma di agire. Lao-tze ha dato un senso metafisico a questa parola. Egli pensa che tutti gli esseri dell'universo nel loro essere devono avere una ragione universale della propria esistenza. Questa ragione universale si chiama Tao.))⁽¹⁶⁾

Tsai-yuen-pei nella storia dell'etica cinese parla in un altro modo:

((Gli studiosi della parte settentrionale adoperano il termine Tao per significare la ragione o la norma dell'universo; Lao-tze invece adopera questo termine per indicare l'essenza dell'universo. Allora Tao è un termine astratto dell'Universo.))⁽¹⁷⁾

(15) Tze-yuan. Shanghai 1922. vol. II. part. IV. p. 204.

(16) Hong-yu-lang. Storia della filosofia cinese. Shanghai 1937. vol. I. P.218.

(17) Tasi-yuen-pei. Storia dell'etica cinese. Shanghai 1937. p. 40.

Mi sembra che questi autori abbiano spiegato il termine Tao secondo il commento che essi vogliono dare alla teoria di Lao-tze e che non corrisponde esattamente all'oggettività. Il termine Tao nel Taoismo significa il primo essere dell'universo. Che questo primo essere sia o no la ragione universale o l'essenza dell'universo, è un'altra questione. Il Neoconfucianesimo adoperò il termine ((Tao)) per indicare la ragione intrinseca e formale di tutti gli esseri; invece Lao-tze adoperò questo termine in un senso differente. Se s'intendesse la parola come essenza dell'universo, si spingerebbe il Taoismo al materialismo. ⁽¹⁸⁾

Primo essere

19. Il Tao è il primo essere. Gli antichi Cinesi pensano che prima di tutti gli esseri particolari ci fossero due esseri quasi-generici: il cielo e la terra. Il Taoismo afferma che prima del cielo e della terra esisteva il Tao, il quale è l'origine di tutti gli esseri dell'universo.

((Il senza nome (Tao) e l'inizio del cielo e della terra.))

((Vi è qualche cosa di indefinibile
nata prima del cielo e della terra.))

(18) Sio-sci-yi. Tao-te-king. Introduzione. p. 18.

" Il Tao laotsiano è diverso da quello di Confucio, e anche da quello che si trova negli altri testi antichi. Per Confucio (e Confuciani) il Tao significa la legge che governa l'ordine dell'universo, che regola le azioni umane, e la strada che l'uomo dabbene deve percorrere. "

" Il Tao laotsiano è la causa prima incomprensibile il creatore, l'alimentatore, il conservatore dell'universo, compresi gli dei. Esso è l'intelligente semplice, perfetto, supremo bene, infinito, onnipotente, eterno, giusto, uno solo, indivisibile, immutabile. Il motivo fondamentale del Tao è quello di ritornare a uno stato statico, che è lo stato originale, attraverso la debolezza. In altre parole il fine del Tao è se stesso, ed è anche l'ultimo fine dell'universo... "

" La terminologia laotsiana è quasi indipendente dalle altre, cioè non adopera i termini nei significati comuni. Il Tao di Lao-tze può essere chiamato nulla, e insieme madre d'ogni cosa, semplicità, mistero, l'eterno, ecc. Il carattere Tao può significare la causa prima, la regola della natura e la regola dell'uomo "

- ((Il grande Tao si spande
a sinistra e a destra
Le cose derivano da lui la vita.)) (19)
- ((Lo spirito della valle (Tao) non muore (mai),
ed è chiamato la femmina nera.
La porta della femmina nera
è la radice del cielo e della terra.)) (20)
- ((Il Tao è vuoto ed adoperandolo
non trabocca mai.
Come è profondo!
Sembra la sorgente di tutte le cose.)) (21)
- ((Dal passato al presente
il suo nome non muta,
ed è stato l'origine di tutte le cose.
Se posso conoscere l'origine di tutte le cose,
è a causa di esso.)) (22)
- ((Il Tao produsse l'uno,
l'uno produsse il due,
il due produsse il tre,
e il tre produsse tutti gli esseri.)) (23)

Dai testi succitati appare chiaro il concetto della priorità assoluta del Tao su tutte le cose dell'universo. Esiste quindi prima di tutti gli esseri dell'universo, un essere indefinito che si chiama Tao. Questo essere è l'origine di tutti gli altri esseri.

20. L'idea della priorità non include necessariamente il concetto di eternità, nè di aseità. Ma il Lao-tze è detto esplicitamente che il Tao è eterno.

(19) Tao-te-king cap. XXXIV.

(20) Tao-te-king cap. VI.

(21) Tao-te-king cap. IV.

(22) Tao-te-king cap. XXI.

(23) Tao-te-king cap. XLII.

((Il Tao di cui si può parlare,
non è l'eterno Tao.)) ⁽²⁴⁾

Il Tao di cui si tratta, è quello di cui non si può parlare; quindi questo Tao è eterno.

((L'eterno Tao non agisce
e riesce in tutto.)) ⁽²⁵⁾

Si chiama il Tao esplicitamente eterno, e poi dice anche:

((Dal passato al presente
il suo nome non muta.)) ⁽²⁶⁾

Il nome ((Tao)) non muta, perchè il Tao rimane sempre il medesimo. Riguardo al concetto della eternità, c'è molta incertezza sul suo contenuto; Lao-tze non ha mai toccato questa questione. Si può dire che un essere è eterno quando rimane sempre; se questo essere invece abbia avuto o no l'origine nel tempo, il Lao-tze non lo ha detto, e lo ha detto invece il maestro Lie-tze.

Lie-tze nella sua cosmologia ha distinto gli esseri in due categorie: l'essere senza origine e l'essere con origine. L'essere senza origine può dar origine agli altri esseri; l'essere con origine non può dar origine agli altri. L'essere senza origine è senza trasformazione, ma può trasformare gli altri esseri; l'essere con origine è trasformabile, e non può trasformare gli altri.

((Quello che ha la capacità di produrre, non si produce; quello che ha la capacità di trasformare, non si trasforma. Quello che non si trasforma, può trasformare gli esseri trasformabili; quello che non si produce, può produrre quello che è produttibile. Quello che è prodotto, non può produrre; quello che è

(24) Tao-te-king cap. I.

(25) Tao-te-king cap. XXXVII.

(26) Tao-te-king cap. XXI.

trasformato, non può trasformare. Perciò quello che produce e trasforma, produce e trasforma sempre. Quello che produce e trasforma sempre, produce eternamente.)) (27)

Il concetto dell'aseità non è meno chiaro del concetto della eternità. La ragione dell'aseità è fondata su un argomento ontologico che sembra desunto dalla filosofia scolastica. Se il Tao è l'origine di tutti gli esseri, il Tao produce; se il Tao produce, esso quindi non può essere prodotto, perchè il prodotto non può produrre. La prima causa deve avere tutta la ragione della causalità in sè stessa, deve agire da sè, deve possedere l'essere per potere donarlo agli altri.

Il Tao quindi è eterno ed a sè stante.

21. Se il Tao è un essere a sè, perchè allora esso è un essere senza forma? Nella filosofia scolastica, la forma ontologica è la perfezione dell'essere; un essere a sè deve avere una forma perfetta, anzi è la forma per eccellenza. Per i Taoisti la cosa è diversa. Ogni forma è una determinazione particolare; quindi il primo essere che è l'origine di tutti gli esseri, non può essere un ente particolare e determinato. Il senza-forma significa essere generale, indeterminato ed indefinito.

Questa indeterminazione, questa indefinibilità, questa genericità, vuole significare un essere informe, vago ed indefinibile o un essere trascendente dalle forme particolari?

La distinzione dell'Actus e della Potentia non si è affacciata alla mente dei Cinesi; non esisteva il concetto dell'Actus purus, nè il concetto della Potentia pura. La scolastica nella sua cosmologia discende da un Actus purus agli esseri composti di Actus e di Potentia; Taoisti e Neoconfucianisti seguono invece la cosmologia empirica secondo il principio che gli esseri particolari seguono esseri più generali e l'essere determinato segue l'essere meno determinato. Il germe di

(27) Lie-tze. cap. Tien-sui.

un fiore ha forma meno determinata del fiore formato; una foglia appena spuntata ha una forma indecisa, che poi viene pian piano definita crescendo in grandezza.

Se il Tao è la causa prima di tutti gli esseri, deve essere indefinito e non può avere una forma determinata, perchè una volta determinata la forma, cessa la possibilità di una ulteriore determinazione.

Si dovrà concludere che il Tao è una materia informe, una pura potenza per essere determinata? Poichè la forma è la perfezione dell'essere, l'essere senza forma sarebbe una pura potenza, una materia, un essere più imperfetto. Invece nella metafisica cinese la concezione è un po' differente. Il termine ((forma)) è preso in senso di figura esterna; non figura puramente accidentale, ma figura esterna completa che corrisponde al requisito essenziale dell'essere. Per esempio l'uomo ha la propria figura esterna che è diversa dalla figura di tutte le altre cose. Questa forma esterna è una determinazione che dà all'essere esistenza reale. Gli elementi che compongono questa figura, non sono precisamente le dimensioni concrete e i vari colori, perchè questa figura esterna si concepisce come figura quasi-geometrica, cioè figura che un essere assume nello spazio. L'uomo nella sua esistenza concreta assume una forma nello spazio che lo distingue da tutti gli altri esseri. Si mette in disparte la diversità personale nei colori e nelle dimensioni, ma si considera la forma esterna che tutti gli uomini devono avere. ⁽²⁸⁾

E' evidente che questa forma porta con sè la nota della materialità. Manca nella metafisica cinese una distinzione netta dell'essere spirituale dall'essere materiale. Il Neconfucianesimo ha diviso gli esseri in esseri sopra-figurabili ed esseri sottofigurabili. I primi sono

(28) Nell'antichità la scrittura cinese in gran parte era composta di caratteri che imitavano la figura dell'oggetto. Per dire l'uomo, il monte, il sole, la luna... si tracciava in poche linee la figura dell'uomo: del monte, del sole e della luna. Con la parola "figura" s'intendeva certamente la figura esterna dell'oggetto, la figura comune di tutti gli oggetti dello stesso genere o della stessa specie, e non la figura individuale.

esseri che non hanno la forma esterna e che sono generalmente astratti; gli esseri sotto-figurabili sono gli esseri che hanno la forma e generalmente sono concreti. Questa divisione non corrisponde esattamente alla divisione dello spirituale e del materiale. Una idea simile alla idea della spiritualità è espressa dalla parola Shen che indica un essere invisibile, impalpabile e indipendente dalle dimensioni locali.

Il Tao è senza forma esterna, non ha una determinazione concreta, non ha una figura nello spazio. Ma il Tao è un essere reale che ha la sua esistenza e la ragione della esistenza.

((La natura del Tao
 è elusiva e impalpabile,
 elusiva e impalpabile
 e tuttavia contiene qualche immagine;
 è impalpabile e elusiva
 e tuttavia contiene qualche cosa;
 come è profonda e oscura!
 e tuttavia contiene qualche essenza.
 L'essenza è molto reale.
 In essa c'è sincerità (verità) (29)

Lao-tze ammette la realtà del Tao. Questa realtà contiene una specie di forma, di essere (cosa) e di essenza. L'essenza è la ragione dell'essere; l'essere significa la esistenza; la forma (immagine) indica qualche forma indefinita, indecisa o piuttosto una forma non quantitativa che conviene a un essere indivisibile ed impalpabile.

Puo'essere considerato il Tao un essere spirituale?

22. Non troviamo una idea precisa della spiritualità o essere spirituale nella metafisica cinese; mentre troviamo tante descrizioni che corrispondono agli attributi dell'essere spirituale. La prima descrizione è il vuoto.

(29) Tao-te-king. cap. XXI.

((Il Tao è vuoto ed adoperandolo
non trabocca mai.
Come è profondo!
Sembra la sorgente di tutte le cose.)) (30)

Il vuoto esige che non si occupi lo spazio: ora, ciò che non occupa lo spazio, è un essere non quantitativo.

Essere vuoto ha un altro significato. Il Tao deve essere il produttore di tutti gli esseri; la sua attività deve continuare perpetuamente. Se il Tao non fosse un essere vuoto, sarebbe un essere concretamente determinato; una volta determinato, la sua attività sarebbe pure determinata. Un commentatore del capitolo IV dice:

((Il Tao è profondo e non può essere immaginato. Malgrado che nella sua attività scorra in tutto, non trabocca... Perciò esso non accumula mai. Ciò che si accumula traboccherà e ciò che trabocca da una parte, mancherà dall'altra. Se così accadesse, le cose una volta fermate, sarebbero fissate ed ogni divenire cesserebbe. Appunto perchè nella sua attività non trabocca mai, cambia milioni di volte e non cessa mai. Così è profondo come la sorgente di tutte le cose.)) (31)

Poi le altre descrizioni riguardano la impalpabilità, la invisibilità, la indefinibilità. Un essere impalpabile, invisibile ed indefinibile può essere anche materiale; ma generalmente si adoperano queste espressioni per indicare qualche essere non quantitativo, non materiale.

Il Tao quindi è un essere non quantitativo, non materiale. Più avanti non possiamo andare.

(30) Tao-te-king, cap. IV.

" Il grande pieno sembra vuoto il suo uso rimane inusato " .

(Tao-te-king, cap. XLV.)

(31) cfr. Siao sci-yi. oc. p. 32.

23. Essendo l'origine di tutte le cose, la dignità del Tao deve esser massima. Difatti se il Tao è il primo essere dell'universo, deve essere anche l'essere più grande.

((Vi è qualche cosa di indefinibile,
nata prima del cielo e della terra,
tanto silenziosa e senza forma,
assoluta e immutabile;
gira e non fa danni,
può essere la madre del cielo e della terra.
Non so il suo nome
sforzandomi lo chiamo Tao,
e sforzandomi lo chiamo grande.
Grande significa procedere;
procedere significa essere lontano,
andare lontano significa ritorno;
perciò il Tao è grande e il cielo è grande
la terra è grande e l'uomo è grande.
Nell'universo ci sono quattro grandezze:
l'uomo è una di queste.
La norma dell'uomo è la terra,
la norma della terra è il cielo,
la norma del cielo è il Tao,
la norma del Tao è la propria natura.)) (32)

Quattro grandezze nell'universo: il cielo, quell'essere generale che sostiene tutti gli esseri celesti, il sole, la luna le stelle ecc.; la terra, quell'essere generale che sostiene tutti gli esseri terrestri, le montagne, i fiumi, le piante ecc.; l'uomo, quell'essere mirabile che gode di una attività stupenda; ma il Tao è la prima grandezza, perchè esso è la sorgente di tutte le grandezze. ((Grande significa procedere)) : vuole che la grandezza consista nel produrre cioè nel fare procedere

(32) Tao-te-king cap. XXV.

le cose da sè. ((Procedere significa essere lontano)): indica la attività che arriva all'oggetto al di fuori di se stesso. ((Andare lontano significa ritorno)): delinea il modo di agire cioè esce e ritorna in sè. Difatti l'universo prodotto dal Tao in fine ritorna al Tao, come al suo principio.

24. Se il Tao è il più grande degli esseri, perchè sorgente degli esseri, si potrà dire che il Tao è il Dio creatore?

Siamo nel campo metafisico; le qualità, malgrado l'agnosticismo, attribuite da Lao-tze all'essere assoluto, il Tao, convengono alle perfezioni che noi attribuiamo all'essere in sè esistente, Dio. Possiamo veramente chiamare il Tao, l'Iddio del Taoismo? Io rispondo di no.

Il Tao nel sistema taoistico non è un essere personale. Il Tien, Cielo, nel sistema confuciano ha tutte le qualità d'un essere personale, dotato di intelligenza e di volontà, e agisce come un Dio personale. Nel sistema taoistico invece il Tao non è apparso mai con le qualità personali: è un essere impersonale che non si è manifestato mai con operazioni intellettuali e volitive.

Il Tao non è il creatore. La idea di creazione se nel Confucianesimo si trova quasi implicitamente, nel Taoismo non si trova affatto. Anzi il processo degli esseri dell'universo è contro l'idea creativa. Se si ammette che il Tao sia Dio, sarà inevitabile ammettere il panteismo nel sistema taoistico.

I maestri taoistici non parlano affatto di Dio. La loro concezione della vita umana suppone la negazione d'un Dio. Hu-he nella sua storia della filosofia afferma che Lao-tze ha voluto distruggere la concezione tradizionale d'un Dio personale, sostituendolo con il Tao. Questo essere trascendente del cielo e della terra produce gli esseri ciecamente secondo la sua natura senza la volontà e la intelligenza. ⁽³³⁾

(33) Hu-she. La storia della filosofia cinese. Shanghai. 1928. p. 55.

Il cielo (Tien) nella tradizione antica indica un Dio personale. Confucio riceve questa tradizione e la consacra con i suoi insegnamenti; il Me-ti esalta soprattutto il significato di un Dio personale e lo difende energicamente contro ogni attacco! Mencio talvolta adopera la parola ((Cielo)) per indicare la natura, pur non escludendo il significato di un Dio personale; Lao-tze invece adopera la parola ((cielo)) per indicare solamente quell'essere generale che sta sopra gli uomini e sostiene gli esseri celesti; e mette il Tao al di sopra del cielo. Quindi egli ha distrutto il significato tradizione di un Dio personale. ⁽³⁴⁾

(34) Hong-yu-lang. La storia della filosofia cinese. Shanghai. 1935. vol. I. p. 218.

Il Mondo

Sommario: Te, Il processo produttivo, Ch'i, Tre Stati statici.

25. Posta la esistenza del primo essere, il Tao, si passa a studiare la relazione che interede fra il Tao e l'universo.

Il Taoismo afferma che il Tao è la causa e l'origine di tuttigli esseri del mondo; ora dobbiamo vedere quale sia e in che consistano questa causalità e questa origine.

Il Tao, quale primo essere dell'universo, è un essere senza forma determinata, e la sua attività può arrivare da per tutto. Il Tao in sè ha una energia intrinseca, per la quale esso agisce e produce. Questa energia intrinseca si chiama Te.

Il libro Tze-yuan (dizionario enciclopedico) ci spiega il significato della parola ((Te)). Dice infatti:

((Significa l'abitudine acquistata nelle pratiche dei principi morali cioè una virtù come nel I-king si dice: gli uomini retti progrediscono nel Te (virtù); significa la beneficenza, come nel libro she-king si dice: è stato colmato di Te (beneficenza); significa la gratitudine, come si dice nel libro Tzuo-tchuan: si avrà almeno la gratitudine (Te) verso di me; significa la energia ontologica, come si dice nel libro Li-chee: la energia della primavera è rappresentata dall'acqua e l'energia dell'estate è rappresentata del fuoco.)) ⁽¹⁾

Nel libro Tao-te king la parola Te si adopera nei significati di virtù e di energia ontologica.

(1) Tze-yuan. Shanghai 1922. vol. I. part. III. p. 260.

L'energia intrinseca del Tao viene considerata non in sè, ma in relazione agli esseri dell'universo. Te è la forza intrinseca che spinge il Tao ad uscire da se stesso, dando luogo al processo produttivo.

((Il Tao dà loro la vita (alle cose)
la sua virtù le nutre.)) ⁽²⁾

Questa virtù o energia, per cui il Tao produce gli esseri, può essere considerata la causa che spinge il Tao ad agire; perciò il Te viene chiamato anche la causa degli esseri particolari, perchè esso incomincia e sostiene il processo produttivo degli esseri particolari.

((Il Te è il recipiente del tao. Gli esseri particolari per causa del Te, hanno avuto la loro esistenza.)) ⁽³⁾

Hong-yu-lang nella sua storia della filosofia cinese dopo avere affermato che il Tao è la ragione universale di tutti gli esseri, dice che il Te è la ragione particolare di ogni essere particolare. Io invece ho parlato del Tao come primo essere dell'universo e sostengo che il Te è la causa particolare degli esseri particolari, in quanto esso è il movente del processo produttivo. ⁽⁴⁾

Questa è un'energia intrinseca del Tao, una sua proprietà, una forza che il Tao ha in sè e da sè. L'attività del Te esce dal Tao e arriva agli oggetti estrinseci del Tao, e vale a produrre degli esseri al di fuori del Tao stesso.

Il processo produttivo

26. Abbiamo già detto che il Tao è considerato senza operazioni. Ma questo non vuole dire che il Tao rimanga senza attività; vuole dire solamente che l'attività del Tao è priva di tutti i movimenti percepiti-

(2) Tao-te-king. cap. LI.

(3) Kuen-tze. cap. Sin-yu. part. I. (Opera omnia vol. XIII.)

(4) Hong-yu-lang. o. c. p. 222.

bili dall'intelletto umano; l'attività del Tao è operare per eccellenza. Non agire è agire in sommo grado: questo è uno dei paradossi di Lao-tze, che lo descrive con termini misteriosi:

((Il Tao chiaro sembra oscuro,
 il Tao progrediente sembra retrocedente,
 il Tao piano sembra montuoso;
 il Te superiore sembra la valle,
 il gran candore sembra il nero,
 il vasto Te sembra insufficienza,
 il sano Te sembra fragile,
 il semplice (puro) Te sembra torbido;
 il grande quadrato è privo di angoli,
 il grande oggetto tardi è compiuto,
 il gran tono è senza suono;
 una grande figura è senza forma.
 Il Tao si nasconde ed è senza nome.
 Soltanto il Tao dà bene e compie bene.)) (5)

Ho riportato questo brano di letteratura laotziana per mostrare il suo stile paradossale. Lasciamo tutti i paradossi e consideriamo solamente ((Agire del Tao è non agire)). Lao-tze ha preso la parola ((agire)) nel suo senso comune ed usuale. L'agire comunemente significa un movimento dell'agente a produrre un'attività. L'essere particolare dell'universo che ha la forma con un sapore quasi di materialità, nel suo movimento deve avere il moto locale. Quindi l'agire comunemente significa un moto locale dell'agente. Se un essere non ha una forma determinata (esterna), non si muove localmente, e di conseguenza il suo agiro non sarà accompagnato dai movimenti sensibili. Allora questo agire è come non agisse nel senso che non è percepito dall'uomo. Ma questo non agire è agire eccellentemente ed è agire in sommo grado, perchè esso è sommamente produttivo, come viene

(5) Tao-te-king, cap. XLI.

affermato: ((L'eterno Tao non agisce e riesce in tutto)).

((Il più debole del mondo
penetra il più duro del mondo;
il non essere penetra da per tutto,
perciò si comprende il vantaggio del non agire.
Insegnamento senza parole,
vantaggio del non agire,
il mondo vi arriva raramente.)) ⁽⁶⁾

Ritorna il paradosso di Lao-tze. In questo brano Lao-tze vuole applicare l'insegnamento del non agire ontologico o piuttosto gnoseologico alla vita pratica, ed afferma il vantaggio della tranquillità e dell'umiltà. Il Tao agisce nel suo modo proprio in virtù della propria forza; questo agire è tanto efficace da potere produrre gli esseri dell'universo.

27. Il processo produttivo secondo Lao-tze, si compie per gradi:

((Il Tao produsse l'uno,
l'uno produsse il due
il due produsse il tre,
e il tre produsse tutti gli esseri.
Tutte le cose abbracciano Ying
ed abbracciano Yang;
la calma del Ch'i forma l'armonia.)) ⁽⁷⁾

((Alcuni studiosi dicono che l'uno, il due e il tre in questo capitolo sono semplicemente le prime enumerazioni. Molti altri sostengono che si parli di un certo triplicismo dell'universo che si trova già nel libro I-king.)) ⁽⁸⁾

(6) Tao-te-king. cap. XLIII.

(7) Tao-te-king. cap. XLII.

(8) Saio sci-yi c. c. p. 84.

Nella grande varietà dei commenti, mi sembra che il più aderente allo spirito taoistico, sia un brano di Lie-tze, che è un bellissimo commento a Lao-tze.

((Tze-Lie-tze dice: Gli antichi sapienti con il sistema del Ying-Yang regolano il mondo. Quello che non ha ancora la forma, nasce da quello che è senza forma. Allora dove nasce il mondo (il cielo e la terra)? Perciò si dice che ci sono Tai-yi, Tai-tzu, Tai-she, Tai-su. Il Tai-yi significa ciò che non ha ancora il Ch'i; il Tai-tzu significa ciò che è l'inizio del Ch'i; il Tai-she significa ciò che è l'inizio della forma; il Tai-su significa ciò che è l'inizio dell'essenza.))⁽⁹⁾

Secondo Lie-tze vi sono quattro stati nel processo produttivo. Il primo stato è lo stato del Tao, in cui è nulla. Dal nulla si produce il Ch'i; dopo il Ch'i viene la forma; dopo la forma viene l'essenza. Per avere un essere, bisogna che questi tre elementi convengano insieme. Il tre che Lao-tze dice d'essere prodotto dal due, indica propriamente questi tre elementi.

((Tao dal Nulla produsse l'uno Ch'i che si chiama il Ch'i calmo; questo Ch'i calmo produsse Ying e Yang, due specie del Ch'i; Ying e Yang si congiungono producendo: forma, materia (Ch'i) e essenza. Queste tre si congiungono, producendo gli esseri)).⁽¹⁰⁾

Lo stato del Tao fu già spiegato. E' stato di Nulla che davanti all'intelletto umano non apparisce niente.

Per virtù del Te, il Tao agisce, e il primo effetto della sua azione è il Ch'i calmo. Questo Ch'i viene concepito come un Ch'i senza movimento, senza agitazioni e senza attività.

(9) Lie-tze. cap. Tien-tzui.

Ch'i

28. Nel processo produttivo il primo frutto è il Ch'i. Tao in sè è chiamato Nulla, perchè esso è indeterminato, invisibile ed impalpabile. Da questo Nulla si passa all'essere; questo essere si chiama Ch'i.

((Le cose del mondo sono nate dall'essere,
l'essere è nato dal non-essere.)) ⁽¹¹⁾

((Nel grande principio era il Nulla. Il Nulla era indeterminato. Il primo essere che fu (essere si adopera in opposizione al non-essere), l'uno, era impercibile)). ⁽¹²⁾

L'essere (riguardo all'intelletto umano), l'uno, è la prima forma che il Tao assume davanti all'intelletto umano. Col Ch'i il Tao incomincia a trovarsi nella possibilità d'essere oggetto della mente umana. Il Tao nel suo stato proprio è un Nulla, inconoscibile, e davanti all'intelletto umano è non-essere; nel Ch'i il Tao prende la prima determinazione, ancora molto vaga, ed impercibile dai sensi, ma già percibile dall'intelletto. Con l'essere incomincia il nome; col nome comincia la conoscenza. Lao-tze nel suo libro dice:

((Il senza nome è l'inizio del cielo e della terra, il nominato è la madre di tutte le cose.)) ⁽¹³⁾

Senza nome significa il Tao che è l'inizio dell'universo; il nominato significa il Ch'i calmo che è la madre di tutte le cose. Il primo essere dell'universo nel suo stato statico originale si chiama Tao, nella sua prima determinazione si chiama Ch'i.

L'elemento che costituisce ogni essere reale è il Ch'i. Nella filosofia confuciana il Ch'i ((figura come l'elemento materiale o mate-

(10) Cheng-uo-chang. Commento al Tao-te-king. Shanghai 1926. p. 43.

(11) Tao-te-king. cap. XL.

(12) Tchuang-tze. cap. Yu-nien (Parabola).

(13) Tao-te-king. cap. I.

ria prima nella filosofia scolastica. e che nella lingua cinese significa l'aria. Per dire che la materia non ha forma, l'aria si presta assai bene, perchè mobile, indeterminata, ma determinabile; l'aria è pronta a ricevere una figura dall'ambiente, e difatti riceve una figurazione, quando condensandosi appare sotto forma di nuvole, di pioggia e di ghiaccio)).⁽¹⁴⁾ Nel Taoismo il Ch'i è l'elemento che dà la realtà, la concretezza all'essere. Non si considera il Ch'i espressamente come l'elemento materiale, ma lo è in realtà. Però la nozione di ((elemento materiale)) non implica necessariamente la materialità come nel sistema scolastico, ma vuole dire solamente quell'elemento che si presta a ricevere una forma esterna secondo la propria ragione; perchè nella filosofia cinese ogni essere reale è costituito dal Ch'i, sia soprafigurabile, sia sottofigurabile. Quindi la domanda se il Ch'i è di una natura spirituale o materiale, non può avere risposta che per mezzo di una distinzione. Il Ch'i nel suo essere generale o indefinito è quasi spirituale; il Ch'i nel suo essere determinato è materiale.

Ogni forma esterna ha sapore di materialità. Questa materialità non è uguale per tutti gli esseri, come abbiamo visto nell'esempio dell'aria. Il Ch'i varia nella sua pesantezza, solidità e sensibilità, secondo che la sua forma è più o meno determinata. La forma meno determinata concede al Ch'i di avere un grado minore di materialità, come l'aria ha meno materialità quando ha la forma di nuvola di quando ha la forma di pioggia, e ne ha meno ancora quando ha la forma di ghiaccio. Il Ch'i nel suo essere generale ed indefinito, come prima determinazione del Tao, è senza forma ancora; di conseguenza è anche quasi-spirituale.

Ying-yang

29. Il processo produttivo ha uno speciale movimento. In virtù del Te, il Ch'i si sviluppa o si muove in due moti contrari: procedere e ritornare.

(14) Stanislo Lokuang. La sapienza dei Cinesi. Roma 1945. p. 57.

((Il ritornare e movimento del Tao.)) ⁽¹⁵⁾

((Sforzandomi lo chiamo Tao,
e sforzandomi lo nomino grande.
Grande significa procedere,
procedere significa andare lontano,
andare lontano significa ritorno.)) ⁽¹⁶⁾

Si pensa forse a questo punto alla teoria di Hegel: la posizione e la negazione. ⁽¹⁷⁾ se non che la negazione non corrisponde esattamente alla parola e al significato ontologico della parola ((ritorno.)) Del resto il movimento ((procedere e ritornare)) non è una teoria esclusiva del Taoismo; di essa è penetrata tutta la cultura cinese. Nel libro I-King questa idea è espressa già chiaramente. Il movimento non è una contrapposizione, bensì un circolo: si parte da un punto e si ritorna allo stesso punto, perciò questo è un processo circolare. Dalla nozione metafisica si desume l'applicazione alla vita pratica. Nella storia i Cinesi guardano a questo processo circolare come a un principio direttivo; essi non credono mai alla permanenza perenne della condizione sociale: una famiglia ricca diventerà un giorno necessariamente povera; una famiglia povera un giorno diventerà necessariamente ricca. Un uomo potente ha un limite nella sua prosperità; passato quel limite, egli decadrà dalla sua fortuna. Una dinastia regnante fiorisce per un certo tempo, poi decade. Una nazione nella sua storia ha dei periodi di potenza e dei periodi di decadenza. La storia umana circola incessantemente.

Questi due movimenti, procedere e ritornare, differenziano le due specie del Ch'i: il Ch'i procedente si chiama Ch'i positivo, il Yang; il

(15) Tao-te-king. cap. XL.

(16) Tao-te-king. cap. XXV.

(17) "L'uno non era che l'opposizione del Nulla passando dallo stato trascendente allo Stato di relatività fenomenica. Ora da questo Uno increato procede ogni creazione come se dal Nulla sempre esistente, fosse trasformato in un creatore di ogni cosa, e nella prima sorgente dell'universo tangibile". Matteo Tchen — il mondo e l'uomo nella concezione taoistica. "Il pensiero missionario". 1943. Gennaio-Marzo. p. 18.

Ch'i ritornante si chiama Ch'i negativo. il Ying. Non si tratta di due modalità semplici del Ch'i, bensì di due specie, perchè ciascuna specie ha le proprie qualità.

La terminologia ((Ying-Yang)) è comune ai Taoisti e ai Confucianisti:

((La posizione si concepisce come attività; la negazione come riposo. Il riposo concettualmente precede l'attività e tutti e due si succedono necessariamente. Questa virtù di posizione e di negazione attua il Ch'i e lo determina in due specie: Ch'i positivo e Ch'i negativo; il primo si chiama Yang e il secondo si chiama Ying. Questa divisione è la prima formazione e la prima attuazione dell'ente nell'universo. Il Ch'i illimitato ed informe, attuato dalla ragione di posizione e di negazione, receve la propria forma: una forma molto vaga ed indecisa che aspetta ancora la perfezione, come l'aria per la temperatura bassa si condensa in nuvole, una forma molto mobile e vaga che poi si concretizza in pioggia e in ghiaccio)).⁽¹⁸⁾

Questa divisione del Ch'i in Ying-Yang è il secondo stadio statico del Tao; il Tao determinato non si chiama più Tao. come Lao-tze afferma: ((Il Tao di cui si può parlare, non è l'eterno Tao.))

((Ying e Yang si succedono l'uno all'altro continuamente e costantemente nell'universo e in ogni essere individuale. Questa successione costante è un principio metafisico che spiega la forza costitutiva dell'universo, è un principio anche moralesociale, che illumina i misteri della storia umana. Queste due qualità non si escludono categoricamente, ma possono compenetrarsi e coesistere in un medesimo essere.))⁽¹⁹⁾

Abbiamo quindi due elementi cosmologici che entrano nella costituzione di ogni essere dell'universo. Questi due elementi figurano non

(18) Stanislas Lokuang. o. c. p. 60.

(19) Stanislas Lokuang. o. c. ibid.

come la materia e la forma della ontologia scolastica, ma tutti e due in funzione della materia; essi sono la causa delle qualità individuali. Gli antichi hanno già pensato così: ((dalla divisione del Ch'i si effettua la divisione degli esseri: ad Yang appartengono gli esseri positivi, maschili, attivi, forti, rigidi, caldi, chiari, giusti, completi, vittoriosi...! ad Ying appartengono gli esseri negativi, femminili, inattivi, deboli, fragili, freddi, oscuri, misericordiosi, incompleti, vinti, poveri...))⁽²⁰⁾

Tre elementi: materia, essenza, forma (figura)

30. Continuando il processo produttivo, ((il due produsse il tre.)) Questo tre significa i tre elementi costitutivi dell'ente: la forma, la materia e l'essenza.

Il verbo ((produrre)) qui non significa propriamente la causalità efficiente, ma solamente la derivazione, cioè il Tre deriva dal Due perchè, come vedremo, non tutti i tre elementi sono prodotti da Ying e Yang.

Il Te, energia intrinseca del Tao, nella sua costante attività, spinge il Ying e il Yang a congiungersi. La congiunzione non termina in una sola volta, ma si sviluppa in infinite volte. Ogni congiunzione è diversa dalla precedente a causa della ragione propria di ciascuna: e ciò costituisce la differenza degli esseri.

Il Taoismo non parla espressamente della ragione dell'essere, come il Neoconfucianesimo che la chiama Ly; però la suppone, perchè il Te non è solamente considerato come la virtù dell'agente, ma anche la ragione determinante degli esseri individuali.

Quindi Ying-Yang costituiscono la realtà oggettiva dell'ente, cioè la materia, se vogliamo chiamarla così. Ogni ente ha come elemento costitutivo il Ch'i, non il Ch'i indefinito ed indeterminato, ma definito e determinato. La determinazione del Ch'i viene fatta nella congiunzione del Ying-Yang per la ragione propria di ogni

(20) Stanislaw Lokuang. o. c. ibid.

coniunzione. La ragione determinante è la forma, non la forma esterna, come abbiamo detto sopra, ma la forma intrinseca. Il Ch'i determinato dalla ragione della congiunzione forma l'essenza dell'essere individuale. L'essenza nella ontologia scolastica è quello per cui un ente è tale e si contraddistingue da tutti gli altri. In questo senso pure è intesa l'essenza nel Taoismo. Ognuno degli esseri è costituito dalla congiunzione del Ying-Yang per una ragione propria Ying-Yang prima della congiunzione sono determinabili, poi per una rarazione vengono determinati in un essere individuale che è tale perchè ha la tale essenza e non un'altra.

Ma per la costituzione d'un essere completo manca ancora un elemento, la forma (figura) esterna. Il termine ((forma)) in questo caso è preso nel senso di figura. Il Ch'i del Ying-Yang, determinato dalla ragione individuale, esige una forma esterna corrispondente all'essenza che lo rende concreto e distinguibile esternamente dagli altri. Non tutti gli esseri hanno la forma esterna, come abbiamo detto parlando degli esseri sopra-figurabili; soltanto gli esseri determinati e concreti hanno la forma esterna.

La relazione fra il Tao e gli esseri dell'universo

31. Il Tao è l'origine, da cui si producono tutti gli esseri. Questa origine non è una creazione. Il Taoismo non ha mai detto che il Tao fosse Dio. Quindi la produzione degli esseri non può essere considerata come un'azione creatrice del Tao.

La relazione fra il Tao e gli esseri dell'universo non è una emanazione, come insegnano i brahamahisti; gli esseri dell'universo sarebbero emanati dalla suprema divinità, e il mondo non sarebbe, come credono i panteisti, una parte della divinità o la divinità. Se il Tao non è una divinità, non vi si può trovare la base per una emanazione panteistica.

Il Tao considerato in sè, è Nulla, il non-essere; quindi non ha nè può avere relazione con gli esseri dell'universo che in questo è il principio da cui gli esseri possono derivare la loro esistenza, cioè il principio del processo produttivo. Gli esseri sono frutto del processo produt-

tivo, e sono anche frutto del Tao. La causalità del Tao non arriva direttamente agli esseri individuali, ma mediante il Ch'i. Gli esseri individuali non emanano direttamente dal Tao, non sono parti del Tao, non partecipano neppure della natura del Tao. Donde sorge la grande questione dell'equivocità, per cui gli attributi degli esseri relativi non possono essere mai applicati al Tao, essere assoluto.

Dal Tao si produce il Ch'i; il Ch'i però non è il Tao nel suo essere assoluto. Dal Ch'i si producono Ying e Yang, dal Ying-Yang si producono i tre elementi e poi gli esseri dell'universo. Quindi il Ch'i è il costituente, è la sorgente diretta degli esseri. Perciò Lao-tze dice: ((il nominato è madre di tutte le cose)), cioè il Ch'i che è il primo essere che ha un nome proprio, è madre di tutti gli esseri; e ((il senza nome è l'inizio del cielo e della terra)), cioè il Tao che è senza nome, è l'inizio il principio dell'universo.

Il Tao entra in tutti gli esseri. Questo è un pensiero comune a tutti i Taoisti. Lao-tze lo esprimeva dicendo che il Tao arriva a tutti gli esseri e abbraccia tutte le cose. Tchuang-tze diceva che circolare in tutte le cose, stare da per tutto, ed abbracciare tutte le cose esprimono una sola cosa (il Tao) ⁽²¹⁾. Se il Tao non ha una relazione diretta con gli esseri, come può essere da per tutto ed entrare in tutti gli esseri? Il Tao è in tutti gli esseri, prima di tutto perchè il Tao è l'inizio di tutti gli esseri e contiene in sè tutti gli esseri come suoi frutti, e poi perchè la energia del Tao, il Te, agisce in tutti gli esseri per continuare il processo produttivo; infine il Ch'i, come elemento costitutivo, entra certamente in tutti gli esseri, poichè il Ch' è la prima determinazione del Tao, quindi si può dire benissimo che anche il Tao entra in tutti gli esseri.

Il Tao nel suo essere assoluto può considerarsi anche come la causa esemplare di tutti gli esseri dell'universo, in quanto la energia intrinseca, il Te, agisce secondo la ragione che gli dà il Tao. Se il Te

(21) Tchuang-tze. cap. Chi-pe-yiu.

conferisce a ogni essere la ragione sua individuale, questa ragione individuale deve venire dal Tao; perciò il Tao può essere considerato come la causa esemplare di tutti esseri dell'universo.

((La norma dell'uomo è la terra,
la norma della terra è il cielo,
la norma del cielo è il Tao,
la norma del Tao è la propria natura.)) ⁽²²⁾

L'uomo, essere terrestre, nel suo agire imita la terra che è la madre di tutti gli esseri terrestri, perchè li sostiene tutti; la terra nel suo agire, imita il cielo, perchè il cielo sta sopra la terra, deve essere superiore della terra; il cielo nel suo agire, imita il Tao, che è l'inizio del cielo; il Tao nel suo agire non imita nessuno altro che la propria natura. La norma di agire è anche la norma d'essere. Quindi l'uomo, la terra, il cielo, o in una parola tutti gli esseri dell'universo nel loro agire e nel loro essere, hanno come norma, il Tao.

32. Il Tao agisce secondo la propria natura. Con questo principio il Taoismo intende pure che il processo produttivo è un processo dinamico che va da sè, spinto da una forza cieca. Il Tao ha in sè l'energia intrinseca, il Te; avendo il Te, il Tao non può non agire, non può non produrre, perchè il Te è una virtù essenzialmente dinamica; quindi il produrre è la natura del Tao.

Il Tao agisce necessariamente ed anche incessantemente. Il processo produttivo non si ferma, nè cessa:

((Gli esseri si producono; come i cavalli, corrono celerissimi; ogni movimento è una trasformazione e in ogni momento c'è il movimento.)) ⁽²³⁾

(22) Tao-te-king cap. XXV.

(23) Tchuang-tze. cap. Chiu-sui (L'acqua dell'autunno).

Nel mondo si può constatare questo processo produttivo incessante; in tutti i momenti gli esseri si distruggono e nascono. La grandezza del Tao davanti all'intelletto umano non sta nell'essere illimitato ed assoluto, perchè davanti all'uomo questi attributi non si concepiscono bene, ma sta nel processo dinamico incessante, che può essere osservato benissimo dall'intelletto umano. Nel libro I-king s'esaltava già la virtù che agisce nell'universo incessantemente, e anche Confucio osservava con meraviglia l'attività incessante del Cielo. Il Taoismo attribuisce quest'attività incessante al Tao.

Tutti gli esseri si muovono nell'universo in virtù dell'energia del Tao, cioè del Te; il Te però agisce negli esseri non come una forza estranea, ma come una forza intrinseca, perchè il Te penetra ogni essere.

((Cosa io farò? Che cosa io non farò? Mi trasformerò da da me stesso.))⁽²⁴⁾

((Mi trasformerò da me stesso)). Ogni essere può dire questo; ogni essere agisce secondo la propria natura, cioè naturalmente e necessariamente.

((Lo sviluppo di dieci mila cose cioè di tutte le cose è differente. Però quello che ogni cosa ha in sè, è la cosa stessa; perciò non può pretendere diversamente.))⁽²⁵⁾

Il processo produttivo continuamente agisce ed ogni essere, in questo processo, segue la propria natura. Tutto l'universo procede regolarmente come l'acqua corre nel suo corso senza ostacolo. Il Taoismo parla del non-operare del Tao, perchè esso agisce senza movimenti sensibili; così si può parlare anche del non-operare della natura, perchè essa agisce speditamente e necessariamente senza sforzo.

(24) Tchuang-tze. cap. (L'acqua dell'autunno). Chiu-sui

(25) Tchuang-tze. cap. Chi wu. (L'eguaglianza di tutte le cose).

L'Universo

33. Quindi l'universo non è una evoluzione intrinseca del Tao. L'universo sta al di fuori del Tao, è distinto da esso. Tutti gli esseri hanno la propria individualità, la quale non si perde in una concezione panteistica. Concepire l'universo come una sola cosa con il Tao significa distruggere la metafisica taoistica.

Si dovrà forse constatare la presenza del monismo nella metafisica taoistica. Però ci sembra più ragionevole lasciare ogni denominazione occidentale che non può esprimere appieno il contenuto del sistema; e d'altra parte c'è pericolo di compro metterlo.

Nella metafisica taoistica il Ch'i è l'elemento comune a tutti gli esseri, ma il Ch'i non è il solo elemento che forma l'ente, perchè esso suppone l'energia intrinseca, la ragione individuale e la forma esterna. Quindi, rigorosamente parlando, il Taoismo non è un monismo. Si potrebbe invece parlare di un monismo-materialismo. L'elemento comune degli esseri, cioè il Ch'i, che ha la funzione dell'elemento materiale nell'ente, non è propriamente materia, perchè, come abbiamo accennato parlando della spiritualità del Ch'i, esso nel suo essere generico, non determinato, è quasi-spirituale, invisibile ed impalpabile.

La concezione del Buddismo di vedere tutto l'universo come un fenomeno apparente, destituito dell'oggettività reale, non corrisponde neanche alla mentalità di Lao-tze. L'universo secondo il Taoismo, è prodotto dalla diversità delle congiunzioni del Ying-Yang; però questa diversità è una diversità reale, in quanto dà la individualità agli esseri. Il Buddismo invece afferma che tutto l'universo è una diversità di apparenza della unica realtà, il Budda, e non amette la realtà della diversità. Esiste quindi una differenza radicale fra queste due concezioni metafisiche.

Altra questione sta nel vedere se nell'universo gli esseri sono prodotti dal processo produttivo secondo una certa gradazione o senza di essa. Si è cercato di trovare negli scritti di Tchuang-tze un precur-

sore di Darwin nell'affermare il principio che gli esseri nel processo produttivo si sviluppano dal più semplice al più complicato. ⁽²⁶⁾

L'evoluzione graduale è un principio ammesso dalla scuola taoistica, però questo non vuol dire che si ammetta l'evoluzionismo darwinistico. Negli scritti di Tchuang-tze ci sono parabole e favole, che l'autore si compiaceva d'adoperare; esse insinuano che un essere derivi da un altro essere. Se però si volesse ricavare una teoria evoluzionista da queste favole, si cadrebbe nel servilismo che, troppo ligio alla lettera, dimentica lo spirito e perciò il vero significato.

Tutto l'universo è come un forno immenso, in cui per la forza del fuoco la terra si trasforma in diversissimi oggetti: vasi di terracotta, di ceramica e di porcellana. Questi oggetti vengono tutti dalla terra, ma sono enti distinti e reali; così il Ch'i per virtù del Te, energia intrinseca del Tao, si sviluppa in differentissimi esseri, i quali hanno l'elemento comune, ma sono esseri distinti per la ragione determinante e sono realmente individui.

Il processo produttivo continua nella sua vitalità, ed il movimento, procedere e ritornare, spinge a un alternarsi perenne della produzione e della distruzione.

(26)Hu-she. o. c. p. 260.

L'uomo

Sommario: Costituzione ontologica, L'anima, La costituzione fisica.

34. Tra gli esseri dell'universo, l'uomo occupa un posto eccellente. L'eccellenza dell'uomo deriva dalla sua costituzione ontologica. E' vero che l'uomo nella sua costituzione non ha degli elementi speciali; lo Ying e lo Yang si congiungono formando una determinata sostanza con una forma esterna corrispondente. Ma la materia, cioè il Ch'i, dell'uomo è più pura che negli altri esseri.

((L'esistenza dell'uomo è la congiunzione del Ch'i. Quando esiste la congiunzione, esiste l'uomo; quando si scioglie il Ch'i, l'uomo muore. Tutti gli esseri hanno l'unico elemento comune. Quello che s'apprezza, è il misterioso; quello che si disprezza, è la cenere. Ma la cenere si trasforma di nuovo in misterioso: il misterioso ritorna di nuovo in cenere. Quindi tutto l'universo è il Ch'i. Gli uomini santi sanno apprezzare questa verità della unicità.))⁽¹⁾

L'uomo è detto misterioso, perchè egli ha un'essenza superiore agli altri esseri. Ciononostante l'uomo entra nel circolo del processo produttivo. L'energia intrinseca, il Te, muovendo il Ch'i, e passando attraverso le categorie degli esseri, produce l'uomo al vertice dell'universo. L'uomo è un frutto necessario del processo produttivo. Non si può parlare dell'amore di un creatore, da cui gli esseri hanno avuto l'esistenza, come si parla nel Confucianesimo. Gli esseri si producono e si distruggono per una forza necessaria.

(1) Tchuang-tze. cap. Tze-pe-yiu.

((Cielo e terra non hanno umanità,
considerano gli esseri come cani di paglia.
Il saggio non ha umanità,
considera il popolo come cani di paglia.
Lo spazio tra il cielo e la terra
è forse simile ad un mantice?
si svuota senza esaurirsi,
più si muove e più produce.)) ⁽²⁾

I cani di paglia sono un simbolo che si brucia nei funerali e nei sacrifici. Lao-tze con queste parole vuole dire che l'universo non tiene gran conto degli esseri, ma li considera come un oggetto di cui si serve in una data occasione. Passata l'occasione, l'oggetto sparisce. Si fabbricano e si distruggono i cani di paglia con facilità. Gli esseri dell'universo si producono e si distruggono per le necessità di un momento. Tra questi esseri c'è anche l'uomo.

L'uomo non ha nulla di speciale e proprio che abbia avuto da sè, ma è tutto un prodotto dello sviluppo universale:

((Chounn domandò a Chin: Si può ottenere il Tao? Chin rispose: Se il tuo corpo non è neppure tuo, come si potrà ottenere il Tao? — Come? se il mio corpo non è mio, allora di chi è? — Il tuo corpo è una figura lanciata dall'universo. La tua nascita non è tua, ma è una congiunzione dell'universo; la tua vita non è tua, ma è un corso armonioso dell'universo; i tuoi figli, non sono tuoi, ma sono frutti dello sviluppo dell'universo. Quindi l'uomo, mentre cammina, non sa dove si dirige; mentre sta fermo, non sa dove si trova.)) ⁽³⁾

Il tono dell'agnosticismo ritorna. L'uomo è un anello del processo produttivo, non ha nè un fine nè un significato speciale, Tchuang-tze dice che l'universo è come un grande forno. Vi si gettano

(2) Tao-te-king, cap. V.

(3) Liz-tze, cap. Tien-tzui.

tutti i pezzi di metallo; e la forza intrinseca è come il fuoco che brucia, distrugge, trasforma. Nessun essere nel momento della sua formazione può scegliere la sua forma e volere essere il tale ente e non un altro. Così l'uomo è un prodotto di questo gran forno, non un prodotto volontario dei genitori. ⁽⁴⁾

Nella costituzione dell'uomo ci sono tre elementi: materia, essenza e forma. La materia, come abbiamo detto sopra, è il Ch'i, cioè le due specie: Ying e Yang.

La concezione confuciana dell'uomo s'esprime nel libro Li-chee:

((L'uomo è l'azione del cielo e della terra, l'unione degli elementi Ying e Yang per una fusione del sensitivo e dello spirituale. Esso ha in sè la parte più sublime dei cinque elementi.)) ⁽⁵⁾

La concezione taoisitica dell'uomo non è molto lontana da questa. Perciò la costituzione ontologica dell'uomo è identica come per gli altri esseri; la particolarità dell'uomo sta nella superiorità del Ch'i. Il Confucionesimo dice che ((esso ha in sè la parte più sublime dei cinque elementi)). I cinque elementi sono una ulteriore determinazione del Ch'i dopo la divisione in Ying e Yang. La parte più sublime del Ch'i è la parte immateriale. Nell'uomo si constata una cognizione che non è una operazione dei sensi; è quindi necessario ammettere in lui un altro principio di azione. Questo principio di cognizione nonsensitiva esige un elemento costitutivo non-materiale, quindi esige che il Ch'i, che costituisce l'uomo, sia il Ch'i sottile, puro, capace di un'azione non-sensitiva.

L'anima

35. Negli scritti di Lie-tze e di Tchuang-tze si trovano i termini (Natura) e ((Cuore)). La natura umana indica quello che è propria-

(4) Tchuang-tze cap. Ta-tsung-she.

(5) Li-chee. cap. Li-yun.

mente dell'uomo, che è innato nell'uomo, che non è cosa aggiunta dopo la sua nascita.

((La natura non si può cambiare; il destino non si può mutare.)) (6)

La natura rimane sempre ed è la norma dell'uomo.

((Lasciando la natura per seguire il cuore, l'uomo non sarà più capace di governare il mondo con il suo cuore e le cognizioni del cuore.)) (7)

Il cuore nella filosofia cinese è ((il principio delle azioni umane. Nell'uomo esiste un certo regolatore e moderatore di tutte le facoltà ed azioni dell'uomo. Questo centro si chiama cuore. Il contenuto del cuore è più ampio di quello della natura, perchè il cuore comprende il ((Li)) e il ((Ch'i))), mentre la natura è solamente ((Li)). Il cuore non può essere neppure paragonato alla volontà, perchè il cuore comprende anche l'intelletto.)) (8)

Il cuore è formato dal Ch'i. Questo Ch'i è superiore agli altri esseri, perchè il cuore è capace di avere cognizioni immateriali, le quali esigono la immaterialità della facoltà. Si può dire che il cuore è spirituale della spiritualità di cui abbiamo parlato sopra.

((K'ang-tzuan-tze dice: Il mio corpo è congiunto con il mio cuore, il mio cuore è congiunto con Ch'i, il Ch'i è congiunto con lo spirito, lo spirito è congiunto con la *vacuità*.) (9)

La *vacuità*, — abbiamo già notato sopra — esprime l'assenza della materialità; lo spirito è *vacuo*, perciò può ricevere tutte le

(6) Tchuang-tze. cap. Tien-yun.

(7) Tchuang-tze. cap. Shien-shin.

(8) Stanislas Lokuang. o. c. p. 67

(9) Lie-tze. cap. Tsong-ni.

cognizioni. Nel'uomo c'è un corpo, poi c'è un cuore, il quale è costituito dal Ch'i superiore ed è quasi-spirituale, come esprime il testo citato: il corpo congiunto con il cuore, il cuore congiunto con il Ch'i, il Ch'i congiunto con lo spirito, lo spirito con la vacuità.

Si domanda allora: questo cuore è o non è il principio vitale dell'uomo, cioè l'anima? Noi non siamo in grado di rispondere con certezza. Ci sembra che i Taoisti ammettano che il cuore sia il principio vitale dell'uomo, ma non lo dicono esplicitamente. Dall'atteggiamento che i Taoisti prendono riguardo alla morte si deve dedurre che essi non ammettono un'anima che possa vivere separatamente dal corpo. L'uomo è costituito dal Ch'i, la parte superiore del Ch'i costituisce il principio vitale, la parte inferiore del Ch'i costituisce il corpo. Il corpo dopo la morte, si scioglie, e il principio vitale si diparte pure, perchè il Ch'i, elemento costitutivo dell'uomo, dopo la morte, ritorna al suo stato primitivo; cosicchè dell'uomo individuale non rimarrà nulla.

((Il principio positivo (Yang) e il principio negativo (Ying) si congiungono, e si ha l'esistenza degli esseri. Il Ch'i rozzo costituisce gli insetti, e il Ch'i fine costituisce l'uomo. Quindi lo spirito dell'uomo appartiene al cielo, e il corpo appartiene alla terra. Quando lo spirito rientra al suo posto originale (cielo) e il corpo ritorna alla sua radice (terra), cosa rimane dell'essere dell'uomo?)) ⁽¹⁰⁾

L'autore di questo testo è un incognito della dinastia Han, e la sua opinione porta l'impronta della credenza popolare della sua epoca. ((La concezione della composizione dell'anima di due parti differenti, era stata adombrata nei commenti dei testi canonici fatti durante la

(10) Huai-nan-tze. cap. Ch'ing-chen-shunn.

dinastia Han. Questa concezione distingue l'anima umana in una parte spirituale, che si chiama Fen e in un'altra parte meno spirituale, che si chiama P'ai. Alla morte dell'uomo, la parte meno spirituale si discioglie e la parte spirituale rimane per una sopravvivenza indeterminata.)) (11)

Ma nel testo sopra citato la parola ((cielo)) e la parola ((terra)) si prendono nel senso taoistico, cioè di due esseri generici che con l'uomo formano le grandezze dell'universo; il cielo non significa affatto il posto dove stanno gli spiriti celesti che fanno corona a Dio. Perciò il senso del testo citato non corrisponde neppure alla opinione dei Confucianisti della dinastia Han che ammettono una sopravvivenza della parte superiore dell'anima umana; esso invece s'interpreta secondo il senso tradizionale taoistico che il Ch'i, elemento costitutivo dell'anima, dopo la morte ritorna al suo principio.

Ma i Taoisti religiosi hanno creato una nozione singolare dell'anima umana per conto loro. Il maestro K'o-hong, pure aderendo alla opinione dei pensatori della dinastia Han nell'ammettere due parti nell'anima, ha escogitato la teoria di tre esseri spirituali. Nell'uomo ci sono tre esseri che si chiamano She e che sono spirituali e abitano nell'anima. Il corpo umano è un carcere per questi tre esseri, che cercano di liberarsene con abbreviare la vita dell'uomo. (12) Esiste forse una somiglianza tra questa liberazione e la teoria di Platone riguardo all'anima umana? Qualche somiglianza si può trovare nel pensiero della liberazione, ma rimane pure una grande differenza. Platone ammette espressamente che l'anima preesistente nel corpo è l'anima del corpo, il Taoismo invece non dice chiaro se i tre esseri spirituali siano o no l'anima dell'uomo.

Quindi riguardo all'anima umana, il Taoismo ha tenuto un linguaggio più o meno come il Confucianesimo.

(11) Stanislaw Lokuang. o. c. p. 36.

(12) K'o-hong. Pao-p'o-tze. cap. 6.

La costituzione fisica

36. La costituzione fisica dell'uomo si manifesta nella sua forma esterna. L'uomo è un piccolo mondo; nella sua costituzione ontologica, l'uomo imita l'universo; così nella sua costituzione fisica ha per norma l'universo. Era tendenza comune degli studiosi della dinastia. Han di mettere l'uomo come tipo-modello del mondo. Il filosofo confuciano Tong-tchoung-chou (secolo II a. C.) espone questi pensieri, esagerando il parallelismo fino al ridicolo.

((L'uomo ha il suo modello nel cielo. Il cielo è il grande padre dell'uomo; perciò egli gli assomiglia molto. La figura dell'uomo è la combinazione dei numeri celesti; il carattere dell'uomo è l'impresione della volontà del cielo; la vita morale dell'uomo è la giustizia della norma celeste; le inclinazioni dell'uomo sono l'imitazione della serenità o della tempesta del cielo; l'amore o l'ira dell'uomo è l'imitazione del caldo o del freddo del cielo. L'uomo ha trecento sessanta ossa; questo numero corrisponde al numero del cielo (i giorni dell'anno); il corpo umano assomiglia nella pesantezza alla terra; la sensibilità degli occhi e degli orecchi è immagine del sole e della luna. le sue cavità e le sue vene sono immagine delle valli e dei fiumi; le passioni del cuore sono immagine della temperatura. Il cielo, come tipo dell'armonia del Ying e del Yang, trova una perfetta corrispondenza nel corpo umano, il quale è strettamente legato al cielo nella sorte e nella costituzione. Il numero nel corpo umano corrisponde pienamente al numero dei giorni dell'anno, cioè trecentosessanta ossa sono come i trecentosessantatre giorni dell'intero anno. Le grandi ossature sono dodici; questo numero ha riscontro nel numero dei mesi dell'anno; gli intestini dell'uomo sono cinque e questo numero corrisponde ai cinque elementi ontologici; le quattro membra umane sono come le quattro stagioni...)) ⁽¹³⁾

37. Questo parallelismo ha la sua base nella metafisica che

(13) cfr. Siè-wu-liang. La storia della filosofia cinese. Shanghai 1927. Parte II. p. 9.

afferma la comunanza con l'elemento costitutivo dell'universo. L'elemento comune è il Ch'i, il quale nella diversità della congiunzione costituisce la diversità degli esseri del cielo empirico, e nello stesso tempo anche il corpo umano. Siccome l'uomo è considerato l'essere superiore a tutti gli esseri, si è pensato di ritrovare in qualche modo un compendio della costituzione dell'universo nell'uomo.

Nel libro Huai-nan-tze, libro sincretico ma spiccatamente taoistico, noi abbiamo questo parallelismo accentuato:

((Lo spirito viene dal cielo, il corpo viene dalla terra. Perciò si dice: dall'uno si produce il due. dal due si produce il tre, dal tre si producono gli altri esseri, i quali appoggiandosi al Ying ed abbracciando il Yang, concordano col Ch'i armonioso... Dopo dieci mesi il bambino nasce. Il suo corpo è completo ed i suoi visceri sono formati. Il suo polmone si connette con gli occhi; i suoi reni si connettono con il naso; il fiele si connette con la bocca; il fegato si connette con l'orecchio: gli organi esterni sono le forme degli organi interni, e tutti i movimenti hanno le loro norme prestabilite. La testa dell'uomo in forma rotonda somiglia al cielo, e il piede in forma piana quadrata assomiglia alla terra. Il cielo ha quattro stagioni, cinque elementi, nove divisioni, trecentosessantatre giorni; l'uomo ha quattro membra, cinque viscere, nove aperture e trecento sessanta tre ossa. Il cielo ha varie temperature; l'uomo si comporta variamente nella manifestazione delle sue passioni. Si possono paragonare il fiele con la nuvola, il polmone con l'aria, la milza con il vento, i reni con la pioggia e il fegato con il tuono: questi organi si connettono strettamente con i fenomeni naturali.))⁽¹⁴⁾

In questo testo si parla dei cinque elementi. Negli scritti antichi

(14) Huai nan-tze. cap. Ch'in-chen-shuen.

della scuola taoistica non si trova questa terminologia, perchè essa è una nozione filosofica, sviluppata dai pensatori della dinastia Han.

((I dottori Confucianisti della dinastia Han, sviluppando il libro I-king, hanno perfezionato la teoria dei cinque elementi. Secondo costoro, la successione e la compenetrazione del Ying e del Yang si compiono gradatamente e i gradi sono quattro; crescente, massimo, decrescente e minimo. Ying e Yang vanno sostituendosi vicendevolmente; quando Yang è nello stato di crescita, Ying sarà nello stato di decrescenza; quando Yang è nello stato massimo, Ying sarà nello stato minimo; quando Yang è nello stato decrescente, Ying sarà nello stato crescente; quando Yang è nello stato minimo, Ying sarà nello stato massimo. Il primo stato (Yang crescente, Ying decrescente) si dice Legno; il secondo stato (Yang massimo, Ying minimo) si dice Fuoco; il terzo stato (Yang decrescente, Ying crescente) si dice Metallo; il quarto stato (Yang minimo, Ying massimo) si dice Acqua, e quando due elementi rimangono in equilibrio, il loro stato si dice Terra.

((Come gli esseri furono classificati secondo la divisione nei due elementi Ying e Yang, così fu introdotta una classificazione secondo il numero cinque, anzi ha avuto una applicazione assai vasta, p. es. le quattro stagioni, i cinque colori, i cinque intestini, le cinque virtù, le cinque voci.))

((Tong-thcoung-chou, non contento della divisione nel numero cinque, pensò e costruì la teoria dell'ordine dei cinque elementi prendendone le nozioni dai Taoisti e dalle superstizioni popolari. L'ordine di origine fra i cinque elementi si svolge nel seguente modo: il legno produce il fuoco, il fuoco produce la terra, la terra produce il metallo, il metallo produce l'acqua, e l'acqua produce il legno. L'ordine di distruzione s'effettua così: il metallo distrugge il legno, l'acqua distrugge il fuoco, il legno distrugge la terra, il fuoco distrugge il metallo, la terra distrugge l'acqua.))⁽¹⁵⁾

(15) Stanislaw Lokuang. o. c. p. 61.

Questa teoria fu applicata alla costituzione fisica dell'uomo. Gli organi esterni e gli intestini sono classificati secondo il numero cinque; sono quindi composizioni del Ch'i. Di questa teoria si servi largamente il Taoismo religioso nel sistema della immortalità.

Capitolo II

La Concezione Filosofica Della Vita Umana

Sommario: La esistenza, La morte, Il superuomini, Il senza fine, Fatalismo.

La concezione filosofica

38. L'uomo è un frutto del processo produttivo ed ha una esistenza reale ed individuale. Di questa esistenza l'uomo è consapevole, perchè dotato di intelligenza e di volontà, egli vive della propria vita. Quindi oltre la vita fisica l'uomo ha una vita razionale, che si svolge sotto la sua direzione personale. L'uomo per dirigere la propria vita, deve averne un'esatta idea.

Quale è l'idea del Taoismo circa la vita umana?

La nascita, la vita e la morte dell'uomo sono tre cose che si connettono e completano. Esse hanno un significato eguale e non costituiscono una tragica interruzione della esistenza: sono una cosa sola.

((Di chi sa considerare la nascita come la testa, la vita come il tronco, e la morte come la coda, di chi sa considerare la nascita, la vita e la morte come le stesse cose per il corpo, io sarò amico.))⁽¹⁾

Il godimento, l'attaccamento alla vita e il terrore per la morte sono conseguenza di un'ignoranza pericolosa. Il Ch'i indeterminato, per virtù dell'energia intrinseca, si sviluppa dinamicamente e continuamente, e nel suo processo produttivo dà l'essere agli enti, e poi li

(1) Tchuang-tze. cap. Ta-tsong-she.

riconduce allo stato del nulla. La nascita dell'uomo è la partenza o la determinazione particolare del Ch'i indeterminato, e la morte è il ritorno del Chi'i allo stato suo primitivo. La vita dell'uomo è un breve intervallo che intercede fra la partenza e il ritorno e che costituisce la esistenza individuale dell'uomo.

((Tze-kong (un discepolo di Confucio) domandò: La longevità è desiderata dagli uomini mentre la morte è detestata: allora perchè tu consideri la morte come una cosa piacevole? Lin-nui rispose: La nascita e la morte sono come andare e ritornare. Come puoi tu sapere se muore uno adesso qui e non rinasce subito là? Io mi rendo conto della differenza di queste due cose; però dubito se quelli che cercano affannosamente di attaccarsi alla vita, non siano in errore. Infatti che ne so io di ciò che segue la morte? Non potrebbe darsi che il dopo morte sia migliore della vita presente?)) (2)

Il Ch'i è come un mare immenso, che agitato dal vento, fa uscir fuori delle diversissime onde. L' uomo è una di queste onde, che ha bensì una forma propria, ma ricadendo nel mare, perde subito la sua esistenza indipendente.

39. Allora quale atteggiamento l'uomo dovrà prendere dinanzi alla morte?

((Morta la moglie di Tchuang-tze, l'amico Fei-tze andò per presentargli le condoglianze, ma trovò Tchuang-tze che seduto a terra, batteva un vaso e cantava. Fei-tze lo rimproverò dicendo: Tu vivi in un società umana; muore la donna che ti ha dato ed ha allevato i figli, e se tu non piangi, è già abbastanza; ma ti metti a cantare e questo è veramente troppo: Tchuang-tze rispose: Non fraintendermi! Al momento della morte della mia donna, io mi sentivo un gran dolore. Poi pensai che un giorno essa non era nata; e non soltanto non era nata, ma non esisteva

(2) Lie-tze. cap. Tien-tzui.

neppure un'ombra della sua forma; e non soltanto non esisteva neppure l'ombra della sua forma, ma non c'era neppure il Ch'i del suo essere. Da un groviglio informe si è trasformato il Ch'i, poi il Ch'i si trasformò in figure diverse, poi la forma diede la vita. Adesso la vita si è trasformata in morte. Questo è come la successione delle quattro stagioni: la primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno si succedono continuamente. La donna morta adesso riposa già nell'immenso pelago dell'universo; se io mi metto a piagnucolarle accanto, dimostro di ignorare la natura dell'uomo. Perciò ho posto fine al mio dolore.)⁽³⁾

Cantare accanto alla propria donna morta è una ribellione ai sentimenti naturali e alle opinioni pubbliche. Tchuang-tze aveva l'idea di distruggere la concezione tradizionale sulla morte, perciò aveva preso un atteggiamento strano. Ad ogni modo la sua concezione sulla morte deriva logicamente dai principi del suo sistema.

((Tze-suan-fu è morto. Tze-kong andò a fare le condoglianze (a nome di Confucio); Mont-tze-fan e Tze-chen-tchang, appoggiati alla porta, cantavano. Tze-kong al suo ritorno raccontò questa scena a Confucio, domandando: Chi sono quelli che non badano alle proprie azioni e disprezzano il proprio corpo, cantando accanto a un cadavere senza nessuna traccia di tristezza sul volto? Chi sono quelli, maestro? Qual nome debbo dar a quegli uomini? Confucio rispose: Quegli sono uomini che stanno al di fuori del mondo. Sono due categorie di uomini che non hanno contatti fra di loro: cioè quelli che vivono al di fuori del mondo e noi che viviamo al di dentro del mondo. Non pensando a questo, ho mandato te a fare le condoglianze; è stato uno sbaglio mio. Quelli cercano di farsi una cosa sola con il produttore dell'universo e di perdersi nel Ch'i indeterminato. Essi considerano la vita come una cosa superflua e la morte come una liberazione.

(3) Tchuang-tze. cap. Tze-lo. (La gioia suprema).

Essi guardano i diversi esseri come esseri di una medesima sostanza, dimenticando le forme che producono le differenti membra e le viscere. Essi credono al processo continuo senza conoscere il principio e la fine. Essi vivono al di fuori del mondo reale e si perdono nella convinzione di un naturalismo puro; quindi non si degnano di sottostare alle meticolose prescrizioni sociali per un semplice rispetto umano.)) (4)

La scena descritta nel testo è certamente una immaginazione, ma il pensiero è reale e chiaro. La spiegazione supposta di Confucio ha toccato veramente il midollo del pensiero taoistico riguardo alla vita e alla morte dell'uomo. Il Ch'i si congiunge in una forma determinata che si dice uomo, e l'uomo nasce; la forma dell'uomo, costituita dalla congiunzione del Ch'i, si scioglie, e l'uomo muore. Perché allora si devono avere tante attenzioni per la vita e tante preoccupazioni per la morte?

40. La vita dell'uomo non ha quindi un valore speciale; vita lunga o vita breve non significa altro che la durata di un essere particolare che in fine dovrà ritornare al Ch'i universale. Tutti gli esseri particolari hanno una esistenza più o meno lunga, e l'uomo come gli altri segue la medesima strada.

La vita umana non può costituire un ideale alto. Il Confucianesimo insegna una morale ideale, predica la perfezione morale e mette dinanzi agli uomini un modello di virtù che è il santo. Per il Taoismo questa esaltazione ideale è un controsenso. L'esistenza dell'uomo è come quella di tutti gli altri, nè si pensa mai che un creatore per amore speciale abbia messo l'uomo in una condizione privilegiata. Il Confucianesimo ha collocato l'uomo al centro dell'universo, predicando l'alto valore della vita umana; il Taoismo fa una esatta uguaglianza fra tutti gli esseri, mettendo l'uomo alla pari di tutti. L'esistenza degli esseri si svolge secondo la propria natura, senza pretese senza autoesaltazione; una pianta non pensa mai a diventare una superpianta,

(4) T'chuan-g-tze. cap. Ta-tsung-she.

perfezionandosi nelle proprie azioni; un'animale non fantastica certamente per farsi un programma di perfezione. E perchè l'uomo dev'essere singolare?

Nel Taoismo esiste pure un tipo di uomini superiori, cioè gli uomini santi. Il concetto però di santità significa tutt'altro che la santità nel senso comune. Nel Confucianesimo la base della santità è l'attività incessante nel perfezionamento morale; nel Taoismo la santità è il totale annientamento degli sforzi umani: quindi un uomo santo del Taoismo è l'uomo che agisce unicamente secondo gli istinti naturali che sono sempre retti.

((Perciò il saggio (santo) abbraccia l'unità,
e il modello del mondo,
brilla perchè non si esibisce,
s'impone perchè non pretende d'avere ragione,
ha meritato perchè non si vanta,
splende a lungo perchè non si gloria,
appunto perchè non contende,
perciò nessuno al mondo può contendere con lui.)) (5)

((Per questo il saggio (santo)
non opera, perciò non fallisce,
non afferra, perciò non perde...
Per questo il saggio (santo)
desidera il non-desiderare,
non apprezza le cose difficili ad aversi,
ritorna dove gli altri sono passati,
aiuta la natura delle cose
e non osa agire.)) (6)

((Non agire)) ecco il principio massimo dell'uomo santo! Il Tao non agisce, allora neppure l'uomo perfetto deve agire.

(5) Tao-te-king cap. XXII.

(6) Tao-te-king cap. LXIV.

Negli scritti di Tchuang-tze e di Lie-tze si trovano delle descrizioni fantastiche delle qualità meravigliose di questi superuomini, i quali non si chiamano santi, ma Uomini Veri. Questi uomini convinti della identità del proprio elemento costitutivo con l'elemento costitutivo degli altri esseri, cercano di uniformarsi con loro in tutto, dimenticando le differenze formalistiche: e riescono a vivere in una unione quasi miracolosa con gli esseri dell'universo. Essi camminano incolumi in mezzo alle fiamme, passano tranquillamente sulle onde, giocano familiarmente con gli animali. ⁽⁷⁾

La ragione di questi miracoli è che ((se l'uomo sa uniformarsi con gli esseri, gli esseri non gli nuociono.)) ⁽⁸⁾

((Tze-lie-tze domandò a Kuenyuun: Gli uomini puri camminando sulle acque, non si affogano. attraversando le fiamme non si bruciano, marciando sopra ogni cosa, non si spaventano; quale n'è la ragione? Kuenyuun rispose: Questo si spiega unicamente con il penetrare il Ch'i; non è un'arte di magia. La ragione per cui le cose si differenziano, principalmente sta nella figura e nei colori. Nel momento della produzione, le cose sono senza figure e colori, e nel principio tutte le cose si trovano nel Ch'i universale. Considerando le cose in questa maniera, esse certamente appaiono differenti. Allora l'uomo si comporta con un atteggiamento armonioso, penetrando nella origine incausata delle cose e le comprende dal principio alla fine. Unificando la natura degli esseri, ragionando secondo l'unità del Ch'i, armonizzando le loro energie, si arriva allo stato delle cose nel momento della produzione (senza forme). E allora l'uomo conserva tutto quello che è della natura e possiede uno spirito intatto. Quindi le cose non gli possono nuocere.)) ⁽⁹⁾

(7) Lie-tze. cap. Huang-ti.

(8) Lie-tze. cap. Huang-ti.

(9) Lie-tze. cap. Ta-sen.

41. Di conseguenza la vita umana non ha un fine speciale, nè l'uomo vale ad imporsi un fine della vita. La sua nascita è un frutto maturato del processo produttivo, la sua morte è un passaggio obbligatorio, e la sua vita è un corso che segue lo sviluppo naturale. Così la vita umana è ridotta a una materialità schematica, scompaiono le iniziative della libera volontà, s'annientano le alte aspirazioni: l'uomo si uniforma con le piante e con gli animali.

((I Taoisti pensano che l'idea della finalit  sia un carcere di piccole mentalit  che non ebbero mai una visione globale dell'universo e della vita cosmica, perch  ogni idea di finalit  racchiude un dualismo che limiterebbe l'assoluto...

((Non altrimenti sar  della vita del pensiero e della coscienza umana. Il destino dell'uomo   di rientrare nel Nulla. Questa   una necessit  della realt  stessa dell'uomo ((La realt  umana reclama ogni momento il ritorno al suo principio)))... La vita ci strappa dell'universale, la morte ci porta all'universale. Pretendere che la vita abbia finalit  al di fuori di questo,   uno sbaglio.))⁽¹⁰⁾

Negata la finalit  della esistenza, l'uomo cade in un fatalismo stoico.

((Pensando alla ragione del mio stato attuale, non riesco ad afferrarla. Non   probabile che i miei parenti abbiano desiderato la mia miseria. Neppure il cielo e la terra hanno voluto maliziosamente la mia miseria, perch  il cielo copre tutti e la terra sopporta tutti senza distinzione. Non riesco a conoscere la ragione del mio stato. Infine devo crescere, se sono arrivato a questo stato; questo deve essere il mio destino.))⁽¹¹⁾

La visione della inevitabile fine deve essere il pensiero diretto delle azioni;

(10) Matteo Tcheng.. Il mondo e l'uomo nella concezione taoistica o. c. p. 21.

(11) Tchuang-tze. cap. Ta-tsong-she.

((Raggiunta la suprema vuoteza,
si vive fermamente in tranquillità;
mentre la moltitudine delle cose accade,
io contemplo io loro ritorno,
malgrado che le cose finiscano
esse tornano tutte alla loro radice.
Ritornare alla propria radice è essere tranquillo.
Essere tranquillo è tornare al proprio destino.
Tornare al proprio destino è essere eterno.
Conoscere l'eterno è essere illuminati,
non conoscere l'eterno è agire ciecamente danneggiandosi.
Conoscere l'eterno è essere modelli,
essere modelli è essere giusti,
essere giusti è essere re (capaci di governare),
essere re è essere il cielo,
essere il cielo è essere il Tao,
essere il Tao è vivere lungamente
e non incontrare mali per tutta la vita.)) (12)

L'uomo illuminato da questo pensiero vive in una fredda indifferenza davanti alla vita e alla morte, davanti alla povertà e alla ricchezza, davanti alla prosperità e all'avversità.

((Gli uomini veri dell'antichità non bramano la vita, nè temono la morte. Non si gioisce di uscirne, nè ci si rattrista di entrarvi. Placidamente si va e placidamente si ritorna. Non si dimentica la propria origine, non si domanda della propria fine.)) (13)

(12) Tao-te-king cap. XVI.

(13) Tchuang-tze. cap. Ta-tsung-tze.

Naturalismo Puro

Sommario: Vivere secondo la natura, Senza cognizioni, Senza nozioni della moralità.

Vivere secondo la natura

42. Dopo avere presentato la vita umana in una visione cruda, il Taoismo passa a dare un principio fondamentale per la vita: seguire la natura. Anche il Confucianesimo insegna agli uomini a vivere secondo la propria natura, ma questo insegnamento ha un senso totalmente differente dall'insegnamento taoistico. Il Confucianesimo mette la natura umana come norma di azione, perchè essa porta in sè le leggi del Cielo, e quindi può essere il criterio del bene e del male; per il Taoismo invece non esiste il problema della moralità, esiste solamente la impellente necessità di agire secondo l'esigenza innata.

Tutti gli esseri agiscono secondo la propria natura, cioè secondo l'esigenza innata: così gli alberi, gli animali. La natura ha determinato la sfera, ha tracciato la strada, ha prestabilito il modo di muoversi a ciascuno essere vivente. La legge di seguire la natura è una legge universale che ha la sua radice nel Tao, perchè il Tao agisce propriamente secondo la sua natura.

((La norma dell'uomo è la terra,
la norma della terra è il cielo,
la norma del cielo è il Tao;
la norma del Tao è la propria natura.)) ⁽¹⁴⁾

(14) Tao-te-king. cap. XXV.

La natura dell'uomo vuole dire l'esigenza innata dell'uomo in riguardo alla vita. L'uomo sente in sè un impulso irresistibile a soddisfare i bisogni della sua esistenza; questi bisogni sono come il grido della natura.

Non è vero che l'uomo seguendo gli istinti naturali vada necessariamente alla depravazione, ma la depravazione fu causata da una falsa cognizione delle esigenze naturali. La natura umana non esige, nè può esigere che quello che è il puro necessario della vita. Le piante e gli animali per la loro esistenza non chiedono altro che quello che serve alla conservazione della loro vita; quando c'è il necessario, tutti sono contenti, nè ci può essere il pericolo di competizioni e di guerre. L'uomo dovrebbe accontentarsi di poche cose materiali che sono necessarie per la sua esistenza. Il male fu che gli uomini impararono a volere troppe cose; e di quì naquero tutti i mali.

Senza cognizioni

43. Perchè gli uomini desiderano tante cose? Perchè le credono buone e necessarie. Tutti aspirano alla santità, perchè si dice che la santità è cosa buona; tutti desiderano gli onori, perchè si dice che gli onori fanno bene agli uomini; tutti desiderano le ricchezze, perchè s'apprezza una veste di lusso o un oggetto prezioso. In realtà tutti questi giudizi sono inventati dagli uomini. Per poter avere una vita felice e tranquilla, bisogna abolire questè nozioni e queste cognizioni, riducendo l'uomo allo stato di natura pura.

((Rigettate la santità e la saggezza,
il vantaggio del popolo sarà centuplicato.
Rigettate l'umanità e la giustizia,
il popolo ritornerà alla pietà filiale e paterna.
Rigettate l'arte e l'abilità,
briganti e ladri scompariranno.
Queste cose

servono per decorare, nè sono sufficienti.
 Ecco quello che dovete scegliere.
 Essere semplici, restare naturali,
 avere pochi interessi e pochi desideri.)) (15)

L'uomo nella società è una palla che rotola in avanti spinta dalle consuetudini e dalla opinione pubblica. Le consuetudini e le opinioni in principio sono sempre una estimazione o un giudizio di qualche persona che ha riputazione di saggio e di santo. Tutta la tradizione cinese, che si è conservata nel Confucianesimo fu un insegnamento degli antichi santi. Quindi per potere far cambiare strada al popolo occorre anzitutto distruggere l'autorità dei santi antichi e buttarne via tutta la dottrina. L'uomo per vivere bene e felicemente, non solo non ha bisogno di questi insegnamenti, ma soffre per l'impostura di questi santi. Le molteplici cognizioni sono la causa originale dei mali della vita umana. Semplificare le cognizioni e seppellire i saggi, ecco il mezzo per ricondurre il popolo allo stato della natura pura.

Senza nozioni di moralità

44. Le nozioni morali che gli antichi hanno inventato, sono mezzi di riparazione. Gli antichi santi, i quali vedevano i mali della società, hanno pensato di adoperare un sistema morale per condurre gli uomini entro una norma di vita; ma essi non sanno che questi mezzi che propongono degli ideali, eccitano l'emulazione del popolo, dall'emulazione vengono le competizioni, e dalle competizioni nascono le contese e le guerre. Per la felicità dell'uomo invece si deve sanare la radice dei mali, togliere cioè la causa delle competizioni e ricondurre l'uomo alla propria natura.

La santità, la virtù, la giustizia... cosa sono se non una classifi-

(15) Tao-te-king. cap. XIX.

cazione delle azioni umane? Sono tutti titoli inventati dagli uomini. Anzi peggio! quando c'è la giustizia, c'è anche la ingiustizia; quando esiste la santità, esiste anche il peccato; perchè tutte queste nozioni sono relative, La natura pura non contiene queste nozioni relative.

((Quando il grande Tao venne dimenticato,
si inventò l'umanità e la giustizia.
Quando apparvero abilità e scaltrezza,
allora vi fu grande ipocrisia.
Quando i sei congiunti non furono concordi,
allora vi fu la pietà filiale e paterna.
Quando il regno cadde nel disordine,
allora vennero i leali funzionari)). ⁽¹⁶⁾

Se tutti gli uomini fossero pii, non ci sarebbe bisogno di predicare la pietà filiale; se tutti gli uomini fossero giusti, non ci sarebbe bisogno di insegnare la giustizia. le nozioni della moralità denotano una decadenza dell'uomo dalla propria natura, Per sanare questa decadenza, il rimedio non sta nell'insegnare qualche principio relativo della moralità, ma consiste nel ricondurre l'uomo alla moralità assoluta che è la natura pura.

Il Tchuang-tze pensa che è eguale aberrazione contro natura, sia desiderare la santità che desiderare la ricchezza. Desiderare significa non agire secondo la natura, perchè uno che agisce secondo la natura, non desidera, ma segue istintivamente l'esigenza innata.

((Adoperare della regole e degli strumenti per mettere una cosa nella rettitudine, è contro la natura della cosa; adoperare le gomme e altri mezzi per congiungere insieme le cose, denota un difetto delle cose; fasciare gli uomini di prescrizioni morali e musicali, rivestirli con i precetti della giustizia e dell'amore, è pregiudicare la norma ordinaria dell'universo. Nell'universo

(16) Tao-te-king. cap. XVIII.

esiste un'ordinaria norma. Secondo questa norma, ciò che è curvo, non ha bisogno di un strumento speciale per esserlo; ciò che è diritto, non ha bisogno di un istrumento speciale per essere diritto; ciò che è rotondo, non ha bisogno di un istrumento speciale per essere rotondo; ciò che è quadrato non ha bisogno di un istrumento speciale per essere quadrato. Le cose che stanno già insieme non hanno bisogno di gomma; ciò che è regolato, non ha bisogno di regole. In tutto l'universo placidamente si nasce, senza che alcuno se ne accorga. Tutti ottengono il necessario e non se ne accorgono. Questo principio vale per tutti i tempi ed è inderogabile. Allora che bisogno c'è d'avere la giustizia e l'amore come istrumenti e regole della moralità?)) (17)

Quando ci si distacca dalla natura, si cerca il rimedio. Ma se si esalta la santità, si eccita la emulazione, si cerca l'onore, allora nasce l'ambizione. Invece:

((Non apprezzate gli onori,
e il popolo non contenderà più.
Non apprezzate le cose difficili ad aversi,
non vi saranno più ladri nè briganti.
Non si veda quello che si fa desiderare,
e il cuore del popolo non sarà turbato.
Perciò il saggio (santo) per governare
svuota il cuore e riempie il suo ventre,
indebolisce la sua ambizione e fortifica le ossa,
tiene sempre il popolo nell'ignoranza e senza desideri,
e fa che gli scaltri non osino agire.
Fa il non-fare
ed allora non c'è (cosa) che non si governi.)) (18)

(17) Tchuang-tze. cap. Pien-tze.

(18) Tao-te-king. oap. III.

45. Tutto il male viene dai desideri. Lao-tze propone il bambino che vive senza desideri e senza scegliere, a modello dell'uomo perfetto.

((Io solo sono calmo e senza inizi di desideri,
come il neonato che non ha sorrisi.)) ⁽¹⁹⁾

((La virtù costante non si disperde
e si ritorna al neonato.)) ⁽²⁰⁾

((Gira il respiro finchè è tenero
per rassomigliare al bambino.)) ⁽²¹⁾

((Possedere la virtù al massimo grado
si è paragonabile al bambino.)) ⁽²²⁾

Lo stato del neonato rappresenta idealmente la perfezione taoistica. Il neonato ha solamente le esigenze della natura, non pensa al superfluo, non desidera la comodità nè il lusso; egli vive e dorme tranquillamente senza preoccupazioni. Questo stato psicologico è invidiabile per i Ttaoisti che mettono la somma felicità dell'uomo nella tranquillità.

Lao-tze si compiace di potere arrivare a questo stato e ne gode le gioie:

((Tutti gli uomini sono raggianti,
come quando tripudiano nei giorni di grandi feste,
come quando salgono la torre in primavera (per godere);
io solo sono calmo e senza inizi di desideri
come il neonato che non ha sorrisi,
tanto randagio che non abbia casa.
Tutti gli uomini abbondano (di desideri),
io solo non ne ho

(19) Tao-te-king. cap. XX.

(20) Tao-te-king. cap. XXVIII.

(21) Tao-te-king. cap. X.

(22) Tao-te-king. cap. LV.

io solo ho il cuore dello stolto
 quanto sono ignorante
 i volgari sono illuminati,
 io solo sono oscuro;
 i volgari scrutano le cose,
 io solo sono indifferente.
 Sono tranquillo come il mare,
 sono come l'alto vento che sale senza confini.
 Tutti gli uomini agiscono,
 io solo sono incapace;
 io solo differisco dal volgare,
 ma so bene seguire la madre <natura >.) (23)

Il Taoismo religioso prenderà la parola ((Bambino)) per significare lo stato perfetto dell'uomo, ma in un senso materiale. Il bambino è un uomo che fino dal primo giorno della sua vita ha tutto l'organismo destinato allo sviluppo, e che è ancora molto lontano dalla decadente vecchiaia. Il Taoismo religioso che desidera sempre il ringiovanimento del corpo, prende opportunamente il corpo del bambino come modello, perchè se un uomo rimarrà sempre nello stato del bambino, egli non perverrà mai alla vecchiaia. Il Lao-tze invece parla del bambino nello stato psicologico e invita tutti a diventare bambini, imitando la tranquillità dell'anima dell'innocente neonato.

(23) Tao-te-king. cap. XX.

Il Quietismo

Sommario: Non agire, La vita ritratta, Vita campestre, Desiderio della tranquillità.

Non agire

46. Non è possibile mettere in pratica tutte le conclusioni altamente mistiche di Lao-tze. Come si può ridurre l'uomo alle esigenze della sola natura pura? Come un uomo maturo può ritornare allo stato del neonato senza desideri e forse senza ragionamenti? Come si può dire all'uomo di accontentarsi delle poche cose che rispondono strettamente ai bisogni della natura? Bisogna perciò mitigare il rigore di tali affermazioni e stabilire un livello accessibile a tutti.

Si fissa un'idea centrale: la tranquillità della vita. Tutto il sogno del Taoismo mira a questo, e tutte le sue affermazioni filosofiche hanno questo centro. La vita ideale e felice è una vita tranquilla.

Per avere una vita tranquilla, la prima cosa o la prima condizione, è di stare tranquilli senza fare nulla.

Il non-agire è un principio del Tao; il Tao che l'uomo prende come modello dell'esistenza, deve essere modello nell'agire. Il significato del non-agire del Tao fu già spiegato ampiamente sopra, cioè agire senza movimenti sensibili. La tranquillità dell'uomo consiste precisamente nel non muovere i suoi organi. Stare tranquillo significa stare senza muoversi; sedere tranquillamente significa pure sedere senza muoversi.

La prima condizione necessaria per non avere dei movimenti è di accontentarsi delle poche cose che sono strettamente necessarie alla vita; altrimenti nascono i desideri e i desideri spingono l'uomo a

cercare quello che egli vorrebbe avere; dalla ricerca germogliano tutte le preoccupazioni e le ansietà. Allorchè tutto l'uomo è in continui movimenti interni ed esterni, egli perde inesorabilmente la sua tranquillità.

Quindi ci si deve purificare dai desideri:

((Non c'è delitto più grande dei desideri,
non c'è sfortuna più grande
del non sapersi accontentare;
non c'è male più grande
della voglia di guadagnare;
perciò saper accontentarsi
sempre è sufficiente.)) ⁽¹⁾

Sapere accontentarsi è la felicità della vita. Chi è contento, non sarà agitato nè da ambizioni, nè da timori:

((Chi troppo ama, troppo spende;
chi molto possiede, molto perde.
Chi sa accontentarsi non è sprezzante;
chi sa fermarsi non corre pericolo di sorta
e può durare a lungo.)) ⁽²⁾

Le ambizioni e i desideri sono le vere cause della infelicità, le quali non soltanto non portano l'uomo alla perfezione, ma danneggiano seriamente la perfezione, sostituendo lo sviluppo naturale con gli artifici umani.

((I cinque colori accecano gli occhi,
i cinque toni assordano l'orecchio,
i cinque sapori ottundono il palato;

(1) Tao-te-king. cap. XLVI.

(2) Tao-te-king. cap. XLIV.

le corse e la caccia alienano la ragione,
le cose rare ad aversi determinano le falsificazioni;
perciò l'uomo saggio (santo)
cura il venter e non gli occhi,
perciò rinunzia a questi e preferisce quello.)) (3)

Non-agire ha un'altra ragione ancora: la prosperità della vita sta nel seguire la natura e lasciar lavorare e svilupparsi la natura; se invece l'uomo cerca di fare le cose secondo il proprio genio, sperando di potere correggere o completare la natura con le proprie azioni, andrà certamente a rovinare la natura e di conseguenza rovinerà anche la propria felicità. Quindi sarà sempre meglio non imporre delle iniziative proprie alla natura.

La vita ritirata

47. Una forma di vita tranquilla consiste nella vita ritirata che rassomiglia molto alla vita eremitica degli anacoreti della Chiesa cattolica. La società umana è il fomite delle competizioni e delle agitazioni. Le dignità, gli onori e le ricchezze simboleggiano le aspirazioni varie che tengono l'uomo in una stretta di preoccupazioni senza potere mai gustare le gioie della tranquillità. Perciò un taoista che desidera condurre una vita felice, deve abbandonare la società, ritirarsi nei luoghi meno abitati e nascondersi nell'oscurità e nella povertà. Questo nascondimento racchiude necessariamente un disprezzo per gli altri uomini, e porta a rompere anche i contatti necessari.

Nel capitolo nono parte seconda del libro Lün-ngü di Confucio, si raccontano parecchi episodi.

((Chiè-yu, un matto del regno Tzu, passava davanti a Confucio e cantava: O Fenice! O Fenice! Perchè la tua vita è così bassa?
Il passato è ormai passato, ma il futuro è ancora correggibile.

(3) Tao-te-king. cap. LXXIV.

Fermati, fermati! Tutti quelli che adesso fanno politica, sono in trappola. Confucio discese dalla carrozza, volendo parlare con lui, ma il matto scappò, e il colloquio non ebbe luogo.)) (N. 5.)

Confucio lo chiamava matto, ma nel profondo del cuore lo stimava, e scendeva dalla carrozza per parlargli. Questo non è un matto, ma uno di quegli uomini che vivono stranamente segregati dal consorzio umano.

((Chang-tzu e Chie-ni aravano la terra insieme. Confucio passando là, mandò Tze-lu a chiedere indicazioni delle strade. Chang-tzu domandò a Tze-lu: ((Chi sta sulla carrozza?)) Tze-lu rispose: ((Confucio)). ((E' Confucio del regno Lu?)) ((Sì è lui.)) ((Allora egli dovrebbe conoscere la strada.)) Tze-lu si rivolse poi a Chie-ni, che a sua volta lo interrogò: ((Chi sei tu?)) ((Io sono Tsonyin)). ((Sei tu un discepolo di Confucio?)) ((Sì, lo sono.)) Chie-ni disse a Tze-lu: ((Tutto il mondo è come un mare turbolento, chi potrebbe tranquillizzarlo? Se vuole essere un uomo moralmente segregato dagli altri, bisogna che egli anche materialmente stia segregato dal mondo.)) E continuò il suo lavoro senza badare più a Tze-lu. Questi ritornò al maestro e gli raccontò tutto. Confucio sospirò dicendo: ((Non possiamo abitare con gli animali; se abbandoniamo gli uomini, chi saranno i compagni della nostra vita? Se il mondo fosse tutto in buon ordine, io pure sarei in pace senza la preoccupazione di trasformare nessuno.)) (N. 6.)

I due contadini sono uomini di educazione elevata, ma hanno una concezione della vita totalmente differente da quella di Confucio. Essi preferivano di vivere nella oscurità e nella povertà rassegnata pur di non essere disturbati dalle preoccupazioni del mondo.

((Tze-lu (un certo momento) era rimasto un pò indietro ed

incontrava un vecchio, il quale con un bastone portava dei canestri di bambù. Tze-lu gli domandò se avesse visto il maestro. Il vecchio rispose: Chi è il vostro maestro? Non lavorate con i vostri membri, non saprete distinguere le varie specie di cereali; chi è il vostro maestro? Piantò il bastone nella terra ed incominciò a strappare l'erbaccia dalla risaia. Tze-lu attendeva rispettosamente. Venuta la notte, il vecchio condusse Tze-lu alla sua casa e gli preparò una buona cena con dei buoni polli, e gli presentò i suoi figli. All'indomani Tze-lu raggiunse il maestro e gli raccontò il fatto. Confucio disse: Quel vecchio dev'essere un uomo di vita ritirata. E mandò Tze-lu a cercarlo. Ma il vecchio si era già allontanato da casa.)) (N. 7)

Questi eremiti non sono uomini immorali e senza principi morali; sono anzi rigidi nella moralità. Però non vogliono saperne della società.

((Cheou voleva cedere l'impero a Shen-tchuan. Shen-tchuan rispose: Io vivo nell'universo. Nell'inverno porto la pelliccia, in estate porto le vesti di lino. Nella primavera lavoro la terra, affaticando le mie membra; nell'autunno raccolgo le messi, riposando il mio corpo. Mi levo insieme con il sole e mi riposo quando esso tramonta. Liberamente vivo nel mondo con il cuore contento. Perché devo pensare all'impero? Peccato che voi non mi conosciate. Egli rifiutò l'offerta e si ritirò su un'alta montagna. Nessuno sapeva più dove fosse nascosto)). (4)

Vita campestre

48. Un'altra forma di vita taoistica s'effettua in una casa modesta

(4) Tchuang-tze. cap. Nian-wang.

di campagna. Con poco terreno, uno lavora da sè e vive tranquillamente nella propria famiglia. Si lavora comodamente, si riposa tranquillamente, si festeggiano le ricorrenze domestiche e si gode delle bellezze della natura.

((Voi mi domandate perchè io dimoro sulle montagne verdi, io sorrido con il cuore tranquillo senza rispondere:

I fiori caduti e la corrente limpida se ne vanno senza traccia; questo mio mondo è differente dal mondo degli uomini.)) ⁽⁵⁾

((Dopo quarant'anni ho cominciato a simpatizzare col Taoismo, nella mia vecchiaia sono venuto a stabilirmi ai piedi del monte Nan-san.

Quando sento il piacere di passeggiare, esco sempre da solo, e mi gusto tutte le bellezze.

Andando e vagando arrivo fino al termine dell'acqua corrente, mi siedo a contemplare il levarsi delle nuvole.

Qualche volta incontro dei vecchi contadini, che chiaccherano dimenticando di ritornare.)) ⁽⁶⁾

Dal secolo quarto d. C. si è iniziata una scuola di poesia campestre in Cina; il capo di essa fu il poeta T'ao-ts'ien (365-427). Si cantano le bellezze naturali della campagna, si esalta la vita povera ma tranquilla e libera nei piccoli villaggi. La considerazione di questo genere di vita presso i letterati crebbe sempre così che un vero poeta cinese non poteva prescindere dalla vita dei campi. In qualunque condizione uno si trovasse cercava sempre di potere gustare le bellezze naturali. La vita campestre è idealizzata come la migliore, perchè in essa si rendono trasparenti il disinteresse e il distacco da ogni

(5) Li-po; La risposta agli uomini volgari (poesia).

(6) Wang-wei. La villa di Tson-nan (poesia).

ambizione. L'uomo si fa superiore alle esigenze sociali. La vita lussuosa invece si concentra nella banalità degli interessi e delle comodità. I letterati ci tengono ad essere uomini superiori.

Una vita modesta tranquilla è accessibile ad ognuno che sappia accontentarsi di poco. T'ao-ts'ien era povero, ma amava tanto l'indipendenza della sua vita che rifiutò l'ufficio di sottomagistrato.

((Da giovane ho imparato a leggere i libri e a suonare il violino; amo solamente la tranquillità e il riposo. Quando apro un libro e trovo delle cose belle, rimango così contento da dimenticare il cibo. Quando contemplo l'ombra azzurra degli alberi ed ascolto le melodie degli uccelli nelle diverse stagioni, divento allegro e provo veramente le gioie pure della vita. Nell'estate, adagiandomi sotto la finestra a settentrione ed accarezzando le fresche brezze, ho l'impressione d'essere un superuomo dell'era preistorica.)) ⁽⁷⁾

Sarà difficile avere tutte le cose necessarie per potere godere della vita; ma per godere la tranquillità di una vita modesta, non ci vuole molto.

((Nel mondo tutte le cose hanno il proprio padrone. Io non potrò prendere neppure un filo, di cui non sia padrone. Ma il vento puro che si agita sul fiume e la luna chiara che brilla sugli alti monti diventano colori nei nostri occhi e voci nei nostri orecchi. Il vento e la luna possono essere liberamente, inesauribilmente usati. Questi sono i tesori del Creatore, e noi tutti possiamo usufruirne.)) ⁽⁸⁾

Per gustare le gioie di questa tranquillità si richiede una disposizione psicologica che escluda i desideri e le agitazioni, e conservi sempre la calma e l'indifferenza.

((Il mio tugurio è costruito nel mondo degli uomini,

(7) T'ao-ts'ien. Lettere ai figli. (Manuale di letteratura per la scuola superiore). Zikawei, Shanghai. 1921. vol. IV. p.121.

(8) Su-shih. Racconto del viaggio in Ci-pi. (Manuale di letteratura). v. II p. 130.

ma ivi non giungono i rumori delle carrozze e dei cavalli.
Mi si domanda come si è potuto fare così.
Se il cuore si tiene lontano la casa diventa eremitica.
Colgo i miei crisantemi nell'aiuola orientale,
contemplo placidamente i monti ad occidente;
le nuvole e le nebbie appaiono mattina e sera,
gli uccelli vanno e tornano in coro.
Una grande verità si nasconde nel mio modo di vita,
volendo scrutarla dimentico le parole e le espressioni.)) (9)

Desiderio della tranquillità

49. Non tutti i leteterati, nè tutti gli uomini illustri possono vivere realmente sempre nelle campagne. Ci devono essere degli uomini che si dedicano alla società e alla nazione; poi gli uomini illustri e i grandi letterati furono tutti Confucianisti che, sinceramente desiderosi del benessere comune, cooperarono attivamente a conservare l'ordine sociale. Il Confucianesimo impone l'obbligo a tutti di contribuire al mantenimento e al progresso della vita sociale; non impedisce però che uno nello stesso tempo cerchi la tranquillità e goda le bellezze naturali. Un funzionario del governo che vuole presentarsi come uomo perfettamente colto, farà certamente di tutto per adempire scrupolosamente i propri uffici secondo i principi confuciani e nello stesso tempo saprà anche coltivare il gusto della tranquillità della campagna. Se è un governatore, egli sceglierà subito un luogo tranquillo in mezzo a un bel panorama campestre, e ivi fabbricherà una piccola villa. Nei momenti liberi dall'ufficio egli andrà alla villa con gli amici letterati a bere il vino e a cantare le poesie.

Nella letteratura cinese esiste un ramo di prosa che è costituito

(9) T'ao-ts'ien. Poesia al vino.

dai racconti di queste case e ville, luoghi di convegno letterario dei magistrati. Sono letterati e magistrati confucianisti, che hanno però voluto conciliare in sè il gusto taoistico.

((Nelle ore libere dagli uffici, vesto la grande tunica e il cappello del monaco taoistico; con in mano un libro del I-king, con l'incenso profumato sulla tavola, mi siedo silenzioso e meditabondo, lontano dai pensieri del mondo. Vedo i monti e i fiumi, e poi le vele e gli uccelli, il fumo, le nuvole, gli alberi e i bambù. Quando è passata la ubbriachezza del vino, ed ho finito il tè e la pipa, prendo congedo dal sole cadente e vado incontro alla luna. Questa è davvero una gioia intima dopo la mia degradazione.))⁽¹⁰⁾

Dopo un tempo sufficiente di servizio al governo, i magistrati prudenti desiderano di potere avere una casa modesta in campagna e ivi si ritirano con la propria famiglia a vivere tranquillamente. Il Confucianesimo insegna pure ai magistrati di ritirarsi a tempo, non precisamente per godere una vita tranquilla, ma per evitare una caduta possibile, perchè nelle carriere governative si nascondono tante insidie. Uno arrivato già al colmo della gloria, deve saper ritirarsi per conservare intatto il suo bel nome, altrimenti egli sarà esposto a tutte le invidie dei maligni e ai pericoli della propria imprudenza ed ambizione. Ma lo spirito taoistico nel ritirarsi è di poter goder la pace della vita in riposo.

Quando il poeta Po-kiu-yi (772-846) ebbe fabbricato una casetta sul monte Lü, conchiudeva così il suo racconto:

(10) Wang-yu-tsin. *La casa di Bambù di Huang-kang* (manuale di letteratura...). vol. I. p. 161.

((Aspetto quando i miei fratelli e le mie sorelle saranno sposati, e il mio ufficio di She-ma sarà arrivato al termine e potrò cessare per mettermi in piena libertà; allora senza indugio prenderò con la sinistra la mia moglie, e con la destra i libri e il violino, e verrò a finire la mia vecchiaia in questa casetta. Così alfine sarà soddisfatto il desiderio di tutta la mia vita. Voi, sassi e acqua corrente di questo monte, ricordatevi di queste mie parole.)) ⁽¹¹⁾

(11) Po-kiu-yi. La casetta di Lusan. (Manuale di letteratura). v. II. p. 126.

Epicureismo

Sommario: Godere, La donna, Il vino, Egoismo.

Godere

50. Gli spiriti eletti seguendo la inclinazione taoistica, vanno alla ricerca della vita tranquilla entro i limiti della morale confuciana; invece gli uomini carnali, spinti dalla ideologia taoistica, finiscono col professare un epicureismo sensuale. Se la vita corre fatalmente verso il suo termine senza un fine superiore, senza un significato speciale, perchè non si deve godere di questa sua brevità con tutti i mezzi possibili? E' facile dire che uno per la propria felicità deve spogliarsi dei desideri, delle ambizioni e delle aspirazioni, ma è difficile sempre sradicare i desideri dal cuore umano. La conseguenza più consolante sarebbe quella di lasciar godere l'uomo secondo gli istinti naturali.

Nel secolo quarto dopo Cristo, l'impero cinese si trovava in una situazione tormentosa: nel Nord le invasioni dei barbari, nel Sud i capi militari fomentavano le ribellioni. Nessuno era sicuro e specialmente i ministri erano esposti a gravissimi pericoli. Sorse allora la corrente taoistica, predicando la vita tranquilla e il godimento epicureistico. Si formò la brigata dei ((sette saggi del boschetto di bambù)). Questi letterati volontariamente praticavano una vita che calpestava tutte le prescrizioni sociali.

((Si spogliavano del cappello e dei vestiti, e esponevano tutte le nudità come le bestie.)) ⁽¹⁾

(1) Yang-tong-tchuan. Storia della cultura cinese. Shanghai. 1933. p. 388.

Ma questi uomini erano in qualche modo giustificati delle loro stranezze, perchè erano spinti dalla triste situazione della società alla disperazione. Nel secolo ottavo d. C., il più grande poeta cinese, Li-po, fece sorgere una vera corrente di epicureismo sensuale, rivolto semplicemente al godere.

((Mentre il sole stava per tramontare dietro il monte Hien,
io stavo, ebbro, davanti una siepe fiorita,
e portavo sulla testa il cappello rovesciato.
I ragazzi di Sian-yan battevano le mani
e cantavano per la strada la canzone ((Po-tong-ti)).
I passanti domandavano; perchè tutti ridono?
Si ride del vecchio montanaro ubbriaco,
insensibile come il fango della strada.
E' vero! Col bicchiere Lu-tze e colla coppa Yin-wu
devo tracannare trecento bicchieri ogni giorno
dei tremila e seicento giorni di cent'anni.
Guardando il fiume Han
e le macchie azzurre sulle teste delle anitre
che nuotano nell'acqua
penso al vino appena fermentato;
se questo fiume diventasse il vino della primavera,
io costruirei una torre col deposito lasciato dal vino.
Con mille denari comprerei una giovane cantatrice
e cavalcando cantarei la canzone ((Lo-mei));
al fianco della mia carrozza appenderei una bottiglia di vino
e passeggierei tra i flauti e le chitarre.
Gli uomini della città imperiale di Han-yan
si lamentano sempre di perdere tempo,
ma perchè non vengono a tracannare con me
coppe ricolme al chiaro di luna?
Non vedete Yang, il più famoso ministro dei Tsing?
Ci è rimasto soltanto un vecchio epitaaffio

cui manca persino la testa di tartaruga, ed è tutto coperto di muschio:

Io non mi commuoverò certo per la sua sorte,
nè verserò lacrime per lui:

Chi potrà mai occuparsi degli affari dopo la morte,
quand'anche gli anatroccoli d'oro e le anitre di argento
accompagnino il cadavere alla tomba?

La bella luna e lo zeffiro delizioso non ci costano nulla;
anch'io morirò, ma per l'ubbbriachezza, non ucciso da alcuno.

O coppa d'oro, o bottiglia di bianca giada,

Li-po vi terrà sempre accanto in vita e in morte!

Dove sono le magnificenze del re Sian?

Si vede soltanto il fiume correre all'oriente

e si odono solo le tristi grida delle scimmie nella notte.))⁽²⁾

La donna (lussuria)

51. Due elementi costituiscono il godimento epicureo e sensuale: il vino e la donna.

Nella corruzione non può mancare la donna. La lussuria corrisponde a un forte istinto sensuale, e quando manca il freno morale, l'istinto diventa tirannia. Se l'uomo deve seguire le esigenze naturali, senza babare alle leggi, logicamente il suo desiderio lussurioso cercherà un soddisfacimento.

Nella letteratura cinese non esiste la forma cavalleresca petrarchiale che idealizza la donna amata, fondendo i sentimenti amorosi con espressioni delicate. Nelle poesie antiche cinesi si trovano dei versi che decorosamente cantavano la femminilità; ma la poesia che canta propriamente la donna, è quella che si chiama ((Tze)) ed è una specie di sonetto, sozzo di sensualità e di lussuria.

(2) Li-po. Il canto di Sian-yan (poesia).

((Frattanto, dal IX secolo, una nuova forma ritmica incomincia a fiorire nei sonetti popolari destinati alle ballerine. Sorto dall'influenza esercitata dalle melodie tartare sulla musica cinese, il sonetto, o Tze, abolisce la ugualianza del numero dei caratteri nella strofa e presto si fissa in più di cento forme varie e definitive: è un genere di poesia sensuale e galante, adeguato alle passioni del popolo, ma che appunto per la sua semplicità, invita i poeti più raffinati a cercar di superare la difficoltà in ciò che è facile. E come decisa esaltazione dell'amore sensuale, si sviluppa nel periodo che va dalla fine della dinastia Tang al principio della dinastia Son, ravvicinandosi alla poesia taoistica.))⁽³⁾

Questo genere di poesia sensuale ha per motivo sempre le ballerine o le meretrici. In un paese come la Cina, in cui il libero amore è costretto entro strettissimi limiti, la passione non trova altro sfogo che nelle donne perdute, conseguentemente la poesia, destinata a queste professionaliste di libidine, non può essere espressione di un amore casto.

Il vino

52. Il vino ha avuto un senso mistico per i poeti cinesi. I Confucianisti considerano il vino simbolo di gioia, e lo circondano di molte prescrizioni rituali. Si beve poco, e si beve con cerimonie. La considerazione taoistica circa il vino si differenzia a secondo della concezione che si ha della vita. Prima considerazione è quella che vede nel vino un mezzo per distrarsi dalle preoccupazioni del mondo; il convegno per bere in luoghi poetici è riguardato come segno di superiorità spirituale dell'uomo. I letterati cinesi che desideravano sempre di godere le bellezze naturali, si riunivano spesso a bere nelle ville campestri o

(3) Stanislaò Lokuang. I lineamenti e i capolavori della letteratura cinese (vol. Lettere). Milano. 1943. p. 886.

nei conventi buddistici. Questa considerazione poetica del vino fa di esso un elemento necessario per la letteratura.

La seconda considerazione taoistica sul vino è dei pessimisti che considerano la vita come un destino doloroso e il vino come un mezzo per ingannare il tempo. Un ubbriaco dimentica anzi non percepisce affatto il dolore. Erano generalmente uomini grandi che concepirono grandiosi disegni, ma poi, per l'avversità dei tempi, furono schiacciati dalle miserie della vita: e allora, disperati e sfiduciati, si diedero al vino.

Il poeta rimane incompreso e la delusione angoscia il suo cuore: Hsin-ch'i-chi (1140-1207) diventa triste e malinconico. Dapprima è come un velo d'ombra sulla sua poesia, che esprime l'intimo affanno come nel sonetto ((Pusaman,)) scritto sul muro di Tas-koeu:

((Nelle acque del limpido fiume,
sotto la collina Yu-ku-tai
cadono le lacrime dei viandanti.
Ad occidente si dovrebbe vedere la città imperiale di Cha-an,
ma ce lo impediscono le montagne.
Non possono però le montagne impedire il corso del fiume:
l'acqua finalmente corre verso oriente.
Il tramonto sul fiume mi dà infinita malinconia,
il canto del Tcheou-ku dal profondo dei boschi
aumenta la mia tristezza.))

Oppure è tentato di ristabilire la serenità interiore, tra le delusioni di tanti sogni, come nel sonetto ((Chiu-nu-er)):

((Quando ero ragazzo e non conoscevo la malinconia,
amavo frequentare le nobili sale,
e per scrivere i bei sonetti mi fingevo triste.
Oggi che conosco la vera malinconia
e voglio parlarne, non ne sono capace,
e posso dire soltanto: il cielo è limpido e terso, l'autunno
è bello.))

Ma, con l'andare degli anni, una vera disperazione penetra nell'animo del poeta, e il vino diventa il suo compagno inseparabile. Così si rivolge ai figli nel sonetto ((Shy-chang-yueh)):

((Tutte le cose come le nubi passano rapidamente,
e cent'anni di vita come l'erba p'o-liou, disseccano presto:
ed ora che più mi resta?
Una sola cosa: ubbriacarmi, passeggiare e dormire.
Pagate voi, o figli, le tasse,
preparate voi il bilancio dell'anno,
ma lasciate che vostro padre sia padrone di una sola cosa:
ammirare i bambù, le colline e i fiumi.))

E ancora più crudo, pieno di sconforto, è il sonetto ((Shy-chang-yueh)). ((Per divertirmi)):

((Nel vino trovo almeno la felicità
e se anche voglio essere malinconico
non ho tempo di pensarci.
Adesso comincio a capire
che errore è credere agli antichi libri.
Jeri notte, ubbriaco, dormivo sotto un pino,
e chiesi al pino se ero molto ubbriaco.
Sentii che il pino voleva alzarmi con le sue braccia,
ma io lo espinsi dicendo: Vā via!)) (4)

Riportando queste lunghe citazioni intendo soltanto di mostrare la genesi psicologica del contatto dei poeti con il vino.

Benchè ci sia un certo senso di epicureismo nei precedenti atteggiamenti riguardo al vino, esiste in fondo una certa aspirazione agli ideali più alti. Anche i poeti dal pessimismo più nero conservano

(4) Stanislaio Lokuang. I lineamenti e capolavori... p. 887.

sempre il desiderio di potere ancora lavorare per la società. Invece c'è una concezione veramente epicureistica che fa bere il vino semplicemente per il gusto sensuale. Il poeta Li-po è un autentico rappresentante di questa concezione. Egli canta:

((Due uomini bevono faccia a faccia, i fiori della montagna s'aprono.

Una tazza, un'altra ed un'altra ancora.

Sono stanco, io mi metto a dormire, tu puoi andare.

Domani vieni di nuovo con il tuo mandarino)). ⁽⁵⁾

Il senso quindi epicureistico del Taoismo ha diverse manifestazioni secondo lo spirito degli uomini. Per gli uomini di spirito elevato che disdegnano la sensualità, si manifesta nella ricerca della tranquillità per mezzo di una vita ritirata. La vita è così breve, che non conviene affannarsi per guadagnare un pò di fama o un pò di denaro. Sarà preferibile godere un pò di tranquillità arando la terra e pescando. Chi si contenta di una vita modesta, gode veramente la felicità. Per gli uomini di poco spirito il senso epicureistico si manifesta nel sensualismo che cerca i mezzi di godere nei piaceri carnali. Il primo senso epicureistico si associava spesso alla concezione confuciana della vita, e difatti molti Confuciani vissero con la morale confuciana e con la ricerca della tranquillità taoistica. Il secondo senso epicureistico si distacca nettamente dal Confucianesimo e fu praticato generalmente dagli uomini disordinati nello spirito.

Egoismo

53. Una conseguenza strana, ma logica del Taoismo è l'egoismo assoluto di Yang-tze (Yang-tchou). Questo filosofo ha vissuto proba-

(5) Li-po. Si beve con un solitario della montagna (poesia).

bilmente circa la prima metà del secolo quarto avanti Cristo,⁽⁶⁾ ed è considerato come il maestro di una scuola indipendente. I suoi scritti si trovano nel libro di Lie-tze: e questo non è una coincidenza accidentale, ma può fare comprendere l'origine della sua dottrina. Gli insegnamenti di Yang-tze concordano mirabilmente con i principi taoistici. Quindi lo considero come un seguace originale della scuola taoistica.

Il motivo dell'egoismo di Yang-tze è la brevità della vita umana:

((Cent'anni di età sono il limite massimo, al quale neppure uno tra mille uomini può arrivare. Ma se anche uno arrivasse a quell'età, la sua infanzia e la sua vecchiaia occupano quasi metà dei suoi anni; inoltre il sonno della notte e la spensieratezza del giorno ne occupano quasi un'altra metà. S'aggiungano i dolori, le malattie, le avversità e le preoccupazioni che occupano ancora gran parte del suo tempo. Rimane all'uomo soltanto una decina di anni. Ma anche in questi anni l'uomo non troverà un momento, in cui egli si senta veramente contento senza la minima preoccupazione. E allora perchè l'uomo è nato? Per quali piaceri? Forse per godere comodità, delle belle musiche, delle graziose donne? Ma le comodità non appagano sempre i desideri umani, e le belle musiche e le deliziose donne non possono sempre essere a sua disposizione. Ci sono poi le leggi, i costumi e l'opinione pubblica che intervengono a proibire o limitare il soddisfacimento. Perciò l'uomo agitato in ogni minuto va a cercare la buona fama del tempo presente e l'onore nel dopo morte. Si deve stare sempre attenti ai movimenti dei sensi, vigilare sulla moralità dei desideri; si perde così non soltanto la vera felicità della vita, ma ci si carica di una pesante catena. Gli uomini invece dei tempi primitivi comprendevano bene che la vita passa presto e

(6) Hu-she. o. c. p. 176.

la morte arriva immediatamente. Essi seguivano gli impulsi dei loro cuori e non contradicevano le esigenze della natura. La gioia della propria esistenza non deve essere sacrificata. Non si deve badare alle sollecitazioni della reputazione pubblica, ma si deve andare secondo la propria inclinazione naturale. Non ci si deve curare del buon nome dopo la morte, nè ci si deve preoccupare delle leggi penali.)) (7)

Durante la sua breve vita, l'uomo fissa lo sguardo nella propria felicità che consiste nella tranquillità. L'uomo non sarà agitato nè per il buon nome, nè per le dignità, nè per le ricchezze. L'unica legge del buon vivere è soddisfare ai desideri del suo cuore. Allora logicamente l'uomo si chiude in se stesso senza pensare al prossimo. La concentrazione di Yang-tze sull'Io ha la sua base nella inclinazione naturale. Ogni essere tende alla propria conservazione. L'egoismo è la manifestazione piena di questa inclinazione. Ma la teoria di Yang-tchou si spinge a conseguenze estremistiche.

((Tchen-tze domandò a Yang-tze: Se si volesse prendere un capello dal tuo capo per la salvezza del mondo, tu lascieresti fare? Yang-tze rispose: Il mondo non può essere salvato da un capello. Tchen-tze insistette: Se ammettiamo che il mondo si salvi per un capello, tu che farai? Yang-tze rimase in silenzio.)) (8)

Non ci si lasci prendere neppure un capello per il bene comune. Questo è il principio di Yang-tze, diventato proverbio fra i Cinesi per indicare gli egoisti.

(7) Lie-tze. cap. Yang-tchou.

(8) Lie-tze. cap. Yang-tchou.

Però Yang-tze che non vuole far niente per gli altri, non vuole neppure spogliare gli altri per arricchirsi. Il suo egoismo è un puro individualismo; ciascuno pensa a se stesso senza danneggiare il prossimo; altrimenti la tranquillità della società sarebbe disturbata dalle contese, e l'ideale della vita pacifica non potrebbe essere mai raggiunto. Per mettere in pratica il pensiero di Yang-tze sarà pure necessario il distacco dai beni materiali di questo mondo, predicato da Lao-tze, perchè se uno desidera di godere tutte le comodità, non gli sarà facile di chiudersi in un egoismo assoluto, abolendo ogni contatto con il prossimo. Questo conferma la mia affermazione che la dottrina di Yang-tze è la conseguenza logica dei principi taoistici.

La Sociologia

**Sommario: Anarchia, Senza Istituzioni, Senza Intervento,
Anti guerra.**

Anarchia

54. Se ciascun uomo pensa solamente a se stesso, e non vuole riconoscere i doveri sociali, il consorzio umano si disgrega, e la nazione o lo Stato civile si disciolgono necessariamente. Il Confucianesimo con la grandiosa concezione dell'origine divina dell'autorità imperiale afferma la legittimità e la inderogabilità della società civile, e d'altra parte impone agli individui dei doveri stretti verso la comunità. Il Taoismo invece non vuole riconoscere la necessità della vita sociale.

Lao-tze non ha insegnato espressamente l'anarchia, anzi ha parlato dell'uso legittimo dell'autorità pubblica e del migliore modo di governo; e neppure i suoi seguaci hanno mai affermato apertamente di voler distruggere l'autorità civile, perchè praticamente l'uomo vive già nella società, nè sarebbe possibile ricondurlo a vivere individualmente senza nessun legame. Ma in fondo all'anima l'anarchia è l'ideale della sociologia o meglio dell'anti-sociologia taoistica.

Nel libro di Lie-tze vi sono moltissime parabole e favole che servono ad esprimere i pensieri profondi dell'autore. In una di queste favole si legge una prescrizione avuta in sogno dall'imperatore Huang-ti:

((Huang-ti... si riposava di giorno ed ebbe un sogno. Egli sognava di trovarsi nel regno di Hua-chu... In questo regno non ci sono comandamenti, nè magistrati. Tutti vivono secondo la

natura. Il popolo non ha desideri, tutti vivono secondo la natura.))⁽¹⁾

Vivere naturalmente da soli senza organizzazioni sociali: questo sarebbe il sogno dei Taoisti. Un'anarchia pacifica e naturalistica è fine della sociologia taoistica, la quale è una reazione radicale provocata dal cattivo governo dei tempi di Lao-tze. La società d'allora soffriva terribilmente per la guerra civile, perchè i principi feudali si contendevano fra di loro la superiorità politica e militare. Lao-tze indignato dalle cattive azioni del governo, desiderava l'abolizione del regime esistente.

Senza Istituzioni

55. Non essendo possibile l'anarchia il Taoismo per la riforma vuole conservare l'autorità civile, riducendola però a una attività puramente assistenziale.

Il primo passo della politica taoistica è distruggere gli istituti sociali e i costumi tradizionali. Se per una necessità storica l'autorità pubblica non è sostituibile nella fase della evoluzione sociale, gli istituti e i costumi che non sono compatibili con la riforma, devono essere assolutamente aboliti. Senza distruggere questi, la mentalità del popolo non sarà mai riformata; senza cambiare la mentalità del popolo, la società non si rinnoverà mai. Quindi:

A. Bisogna cancellare l'estimazione sociale della santità, dell'onestà, della ricchezza e della dignità.

((Rigettate la saggezza e la scaltrezza, e il vantaggio del popolo sarà centuplicato. Rigettate l'umanità e la giustizia, e il popolo ritornerà alla pietà filiale e paterna. Rigettate l'arte e l'abilità, e i briganti e i ladri scompariranno.))⁽²⁾

(1) Lie-tze. cap. Huang-ti.

(2) Tao-te-king. cap. XIX.

Non si deve tirare una falsa conclusione dalle parole di Lao-tze. Egli non intende distruggere la moralità. nè vuole in fischiarci del valore della virtù; vuole soltanto distruggere quelle nozioni di santità, di virtù, di onestà che non sono una emanazione istintiva della natura. Si combatte contro il metodo confuciano di inculcare al popolo i precetti morali e di imporgli molteplici istituti di sorveglianza.

B. Inoltre occorre il non intervento del governo

La somma saggezza del governo sta nel saper non agire. Il fine della politica è il bene del popolo; questo bene può essere effettuato, quando il governo lascia il popolo allo stato naturale per potere agire liberamente ed individualmente. Il saggio governo s'astiene dall'intralciare il libero cammino dei cittadini.

((Di colui che tiene l'impero e vuole agire,
io vedrò l'insuccesso.
L'impero è un meccanismo delicato,
che non consente di agire.
Chi agisce, lo fa fallire.)) ⁽³⁾

Lao-tze paragonava il governo al cuocere i pesciolini. Se il cuoco vuole togliere le interiora e le spine dei pesciolini non rimarrà quasi più nulla. Per cuocere i pesciolini bisogna lasciarli intatti senza toccarli.

((Governare il regno grande
è simile al cuocere i pesciolini.)) ⁽⁴⁾

Sotto un governo che agisce meno, il popolo si troverà meglio.

((Quando è calma, è facile governare.)) ⁽⁵⁾

(3) Tao-te-king, cap. XXIX.

(4) Tao-te-king, cap. LX.

(5) Tao-te-king, cap. LXIV.

((Il buon regnante non combatte,
il buon guerriero non si arrabbia,
il buon vincitore non contende.
Chi impiega bene gli uomini, si abbassa;
questo si chiama Te nel non contendere;
questo si chiama assimilarsi al cielo)). ⁽⁶⁾

Senza Intervento

56. Anche il programma del non intervento assoluto non può essere messo in pratica dai governanti che desiderano di conservare l'ordine sociale. Allora gli uomini politici di spirito taoistico cercano di praticare una politica di tranquillità, la quale consiste nel lasciare il popolo in una vita tranquilla. Non si molesta il popolo senza una grave necessità. Le tasse devono essere ridotte al minimo grado; le leggi penali devono essere mitigate il più possibile; e le guerre devono essere abolite. Sarà provvidenziale questo programma di governo, quando l'impero fu dilaniato da lunghe guerre civili o dalle diverse e crudeli calamità. Nella storia cinese alla fine di ogni periodo turbolento si attua sempre questo programma di politica indulgente per lenire le sofferenze del popolo. Questo programma politico può essere ben coordinato con quello confuciano. Nella storia cinese non si trova un imperatore che ha messo in pratica i precedenti programmi politici taoistici, ma di questo ultimo programma sono molti i governanti che ne hanno voluto sinceramente l'attuazione. Uno di essi fu l'imperatore Hanwen-ti (179-156 a. C.), il quale era un uomo di natura soave ed amava il popolo. La dinastia Han incominciò a regnare dopo quattro secoli di fendalismo bellicoso, ma trent'anni non furono sufficienti a sanare le ferite sociali. Han-wen-ti fin da principio pensò a dare una vita sicura e tranquilla al popolo, in cominciando con un atto di umanità: abolì le pene contro i consanguinei innocenti dei criminali e

(6) Tao-te-king, cap. LXVIII.

abrogò pure le leggi riguardanti le pene corporali.

((Wen-ti ha già regnato venti anni — dice lo storico ufficiale. — I palazzi, i giardini imperiali, i cavalli, i cani, le carrozze e la corte non sono aumentati. Quando c'erano delle calamità, l'imperatore elargiva subito soccorsi speciali. Voleva costruire una torre per l'estate, ma dopo d'avere sentito dall'architetto che sarebbe costata cento monete d'oro, disse che preferiva con tale somma di formare il patrimonio di dieci famiglie medie. Temeva d'essere indegno di custodire i palazzi degli antenati, e avrebbe dovuto costruire ancora? L'imperatore si vestiva di abiti semplici e proibiva alle mogli favorite di portare le vesti lunghe fino a terra e di usare i baldacchini da letto ricamati. Voleva dimostrarsi esempio di sobrietà al popolo. Costruendo Pa-ling (tomba della famiglia imperiale) prescrisse che i vasi fossero di terracotta, e che non si adoperassero oggetti d'oro e d'argento per le decorazioni, temendo che esse divenissero un peso per il popolo. Il re delle provincie del Sud, Yu-tou, si proclamò imperatore; Hang-wen-ti richiamò i fratelli del re ribelle alla città imperiale e li trattò nobilmente. Yu-tou allora commosso depose il titolo di imperatore. I Barbari del Nord, Chen-nu, ruppero il trattato di pace e fecero delle incursioni rovinose: l'imperatore si limitò ad ordinare ai soldati della frontiera di vigilarli senza mandare un grande esercito a punirli, perchè temeva con il servizio militare di molestare il popolo. Il principe reale U-wang non veniva a fare la visita obbligatoria alla città capitale, fingendosi malato: l'imperatore gli mandò un bastone e una sedia per la sua convalescenza. I ministri, Yuen-yeng e i colleghi, disputavano senza rispetto davanti all'imperatore; e tuttavia Wenti accettava i loro consigli. Gli altri ministri, Chang-ou ed i suoi colleghi, furono accusati di corruzione: e l'imperatore mandò loro del denaro tolto dal proprio tesoro, e non li sottopose alla giustizia, L'imperatore Wen-ti si sacrificava per

educare il popolo con la morale, Perciò l'impero era prospero e ricco: e la moralità del popolo si era molto elevata.)) (7)

Anti guerra

57. Ogni sistema morale e politico veramente cinese, deve essere anti-bellico, perchè la psicologia del popolo cinese è pacifica. Il Confucianesimo insegna il pacifismo, inquadrandolo in una cornice giusta senza deviazioni estremistiche. Il sistema di Me-ti condanna assolutamente e universalmente la guerra sotto ogni aspetto. Il Taoismo sta quasi nel mezzo, condanna la guerra, pur ammettendo la guerra solo per eccezione.

L'ideale politico taoistico è la vita tranquillità, del popolo: la guerra è l'antitesi della tranquillità, e deve essere abolita.

((Colui che preferisce le armi
compie cosa nefasta...
non sono cose da saggio.
Adoperarle per esservi costretto.
Essere tranquilli soprattutto;
vincere e non vantarsi.
Colui che si vanta gioisce di uccidere gli uomini;
colui che gioisce di uccidere gli uomini,
non può regnare sul mondo.
Quando ha ucciso molta gente in guerra,
piange sopra di loro.
Quando ha vinto,
commemora i defunti.)) (8)

(7) She-ma-cien. She-she. vol. II. cap. Han-shio-wen-ti.

(8) Tao-te-king. cap. XYX.

((Colui che aiuta il regnante col Tao,
non fortifica il regno con le armi:
questo affare tende ad essere ricambiato.
Dove sono le truppe,
nacono sterpi e spine;
dopo i grandi eserciti
seguono anni sfortunati.
Il buon combattente adopera le armi solo per necessità.))⁽⁹⁾

In questi testi, Lao-tze abbandona il suo linguaggio abituale misterioso, ma scende alla cruda realtà, ed esprime gli orrori della guerra con descrizioni vivissime, perchè egli ne ha sperimentato le conseguenze nefaste.

(9) Tao-te-king. cap. XXX.

Capitolo III

La Religione

Sommario: L'uomo immortale, Le classi, I Mezzi (morali e fisici)

Il genio

58. Per una più chiara intelligenza, si devono trattare il Taoismo filosofico e il Taoismo religioso separatamente, come due cose nettamente distinte. Nei due capitoli precedenti noi abbiamo studiato il Taoismo filosofico nella sua metafisica e nella sua morale pratica; in questo capitolo trattiamo del Taoismo religioso. Il titolo potrà far pensare ai lettori, che la religione di cui parliamo sia la religione di tutti i Taoisti. In realtà la religione taoistica è solo la religione dei Taoisti che hanno aderito al credo dell'associazione religiosa taoistica; i Taoisti filosofici antichi e posteriori non hanno una credenza religiosa propria: o sono atei o credono nella religione naturale del Confucianesimo.

La religione taoistica ebbe origine da Tchang-tao-ling, e fu perfezionata da K'o-hong e da K'èou-kien-tze. In principio questo movimento religioso constava solamente di qualche pratica magica compiuta sui malati; in seguito si profilò sempre più chiaramente sopra un punto centrale che è il fine del Taoismo religioso, cioè il diventare Genio.

Negli scritti di Tchuang-tze e di Lie-tze, come abbiamo già visto, esisteva una figura dell'Uomo vero ((Chen-ren)); questi uomini avevano la proprietà speciale di non patire offesa nè dal fuoco nè dall'acqua. Dal contesto però traspare che si trattava di favole immaginarie. ⁽¹⁾

(1) Wieger, *Textes philosophiques*. Hien-hien 1930. p. 317-326.

Di questi uomini puri parla anche il libro Huai-nan-tze con maggiore precisione e con maggiore completezza. ⁽²⁾

Verso la fine della dinastia Chou (verso il secolo III a. C.) si cominciò a credere che fosse possibile divenire immortali. Coloro che predicavano questa credenza, si chiamavano Fan-se. Nella vita dell'imperatore Tsin-shen-huan, scritta da She-ma-chen, si narra di un Fan-se di nome Tsu-se. Questo personaggio oscuro un giorno si presentò all'imperatore dicendo che in mezzo al mare Giallo esistevano tre isole misteriose, nelle quali risiedevano uomini speciali, ((i Geni)), e cresceva la pianta della immortalità. Egli chiedeva che l'imperatore mandasse delle persone a prednere la pianta miracolosa. L'imperatore lo mandò, accompagnato da ragazzi e ragazze, per incontrarsi con i Geni; ma la missione fallì per ragione evidente. ⁽³⁾

Verso l'anno 133 a. C., un altro Fan-se di nome Ly-siao-tchuun, persuadeva l'imperatore Han-ou-ti a praticare un certo metodo d'immortalità. Ma Ly-siao-tchuun morì per primo, e l'imperatore credette che egli fosse morto solo apparentemente. Vennero altri Fan-se a raccontare cose straordinarie, e l'imperatore prestò loro volentieri ascolto. ⁽⁴⁾

Verso la stessa epoca, incominciò a circolare la leggenda del primo imperatore cinese, Huagn-ti. Un certo Fan-se di nome Kong-suan-chen, narrava all'imperatore Hang-ou-ti, che Huang-ti aveva relazioni intime con le divinità, le quali un giorno avevano mandato un dragone miracoloso a portarlo in cielo. ⁽⁵⁾

La leggenda della dea She-wang-mou è pure una creazione di questo periodo di tempo; di essa si parla nel libro di Lie-tze, ed è presentata come la dea della immortalità. ⁽⁶⁾

(2) Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hien-hien 1927. p. 299.

(3) She-ma-chen. *She-chee*. vol. I. cap. Tsin-se-fan.

(4) She-ma-chen. *She-chee*. vol. II. cap. Siao-ou-ti.

(5) She-ma-chen. I. c.

(6) Lie-tze. cap. Cheou-wang.

59. Questa credenza mitologica venne raccolta dai Taoisti poseriori e formò il punto centrale della religione taoistica. Il Taoismo religioso ha per fine di insegnare agli uomini a diventare immortali, cioè a diventare il ((Genio)); tutto il resto della sua dottrina è in funzione di questo punto centrale. Il fondatore Tchang-tao-ling non pensava veramente a questo fine irraggiungibile; ma il grande riformatore del Taoismo, K'o-hong, ha riportato la religione a questo punto. Nel suo libro ((Pao-p'o-tze,)) con tutta l'energia difese la esistenza del Genio ed espose diffusamente i metodi per raggiungerlo.

L'uomo immortale che si dice Genio, in lingua cinese si chiama Sien-ren. Originariamente Sien significava cambiare luogo; quindi Sien-ren significa l'uomo che cambia dimora. Inoltre, la lettera ((Sien)) è un segno composto da due altri segni che sono Uomo e Monte; quindi Sien indica l'uomo della montagna. Siccome nella credenza taoistica l'uomo immortale si ritira sugli altissimi monti, Sien-ren viene a significare l'uomo che trasferisce la sua dimora dal mondo alle alte montagne. ⁽⁷⁾

Il Genio è un uomo immortale, pur rimanendo sempre uomo. Egli ha il suo corpo, il quale va sempre più spiritualizzandosi; è invisibile agli occhi carnali, e non ha bisogno di cibo materiale; vola e penetra dovunque come lo spirito, non ha le passioni sensuali.

Ci sono dei Geni venerati come dei, e questi sono preposti al governo universale delle divinità, come vedremo nella mitologia taoistica. Ma la nota caratteristica del Genio rimane sempre la elevazione alla dignità di spirito tutelare della vita umana, senza mai essere divinità.

Il Genio non deve morire. L'uomo immortale passa dallo stato normale della vita allo stato della immortalità senza subire la condizione della morte. Però tutti quelli che sono creduti Geni, sono passati attraverso una morte, testimoniata dai loro contemporanei, se sono veramente personaggi storici. E allora per spiegare questa

(7) Pietro Huang. Sommario della collezione critica della mitologia cinese. Shanghai 1879. p. 201.

contraddizione si dice che la morte è stata solamente apparente e che il Genio ha poi ripreso il suo corpo. I Taoisti chiamano questa morte apparente con il termine *She-chie* (scioglimento del cadavere). Tale scioglimento può avvenire in diverse maniere, come la morte praticamente viene a colpire l'uomo in differentissimi modi, o con la malattia, o con l'arma, o con l'acqua, o con il fuoco... A ciascun modo di morire si è pensato di dare un nome proprio. ⁽⁸⁾

Esistono veramente questi uomini? Il pubblico non lo crede. Il Taoismo lo proclama.

Non si crede al Genio, perchè nessuno lo ha visto. K'o-hong risponde che sono tante le cose che l'uomo non vede e non potrà vedere mai: eppure esse esistono. Non si crede al Genio, perchè l'uomo non può non morire. K'o-hong risponde con moltissimi esempi, tratti dalle cose naturali e dai racconti storici: ci sono animali e anche uomini che hanno avuto una vita lunghissima di migliaia di anni.

Non si crede al Genio perchè Confucio e gli altri antichi sapienti non ne hanno parlato. Ma ci sono tante cose che Confucio non ha detto, e questo non esclude la loro esistenza.

Non si crede al Genio, perchè nessuno è arrivato a questo stato. K'o-hong si è indignato contro questa obiezione, affermando che la storia ha testimoniato di tanti uomini che sono diventati Geni. Gli uomini non diventano Geni, perchè non vi credono e non conoscono i mezzi per divernirlo. ⁽⁹⁾

Le classi

60. Esiste veramente secondo K'o-hong, il Genio (l'uomo immortale) in due classi: il Genio celeste e il Genio terrestre. La prima classe è superiore alla seconda e ha la sua dimora in cielo; la seconda classe, inferiore, abita nel mondo, cioè sulle altissime montagne e nelle isole dipesse nell'oceano. Però non esiste una differenza essenziale fra

(8) Pietro Huang. o. c. p., 204.

(9) K'o-hong. Pao-p'o-tze. cap. 2. 3. 5. 6. 7. 8. 9.

queste due classi; la differenza sta solo nel modo di acquistare lo stato della immortalità, perchè vi sono dei metodi perfetti e ci sono dei metodi imperfetti. Per diventare un Genio celeste è necessario adoperare un metodo perfetto e superiore a quello che usa l'uomo per diventare un Genio mediocre. Ma infine tutto dipende dal destino: un uomo è destinato allo stato del Genio celeste, un altro è destinato allo stato del Genio terrestre, e ci sono altri che non sono destinati allo stato di Genio. Contro il destino non vale qualunque sforzo umano. ⁽¹⁰⁾

Esistono due figure nella mitologia taoistica che sono considerate come capi dei Geni: una figura maschile e una femminile. La figura maschile si chiama Tong-wang-kong ed è considerata il capo dei Geni maschi; la figura femminile si chiama She-wang-mou, ed è il capo dei Geni femmine.

Su queste due figure sono state create diverse leggende contraddittorie. Le riassumiamo in poche linee essenziali.

Il Tong-wang-kong è stato formato dall'aere puro prima della formazione di tutti gli esseri del mondo. Egli ha la sede nella parte orientale e rappresenta l'elemento positivo, lo Yang. Sembra che sia il marito della dea She-wang-mou, ma nelle leggende non è chiaro. Della dea She-wang-mou poi si dice:

((sul Kuen-luen-shan, una delle più alte cime dell'Himalaya, dimora She-wang-mou, la dea dal corpo di tigre, trasformatasi poi in uomo e infine in donna di divina bellezza. Essa era regina di tutti gli dei, inferiore solo al Signore del Cielo, il dio creatore del quale la mitologia non parla mai. Casta e pura, servita da bellissime vergini, She-wang-mou possedeva il filtro dell'immortalità e lo concedeva agli uomini che si elevavano a vita perfetta.)) ⁽¹¹⁾

(10) "Quant'à la différence entre les Génies célestes et terrestres, Keuehoung (K'o-hong) refette l'hipotèse que les Génies terrestres auraient absorbé une dose de la drogue, insuffisante pour les élever dans les hauteurs. Il déclare nettement, que c'est l'insuffisance des bonnes actions qui fait la différence". Wieger. L'histoire... p. 389.

(11) S. Lokuang. Miti e leggende cinesi vol. Le lettere. Milano. 1942 p. 148.

Queste due divinità non sono uomini divinizzati: furono sempre tali. Gli uomini e le donne immortali, dopo l'acquisto del loro stato miracoloso, devono presentarsi alle rispettive divinità a rendere loro il debito ossequio. ⁽¹²⁾

Mezzi morali

61. Lo stato del Genio è uno stato d'acquisto, non è innato; quindi può essere una mèta di aspirazioni umane.

Non tutti gli uomini però possono arrivare a questo stato; soltanto quei pochi che hanno le qualità richieste e praticarono i mezzi necessari.

La prima qualità necessaria è il buon destino. L'uomo nasce con un destino fisso; con giorni fissi di vita e un avvenire fisso. Ognuno sulla terra ha una sorte corrispondente, scritta in una stella del cielo, Ma la determinazione del destino non è ferrea ed immutabile; in certi casi e a certe condizioni, il destino può essere mutato dalle azioni dell'uomo.

Ci sono uomini destinati alla immortalità e ce ne sono di non destinati. Questi ultimi non hanno assolutamente la possibilità di diventare Geni. I primi invece possono, se vogliono, arrivare allo stato di Genio immortale. ⁽¹³⁾

Il primo mezzo per raggiungere la immortalità è la vita morale. Le divinità non possono nè vogliono aiutare un malfattore a divenire Genio, e lo stato di Genio senza l'aiuto delle divinità, non s'acquista assolutamente. Quindi la buona vita morale è la condizione indispensabile, poichè il peccato ha la nefasta efficacia di abbreviare la vita.

(12) Pietro Huang. Collezione critica della mitologia cinese. Shanghai. 1879. vol. III. p. 201.

(13) K'o-hong. Pao-p'o-tze. cap. 12.

Evidentemente allora l'uomo che desidera lo stato d'immortalità, deve evitare il pericolo che mette la ruota a rovescio. Secondo l'insegnamento taoistico, il peccato porta con sè, come pena, la diminuzione dei giorni della vita umana; un peccato grave abbrevia di trecento giorni la vita; un peccato leggiero l'abbrevia di tre giorni. ⁽¹⁴⁾ Ora se si vuole acquistare l'immortalità, sarà anzitutto necessario che i giorni fissati per la vita dal destino non vengano abbreviati dalle cattive azioni.

Non basta non far del male, bisogna fare del bene, perchè le buone azioni hanno l'effetto contrario delle male azioni, cioè quello di allungare la vita dell'uomo. Per acquistare lo stato d'immortalità, un certo numero di buone azioni fu richiesto dall'insegnamento taoistico. Per lo stato di Genio celeste occorre la pratica continua di milleduecento buone opere; per lo stato di Genio terrestre si richiedono trecento buone opere. La pratica e l'esercizio delle buone opere richiede deve esser continua, cioè non interrotta da una cattiva azione; altrimenti una cattiva azione distrugge tutte le opere buone precedenti. ⁽¹⁵⁾

Prescindendo da questa stranezza matematica, la vita morale è un requisito necessario allo stato d'immortalità per una ragione ovvia. L'uomo che desidera la vita immortale, deve rinunciare assolutamente agli istinti dei sensi. Non si può parlare di vita immortale, se non si vive tranquilli. Questa tranquillità esige anzitutto che l'uomo riduca al minimo possibile i suoi desideri in modo da non essere agitato da nessuna ansietà; poiesige che l'uomo consumi il meno possibile le proprie energie. Infine il segreto della medicina della immortalità non si perfeziona se non sugli alti monti o nei luoghi solitari. Quindi è necessario che il novizio dello stato di Genio, s'astenga almeno negativamente da ogni atto passionale.

(14) K'o-hong. o. c. cap. 3. 6.

(15) K'o-honn. o. c. cap. 3.

62. La morale taoistica è una copia della morale confuciana la quale costituisce la tradizione popolare. Le cose vietate dai precetti morali confuciani non possono essere considerate dai Taoisti come lecite; essi però sono liberi d'aggiungere qualche precetto in più. Ecco i dieci divieti per quelli che desiderano di raggiungere lo stato di Genio. Si deve:

- A. Evitare la lussuria;
- B. evitare l'ubbbriachezza;
- C. evitare l'invidia e crudelta;
- D. evitare la impudicizia;
- E. evitare di mangiare la carne dell'animale nato nel giorno della stessa enumerazione, come nel giorno della nascita del padre di chi mangia;
- F. Evitare mangiare la carne dell'animale nato nel giorno della stessa enumerazione come nel giorno della nascita di chi mangia;
- G. evitare di mangiare la carne;
- H. non accontentare la gola;
- I. non ammazzare i vermi;
- J. non vituperare la parte settentrionale.

Questi divieti hanno il sapore dei divieti buddistici, come vedremo in appendice; ed hanno pur sapore di superstizione che è la caratteristica del Taoismo. Il numero del giorno d la parte settentrionale non hanno niente di comune nè con il Confucianesimo nè con il Buddismo.

Nel secolo ottavo d. C., il taoista Lü-tong-pin (nato verso il 755 d. C.), compilò uno schema di esame di coscienza in cui, secondo la morale confuciana, si enumerano le principali azioni buone e cattive verso i genitori, i fratelli, la moglie, gli zii, gli amici e discepoli, i servi, il prossimo, gli animali; riguardo ai propri sentimenti, riguardo alle azioni esteriori, riguardo alle parole, riguardo alle passioni,

riguardo al mangiare e al bere, riguardo ai beni e al commercio, e sulla lussuria. ⁽¹⁶⁾

Mezzi fisici

63. Per arrivare alla conquista della immortalità, non è sufficiente che l'uomo conduca una vita morale buona; è necessario che l'uomo pratichi anche dei mezzi fisici. L'insegnamento taoistico ha tramandato ai posteri molteplici mezzi fisici, il quali hanno tutti, che più chi meno, l'efficacia miracolosa di prolungare la vita umana. I principali fra questi mezzi sono i seguenti: l'astinenza dai cibi materiali, la respirazione artificiale, la conservazione delle energie, e le droghe della perennità. L'ultimo mezzo è il più efficace, gli altri sono ausiliari, e da solo possono solamente prolungare la vita dell'uomo per un periodo determinato.

La concezione dottrinale dei mezzi fisici, che concorrono alla immortalità, si connette strettamente con la concezione filosofica della costituzione fisica dell'uomo, di cui abbiamo parlato nel primo capitolo.

(16) Wiegner. *Histoire des croyances...*; p. 579-588.

"A l'égard des parents. — Etre avec eux amiable, doux et gracieux, un mérite pour un jour. Les saluer matin et soir, un mérite par jour. Se bien conduire et bien travailler pour leur faire plaisir, un mérite par jour. Se fatiguer pour eux, un mérite chaque fois. Recevoir humblement une réprimande, un mérite. Leur donner un conseil profitable, trois mérites. Les apaiser ou les consoler, trois mérites. Dépenser librement pour eux, trois mérites. Les exhorter discrètement à s'amender, dix mérites. Leur apprendre à bien agir, dix mérites. Réparer une faute, ou payer une dette de ses parents, dix mérites..."

"Règles relatives aux serviteurs et aux servantes. — Leur fournir libéralement la nourriture et les vêtements nécessaires, un mérite par jour. Les encourager, et les consoler dans leur labeur, un mérite chaque fois. Leur pardonner une petite faute, deux mérites. Les bien soigner quand ils sont malades, vingt mérites..... forcer ses esclaves au célibat, cent démerites....

"Passer un jour, content du nécessaire, un mérite. Ramasser des grains tombés à terre, un mérite. Manger ce qui est servi, sans choisir, un mérite. Désirer mieux que ce qui convient, dix démerites. Se vêtir au-dessus de sa condition, cinq démerites....".

L'elemento costitutivo dell'uomo è il Ch'i, il quale si divide nello Yang — e nello Ying, e poi si suddivide in cinque elementi: metallo, legno, acqua, fuoco, e terra. Il Taoismo religioso prendendo questa dottrina ontologica dagli antichi filosofi, l'ha modellata in un senso grossolanamente materiale, trasportandola dalle sfere metafisiche alle sfere fisiche. Mentre nella mente dei filosofi taoisti tutti gli elementi costitutivi erano elementi ontologici, nella mente dei taoisti religiosi sono tutti elementi fisici. Quindi il Ch'i è un elemento materiale e fisico che costituisce il mondo e l'uomo; così anche lo Yang e lo Ying, e i cinque elementi. Il parallelismo e l'analogia che gli antichi hanno visto nella costituzione del macrocosmo e del microcosmo sono diventati identificazioni materiali e fisiche.

Le spiegazioni e le applicazioni dei mezzi fisici in realtà sono elementarmente ridicoli e puerili, se non stranamente stupidi. Ma se si considera la cosa dal punto di vista filosofico, si trova logica e ragionevole. Il suo peccato originale è nella concezione dottrinale.

Astinenza dai cibi materiali

64. Ordinariamente l'uomo si nutre di cibi materiali e in Cina particolarmente di riso. Il cibo materiale mangiato si trasforma in sostanze fisiche del corpo umano. Siccome i cibi materiali sono sostanze consuntibili, il corpo umano, nutrito di questi cibi, rimane sempre consuntibile, cioè soggetto alla distruzione della carne. Invece nell'universo esiste anche un elemento fisico, che è il Ch'i e che è inconsuntibile. Questo elemento, che costituisce l'universo, rimane sempre incorruttibile, perchè il suo effetto, che è l'universo, è durevole e perenne. L'uomo è pure costituito da questo elemento, e il corpo umano è un prodotto di Ch'i. Perciò se l'uomo potrà astenersi dal prendere i cibi materiali, e nutrirsi solamente del Ch'i, cioè ridurre il bisogno dei cibi materiali al minimo richiesto per la conservazione del corpo, egli avrà la possibilità d'avere un corpo inconsuntibile. Però nello stato ordinario non è possibile che l'uomo s'astenga da tutti i

cibi materiali; e allora si deve praticare la astinenza dal riso, la quale ha come effetto di prolungare la vita dell'uomo. ⁽¹⁷⁾

Il metodo per praticare quest'astinenza, secondo K'o-hong, ha centinaia di forme, che consistono nell'usare medicine diverse. I nomi delle medicine sono stranissimi, e non si arriva a intendere che cosa propriamente egli volesse significare. Infatti parla di medicine che possono conservare i cibi mangiati per lunghi anni non digeriti cosicché l'uomo non senta più la fame; o di altre medicine che possono accompagnare i sassi inghiottiti e conservati nello stomaco; o di vini speciali e di acque esorcizzate con formule misteriose che possono eliminare il bisogno del cibo. Egli racconta pure curiose storielle di uomini, che hanno ottenuto l'effetto con questi metodi. ⁽¹⁸⁾

Respiro artificiale

65. I Buddisti hanno molto in onore la contemplazione; e fra questi contemplativi ve ne sono che seguono la setta yoga con la prat-

(17) " Sur l'abstention du grain, c'est-à-dire sur l'espoir de pouvoir vivre exclusivement d'air et de rosée, renonçant absolument au riz et autres grains, but que tous les Taoistes cherchaient alors à atteindre, Keue-houg (K'o-hong) s'exprime ainsi... D'abord, il ne faut pas se tromper soi-même et tromper les autres, comme font ceux qui mâchent des aliments, avalent le suc et refètent la pulpe. Ce n'est pas là une abstinence. Il parle ensuite au long des jeûneurs, nombreux, de son temps... Beaucoup, emploient des médicaments, qui leur permettent de rester quarante ou cinquante, jusqu'à cent et deux cent jours, sans prendre nourriture, les médicaments employés supprimant les affres de la faime. Ceci, dit-il, est chose naturelle, certaine connue de tous. D'autres, dit-il, usent d'eau sur laquelle des formules ont été récitées, dans laquelle des talismans ont été trempé... Keue-houang conclut: Des médicaments permettent de s'abstenir de nourriture durant plusieurs dizaines de jours. Des formules permettent de s'abstenir de nourriture des dizaines d'années. Mais jeûner ne suffit pas pour arriver à l'état de Génie ". Wiegier o. c. p. 397.

(18) K'o-hong. o. c. cap. XV.

ica del respiro artificiale. ⁽¹⁹⁾ Il metodo taoistico del respiro artificiale rassomiglia a quello buddistico, ma con fine totalmente diverso. Il Buddismo insegna la pratica del respiro per calmare le agitazioni delle passioni ed ottenere la tranquillità interna; il Taoismo religioso pratica il respiro artificiale per ottenere la trasformazione del corpo umano in una sostanza aerea quasi-spirituale (Ch'i), che lo renda incorruttibile.

L'uomo è costituito del Ch'i, una sostanza sottilissima ed incorruttibile; il corpo umano dovrebbe uscire incolume dalle mille insidie dello spazio e del tempo, ma è diventato corruttibile per il contatto con la materia, e specialmente per il bisogno di nutrimento materiale. Per attuare la incorruttibilità del corpo umano è necessario adoperare dei metodi che siano efficaci a diminuire la materialità del corpo. Uno di questi è il respiro artificiale. Il quale si attua in tre momenti: respirazione, ritenzione ed aspirazione. Si respira lentamente dal naso e si dilatano la gola e i polmoni. Si ritiene l'aria respirata con la progressiva durata da un colpo a cento colpi del polso, Poi s'aspira così cautamente da non muovere neppure una piuma che sia davanti al naso.

(19) " Perciò presupposto essenziale della tecnica yoga è la concentrazione su un punto solo, la quale frena le due cause dell'istabilità nel nostro complesso mentale, cioè l'attività sensoria e l'impulso del subconscio. La disciplina che a questo risultato conduce, comprende cinque momenti preparatori e cioè il controllo morale, la disciplina, le posture specifiche del corpo, la regola del respiro, l'emancipazione degli organi dei sensi dall'impero degli oggetti esteriori... Il terzo momento, quello cioè delle posture, ha avuto una grande importanza ed è stato specialmente elaborato nelle scuole del Hatha yoga, le quali hanno in maniera particolare insistito sul lato pratico, si potrebbe dire psicologico terapeutico dello yoga. Alcuni testi elencano ottantaquattro diversi modi di sedere, giacere o atteggiarsi durante la meditazione...

Il quarto momento consiste nella regola del respiro, cioè nel controllo del ritmo respiratorio; controllarlo significa di fatto rallentarlo... Il processo del ritmo respiratorio avviene attraverso tre momenti: ispirazione, ritenzione dell'aria ed espirazione... " G. Tucci — *Forme dello spirito asiatico*. p. 185-187.

Siccome l'aria, Ch'i, ha due specie: Yang è Ying il respiro deve essere praticato con aria salubre. Difatti lo Yang è salubre e lo Ying è mortifero. L'uomo deve respirare solamente l'aria Yang, che corre nel mondo dalla mezza notte al mezzo giorno.

K'o-hong non annette una virtù eccezionale a questa pratica, sconfessando gli altri maestri che attribuiscono la forza di cerennità al metodo del respiro; K'o-hong ammette solamente la virtù di evitare le malattie, e non dà troppa importanza alle posizioni del corpo durante la pratica. ⁽²⁰⁾

Parlando del concetto della vita umana, abbiamo notato che Lao-tze guardava allo stato del bambino neonato come allo stato ideale dell'uomo. Lo stato infantile di Lao-tze però deve essere inteso come uno stato morale e psicologico, che consiste nell'assenza degli istinti delle passioni. Il bambino non ha desideri, ha solo le esigenze elementari della natura. Lao-tze guarda a questo stato come allo stato ideale della perfezione, riducendo l'uomo a non desiderare, e a non agitarsi come il bambino. Il Taoismo religioso invece prende il principio di Lao-tze in un senso materiale e fisico, e vuol ridurre il corpo umano allo stato fisico del corpo del bambino. Lo stato infantile del corpo è lo stato ideale, perchè il corpo del bambino è tenero, mobile, pieno di energie, destinato allo sviluppo, cioè ad uno stato di vitalità e di potenza. Se l'uomo potesse rimanere sempre bambino, la vecchiaia sarebbe allontanata per sempre, e di conseguenza anche la morte. Il respiro artificiale ha appunto l'effetto stupendo di riportare il corpo decrepito ed invecchiato alla pelle molle del corpo infantile, cioè al ringiovanimento in senso pieno. Il Taoismo parla dell'autonascita (endogenèse de l'enfance): l'uomo attraverso il congiungimento dell'elemento positivo e dell'elemento negativo in se stesso, può avere un concepimento, non come un bambino, ma della sostanza dell'embrione che verrà trasformato nel corpo che effettuerà il ringiovanimento

(20) K'o-hong. o. c. Appendice alla prima parte.

dell'uomo. ⁽²¹⁾

Conservazione delle energie

66. L'uomo muore perchè affaticandosi in molte cose, consuma le proprie energie e logora il proprio organismo. Se si desidera una vita lunga, è indispensabile risparmiare l'energia. Il Taoismo filosofico, secondo il principio morale, ha inculcato la vita tranquilla e sedentaria. Lavorare il meno ch'è possibile: ecco il programma della vita. Il Taoismo religioso dal campo morale passa al campo fisico, affermando che la somma tranquillità della vita contribuisce a prolungare la vita stessa.

Il principio della tranquillità abbraccia tutti gli aspetti della vita umana. Sradicare gli istinti passionali per vivere nella pace senza troppi desideri; eliminare il lavoro per stare in riposo senza consumarsi in molti movimenti: Tra i mezzi di conservazione delle energie, c'è quello che riguarda l'atto coniugale. Non s'insegnava l'astinenza totale, ma moderata. Si dice che ci sono delle regole minuzionse, che

(21) " Le principe fondamental de l'endogenèse de l'enfançon (de l'être transcendant capable de suivre) est que cet être est produit par la combinaison du sperme avec l'air. Si le sperme et l'air ne se combinent pas, les deux âmes ne s'y attachent pas. Or la combinaison du sperme avec l'air, est produite par l'achauflement passionnel. La femelle et le mâle se recherchent, l'achauflement sexuel combine le sperme et air; voilà les êtres aissent. On appelle communément la génération sexuelle " fonctionnement du métier a tisser des transformation " . De cette génération sexuelle (à deux) des sages ont conclu à la possibilité d'une génération à un les elements mâle et femelle qui existent dans l'homme, sperme fourni par les testicules, air fourni par les poumons, se combinant dans le coeur doucement échauffé par le feu cosmique. Dans ces conditions, de la combinaison l'âme superieure, foetus de survivre dévoluppe et finit par s'envoler comme être capable de survivre (état de Génie)..." Chou-tsu-tze, Tai-she-king.

cfr. Wieger, Textes philosophiques. p. 349.

per decenza non si trasmettono in iscritto. ⁽²²⁾

La droga della immortalità

67. I primi maghi che incominciarono ad affermare la conquista del segreto della immortalità, dicevano che esistevano delle piante miracolose in certe isole inaccessibili e sopra altissimi monti. Queste piante, custodite gelosamente dagli spiriti e nascoste agli occhi profani, hanno il potere di rendere immortale la vita umana. L'imperatore Tsin-she-huang mandò degli uomini a cercare queste piante in isole misteriose. Siccome però queste piante sono assai rare e quasi introvabili, i Taoisti hanno cominciato a divulgare un altro mezzo infallibile, creato dalla industria umana per conquistare la perennità della vita. Esso è la droga della immortalità.

Il mago Ly-siao-tchuun parlò all'imperatore Han-ou-ti non di piante miracolose, ma di grani d'oro artificiale. In seguito i Taoisti diedero un'importanza notevole a quest'oro artificiale, battezzandolo con il nome di droga della perennità. La cosa in se è molto semplice, perchè si mettono insieme, secondo una ricetta, alcune sostanze minerali ed a forza di fuoco si produce una combinazione chimica. Ma un velo di misteriosità avvolge queste formule strane e praticamente non effettuabili. K'o-hong nel suo libro, dopo l'enumerazione dei diversis-

(22) "Ménagement du sperme, Keue-houang (K'o-hong) commence par avvertir que cette matière n'est jamais expliquée dans les livres avec les détails qu'il faudrait, pour la raison de decence... La continence absolue, dit il, est mauvaise; car elle rend toujours morose et souvent malade. Les actes sexuels ne sont interdits à personne, même pas aux candidats à l'état de Genie. Mais la dépense doit être strictement réglée. Elle ne doit jamais excéder la production. Hélas dit-il, c'est à peine un homme sur dix mille, arrive à réaliser cette formule. Or la dépense excessive ruine l'organisme plus qu'aucun autre excès, car le sperme est de la cervelle liquéfiée. Keue-hong termine cette brève note, en se vantant que lui fuit parfaitement instruit en la matière, par son maître Tcheng-sen-yuan". Wiegner, *Histoire...* p. 393.

simi metodi di combinazione, confessò che il metodo dell'oro artificiale era il segreto massimo dei maestri. ⁽²³⁾

Comunemente si conosce che l'oro artificiale o la droga della immortalità è una combinazione di sostanze minerali. Il nome è derivato dalla natura dell'oro ch'è solido e duro: e indica che l'effetto della droga consiste nel trasformare il corpo umano in una durezza simile a quella dell'oro così da durare per molti e molti secoli. Le essenze che compongono la droga, sono molteplici e contengono ordinariamente zolfo, arsenico, mercurio ecc... Il modo di combinarle è un mistero, che non viene insegnato se non a pochi fedeli discepoli. Chi possiede il segreto, è destinato allo stato di genio.

Ma ci sono tre condizioni comuni e indispensabili: il fuoco, un monte, e il patrocinio divino.

Le droghe si compongono di diverse essenze; la combinazione si effettua sotto la forza del fuoco. Si mescolano le essenze in un piccolo forno, s'accende il fuoco che può durare uno o tre o più mesi. Il segreto sta nel saper proporzionare le essenze con il calore del fuoco. K'o-hong nel suo libro ha ricopiato dai famosi maestri parecchie maniere di combinazione con descrizioni dettagliate circa la quantità delle essenze. Però nè lui nè altri hanno potuto ottenere l'effetto desiderato con il loro insegnamento.

Il fuoco s'accende in un forno che deve essere collocato su un alto monte per togliersi dagli sguardi profani. Non si pensi che sia facile andare su un'alta montagna per produrre la droga della immortalità, perchè gli spiriti della montagna non lasciano l'uomo in tranquillità a compiere la sua opera. K'o-hong nel suo libro insegna ai desiderosi della droga di munirsi dei diversi espedienti che difendono dalle cattive influenze degli spiriti. Espediente sicuro è portarsi le formule scritte del talismano. ⁽²⁴⁾

(23) K'o-hong. Pao-p'o-tze. cap. 4, 16.

(24) K'o-hong. Pao-p'o-tze. cap. 17.

Il patrocinio dei buoni spiriti è pure necessario per ottenere il successo. Naturalmente la combinazione non può realizzarsi perchè gli elementi minerali, messi insieme con il fuoco, non possono produrre una droga d'oro, e molto meno una droga dell'immortalità. Quindi è condizione necessaria l'intervento della divinità che operi una trasformazione miracolosa. E qui entra in azione la mitologia taoistica.

La Mitologia Taoistica

Sommario: La divinità suprema, Gli spiriti inferiori, I Geni.

68. Quale è l'idea dei Taoisti riguardo alla divinità? I Taoisti antichi come Lao-tze e Tchuang-tze, ci sembrano atei. Essi non hanno combattuto apertamente l'idea di Dio, in cui il Confucianesimo credeva, ma neppure ammisero esplicitamente l'esistenza della divinità: Vi si trovano delle espressioni che potrebbero indicare la credenza dei Taoisti in Dio; però questo possono essere anche interpretati in senso naturalistico.

((Il Tao del cielo
è forse simile al tirare dell'arco.
Quel che è alto si abbassa;
quello che è basso si alza;
si diminuisce il sovrabbondante,
si completa l'insufficiente.
Il Tao del cielo
diminuisce il sovrabbondante
e completa l'insufficiente.
Il Tao dell'uomo non è così;
diminuisce l'insufficiente
per offrire al sovrabbondante)). ⁽¹⁾
((Il Tao del cielo non ha parenti,
è sempre coi buoni.)) ⁽²⁾
((Il Tao del cielo
avvantaggia e non danneggia.
Il Tao del saggio dà e non contende.)) ⁽³⁾

(1) Tao-te-king. cap. LXXVII.

(2) Tao-te-king. cap. LXXIX.

(3) Tao-te-king. cap. LXXXI.

In questi tre testi del libro di Lao-tze si parla della norma (Tao) del cielo e della norma (Tao) dell'uomo, come di due opposti. Si pensa subito che il cielo, nel senso usato da Lao-tze, è il cielo del Confucianesimo, cioè il Dio del cielo, il quale regola il corso dell'universo. Ma la conseguenza logica dei principi dottrinali ci induce a preferire la interpretazione che intende la parola ((cielo)) per natura, come intendono gli autori cinesi moderni. ⁽⁴⁾

Infatti i Taoisti antichi, quando erano veramente sinceri, disprezzavano anche le prescrizioni cerimoniali e avversavano il rituale tradizionale. Perciò non praticavano l'offerta ai parenti defunti e nemmeno sacrificavano alle divinità.

Quando il Taoismo si vestì di una veste religiosa e divenne religione, la credenza alle divinità andò intensificandosi più che nel Confucianesimo, e creò un cumulo di leggende mitologiche.

In Cina non esiste una mitologia organica che sviluppi le diverse serie di esseri trascendentali; esistono delle leggende mitologiche.

((Dell'antica mitologia cinese ci sono rimasti così pochi e poveri frammenti che i moderni sinologi, non riuscendo a esporla in sintesi organica, hanno dovuto ammettere in essa una deficienza di origine. Si è detto che la naturale inclinazione del popolo cinese verso la vita pratica ha impedito il fiorire della mitologia; si è pensato che l'influenza confuciana, accentuando e dando un sistema a questa inclinazione, abbia cancellato le tracce di una mitologia primitiva; si è immaginato che il lavoro spossante che affaticava l'esistenza del popolo cinese minuto ne abbia oscurato la fantasia; si è affermato infine che la trasformazione della mitologia nella storia, avvenuta fin dalle origini della civiltà cinese, abbia spezzato la continua della formazione dei miti.

((Ma è anche vero che se la fantasia mitica cinese non si dispie-

(4) Hu-she. o. c. p. 55.

Hong-yu-lang. o. c. vol. I. p. 218.

gava alle origini con quella abbondanza e organicità caratteristiche dei primitivi popoli europei, essa mantenne poi una vitalità nel tempo, che permise il formarsi di miti anche in epoche più recenti, facendo nascere leggende nuove che si frammischiarono intimamente con le antiche e rendendo vano qualunque tentativo di stabilire una precisa concatenazione degli episodi e una precisa cronologia.)) (5)

La formazione della mitologia nei secoli posteriori è dovuta al Taoismo. Il motivo principale della mitologia taoistica è la incarnazione della divinità. Si crede comunemente, nel Taoismo, che una divinità può venire nel mondo assumendo la forma umana: e dopo un certo tempo di vita, essa ritorni al suo stato primitivo. Noi sceglieremo le figure principali da questa mitologia, raccontando le loro vicende umane.

La divinità suprema

69. Il Taoismo religioso crede a una gerarchia celeste, che è composta di tre categorie di spiriti. La corte celeste si divide in tre sfere; in ciascuna di essa domina una divinità, circondata dagli spiriti inferiori. Queste tre sfere ci chiamano le Tre Purità: Yu-ts'in, Shan-t'sin e Tai-ts'in. Nella prima sfera domina Yu-huang-shan-ti ed abitano gli spiriti santi; nella seconda sfera domina Tao-tchuun ed abitano gli spiriti puri; nella terza sfera domina Lao-tchuun ed abitano i Geni. (6)

Nel Taoismo religioso esiste una divinità suprema che si chiama Yuan-che-tien-tzun (primordiale, altissimo signore del cielo). D'altra parte la mitologia delle tre divinità dominanti nelle tre sfere, fà supporre una triplice divinità suprema. Ben lontano è la somiglianza di questa trilogia taoistica con la trinità cristiana, perchè queste tre divinità taoistiche sono tre spiriti distinti e indipendenti. La spie-

(5)Lokuang. I miti e leggende cinesi. o. c. p. 145.

(6)Pietro Huang. o. c. vol. I. p. 59.

gazione che ci sembra più ammissibile, sta nelle differenti incarnazioni della divinità suprema. I tre spiriti dominanti sono tre incarnazioni principali del dio supremo.

Il dio supremo Yuan-she-tien-tzun è un ente supremo, formato prima di tutto l'universo dall'aria purissima (Ch'i purissimo). Questo è l'origine di tutti gli esseri e l'ordinatore dell'universo; egli abita nel cielo superiore alle tre sfere celesti. Al principio di ogni nuovo mondo egli trasmette il segreto della immortalità agli uomini eletti. ⁽⁷⁾

Il dio Yuan-huang-shan-ti rappresenta la prima incarnazione del dio supremo, avvenuta nel regno Kuan-yen-miao. ((Il re di questo regno, Ching-te e la regina Pao-yueh, non avendo figli, ordinarono che i monaci taoisti impetrassero dal cielo un erede; e una notte la regina vide in sogno il dio Lao-tchuun seduto sul suo dragone, con un bambino sulle ginocchia, verso il quale ella tese supplichevole le braccia. Svegliatasi, Pao-yueh sentì di essere divenuta madre, e dopo un anno si sgravò. Il giovane principe, incarnazione di dio, salì sul trono alla morte del padre, ma presto abdicò, si fece eremita, e con divino potere sanò le infermità del suo popolo.)) ⁽⁸⁾ L'imperatore Cheng-tsong della dinastia Song, nell'anno 1015 e nell'anno 1017, proclamò il figlio del re Ching-te, dio altissimo, conferendogli il titolo ((Yuan-huang.)) ⁽⁹⁾

(7) Pietro Huang, o. c. vol. I. p. 57.

Wieger, o. c. p. 518-519.

" Au-dessus de tout, est le Venerable céleste de la première origine, qui fut avant l'émanation primordiale, et dont personne ne sait l'origine; qui est toujours le même, sans aucun changement... Dans le vide primordial, sans intérieur ni extérieur, une lumière brilla. Cette lumière était esprit. L'esprit s'épanouissent, devint les Trois Purs ... Mon opinion personnelle est, que les T'aoistes de la Chine, qui plus tard frayèrent avec les Manichéens puis rejatèrent leurs dogmes, qui empruntèrent à l'Amidisme certaines pratiques pour s'assumer des revenus, sont au fond, depuis le troisième siècle de l'ère chrétienne, des disciples du gnostique Basilide " .

(8) Lokuang, Miti e leggende cinesi. p. 147.

(9) Pietro Huang, o. c. p. 61 vol. I.

Il dio Tao-tchuun è rimasto incognito. Dal nome sembra che si trattasse di Lao-tze, ma in realtà egli si trova nella terza sfera della purità.

Il dio Lao-tchuun è il Lao-tze divinizzato. La sua vita leggendaria è stata riportata da noi nell'introduzione.

Gli spiriti Inferiori

70. ((Le divinità preposte alla vita sociale, a tutti i mestieri e alle professioni, sono uomini illustri, benemeriti del paese, che la fantasia popolare ha fatto divenire immortali. Spesso sono considerate incarnazioni di divinità superiori: così il dio della letteratura è il genio della stella Wench'ang, il quale s'incarnò al principio della dinastia Cheou (circa il 1000 a. C.). Nella moglie fin allora sterile del vecchio Chang, una notte la stella Wench'ang brillò più del solito rispondendo alle fervide preghiere di Chang, che chiedeva un figlio. Wench'ang, fatto uomo, salvò il paese da un'inondazione; la sua fidanzata, morta di dolore perchè il padre si opponeva alle sue nozze, risuscitò per unirsi a lui; infine egli divenne ministro dell'imperatore e, dopo la morte, risalì al cielo. Il dio dell'arte è Lu-pan, che nel V sec. a. C. fu scultore e ingegnere. Cinque fratelli, i Lu-ten (geni delle cinque contrade), presiedono al commercio e alla ricchezza. Più tardi appare la dea dei marinai, Tien-fiei: essa nasce nel secolo VIII a. C. per virtù della dea Kuan-yin; un giorno, mentre i suoi quattro fratelli commercianti navigavano per mare, essa andò in estasi e, ridestata dai suoi parenti, scoppiò in lacrime perchè le era stato così impedito di salvare i suoi quattro fratelli in pericolo. Al loro ritorno, essi raccontarono che, durante una tempesta, avevano visto una fanciulla governare la vela, ma improvvisamente ella era scomparsa e il maggiore di loro era caduto in mare. Tsan-ngü, dea della seticoltura, è un pò l'Aracne cinese: nel XII sec. a. C., una fanciulla, addolorata per l'assenza del padre, che non faceva più ritorno a casa, rifiutava di prendere cibo. La madre la promise allora in matrimonio a chi avesse ritrovato il padre; subito il cavallo del padrone si lanciò fuori della

stalla e dopo vari giorni, ritornò portando in groppa il disperso. Da quel giorno il cavallo era agitato, e nitriva inquieto ogni volta che vedeva la fanciulla; il padre, saputo della promessa fata dalla madre, uccise l'animale e ne distese la pelle nel cortile per asciugarla; davanti a quella pelle, la fanciulla si fece beffa della passione del disgraziato cavallo. Improvvisamente la pelle si mosse e rapì la ragazza che, entro di essa, si trasformò in un baco di seta. Una notte essa apparve ai genitori annunciando loro di essere divenuta la dea della seticoltura.

((Dea del parto è Chen-fu-ren (la matrona Chen), che, durante la dinastia Tang, offrì alle divinità il frutto del suo seno per fare cessare una siccità. Subito ella abortì, e la pioggia cadde abbondante.

((Infinite, infine, sono le divinità tutelari della vita familiare, anch'esse derivate da uomini virtuosi. Le più importantissime sono Chen-su-pao e Wu-chen-te: una volta che l'imperatore Tang-t'ai-tsong (627-650) era ammalato e non poteva dormire perchè sentiva gli spiriti maligni agitarsi fuori del palazzo, questi due suoi generali domandarono l'onore di fare la guardia. Subito gli spiriti maligni sparirono e l'imperatore ordinò che l'effigie dei due fossero dipinti sulla porta del palazzo. Il popolo volle imitare l'imperatore e i due generali divennero geni tutelari. Altre divinità proteggono la cucina, il letto, la salute, le attività famigliari in genere; e spesso la letteratura vi si ispirò sentendo sempre attuali e presenti questi miti, a cui il popolo continua a dar vita.))⁽¹⁰⁾

Una divinità femminile che gode di una grande popolarità in Cina, è la dea Kuan-yin, la quale è stata una creazione del Buddismo ed ha pure una vita leggendaria taoistica. ((Kuan-yin era la terza figlia di Miao-chuang-wang, re di She-lin; fin da bambina essa desiderava dedicarsi alla vita monastica, e dopo avere vinto l'opposizione del padre, era entrata nel convento di Lung-shu-shien. Ma più tardi il padre, non riuscendo a farla tornare alla vita profana, ordinò che fosse strango-

(10) Stan. Lokuang. Miti e leggende cinesi. o. c. p. 148-149.

lata. L'anima Kuanyin, dopo essere stata negli inferi, rientrò nel suo corpo, e la fanciulla risuscitata fu miracolosamente trasportata nell'isola p'o-t'o. Ammalatosi il padre Kuan-yin tornò alla sua casa e, per guarirlo, sacrificò le proprie braccia. Il padre, commosso, ordinò allora che una statua ((con mani e piedi perfetti)) le venisse innalzata con grandi onori. Questa frase in cinese può facilmente confondersi con l'altra ((con mille mani e con mille piedi)); e tale, per errore, sorse la statua di Kuan-yin. Essa rimane la dea della pietà, della bontà spesso avvicinata alla Madonna cristiana.)) ⁽¹¹⁾

Geni

71. Il numero dei Geni dovrebbe essere grandissimo, dato che la tradizione taoistica ha esaltato moltissimi uomini come immortali. Per raccontare le storie leggendarie di tutti i Geni, ci vorrebbe un'opera voluminosa. Noi scegliamo qualche figura principale per dare ai nostri lettori un'idea della vita dei Geni.

I principali Geni taoistici sono otto; il numero è consacrato dalla tradizione antica. Si chiamano: Tsong-li, Lu-tong-pin, Tchang-koo, Lang-tsai-ho, Hanshan-tze, Tsao-kuo-cheou Ho-shen-ku, Ly-yuan-tsong.

Tsong-li era un uomo storico, il quale viveva durante la dinastia Han, ed era comandante di divisione. La leggenda vuole che nella sua vecchiaia si ritirasse sul monte Yang-ko-shan, acquistando la immortalità.

Lü-tong-pin visse nel secolo ottavo d. C.; ma le diverse leggende lo fanno nascere in diverse epoche. A vent'anni rifiutò di prendere moglie e andò a visitare i monti più famosi. Sul monte Lu-shan s'incontrò con un Genio, il quale gli consegnò il segreto della perennità.

(11) Stan. Lokuang. Miti e leggende cinesi. p. 148.

Coltivò quindi l'arte della immortalità. Nel suo sessantesimo egli superò gli esami imperiali e cominciò carriera governativa. Ma un giorno s'imbattè con il Genio Tsong-li in un ristorante della città imperiale. Tsonli lo invitò a pranzare con lui. Mentre aspettavano d'essere serviti, Lu-tong-pin s'addormentò ed ebbe un sogno significativo. Gli parve di salire nella carriera fin all'incarico più onorifico dell'impero; ma un giorno, passati cinquant'anni, venne degradato ingiustamente. Mentre si affannava per recarsi al suo posto nelle provincie più remote, si svegliò e trovò la tavola non ancora pronta. Tsong-li gli mostrò la falsità degli onori umani, e lo condusse sul monte Tsong-nan-shan.

Tchang-koo, figura leggendaria, ebbe una storia quanto mai fantastica. Si narra che egli visse durante il regno dell'imperatore Tang-suen-tsong (712-756) sul monte Tsong-liaoshan, divenne più volte centenario. Dopo molte insistenze dell'imperatore, accettò l'ufficio di governatore. Viaggiava su un asino bianco; il quale mentre camminava, era veramente asino e quando invece cessava dal suo servizio, diveniva un pezzo di carta che Tchang-koo piegava e metteva in tasca. Dopo una lunga carriera, egli morì; ma allorchè i discepoli andarono ad esaminare il cadavere, trovarono la cassa vuota e credettero alla sua immortalità.

Lang-tsai-ho fu una figura bizzarra. Si dice che egli visse alla fine della dinastia Tang. Vestiva non secondo la stagione; ma d'inverno con una veste leggera, e d'estate con una veste pesantissima. Mendicava di porta in porta cantando sempre allegramente. Un giorno entrò in un ristorante e domandò da bere. Ubbriacatosi, saltò fuori e scomparve.

Han-shan-tze è riconosciuto come il nipote del famoso letterato, Han-yu (768-824). Da giovane lo zio cercò di farlo studiare, ma rispondeva d'aver imparato un'altra arte: quella di far comparire d'improvviso i fiori. Sotto gli occhi dello zio, Han-shan-tze prese un vaso vuoto, lo riempì di terra ed all'istante fece spuntare una pianta di rose

con fiori freschissimi. Sapeva pure passare da un luogo all'altro come un lampo, e predire le cose future. Quando suo zio, degradato dall'imperatore, dovette attraversare una montagna altissima carica di neve, per raggiungere il suo nuovo ufficio, egli d'improvviso comparve a fianco dello zio e lo aiutò a fare la strada nella neve, e gli assicurò che sarebbe tornato alla sua carriera nella corte imperiale.

Taso-kuo-cheou si chiamava Tsao-chen-shiu perchè era fratello maggiore della imperatrice Taso. Coinvolto in un atto criminoso di un suo fratello, fu condannato alla reclusione; liberato per un ammistà generale, egli si ritirò su un monte solitario. S'incontrò con i Geni Tsong-li e Lü-tong-pin, i quali gli consegnarono il segreto della immortalità.

Ho-shen-ku, giovane ragazza di quindici anni, ebbe la fortuna di un incontro con un Genio, il quale le suggerì di in ghiottire la polvere di un marmo speciale con la droga della perennità. Ella rifiutò il matrimonio, e s'astenne dal cibo. Viveva sui monti, ma ritornava a casa alla sera, portando le frutta selvatiche per la propria madre. Infine essa volò in cielo.

Il Genio Ly-yuan-tsong si confonde con il Genio Ly-t'ie-kuai, ed è molto probabile che si tratti della medesima figura mitologica. Ly-t'ie-kuei da giovane aveva ricevuto da Lao-tze il segreto della immortalità e si radunava intorno alcuni discepoli. Un giorno, desiderando di visitare il famoso monte Huashan, decise di andarvi solamente con lo spirito, lasciando il corpo nei giardini pubblici, vicino alla sua casa. Raccomandò a un suo discepolo di fare la guardia al suo corpo col comando di bruciarlo dopo il settimo giorno, se il suo spirito non fosse ritornato. Ma il discepolo frattanto fu chiamato di urgenza a casa per la malattia del padre, e prima di andarvi, bruciò il corpo del maestro. Nel settimo giorno lo spirito di Ly-t'ie-kuai ritornò e, visto un corpo nel giardino, vi entrò; ma il corpo morto era di mendicante deforme, con una gamba zoppicante, con una testa enorme, con i capelli irti come il filo di ferro, con due occhi enormi. Quando Ly-

t'ie-kuai si accorse dello sbaglio si sforzò di lasciare quel corpo, ma Lao-tze lo impedì e gli donò un bastone di ferro per camminare. Perciò egli fu chiamato il signor Genio dal bastone di ferro (T'ie-kuai-shen). ⁽¹²⁾

(12) Pietro Huang. o. c. vol. III. 208-218.

Appendice

Il Buddismo In Cina

La storia del buddismo in cina

1. La storia del Buddismo in Cina per una più facile comprensione, si può dividere in tre periodi: a) Perodo di propagazione che incomincia dal secolo I d. C., e va fino al secolo VII d. C.; b) Periodo dello sviluppo dal secolo VII d. C. al secolo X d. c.; c) Periodo di decadenza che decorre dal secolo X fino ai tempi mostri.

Il fondatore del Buddismo è stato Budda, la cui vita è narrata nei libri canonici Pitakas. Budda, Siddartha Gautama, è nato circa l'anno 560 a. C. a Matavi, capitale del regno Sakya. A sedici anni, sposò la figlia del principe Kolivan, Bimba Yasoshara. A venti abbandonò la casa, la moglie e il figlio e cominciò a praticare una vita ascetica con gravi mortificazioni corporali. Dopo una lunga peregrinazione spirituale di ricerca della verità, un giorno Budda venne improvvisamente illuminato da quattro grandi verità infallibili: la vita umana è un continuo dolore; la liberazione dai dolori si attua nel distruggerne le cause che consistono principalmente nella ignoranza e nella cupidigia; la distruzione dei dolori sta nella illuminazione degli uomini. Budda cominciò a propagare la sua dottrina e a radunare seguaci nelle diverse comunità monastiche. Viaggiava per quaranta quattro anni attraverso le differenti contrade dell'India, annunziando la salute degli uomini, e moriva nel paese di Kutagara.

Le leggende cinese hanno lavorato intorno alla nascita di Budda, collorandola alla pari di quella di Lao-tze. Si narra generalmente che una regina del reno Ca-ye-wei per virtù della divinità del dio sole, concepì Budda e lo partorì dopo dieci mesi di gravidanza. La sua nascita avveniva nel giardino reale, dove la regina passeggiava e s'ap-

poggiava all'albero ((Senza dolori)). Sull'albero spuntò immediatamente un fiore ((Lotus)), e il neonato saltò sul fiore. Sopravenivano all'improvviso due dragoni che dalle loro fanci versavano l'acqua sul fiore per pulire il bambino.

Il primo periodo del buddismo in cina

2. Le prime notizie del Buddismo nei documenti storici cinesi sono dei tempi dell'imperatore Han-ou-ti (140-87 a. C.), il quale mandando successivamente il generale Koo-chui-pin e il ministro plenipotenziario Tchang-chieng nei paesi del Turchestan cinese, aveva raccolto alla corte delle statue buddistiche e delle notizie religiose sul Buddismo.

L'ingresso ufficiale del Buddismo in Cina venne fissato dagli storici buddisici nell'anno 67 d. C., l'imperatore Hanmin-ti aveva avuto un sogno singolare, nel quale aveva visto un gigante d'oro a camminare sul tetto del palazzo imperiale, il giorno seguente, l'imperatore domandò ai suoi ministri quale divinità potesse essere quella. E uno dei suoi ministri certo Funin, rispose che l'uomo d'oro era Budda, un uomo santo d'occidente. Allora l'imperatore mandò diciotto persone con a capo Tsai-yin e Tsin-gin nel Turchestan cinese a ricercare i discepoli e i libri di Budda. Dopo sette anni, i legati imperiali ritornarono con la statua di Budda, con quaranta testi e con due monaci. L'imperatore eresse subito un tempio con un convento nella città imperiale. Il tempio si chiamò tempio del Cavallo Bianco, perchè il cavallo che aveva portato i libri era bianco. I due monaci avevano nome Kai-je-mou-teng (Kasyoha-ma-tanga) e Tze-fa-lan (Dharma-aranya) Uno tra i primi seguaci fu il fratello dell'imperatore, il principe Yin dal Tzui, il quale fu giustiziato dopo un tentativo di ribellione. I lavori dei primi monaci consistevano nel tradurre i testi buddistici in lingua cinese e lo stesso faranno tutti i monaci posteriori. Sarà questo mezzo efficacissimo di propaganda del Buddismo.

Nel secondo secolo dopo Cristo, la dinastia Han andò in disfacimento: e il Buddismo rallentò la sua diffusione. Nell'anno 160 d. C. il monaco An-she-kao arrivò alla città imperiale e diede un grande impulso alla versione dei testi buddistici; nello stesso tempo un gover-

natore di Chui-chow, Tzui-yin, per primo edificò molti templi nel suo territorio, fuori dalla città imperiale.

Circa l'anno 260, il primo monaco cinese, Tchu-se-ren, prendeva l'abito religioso; il numero dei conventi si moltiplicava tanto che nella sola città imperiale verso l'anno 419, se ne contavano quarantuno; e l'adesione degli imperatori diveniva sempre più cordiale.

Nel secolo V d. C., la Cina era divisa in due parti: la settentrionale che era occupata da diversi capi tartari, la meridionale che era sotto dinastia cinese la quale però si cambiava con una straordinaria facilità, e celerità. Il Buddismo durante questo turbolento periodo di divisione ebbe una grande diffusione; e quando, nell'anno 690 d. C., la dinastia Soei riuniva la Cina sotto un unico comando, esso si era già propagato in tutta la Cina con numerosissimi conventi.

Questa rapida espansione venne favorita dalle speciali circostanze dei tempi. Nella parte settentrionale fu più rapida e più facile che nella meridionale, perchè aveva facili comunicazioni con paesi vicini all'India e con l'India stessa, donde i monaci indiani potevano facilmente passare in Cina. Si deve poi tener presente che la cultura dei popoli tartari era inferiore a quella della Cina e della India. I principi tartari con animo aperto assorbivano le istituzioni sociali e politiche cinesi, ed abbracciavano volentieri il Buddismo, venerando i monaci come maestri di vita. Nella meridionale il Confucianesimo e il Taoismo reagivano energicamente contro il Buddismo, ma le condizioni sociali erano tanto tristi che il popolo non desiderava altro che la tranquillità della vita; perciò il Taoismo filosofico prendeva il sopravvento sul Confucianesimo e conseguentemente il Buddismo che esaltava la vita tranquilla. Infine il popolo cinese è sempre stato un popolo aperto a tutte le dottrine che non urtano contra la sua natura e la sua tradizione.

La diffusione del Buddismo nella parte settentrionale

3. Dopo occupazione della parte settentrionale da parte dei tartari, moltissimi funzionari e la classe elevata della società erano

passati nella parte meridionale insieme con la dinastia regnante; ma le città imperiali Chang-an e Lo-yang nella parte occupata rimanevano sempre un alto centro di cultura, e i monaci nei conventi buddisti continuavano le loro opere di versione senza interruzioni.

Il monaco Fou-tou-teng (Bubha-janga), di origine indiana, era arrivato a Lo-yang verso l'anno 310 d. C., prima della divisione territoriale. Dopo l'occupazione della città, il monaco si presentò al re tartaro Cheu-lei, che se lo volle vicino e lo nominò gran maestro del regno. Si narra che Cheu-lei fosse uomo di carattere furioso e crudele, ma il gran maestro Fou-tou-teng riuscì ad addolcire l'asprezza del suo carattere, e lo persuase a fondare novecentonovanta conventi buddisti. Il popolo venerava il monaco, perchè appariva in lui quasi una forza sovrumana; e la venerazione tanto si avrebbe che bastava il nome del gran maestro a far desistere da una cattiva azione; ((il gran monaco ci vede)), era il monito salutare del popolo.

Ma il monaco più celebre di tutti fu Chiu-mo-lo-she. Originario dal regno K'eui-tze, nella sua giovannizza godeva già una grande fama. Il re Fu-chien, inteso il suo nome, mandò il generale Lü-kuang a domandarlo al re di K'eui-tze. Al ritorno del generale, Fū-chien era sconfitto, decapitato dai suoi nemici: e il successore accolse il monaco con benevolenza, e lo costituì maestro del regno. Chiu-mo-lo-she dimorava nel palazzo reale e lavorava per le versioni di testi. Ottocento monaci lo aiutavano, e le opere tradotte furono ben novantaquattro libri distribuiti in quattrocentoventicinque volumi. Ma la sua vita privata era censurata da molti confratelli, perchè assecondando ai desideri del re, viveva più da ministro che da monaco: aveva parecchie mogli, prendeva il vino e la carne e trasgrediva impunemente la disciplina monastica. Il suo influsso nel Buddismo cinese fu molto profondo, e il suo passaggio del Hinayana al Mahayana fu il motivo fondamentale della corrente buddista in Cina.

Il metodo della propaganda buddistica era duplice: il favore dei regnanti e la versione dei testi. Tutti i principi regnanti della parte settentrionale hanno manifestato simpatia per il Buddismo, e non pochi di loro ne furono pure entusiasti sostenitori. L'attività buddistica godeva della massima libertà e di tutte le facilitazioni governative;

indubbiamente l'esempio dei regnanti esercitò un grande influsso in favore del Buddismo.

La versione dei testi indiani in lingua cinese fu veramente un lavoro degno di lode. Dai primi monaci al famoso monaco Chiu-mo-lo-she tutti vi hanno contribuito; e in questo periodo di duecentosessant'anni, più di settanta monaci hanno lasciato delle buone traduzioni. I più celebri fra i traduttori sono Kia-je-mou-teng, Tzu-fan-lang, An-cheu-kao, Tze-leu-kai-tch'ang, Tan-fu-thc'an e Fu-to-pato-lo.

Fra i testi di Buddismo, quattro sono considerati in Cina come testi fondamentali: Pen-sho, Fa-hao, Fa-pen-nien-pen, Hoa-nien. Questi quattro testi furono tutti tradotti nella parte settentrionale. Il traduttore dei due primi fu Chin-mo-lo-she; del terzo, Tan-fu-tch'an; del quarto, Fu-to-pa-to-lo. Fra gli altri testi ce ne sono pure di importanti, come il libro A-han e il libro Fu-lean-shen-fu.

La versione dei primi monaci non ha tutta la perfezione, sia nella lingua sia nella integrità; i monaci del secondo periodo hanno ritradotto parecchi libri, soprattutto per avere una versione completa, perchè gli antichi traduttori avevano scelto solo i brani migliori.

Le persecuzioni

4. L'animosità tra Confucianisti, Taoisti e Buddisti, da principio latente e poi aperta, andava sempre diventando più acuta. I Taoisti non tolleravano che i principi prodigassero favori a una religione straniera e cercavano ogni occasione per colpire e rallentare la invasione buddistica. Nella parte settentrionale vi sono stati dei principi che professarono sinceramente il Taoismo. I monaci Taoisti approfittarono di questi regnanti, per mettere in cattiva luce il Buddismo e provocare delle reazioni violenti. La prima persecuzione contro il Buddismo fu precisamente ispirata da loro a un re tartaro della dinastia Wei, la quale era riuscita ad unificare tutta la parte settentrionale. Nel secolo quinto il primo imperatore di questa dinastia che si chiamava Wei-tao-ou-ti, favoriva grandemente il Buddismo e colpiva con pene severe i

disturbatori della religione buddistica: mentre il monaco Fa-k'o era stato creato gran maestro del regno. Il successore Wei-tao-tsong seguiva le vestigia paterne, beneficiando i conventi buddisti. L'imperatore Wei-tai-ou-ti che seguì wei-tao-tsong nella sua gioventù favorì pure la religione di Budda, ma poi cambiò opinione e scatenò la prima persecuzione cruenta.

I veri autori della prima persecuzione sono però stati i due Taositi: Ts'oei-hao e K'eu-kien-tze; il primo era gran cancelliere del regno e il secondo era consigliere reale. Verso l'anno 438, l'imperatore Wei-tai-ou-ti scoprì improvvisamente delle armi nascoste e delle celle segrete per le donne in un convento della città reale: indignato di quei crimini, egli ordinò l'uccisione di tutti monaci del convento. Il gran cancelliere del regno, cogliendo la bella occasione, fece pubblicare un decreto che ordinava la distruzione di tutti i conventi e la secolarizzazione di tutti i monaci buddisti. Ma il principe ereditario di opinione contraria, cercò di ritardare l'esecuzione del decreto. Poco tempo dopo, l'imperatore morì e il nuovo imperatore Wei-wen-chen-ti ridonò la fiducia al Buddismo e fece innalzare un ricchissimo monumento a Yun-kan-an per riparare il gesto violento di suo padre. Il monumento a Yun-kan-an è costituito da una collina rocciosa; nella roccia sono scavate diverse grotte, decorate di una moltitudine di statue di viva pietra; fuori delle grotte ci sono gigantesche statue di Budda, alte talvolta decine di metri, scolpite sempre sulla stessa roccia. Gli archeologi e gli artisti considerano questo come uno dei più insigni monumenti della Cina.

Dopo la restorazione compiuta dall'imperatore Wei-wen-chen-ti, il Buddismo nella parte settentrionale contava più di venti mila conventi e di due milioni di monaci e monache. La dinastia Tcheou succedeva alla dinastia Wei verso la seconda metà del secolo quinto d. C., e l'imperatore Tcheou-ou-ti fece scatenare la seconda persecuzione. L'antagonismo fra il Taoismo e il Buddismo non s'era spento con la rifioritura del monachismo buddismo, ma si era anzi più acuta. Durante il regno dell'imperatore Tcheou-ou-ti, due Taoisti, Tchang-pin e Wei-tuan-son, machinarono la perdizione dei Buddisti.

Circolava un rumore di profezia che un uomo nero sarebbe diventato imperatore. Il padre dell'imperatore Ou-ti si chiamava nero, ed aveva preso il trono imperiale dalla famiglia Wei; quindi la profezia s'era avverata nella famiglia Tcheou. Ma la diceria non cessava dal predire che un uomo nero sarebbe diventato capo dello Stato. Ora l'imperatore Tcheou-ou-ti di natura superstiziosa, non si dava pace e ordinò che nessuno del suo regno portasse l'abito nero. I monaci buddisti che avevano il costume di portare l'abito nero, anche dopo l'editto imperiale continuarono a portarlo senza esitazione, pensando che l'imperatore non arrivasse a supporre tale ambizione politica nei monaci. Invece i Taoisti fecero clopire subito i monaci buddisti, accusandoli di ribellione e di secreta ambizione al trono imperiale. Dinnanzi al pubblico però l'accusa non appariva convincente, il popolo sapeva bene che i monaci erano uomini al di fuori del mondo; quindi per colpire il Buddismo ci voleva un altro capo di accusa. L'imperatore Tcheou-ou-ti allora ordinò che i seguaci del Confucianismo, del Taoismo e del Buddismo scegliessero dei loro rappresentanti per sostenere una disputa pubblica sulla veracità delle loro dottrine. La disputa avveniva al cospetto dell'imperatore e dei ministri, e tirava avanti senza un risultato concreto. L'imperatore con la propria autorità, ne impose la fine, dichiarando che il Confucianesimo e il Taoismo erano dottrine della Cina e il Buddismo era una dottrina straniera. I monaci Buddisti insoddisfatti della sentenza imperiale, scrissero moltissimi libretti in propria difesa, scaricando atroci ingiurie contro il Taoismo. Il che fece scoppiare la furia dell'imperatore, che fulminò i Buddisti con la spogliazione di tutti i conventi e la secolarizzazione di tutti i monaci. Si narra che tre milioni di monaci di ambo i sessi furono costretti a ritornare a casa. In severità, questa seconda persecuzione aveva superato la prima.

La diffusione del Buddismo nella parte meridionale della Cina

5. Nell'anno 420 d. C. la dinastia Soong aveva trasferito la città capitale in Nankino, e i ministri e molti altri della classe intellettuale

erano venuti nella parte meridionale insieme con la casa regnante. Il Buddismo, già propagato nelle provincie meridionali, con la venuta dell'imperatore in Nankino, prese un grande incremento. Il fondatore del Buddismo nella parte meridionale può essere considerato il monaco cinese Fiyuan, il quale fù un discepolo del monaco Tao-an e un seguace di Fou-tou-teng. Viveva Fi-yuan con il suo maestro Tao-an nella parte settentrionale, ma venne nella parte meridionale durante la prima persecuzione, e si stabilì sul monte Lu-shan. Egli era dotto nella letteratura classica cinese e uomo di ascetica austera; godeva quindi di larga fama presso la classe intellettuale e s'era attirata la simpatia di molti letterati. Egli fondava una associazione chiamata del ((Lotus bianco)), a cui partecipavano illustri scrittori del suo tempo.

Il carattere distintivo della corrente buddistica nel Sud, si era già reso palese nella condotta di Fi-yuan. Mentre la corrente buddistica nel Nord si spingeva alla ricerca dottrinale e si dava alla forma esteriore; la corrente del Sud accentuava la vita ascetica e sulla contemplazione.

Il monaco Fi-yuan apparteneva alla setta dell'Amidista.

Uno dei principali propagandisti del Buddismo nel Sud fu il monaco indiano Fu-to-pa-to-lo (Tchoo-shen). Nella sua gioinezza aveva aiutato il monaco Chiu-mo-lo-she a fare molte versioni. Quando la sua fama si era ormai levata come un nuovo astro, assicurandosi con la venerazione dei monaci, anche un gruppo di discepoli, Chiu-mo-lo-she si faceva insofferente e persecutore. Questo cattivo spirito s'accrebbe a dismisura allorchè Tchoo-shen abbandonò la parte settentrionale e si recò a Lu-shan, ed esercitò una grande influenza sulla propagazione del Buddismo nel Sud con le sue numerose versioni.

6. Gli imperatori della dinastie della Cina meridionale non avevano lo stesso entusiasmo verso il Buddismo, come i regnanti tartari del Nord; non sono però mancati imperatori che hanno sinceramente aderito alla religione buddistica, aiutandone la diffusione con la loro vita di credenti esemplari. L'imperatore Chi-ou-ti (483-494) mangiava di magro, perchè voleva osservare il precetto buddistica di

non ammazzare le bestie. Ma il più fervente imperatore Buddista fu Lean-ou-ti (502-550). Voleva egli abdicare al trono imperiale, e non potendo effettuare il suo proposito per la opposizione dei ministri egli trasformò il suo palazzo in un convento buddistico; si vestiva da monaco, osservava l'astinenza perfetta, interveniva a tutte le cerimonie religiose e faceva lui stesso le prediche, interpretando i testi canonici. Il popolo seguiva l'esempio dell'imperatore, e quarantotto mila persone si facevano monaci e monache. La fine dell'imperatore fu però molto misera, perchè assediato dall'esercito ribelle, morì di fame.

Anche l'imperatore Chen-Ou-ti (557-560) favorì il Buddismo, partecipando personalmente alle cerimonie religiose; così i suoi successori che dimostrarono buone disposizioni verso la religione di Budda.

Nella parte meridionale i conventi erano già seminati in tutte le provincie e il lavoro di versione andava innanzi con progresso soddisfaciente. Fra i grandi monaci di questo periodo deve essere ricordato Ta-mou-ta-she (Bodhidharma).

Bodhidharma, oriundo da una nobile famiglia indiana, arrivò in Cina verso l'anno 520 d. C. dal mare. La sua partenza dall'India fu attribuita a discordie dottrinarie con gli altri monaci indiani e a controverse interne della propria famiglia. Bodhidharma da Canton passò a Kien-kan (Nankino), dove trovò molta opposizione fra i monaci confratelli; allora egli si recò al monte Son-shan e fondò il celebre convento Chiao-lin-tze. La venerazione e l'adesione dei monaci cinesi furono tanto entusiaste tanto che riuscì a fare della setta della contemplazione la più diffusa della Cina.

Gli altri fondatori delle diverse sette che poi si diffusero durante il secondo periodo, sono il monaco Cheng-t'i (venuto in Cina verso 546 d. C.), fondatore della setta Kiu-chee-tsong, e il monaco Chi-Kai (557-588 nella Cina), fondatore della setta Tie-tai-tsong.

In conclusione si può affermare che il Buddismo nel primo periodo della sua propagazione, estese il suo influsso dottrinale in tutta la

Cina. La fede religiosa non era ancora profondamente fondata e la pratica religiosa difettava di comprensione; ma il lavoro di propaganda era già fatto e nel periodo seguente esso sarà lavoro di penetrazione e di approfondimento. La vera situazione religiosa di questo primo periodo non si può esattamente descrivere per mancanza di documenti storici. Gli scrittori buddisti danno cifre sbalorditive che non ci garantiscono la veracità. Ecco un esempio, che riportiamo dalla storia buddistica. Verso l'anno 405 d. C. nella parte settentrionale si contavano, credenti del Buddismo, nove su ogni dieci famiglie, e nell'anno 512 i conventi esistenti nel regno Wei settentrionale erano tre mila; verso l'anno 538 nella parte settentrionale, i conventi erano trenta mila con due milioni di monaci d'ambo i sessi.

Secondo periodo del Buddismo in Cina

7. Questo periodo va parallelo con la dinastia Tang che durò dall'anno 620 all'anno 907 d. C. I primi imperatori della dinastia Tang furono tra i più grandi imperatori della Cina ed hanno rialzato la cultura e la potenza militare al massimo grado della storia cinese. Poeti e prosatori allargarono il campo della letteratura con uno stile nuovo, e il teatro allietò la società con nuove musiche. Il Taoismo aveva guadagnato il favore della famiglia imperiale, come religione della corte, ma il Confucianesimo manteneva sempre la sua supremazia legale. In mezzo a questa fioritura culturale, il Buddismo spingeva avanti la sua diffusione con vigoria nuova. Mentre i monaci indiani erano molto diminuiti e quasi scomparsi, i monaci cinesi crescevano di giorno in giorno. Questi maestri dei monasteri sviluppavano la dottrina buddistica con tanta libertà ed eleganza, che la dottrina buddistica aveva preso una fisionomia tutta propria intonata alla mentalità locale. Il lavoro delle versioni continuava nei primi anni di questo periodo; poi si lavorava per scrivere i commenti. Dai commenti nasceva la differenza delle opinioni e si formavano diverse sette buddistiche. La vita monacale rispondeva mirabilmente alle aspirazioni, nonostante la ripugnanza della pietà filiale al celibato. Ma in seno a cui bella fiorit-

ura si nascondeva il germe della dissoluzione e della decadenza; la divisione e la mancanza di direzione condannavano inesorabilmente il Buddismo alla sterilità; il forte numero dei conventi e dei monaci inevitabilmente portava alla rilassatezza della disciplina e conseguentemente faceva perdere la stima del popolo.

8. Il favore dei regnanti della dinastia Tang verso il Buddismo fu largo ed efficace. Il primo imperatore Tang-Kao-tsou (620-627) onorò la religione buddistica, cedendo la propria residenza ai monaci per fondarvi un convento. Il secondo imperatore Tang-tai-tsong che fu il genio della grandezza della dinastia, favorì il Buddismo con discrezione. Egli nel combattere con suo padre contro i nemici, era stato generalissimo, e temendo di avere commessa qualche crudeltà senza ragione, ordinò che nei conventi buddistici si pregasse per lui, e che nei dieci campi di battaglia si edificassero dieci grandi conventi buddistici. Curò poi che le versioni dei testi fossero rifatte con eleganza letteraria e fu severo nell'esigere la disciplina circa l'accettazione nei novizi d'ambo i sessi. Il terzo imperatore Tang-Kao-tsong (650-684) venerò grandemente il monaco Shuantsang fino a pregarlo che imponesse il nome al principe neonato. L'imperatrice Ou-heou lasciò che il monaco Huai-yi fosse il più influente e più tiranno dei suoi ministri. Anche gli altri regnanti dimostrarono benigne disposizioni verso la religione di Budda, ma la opposizione dei ministri Confucianisti ci faceva sempre più sentire, specialmente circa il tentativo di risanare la vita monastica. Più volte gli imperatori intervennero a rimandare un grande numero di monaci a casa, e a stabilire un controllo governativo della vestizione. Nessuno poteva essere ricevuto nel convento senza una autorizzazione governativa. Il numero però dei monaci andò sempre crescendo fino alla terza terribile persecuzione. Prima della persecuzione avveniva però un fatto singolare. Nell'anno 817 d. C., una reliquia di Budda (si dice che fosse un dito) veniva trasportata nella città imperiale, e l'imperatore Tang-shen-tsong con tutto il popolo andava a riceverla con solenne cerimonia. Il famoso letterato Han-yu protestava contro la condotta dell'imperatore, e veniva immediatamente degradato. Nell'anno 839 d. C., il censimento

imperiale mostrò che il numero dei conventi buddistici era di quarantaquattromila e seicento, e il numero dei monaci d'ambo i sessi di quattrecentosessantacinque mila. Se si paragona questo numero con il numero del periodo precedente, lo si trova diminuito più della metà; e questo avvenne per le restrizioni del controllo governativo.

9. Durante la dinastia Tang pochi monaci indiani arrivarono in Cina e i lavori per la diffusione del Buddismo furono portati avanti quasi intieramente dai monaci cinesi. Fra questi uno merita una menzione speciale, cioè il monaco Shuan-tsang. Alla fine del secolo quarto un monaco cinese di nome Fang-chen era andato in India per studiare il Buddismo nel suo paese di origine e vi era rimasto per diciassette anni (399-416); il monaco Shuan-tsang partì pure per India nell'anno 629 d. C. e dopo doverse difficoltà, arrivò sul posto di studio, visitando moltissimi conventi e acquistando copiosi testi. Ritornò egli in Cina nell'anno 646. L'imperatore Tang-tai-tsong lo ricevette con grande onore e lo esortò a completare il lavoro della versione. E Shuan-tsang con l'aiuto dei suoi discepoli tradusse in cinese seicentocinquantesette libri. I suoi discepoli raggiunsero il numero di tre mila, di cui settanta furono i più celebri. Shuan-tsang morì verso il 664 d. C., a settanta-cinque anni di età.

Un altro monaco cinese andato pure in India e che ebbe molta influenza sul Buddismo in Cina, fu Yi-chen. Il nome che egli portava nel secolo, era Tchang-wen-min. Questo monaco fin dalla sua gioventù sentì una grande emulazione per i monaci Fan-chen e Shuan-tsang, e votò di compiere un viaggio in India. Difatti partì da Canton con una nave per l'India verso il 671 d. C.; ma lungo il viaggio, i suoi dieci compagni morirono tutti e lui solo arrivò in India ove rimase venticinque anni. Ritornato in Cina, si mise a lavorare risolutamente per la versione dei testi e compì sessantuno libri. Morì verso l'anno 713 d. C. a settantanove anni.

Mentre questi monaci studiosi preparavano le versioni, altri dei celebri conventi commentavano la dottrina di Budda e dei suoi immediati discepoli, creando una molteplice varietà di sette buddistiche in Cina.

10. Le sette buddistiche in Cina sono diverse; generalmente si enumerano o dieci o otto. Nel numero otto è compreso il dieci:

[	Hinayana	{	Kiü-chee-tsong (Fa-shan-tsong) Chen-she-tsong (San-luun-tsong)
	mista		Lütsong
	Mahayana	{	Fa-nien-tsong Tien-tai-tsong Cheng-nien-tsong Chen-t'ou-tsong Shen-tsong

Sotto il termine generico di Buddismo si nasconde una molteplicità di dottrine, prodotte dai diversi commenti dei principali maestri dei celebri conventi. Tale diversità ha però il suo fondamento nella diversità dottrinale dei testi indiani. La grande divisione del Buddismo in Hinayana e Mahayana trova il suo sviluppo nel Buddismo cinese, e le sottodivisioni indiane hanno pure offerto dei testi come libri canonici delle diverse sette cinesi. La schema tracciato sopra ci presenta la divisione e le appartenenze delle sette buddistiche della Cina. Noi seguiamo le enumerazione del numero otto, perchè ci sembra più sintetico.

A. Kiü-chee-tsong. La setta Kiü-chee-tsong è una evoluzione della setta Fa-shan-tsong. Verso l'anno 563 d. C. il monaco Cheng-ti cominciava a propagare la dottrina del monaco indiano Vasubandhu, creando la base di questa setta. Quando il monaco Shuan-tsang si mise a tradurre le opere di Vasubandhu, questa setta acquistò la sua perfezione. La dottrina di Kiü-chee-tsong appartiene all'Hinayana con tendenza realistica, ammettendo la realtà delle cause dei dolori e lo

possibilità della liberazione. La parola Kiü-chee è una traduzione della parola sanscritta Kosa, e il testo fondamentale è kosa-sastra,

B. Chen-she-tsong. Fondatore di questa setta fu il monaco Chiu-mo-lo-she e, resturatore fu il monaco Cha-tchuang (del secolo VI. d. C.), e il testo fondamentale è satya siddhi-sastra. Questa setta s'avvicina all'idealismo mahayana, negando la realtà delle cose. La personalità umana non è altro che una creazione dei sensi; l'uomo è come una bottiglia vuota; egli esiste solo esteriormente, ma non ha l'essenza.

C. Lü-tsong. Nei testi canonici buddisti c'è una divisione tripartita: la dottrina, la disciplina, i discorsi di Budda. Questa setta Lü-tsong aderisce principalmente alla disciplina, promuovendo l'osservanza della disciplina monastica. Il testo principale è Dharmagupta, e ne fu sostenitore principale il monaco Tao-shuan.

D. Fa-nien-tsong. La versione del libro Fa-nien (avatam-sakasutra) costituisce la base dottrinale della setta Fa-nien-tsong. Il principale propugnatore fu il monaco Fa-tchuang (642-711).

La dottrina di questa setta si riassume in queste parole: il cuore dell'uomo cioè l'intelletto umano, abbraccia tutte le cose esistenti e ne causa la loro esistenza. Si può immaginare il processo gnoseologico in quattro gradi: le cose visibili che hanno una differenza particolare; queste cose differenti si riducono alla stessa realtà dell'intelletto conoscitivo; per la stessa realtà le cose apparentemente diverse comunicano fra di loro; dalla comunicazione si arriva alla identificazione di tutte le cose nell'intelletto umano.

E. Tien-tai-tsong. La setta Tien-tai-tsong rappresenta il Buddismo cinese elaborato dalla dottrina indiana, adattata alla mentalità dei Cinesi. Il testo fondamentale è il libro Fa-hoa. Il fondatore della setta fu il monaco Chih-k'ai della dinastia Soui e ne fu propugnatore il monaco Kuan-tin, della dinastia Tan.

Le linee principali di questa dottrina si possono descrivere così: Esiste un ente assoluto che riempie di se stesso tutti gli enti e costituisce la causa e il fine di tutti. L'esistenza di tutti gli altri enti si riduce

a una realtà irrisoria che conserva solamente la diversità di modi di concepire l'ente assoluto. Quindi la realtà dell'universo è unica cioè dell'ente assoluto; la realtà degli altri esseri ha il senso reale in quanto gli enti partecipano alla stessa realtà dell'ente assoluto. Scoprire la irrealtà delle cose e conoscere la realtà dell'ente assoluto costituisce la liberazione dell'uomo.

F. Chen-tou-tsong. Questa setta appartiene all'Amidismo buddistico. Chen-tou significa la terra pura o il regno puro.

Questa setta ha avuto i suoi primi fondatori nelle persone di Fi-yuan e Tao-an; ma essi coltivarono piuttosto la vita contemplativa che la vita futura nella terra pura. Nel secolo sesto il monaco Tan-loan fu uno zelante predicatore del regno puro, e dopo di lui venne il monaco Tao-tch'ao (m. 645) con il suo discepolo Chan-tao.

Il testo principale è il libro Amidokin. Eiste un regno di pace e di felicità dopo la morte. Siccome l'uomo per la sua debolezza non può arrivare a questo regno puro con le proprie forze, è necessario confidarsi intieramente al Budda Amida, invo candolo continuamente. Il culto di Amida si è diffuso in tutta la Cina e i credenti laici della religione buddista sono quasi tutti zelanti verso questa divinità

G. Shen-tsong. Questa è la setta della contemplazione. La contemplazione entra in tutte le sette, perchè è un elemento comune del Buddismo; ma la setta Shen-tsong coltiva la contemplazione in modo speciale e la fa unica dottrina e pratica religiosa. Il fondatore della Shentsong fu il monaco Bodhidharma. Dopo di lui vengono Houi-kuei, Seng-tsang, Tao-shen, Huang-jen, e Houi-meng. Dopo questo ultimo, sono apparse quattro scuole: Lintsi, Tsao-tong, Yu-men, e Fa-yen.

La contemplazione buddistica consiste nel contemplare il Budda che non è altro che il cuore dell'uomo cioè l'intelletto umano o meglio la propria coscienza, che è l'unica realtà. Distogliendosi dall'attaccamento alle cose esterne e identificandosi con l'unica realtà, l'uomo arriva alla buddificazione ed entrerà al Nirvana.

H. Cheng-nien-tsong. Questa setta è considerata dai Buddisti come eretica, che ha contaminato molto la purità del Buddismo.

Difatti la setta Cheng-nien-tsong venera una moltitudine di divinità e coltiva molti misteri. Perciò si chiama anche la setta dei misteri o semplicemente la setta del Tantrismo.

Il Tantrismo è una dottrina o una pratica religiosa preesistente al Buddismo in India. I testi del Tantrismo furono tradotti in cinese nel secolo III d. C. dal monaco Peslimitola, e nel secolo ottavo furono divulgati dai monaci Vajabodhi e Amogha. Una gran parte delle pratiche religiose buddistiche in Cina si deve a questa setta, come l'idea dell'inferno, le preghiere magiche, le formule misteriose.

11. Durante la dinastia Tang il Buddismo in Cina arrivò al culmine dello sviluppo: i conventi furono disseminati in tutte le contrade, il popolo seguiva le pratiche religiose, la classe culturale leggeva con avidità i libri buddistici, la dottrina lasciava moltissime tracce nella letteratura e nella filosofia. Numerosi erano i maestri celebri dei conventi e molti erano i monaci letterati. La stima verso la dottrina di Budda era alta e sincera. Però in questa fioritura si nascondeva il germe della decadenza e della sterilità. La divisione delle sette indeboliva la forza vitale della religione, le sottigliezze e la speculazione della dottrina impedivano che il popolo la potesse ben conoscere; inoltre la rilassatezza della disciplina monacale faceva secmare la stima comune. Nel secondo periodo della dinastia Tang arrivarono in Cina altre religioni come il Nestorianesimo, il Maomettanesimo e le religioni persiche. Nasceva quindi una specie di competizione religiosa, e di conseguenza il risentimento dei Confucianisti e dei Taoisti si riaccendeva. Avveniva allora la terza grave persecuzione contro il Buddismo.

Questa prescrizione fu scatenata dall'imperatore Tang-ou-tsong (841-847). Le cause furono molteplici: la istigazione dei Taoisti Tcho-keu-kin e Ly-te-yu, la dissolutezza dei costumi buddistici, le ricchezze dei conventi e la povertà dell'erario pubblico. L'imperatore Tang-ou-tsong ambiva di ottenere i beni immobili dei conventi per potere coprire il deficit della finanza imperiale: perciò fece pubblicare il decreto di spogliazione. Intervenne brutalmente l'Imperatore stesso nel regolare la vita monastica, chiudendo tutti i conventi, e conservan-

done soltanto quattro nella città imperiale e uno in ogni provincia; così limitò assai il numero dei monaci: venti per un convento di prima classe, dieci per un convento di seconda classe e cinque per un convento di terza classe. Istituì poi un severo controllo per la vestizione dei novizi. I decreti imperiali furono eseguiti con vigorosa energia, colpendo a morte il Buddismo in Cina.

Terzo periodo del Buddismo in Cina

12. Dal secolo decimo, con la fine della dinastia Tang, il Buddismo in Cina entrò nel periodo della decadenza e dello ristagno. Cessata la persecuzione imperiale e riacquistata la libertà, cercò di restaurarsi ripopolando i conventi con monaci di ambo i sessi, ma lo sviluppo fu stroncato inesorabilmente.

La causa principale della decadenza deve essere ricercata nella essenza stessa della dottrina buddistica. Una religione formata solo dal genio umano conserva in sé possibilità di sviluppo vitale in determinate epoche per ragione delle circostanze sociali. Raggiunta la maturità di sviluppo, la vitalità si esaurisce; allora è necessario o perire o trasformarsi con nuovi elementi dottrinali. Il Buddismo è una religione umana e una filosofia razionale.

La psicologia del popolo cinese davanti al Buddismo rimase sempre ostile. Quando si dice che il popolo ha accettato la religione buddistica, si vuole dire soltanto che segue le pratiche religiose, le quali non sono la parte essenziale del Buddismo, e non sono nemmeno la parte propria della dottrina di Budda. Il popolo cinese pratica le cerimonie e fa le funzioni religiose per i propri defunti secondo il cerimoniale buddistico, ma nello stesso tempo eseguisce ed osserva le prescrizioni cerimoniali confuciane e i riti taoistici. Quindi l'adesione del popolo non significa una fede propriamente detta nel Buddismo, anzi la mentalità cinese rimane sempre ostile alla speculazione metafisica indiana.

La vita monastica buddistica corrispondeva a una aspirazione

intima della psicologia popolare della Cina, e prese quindi uno sviluppo senza confronto con gli altri paesi. Ma quanto più si desidera ed apprezza la vita monastica per il suo lato ideale, tanto più si detesta e disprezza la dissoluzione e l'abbassamento della disciplina monastica. A causa degli immensi beni posseduti, la disciplina dei conventi decadeva aprendo la via anche alla immoralità. Sorse una letteratura mordace contro i monaci e il nome di Bonzo (monaco buddista) diventò un titolo di imbecillità e di irrisione.

In queste circostanze il Buddismo si spegneva lentamente nell'animo dei Cinesi; negli ultimi secoli la dottrina buddistica era ormai morta nella storia della cultura cinese.

13. Gli Imperatori delle dinastie seguenti non sono diversi da quelli delle precedenti, conservano una buona disposizione verso il Buddismo. La dinastia Song che dopo un periodo di divisioni alla fine della dinastia Tang, riuscì a riunire l'impero, ha lasciato la religione buddistica nella propria libertà, senza troppo favori e senza troppe restrizioni. Ma poco prima di questa dinastia c'era stata la quarta persecuzione contro il Buddismo. L'imperatore Heu-tcheou-tsong nell'anno 955 d. C., ritornò sulle idee dell'imperatore Tang-ou-tsong limitando il numero dei conventi e dei monaci. Sciolse più di trentamila conventi e secolarizzò tutti i monaci, eccettò un piccolo numero stabilito dal decreto Ordinò sotto pena di morte il deferimento di tutte le statue metalliche di Budda al governo per essere utilizzate a fabbricare le monete.

Durante la dinastia Song, la metafisica buddistica veniva assorbita dalla filosofia cinese. Da lungo tempo si sentiva la mancanza di metafisica nel Confucianesimo, e si fecero tentativi durante la dinastia Han per creare una metafisica confuciana; ma il successo fu meschino. Nel secolo decimosecondo si iniziava il movimento neoconfuciano, il quale raccoglieva gli elementi metafisici dalla traduzione antica, dal Taoismo e dalla dottrina speculativa indiana e riusciva a costruire un sistema metafisico confuciano. Il Neoconfucianesimo è un effetto parziale della dottrina buddistica, specialmente in riguardo alla psicologia. Mentre i dottori assorbivano le tesi metafisiche del Buddismo, respingevano energicamente la religione; perciò i maestri

Neoconfuciani furono tutti Confuciani rigidi per la tradizione cinese. A questo modo il Buddismo perdeva terreno anche nella classe intellettuale.

La dinastia Yuan dei Mongoli abbracciava il Buddismo come religione dello Stato. Il Buddismo coltivato dai Mongoli fu la setta chiamata Lamaismo, vicino al Lamaismo tibetano. I monaci godevano di moltissimi privilegi e di grandi favori; il gran pontefice era venerato come gran maestro dell'impero ed aveva la potestà di emanare decreti con lo stesso valore dei decreti imperiali. L'imperatore lasciava pure libertà a tutte le altre religioni, e nella sua concezione sociale e politica seguiva sempre le tradizioni confuciane. Dopo la dinastia Yuan venne la dinastia Ming. Il fondatore di questa dinastia da giovane fu monaco in un convento buddistico. Dopo l'ascesa al trono nell'anno 1348 d. C., conservò molta gratitudine verso la religione di Budda, non dimenticando le deviazioni di parecchi monaci. Egli controllò la libertà della vestizione religiosa e l'ammissione di nuovi elementi nel convento. La politica d'intervento andò crescendo in misura sempre maggiore: l'imperatore Ming-chen-tzu stabilì che il numero dei monaci fosse di quaranta per ogni provincia, di trenta per ogni prefettura e di venti per ogni comune. Però questa restrizione non entrò in vigore assoluto, e poco dopo la libertà fu lasciata di nuovo al Buddismo.

Successe alla dinastia Ming una famiglia imperiale della Manciuria, la dinastia Tsing. I primi imperatori amarono molto lo studio del Confucianesimo e del Buddismo e anche del Cristianesimo. Una edizione completa dei testi Buddistici e dei taoistici fu curata dai più famosi monaci e stampati a cura del governo imperiale. Il Buddismo aveva ripreso lo spirito dello studio e sembrava sopravvenuto un risveglio generale. Quando però l'impero cominciò a invecchiare, sotto le pressioni diplomatiche e militari delle potenze occidentali, la vita sociale e politica iniziò un lungo periodo di prostrazione e di languore, e così anche il risveglio buddistico fu stroncato dalle vicende politiche.

Dopo la costituzione del regime repubblicano nell'anno 1911, la società cinese non ha potuto godere ancora la tranquillità, indispens-

abile per un serio lavoro di ricostruzione; però anche in mezzo alle rivoluzioni, tutto il popolo è animato da uno spirito di rinnovamento; di conseguenza la religione buddistica si è ridestata dallo stato di inerzia e desidera rinnovarsi. In questi ultimi anni furono fondate scuole buddistiche e furono editi libri che trattano sistematicamente la storia e la dottrina del Buddismo ⁽¹⁾.

La dottrina buddistica

La dottrina filosofica

14. Nello studio della dottrina del Buddismo, noi ci avventuriamo in un campo pieno di incertezze e di sottigliezze. Il numero grandissimo dei testi ci opprime e la oscurità della loro versione ci impedisce d'avanzare sicuramente. In questo riassunto dottrinale si sforzeremo di tracciare uno schema semplice e chiaro della dottrina religiosa buddistica in Cina.

Cominciamo dalla parte filosofica che è base del sistema buddistico. Prima di tutto qual'è il fine del Buddismo?

Il fine del Buddismo può essere riassunto in una parola cinese: ((Ming-sin-chien-sing)). Ming significa conoscere; Sin significa cuore; Chien significa vedere; Sing significa natura. Quindi il fine del Buddismo consiste nel conoscere e vedere chiaramente la coscienza e la natura umana.

Tutti lamentiamo che la vita umana non sia altro che un cumulo di dolori. E' una verità inconfondibile. Ma perchè ci sono questi dolori? perchè l'uomo deve soffrire? La ragione dei dolori sta nelle ignoranza

(1) Per questi cenni storici abbiamo adoperato:

Chiang-hui-chao. — La storia del Buddismo in Cina. Shanghai 1933. 3. v.
Pietro Huang. Sommario della collezione critica della mitologia cinese.
Shanghai 1879.

Wieger, Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, 1927. Sien-hien.

dell'uomo; ignorando la vera natura delle cose l'uomo s'affligge dei dolori. Il Buddismo vuole che si combatta contro questa nefasta ignoranza.

((Ming-Sin-Chien-Sing)), conoscere e vedere chiaramente la coscienza e la natura umana esprime adeguatamente il fine del Buddismo, il quale benchè sia una religione, ha la sua base nella filosofia metafisica. ⁽²⁾

La gnoseologia

15. La parola Cuore presso i Buddisti come presso i Neoconfucianisti, ha un significato molto vago ed assai largo. Cuore significa anzitutto l'intelletto umano; e significa pure la volontà umana. Perciò si trovano sempre queste espressioni: il Cuore conosce, il Cuore comanda, il Cuore ha la direzione della vita umana. Il Cuore ha un significato che si avvicina alla parola Natura, considerata come principio delle azioni e delle passioni. Il Buddismo ammette una realtà nel mondo, e questa realtà è il Cuore, cioè l'intelletto umano.

Le facoltà conoscitive sono di quattro specie: la prima è la facoltà sensitiva, composta di cinque elementi, cioè l'occhio, l'orecchio, il naso, la lingua e il tatto (corpo).

La seconda è la riflessione, per la quale l'uomo si rende conscio delle proprie cognizioni.

La terza si chiama Manas ed è la facoltà di giudizio. L'uomo

(2) " Donc le but du Budhisme, c'est l'obtention du fruit de l'illumination. Ce fruit, c'est le passage en des régions où l'illusion n'existe plus. Faire passer de l'erreur à l'intelligence, voilà de but du Bhudhisme. "

" Ignorer le sens, la raison d'être de l'univers, voilà l'erreur. Savoir la raison d'être de tout, voilà l'intelligence. De vrai, cette raison d'être resplendit dans le monde, n'est pas cachée. Mais nous hommes, victimes de l'erreur, nous ne discernons pas cette raison d'être évidente. Le mirage de l'illusion nous cache la lumière de la vérité. Quiconque pourra le dissiper, obtiendra l'intelligence. Ne cherchons pas cette intelligence hors de nous. Dissipons le nouage intérieur de nos illusions, et l'intelligence resplendira en nous d'elle-même". Wieger. Textes philosophiques. Sien-hien 1930. p 357.

riflettendo su le proprie cognizioni, giudica se esse hanno o non la realtà oggettiva.

La quarta si chiama Alaya, e contiene in sè i semi o gli elementi, causati dalle azioni della vita precedente. Questi semi hanno un deciso influsso sul giudizio umano ⁽³⁾.

La cognizione umana può essere vera o falsa. La cognizione vera asserisce che le cose esterne conosciute dall'uomo sono fenomeni e manifestazioni di una realtà unica. La cognizione falsa invece asserisce che le cose esterne e la personalità umana sono tutte cose reali ed esistenti.

Come si produce una cognizione vera e come si produce una cognizione falsa? Spieghiamo il problema con un esempio concreto. L'acqua secondo la sua natura è limpida; ma quando viene presa in un recipiente, l'acqua conserva o no la sua limpidezza secondo che il recipiente è pulito o no. Così la cognizione diventa vera o falsa secondo le disposizioni dell'uomo.

La cognizione ha il suo inizio nella sensazione; la facoltà sensitiva percepisce un oggetto esterno, producendo una sensazione. Questa

(3) "On y distingue la connaissance visuelle, auditive, olfactive, linguale, tactile; l'intellectuelle; plus la connaissance mouo-na (manas) et la connaissance a-lai-ye (alaya). On appelle les cinq premières des ces sortes de connaissances, les précédentes... L'intelligence (qui les classes), est la sixième connaissance."

"Les cinq connaissances précédentes répondent aux cinq poussières produites par les cinq sens, c'est-à dire, comme disent les psychologues modernes, aux impressions de cinq sens. La sixième connaissance, l'intelligence comme disent les savants, le coeur comme dit le vulgaire, trie et juge ces impressions. Le Bouddhisme s'occupe beaucoup du coeur, qu'il appelle la grande racine. Il nous reste à parler des deux connaissances mouo-na et a-lai-ye."

"Nous savons que le coeur est identique, est un, avec l'essence cosmique; qu'il n'y a ni toi ni moi, mais seulement un absolu unique. .. Or, après que l'intelligence a trié et jugé les émotions que le sens lui ont données, il se produit une connaissance nouvelle, l'illusion du moi... C'est là la connaissance mouo-na, du moi distingué des autres êtres. Cette connaissance doit être rectifiée par la connaissance a-lai-ye, qui est la connaissance globale de l'essence cosmique contenant en type tous les êtres et toutes les choses". Wiegner. o. c. p. 375.

sensazione si ripercuote sul Cuor; la ripercussione produce la cognizione intellettuale. Nel momento della cognizione intellettuale l'uomo riflette sulla cognizione forma il giudizio che è la cognizione Manas, cioè l'asserzione della realtà o irrealtà dell'oggetto conosciuto. La facoltà Manas subisce l'influsso dell'Alaya.

Nella facoltà ((Alaya)) ci sono dei così detti semi della cognizione, i quali sono creati dalle azioni della vita precedente. Questi semi sono innati nell'uomo e possono essere buoni o cattivi. I semi buoni, frutto delle buone azioni della vita passata, fanno che l'uomo giudichi la irrealtà dei oggetti esteriori secondo la vera natura delle cose. I semi cattivi, frutto delle cattive azioni, fanno che l'uomo apprenda le cose esterne irreali come cose reali.

Quindi la cognizione completa è composta di due specie di elementi: la sensazione e il seme innato. La sensazione e la cognizione intellettuale non portano con sé la falsità del giudizio; la vericità e la falsità del giudizio, la base della felicità e della infelicità dell'uomo, dipendono dall'elemento innato dell'Alaya.

La realtà delle cose

16. Questo problema può essere considerata come centro del Buddismo. La vita umana è un cumulo di dolori; e i dolori sono causati dal fatto che l'uomo ha dei desideri, che non possono essere soddisfatti. I desideri nascono, perchè l'uomo crede che le cose esistano realmente e siano desiderabili. Il Buddismo per distruggere la causa dei dolori nega assolutamente la realtà delle cose esistenti nell'universo. Se le cose non esistono realmente, esse non sono desiderabili, quindi i desideri umani non hanno motivo di essere; calmati i desideri, i dolori della vita scompariranno.

Circa la irrealtà delle cose, tutte le sette buddistiche, eccetto il realismo hynayana, sono concordi; ma non sono concordi nell'asserire la esistenza di una realtà unica nell'universo. La setta che rappresenta propriamente il Buddismo cinese ammette la esistenza di una realtà assoluta.

La setta Fa-shan-tsong, sotto la guida del monaco Shuan-tsang,

propugna la tesi dell'idealismo assoluto. Le cose non sono altro che creazioni del Cuore umano, cioè dell'intelletto umano. L'unica realtà che può esistere, è il Cuore umano.

La setta Fa-nien-tsong e la setta Tien-tai-tsong ammettono una realtà assoluta, esistente al di fuori del cuore umano. La setta Fa-nien-tsong chiama questa realtà assoluta con il nome di Chèn-sin; la setta Tien-tai-tsong la chiama Chèn-shu.

Chèn-sin significa il vero cuore, cioè il cuore umano ordinario, ma un cuore realmente esistente.

Chèn-shu significa il vero modello, cioè il modello reale delle cose esterne. ⁽⁴⁾

Tutte le cose esterne sono manifestazioni dell'unica realtà. La setta Fa-nien-tsong espone questa verità con la metafora del leone d'oro. Uno vede un leone d'oro, e naturalmente afferma che il leone d'oro esiste realmente. Ma l'uomo illuminato saprà fare una distinzione, dicendo che l'esistenza del leone d'oro appartiene all'oro e non al leone, perchè l'oro senza la forma di leone può esistere ed esiste realmente, invece la forma di leone non può esistere senza l'oro. L'oro è la sostanza, la forma di leone è la forma accidentale; così il Chèn-sin o Chèn-shu è la sostanza reale di tutti gli esseri dell'universo ed esiste realmente; tutti gli esseri sono forme accidentali e non esistono realmente ⁽⁵⁾.

(4) " Le terme Tchenn-jou (Chèn-shu) désigne la substance de l'univers (unique réalité et norme), qui ne naît ni ne meurt, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne commence ni ne finit... Tout ce qui paraît dans le monde, devient et cesse, augmente et diminue, commence et finit, ce sont wan-fa les êtres... Fantasmagorie soufflée par la réalité istente. "

" Le texte dit: Tchenn veut dire vrai, sans mélange d'erreur... jou veut dire toujours ainsi, sans aucune changement. Tous les êtres sont des manifestations du Tchenn-jou " . Wieger... o. c. p. 362.

(5) " La diversité et l'agitation des êtres qui peuplent l'univers, visibles à tous les yeux, trompent les ignorants et les font croire à la réalité de ces apparances. Aussi le Bouddhisme commence-t-il par avertir, que toute multiplicité et agitation est impermanente, que les êtres n'ont pas de mio réel que le cosmes est une vaste fantasmagorie..." Wieger. o. c. p. 358.

L'unica realtà dell'universo è Chèn-sin o Chèn-shu. Questa realtà è assoluta ed immutabile. In tutti gli esseri c'è questa realtà totale e in tutti gli esseri esiste la stessa realtà. Questo si spiega con un esempio: mettiamo una statua di Budda in mezzo a una camera; in ogni parte della camera collochiamo uno specchio, cioè sei specchi. Allora se guardiamo in uno specchio, noi troviamo la immagine della statua e nello stesso tempo troviamo pure l'immagine della statua riflessa in tutti gli altri specchi. Così in uno specchio c'è la statua, e il riflesso della statua negli altri specchi. Perciò si dice che la Chèn-sin o Chèn-jou esiste totalmente in un essere e la stessa realtà esiste in tutti gli esseri. La Chèn-shu si chiama Budda; nei testi la parola Budda moltissime volte deve essere intesa come la realtà unica; perciò si dice che il Budda sta al di dentro di tutti gli uomini e tutti gli uomini hanno il Budda totale.

Un'altra espressione curiosa e tipicamente buddistica dice che sul corpo umano ci sono migliaia di cappelli e che sull'ultima punta di un cappello sta tutto l'universo. Questa espressione sembra paradossale, ma contiene la verità ontologica del Buddismo, perchè l'universo non è altro che la Chèn-shu, e la Chèn-shu si trova in ogni essere dell'universo con tutta la sua essenza; quindi su qualsiasi punta di cappello, si trova l'universo. Nella contemplazione il monaco concentra la sua meditazione sulla unica realtà assoluta, non solamente in genere, ma praticamente sulle cose particolari, e deve sapere vedere in tutti le parti del proprio corpo la esistenza del Budda o meglio della unica realtà.

Da questa contemplazione viene un'altra conseguenza ancora più stravagante: la identificazione di tutti gli esseri dell'universo. Per un buddista consumato la differenza e la disparità devono scomparire, perchè se in tutti gli esseri sta la totale e identica Chèn-shu, logicamente si deve concludere che tutti gli esseri sono eguali, anzi identici. Le forme esteriori hanno significato solamente per quegli uomini che non sono arrivati alla illuminazione e vedono soltanto le cose esteriormente; ma davanti agli occhi degli uomini illuminati le forme esteriori delle cose perdono tutto il significato di realtà e non formano oggetto

di cognizione nè di considerazione degli uomini illuminati. Ridurre tutto l'universo alla sola esistenza di Budda (non Budda storico, ma Budda metafisico) e identificarsi nel Budda (Buddificazione): questo è il fine ultimo del Buddismo.

La persondità

17. La questione della personalità umana è la più difficile del Buddismo. Esiste il proprio Io? Buddismo afferma che l'adesione al proprio Io e la causa di tutti i dolori umani. Questa adesione è conseguenza della ignoranza. Quindi l'uomo illuminato dovrebbe ammettere che il proprio ((io)) non esiste e conseguentemente che non c'è la personalità. Se tutti gli esseri sono solamente delle manifestazioni accidentali della unica realtà Chèn-shu, allora anche l'uomo, la persona umana, è solamente una manifestazione accidentale di Chèn-shu. Una manifestazione accidentale non può costituire una personalità che abbia un'esistenza individuale.

Ma allora quell'Io che mi sento di essere, cosa è ? che significato può avere? Il Buddismo risponde che l'Io che l'uomo sente in se stesso è un insieme di diversi elementi mutabili che attraverso una concatenazione, creano un'unità coscienziosa. L'uomo nell'intimo del proprio Io, cioè nella propria coscienza, sa di essere qualche cosa che ha una esistenza sua; ma questa convinzione è conseguenza di un'erronea apprensione. L'uomo è un quid totum di cause concatenate, le quali una dopo l'altra si susseguono e producono la illusione dell'unità personale.⁽⁶⁾ Quindi non esiste propriamente una personalità umana, ma una falsa convinzione di una esistenza individuale.

(6) De la foule des êtres qui remplissent le monde, il n'y a aucun moi particulier... C'est-à-dire qu'il n'y a aucun être particulier permanent, indépendant, qui soit le maître de quoi que ce soit. Ainsi mon corps qui paraît composé de terre d'eaux de feu et de vent, des quatre grandes irréalités... ce corps ne contient aucune moi d'aucune sorte. C'est un agrégat formé par la causalité, que la causalité défera. Wieg. o. c. p. 360.

L'anima umana

18. Se non esiste la personalità umana, conseguentemente non può esistere un'anima umana; se non esiste l'anima umana, come si può spiegare la metempsicosi? Il Nirvana non esige propriamente la esistenza dell'anima, perchè, come il Buddismo afferma, l'uomo nella Nirvana perde la propria esistenza e ritorna alla esistenza della unica realtà, la Chèn-shu. Ma gli uomini che non raggiungono la vita nel nirvana, dovranno rinascere attraverso le vie della purificazione. Nella rinascita, fra la vita precedente e la vita seguente deve esistere qualche legame comune, altrimenti non sarebbe più rinascita, la purificazione non otterrebbe l'effetto. Il corpo certamente non può essere il legame comune, perchè dopo la morte il corpo non rinasce, ma si dissolve; allora dovrebbe essere l'anima umana che passa da un corpo a un altro. Solo così si spiega la rinascita. Per ammettere la esistenza della anima umana, come essere reale, si dovrebbe pensare a distruggere tutto il sistema buddistico. Il Buddismo non parla chiaramente dell'anima; soltanto la credenza popolare ammette che l'anima umana dopo la morte vada nell'inferno ad espiare i propri peccati.

Onotologicamente l'anima umana non esiste; esiste invece una falsa convinzione della personalità umana, cioè una falsa coscienza del proprio Io; questa falsa coscienza passa dalla vita precedente alla vita seguente. L'uomo che non è arrivato allo stato di perfezione illuminata, s'attacca al proprio Io, credendo alla propria personalità; l'attaccamento al proprio Io, è la causa della rinascita. Nella rinascita che s'effettua attraverso la morte con la dissoluzione della forma precedente, quello che rimane dell'uomo antico è la falsa convinzione della propria personalità. Questa convinzione si ha come un pensiero dell'unica realtà, la Chèn-shu; nella rinascita, questo pensiero si riveste di un'altra forma ed effettua un'esistenza momentanea. Quando questa falsa convinzione della propria personalità, mediante la illuminazione, viene cancellata, allora si spegne l'attaccamento al proprio Io, l'uomo non desidera più la propria esistenza ed entra nel Nirvana.

Le cinque negazioni della realtà

19. Alla negazione della propria esistenza, cioè della propria personalità e delle cose esterne dell'universo, l'uomo arriva non improvvisamente, ma attraverso un esercizio lungo e paziente fatto di diversi gradi. La contemplazione buddista insegna la pratica di cinque gradi di negazione della realtà.

Il primo grado di negazione è per gli incipienti nella perfezione, che insegna all'uomo a negare in globo la esistenza reale delle cose esterne. Le cose mondane passano e periscono, quindi non sono desiderabili.

Il secondo grado cominìa a spiegare la ragione della irrealtà delle cose, dicendo che le cose esterne sono percezioni create dalla facoltà conoscitiva dell'uomo. Il cuore umano, cioè l'intelletto, è la causa onnipotente della produzione delle cose dell'universo.

Il terzo grado avanza di un passo ed insegna all'uomo a contemplare la irrealtà delle cose. Nei gradi precedenti si insiste molto sulla verità della irrealtà delle cose, perchè l'uomo ignorante sia convinto di questa verità; invece, nel terzo grado, si suppone che l'uomo sia già illuminato, quindi non occorre di inculcare la falsità delle cose, ma si invita alla contemplazione.

Il quarto grado distrugge la nozione della esistenza o non esistenza, perchè indirizza l'uomo alla realtà assoluta senza pensare mai più alle cose particolari. La nozione ((esistenza)) è una nozione relativa, in quanto si oppone alla non esistenza; così la nozione non esistenza è relativa, in quanto si oppone alla nozione esistenza. La nozione ((realtà)) e la nozione ((irrealtà)) sono termini relativi. Quando l'uomo arriva a fissarsi nella realtà assoluta, perde le nozioni relative e diventa transcendente.

Il quinto grado è la contemplazione dell'unica realtà in modo che l'uomo s'unifica con Chèn-shu e gode la felicità della Nirvana.

La liberazione dell'uomo

La possibilità della liberazione

20. Il fine del Buddismo consiste nella liberazione dell'uomo dai dolori della vita presente. I dolori della vita sono canusati dalla ignoranza dell'uomo che con una falsa convinzione della propria personalità o delle cose esterne reali, s'attacca al proprio Io e alle cose del mondo. La liberazione dell'uomo consiste anzitutto nella illuminazione dell'intelletto umano affinché questo arrivi a percepire la falsità dei suoi giudizi ed a capire la irrealtà delle cose dell'unverso. La ignoranza dell'intelletto umano è frutto di un falso giudizio; il falso giudizio è stato influenzato dalla facoltà Alaya, la quale conserva i semi delle azioni cattive della vita precedente. Per correggere la falsità del giudizio, sarà necessario distruggere i semi delle azioni cattive; i semi cattivi possono essere eliminati dai semi buoni che sono frutto delle buone azioni. Perciò il principio o l'inizio della liberazione dell'uomo consiste nell'operare moralmente.

Le divisioni e i dissensi delle sette buddistiche riguardano appunto il processo della liberazione.

La setta Shen-tsong insiste sulla contemplazione, perché secondo questa setta la illuminazione, che è il mezzo necessario della liberazione, s'ottiene attraverso le meditazioni o progressive o subitanee, senza l'aiuto di altre pratiche.

La setta Chen-tou-tsong insegna invece che l'uomo ordinariamente non arriva a liberarsi da se ed ha il bisogno di aiuti divini, quindi sono necessarie le invocazioni al Buddha. Entrano allora a fare parte della religione tutte le pratiche religiose.

Le altre sette ritengono più o meno che la librazione attraverso la illuminazione, sia opera di pazienti esercizi ascetici e contemplativi.

Noi cercheremo di descrivere sommariamente il processo della liberazione dell'uomo.

La preparazione alla illuminazione

21. A ricevere la illuminazione ci vuole un Cuore, cioè un intelletto adatto che nell'Alaya non abbia dei semi cattivi.

Esistono invece molti uomini che per il triste rettaggio della vita precedente portano con se nell'Alaya dei semi cattivi numerosissimi. Per preparare questi uomini alla illuminazione il Buddismo vuole una vita morale che serva ad eliminare i semi cattivi mediante le buone azioni. Nella preparazione non si parla della illuminazione che si considera troppo alta per gli uomini colpevoli, ma si parla dell'inferno e della rinascita.

Per regolare la vita morale il Buddismo ha desunto molti precetti morali dal Confucianesimo, come ha fatto il Taismo, aggiungendo quella parte che è propriamente buddistica.

A) Ecco i precetti generali

L'azione umana si compie mediante la bocca, il corpo e il Cuore semplicemente.

Per la bocca il Buddismo insegna: non dire le bugie, non dire parole sconvenienti, non dire parole ingiuriose...

Per il corpo il Buddismo insegna: non ammazzare nessun vivente, non commettere impudicizie; non rubare....

Per il Cuore: non nutrire ambizioni, non desiderare la vendetta, non pensare falsamente....⁽⁷⁾

B) I precetti morali particolari

I figli hanno cinque regolamenti riguardo ai loro genitori: provvedere alla conservazione della vita dei parenti; prestare loro il

(7) " Pour morigéner le corps il y a trois règles, pour morigéner la bouche il y a quatre pour morigéner l'esprit il y en a trois..." Wieger. o. c. p. 378.

nutrimento; non contristarli; aiutarli a fare del bene; curare le loro infermità.

Altrettanti sono gli uffici dei parenti verso i figli: preservarli dal male; dare loro una buona educazione; insegnare loro i precetti morali; procurare loro un buon matrimonio; lasciare a loro buona eredità.

Cinque sono i precetti dell'alunno nei riguardi del maestro. l'ossequio; la gratitudine; la docilità; seguirne i detti; parlare del maestro con rispetto e con onore. Il maestro ha pure cinque uffici verso l'alunno: non lasciare l'alunno al vizio; dargli la migliore educazione secondo le sue possibilità; dargli delle nozioni vere; risolverne i dubbi; cercare di rendere l'alunno più capace di se stesso.

Cinque sono gli uffici della moglie verso il marito: buona accoglienza al marito che ritorna dal lavoro; buona amministrazione della casa durante l'assenza del marito; non amare nessun altro uomo nè lamentarsi di suo marito; non appropriarsi le cose della famiglia; stare nello stesso letto con il marito. Il marito ha cinque uffici verso la moglie: rispetto verso di essa; darle il nutrimento e il vestito necessario; avere tutto in comune con la moglie; procurare le cose necessarie all'ornamento della moglie; non tradirla.

Cinque sono gli uffici degli amici: gli ossequi; i regali; la correzione fraterna; l'aiuto reciproco nelle difficoltà; non divulgare i delitti e i difetti dell'amico.

Cinque sono gli uffici del padrone verso il servo: provvedergli le cose necessarie; curarne le infermità; non punire senza ragione; pagarli bene il salario; trattare egualmente tutti i servi. I servi hanno cinque uffici verso il padrone: alzarsi presto la mattina; compiere bene tutti i lavori; non danneggiare le cose del padrone; presare la riverenza o l'ossequio al padron; parlare delle cose belle del padrone, ma tacere delle cose cattive che lo riguardano.

L'uomo comune ha cinque uffici verso il bonzo (monaco): buona accoglienza; parlargli con rispetto e con docilità; salutarlo con riverenza; amarlo sinceramente; riconoscerlo suo maestro della vita. Il Bonzo ha sei uffici verso l'uomo comune: evitare l'avarizia nel ricevere l'elemosina e il beneficio; dare buon esempio; essere paziente con

tutti; essere zelante nel fare del bene; essere serio nelle relazioni; essere prudente nelle manifestazioni di se stesso.

Il primo grado della illuminazione.

22. Agli uomini che hanno il cuore adatto a ricevere l'illuminazione, il Buddismo comincia a insegnare quattro massime verità: La esistenza del dolore; la causa del dolore; la soppressione del dolore; la via della soppressione.

((Ecco, o monaci, la verità santa sul dolore: la nascita e dolore, la malattia e dolore, la vecchiaia e dolore, la morte e dolore, l'unione con ciò che non si ama e dolore, la separazione da ciò che si ama e dolore, non soddisfare il proprio desiderio e dolore: insomma, i cinque oggetti dell'umano attaccamento sono dolore.

((Ecco, o monaci, la verità santa sull'origine del dolore: e la sete (dell'esistenza) quella che conduce di rinascita in rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia, e trova qua e là il suo piacere, la sete d'esistenza, la sete d'impermanenza.

((Ecco, o monaci, la verità santa sulla soppressione del dolore: l'estinzione di questa sete per mezzo dell'ambientamento completo del desiderio, bandendo il desiderio, rinunciandovi, liberandocene, non lasciandogli posto.

((Ecco, o monaci, la verità santa sulla via che conduce alla soppressione del dolore: e quella via sacra, con otto diramazioni, che si chiama: fede pura, volontà pura, linguaggio puro, azione pura, mezzi d'esistenza puri, applicazione pura, memoria pura, meditazione pura.))⁽⁸⁾

Certamente il primo grado della illuminazione non consiste semplicemente in una esposizione di queste quattro verità; ma esige una fede sincera e una adesione convinta da parte del credente. Una volta sentite queste verità, l'uomo comincia a pensare ed a credere.

(8) H. Oldenberg. Budda. ed. Corbaccio, Milano. 1937. p. 233-234.

Credendo alle verità circa il dolore, l'uomo vedrà il suo desiderio della vita, tutto vuoto di fondamento, e quindi prenderà la decisione di distaccarsi dalle cose terrene. Di qui incomincia propriamente la illuminazione.

Il secondo grado della illuminazione

23. Dopo che uno ha aderito praticamente alle verità sul dolore, il Buddismo procede a spiegare le cause del dolore per introdurre il credente nella vera cognizione della vita.

Le cause del dolore sono dodici e sono concatenate fra di loro in modo che una è causa dell'altra. Queste dodici cause sono: l'ignoranza, la formazione (sankara), la conoscenza (vinnana), nome e corpo, sei domini, contatto, sensazione, sete, attaccamento, esistenza, nascita, vecchiaia, e morte.

((Dall'ignoranza provengono le formazioni (sankara); dalle formazioni proviene la conoscenza (vinnana); dalla conoscenza provengono nome e corpo; dal nome e corpo provengono i sei domini; dai sei domini proviene il contatto; dal contatto proviene la sensazione; dalla sensazione proviene la sete; dalla sete proviene l'attaccamento; dall'attaccamento proviene l'esistenza; dall'esistenza proviene la nascita; dalla nascita provengono vecchiaia e morte, sofferenza e lamento, dolore, afflizione e disperazione. È questa l'origine di tutto l'impero del dolore.

((Ma se l'ignoranza è soppressa dal totale annientamento del desiderio, ciò produce la soppressione delle formazioni; con la soppressione delle formazioni è soppressa la conoscenza; con la soppressione della conoscenza sono soppressi nome e corpo; con la soppressione del corpo sono soppressi i sei domini; con la soppressione dei sei domini è soppresso il contatto; con la soppressione del contatto è soppressa la sensazione; con la soppressione della sensazione è soppressa la sete; con la soppressione della sete è soppresso l'attaccamento; con la soppressione dell'attaccamento è

soppressa l'esistenza; con la soppressione dell'esistenza è soppressa la nascita; con la soppressione della nascita sono soppresse la vecchiaia e la morte, la sofferenza e il lamento, il dolore, l'afflizione e la disperazione. Tale è la soppressione di tutto l'impero del dolore)). ⁽⁹⁾

L'ignoranza significa la falsa convinzione della realtà del proprio Io e delle cose esterne. La formazione significa le male azioni che sono prodotte dalla ignoranza. Queste due cause appartengono alla vita precedente. Da queste due cause si producono nome e corpo: corpo significa il corpo umano e il nome significa il Cuore, cioè il corpo umano che si forma nel seno materno. Dalla concezione o formazione del corpo si producono sei domini che significano i sei sensi o facoltà sensitive. Coi i sei sensi si producono il contatto che è il contatto delle facoltà sensitive con i loro oggetti. Dal contatto si producono le sensazioni. Queste quattro cause si considerano nello stato fra la concezione e la nascita. Quando il corpo umano è addatto alle sensazioni, viene il desiderio (sete) delle cose mondane; da questa sete di piacer nesce l'attaccamento alla propria persona e alle cose proprie. Così l'uomo viene a rinascere; dalla rinascita vengono la vecchiaia e tutti gli altri dolori.

((Se la conoscenza (falsa convinzione), o Ananda, non discendesse nel seno della madre, forse che il nome e il corpo si formerebbero nel seno della madre? — No Signore. — E se la conoscenza, o Ananda, dopo questa discesa nel seno della madre, abbandonasse di nuovo il suo posto, forse che il nome e il corpo nascerebbero a questa vita? — No Signore. — E se nel fanciullo o nella fanciulla, o Ananda, mentre sono ancora piccoli, la conoscenza venisse di nuovo a perdersi, forse che il nome e il corpo avrebbero erescenza, sviluppo, progresso? No Signore.)) ⁽¹⁰⁾

(9) H. Oldenberg. o. c. p. 249.

(10) H. Oldenberg. o. c. p. 251.

La somma causa del dolore è la falsa convinzione della propria persona; quindi per distruggere il dolore, è necessario applicare il rimedio radicale, disconoscendo la propria personalità.

((Se, o Ananda, la conoscenza non trovasse il nome e il corpo, come punto d'appoggio, forse che in seguito nascita, vecchiaia e morte, origine e sviluppo del dolore verrebbero a manifestarsi? — Non sarebbe possibile, Signore. — Di conseguenza, o Ananda, è quella la causa, è quello il fondo, è quella la base della conoscenza: il nome e il corpo.)) ⁽¹¹⁾

((Nome e corpo)) significano la esistenza concreta dell'uomo; cioè il corpo materiale. Ma per arrivare alla negazione della propria personalità è necessario disfarsi del proprio corpo; e Budda dice al suo discepolo diletto:

((Questo non è il vostro corpo nè il corpo degli altri; bisogna considerarlo piuttosto come l'opera del passato, che ha preso una forma, realizzata dalla volontà, divenuta tangibile.)) ⁽¹²⁾

Se la propria persona non esiste realmente, nemmeno le cose esterne possono esistere realmente. Allora le cose esterne come si trovano nell'universo?

((Budda disse a Sariputta: le cose, o Sariputta, non esistono nel modo che credono, nel loro attaccamento ad esse, gli uomini ordinari e ignoranti che non hanno ricevuto l'insegnamento su questo argomento. — Sariputta disse: E come esistono dunque, Signore? — Budda rispose: Esistono, o Sariputta, solo in quanto esse in realtà non esistono. E in quanto esse non esistono sono chiamate Avidya, cioè a dire il non

(11) H. Oldenberg. o. c. p. 254.

(12) H. Oldenberg. o. c. p. 255.

essere o il non sapere. A ciò si attaccano gli uomini ordinari e ignoranti che non hanno ricevuto l'insegnamento su questo argomento. Essi rappresentano tutte le cose come esistenti, mentre in realtà nessuna esiste)).

((Che ne pensi tu ora, o Subuti, l'illusione è una cosa e la corporeità un'altra? le rappresentazioni un'altra? le formazioni un'altra? La conoscenza un'altra? — Subuti risponde: No, Signore, no; l'illusione non è una cosa e la corporeità un'altra. La stessa corporeità è l'illusione e la stessa illusione è la corporeità, le sensazioni, la rappresentazioni, le formazioni, la conoscenza.))⁽¹³⁾

Il terzo grado della illuminazione

24. Dopo la cognizione delle cause dei dolori, l'uomo illuminato inizia la sua ascesa alla vita perfetta. Quest'ascesa si effettua attraverso sei pratiche buone che si chiamano sei Paramita: l'elemosina, l'osservanza della disciplina, la pazienza, il fervore, la contemplazione e il nirvana.

A) L'elemosina — Lo spirito dell'elemosina deve essere universale e sincero, come il sole distribuisce la sua luce a tutti senza distinzione. Ma esiste una classe di uomini che hanno maggiore bisogno e meritano maggior aiuto; questa classe è il monaco. Quindi il vero credente nel Budda darà volontariamente tutti i beni per i bisogni del convento. Da parte sua, anche il monaco deve fare una ben più alta elemosina, cioè la distribuzione della dottrina santa di Budda. Esistono quindi due tipi di elemosina: l'elemosina materiale e la elemosina spirituale.

(13) H. Oldenberg. o. c. p. 266.

B) L'osservanza della disciplina — La disciplina serve per distruggere i desideri. Attraverso la lotta incessante contro le passioni l'uomo s'avanza lentamente nella via della illuminazione. Fra i precetti della disciplina, ecco cinque principali: Non ammazzare i viventi; non rubare; non commettere fornicazione; non mentire; non bere vino.

C) La pazienza — Ci sono due specie di pazienza. La prima è la pazienza nel sopportare le difficoltà della vita; la seconda consiste nel sopportare le difficoltà per acquistare la perfezione.

D) Il fervore — L'avanzamento nella perfezione per illuminazione è un'opera difficile; quindi è necessario che l'uomo abbia sempre il fervore e la costanza. Chi si stanca nel lavoro della perfezione, non potrà arrivare all'annientamento perfetto dei desideri e conseguentemente rimarrà sempre l'uomo volgare che si attacca alle cose.

E) La contemplazione — La contemplazione è una meditazione continua e concentrata sulla unica realtà chèn-shu. Nelle sale del convento buddistico i monaci convengono ogni giorno in ore determinate e siedono sul pavimento con la postula ben tenuta per praticare la contemplazione, distogliendosi dai pensieri delle cose esterne. La contemplazione si inizia con la tranquillità interna e si perfeziona nella concentrazione del cuore o intelletto. Si distinguono diversi gradi di contemplazione: il primo consiste nella tranquillità interna, in cui l'uomo rimane con il cuore tranquillo come l'acqua del lago senza vento. Il secondo annienta la sensazione del piacere, ma ritiene ancora il piacere spirituale di possedere. Il terzo grado toglie l'uomo dal pensiero del piacere e gli fa considerare la felicità umana in un senso transcendente. In questo grado l'uomo si eleva al di sopra della considerazione della moralità, perchè le nozioni del bene e del male morale sono nozioni relative e l'uomo illuminato deve fissarsi nella unica realtà senza pensare alle cose relative. Il quarto

grado porta l'uomo allo stato della somma tranquillità ch'è un Nirvana anticipo. ⁽¹⁴⁾

F) Nirvana — Che cosa è il Nirvana? Budda non ha voluto rispondere a questa domanda, nè i suoi più celebri discepoli. Le opinioni posteriori riguardo al Nirvana sono diverse: Di esse due sono principali: una afferma che il Nirvana è l'annientamento perfetto di se stesso, perchè l'uomo illuminato entrando nel Nirvana s'immerge nella unica realtà, Chèn-shu, perdendo la coscienza della propria esistenza; la seconda opinione invece insegna che il Nirvana è il luogo della perfetta felicità e l'uomo deve ritenere la propria coscienza per godere la felicità. ⁽¹⁵⁾

(14) " La contemplation du premier degré a clarifié l'eau en faisant déposer terre. Mais cette eau maintenant pure, ne reflète pas encore parfaitement la vérité entière. Pourquoi?... parce que le frémissement de joie ride sa surface. Pour que l'eau reflète en perfection, il faut qu'elle soit, non seulement limpide, mais absolument calme. L'obtention de ce calme, est le but de la contemplation du deuxième degré. La contemplation du premier degré a éteint la peur; la contemplation du deuxième degré doit éteindre la joie, doit procurer le bonheur sans joie. Ce bonheur sans joie prépare la félicité abstraite... troisième degré, félicité abstraite Cet état est entaché d'une dernière impureté. Qui dit félicité dit crainte de la perdre. Quelque atténuée qu'elle soit, cette crainte est une crainte. Mais elle tient indissolublement à la félicité acquise par les trois premières contemplations, puisqu'elle en est comme le revers. Il faut donc, pur la détruire cette félicité abstraite, obtenue par tant d'efforts. Il faut lui substituer la quiétude atone; ce qui est l'effet du quatrième et dernier degré de contemplation. Quiétude sans pensée, atonie sans sentiment, Nirvana anticipé qui prépare au Nirvana futur, extinction avant annihilation. "

Wieger. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine. Kien-hien 1927. p. 424.

(15) The word Nirvana etymologically means motionless. It is a Sanskrit word composed of Nir "without" and Wana "to go". In Pali language it is called Neibana, a word composed of Ni "negation" and wana "desire", it means, therefore extinction of desire. Nirvana is often compared to extinction of a lamp... "Fr. Zacharias O. C. D. - A study of Hinduism. Ed. ahulam 1931. p. 218."

Neppur noi sappiamo rispondere a questa domanda. Ci sembra soltanto che la opinione della perfetta e assoluta distruzione del proprio Io per godere il Nirvana non corrisponda alla mentalità cinese. Come è concepibile per un Cinese che la sua ultima felicità consista nel distruggere se stesso totalmente? Quindi ci pare che la seconda opinione sia maggiormente accettata dai Buddisti cinesi. (16)

Le pratiche religiose

L'inferno

25. Nella filosofia e nella religione buddistica non ci dovrebbe essere il concetto dell'inferno; ma nella credenza popolare, specialmente nelle pratiche religiose, essa occupa il posto centrale. Il popolo cinese accetta e pratica la religione, in quanto questa ha la idea della vita futura dell'anima. Il Confucianesimo nella sua sobrietà non ha voluto spiegare chiaramente quale sia la mentalità nei riguardi della morte; il Buddismo ha portato in Cina la idea della vita d'oltretomba.

(16) Le nie-p'an (nirvana) c'est la région dans la quelle les Budha résident. L'atteindre c'est le but final des Budhistes. La manière dont les hinayanistes se figurent le nirvana. n'est pas la même. Pour les hinayanistes le nirvana est la cessation de la succession des naissances et des trépas, dissolution pour toujours et de l'esprit et du coeur. Pour les mahayanistes le nirvana est la concentration et l'absorption dans le tout-bien absolument pur. Toute vérité-bonté, voilà ce que les mahayanistes appellent tout-bien. L'absence en toute fausseté-mauvaiseté-laideur voilà ce qu'ils appellent pureté absolue. Pour le bon peuple fidéiste, dépourvu de philosophie, fervent et pratiquant, le nirvana c'est le fruit de l'observance, de la pratique, un état définitif de béatitude, qu'il se figure en cette sorte: immuabilité du corps, paix et bonheur sans aucune peine ni duleur, liberté et pouvoir de se satisfaire en tout sans qu'aucun lien ou souillure. En résumé, un séjour où il n'y a que rectitude, pureté, beauté, liberté, contentement.

Wieger. - Textes philosophiques. p. 384.

Il fine del Buddismo è la vita nel Nirvana; al Nirvana sono ammessi solamente gli uomini illuminati; quelli invece che hanno conservato attaccamento alla propria persona e alle cose esterne a causa della ignoranza dovranno rinascere in questo mondo. Prima di rinascere, l'uomo che aveva commesso moltissimi delitti, dovrà essere gettato nell'inferno a espiare propri delitti. Dopo la espiazione, intesa come l'abbiamo spiegata, l'anima riprende la strada di ritorno nel mondo umano. Quindi l'inferno non ha carattere di un luogo d'espiazione perpetua; ma di purgatorio per un tempo determinato.

La credenza e la superstizione popolare hanno costruito un inferno minutamente descritto. L'inferno ha diciotto gradi o sfere; in ciascuna sfera sono gli uomini che hanno commesso un determinato delitto; per la espiazione di ogni delitto c'è una pena speciale. Ci sono dei governanti delle sfere che si chiamano Nienwang, e ci sono dei satelliti che sono i diavoli.

Per alleggerire le sofferenze degli uomini condannati e per abbreviare il tempo delle loro sofferenze, il Buddismo insegna al popolo parecchi mezzi. Primo mezzo di soccorso in favore dei defunti sono le preghiere dei monaci. Il Buddismo, come il Taoismo, dà una grande importanza alle preghiere liturgiche dei monaci. Queste preghiere possono essere fatte dai monaci o nelle case private nei giorni dei funerali, o nei conventi. I monaci hanno l'obbligo delle preghiere quotidiane; queste preghiere possono essere applicate ai defunti. Il popolo cinese alla morte dei parenti osserva i prescritti cerimoniali confucianistici per il funerale, ma invita i monaci buddisti e taoisti a dire le preghiere in suffragio del defunto. Esiste pure la preghiera privata buddistica che però avvantaggia piuttosto il vivente che il defunto. La setta Chen-tou-tsong insegna a praticare il pio esercizio della corona buddistica, toccando ogni granello della corona con una invocazione al Budda O-mi-do-fu.

La campana presso i Buddisti ha un significato propriamente mistico. Il suono della campana ha il potere di fendere l'atmosfera empirica e di penetrare nell'inferno, porgendo un senso di sollievo all'anima condannata. Ogni convento ha le sue campane che suonano

con regolamento speciale, giorno e notte. Molti poeti cinesi, nella notte profonda, sentendo il tonno grave, lento e metodico, provarono quasi una pace e spiritualizzazione dell'anima, e descrivono questo stato misterioso nei loro carmi.

L'elemosina in genere e specialmente quella data ai monaci, ha forza liberatrice dalla condanna dell'inferno sia per i vivi che per i morti.

Poi la superstizione popolare ha introdotto molte diverse prassi riguardo ai defunti. Si costruiscono delle case e dei mobili di carta e si bruciano, dicendo che la casa e i mobili servono all'anime defunte. Davanti alla porta e nelle vicinanze della tomba si bruciano anche delle carte che si chiamano moneta cartacea perchè queste monete servono ai morti per pagare i diavoli.

La metempsicosi

26. L'anima di un uomo defunto che non era arrivato allo stato della perfetta illuminazione e non poteva entrare nel Nirvana, deve necessariamente rientrare, o attraverso la purificazione dell'inferno o senza la purificazione, nel mondo umano. Questo si chiama rinascita, e si chiama pure metempsicosi. La quale ha un significato più largo e più preciso della rinascita, perchè la rinascita nel Buddismo non esige necessariamente che l'uomo rinasca di nuovo in un altro uomo, ma può benissimo rinascere in un animale. L'anima umana non essendo una sostanza individuata, ma una coscienza singolare appiccicata all'unica realtà, Chên-shu, può prendere qualunque forma accidentale esterna, o di uomo o di bruto; perfino di insetto. La rinascita è una punizione: e in questa punizione porta i meriti o i delitti della vita precedente. Un uomo che ha fatto del bene, rinascerà in un uomo ricco, sapiente e facoltoso; un uomo che ha fatto del male, rinascerà in un uomo povero e stupido e morirà presto; un uomo che ha commesso dei delitti, rinascerà in un animale brutto, o cane o cavallo o porco. Di qui il precetto buddistico di non ammazzare i viventi, animali e insetti, perchè in quell'animale o in quell'insetto ci può essere uno degli antenati.

Le strade che conducono all'altra vita, sono tre: la buddificazione nel Nirvana per gli uomini perfettamente illuminati; la dannazione all'inferno e conseguentemente la rinascita umiliante per gli uomini malfattori; la rinascita immediata dell'uomo buono.

Questa idea di rinascita oggi e ancora viva presso i Tibetani riguardo al grande monaco Dalay-lama. Difatti quando egli muore, per scegliere il suo successore, si deve ricercare un bambino che sia nato nello stesso momento, in cui è spirato il Dalay-lama, perché si crede, come esprimono certi segni, che l'anima del Dalay-lama sia da cercarsi in questo mondo nella forma di quel neonato.

La vita monastica

27. La più grande istituzione che il Buddismo ha portato dall'India in Cina, è il monachismo. La tendenza del popolo cinese alla vita tranquilla e alla contemplazione meditativa, offre un terreno molto adatto alle istituzioni monastiche. La religione buddistica ha popolato tutta la Cina con i suoi conventi; in qualunque luogo che abbia un bel panorama, esiste certamente un convento di bonzi. Se la religione di Budda, nonostante tante vicende, ha potuto sopravvivere fino ai nostri giorni, si deve alle istituzioni monastiche che hanno perpetuato la vita religiosa. Il giorno in cui venissero a mancare, il Buddismo dovrebbe inevitabilmente scomparire dalla terra cinese,

Il concetto della vita monastica è alto e puro. Infatti nel testo Fan-wang-king, si dice che il monaco deve assolutamente rinunciare ai beni terreni, deve osservare esattamente le prescrizioni, deve sforzarsi d'avanzare nella perfezione, deve desiderare il bene del prossimo, deve difendere l'integrità della dottrina.

Il procedimento nella vita monastica assomiglia alla vita monastica della religione cattolica. Esiste la domanda esplicita di ammissione; il noviziato funziona perfettamente per istruire e provare i postulanti. L'ammissione ufficiale si celebra con grande solennità: in caso di trasgressioni gravi, c'è l'espulsione.

La vita monastica si conduce presso comunità ben definita, in un convento sotto il comando del preposto. I monaci d'ambo i sessi abitano separatamente nei rispettivi conventi senza comunicazione fra di loro. I monasteri sono indipendenti; solamente i monasteri filiali, cioè fondati dai maestri di un altro monastero più celebre, dipendono dai monasteri che li hanno creati. In ogni convento la direzione spetta la preposto e al suo capitolo.

La disciplina vieta ai monaci di possedere i beni, e di contrarre matrimonio.

Dieci precetti ha il noviziato: Non uccidere, non rubare, non commettere impudizie carnali, non mentire, non bere vino, non mettere ornamenti sul proprio corpo, non cantare nè ascoltare canti lascivi, non sedere in luoghi elevati nè in luoghi troppo comodi, non mangiare fuori dall'orario, non toccare il danaro.

In quattro casi il novizio può essere espulso: per delitto d'impudicizia carnale con altra persona o con un animale; per il delitto di possedere qualche cosa propria; per il delitto di amare la vanità mondana.

Cinque precetti ha il monaco: — Non amazzare i viventi; non appropriarsi nulla; non commettere impudicizie; non mentire; non bere liquori inebbrianti.

In quattro casi avviene espulsione del monaco: — per delitto d'impudicizia carnale con altra persona o con un animale; per il delitto di appropriazione di cose come proprie; per il delitto di ammazzare volontariamente un essere vivente; per il delitto di amare la vanità mondana.

In otto casi avviene espulsione della monaca: — per delitto d'impudicizia carnale con persona umana o con un animale; per il delitto di possedere cose come propria; per il delitto di ammazzare un animale o un insetto; per il delitto di menzogna che causi litigi nella comunità; per il delitto di avere aontatto con uomini; per il delitto di tenere nascostamente conversazione con un uomo; per il delitto di tenere visite famigliari con uomini; per il delitto di tener nascosta una grande

colpa o un grande inconveniente di un'altra monaca; per il delitto di difendere o conservare contatti famigliari con una monaca condannata dal capitolo del monastero.

Nei primi tempi del Buddismo in Cina, la vita monacale fu un'aspirazione alla perfezione morale, che portò alla società un soffio vivificante; ma poi presto degenerò in vita oziosa, se non addirittura colpevole. Oggi la vita monastica langue ed è appena tollerata nella società. Se il Buddismo vuol avere una rinascita religiosa in Cina, dovrà incominciare il proprio lavoro con la riforma dei conventi, dovrà ripristinare l'osservanza della disciplina e ristabilire lo studio. Altrimenti la Cina, uscita dalla rivoluzione politica e sociale ch'è imbevuta di principi positivistici ed agnostici, non sarà più l'ambiente che consenta una sopravvivenza tranquilla alla religione di Budda; e gli ultimi avanzi della vita secolare del Buddismo in Cina cadranno in dimenticanza.