

# Progetto Manuzio



**Carlo Puini**

**La vecchia Cina**



[www.liberliber.it](http://www.liberliber.it)

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

## E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: La vecchia Cina

AUTORE: Puini, Carlo

TRADUTTORE:

CURATORE:

NOTE:

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza  
specificata al seguente indirizzo Internet:  
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: La vecchia Cina / Carlo Puini. - Firenze : SELF, 1913. - 319 p. ; 20 cm.

CODICE ISBN: non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 28 maggio 2008

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità media

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:

Paolo Alberti, [paoloalberti@iol.it](mailto:paoloalberti@iol.it)

REVISIONE:

Vittorio Volpi, [vitto.volpi@alice.it](mailto:vitto.volpi@alice.it)

PUBBLICATO DA:

Catia Righi, [catia\\_righi@tin.it](mailto:catia_righi@tin.it)

### Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

### Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

CARLO PUINI

LA VECCHIA CINA

I.

*ETNOGRAFIA E SOCIOLOGIA*

FIRENZE SELF MCMXIII

Con questo titolo, “La Vecchia Cina”, ho raccolto alcuni scritti già pubblicati in varie Riviste e in varj tempi. Ve ne sono che hanno veduto la luce abbastanza di recente, ed altri che contano più d’una ventina d’anni. Nondimeno gli argomenti che vi si trattano, e il modo con cui vennero ordinati nel volume danno all’insieme una certa unità; e possono in qualche modo aiutare a conoscere le idee e le opinioni che la Cina antica ebbe circa l’economia, la politica, la filosofia e la religione: idee e opinioni che, al mio parere, non sono peggiori di quelle che oggi si tenta sostituire per rinverniciare all’occidentale i cervelli e i costumi di quella vecchia gente.

C. P.

ARJ E CINESI

[1]

Due schiatte che produssero due civiltà profondamente diverse ma ambedue ammirevoli ebbero culla sugli altipiani dell'Asia centrale a non molta distanza fra loro: gli Arj, voglio dire, e i Cinesi<sup>1</sup>.

La civiltà delle genti ariane, di paese in paese, di popolo in popolo, di trasformazione in trasformazione, dopo esser diventata a vicenda e civiltà indiana, e greca, e romana, arrivò fino a noi che la ereditammo, foggiate in quella guisa che tutti conosciamo. La civiltà cinese, cresciuta dove nacque, e poste salde radici nelle regioni orientali dell'Asia, si svolse con le sue proprie forze; e si formò senza bisogno d'invigorirsi trasportandosi in altri climi nè trasfondendosi in altre razze.

Con quanto amore e con quanta sollecitudine gli studiosi portino oggi la loro attenzione a [2] investigare ogni minimo fatto, che possa aiutare a ricomporre intere le varie civiltà di origine ariana, che il tempo ha da lunga pezza distrutte, è inutile dire. In quanto all'altra, sembra che noi, crucciati di quel suo stare a sè, la si voglia pagare di noncuranza. Incognita per molto tempo o non creduta, è diventata da poco più d'un secolo oggetto di studio a pochi, formando una scienza a parte, che non ha saputo, per ora, interessare se non coloro soli che la professano.

Ecco dunque due fatti, degnissimi di nota, che ci si parano dinanzi, appena ci facciamo a studiare i popoli dell'Asia orientale: primo, una nazione di più che trecento milioni di abitanti, la quale da oltre quaranta secoli vive d'una civiltà propria, per ogni rapporto perfetta, riguardo all'indole della gente che la produsse: secondo, la poca importanza che si dà in generale alla storia d'un impero tanto vasto in territorio quanto fu l'Impero romano ai tempi d'Augusto, e tre volte maggiore in quanto a numero d'abitanti. Le cagioni della grandezza e della durata dell'Impero cinese; e la ragione dell'essere riguardato da molti lo studio della vita di questo popolo, più come erudizione superflua, che come cosa necessaria alla compiuta conoscenza della storia dell'umanità, saranno gli argomenti che tratteremo, nel più breve modo che ci sarà possibile.

Come nacque e come si svolse questa singolarissima nazione, che staccatasi dal ceppo [3] originario della schiatta mongola, seppe tanto avanzare gli altri popoli del medesimo sangue, che appare barbaro, nel mondo dell'Estremo Oriente, tutto quel che non è Cinese?

I documenti che conservano le memorie della Cina, i quali fan parte de' libri che chiameremo sacri, risalendo ne' tempi andati si fermano a quell'età in cui la tradizione incomincia a diventare storia: a quell'età in cui i fatti descritti non escono dall'ordine del naturale e dal campo del possibile. Laonde quando la Cina incomincia a far conoscere sè stessa per mezzo de' suoi antichi monumenti letterarj, essa ci si presenta come una nazione già costituita, con sagge e bene stabilite istituzioni. Pertanto i primi tempi di quella storia appaiono come un'età dell'oro; i primi sovrani che sono rammentati rappresentano l'idealità, la perfezione umana.

Il racconto de' fatti che avvennero in que' tempi, fa naturalmente intravedere un'epoca, durante la quale dalla barbarie a poco alla volta la schiatta sinica arrivò a quello stato di civiltà, nella quale la fanno vivere i libri canonici confuciani, quando cominciano a farne la storia. Le tradizioni di questa età preistorica, della quale Confucio e i suoi seguaci non vollero tener conto, non andarono del tutto perdute; e si conservano più o meno corrotte, ma sempre importanti a conoscersi, in scritture reputate apocriefe.

Secondo esse, circa tremila anni avanti l'êra [4] nostra, un capo di tribù per nome Fui-hi, andò colla sua gente a stabilirsi nella valle inferiore del Fiume Giallo. Prima di lui, la tradizione ci parla dei Cinesi come di una schiatta di costumi nomadi, vivente col prodotto della caccia. Era la vita che essi menavano nei deserti del settentrione d'onde eran venuti, e dove il suolo stesso

---

<sup>1</sup> Quando fu scritto quest'articolo, i dotti tenevano per certo essere la Battriana culla comune dei popoli di schiatta ariana, oggi la Scienza, come suole, ha cambiato opinione. La sede primitiva della schiatta sinica è dai più posta al di là del Pamir, nel Khotan.

richiedeva siffatto modo di vivere, come lo mostrano le orde mongole che lo occupano anche oggi.

Scesi nelle fertili pianure dell'Hoang-ho, dove la flora e la fauna stesse gl'inducevano a mutar tenore di vita, diventarono agricoltori. Si compose allora la famiglia: e, poco dopo, quell'aggregazione naturale di famiglie, le quali, per la loro conformità di caratteri fisici e psichici, convengono in una certa uniformità nel modo di vivere, e s'incamminano di pari passo nella coltura da esse stesse iniziata; aggregazione che noi chiamiamo popolo.

Passano sei o sette secoli, durante i quali si svolgono i germi dell'incivilimento gettati dal Fui-hi. Gl'istituti domestici pigliano stabile assetto, nasce l'idea della proprietà; e da questi elementi si va formando lo Stato. A questo punto i libri attribuiti a Confucio cominciano a farci conoscere la Cina. La base sulla quale posava lo Stato cinese era la famiglia; il fondamento del potere politico era la patria potestà: nè si teneva possibile buon governo e prosperità durevole, se ogni famiglia che componeva il popolo, non fosse [5] saggiamente condotta dal suo capo naturale. – E non si creda che tale ordinamento sia indizio di istituzione molto primitiva. Il sentimento della famiglia, e lo svolgimento degli ordinamenti domestici, non sono così primitivi come comunemente si crede: e l'etnografia c'insegna che hanno a passare molti secoli di vita selvaggia o semi barbara, innanzi che un popolo pigli tali ordinamenti come regola del vivere.

I capi o sovrani, che governarono da principio il popolo cinese, non salirono a tale dignità per diritto di sangue; ma perchè si stimava che le loro virtù li rendessero in realtà superiori alla comune degli uomini. Non è che dopo dieci secoli, o poco meno, da che i cinesi s'erano trasportati nel bacino del Fiume Giallo, che incominciò veramente a stabilirsi la sovranità ereditaria. Le dinastie si succedono allora le une alle altre: sono principi di Stati dipendenti che a vicenda si sforzano di conseguire l'autorità suprema. La parte storica de' libri sacri, che conservano la tradizione ortodossa della nazione cinese, contengono appunto la storia delle prime tre di queste dinastie, che vanno per lo spazio di circa mille cinquecento anni, fermandosi all'anno 770 av. Cristo.

[6] Attenendoci ora a queste antiche memorie storiche, le quali Confucio pose mano a raccorre, noi percorreremo rapidamente le vicende che ebbe a passare la Cina, prima che essa si rendesse padrona di tanta parte dell'Asia.

Appena lo Stato cinese comincia ad allargare i suoi confini, noi vediamo che la forma di governo alla quale tende, è quella d'un impero feudale. Già sotto la dinastia degli Hia (2205-1818 a C.), i sovrani presero a conferir terre in appannaggio a nobili e a ministri, per ricompensarli de' servizi resi nel maneggio de' pubblici affari; e queste terre non tardarono in appresso a diventare altrettanti Stati distinti. Sette od ottocento anni dopo la caduta di cotesta dinastia, cioè al tempo che regnavano i Cheu (saliti al trono nel 1122 a. C.) la forma feudale si era compiutamente stabilita.

La costituzione di questa confederazione di stati sotto la presidenza di uno di essi, era così fatta che lasciava libero il modo di governo e di amministrazione d'ognuno; ed anche nella forma, lasciava libertà di relazioni fra stato e stato. Ogni principe feudatario era però strettamente obbligato a mantenersi ne' confini della sua terra; a non far danno in nessuna guisa a' vicini; a pagare alcuni tributi allo Stato principale; e a recarsi alla corte del sovrano supremo, o imperatore che dir si voglia, ogni quattro anni, sotto le due prime dinastie, ogni cinque sotto quella dei Cheu; mentre l'imperatore a sua volta ogni cinque anni ne' primi tempi, ogni dodici di poi, si recava da sè stesso a visitare tutti gli Stati da lui dipendenti.

Lo Stato che era appannaggio del sovrano supremo, [7] nell'amministrazione e nel governo interno non differiva dagli altri; solo aveva un ufficio per gli affari esteri, il quale dirigeva le faccende e le relazioni di esso Stato coi dipendenti e quelle de' diversi Stati fra loro, affinchè tutto procedesse secondo la convenzione stabilita.

Siffatto ordinamento, in apparenza forse eccellente, poteva soltanto mantenersi, se la gelosia, l'ambizione, la prepotenza non avessero mai a commovere gli animi. Ma queste passioni, che guidano invece troppo spesso le azioni umane, non tardarono a produrre in Cina frutti di molte guerre intestine.

I principi feudatari più abili o più arditi, poste in dimenticanza le antiche leggi che vincolavano gli Stati confederati, non si curarono d'altro che d'accrescere i loro possedimenti e di salire a maggior potenza. La forza prese il posto del diritto; e i principi più inetti o non fortunati, vedevano di continuo impiccolirsi i loro Stati, per l'ingrandirsi di quello d'alcun prepotente vicino. A poco a poco i più di quegli Stati, scemati e indeboliti, perirono; e non rimasero che i forti a lottare fra loro. Il fine della lotta era il conseguimento dell'autorità suprema; la quale, in tanta confusione, non era diventata che un nome vano. I principi operavano, in ogni cosa, di lor proprio arbitrio, senza più riconoscere la supremazia di nessuno di essi. Ai tempi di Confucio il disordine era giunto a tale, che questo filosofo ebbe ad esclamare, sconsolato; "I barbari del settentrione e dell'occidente hanno i loro capi; [8] solo il popolo cinese non ha più sovrano che lo governi."

In tali condizioni di cose, Confucio indirizza l'opera sua al riordinamento politico e morale della Cina; procurando di far rivivere quelle dottrine, che erano state in passato guida a tanti savi principi, e avevano dato al popolo tanti secoli di prosperità. Ma nessun filosofo, con le sole sue forze, è mai riuscito a mutare la società. E le dottrine confuciane anche esse non cominciarono a pigliar vigore e a divulgarsi, se non dopo che l'ordinamento della Cina venne affatto mutato da un generale rivolgimento politico.

Dopo la morte di Confucio la Cina andò di male in peggio, per lo spazio di tre secoli almeno; quando un ardito e coraggioso principe d'uno de' più forti reami in cui dividevasi allora questo paese, si pose in animo di soggiogare i vari Stati rimasti al suo tempo, e di farsi acclamare solo e assoluto signore. La sorte gli fu propizia: i feudi vennero distrutti; e la monarchia cinese, per opera di questo principe, e per la forza stessa degli avvenimenti, fu in tal modo fondata l'anno 221 a. C. – Duemila anni ci vollero per formare quest'impero; la cui vita, fino a oggi conta pure altri venti secoli.

Le guerre intestine non furono la sola difficoltà, che ebbe a superare la nazione cinese per comporsi stabilmente. Altri ostacoli, altre lotte ebbe ad affrontare e vincere, appena le prime tribù cinesi scesero [9] nella valle del Fiume Giallo. Il paese in que' tempi remotissimi era occupato da genti barbare, di razza diversa dalla sinica, le quali opposero vivissima resistenza agl'invasori cinesi. E questi dovettero fin da principio, con guerre continue e abilmente condotte, guadagnarsi a palmo a palmo il terreno che avevano scelto per loro sede.

Il progredire dell' incivilimento andava di pari passo con le vittorie, che i nuovi venuti riportavano sulle tribù autoctone. Ma non fu che dopo molti secoli di lotta, cioè sul cominciare della dinastia di Cheu (900 a. C.), che i Cinesi riuscirono a soggiogarle interamente, e a diventar padroni assoluti del bacino inferiore dell' Hoang-ho, per un'estensione di territorio che contava in media 5° di lat. su 13° di long. Questo territorio era un terzo della Cina odierna; mentre la regione meridionale e occidentale di essa rimase dominio di popoli barbari che l'abitavano fin da principio, o che v'erano stati spinti dall'avanzarsi della razza gialla. – Alcuni di quei popoli selvaggi salirono anzi a tale potenza, che fu cercata alcuna volta la loro alleanza, dai principi feudatari, nelle guerre interne che agitarono la Cina. Vediamo in fatti il fondatore della dinastia dei Cheu (nel 1120 a. C.) indirizzarsi alle più forti di quelle rozze tribù, e chiamarle in suo aiuto, per abbattere la dinastia dei Shang, l'ultimo re della quale s'era reso odioso al popolo, per la sua condotta, non conforme alle antiche [10] tradizioni. Per tali fatti l'ardire di que' barbari crebbe al punto, da mettere nuovamente in pericolo la Cina; tanto che nell'anno 769 a. C., il governo fu costretto di trasportare la capitale del regno in città più sicura e più lontana da' confini. Ma la schiatta vittoriosa che si apriva la via non solo con la forza delle armi, ma anche con la sua abilità politica, e con la sua civiltà, finì per prevalere, e sottomise molte di quelle genti; le quali, confuse in appresso coi conquistatori, andarono a formare un popolo solo. Per tal modo al termine della dinastia del Ts'in, 200 anni avanti l'era nostra, tutto il bacino del fiume Kiang, eccettone il corso superiore, era diventato dominio cinese.

Nondimeno l'intera regione che giace a mezzogiorno della catena del Nan-ling, rimase ancora per molto tempo indipendente. Invano il famoso Ts'in Shi-Hoang-ti, il fondatore dell'unità nazionale, del quale, senza nominarlo, abbiamo più sopra parlato, tentò farsene padrone,

spingendovi colonie agricole e militari ad un tempo, staccate dal suo popolo. Quel territorio non fu propriamente condotto sotto il dominio dell'Impero, se non tra il V e il VI secolo dell'era nostra, per la parte più orientale; e fra il VII e il X secolo, per tutto il rimanente.

In quest'ultimo tempo, sotto lo scettro della stirpe dei T'ang, la Cina avevasi conquistato gran parte del paese che possiede. Il Tonkino, la Concincina, il Liao tung, la Corea, le isole Liu-ciu e porzione dell'Asia [11] media caddero sotto un dominio più o meno diretto degli Imperatori nei secoli VII e VIII; mentre il Tibet e la Tartaria orientale furono conquistati alla Cina dalla dinastia mongola degli Yuen, nel XIII secolo dell'era volgare. L'impero cinese era arrivato ormai alla sua massima estensione. – Questo secolo e i tre seguenti furono in fatti quegli della sua maggior potenza: e sotto il governo della dinastia di Ming, la quale regnò allora, la civiltà cinese si manifestò in tutta la sua pienezza. Gli antichi costumi e le antiche virtù tornarono a fiorire in mezzo a tutto quello che le lettere, le scienze, le industrie, le arti avevano saputo creare, durante i 4000 anni di vita avventurosa della nazione cinese.

Se volgessimo ora lo sguardo alle scienze, alle lettere, alle industrie, e agli altri rami di cultura che formano l'odierna civiltà della Cina, noi riscontreremmo quello stesso lento ma continuo avanzamento, che abbiamo osservato nello svolgersi e nello accrescersi della nazione. Non possiamo qui seguire siffatto progresso, e far conoscere i varj gradi di questo incivilimento; ma la storia che se ne potrebbe fare, mostrerebbe che ogni secolo ha lasciato nella società cinese il frutto della sua attività.

Ecco dunque un popolo che presso noi occidentali ha fama d'immobile, il quale è oramai quarantacinque secoli che cammina. È una via molto diversa dalla nostra quella che percorse; ma non pertanto ha progredito acquistando e mantenendo l'acquistato. [12] Ha proceduto con lentezza; ma non si è mai fermato per distruggersi o trasformarsi.

Distruggersi o trasformarsi: ecco il destino di tutte le civiltà di origine ariana. Se noi infatti osserviamo le diverse società nate da quella schiatta, noteremo che, dopo aver esse fatto un certo corso, dopo esser giunte a un certo punto della loro vita, comincia nel loro seno un lavorio il quale sembra in apparenza tendere a progresso, ma che in realtà conduce quasi sempre alla dissoluzione delle società stesse. A quel certo punto d'incivilimento, a cui alludo, s'incominciano a trovare assurde le antiche idee, nasce un senso di disprezzo per le antiche tradizioni. Nuove idee, relativamente più ragionevoli, pigliano il posto delle antiche; ma questo cambiamento di rado è possibile e l'edifizio crolla, prima che si possano mutare le pietre che ne compongono la base.

Si ripete spesso quel che il Vico cercò dimostrare, che v'è un'infanzia, una giovinezza e un'età matura, anche nel mondo, com'egli si esprime, delle nazioni. Ma un'altra rassomiglianza hanno i popoli con gli individui, ed è questa: che la seconda metà della vita, è di frequente impiegata a distruggere quel che la prima ha edificato; o, se non a distruggere del tutto, a sostanzialmente modificare. In occidente la trasformazione dell'antico è stata profonda: tradizioni, costumi, arti, scienze, tutto in somma si è andato più d'una volta mutando.

[13] I primi a tentar di rompere i vincoli che legano un popolo al suo passato, sono quegli'ingegni eletti e irrequieti, che si posson riguardare come la personificazione del grado di coltura e di civiltà, a cui quel medesimo popolo è arrivato. Dapprincipio ciò è cagione di danno agli innovatori, che divengono bene spesso martiri; perchè il popolo è geloso fino a un certo punto del suo passato e si oppone a chi primo lo manomette; ma col tempo acconsente anch'egli a sorridere delle memorie della sua fanciullezza, poi a discuterle e finalmente a tenerle per favole indegne di gente incivilita.

Socrate, perchè negava gli antichi Iddii, vien condannato a morte dagli Ateniesi. Aristofane mette in ridicolo cotesti iddii, e gli Ateniesi non se ne scandalizzano. Socrate s'era troppo affrettato. I Greci del suo tempo si permettevano di scherzare sulla loro fede ma non comportavano che la si mettesse seriamente in dubbio. I tempi mutarono, e co' tempi le idee. Poco più d'un secolo dopo, Epicuro potè pubblicamente insegnare che gli Dei non esistono; e i discepoli di lui, pubblicamente esporre senza pericolo la dottrina del maestro. Fin dove arrivasse in appresso nel popolo greco l'incredulità e il disprezzo per l'antica fede lo dica Luciano: i numi dell'Olimpo diventati men che

uomini, i sacerdoti del tempio diventati impostori, son fatti bersaglio ai dardi più acuti di quelle sue satire, che sono una pittura fedele de' costumi del tempo.

[14] Progresso, non è vero? Sì, progresso dello spirito umano: la ragione dell'età matura trionfa, e abbatte le insensate e ridicole credenze dell'età bambina. — Intanto quegli Dei caduti dagli altari, avevano pure ispirato Omero e Fidia; avevano fatto della Grecia la terra sacra del bello; avevano accesa in quel popolo eletto tanta fiamma di civiltà che anc'oggi ci abbaglia. Intanto, rotta la tradizione del passato, distrutta la fede pagana, la Grecia non tardò a diventare provincia di Roma; e vide i rozzi soldati di Mummio giuocare a dadi sulle tavole dipinte da Apelle. E ora, come Roma stessa, radunati gli elementi dell'antica cultura e diffusili a tutto il mondo allora conosciuto, cadesse anch'essa sotto il peso della sua grandezza dopo che l'Impero accolse popoli diversi per tradizioni e costumanze, non è uopo che io qui rammenti.

Ho riferito tutto questo soltanto per fare intendere che, a parer mio, una delle cagioni, e forse la principale, della rovina di alcune società civili, è la facilità con la quale certi popoli spezzano i vincoli del passato. Ho riferito questo per accennare come sia impossibile a un vasto impero di mantenersi in vita, per lungo volgere di secoli, senza che tutti i sudditi siano legati insieme dall'affetto comune d'una medesima tradizione o storica o religiosa. E ora da quanto ho detto sarà facile argomentare che le ragioni della durata dell'impero cinese si debbono singolarmente cercare nell'unità della sua tradizione; della quale i secoli hanno [15] piuttosto accresciuta che diminuita l'autorità, e per la quale ogni ordine di cittadini dal sovrano all'ultimo della plebe, ha il medesimo rispetto. Di mezzo alle lotte e al disordine politico della Cina, di cui abbiamo più sopra brevemente parlato, una cosa uscì sempre salva ed incorrotta, la tradizione. Il passato non fu mai tenuto come un ostacolo allo svolgimento del progresso: fu la guida che ricondusse sul retto cammino la nazione, ogni volta che gli eventi ne l'allontanarono.

Ed è pur forza convenire che la tradizione cinese è sfuggita alla sorte comune a quella di popoli di schiatte diverse, non per una caparbia e irragionevole avversione a qualsiasi mutamento, proprio al popolo cinese; ma sopra tutto a cagione dell'indole e della natura della tradizione medesima. Di quest'indole e di questa natura non posso parlare qui distesamente. Far ciò, sarebbe esporre l'opera di Confucio, che radunò e modificò a suo modo le memorie del passato; e narrare le geste del primo sovrano della dinastia dei Ts'in, il quale, distruggendo i diversi Stati che componevano l'antica confederazione, e istituendo la grande monarchia cinese, contribuì, senza volerlo, a fare che questa tradizione, la quale a' suoi tempi aveva finito per esser quella di uno solo degli Stati, diventasse in appresso tradizione nazionale. Dirò soltanto che essa è una tradizione puramente storica e civile, la quale lascia libero il campo al pensiero e alla fede. Il solo limite a questa libertà, sono la saldezza delle [16] istituzioni politiche, e la sicurezza dello Stato. Ogni sistema filosofico o religioso, che non metta a rischio l'esistenza di quelle o di questo, ha potuto liberamente svolgersi nella Cina; e vi ha trovato, e vi troverebbe anche oggi, la più schietta e sicura tolleranza.

L'affetto incrollabile de' Cinesi per le istituzioni fondamentali del loro civile consorzio, sentimento che li ha salvati dall'esser travolti nella comune rovina delle altre civiltà, è dunque ben giustificato. Quante sventure sarebbero state infatti risparmiate all'umanità, se alcuni principi veramente santi di questa umana tradizione non fossero stati dimenticati da' divini compilatori de' codici sacri d'altre genti!

Passiamo ora all'altro argomento, quello cioè di sapere perchè importi tanto poco, a noi occidentali, lo studio de' fatti che compongono la storia della Cina. Ma per venirne alla conclusione è necessario prima chiarire un punto capitale, che consiste nello stabilire che cosa si debba intendere per fatto storico. Uno de' più forti ingegni che vanti oggi l'Italia, in un suo libro di recente venuto alla luce, risponderà per noi. — Un fatto storico non è per nulla diverso da ogni altro fatto che occorre o può occorrere a ciascuno di noi, nel corso del viver nostro. Ma nessuno presumerà di certo che i fatti nostri meritino nome di storici: mentre d'altra parte nulla vieta che un fatto diventi storico, il quale non differisce in nessun accidente da quello che non è tale. Per poco che si rifletta, si vedrà che sono [17] storici solo que' fatti le cui relazioni vanno oltre le persone in cui si

compiono e sono tanto più tali quanto più le loro relazioni si allargano e si universalizzano. – Qui io mi faccio a domandare; fin dove o meglio fino a chi coteste relazioni s'hanno ad estendere? Messo il caso che l'accadere d'un fatto venisse a modificare più o meno lo stato sociale di alquanti milioni d'uomini, e supposto che fra questi milioni d'uomini non fosse compreso nessun popolo, nessuna tribù, nessuna famiglia appartenente alla schiatta alla quale noi stessi apparteniamo, questo fatto sarebbe fra noi un fatto degno veramente di storia? Un sì, a prima giunta, parrebbe la risposta più assennata; eppure non sarebbe la risposta più giusta, se oltre alla natura del fatto storico, noi riguardiamo ancora all'intendimento con cui appunto studiamo la storia.

L'autore citato dice a questo proposito, e dice bene: a nessuno importerebbe sapere la storia della vita, quando questa storia non si collegasse in nessuna maniera con quella che si vive ora. Poichè la storia in tanto ci preme, in quanto la vita delle generazioni passate è sentita ancora nella nostra: e questo passato, noi più conosciamo e più apprezziamo quanto più ci ha dato.

Non è quindi mestieri di spendere molte parole per dimostrare che la storia cinese non può esser per noi che un corso di fatti indifferenti; non avendo essi nessun legame con alcuno di quegli, il corso de' quali [18] forma la storia della nostra razza. La storia orientale per noi si ferma alle rive dell'Indo: perchè fin là arrivò Alessandro Magno, perchè quello è il limite a cui ci conducono le memorie del mondo classico. Oltre l'India la vita nazionale de' popoli dell'Asia orientale appartiene a un mondo troppo estraneo al mondo occidentale, perchè possa occupare utilmente la nostra attenzione.

Che resta dunque d'importante nel popolo cinese, se lo mettiamo fuori del dominio della storia, che possa esser degno soggetto di meditazione e di studio, anche per coloro che non fanno professione di sinologi? Se la storia cinese è stata e resterà nel campo coltivato da' soli orientalisti, quali altri argomenti d'importanza possono o debbono entrare nella cultura generale d'occidente? Forse quelle poche cose che formano tutto il materiale delle comuni cognizioni intorno alla Cina? Come i paraventi, i ventagli, le lanterne, e porcellane, i lavori d'avorio, le lacche, i bastoncelli per mangiare il riso, i nidi di rondine, la lunga coda degli uomini e i piccoli piedi delle donne? C'è ben altro: c'è la storia della civiltà, la storia dell'attività intellettuale, la storia del pensiero del mondo sinico.

I popoli, riguardati nelle loro tradizioni nazionali, ci possono per avventura apparire stranieri gli uni agli altri; e i fatti che concorsero a formare una nazione, la quale, come tale, non ha nessuna attinenza con la nostra propria, possono esser per noi di lievissima o di niuna importanza. E in vero, l'espore soltanto [19] quegli avvenimenti, i quali per loro natura non ebbero altro fine, che la costituzione e l'incremento della nazione cinese, non sarebbe in fondo che mettere innanzi una serie di nomi ignoti di persone e di luoghi, una serie d'idee, le quali non essendo possibile di connettere con nessun concetto di fatti noti della nostra storia, non produrrebbero altro effetto che stancare inutilmente la memoria e l'attenzione. Ma se invece ci facciamo a considerare que' fatti, dal corso de' quali si rivela intera la vita intellettuale della schiatta cinese, sia che questi fatti ci sembrino uguali, sia che ci sembrino diversi da quelli prodotti dall'attività psichica della nostra schiatta, essi ci saranno argomento importantissimo, perchè formeranno un cumulo di cognizioni indispensabili a compiere la storia del pensiero umano.

Il risultato delle varie facoltà dello spirito umano sono le scienze e le lettere; ed è alla storia della scienza e della letteratura cinese che noi dobbiamo indirizzare le nostre ricerche; è in questa storia che noi dobbiamo cercare i soggetti, lo svolgimento dei quali può riuscire importantissimo a più d'un ramo della scienza europea.

Nessun popolo al mondo ha una letteratura più antica, più vasta, più svariata, più degna dell'attenzione nostra, quanto il popolo cinese. La storia di questa letteratura rappresenta la storia dell'attività intellettuale della metà del mondo civile. Inquantochè, ben considerando lo [20] stato dell'odierna cultura del genere umano, due sole civiltà, che comprendono in sè un numero presso che eguale d'individui, sono viventi oggidì; la civiltà indoeuropea e la cinese.

Sotto questo aspetto a me par ragionevole desiderare che il frutto di siffatto studio esca dalle strette cerchie d'una disciplina speciale coltivata da pochi. E come i diversi rami delle scienze

naturali, non che essere estranei fra loro, si connettono anzi strettamente; così i diversi rami di quella scienza che mira a conoscere l'uomo, debbono concorrere insieme di buon accordo, al fine che essa si prefigge; inquanto che non sarà possibile giungere alla conoscenza dell'uomo, se prima non si arriverà a conoscere l'intero genere umano.

Eppure se noi prendiamo un trattato di storia naturale, sia pure tra gli elementari, non vi troveremo dimenticato a modo d'esempio, che l'organo visivo delle farfalle si compone di 17,355 piccoli occhi, quello delle libellule di 12,544; verremo a sapere per quanti fori delle piccole mammelle de' ragni esce l'umore vischioso, che forma i fili delle lor tele; qual numero preciso di vibrazioni debbon fare con le ali le Mosche e le Zanzare, per produrre il noto ronzio, e via dicendo. Ma se invece prendiamo una storia delle letterature antiche e moderne, non troveremo nemmeno menzionata la letteratura cinese; se una storia generale della filosofia, salvo forse quel po' che si va ripetendo [21] su Confucio e la sua scuola, nessun cenno dei vari sistemi, alcuni de' quali importanti e originalissimi, della filosofia cinese; se una storia delle scienze, nemmeno una parola sulla scienza di questo paese.

Tuttavia si parla di continuo e della storia dell'umanità, e delle credenze filosofiche e religiose dell'umanità; quando la storia, il pensiero, la fede di quasi un quarto dell'uman genere, che rappresenta mezza l'umanità incivilita, ci sono quasi ignoti.

Ma la scienza cinese, si dirà, è un ammasso di spropositi. Questo non so; ma ammettiamo che sia come si dice; e non se n'ha per questo a far la storia? Le nostre vecchie scienze: la fisica, la medicina, la storia naturale, la cosmografia, di tempi non troppo lontani dai nostri, valevano forse molto di più? Nonpertanto la storia di queste scienze è di un'utilità indubitabile, affine di conoscere per quali gradi ha dovuto passare lo spirito umano, prima d'arrivare a quelle dottrine, le quali si tengono oggi per vere. Nella storia del pensiero umano certo gli errori e i sogni abbondano; ma non solo in Cina, da per tutto. E se si dovesse scrivere soltanto la storia delle verità, che sono uscite dal povero cervello dell'uomo, ci sarebbe da vedere un ben magro volume.

Ma un'altra obbiezione di maggior momento accadrà di fare; tutto questo materiale del quale giova valersi, come s'è detto, per compiere la storia dell'umano incivilimento, tutta questa vasta letteratura, di cui [22] ho procurato farvi intendere il valore, è in una lingua alla portata di pochi; e che pochissimi poi conoscono tanto bene, da potere con mano sicura frugare in quella gran miniera, senza pericolo di prendere ciottoli per oro schietto. Non è quindi da fare le meraviglie, se i dotti d'Europa, che non hanno obbligo di sapere il cinese, non hanno messo fin qui a profitto la maggior parte delle ricchezze letterarie della Cina.

Primieramente è da avvertire non esser del tutto conforme al vero il credere, che manchino affatto materiali, i quali possano essere adoperati utilmente da ognuno, il quale senza essere orientalista, si occupi della storia dell'umanità. In un secolo circa di lavoro, i pochi che attinsero a fonti originali, raccolsero non iscarso numero di documenti, verso i quali, a volere essere sinceri, l'attività scientifica del nostro tempo non s'è curata di rivolgersi con l'usato ardore. In secondo luogo non è a suppersi, che la difficoltà della lingua sia così grande ostacolo, da tener lontano ogni studioso; quando sono ormai molti coloro, che con lodevole zelo si danno a discipline, le quali non possono recar loro altro utile, che la soddisfazione d'aver arricchito di qualche fatto nuovo il patrimonio della scienza moderna, lavorando, come dice il Leibnitz, solo per la gloria dell'ingegno umano.

Noi vediamo oggidì le più grossolane mitologie, i più rozzi dialetti, le più insulse poesie di genti semibarbare, le superstizioni di selvaggi, le novelline, le [23] leggende, i sogni stessi del volgo, avidamente raccolti come tesori, diventare argomento di dotte fatiche. E dovrà solamente questo vastissimo campo rimanere sempre scevro di coltivatori, quando gran copia di mèsse li attende?

DELLA CIVILTÀ CINESE

[27]

“Pour un esprit philosophique, c’est-à-dire pour un esprit préoccupé des origines, il n’y a vraiment dans le passé de l’humanité que trois histoires de premier intérêt: l’histoire grecque, l’histoire d’Israël, l’histoire romaine. Ces trois histoires réunies constituent ce qu’on peut appeler l’histoire de la civilisation, la civilisation étant le résultat de la collaboration alternative de la Grece, de la Judée et de Rome”.

Così il Renan comincia la sua *Storia del popolo d’Israele*; ed io ho creduto bene di porre quelle sue parole in principio a queste pagine, per avvertire coloro che si accingessero a leggerle, di chiudere a tempo il libro, s’eglino ambissero d’esser tenuti come *spiriti filosofici*, o se tali eglino stessi si stimassero; imperocchè in esse non trattasi nè di Giudei, nè di Greci, nè di Romani.

Infatti, secondo l’autore citato, “la civiltà del mondo è dovuta soltanto a due grandi e nobili schiatte, [28] “l’ariana e la semitica;”<sup>2</sup> anzi egli pensa potere addirittura affermare, “che solamente gli arj e i semiti formino l’umanità, nel vero significato della parola”<sup>3</sup>.

Credo pertanto che non sarò tacciato di presunzione soverchia, se mi faccio lecito contraddire siffatta assoluta asserzione. Poichè, se anche vogliasi escludere dall’umanità le razze non incivilite, facendo una distinzione fra *genere umano* e *umanità* e se parimente vogliasi dare alla parola mondo il significato di “mondo delle nazioni civili”, non si può in pari modo negare ad ogni nazione civile di qualunque schiatta, quella parte di umanità e di mondo, che naturalmente le spetta. Altrimenti si verrebbero ad innalzare a principj scientifici le conclusioni del subiettivismo, che domina ogni giudizio umano, non corretto dalla riflessione.

Distinguiamo dunque le origini della *nostra civiltà* le quali vanno cercate nella storia della nostra famiglia, e le origini della *civiltà*, le quali vanno cercate nella storia dell’uomo. La ricerca delle une o delle altre, se non è ugualmente degna d’uno *spirito filosofico*, [29] come pensa il Renan, è nondimeno ugualmente importante di fronte alla scienza imparziale.

Ed in vero, quei dotti che sogliono, per caso, levare il capo da’ libri e dalle carte loro, scorgono agevolmente altri libri e altre carte degnissime d’esser lette, e studiate, e tenute in conto. Ben s’intende, ch’io parlo degli uomini di non mediocre intelletto; ch’è di que’ poveretti, i quali non sanno alzar la testa, o alzandola non sanno vedere, non è da pigliarsi pensiero. Infatti quell’eletto ingegno del Renan, il quale ha scritto quanto in principio ho riferito, aveva pure, in un momento in cui la mente si portava oltre il suo quotidiano semitismo, espresso il desiderio di vedere la Cina studiata con quel metodo scientifico e quella critica rigorosa e assennata, che rendono fruttuose le ricerche degli eruditi; e tanto parvegli quella nazione ricca di storia, e di documenti per conoscerla, che invocò allora a tal fine quel medesimo spirito filosofico, che per esser veramente tale, egli voleva applicare soltanto a investigare le origini del nostro incivilimento<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> RENAN, *Histoire comparée des langues sémitiques*, I, pag. 491. – MAX MÜLLER scrive anch’egli la stessa cosa quasi con le stesse parole: “Tutta la storia del ‘mondo civile’ è dovuta fino ad oggi a due sole schiatte: la schiatta semitica e la schiatta ariana”. *Chips from a German Workshop*, I, pag. 341.

<sup>3</sup> RENAN, *Vie de Jésus*, cap. I.

<sup>4</sup> E. RENAN, in un articolo della *Revue des Deux Mondes* (aprile 1865), trova infatti nella Cina “un’istoriografia ricchissima, la quale non con favole, ma con narrazioni positive risale alla più alta antichità”; trova annali di gran lunga meglio compilati d’alcun’altra schiatta; e invoca un sinologo, che sia a un tempo un Wolf e un Mommsen, per avere finalmente una Cina filosoficamente studiata. — Anche Max Müller, che affermò come il Renan quel che si è più sopra riferito, scrisse, nelle sue *Lecture d’introduzione alla Scienza delle religioni*: “Innanzitutto la scoperta del Sanscrito, la Cina tenne per lungo tempo quel posto, che più tardi fu occupato dall’ India”; la qual cosa non sarebbe accaduta se la Cina non fosse da comprendersi anch’essa nel ‘mondo civile’, dal quale egli sembrò escluderla.

Parlerò a suo luogo de' documenti storici del [30] popolo cinese,<sup>5</sup> e de' frutti che se ne può raccorre per lo studio delle origini della civiltà; qui conviene prima vedere qual posto debba occupare la cultura cinese – la quale s'estende oggi per tanta parte dell'Asia, quanto fu grande l'antico mondo romano – di fronte a quella delle altre nazioni della terra. L'argomento non è agevole; perocchè include già che si sappia con precisione quel che si debba intendere per civiltà, e che si abbiano criteri sicuri per determinare i diversi gradi della medesima: le quali cose sono lungi dall'essere chiaramente determinate.

Possiamo intanto stabilire, come i fatti dimostrano, che vi sono schiatte privilegiate, le quali hanno saputo uscire da loro stesse dalla barbarie, e arrivare ad un alto grado d'incivilimento: come sarebbero gli Arj dell'India, i Semiti dell'Asia anteriore, gli Egizj nell'Africa e i Cinesi nell'Estremo Oriente. Le popolazioni greche ed italiche vennero incitate dalla cultura orientale, e furono eredi di molta parte della medesima; ma le civiltà della Grecia e di Roma ebbero [31] un carattere così distinto, ed una così grande azione sopra tanti paesi del mondo, che ancora esse possono stimarsi originali. Vi sono poi schiatte, le quali, se mostraronsi incapaci d'innalzarsi da loro stesse a civiltà, seppero nondimeno assai bene appropriarsi l'altrui, svolgerla in varie guise e compierla. E ve ne sono finalmente altre, e son quelle che popolano la maggior parte del globo, che non produssero nè appropriaronsi nessuno elemento civile, mantenendosi in quella condizione, che s'è convenuto chiamare selvaggia. Ciò posto, dando uno sguardo generale allo stato dell'incivilimento odierno, si viene a distinguere: la civiltà europea, che è sorta da tutte le civiltà antiche, meno una sola; i resti d'alcune antiche civiltà; e quella sola civiltà, che non ha in nulla contribuito alla formazione della nostra. In quale ordine, per ragion d'importanza, possono distribuirsi i varj popoli della terra che posseggono queste diverse forme d'incivilimento?

Per giudicare del grado di cultura di un popolo, e classificare le varie civiltà, giova innanzi avvertire, che non bisogna lasciarci guidare da' principj di quella morale, la quale siamo usi chiamar buona a guidar la nostra condotta. Il carattere dei popoli e il valore morale delle azioni loro non vanno di pari passo col grado del loro incivilimento. Gli Ottentotti, i Veddah, i Taitiani, i Papua, che sono tra le più meschine e incolte genti della terra, son pure lodati per la loro indole onesta, e per lealtà e buona fede nelle relazioni con [32] gli stranieri<sup>6</sup>. La qual cosa è tanto più notevole, in quanto che la storia delle relazioni dell'Europa civile con i popoli deboli o incolti, è piena di fatti così contrarj alla giustizia e all'umanità, da rendere odiosa, quella storia, ad ogni anima onesta. Ma la ragione costringe sovente a fare quello che la virtù non vorrebbe. E se questo è vero per gl'individui, lo è ancor più per le nazioni: tanto che un uomo di Stato non dubitò d'asserire, essere i vizi degl'individui la virtù dei popoli.

I motivi, dunque, che provocano e producono i fatti sociali non hanno un valore morale assoluto. Essi possono essere stimati buoni o cattivi, giusti od ingiusti, secondo che sono o no confacenti ad una determinata condizione politica; o secondo che l'educazione, la quale ci costringe ad osservarli in un determinato ambiente storico, ci abitua a giudicarli. Per avere una prova di ciò, visitiamo i musei che raccolgono i prodotti della civiltà de' popoli: i musei etnografici, per le civiltà primitive, e i musei archeologici, per le civiltà compiute che hanno una storia. Che cosa vediamo ne' primi, là dove si raccoglie quel che l'arte e l'industria de' popoli selvaggi d'ogni schiatta hanno saputo produrre? Senza fermarsi a osservare minutamente ogni singolo oggetto, diamo uno sguardo generale; e, a [33] prima giunta, tutto quello che ci circonda apparirà distinto in tre gruppi: armi, oggetti d'ornamento, oggetti pel culto<sup>7</sup>. Ora siccome non si uccide se non per odio, non si adorna la propria persona se non per vanità, non si crede alla potenza misteriosa d'un mostruoso feticcio se

<sup>5</sup> Si riferisce al volume *Le origini della Civiltà, secondo la tradizione e la storia dell'Estremo Oriente*, (Firenze, Successori Le Monnier, 1891), al quale queste pagine servivano di prefazione.

<sup>6</sup> TYLOR, *Prim. cult.*, I, cap. II. – LUBBOCK, *Prehist. Man.*, cap. XIII. – SPENCER, *The Princ. of Sociology*, Par. V, cap. 1, § 437.

<sup>7</sup> L'altro gruppo importante d'oggetti, come arnesi per la caccia e per la pesca, utensili domestici, ecc., non riguarda che i bisogni materiali della vita dell'individuo e della famiglia; ed io, di sopra, non mi riferisco che a' sentimenti, i quali escono da quella cerchia.

non per ignoranza; l'odio, la vanità e l'ignoranza produssero tutti que' primitivi documenti della vita selvaggia. Infatti, quell'ammasso di cose appartenenti a popoli senza storia, non sa ispirarci, toltone l'interesse scientifico, che il ribrezzo e la compassione. Portiamoci ora in isfere più alte: nei musei archeologici. Anche là sono armi: più numerose, più micidiali, più svariate; e ornamenti e vesti, e paramenti; e immagini, e arredi sacri. Nondimeno la storia ci ha educati alla conoscenza dei fatti, che quegli oggetti ricordano; e quei fatti sono una parte del nostro passato, o di quello di un popolo di cui sappiamo bene le geste. Perciò non l'odio, ma il patriottismo; non la superstizione e l'ignoranza, ma la fede e la tendenza verso l'idealità; non la vanità, ma il buon gusto, l'estetica, l'arte, si stimano cagione di tutto. Eppure, se si dileguassero d'un tratto quei pregiudizi, che per una lunga educazione storica sono diventati nostra seconda natura, noi ritroveremmo spesso, [34] nel fondo, la passione selvaggia: l'odio, la vanità, l'ignoranza.

Le cose che sono venute dicendo hanno per fine di fare intendere, che se è nostro dovere indiscutibile dare il primo luogo, nella gerarchia dei popoli civili, alle schiatte europee, non si vuole per questo affermare, che esse siano le più virtuose e le più oneste, e nemmeno sempre le più ragionevoli; ma le più intelligenti, e quelle che hanno saputo raccogliere maggior copia di frutti dalla loro intelligenza: sebbene non tutti buoni nè legittimi.

Posta dunque, come si conviene, la civiltà europea nel primo posto, resta a vedere chi porremo noi nel secondo. Qui le difficoltà incominciano; perchè il sentimento che ci fa concordi nell'apprezzare il nostro valore, perde la sua efficacia. Se siamo disposti ad esser giusti con noi stessi, non lo siamo altrettanto verso gli altri; i quali, d'altra parte, giudichiamo più dalla natura delle relazioni ch'eglino hanno od ebbero con noi, che dalle loro proprie qualità. Non giova dire, che il giudizio dovendo esser fondato sui fatti, non può fallire. Chi sceglie questi fatti? e chi li pesa e li apprezza? e chi decide? Una diecina di popoli diversi s'affaccia alla mente; i quali o per una ragione o per un'altra ci sembrano degni di quel posto onorevole, quantunque secondo.

Il Littré<sup>8</sup> propone di disporre nel seguente [35] modo i varj popoli del mondo, affine di indicarne la diversa loro cultura. Cominciando la scala dall'alto mette in primo luogo le nazioni civili d'Europa, e quelle che ne provengono stabilite nell'America e nell'Australia. In secondo luogo pone le nazioni musulmane, la cui storia ha molti legami con quella delle nazioni cristiane. In terzo luogo dispone gl'Indiani, i Persiani, i Cinesi, i Tartari e i Giapponesi. Nel quarto luogo i Peruviani e i Messicani, spariti troppo recentemente di su la terra, perchè non abbiano a figurare tra le civiltà odierne. Nel quinto annovera le popolazioni negre dell'Interno dell'Africa; nel sesto i Pelli rosse dell'America; nel settimo finalmente i selvaggi della Nuova Olanda.

In questa classificazione delle schiatte secondo la loro cultura, mi sembra che il grado delle civiltà, le quali devono venire subito appresso la civiltà europea, non sia stimato conforme al suo giusto valore. Le relazioni storiche che le popolazioni musulmane ebbero una volta col mondo cristiano, non sono criterio sufficiente per dichiararle seconde nel consorzio odierno delle nazioni civili. Dall'altra parte l'India e la Cina posseggono civiltà d'indole così diversa, che non è lecito porre i due popoli allo stesso livello, senza disconoscere il loro carattere psichico e la loro diversa importanza politica. Inoltre i paesi musulmani rappresentano più una fede, che una civiltà compiuta in tutte le sue parti; come l'India, l'attività filosofica e [36] religiosa del pensiero umano, dominante ogni altra. Nell'edificio sociale della Cina nessuna parte eccede soverchia a pregiudizio dell'armonia generale; ogni istituzione trovò modo di svolgersi in giusta misura; tanto che il tutto, qualunque ne sia la forma e il valore, ci apparisce saviamente equilibrato e saldamente connesso. I paesi musulmani e l'India sono, in molta parte, il passato che sopravvive; la Cina è il passato che vive ancora e che prospera.

Molti però, son certo, non consentiranno di concedere alla Cina l'onore di questo secondo posto; perchè il nostro orgoglio non solo vuole il primo luogo nel mondo, ma non può soffrire nemmeno la vicinanza di chi non ha ammirazione per la nostra grandezza. Del resto, alcune ragioni possono dare un apparente fondamento di giustizia, al rifiuto d'accogliere la Cina al nostro fianco: e

---

<sup>8</sup> *La Science au point de vue philosophique*; pag. 414.

queste ragioni sono le opinioni diverse e contrarie, che si hanno intorno all'indole della cultura dell'Estremo oriente.

Quando la letteratura della Cina cominciò ad esser nota in Europa, sorse d'ogni parte una folla di ammiratori, la quale vedeva nell'Impero di Mezzo il luogo d'origine della civiltà del mondo. Ogni industria, ogni arte si trovò che laggiù era già vecchia di molti secoli, quando nacque tra noi; di tutto quello che la filosofia greca aveva escogitato di più bello, e delle istituzioni politiche più assennate dei Romani, se ne volle scorgere la fonte tra i savi della Cina; [37] e i missionari a lor volta non peritavansi di dichiarare, che per elevatezza di dottrine morali e religiose, i Cinesi non cedono il posto che al Popolo eletto<sup>9</sup>. Accanto a questa tendenza, che scorgeva in ogni fatto sociale europeo un riflesso cinese, s'andò sempre più fortificando una tendenza opposta; la quale non soltanto nega alla Cina ogni priorità, in fatto di cultura, di fronte all'Occidente; ma vuole ancora togliere ogni importanza alle stesse produzioni intellettuali di quella schiatta, escludendole sistematicamente dallo studio della storia del pensiero umano. Tutto laggiù non è che falsa parvenza; un insieme di forme senza sostanza; un'infecunda, generale mediocrità; una presunzione vana senza alcun fondamento storico<sup>10</sup>. Tali sono i giudizi, che spesso si portano sulla civiltà cinese, da non pochi dotti d'Europa.

Questa discrepanza d'opinioni, che ho ora notata, dipende dal punto in cui ci poniamo per osservare i fatti, e da' termini di confronto, donde traggonsi [38] le conclusioni; quando non dipende dall'umore del critico pregiudicato e parziale, o dall'ignoranza de' documenti originali, o dall'affettato disprezzo per essi, affine di risparmiarsene lo studio serio e coscienzioso. Sono poi fonte dei falsi giudizi i frequenti raffronti che si sogliono fare tra la civiltà nostra e la civiltà cinese. Essi non possono avere nessun peso di fronte alla scienza, quando si pensi che le due civiltà formaronsi in condizioni così diverse, che qualsiasi paragone si rende impossibile. La civiltà europea è l'opera di più schiatte: ha la sua culla in più luoghi della terra; essa è la sintesi del pensiero di tutto il mondo antico: ha ereditato da tutti i popoli, tutte le nazioni hanno lavorato a compierla. La civiltà cinese nacque, si svolse e si compose nel bacino del Fiume Giallo; si diffuse a popoli dello stesso sangue; non ebbe a soffrire sconvolgimenti che ne cambiassero l'indole, nè si confuse con altre civiltà, che la modificassero. L'una ci dimostra di quanto furono capaci, in climi e paesi diversi, le razze più intelligenti della terra; l'altra di quanto fu capace una sola razza, in un solo paese.

Del resto, lasciando da parte ogni altro argomento, per conoscere l'importanza della Cina, bastano anche le cose che ne scrivono coloro, i quali si mostrano solleciti dei danni, che un'ipotetica invasione mongolica potrebbe recare all'Europa e alla sua civiltà. Presi da questo pensiero, alcuni vanno [39] addirittura meditando lo sterminio della razza. La Cina, è vero, non ci ha ancora offesi in nessuna parte, ma ha il torto grave di non aver mai voluto saper de' fatti nostri. Essa dunque deve perire; e siccome sarebbe troppo grande e rischiosa impresa trasportare colà tutte le armi, di cui è irta l'Europa, giova trovare altri mezzi: ed ecco come un autore, appartenente alla più colta nazione del mondo,<sup>11</sup> scrive a questo proposito: – “L'oppio, sul quale s'era tanto contato per indebolire la Razza gialla, s'è dimostrato impotente; e nemmeno riuscirono i nostri liquori alcoolici, tanto il cinese è sobrio e temperato. Le stragi stesse delle guerre intestine, e le epidemie, le quali del resto si van facendo più rare, non hanno bastato neppure esse a sperperare il paese; a cagione della fecondità della stirpe, che di continuo ripopola e di continuo accresce le genti”<sup>12</sup>. Che fare, adunque, in così lacrimevole congiuntura? “Noi – seguita a dire il citato scrittore – se non siamo riusciti a introdurre la nostra civiltà, abbiamo però svelato laggiù il segreto della nostra grandezza. Bisogna

<sup>9</sup> Il p. LE CONTE, citato dall'abate HUC, *Cristianisme en Chine*, I, pag. 260, scrive, per esempio: “Il popolo della Cina ha conservato, per oltre duemila anni, la conoscenza del vero Dio, e lo ha onorato in tal maniera, da servire d'esempio e d'ammaestramento agli stessi cristiani”. Per questo autore, Confucio era un santo ispirato da Dio! Fra gli autori più recenti che hanno siffatta buona opinione della Cina, è pure l'abate GAINET, *Étude sur la Chine: Abrégé de son histoire*, ecc. Besançon, 1881, 8°.

<sup>10</sup> Fra gli altri, GOBINEAU, *Sur l'inégalité des Races Humaines*, 2ª ediz. vol. I, pag. 464.

<sup>11</sup> PAUL BONNETAIN, *L'Extrême Orient*. Paris, Maison Quantin, 1887, 4°.

<sup>12</sup> Op. cit., pag. 323-324.

dunque spezzare l'integrità dell'Impero della Cina; e per arrivare a questo, conviene, all'interno accendere la guerra civile ed estenderla, all'esterno lasciar libera la Russia d'avanzarsi dal settentrione. [40] Queste due forze disgregheranno il colosso cinese, il quale cesserà, per tal modo, d'essere un pericolo per la pace del mondo e per la civiltà occidentale"<sup>13</sup>. E di qual natura è questo pericolo per la pace del mondo, che l'ottimo autore va a cercar tanto lontano? "Oggi, continua egli, i Cinesi sono i primi agricoltori del globo, domani ne saranno gli operai più intelligenti, più sobri, più abili, più laboriosi e meno indiscreti"<sup>14</sup>. L'America fu già invasa da un gran numero di siffatti lavoratori; i quali, assidui, ordinati ed economi al tempo stesso, produssero ad un prezzo tre volte minore degli operai americani; e per la loro attitudine al commercio e la loro costanza al lavoro dettero alle nuove colonie un rapido svolgimento, e le condussero a prosperità. Ecco dunque il nemico: il lavoro, la sobrietà, l'ordine, la economia, la disciplina, che le razze mongoliche minacciano di trasportare oltre a' confini loro. Quale sventura per l'Europa e la civiltà occidentale se ciò accadesse! Infatti l'America, dove la civiltà occidentale si è manifestata nell'ultima sua forma, ha chiuse le porte a questi importuni disturbatori della pace del mondo; e per difendersi, fu costretta a colpire il lavoro assiduo, onesto, intelligente come si colpisce il vizio e l'immoralità. "La vecchia Europa – continua l'autore menzionato di sopra – imiti [41] a tempo gli Stati Uniti: mercanti e banchieri, artigiani e industriali, venditori e compratori, e governatori di tutte le nazioni civili hanno strettissimo dovere d'opporli unanimi a tanta jattura"<sup>15</sup>.

Io non so dire quanto ci sia di vero o di fantastico nelle profezie di alcuni sociologi ed economisti, circa quest'invasione mongolica; perciò lasciando da parte le supposizioni e le ipotesi, e traendo profitto dalle cose dette, mi sembra potere asserire, che soltanto per quel timore che ha saputo ispirare tra noi, e pei motivi che lo ispirarono, la Cina, pur non [42] tenendo conto d'altre considerazioni,<sup>16</sup> è la più degna di venire annoverata tra le nazioni civili, subito dopo l'Occidente; poichè nè i popoli musulmani, nè l'India, che le si vollero anteporre, sarebbero in grado di destare timori di siffatto genere.

Modificata in tal modo la classificazione, che il Littré ha tracciata delle varie civiltà dei popoli, verrebbe ad avere l'ordinamento seguente: – Dapprima le nazioni europee e quelle che ne provengono; in secondo luogo i Cinesi e i Giapponesi; in terzo luogo i Popoli musulmani, gl'indiani e i Persiani: in quarto luogo le popolazioni incivilite dal buddismo, come i Cambogiani, i Siamesi, i

---

<sup>13</sup> Op. cit., pag. 322.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Più sociologi ed economisti hanno scritto intorno a questo argomento. L'autore che ho citato non è nè il più importante nè il più autorevole, ma è quello che ha espresso con maggior sincerità, per quanto brutalmente, il desiderio d'impedire con ogni mezzo, questa invasione di lavoratori cinesi in Occidente. Non tutti però si dimostrano così fieri nemici de' tranquilli abitatori dell'Impero di Mezzo. Un autore tedesco, FEDERIGO MÜLLER di Vienna, in un articolo intitolato *Ethnologie und Weltgeschichte* (nel *Globus*, 1° gennaio, 1894) scrive a questo proposito: "Si può presentare come modello a tutti i popoli senza eccezione, l'operosità, la perseveranza, la frugalità e l'equanimità dei Cinesi. Ai Cinesi appartiene l'antichità più alta; ad essi appartiene l'avvenire più lontano. Un popolo simile non può mai perire". Non sono molti anni che i giornali inglesi discutevano intorno all'utilità d'introdurre in Europa siffatti operai, per dar modo ai capi industriali di difendersi dagli scioperi. Gustavo Le Bon non crede impossibile un lontano avvenire, in cui la Razza Gialla invaderà il mondo e lascerà sopravvivere soltanto i tipi più robusti delle razze bianche; i quali, per quella scelta darwiniana, causata dalla concorrenza, diventeranno anche superiori agli odierni. (G. L. BON, *L'homme et les Sociétés*).

<sup>16</sup> Ecco quel che a tal proposito scrive Don SINIBALDO DE MAS, il quale fu ministro plenipotenziario di Spagna in Cina: "Coloro che vedendo i Cinesi senza navi a vapore – l'autore scrive nel 1858 – senza ferrovie e senza telegrafi, giudicano che sia un popolo selvaggio, sono in uno stranissimo errore. La popolarità dell'istruzione è una delle prove più evidenti di progredito incivilimento. Ora la Cina, senza ch'essa abbia avuto una legge sull'istruzione obbligatoria, è il solo paese del mondo dove tutti sanno leggere e scrivere. Non ho avuto mai nessun servo cinese, anche della più infima condizione, che fosse illetterato. Quando il governo fa affiggere su i muri della città i suoi editti, vediamo sempre gruppi di facchini e di plebe intenti a leggerli. È accaduto più volte, nel Consolato Britannico, che marinai inglesi insieme con cinesi del basso popolo siano stati chiamati per deporre in giudizio. Redatto processo verbale ogni cinese faceva spedito la sua firma, mentre molti dei marinai inglesi erano costretti a fare la solita croce degli analfabeti".

Peguani, i Birmani, i Singalesi, i Tibetani; poi i Tartari e i Mongoli [43] dell'Asia centrale; poi i Malesi; ed in ultimo i Pelli rosse, i Negri e tutto il resto del mondo selvaggio.

Non credo che nè storici nè filosofi siano d'accordo nel saperci dire quel che si debba veramente intendere per civiltà, e quando cominci un popolo a doversi chiamare civile: nessuna delle molte definizioni della civiltà è riuscita, ch'io mi sappia, a soddisfare del tutto gli studiosi della storia di quella. Io non ho la pretesa di supplire a siffatta mancanza; ma mi sembra che osservando il fatto sotto un aspetto diverso da quello che comunemente si osserva, qualcosa di diverso si verrebbe altresì a concludere. Se per esempio lasciamo da parte il linguaggio dei filosofi e degli storici, e prendiamo in prestito invece il linguaggio degli economisti, mi sembrerebbe di poter affermare che la civiltà di un popolo consiste nel lavoro di cui esso è capace, e nel prodotto utile che sa trarre da quel lavoro. Ogni animale che è sulla terra consuma una quantità più o meno grande di quel che la terra gli somministra; ma nulla produce egli di utile a gli altri individui della sua specie, e di durevole; l'animale consuma e non produce; e il selvaggio è in pari modo un consumatore improduttivo sulla terra. La vita dell'animale e quella del selvaggio scorrono senza quel lavoro, il cui frutto è quel complesso di fatti durevoli, pei quali un'entità collettiva si fa conoscere, conserva memoria di sè e la tramanda nel tempo. Una razza, una specie, una società [44] può così sparire sulla superficie del globo, senza lasciar traccia che la ricordi. Non così le razze superiori, dalle quali sono uscite tutte le società capaci di una cultura in qualche modo progredita. In esse l'aggregato lavora pel comune incremento: consuma, ma produce in compenso un patrimonio, che non va perduto nemmeno quando l'aggregato decade e perisce. Il concetto che riguarda l'uomo come produttore d'un complesso di fatti, che perdura, s'accresce di continuo, e forma parte integrale della composizione del mondo è particolare alle dottrine sociali e filosofiche dei Cinesi: secondo essi il cielo, la terra e l'uomo sono i tre fattori dell'universo.

Le energie celesti e le terrene creano il mondo fisico; le energie umane creano il mondo morale e civile. L'alto concetto che la Cina antica ebbe dell'operosità umana, tanto da farne quasi una potenza cosmica, basta, secondo ch'io penso, a giustificare il posto assegnatole tra le nazioni maggiormente capaci d'incivilimento.

1889.

ORIGINE E VICENDE DEI POPOLI  
DELL'ASIA CENTRALE

[47]

## I.

Dall'estremo nord-ovest dell'Europa all'estremo nord-est dell'Asia troviamo disseminate un gran numero di popolazioni, le quali, per quanto ci si presentino tra loro alquanto differenti d'aspetto, tutte hanno alcuni tratti comuni, una fisionomia di famiglia, che le riporta ad un medesimo ceppo, e le fa comprendere in quella razza comunemente detta mongolica. Il settentrione dell'Europa e la regione più orientale della medesima sono occupate da siffatte popolazioni; ma l'Asia, tranne l'Arabia, la Persia e l'India, è il loro vero dominio; formando quasi un mondo a parte, dove istituzioni, usi, costumi, religioni, indole delle genti, tutto insomma è in assoluto contrasto col mondo occidentale. Nondimeno, in quel mondo così diverso dal nostro, troviamo ogni grado di cultura, diverse attitudini all'incivilimento, e diverse capacità sociali; popoli addirittura selvaggi – nomadi, pastori o cacciatori – [48] e popoli giunti ad un grado elevato di civiltà; e, tra quelli e questi, le più svariate condizioni di vita. Le stesse forme di civiltà a cui questi ultimi seppero pervenire, sono nel fondo così diverse che sembrano il prodotto di schiatte non aventi tra loro nessuna relazione di sangue, non che di popoli legati dai vincoli d'una comune origine. Il ramo sinico della razza gialla è pertanto il solo che abbia creato una civiltà sua propria; ed alla Cina le altre nazioni colte dell'Estremo Oriente sono debentrici della loro; riuscendo tuttavia a foggiarla secondo la loro varia indole e rivestirla di una originalità nazionale. Questa varia indole delle nazioni mongole ci si manifesta osservando soprattutto la loro varia condizione politica. La Cina, la quale segue le dottrine politiche ed economiche confuciane, ha un governo affatto laico, in cui il sovrano, riguardato idealmente come la personificazione di quella sapienza politica trasmessa dagli antichi, trae da questa la sua autorità, e il suo diritto a regnare. Il vecchio Giappone, benchè incivilito dapprima dalla Cina, conservò lungamente una costituzione feudale, in cui il valore, l'audacia e le altre qualità militari davano il governo degli Stati; mentre dall'altra parte l'autorità divina manteneva indiscutibile la sovranità suprema a un discendente diretto degli Dei creatori dell'arcipelago giapponese e della sua medesima stirpe. Nel Tibet la gran massa dei religiosi professi, più che la classe prevalente, è il tutto. L'autorità religiosa, la Chiesa, domina [49] ogni cosa; colaggiù il sovrano supremo, come i capi dei più importanti centri ecclesiastici, non sono tali se non perchè si stimano reincarnazioni di esseri soprumani o di antichi uomini santi. La costituzione laica della Cina, la costituzione militare del vecchio Giappone e la costituzione clericale del Tibet presentano tre esempi tipici da prendersi in considerazione, per stabilire intanto tre diverse nature di genti, le quali, sebbene riguardate come appartenenti ad una medesima razza, ci si presentano ciascuna con un proprio carattere nazionale.

Dove ebbero origine queste nazioni? Quale fu la culla o almeno la sede comune preistorica di esse e delle altre popolazioni della stessa schiatta, le quali si dispersero a mano a mano per i varj paesi dell'Asia dove oggi dimorano?

## II.

Lasciando le congetture che potrebbero farsi per la ricerca d'un comune paese d'origine, certo è che i ricordi lasciatici dagli scrittori cinesi – perocchè la Cina ci fornisce le fonti principali più sicure, e spesso uniche, circa questo soggetto – ci indicano l'Asia centrale tanto come il luogo dove accaddero i fatti più importanti della storia di questa razza, quanto come [50] il luogo dove si composero da elementi diversi ma affini, tutte le popolazioni dagli etnografi riconosciute

appartenenti alla razza gialla, o mongola come altrimenti vien detta. È necessario qui determinare questa regione, e dare in brevi parole un'idea di questa primitiva sede delle genti mongoliche.

La valle del Tarim, chiusa per ogni verso da altissime montagne fuor che a Oriente, fu il paese d'origine a cui accennano i documenti della Cina. Questo paese che sembra, dopo il Tibet, la regione più inaccessibile dell'Asia, fu invece durante il lento svolgersi dell'incivilimento cinese, come l'anello di congiunzione tra l'Oriente estremo e il mondo occidentale. In questa regione, le due grandi civiltà, la ariana e la mongola, s'incontrarono e in parte s'unirono. L'India vi penetrò con le sue dottrine religiose; la Cina con la sua preponderanza intellettuale e politica; la Grecia e Roma con l'arte, che, fiorentissima nel Gandara, ha lasciato tracce evidenti nelle città sepolte da secoli nelle sabbie, e che l'archeologia odierna riporta alla luce. Monete cinesi si sono trovate nel paese bagnato dall'Oxus, mentre sulle rive dell'Hoang-ho si rinvennero monete romane.

Questa regione, oggi mèta di rari e faticosi viaggi, fu già la via dell'antico commercio della seta; la via percorsa dai mercanti e dai missionari; la via per la quale il Buddismo si diffuse per tutta l'Asia orientale; la via preferita dai pellegrini cinesi per condursi [51] nell'India in cerca delle scritture sacre; la via per cui venne introdotto dai nestoriani l'alfabeto siriano presso le popolazioni turco-tartare; la via per la quale la Cina fece sentire la sua influenza fin sulle sponde del Caspio. Non per nulla i Cinesi dettero alla regione il nome di Lu, "Strada"<sup>17</sup>.

Questa stessa regione, oggi in massima parte desolata e deserta, fu detta una volta "Il bel paese del Tarim". Sparsa di terre, solcata da canali, popolata di villaggi e città: in questo suolo, adatto alla cultura e fertile d'ogni prodotto agricolo, i nomadi di schiatta turca, le genti del deserto, vi si fissavano divenendo stanziali e civili, divenendo Uiguri; e fu in dialetto uigurico che venne scritto, a Kashgar, il più antico libro turco pervenutoci, il Kudatku-bilik, "L'arte di governare". La valle del Tarim, che ebbe, come abbiamo veduto, così gran parte nella storia, può anche vantarsi d'essere stata nei primordi l'officina di quelle genti, che moltiplicatesi in gran numero, ebbero poi sì vasto dominio nell'antico continente.

"Popoli dell'Asia centrale" sarebbe perciò un'espressione forse più giusta di quelle che si suole adoperare per designare tutto il complesso di queste [52] genti<sup>18</sup>, delle quali entrerò ora a parlare alquanto più distesamente.

### III.

Da questa loro sede preistorica si partirono primi i Sinici: un gruppo di tribù, che si costituì poi nel popolo detto "Le cento famiglie", Pe-sin. Spinti dal loro istinto agricolo, si mossero in cerca di un paese adatto a svolgere quelle attività, che formavano il loro precipuo carattere. Si diressero verso oriente, e pervennero alle pianure bagnate dal gran fiume Hoang. La valle del Tarim, donde venivano, è il paese della [53] terra più soggetto a cambiamenti fisici. Là il suolo è in balia delle dune; i venti trasportano le sabbie, che ricoprono i campi coltivati, deviano i corsi d'acqua, li colmano, seppelliscono villaggi. Ma queste sabbie, che formano il deserto, sono tuttavia la

---

<sup>17</sup> *Lu*, in Cinese, significa Strada, Mezzo di comunicazione tra due luoghi, Mezzo per conseguire un fine; poi vale anche: Cosa principale, Grande, Provincia – Durante la dinastia Yuen (XIII d. C.) le prefetture in cui suddividevasi l'impero chiamavansi *Lu*.

<sup>18</sup> È difficile trovare un vocabolo soddisfacente per designare questo complesso di popolazioni: "Mongolo" è troppo speciale e soprattutto troppo recente; "Altaico" ne presuppone l'origine nelle montagne di questo nome, ed esclude genti d'altra provenienza; "Turanico", che vale errante e nomade, non si addice a genti agricole e civili. Non pertanto, essendo difficile poter sempre usare espressioni rigorosamente precise, sarà frequente il caso che io adoperi l'espressione "razza mongolica" per intendere tutto l'insieme di popoli di razza gialla. Inoltre è anche da notare che il nome "razza", nelle locuzioni "razza mongolica", "razza ugro-finnica", "razza turanica", e simiglianti, non ha quasi nessun valore; perocché non risponde a nulla di reale, ma serve solo a indicare gruppi di tribù, che le vicende storiche formavano e distruggevano, spesso in breve tempo. Nondimeno, spinto dall'abitudine comune, userò anch'io talvolta il vocabolo "razza" in modo improprio: ma lo avverto, perchè il lettore sagace dia, in tal caso, alla parola il valore che si conviene.

ricchezza stessa tosto che le acque le vivificano. Dove la irrigazione è possibile, il deserto si trasforma in campi, orti e giardini<sup>19</sup>; ma il suolo torna sterile, torna il deserto, appena l'uomo è reso incapace d'arrestare l'avanzarsi dei cumuli di sabbia, che riempiono canali e torrenti. Questa mutabilità delle condizioni fisiche del paese, questo rifare di continuo quello che la natura di continuo distrugge, fu certo tra i motivi che decisero quel gruppo di tribù a emigrare ad oriente. Dove il "Popolo delle cento famiglie" si fermò, trovò la stessa natura di suolo. La sabbia dell'Asia centrale, o meglio quella polvere impalpabile, sollevata in immensi nubi e trasportata dai venti asciutti e impetuosi, andata da secoli e secoli a depositarsi fin nelle pianure della Cina, formò appunto il suolo coltivabile del Kan-su, del Shen-si, del Shan-si, del Ho-nan, del Pe-chi-li – circa 90 milioni di ettari. Se non che, questa natura di suolo, sterile nei luoghi aridi, nelle pianure [54] bagnate dal Hoang-ho, dove l'irrigazione è facile, dove le stesse inondazioni lo fecondano, è diventato nella Cina il terreno più fertile del mondo, il prezioso hoang-tu dei Cinesi, "il terreno giallo"<sup>20</sup>.

Questa fu la terra promessa che gli antichi Cinesi, partiti dall'Asia centrale, forse dal Khotan, erano andati cercando. Ora, mentre i Sinici avevano trovato la loro stabile sede nel "Suolo giallo", in quelle fertili pianure di Loess, bagnate dal Hoang-ho, le altre numerose tribù, ben diverse di schiatta dalle cinesi, portate dal loro istinto nomade, inquieto e belligero si dispersero pel vasto deserto di Gobi fin verso la Tartaria orientale. Laonde, fin da quando i Sinici si furono stabiliti, agricoltori e civili, nella loro nuova e ferace sede, questi barbari, che ne abitavano il settentrione sterile e desolato, divennero i naturali nemici della crescente società già avviata al progresso<sup>21</sup>.

#### IV.

Tra queste popolazioni barbare del settentrione, le più audaci, belligere e sempre pronte all'attacco, [55] furono gli antenati dei Turchi e degli Uiguri che l'Europa conobbe assai più tardi col nome di Unni, e che i Cinesi chiamarono Hiung-nu. Questo nome di Hiung-nu, che non è nè turco nè mongolo, non è nemmeno a dir vero, designazione etnica; ma solo epiteto diventato dispregiativo applicato a tutti i nomadi che vivevano a nord del Hoang-ho.<sup>22</sup> Così che, secondo il significato generale che i Cinesi attribuivano a questa parola, erano Hiung-nu tanto i Turchi quanto i Mongoli e i Tartari, come tra breve avremo occasione di vedere: ed è infatti agli Hiung-nu che bisogna risalire per conoscere l'origine di tutte quelle genti, di nome diverso, ma di medesima stirpe, che erano in perenne contrasto con la civiltà cinese. Comunque sia, furono questi Hiung-nu i più temuti nemici dell'antica Cina: gente dai Cinesi avuta in orrore per i loro costumi feroci, che portavano a far dei crani dei nemici uccisi coppe da bere nei banchetti, che erano incestuosi nei loro matrimonj; e incuranti delle arti pacifiche, preferivano acquistare con la violenza e la rapina quel che non riuscivano a procurarsi altrimenti. Essi facevano dunque frequenti scorrerie nelle fertili e ricche terre cinesi, predando e [56] devastando città e villaggi. Alla difesa non bastando le armi, si pensò a costruire quel gigantesco baluardo, che dal Pe-chi-li va oltre il Kan-su, chiudendo il passo al nemico. D'allora in poi le mire di questa gente irrequieta e smaniosa di lotta fu l'occidente. Esse si rovesciarono nuovamente nella Valle del Tarim, ne assalirono le popolazioni, cacciandole via; le

<sup>19</sup> Infatti anche oggi, dove l'irrigazione è possibile, il suolo, nonostante l'altitudine, è fertile d'ogni prodotto. La vite dà frutti eccellenti, come i peri, i meli, gli albicocchi; vi viene l'olivo, vi si coltiva ogni sorta di cereali, riso, orzo, grano, granturco; vi si coltiva la canapa ed il cotone; e più sorte di alberi vi crescono giganteschi.

<sup>20</sup> Intorno alla natura di questo terreno, detto dai geologi "Loess", e al modo di sua formazione, si consulti l'opera classica del barone Richthofen.

<sup>21</sup> Il carattere ideografico che nella lingua cinese significa "settentrione", rappresenta due uomini che si voltano le spalle, e suggerisce il significato primitivo di "nemico", perciò il concetto d'inimicizia e di antagonismo va unito al concetto di paese settentrionale nello spirito degli antichi Cinesi; e l'ideogramma, che significa il Nord, li comprende tutti e due.

<sup>22</sup> Secondo alcuni autori, Hiung-nu fu il nome del primo antenato di quella gente.

quali a lor volta, cozzando e sospingendone altre, s'andarono tutte a mano a mano allontanando sempre più dalle loro vecchie sedi; e varj secoli più tardi l'Europa ne ebbe pur essa i danni.

Il movimento delle tribù nomadi dell'Asia centrale verso occidente cominciò dunque dopo la costruzione della Gran Muraglia; della cui importanza, non già rispetto alla sua prodigiosa grandiosità materiale, ma rispetto agli effetti che essa ebbe nelle invasioni barbariche, non si tenne abbastanza conto. È noto a tutti, che la Gran Muraglia fu innalzata nel III secolo av. C., per ordine del sovrano che fondò l'unità dell'impero cinese; ma non è egualmente noto, che essa fu una conseguenza naturale di quell'unificazione, piuttosto che dovuta, come si crede comunemente, al capriccio d'un tiranno, il quale volle sacrificare migliaia di vite all'effettuazione di un suo inconsiderato disegno. I diversi Stati, che formavano la Cina innanzi il tempo di quel sovrano, ebbero tutti le loro "Grandi Muraglie;" innalzate a difesa dalle frequenti scorrerie di orde selvagge avidi di preda, provenienti da [57] settentrione e da occidente, che minacciavano di continuo le pacifiche popolazioni. Questi varj Stati, arrivati ad un grado d'incivilimento assai elevato e ad una condizione assai prospera, erano pertanto, a cagione dell'ambizione e della rivalità dei sovrani, in continue lotte tra loro; le quali cagionarono il disfacimento di quei principati, che caddero sotto il dominio del più grande di essi, il principato di Ts'in. L'antica federazione cinese divenne così una monarchia; e Ts'in-Shi-hwang-ti il primo sovrano del più grande impero del mondo. Come ciascuno degli antichi Stati aveva il suo baluardo a propria difesa, Ts'in-hwang-ti volle che l'insieme unificato di essi fosse riparato similmente da un baluardo gigantesco, che chiudesse l'Impero a tramontana, assicurandolo così dalle frequenti invasioni dei predoni nomadi, eterni nemici della civiltà cinese fino dalla più remota antichità. La Grande Muraglia, innalzata così a difesa dalla barbarie del settentrione, e divenuta invece, nell'arsenale della nostra retorica, simbolo d'esclusione d'ogni progresso civile, oppose infatti, per alcun tempo, un argine efficacissimo alle disastrose incursioni nel territorio cinese; ma non si distrusse per questo l'energia irrequieta delle popolazioni nomadi e guerriere, che occupavano la vasta regione a nord dell'Impero, nè il loro bisogno d'espandersi in paesi più ricchi.

Fu allora, nell'Asia centrale, un continuo agitarsi di popoli, un guerreggiare tra loro; uno spostarsi in massa di genti di varia stirpe, che abbandonavano [58] le loro sedi, o ne erano cacciati. Le scorrerie delle audaci tribù, che trovavano dapprima verso oriente il campo aperto alle loro imprese, si volsero verso occidente; spingendo innanzi a loro le tribù che incontravano nel loro cammino. Nella lotta per la vita e per lo spazio, i più forti e bellicosi di questi popoli furono gli Hiung-nu; i quali ebbero, nella storia degli avvenimenti occorsi in quel tempo, la parte principale.

## V.

Prima di procedere oltre, procuriamo di tracciare una sommaria classificazione, che ci dica approssimativamente a quali gruppi si possano riferire le popolazioni di razza gialla, le quali siamo abituati a chiamare mongoliche. Non ho a mano sufficienti notizie etnografiche precise, che diano modo di venire ad una conclusione: anzi a me sembra, che anche l'etnografia delle più importanti nazioni dell'Estremo Oriente, come i Cinesi e i Giapponesi, sebbene alcun lavoro pregevole abbia già visto la luce, sia ancora da fare. Maggior materiale di studio lo abbiamo nel campo linguistico; ma, come è troppo noto, lingue e razze sono due termini da non esser fra loro confusi; e il criterio linguistico può sembrare fallace, preso come criterio per giudicare la diversità dei popoli, e raggrupparli poi in un certo determinato ordine.

[59] Le conquiste, i contatti cagionati per l'utilità dei commerci, le necessità economiche, i matrimoni esogamici ed altre cause siffatte portano negli idiomi mutamenti più o meno profondi. Infatti troviamo popoli d'una stessa razza parlare lingue diverse; e popoli di razze diverse parlare un medesimo linguaggio. Tuttavia, nel mondo mongolico, i mutamenti di linguaggio, se pure avvennero, si fecero in seno ad una medesima famiglia, tra dialetti aventi stretta relazione, e non alterarono l'indole della lingua stessa. Anzi è importante osservare la tenacia con la quale le

popolazioni mongole conservarono gli idiomi loro. Molte di esse, nel corso della storia, hanno mutato paese, condizione sociale, religione, e perfino il tipo fisico originario; ma la lingua loro è rimasta, per caratterizzare il popolo, o per dirne la provenienza. Questa tenacità nel conservare il proprio linguaggio fa sì che, rispetto alla regione di cui qui è la parola, le aree linguistiche rispondono in generale alle aree geografiche occupate da varietà etniche. Del rimanente, al criterio della lingua aggiungeremo altri dati, idonei a determinare meglio il carattere dei popoli; esaminandone cioè le qualità ereditarie che ne formano lo spirito, le quali si manifestano nel loro tenore di vita, nel loro valore sociale, nella loro capacità all'incivilimento.

Tutti sanno che i linguaggi parlati dalle genti mongoliche, stando alla forma e costruzione della [60] parola, vengono distinti in due grandi famiglie: linguaggi detti agglutinanti e desinenziali, e linguaggi detti monosillabici o apponenti. Nella prima famiglia i vocaboli sono per la massima parte bisillabi; e le particelle di derivazione, e quelle nominali o verbali – prefisse o suffisse – per lo più monosillabiche, si aggiungono alla radice senza che essa soffra alterazione, salvo alcune mutazioni dovute alla legge di armonia, che in siffatti idiomi governa le vocali. Nella seconda famiglia, i vocaboli sono sempre formati di una sillaba sola; e le idee complesse, per esprimere le quali una denominazione semplice non basta, sono espresse per via di più monosillabi in costruzione fra loro, formanti una circonlocuzione piuttosto che un vocabolo: i suffissi o i prefissi sono anch'essi vocaboli monosillabici, che fanno occasionalmente funzione di particelle grammaticali, conservando però quasi sempre il loro originario significato nominale, verbale o aggettivo.

Caratteristica comune alle due famiglie è che le categorie grammaticali delle parole non sono che raramente nelle altaiche, e mai nel Cinese, distinte da forme particolari. Il valore grammaticale nei vocaboli è dato dalla sola posizione che essi prendono nella proposizione; l'ordine sintattico della quale determina le loro precise funzioni: d'onde deriva la necessità di una sintassi fissa, come hanno infatti gli idiomi mongolici, a differenza degli ariani e de' [61] semitici; i quali, sebbene la consuetudine e il gusto li assoggettino ad un certo ordine sintattico, possono nondimeno dirsi a sintassi libera. Questa necessità di conservare rigorosamente l'ordine delle parole nella costruzione del periodo e della proposizione, dà modo di classificare i linguaggi mongolici secondo la diversità che essi dimostrano nelle loro sintassi. Una cosiffatta classificazione può avere un'importanza antropologica notevole; perocchè, piuttosto che desunta da un criterio puramente linguistico, è desunta, come più sotto accennerò, da un criterio d'ordine psicologico.

Per dare un'idea generale dei modi sintattici usati negli idiomi ora ricordati, osserviamo il posto che è assegnato al verbo, il quale è il termine che dà forma e fisionomia a tutta intera la proposizione. Sotto questo aspetto due tipi principali di proposizione si affacciano subito, tra loro distintissimi: 1°, verbo in fine della proposizione; 2°, verbo in mezzo alla proposizione: Queste due forme principali comportano ciascuna, per quanto riguarda le parti della proposizione, due diverse maniere di disporre i vocaboli. Nella prima forma che vuole il verbo in fine, si distinguono: *a*) le lingue in cui il soggetto è preceduto dai suoi complementi ed attributi, cioè a dire, che hanno una costruzione totalmente ascendente: tali sono tutti gli idiomi altaici o agglutinanti, Turco, Mongolo, Tartaro, Coreano, Giapponese; *b*) le lingue in cui il soggetto è seguito dai suoi complementi ed attributi, cioè a dire, che hanno [62] una costruzione ascendente per i complementi del verbo, e discendente per i complementi del nome; tali sono le lingue Tibeto-Birmane o monosillabiche. Nella seconda forma, che vuole il verbo nel mezzo, si distinguono pure: *a*) lingue in cui il soggetto è preceduto dai suoi complementi e attributi, cioè a dire, che hanno, al contrario delle lingue tibeto-birmane, una costruzione ascendente per i complementi dei nomi, e discendente per i complementi del verbo, come accade per la lingua e i dialetti della Cina; *b*) lingue in cui il soggetto è seguito da tutti i suoi complementi e attributi, cioè a dire, che hanno una costruzione totalmente discendente tali sono le lingue dell'Indo-Cina<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Per maggiori particolari intorno a questo soggetto vedi un mio vecchio lavoro: 'La parola e la proposizione nelle lingue monosillabiche ed altaiche', nell'*Annuario della Società orientale*, del 1874.

È evidente che le due forme di sintassi sopra accennate rispondono a due procedimenti psicologici ben diversi. Nella prima forma il verbo posto in fine è l'elemento logico che compie e chiude il significato del discorso; nella seconda forma il verbo serve di legame tra il soggetto e il predicato. Se l'ordine delle parole risponde all'ordine con cui si producono le idee per esprimere logicamente il pensiero, il modo diverso di disporre i vocaboli nella proposizione dimostrerà un diverso modo di pensare, o un diverso bisogno di manifestare il proprio pensiero.

[63] Nel periodo diviso in due parti dal verbo, la proposizione tende a prendere la forma di un giudizio. Ma la proposizione, checchè si dica, non è sempre l'espressione di un giudizio; nel pensiero primitivo essa riveste più essenzialmente una forma dinamica, e il soggetto, piuttosto che essere il primo termine d'un giudizio, è il punto di partenza di un'azione. In tal caso le altre parti sono i termini che annunziano l'azione, i mezzi con cui si effettua, le condizioni di tempo, di luogo, di modo, gli oggetti sui quali essa cade; le quali cose, come quelle che preesistono all'azione stessa, debbono presentarsi innanzi. Al verbo che esprime quella tale azione, che non potrebbe avvenire nè intendersi se quel modo e quella circostanza non fossero state già indicate, spetta logicamente l'ultimo posto. La costruzione dinamica del discorso altaico soddisfa a queste condizioni ed è la caratteristica degli idiomi appartenenti a quella famiglia; mentre la forma di giudizio, che prende la proposizione, caratterizza il gruppo delle lingue sinnico-annamite.

Questi due fatti rispondono a due diverse condizioni di mente, e sebbene i due gruppi di popoli di razza gialla, altaici e sinici, possano presentarci, almeno quali oggi sono, affinità fisiche, essi originariamente debbono appartenere a due rami distinti, o separatisi da uno stesso ceppo già da lunghissimo tempo.

[64]

## VI.

Posta da parte la linguistica, osserviamo un poco i fatti che ci presenta la storia di questa razza: osserviamo quali più notevoli avvenimenti l'hanno fatta emergere, durante le vicende della sua vita etnica. Tralascio la Cina, la cui storia, in complesso conosciuta abbastanza, ci mostra una nazione formata per le sue proprie forze, una civiltà nata dal suo proprio spirito: una nazione creata in tutto da sè stessa. Osserviamo invece di quali capacità sociali, politiche, civili, sono dotate quelle popolazioni, che la tradizione e la storia ci mostrano sempre in contrasto con la Cina, le popolazioni, cioè, del ramo turco-tartaro o altaiche. I fatti che ne verranno fuori aiuteranno, io credo, anche ad intendere la ragione per la quale il Giappone, nel cui popolo l'elemento altaico prevalse, si è reso, agli occhi degli Europei, tanto chiaro nell'età moderna: aiuteranno a conoscere quel complesso di qualità che ne formano il carattere morale, ritrovandole in altri popoli di razza affine. Come l'elemento altaico, predominante nell'aggregato etnico, che compone la nazione giapponese, sia andato a trapiantarsi colaggiù, formandone quasi l'anima, non è cosa che io mi proponga qui di spiegare; soltanto riconosceremo nelle vicende a cui soggiacquero le genti dell'Asia centrale, e nelle loro imprese, le medesime qualità che a noi [65] parvero ne' Giapponesi quasi nuove e inaspettate; vedremo come lo spirito militare, la devozione ai condottieri, e soprattutto la singolare capacità di prendere e far propria l'altrui civiltà, d'arricchirsi di quelle arti e di quella cultura che non seppero creare, vedremo come tutto ciò si riscontri nella storia della razza altaica o turco-tartara.

Sotto Eliocle è noto che le provincie della Sogdiana caddero in potere degli Sciti. Strabone ci ha lasciato il nome di questi popoli; esso li dice Arj, Pasiani, Tocari e Sakarauli. Gli storici cinesi, che ce ne hanno data ampia notizia, li dissero appartenere alla schiatta degli Yue-chi, popoli nomadi dell'Asia centrale, differenti dagli Hiung-nu, sebbene ne avessero in parte comuni i costumi. Questi due popoli furono per lungo tempo in lotta tra loro (201-165 a. C.); ma alla fine gli Yue-chi, sopraffatti e vinti, furono costretti ad abbandonare il paese e cercare rifugio altrove. I più si diressero verso occidente, traversarono i monti e andarono a fissarsi nella pianura tra il Pamir e

l'Aral, dove, assoggettatine gli abitanti, non tardarono a diventare agricoltori e civili; gli altri cercarono protezione presso alcune popolazioni di razza tibetana, i Kiang, che abitavano le montagne a sud della loro sede primitiva. I primi furono chiamati dai Cinesi "Grandi Yue-chi"; i secondi, "Piccoli Yue-chi". La Sogdiana, dove i Grandi Yue-chi, o Ta-Yue-chi, avevano preso dimora, era stata già prima occupata da [66] un'altra tribù di Sciti: i Sai degli autori cinesi, o i Shaka degli Indiani; quei medesimi, che a tempo di Eutidemo (205 a. C.) avevano minacciato più volte le frontiere della Battriana. Essi vennero cacciati nel 175 a. C. da questi Ta-Yue-chi; e si rifugiarono parte nel Kabul e nell'Aracosia, dove fondarono un regno, parte nel Kashmir e nel Nepal, a nord dell'India, dove si mischiarono con altre tribù di razza affine, che là si erano recate da più secoli. I Ta-Yue-chi, dopo una prima invasione sotto Eukratide (160 a. C.), in cui furono respinti, finirono nel 129 a. C. per togliere ai Greci e ai Parti tutta la Battriana. Conquistata che la ebbero, divisero il paese in cinque principati, tra i quali il più importante fu quello dei Kuei-shuang: il cui sovrano, riuniti in un sol corpo gli altri, fondò, nel 30 a. C., il grande Impero dei Kuei-shuang, chiamati nelle iscrizioni indiane e nelle monete e leggende Kharoshthî, Kushana, e conosciuti dagli scrittori europei più comunemente col nome di Indo-Sciti.

Queste antiche genti dell'Asia centrale, che menavano colà vita selvaggia e nomade, si trasformarono del tutto nella loro nuova patria, appropriandosi la civiltà ellenica, che trovarono fiorente nel paese conquistato. I loro re presero nella moneta il titolo di "Basileus basileôn", e "Basileus basileôn sôter megas", usando pure una forma di alfabeto greco.

A tanta grandezza salì l'Impero degli Yue-chi, detti più tardi Kushan o Kushana (Kue-shuang), che [67] in un libro buddista del IV sec. d. C., si trova detto: Quattro sono i grandi sovrani della terra, a cui spetta il titolo di "Figliuolo del cielo" (Thien-tse, o Deva-putra): il sovrano della Cina a oriente, il sovrano dell'India a mezzogiorno, il sovrano di Roma a occidente e il sovrano degli Yue-chi a nord-ovest<sup>24</sup>.

Nel VI secolo gli Yue-chi sparirono tuttavia dalla Battriana; ed un altro popolo venuto giù anch'esso dall'Asia centrale vi si trova stabilito. È il popolo chiamato dai Cinesi Hoa e dagli Indiani Huna, designato anche col nome pure cinese di Ye-tha, abbreviazione di Ye-ta-i-li-to<sup>25</sup>; vocabolo che venutoci dagli scrittori armeni, bizantini e musulmani, è giunto a noi, per indicare questo popolo, sotto la forma di Ephthaliti. Questi Ephthaliti, altrimenti detti "Unni bianchi", questi prossimi parenti degli Unni di Attila, cacciati anch'essi come gli Yue-chi, dalla regione del Tarim, per la cresciuta potenza di un'altra nazione di razza turco-tartara, che ne occupò il territorio, invase nel 425 d. C., la Transoxiana, e fondò un grande Impero al pari degli Yue-chi stessi. Da nomadi divenuti stanziali, s'incivilirono ben tosto al contatto della cultura indo-ellenica, come lo provano i monumenti e le [68] medaglie e le iscrizioni, che anche oggi si rintracciano nel paese, che fu in loro signoria. Essi usarono nelle leggende delle monete, coniate con l'effigie di loro sovrani, un particolare alfabeto, forse d'origine aramaica, detto da alcuni scitico o irano-scitico, da altri sindo-epthalico. Ciò dimostra l'elevata cultura a cui seppero pervenire, in tempo relativamente breve, queste genti uscite dal ceppo turco-tartaro e da una primitiva condizione quasi addirittura selvaggia.

Tutta la storia delle popolazioni che ora ho menzionate, nelle quali l'elemento altaico più o meno prevale è una prova della loro attitudine a cambiare tenore di vita, e a costituirsi in nazioni, appena l'occasione loro si presenti; e quantunque incapaci di produrre esse stesse una civiltà, si dimostrano non pertanto inclinate ad approfittare dell'altrui; sanno assai bene rendersi padroni degli ordinamenti civili e politici, e della cultura che trovano nel paese in cui si stabiliscono, o presso le genti con le quali ebbero commercio. Del rimanente, altri fatti importanti della medesima indole e assai più noti ci porge la storia. Sotto la signoria del turco Mahmûd di Ghazni (1001-1030), che cominciò la conquista musulmana dell'India, Ghazni nell'Afghanistan diventò la capitale letteraria dell'Asia, il convegno di tutti i poeti, dove Firdusi compose il suo poema famoso. Kutab, avventuriero turco, nato servo, fondò la dinastia detta perciò dei "Re schiavi", di cui Altamsh

<sup>24</sup> Anche oggi, dopo diciassette secoli, si trovano nel Penjab occidentale, nel Cashmir e nel Kabul innumerabili monete di rame, e non poche monete d'oro, con l'effigie dei re Yue-chi.

<sup>25</sup> Nome di famiglia di un loro re, diventato poi nome comune di quelle genti.

(1211-1236) fu il più grande, e Delhi [69] diventò la capitale di questo primo Impero musulmano. Fu questa un'epoca gloriosa per le arti, le lettere e le scienze: e le rovine dell'antica Delhi ne dicono i fasti. Akbar, che compì la conquista iniziata da Bâber, pronipote di Tamerlano, fondatore dell'Impero mongolico nell'India, fu appassionato delle arti, delle scienze, delle lettere; le quali ebbero sotto il dominio mongolico un grandissimo incremento. Akbar stesso coltivò gli studi, in specie l'astronomia, la fisica e le scienze naturali: i più bei monumenti dell'India sorsero per opera sua. Il medesimo si può dire della dinastia mongola degli Yuen, che regnò in Cina nel XIII secolo; e la stessa dinastia tartara dei Ts'ing, che vi regna oggi, ebbe già uomini, i quali si possono annoverare tra i più illuminati e gloriosi sovrani del mondo.

## VII.

Passiamo alle fonti cinesi così ricche di notizie, e spigoliamone le più precise. I popoli selvaggi che dai secoli più remoti della storia della Cina abitavano la regione a nord del Hoang-ho, il nome dei quali, come ora vedremo, variò più volte in processo di tempo, ebbero tutti dapprima un appellativo generico comune, qualunque fosse la loro schiatta. Questo nome, che si trovava nelle antiche scritture cinesi le quali formano i libri sacri di quella nazione, è Tih (barbari), [70] o Pe-tih (barbari del settentrione). Pertanto, in uno di tali testi, nel Ch'un-tsieu, essi sono distinti in "Tih rossi" e "Tih bianchi": espressioni che alcuni suppongono si riferiscano al colore delle vesti che indossavano, ma che, a parer mio, si possono intendere bene altrimenti, se si dà loro, come si conviene, un valore antropologico.

Infatti, il *Li-ki*, altro dei libri sacri, afferma che quelle genti vestivano pelli di animali rozze e non conce, la qual cosa non conforta l'interpretazione riferita di sopra; mentre gli aggettivi "rosso" e "giallo", riferiti al colore dei capelli di quelle medesime genti, si trova in altri documenti cinesi. Questi barbari del settentrione vennero dunque, varj secoli innanzi l'era nostra, assai probabilmente divisi in due schiatte, distinte ciascuna dal colore diverso dei capelli e della faccia. Perocchè l'epiteto di "rossi", dato agli uni, voleva distinguere non solo il colore della capigliatura, ma altresì quello del viso, di frequente chiazzato di rosso negli individui di tal fatta, come si vede tra i Finni, in confronto del colore pallido giallastro degli altri, che avevano capigliatura nera, e che erano chiamati "Tih bianchi". È anche da notare, che il volto degli Europei, in ispecie dei biondi e degli anglosassoni, apparisce agli occhi dei Cinesi piuttosto rosso che bianco, tanto che gli Europei sono colaggiù chiamati talvolta "Teste rosse". Comunque sia, una tal distinzione di razza, desunta dal colore dei capelli [71] e della faccia noi la ritroviamo pure, rispetto ai nomadi settentrionali, in altri più recenti libri cinesi, che trattano argomenti geografici o storici, come ho poco sopra ricordato. Più opere cinesi di storia e di geografia si potrebbero consultare per conoscere le idee che la Cina ebbe, e ancor oggi ha, intorno a quelle tribù, che da tempo immemorabile menarono vita nomade e avventurosa nelle vaste pianure centrali dell'Asia. Senza riferire troppe citazioni tolte da tali opere, per maggior brevità e chiarezza ci basterà consultare una delle non poche Enciclopedie, assai diffuse in Cina, nelle quali, per uso d'ogni colta persona, si raccolgono le principali notizie universalmente accettate. L'opera ben conosciuta anche in Europa, intitolata *San-tsai-tu-ye*, nella parte che tratta l'etnografia, porta a questo proposito la seguente breve ma importante descrizione: "I nomadi del settentrione (nel brano qui riportato sono chiamati col nome generico di *Hiung-nu*), furono di cinque sorte: 1° Genti con capigliatura gialla; 2° Genti col corpo grosso e corto, e col cranio superiormente difforme; 3° Genti bianche di corpo e con capelli neri: sono poi da annoverarsi 4° i *Thukiue* (Turchi propriamente detti); 5° gli antenati di *Timur* (Mongoli propriamente detti)". Le ultime due divisioni non sono distinzioni etniche, ma distinzioni politiche, spettanti a popoli di una medesima razza. L'una indica le tribù d'origine turca (*Hiung-nu*) che nel VII secolo si riunirono per formare un grande [72] impero, che successe nell'Asia a quello degli *Yue-chi* e degli *Yie-tha*; l'altra divisione indica le tribù, uscite dallo stesso ceppo, riunite da *Genghis-khan* nel XIII Secolo, presso le quali prevalse il nome di *Mong-ku*, che fu quello del capo

e condottiero, fondatore della potenza mongolica. Le prime tre divisioni contengono invece indicazioni etniche. La prima si riferisce chiaramente ad un popolo con capelli rossastri o biondastri (gialli); appartenente al ramo, più tardi conosciuto tra noi col nome di Ugro finnico. Nella seconda evidentemente si accenna agli Unni, dei quali sono date le principali caratteristiche: cioè la corporatura tozza e la deformazione del cranio, che era in uso presso essi. Nella terza, si accenna a un'altra varietà della razza gialla ("bianca", come dice il nostro testo, perocchè il colore della pelle è sempre indicato relativamente), dello stesso ceppo unnico (Hiung-nu), modificato variamente per la mescolanza con altri elementi antropologici. Laonde nel passo cavato dal San-tsai-tu-ye distinguonsi gli Ugro-finni, gli Unni, gli Ye-tha e Yue-chi, i Turchi, i Mongoli.

Queste cinque specie di popolazioni sono però comprese, nel brano su riferito, nel nome collettivo di Hiung-nu, Unni, come in altri libri più recenti sono invece compresi in quello di Mongoli; così che Unni e Mongoli diventano in tal caso, sinonimi degli antichi nomi Thi e Pe-thi di sopra menzionati. Eccettuati gli Ugro-finnici, che escono dai confini imposti al nostro [73] studio sommario, gli Unni (Hiung-nu), i Turchi (Tuhkiueh) e i Mongoli (Mong-ku) sono dunque considerati dagli autori cinesi come appartenenti ad una stessa razza, alla quale, come è il caso dell'opera citata, è dato un nome comune, che varia secondo il tempo in cui gli autori scrissero<sup>26</sup>.

Tutte le genti barbare, o quasi barbare, dell'Asia centrale, – Bacino del Tarim e deserto di Gobi, – le quali furono, come ora si è visto, suddivise secondo certe speciali caratteristiche, ebbero infatti dai Cinesi in varie epoche della loro storia, appellativi diversi, che venivano spesso dal nome delle tribù o da quello dei loro capi e condottieri, che in tempi diversi ebbero predominio; nomi dapprima ristretti a significare singolarmente l'orda o la tribù, poi, per le fortunate vicende di essa, divenuti nomi di un'intera schiatta o di una intera nazione. Di tal fatta sono appunto i nomi di Unni, Turchi, Kitani, Mongoli e Tartari; i quali sono da applicarsi a genti di una medesima razza, diversamente chiamata in tempi diversi, secondo la [74] importanza che ebbero nella storia dell'Asia centrale. Così tra il III secolo a. C. e il III secolo d. C., le storie cinesi chiamano i popoli nomadi col nome di Unni (Hiung-nu); dal IV al X secolo d. C., li chiamano col nome di Turchi (Tuh-kiueh); dall'XI al XIII secolo, con quello di Kitani (Khi-tan); dal XIII al XVII secolo, con quello di Mongoli (Mong-ku); e dopo il XVII secolo prevalse quello di Tartari (Tah-tan, Tah-tse o Tah-tah-'r). Stando dunque ai documenti che ci fornisce la Cina, i popoli conosciuti in Europa coi nomi di Unni, Turchi, Mongoli e Tartari, sono tutti da ascrivere ad una stessa schiatta, e da riguardare come usciti da uno stipite medesimo, ma diversamente chiamato in età diverse. I contatti, la mescolanza con elementi estranei alla razza gialla, modificarono più volte e in varia guisa il tipo primitivo, formando varietà, spesso assai dissimili, ma aventi un'origine medesima.

## VIII.

I Cinesi distinguono nettamente la loro nazione dalle altre popolazioni, che fino dall'antichità più remota occuparono la regione a nord di quella da essi occupata. E non intendo dire che essi si tenessero diversi, per la superiorità della loro condizione sociale, [75] ma bensì se ne distinguevano, considerandosi di stirpe diversa. Essi non si riguardano appartenenti alla razza mongola, come noi siamo soliti riguardarli; e nessuno dei nomi, coi quali venne designato il complesso di quelle popolazioni barbare è applicabile ad essi. Il nome "mongolo" i Cinesi l'usarono, come abbiamo visto, in tempo assai recente, applicandolo alle tribù nomadi del settentrione, che stimavano straniere alla loro propria schiatta. Ed infatti, i Cinesi che oggi nella

---

<sup>26</sup> I Cinesi non fanno neppur distinzione di razza tra i fondatori della dinastia degli 'Yuen', che noi diciamo mongoli, e i fondatori della dinastia dei 'Ts'ing', che noi diciamo tartari manciù. Per essi sono mongole ambedue le dinastie, o sono ambedue tartare. Una nota alla edizione giapponese del San-tsai-tu-ye, al passo di sopra riferito dice: "I 'Ta-Yuen' [sovrani di razza mongola] furono rovesciati dai 'Ta-ming' [sovrani di razza cinese]; ma i 'Mong-ku' [mongoli] penetrarono di nuovo in Cina, rovesciarono i Ta-ming e fondarono la dinastia regnante dei 'Ta-Ts'ing' [sovrani di razza tartara manciù]".

massima parte ci si presentano con fisionomia mongolica, furono originariamente, fra le popolazioni di razza gialla, quella che per molti rispetti si allontanò maggiormente dal tipo caratteristico assegnato dagli antropologi ai Mongoli propriamente detti. Ed anche presentemente la dolicocefalia prevalente, la faccia ovale, il naso abbastanza prominente, che si osserva spesso nelle classi superiori, ricordano il continuarsi del tipo primitivo, o il riprodursi di esso per atavismo. Il ramo sinico deve essere stato, a mio credere, in sul principiare della storia della razza gialla, chiaramente distinto dal ramo altaico o turco-tartaro.

Esclusi dunque i Cinesi, ne' primordj di questa storia, venticinque secoli circa innanzi l'era nostra, la vasta regione che giace a nord e a ovest dell'Hoang-ho era occupata da popolazioni appartenenti a due razze, l'una avente i caratteri delle genti finniche, l'altra delle genti dette poi comunemente mongoliche: i "Tih rossi" e i "Tih bianchi", come li [76] chiamarono i documenti originali più antichi<sup>27</sup>. I popoli con capelli neri e pelle pallida giallastra, olivastra e bruna in altri, predominò sull'altra; la quale a mano a mano sparì da questa regione per recarsi nei paesi più occidentali. Al principio dell'era nostra la troviamo assai sparsa nella regione del Tarim; donde più tardi passa in Europa, spingendosi poi nella Finlandia<sup>28</sup>.

## IX.

Stando all'esame che abbiamo fatto di alcuni caratteri desunti dalla natura degli idiomi e dalle capacità e attitudini sociali, ecco come possono [77] suddividersi i varj aggregati etnici, formati, in tempi diversi, in quella regione centrale dell'Asia, descritta brevemente e indicata come loro stazione comune.

Il complesso delle popolazioni, che oggi occupano l'Asia centrale, la regione a nord della pianura dell'Hoang-ho, la Mancuria, la Corea, il Giappone, la Cina, il Tibet e gran parte dell'Indocina, le quali ebbero una volta comune la dimora nella valle del Tarim, e formano la razza gialla o mongolica, si può suddividere nei tre grandi gruppi, che qui appresso vado brevemente descrivendo:

I. GRUPPO TURCO-TARTARO, che comprende le seguenti popolazioni Unni (Hiung-nu, III secolo av. Cristo); Turchi (Tuh-kiueh, VII d. C.); Mongoli (Mong-ku, XIII d. C.); Tartari (Ta-ta'r, Mang-tse, XVII d. C.). I Sai (Saka o Shaka), gli Yue-chi e gli Hoa (Ephthaliti) appartennero allo stesso ceppo degli Hiung-nu, ma vennero profondamente modificati e trasformati per la mescolanza con elementi non altaici nei Sai l'elemento ariano, forse iranico, ne mutò la fisionomia primitiva, che è simile a quella degli odierni Balti del Baltistan, dove una volta presero dimora; negli Yue-chi entrarono elementi etnici non altaici, che dettero loro quell'aspetto semitico, che si scorge nell'effigie dei re Indo-sciti, sulle monete da essi coniate; e come si ritrova oggi presso i Dardi del Dardistan. Gli Hoa (Ye-tha, Ye-tha-i-li-ti) conservarono invece nel tipo le tracce della loro stretta parentela [78] con gli Hiung-nu: quest'ultimi furono incestuosi nei loro matrimoni: gli Hoa furono poliandri al pari dei Tibetani; e i Giapponesi preistorici, adelfogami. Tutte queste genti furono per natura belligere, ardite, valorose, devote e sottomesse ai capi, che le reggevano e guidavano nelle imprese. Incapaci d'uscire per virtù propria dalla barbarie, erano pertanto inclinate a mutar facilmente stato, appena l'occasione si presentasse loro favorevole a sospingerle nella via del progresso; e le abbiamo vedute infatti da condizione quasi del tutto selvaggia, salire in breve volgere di tempo ad un grado elevato d'incivilimento, facendo propria la civiltà dei popoli che

<sup>27</sup> Questi barbari del settentrione, 'Tih', furono poi distinti, secondo altri vecchi documenti, in otto rami, diversi non tanto per l'aspetto fisico, quanto per la parte che ebbero nella storia. Essi sono: 1. 'Yue-chi', più tardi Indo-shiti; 2. 'Hiung-nu' o Unni; 3. 'Jung-tih' genti del Turfan; 4. 'Thu-mi'; 5. 'Pe-wu', detti poi 'Moh-hoh' e 'Niu-chin', antenati dei Manciu; 6. 'Sien-pi', antenati dei Ki-tan; 7. 'Shi-wei', da cui alcuni vogliono che provenissero gli odierni Mongoli; e 8. 'Shan-yiu' antica tribù turca, il cui nome rimase come titolo dei principi di quella stirpe.

<sup>28</sup> Popoli biondi o rossi, abitanti l'Asia centrale, sono nominati nella storia cinese, alcuni appartenenti al ramo ugro-finnico, altri, come gli i 'Wu-sun', a fisionomia ariana. Quest'ultimi, che da alcuni sono creduti Goti, occupavano le terre a nord del T'ien-shan; e ne furono rimossi per la fuga degli Yue-chi cacciati dagli Hiung-nu, come ho accennato in altro luogo.

soggiogarono, o coi quali ebbero commercio. Gli abitanti della Penisola coreana e quelli dell'Arcipelago giapponese appartengono a questo medesimo gruppo, avendo più o meno sangue altaico nelle loro vene, e avendone più o meno spiccate le qualità che ne fanno il carattere. I Coreani formati dapprima da popolazioni presiniche, gli Yiu-yi, che abitavano l'antica Cina orientale, s'accrebbero tanto coll'elemento sinico propriamente detto, che si dimostra nel tipo nobile coreano ingentilito anche maggiormente, quanto con l'elemento mongolico, che dà la fisionomia comune a tutti popoli dell'Estremo Oriente. Il popolo giapponese, composto probabilmente esso pure da genti preistoriche cacciate dalla Cina – gli Yi, “Grandi archi” e i Tao-Yi, “Barbari delle isole” – e in piccola parte di Aino, ebbe [79] abbondanza di sangue Hiung-nu e di sangue mongolo. Questo popolo ereditò le qualità proprie della razza altaica; le quali svolse secondo le necessità sociali e politiche, secondo i tempi e secondo le relazioni con altri popoli<sup>29</sup>. I linguaggi parlati dai popoli appartenenti a questo gruppo sono della natura di quelli, che a suo luogo vennero qualificati come linguaggi a “sintassi totalmente ascendente”.

II. GRUPPO SINICO, il quale comprende i Cinesi e gli Annamiti; che sono un misto di Cinesi e di antichi popoli del mezzogiorno della Cina, gli Yueh o Viet.

Dicemmo che i Cinesi preistorici, prima ancora che formassero il “Popolo delle cento famiglie”, furono per aspetto i meno mongoli di tutte le genti [80] dell'Asia centrale. Questo primo gruppo di tribù, che fu il nucleo della nazione cinese, s'accrebbe smisuratamente accogliendo genti di schiatta diversa: e gli autoctoni di cui parlano le antiche scritture, e in ispecie i mongoli ne fecero parte. L'esogamia, che è tra' Cinesi antica e rigorosa consuetudine, rendendo spesso necessaria la ricerca di mogli e di concubine fuori del proprio clan non solo, ma anche fuori della propria stirpe, facilitava oltremodo l'unirsi di più elementi diversi, e la trasformazione del tipo primitivo. Come per l'esogamia i Cinesi quanto alle istituzioni domestiche, sono in assoluto contrasto con gli altri popoli del gruppo turco-tartaro; così lo sono pure quanto al carattere morale. Dati alle arti utili del vivere civile, all'agricoltura, al commercio, sono d'indole pacifica: la parte più bellicosa e irrequieta della popolazione cinese, se fosse possibile rintracciarne le origini, si troverebbe probabilmente essere di stirpe altaica, sebbene fatta cinese per lingua e per costumi. Questa razza che seppe creare una civiltà sua propria, la quale prevalse in tutto il mondo mongolico, è lenta e resistente ai mutamenti, quanto invece ci apparvero facili ad accettarli quei popoli del ramo altaico dei quali abbiamo discorso.

I linguaggi, monosillabici in tutto il gruppo, sono a sintassi in parte discendente quanto ai Cinesi, a sintassi totalmente discendente, rispetto agli annamiti, come del resto abbiamo dimostrato più sopra.

[81] III. GRUPPO BHOTIA. Questo gruppo che comprende le popolazioni tibetane e i Birmani, occupa tutta la regione più montuosa dell'Asia. Un elemento etnico assai importante, e di cui ancora non ho fatto parola, entra nella composizione della razza tibetana, che dà il nome a questo gruppo di popoli. Una delle popolazioni preistoriche, che abitavano il centro della Cina, a sud del Kiang, i Miao-tse, si dimostrarono così avversi ai nuovi venuti, e così contrari ad allearsi con loro, che Shun, il sovrano che regnò sui Cinesi venti secoli avanti l'era nostra, fu costretto a cacciarli via dal loro paese, come nemici pericolosi e sovvertitori del popolo. Questi Miao-tse, di

---

<sup>29</sup> Il popolo giapponese, intendo il popolo nel significato usuale della parola, ereditò non solo le qualità ma anche l'aspetto, la fisionomia propria del tipo originario degli Hiung-nu o degli Unni. Le descrizioni che Giordanes, Ammiano Marcellino, Sidonio Apollinare ci hanno lasciato degli Unni, si conviene loro: Statura breve, larghe spalle e lungo e forte torso, collo corto e robusto, grossa la testa, occhi piccoli neri e lucenti, naso schiacciato, pelle bruna olivastro; ecco il ritratto degli Unni e della gente del popolo Giapponese. Il tipo nobile almeno quello che nelle rappresentazioni figurate vuol significare un ideale di bellezza, se ne allontana assai, per una statura più alta, per la faccia ovale, pel naso lungo dalla radice alla punta, rilevato e leggermente aquilino. La faccia ovale la ritroviamo fra i Sinici puri, frequentemente fra i Coreani; mentre gli Yue-chi e gli Ye-tah, dei quali dicemmo le origini, che furono leptonini, possono aver portato fra i Giapponesi, col sangue di questo ramo altaico, la forma del naso particolare a certe fisionomie nobili di quella nazione.

stirpe diversa dalla sinica e dall'altaica<sup>30</sup>, si diressero allora verso il nord-ovest, e andarono a prender dimora nel paese che gli antichi testi chiamano San-wei, cioè all'estremo occidente dell'odierna provincia del Kan-su. Nella nuova sede diventarono un popolo di pastori, ed ebbero perciò dai Cinesi il nome di Kiang. Mescolatisi con le tribù vicine, si mongolizzarono, modificarono il tipo originale, e presero i costumi degli altri nomadi dell'Asia centrale. La massima parte di essi, lasciata anche quella loro sede, si spinse verso sud-ovest, penetrò nel Tibet, e ne formò la popolazione che oggi [82] vi abita. "Presso i Kiang era usanza, – dicono i testi cinesi, – che, alla morte del padre, il figliuolo dovesse sposare la matrigna, quando l'avesse; e il fratello sposare, alla morte del fratello, la cognata; come era costume appresso i Barbari del settentrione". Essi portarono forse nel Tibet la poliandria fraterna, che ancora oggi è in uso. "È gente, – aggiunge pure il nostro autore cinese, – di tempra forte e robusta, coraggiosa e feroce: è simile agli animali nel tollerare il sommo rigore del clima: neanche le donne e i fanciulli temono i venti, i ghiacci e le nevi delle loro altissime montagne"<sup>31</sup>.

Nei linguaggi parlati dai popoli appartenenti al gruppo Bhotia o tibetano ritroviamo il monosillabismo del gruppo sinico, e la sintassi ascendente del gruppo turco-tartaro. Parimente troviamo nel carattere di queste genti una certa facilità di appropriarsi la cultura [83] d'altri popoli – la religione e la scrittura dall'India e non poche usanze civili dalla Cina – come è carattere degli altaici; e al tempo stesso vi troviamo una certa originalità, come è carattere dei Sinici, nella costituzione clericale lamistica. Non bisogna neppure dimenticare che in queste popolazioni, le quali in parte menano vita selvaggia, è notevole riscontrare uno squisito gusto artistico, che in alcune popolazioni del gruppo altaico, come ad esempio i Giapponesi, è pure elevatissimo<sup>32</sup>.

1906.

---

<sup>30</sup> 'Maio' è usato nei testi tanto per indicare il capo della tribù, come l'intero popolo, ed anche il paese da esso abitato. Anche oggi vi sono nella Cina circa ottanta tribù di questa razza, sparse nel Kuei-cheu, Kuang-tung, Kuang-si, Hu-nan e Yu-nan.

<sup>31</sup> I popoli preistorici che i Sinici trovarono sul suolo ch'essi andavano a mano a mano occupando, sono dagli antichi scrittori cinesi, distinti come appresso: A Settentrione i 'Tih' o 'Pe-tih' (dove provennero gli Unni; i Mongoli, i Tartari); a Occidente i 'Jung' (dai quali vennero i Kiang, la popolazione del Turfan, i Tibetani); a Oriente i 'Yi', "Grandi archi" e i 'Tao-yi', "Barbari delle isole", che si trasportarono pure nel Giappone; e i 'Yiu-yi' che furono poi i Coreani; a Mezzogiorno gli 'Yue' o 'Nan-yue,' da cui ebbero origine gli Annamiti, e i 'Mang'. Quest'ultimo è nome collettivo di tribù di varia stirpe, le quali, cacciate dall'invasione cinese, formarono le popolazioni dell'alta Indo-Cina, mischiandosi con le altre che vi si trovavano, e che anc'oggi vi dimorano selvaggie.

<sup>32</sup> Il corrispondente del *Times*, che seguì l'ultima spedizione inglese nel Tibet, e ne visitò la capitale; dopo aver ammirato la bellezza artistica con la quale sono decorati in ogni parte, nell'interno, i principali edifizj, parlando dell'effetto generale che produsse in lui la gran reggia del Sommo pontefice del Lamismo, scrive in un suo libro recente: "Tutto ciò che l'immaginazione romantica ha potuto sognare di "più fantastico e meraviglioso in fatto di magnificenza, è pienamente realizzato dalla città del Dalai-Lama".

LA LIMITAZIONE DELLA PROPRIETÀ

[87]

L'avvenimento al trono della dinastia *Ts'in* (255 a. Cristo) portò nella Cina un mutamento politico ed economico grandissimo. La distruzione dell'antica confederazione mise fine alle mire ambiziose dei sovrani de' vari Stati che la componevano, e alle continue guerre che ne derivavano, e condusse all'unità nazionale, la quale s'è mantenuta fin oggi. La distruzione del vecchio sistema di proprietà, che vincolava le terre allo Stato, portò ad un concetto della proprietà stessa più conforme a quello che ne hanno i moderni. Ma tanto l'uno, quanto l'altro fatto, vennero compiuti dal re *Ts'in Shi-hwang-ti* (221 a. C.) in modo violento; distruggendo cioè fin le Scritture della scuola confuciana, che sostenevano il vecchio ordine di cose, e trucidando i letterati che lo difendevano; e, dall'altra parte, togliendo con la forza le terre a coloro cui lo Stato aveva concesso l'usufrutto come proprietà perpetua, per farle sue proprie, e venderle poi, come possesso assoluto, a' ricchi che potevano acquistarle. Le querimonie, le accuse, le invettive contro il [88] sovrano che dette effetto a un tal mutamento, empiono le pagine di molti libri: l'incendio delle Scritture sacre del Confucianesimo, e l'abolizione dei comuni agrari, sono materia di continuo rimpianto, da parte di uomini di Stato, d'economisti, filosofi, moralisti cinesi; e le opere loro, che ci hanno tramandate, ne fanno testimonianza. Io non mi occuperò che del secondo soggetto, per vedere con quali ragioni egli ostenevano l'antico sistema di proprietà, e quali rimedi proponevano, per farlo in alcun modo rivivere.

Il Biot, per solito sì accurato e preciso ne' suoi scritti sulle antichità cinesi, cadde pertanto in un errore fondamentale, quanto alla proprietà del suolo. In una memoria su tale argomento<sup>33</sup>, che pubblicò nel *Journal asiatique* del 1838, egli sostiene che durante il tempo, in cui regnarono le tre prime dinastie *Hia* (2200 a. C.), *Shang* (1766 a. C.) e *Cheu* (1122 a. C.) fino al terzo secolo avanti Cristo, il sovrano supremo era riconosciuto solo possessore legale di tutte le terre della Cina; le quali, come tale, distribuiva alle famiglie degli agricoltori, ufficiali pubblici, nobili e magnati. Il fatto, in vero, è all'opposto di quello che il Biot afferma essere. Un'estesa enciclopedia cinese, che raccoglie tutti i documenti necessari per ricomporre la storia dell'incivilimento di quel popolo, – opera che fu compilata dall'erudito *Ma Twan-lin* nella [89] prima metà del secolo XIV<sup>34</sup> – contiene nei primi libri, che ne formano la prima parte, tutto quel che concerne la “Proprietà delle terre coltivabili e le imposizioni”<sup>35</sup>. Da que' libri il Biot tolse la più gran parte del materiale della sua Memoria; ed io pure tolgo di là quello che mi abbisogna. Ora, fin dappprincipio, *Ma Twan-lin* scrive: “I sovrani dell'antichità non ebbero mai la proprietà privata del suolo della Cina.... Tutto il suolo coltivabile appartenne allo Stato, il quale lo ripartiva tra il popolo; così ognuno ricavando dallo Stato le terre, aveva dallo Stato il mezzo di campamento, e dallo Stato pure il mezzo di pagare le imposizioni.... *Ts'in Shi-hwang-ti* (221 a. Cristo) fece suo proprio tutto il territorio cinese; e a partire da lui, e poi sotto gli Han (206 avanti Cristo - 190 d. C.), lo Stato non dispensando più terre coltivabili, queste divennero possesso privato [90] e perenne dei ricchi a' quali il sovrano le vendette”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> E. BIOT, *Mémoire sur la condition de la propriété territoriale en Chine depuis le temps anciens*.

<sup>34</sup> Quest'opera fu compiuta nel 1319; fu pubblicata la prima volta nel 1322; e ristampata sotto i Ming nel 1524. Le tavole che avevano servito all'impressione di questa edizione durante due secoli, essendosi guastate, furono di nuovo incise sotto K'ang-hi; e una nuova edizione fu pubblicata nel 1724, in 100 volumi. L'imperatore K'ien-long fece ristampare quest'opera nel 1747. Chi volesse notizie estese intorno a questa importante raccolta di documenti delle antichità cinesi, potrà leggere: *Notice de l'Encyclopédie littéraire de Ma Twan-lin*, intitulée *Wen hian thoung Khao* par M. KLAPROTH, Paris, Imprimerie royale, 1832.

<sup>35</sup> Sono i primi sette libri, dei trecento quarantotto di cui si compone l'opera, e comprendono i volumi 2°, 3° e 4°.

<sup>36</sup> *Ma Twan-lin*, Prefazione a' libri 2°, 3° e 4°.

Le terre, prima della dinastia *Ts'in*, venivano dallo Stato compartite agli agricoltori, per gruppi di otto, e talvolta dieci famiglie; le quali formavano una azienda rurale o comune agrario, legato da comuni interessi; sebbene ciascuna famiglia avesse il proprio campo, in proprietà privata, ma inalienabile. “L’ottimo sistema de’ comuni agrari,<sup>37</sup> – dice un autore cinese – è fondato sul principio d’equità. Gli antichi sovrani stimavano essere il suolo cosa pubblica, e riguardavano i bisogni del popolo come lor proprj bisogni; laonde il frutto della terra era al popolo equamente diviso.... Questo principio, mantenuto saldo, rese prosperi gli Stati per oltre mille anni, fin che la schiatta dei *Ts'in* non s’impossessò del trono”<sup>38</sup>.

Un altro autore, citato da *Ma Twan-lin*, al lib. II, [91] f. 23-24 della sua opera, così si esprime: “Da prima la terra coltivabile della Cina fu tutta pubblica, nè mai alcuno ne ebbe il possesso. Quand’ecco che i forti, riuscendo ad adunare il guadagno di molti, che costringevano a star loro soggetti, s’arricchirono; e i deboli, non avendo più neanche da coltivare un campicello, diventarono miserabili vagabondi. Allora lo Stato, regnando savissimi re, fece sue le terre, e le compartì equamente; togliendo così ogni occasione al potente di soverchiare il debole. Per tal modo ciascuno ebbe il suo campo, che ciascuno doveva da sè stesso coltivare; e i troppo ricchi e i troppo poveri disparvero allora nella Cina. Arrivati alla dinastia dei *Cheu* (1122 a. C.) l’assetto agricolo del suolo cinese fu compiuto e perfetto; nè mai in altro tempo se ne ebbe il migliore”.

Nell’ultimo dei “Quattro Libri sacri”, Mencio loda altamente tale ordinamento e aggiunge che “la delimitazione dei campi e l’equa distribuzione dei medesimi, deve essere il primo pensiero del sovrano che vuole governare umanamente”<sup>39</sup>; e, sostenendo che il migliore reggimento delle campagne era appunto quello in vigore sotto i *Cheu*, si augura vederlo imitato da tutti gli altri Stati<sup>40</sup>.

Queste aziende o comunelli rurali (*Tsing-t’ien*), che erano gli elementi, i quali variamente aggruppati [92] formavano il vasto ordinamento agricolo della Cina antica del tempo dei *Cheu*, erano disposti nel seguente modo: Un’estensione di suolo di novecento *meu*<sup>41</sup> veniva divisa in nove parti eguali, che erano altrettanti campi coltivabili. In questo territorio abitavano otto famiglie di coloni (*fu*), ognuna delle quali aveva la proprietà privata e perpetua dell’usufrutto di un campo, che essa stessa coltivava pel suo campamento. Il campo che restava in mezzo a quelli degli otto coloni, era campo demaniale (*kung-t’ien*); del quale ottanta *meu* erano spartiti a ciascuno de’ coloni, affinchè lo lavorassero a beneficio dello Stato, dandone ad esso la rendita come tassa prediale. Nei venti *meu*, che restavano dei cento del campo demaniale ora detto, erano le case e gli orti delle otto famiglie, che abitavano l’azienda. Così ogni famiglia d’agricoltori [93] riceveva dallo Stato, come quota dovutale di proprietà territoriale (*k’iung*), cento dodici *meu* e mezzo di suolo: cento *meu* pel campo privato della famiglia (*sze-t’ien*), il cui frutto apparteneva intero al lavoratore; due *meu* e mezzo per l’abitazione (*liu-she*); e dieci *meu* di campo demaniale (*kung-t’ien*) pel pagamento delle imposizioni. Questo, dice Mencio al luogo citato di sopra, è in generale il sistema da seguire; il principe savio e l’abile ministro, possono, nell’attuarlo, portarvi quelle modificazioni richieste nei

<sup>37</sup> Col nome di comuni agrari, col quale chiamo gli elementi che stanno a fondamento della prima organizzazione sociale della Cina, non deve intendersi una determinata estensione di suolo, coltivata in comune da una tribù o da un clan, e del quale tutti godono in comune il raccolto; ma un insieme di piccole proprietà, appartenenti a particolari famiglie, unite solo da legami di mutua assistenza, secondo le vicende che occorrono nella vita (Mencio); e, per mezzo del campo demaniale ‘kung-t’ien’, legati insieme da doveri comuni, che l’aggregazione ha verso lo Stato.

<sup>38</sup> T’UNG-KIEN-KANG-MU, *Storia generale della Cina*, lib. 8, f. 30.

<sup>39</sup> MENG-TSE, Lib. III, par. I, cap. III. 13.

<sup>40</sup> MENG-TSE, l. c., e segue.

<sup>41</sup> Il ‘meu’ è una striscia di terra larga un passo ‘pu’ e lunga cento passi. Il passo era sei piedi al tempo dei ‘Cheu’; cinque piedi, oggi; ma il piede dei ‘Cheu’ era più breve dell’odierno. La lunghezza del piede ha variato in passato, ed anche oggi non è eguale in tutte le provincie della Cina; dove anche varia secondo i diversi usi a cui serve, o secondo le professioni della gente che l’adopra. Il piede di ‘Cheu’ era intorno a venticinque centimetri; così che ogni ‘meu’ aveva circa m. 1,50 di larghezza e 150,00 di lunghezza. Il ‘meu’ odierno è più del doppio dell’antico. “It measures 240 square” pu’, which makes 733½ square yards, or 6.6 ‘meu’ equal to an english acre; but in fact, it takes 4.766 at Amoy, 6 at Shanghai, and 6.61 further north: the average is 6 to 6.1 ‘meu’ to an english acre”. WELLS WILLIAMS, *Dictionary of the Chinese Language*, Shanghai, 1874; p. 588.

singoli casi, salvo però a mantenere i criteri che lo informano<sup>42</sup>; dare cioè a' coloni la terra necessaria al campamento, darne loro per le loro case, e darne anche quanto basta per pagare le tasse, di cui abbisogna il governo.

Veniamo ora a parlare della trasformazione a cui soggiacque questo primo modo di proprietà rurale, per opera dei sovrani della dinastia Ts'in, tre secoli avanti l'era nostra, e di quel che ne scrissero gli economisti cinesi. – “I campi componenti i comuni agrarii (tsing-t'ien) ricevendosi dallo Stato, ed essendo perciò cosa pubblica, non potevano alienarsi; e ciò trovasi affermato anche dal *Li-ki*. Fu sotto il dominio degli Ts'in (255-209 a. C.) che, abolito il vecchio assettamento delle campagne, venne data concessione di vendere e di comprar le terre; sì chè incominciarono i vasti possedimenti. Questo fatto è pure confermato nella storia della prima schiatta [94] sovrana degli Han, che successe a quella degli Ts'in”<sup>43</sup>. Gli antichi, dunque, dicevano: la terra è dello Stato, nessuno può averne il possesso privato; ognuno però ha diritto alla proprietà del frutto di essa, purchè la lavori. Secondo questo principio le terre venivano distribuite a quote eguali, inalienabili; soltanto l'usufrutto del campo era proprietà del colono, e soltanto dell'usufrutto il colono aveva diritto di trasmettere la proprietà a' suoi discendenti. Il campo non poteva nè venderci, nè ipotecarsi, nè affittarsi. Ts'in hwan-ti invece pensò altrimenti; e stabilì: la terra è del sovrano, e il sovrano può disporne come meglio crede pel pubblico bene. Esso vendette le terre; e dette potestà di compra e vendita; le terre diventarono possesso privato.

Già innanzi il re *Tsin Shi-hwan-ti*, il principio di non limitare la proprietà territoriale, e di lasciar libero l'agricoltore della proprietà assoluta dei campi, aveva trovato un'utile applicazione. Narrano infatti gli storici, che *Shang-yang*, ministro di un principe dello Stato di *Ts'in* – quel medesimo Stato che dette poi il nome alla dinastia che regnò su tutta la Cina – circa 360 a. C., avendo notato come i dominj del suo sovrano fossero poco popolati, rispetto all'estensione del suolo, così che le terre non davano, per mancanza di braccia, tutto il prodotto che avrebbero potuto dare, indusse gli abitanti di uno Stato vicino, [95] esuberante di popolo poco atto alle armi, ma abile agricoltore, a emigrare, promettendo loro terra quanta ne abbisognassero e quanta volessero: la qual cosa ebbe ottimo effetto. Imperocchè, mentre gli abitanti dello Stato di *Ts'in*, esperti soldati e poco atti a' lavori campestri, difendevano i confini, e sterminavano i nemici di quel paese, tutte le terre di esso assiduamente coltivate da' nuovi venuti, produssero copiosissima ricolta; e lo Stato di *Ts'in* diventò ricco, prospero e forte<sup>44</sup>.

Per tal modo s'abbandonò a poco a poco, in questo principato, il costume di concedere all'agricoltore una quota determinata di terra inalienabile, il cui solo frutto era proprietà privata e trasmissibile; e si cominciò a dar facoltà di comprare quanta terra si volesse, e la facoltà di venderla quando stringesse il bisogno. Questo nuovo sistema venne designato col nome di *Ts'ien meh*, il “Sistema delle strade”, di fronte all'antico, chiamato, come abbiamo visto *Tsing-t'ien*, il “Sistema dei campi a pozzo”. *Ts'ien-meh* significa, in vero, due strade che s'incrociano, l'una diretta da N. a S, l'altra da E. a O.; ma quest'espressione si prende anche per una vasta o indeterminata estensione di suolo; così che le due denominazioni indicano, l'una, “vasto o illimitato possesso prediale” (*Ts'ien-meh*), l'altra, “proprietà prediale limitata”.

*Tung Chung-shu*, la cui opinione su siffatto [96] argomento sarà fra poco oggetto di nota, il quale fu consigliere del re *Wu-ti* della dinastia *Han* (140 a. C.), afferma che gli ampi possedimenti territoriali, effetto dell'abolizione della inalienabilità delle terre, cominciarono appunto per opera di *Shang-yang*, le cui idee economiche trovarono favore presso i sovrani di *Ts'in*. Gli *Han*, che vennero dopo (206 a. C., 23 d. C.), continuarono nel medesimo indirizzo, nè portarono alcuna modificazione alla legge, che regolava la proprietà fondiaria sotto i loro predecessori<sup>45</sup>.

Sebbene la riforma avvenuta per opera dei sovrani di *Ts'in*, segni un progresso nella evoluzione della proprietà in generale, pure la più parte degli scrittori cinesi che la ricordano, sono

<sup>42</sup> MENG-TSE, Lib. III, par. I, cap. III, § 20.

<sup>43</sup> *Ma Twan-lin*, Lib. I, f. 18.

<sup>44</sup> *Ma Twan-lin*, Lib. I, f. 18.

<sup>45</sup> *Ma Twan-lin*, Lib. I, f. 25. – *T'ung-kien-kang-mu*, Lib. I, ff. 43 e 44.

unanimesi a riprovarla, per le funeste conseguenze economiche che le attribuiscono: un disequilibrio cioè negli ordini sociali, e una mala ripartizione della ricchezza. I rivoluzionari dell'Occidente odierno sono i conservatori della Cina antica. – “*Ts'in Shi-hwang-ti* (221 a. C.) nulla curando, scrive *Ma Twan-lin*, i sani principi di governo distrusse le leggi e le consuetudini dei savj antichi, e abolì la ripartizione delle terre per comuni agrari (*Tsing-t'ien*); la qual cosa condusse il paese a molta rovina. Perciocchè i più agiati, adoprandosi a loro vantaggio, riuscirono a radunare vastissime possessioni, a danno dei meno abbienti, i quali rimasero [97] senza neanche un palmo di terra<sup>46</sup>. I sovrani della detta schiatta degli *Han* (206 a. C.), che successe a quella dei T'sin, continuarono il medesimo indirizzo; soltanto diminuirono la tassa prediale, riducendola ad uno per trenta. Ma i poveri non ne ebbero vantaggio. Rimasti senza campo, avevano preso a lavorare i campi della gente ricca, a mezzeria; così che di dieci parti del raccolto, cinque spettavano al padrone delle terre.... I benestanti fatti orgogliosi per le accresciute ricchezze divennero perversi; i poveri, ridotti sempre più in miseria, si fecero corrotti; gli uni e gli altri caddero nel delinquere”.

Nelle Scritture sacre del Confucianesimo, l'idea che la miseria sia la principale ragione della delinquenza, è espressa più d'una volta; e Mencio, in ispecie, l'afferma con evidenza in brevi parole. – “La costanza e la sicurezza dei mezzi necessari al campamento, tiene gli animi tranquilli; ma se v'è incertezza pel domani, se tale sicurezza è per mancare, gli animi irrequieti si turbano, si guastano, si danno a mal fare. L'uomo, così trascinato al delitto, cade finalmente in mano alla legge, che lo condanna e punisce. Ora, questo si chiama far cadere la gente bisognosa nella rete; la qual cosa non si addice a chi siede in trono con sentimenti di umanità e di giustizia”<sup>47</sup>.

[98] Le conseguenze dell'abolizione dell'antico assetto territoriale, com'era innanzi il III secolo a. C., – secondo il quale ogni famiglia aveva dallo Stato il campo, la casa, ed anche il mezzo di soddisfare l'erario pubblico – furono dapprima la disparizione delle piccole proprietà, che mantenevano il popolo della Cina in un'approssimata eguaglianza di fortune, togliendo le cagioni di lotta tra' diversi ordini di cittadini; poi il sorgere d'una classe di ricchi, possidenti di vasti territorj; e infine il necessario aggrupparsi intorno a loro di una turba di poveri bisognosi di lavoro, che si allogavano presso di essi come mezzaioli: classe di servi, che andava sempre crescendo, dipendenti in tutto da un padrone e signore; il quale non di rado li faceva strumenti della sua ambizione, affine di ribellarsi al governo e alla legge. Tutto ciò viene deplorato, tra gli altri, da un autore cinese, che scrisse nell'XI secolo dell'era nostra; e che riferisce i pensieri e le proposte d'un uomo di Stato dal tempo degli *Han*, vissuto nel II secolo a. C. Questo brano, sebbene lunghetto, mi piace riferire come si trova nell'Enciclopedia di *Ma Twan-lin*, che fin da principio ho menzionata.

“ – Dopo che i comuni agrari (*Tsing-t'ien*), del tempo dei *Cheu* vennero aboliti, le terre l'ebbe chi non le coltivava; mentre l'agricoltore ne restò privo; perciocchè i campi dei coloni andarono a mano a mano in possesso della gente agiata. Le case ricche [99] e magnatizie accrebbero così a dismisura i loro possedimenti, riunendo in latifondi i campi dei piccoli proprietarj; e i coloni, rimasti senza stabile dimora, furono costretti ad allogarsi come lavoratori delle altrui terre. La frusta e il bastone li incitavano al servizio, mentre i proprietarj non avevano altra briga, che badare a farli pronti a' loro cenni: e questo popolo di servi per essi arava i campi, per essi raccoglieva le messi, senza che mai alcuno si ribellasse. I padroni godevano la metà del frutto de' campi che davano in affitto; l'altra metà spettava a' coloni. Ma più coloni erano sottoposti a un solo signore; così che questi, ogni giorno accumulando le sue metà, perveniva all'opulenza; e i coloni, ogni giorno consumando le loro, si conducevano alla miseria. Ora, permettere che colui il quale lavora la terra si riduca misero, e chi non la coltiva in nessuna maniera, campi lautamente oziando, è procurare in modo illecito il vantaggio dei ricchi e de' potenti. E, notate inoltre, che quando eglino si recano al fisco per pagare le tasse, non se ne stanno dal lamentarsi e sospirare; senza pensare a que' poveretti, i quali pagano le tasse all'erario e il diritto di mezzeria al padrone.

“Altrimenti andava la bisogna al tempo dei *Cheu*. Pagava, è vero, l'agricoltore, la tassa al fisco; ma godeva intero il frutto dell'opera sua. Il fisco prendeva allora la decima su tutta intera la

<sup>46</sup> Letteralmente: “senza neanche un pezzettino di terra dove infliggervi una lesina”.

<sup>47</sup> MENG-TSE, Lib. III, par. I, cap. III, § 3.

rendita del [100] campo; mentre oggi la esige sopra quella che spetta al colono, al quale il padrone ha già tolto la metà del raccolto; e si aggiunga che i tributi oggidì non si fermano alla sola decima sulle terre. Questa mala condizione di cose viene dall'abolizione dei comuni agrari. Restauriamo dunque gli antichi ordinamenti, e l'antica legge sulla proprietà, che dava ad ognuno una quota fissa ed inalienabile di terra. Allora tutti avranno il loro campo da coltivare; le messi saranno consumate da chi ha lavorato il campo che le ha prodotte: la raccolta delle terre non sarà divisa, con chi non ha partecipato nel lavorarle. Inoltre non potendosi accrescere la proprietà rurale, non si avranno ricchi opprimenti il povero; ognuno, per vivere, dovendo coltivare il suo.

“La convenienza di ripristinare le aziende agrarie degli antichi (*tsing-t'ien*), è stata molto discussa da' savii della Cina. Vi fu chi propose di togliere la terra a chi ne aveva troppa, per darla a chi non ne aveva. Ma i ricchi non l'avrebbero tollerato con pazienza; e questa usurpazione avrebbe dato cagione a contese, a guerre, a sterminj, a sconvolgimenti politici, peggiori del male al quale si voleva riparare. I sovrani della schiatta degli *Han*, che ebbero il trono poco dopo la distruzione dell'antico regime (206 a. C.) per opera degli *Ts'in*, avrebbero essi potuto rimediarsi, non essendo la mala usanza della nuova legge ancora ben radicata. Ma essi [101] potendo non lo fecero, attirandosi il biasimo dei posteri. Ai tempi nostri invece (1009-1066 d. C.) ancorchè s'inducessero i ricchi a rinunziare di buona voglia a' lor possedimenti, a favore dello Stato; per quanto il governo e il popolo s'adoprasse a ricomporre l'assetto agrario dei *Cheu*, non si riuscirebbe ad effettuarlo”. – Qui l'autore si dilunga a descrivere la varia ripartizione delle terre, l'aggruppamento delle aggregazioni rurali, il complicato sistema d'irrigazione per via di canali di diversa proporzione e grandezza, l'assiduo lavoro per la delimitazione dei confini, l'ardua opera catastale ecc. Quindi continua: “Oggi non sarebbe dunque possibile ristabilire l'antica condizione del suolo, senza ostruire fiumi, colmare valli, spianare colline, rovinar tombe, demolir case, rimuovere città, cambiar frontiere e confini: e soltanto se ne potrebbe tracciare il disegno su una vastissima pianura. Ma se anche si mettessero all'opera gli abitanti di tutto l'impero, e consumassero a tal fine tutti i mezzi e tutte le forze; e si riuscisse a rivedere l'intero suolo della Cina ridotto a comuni agrari, e solcato da per tutto da canali, e rifatto in ogni parte l'antico; il popolo sarebbe già finito dalla fatica, e le ossa di molte generazioni coprirebbero i campi rimessi a nuovo. L'antico assetto territoriale prosperò e si mantenne perchè fu iniziato fin dai primi tempi della storia, e poi a mano a mano condotto ad effetto e dagli *Hia* (2200 a. C.) [102] e dagli *Shang* (1760 a. C.) che si succedettero. Quando i *Cheu* asciesero al trono (1122 a. C.) l'assetto delle terre poteva dirsi compiuto. Quei sovrani lo mantennero con regole bene stabilite, che fissavano precisamente i confini dei campi e delle comunità, vegliando sempre a conservarlo in quella medesima forma. L'assetto agrario tanto ammirato del tempo dei *Cheu* fu conseguenza di un lavoro graduale e costante, continuato per secoli e secoli senza interruzione alcuna. Distrutto da *Ts'in Shi-hwang-ti* (221 a. C.), e non ristabilito a tempo dai primi *Han* (206 a. C.), è ormai perduto per sempre. Nondimeno, se è impossibile ripristinare le antiche comunità agrarie, volendo oggidì ottenere alcuni dei vantaggi che esse arrecavano, bisogna per migliorare le condizioni del popolo, cercare di avvicinarci in qualche modo a quella maniera di proprietà rurale”.

Udiamo quel che pensa, a questo proposito, e quel che ne scrisse *Tung Chung-shu* (II, a. C.). – “Sebbene, egli dice, sia arduo, per riparare l'odierno disagio economico, riporre in atto l'assetto delle terre per comuni agrari, è possibile pertanto accostarsi un poco agli antichi principi, ponendo un limite alla proprietà privata. Ogni ragionamento su questa materia è vano, se non si parte da questo punto fondamentale; e non si recherà mai vantaggio nessuno alle generazioni avvenire, se non si metterà in pratica quest'idea. Ma siccome è da supporre che [103] la gente non voglia di per sè spogliarsi de' suoi averi, per amore del mio sistema, io lo metto innanzi, non come un repentino cambiamento di cose, ma come una riforma, che il tempo stesso dovrebbe operare. Già da altri venne proposto che la proprietà privata del popolo e dei pubblici ufficiali dovesse ridursi ad un massimo di trenta campi (*ts'ien*), nel termine di tre anni; e che le terre de' contravventori avessero a cadere in potere dello Stato. Nondimeno la terra coltivabile di trenta campi era, al tempo dei *Cheu*, la terra coltivabile di trenta coloni; e quantunque non si possa presumere di seguire

appuntino il sistema rurale di que' sovrani, pure concedere ad un solo uomo il possedimento di trenta coloni, è stabilire una quota massima troppo grande. Inoltre, fissare un termine di tre anni, al compimento della riduzione della proprietà privata, è volere troppo affrettare l'ordinamento economico della nazione. Di più, costringer a disfare da sè stessi la propria fortuna, è cosa troppo contraria alla natura umana, per poter riuscire nell'intento. Io desidero un limite della proprietà più basso; ma non voglio però togliere a forza la terra, a coloro che già avessero, co' loro possedimenti, oltrepassato il limite che io mi propongo. Si dovrebbe soltanto aver cura, che in avvenire niuno avesse più ad accrescere l'estensione della sua proprietà prediale, oltre quel limite stabilito. Procedendo a questo modo, dopo più [104] generazioni, le famiglie dei ricchi, cresciuta la progenie in gran numero, e rimaste quel di prima le terre, da cui traevano i beni, non solo mancherebbero di mezzi per mantenersi prospere, ma cadrebbero in miseria; e le terre, o passerebbero, disperse, ad altri che sapessero coltivarle, o i discendenti se le dividerebbero tra loro, costretti a lavorarle da sè stessi per vivere. Per la qual cosa i vasti possedimenti, tenuti dai ricchi (e coltivati da molti coloni a mezzeria), a mano a mano scemerebbero; e si accrescerebbero invece le terre libere per gli agricoltori. I poveri tornando a poco a poco a riavere i loro campi, non formerebbero più una classe di servi. Ciascuno godrebbe il frutto intero del proprio lavoro, non diviso con altri; e pagherebbe di buona voglia le tasse all'erario pubblico. Chi sta sul trono pubblici un bando, con tali intendimenti; e senza violenze, senza commuovere le turbe, senza repentini mutamenti, si avrebbero i vantaggi che recarono gli antichi comuni agrari, senza bisogno di ristabilirli precisamente quali erano<sup>48</sup>.

Colui che si esprime in tal modo, fu consigliere e ministro dell'imperatore *Wu-ti*<sup>49</sup> della dinastia *Han*, il quale regnò dal 140 all' 86 avanti l'èra [105] nostra; e l'esortazione finale era indirizzata a quel monarca. Quali fossero le conseguenze di quelle dottrine, sarebbe da vedersi nella esposizione delle varie vicende, a cui andò soggetta la proprietà territoriale in quel paese. Ma io non voglio tracciare neanche i punti principali della storia della proprietà, che ha presso a poco percorso nella Cina la stessa via, e passato pei medesimi gradi che in Occidente; ho voluto solo accennare, come curiosità storica, alcune idee, che particolari condizioni economiche destarono nelle menti degli uomini di Stato cinesi, venti secoli or sono.

1897.

---

<sup>48</sup> *Ma Twan-lin*, Lib. I, ff. 30, 31, 32, 33.

<sup>49</sup> TUNG CHUNG-SHU, strenuo seguace delle dottrine confuciane, si adoperò a diffonderne il sistema morale e politico, e incitò il sovrano a istituire a tale uopo scuole e collegi. Si deve a lui un grande collegio, T'ai-hio, fondato nella città di Ch'ang-ngan, odierno 'Singan-fu', allora capitale dell' impero; collegio che aveva il fine di formare abili ufficiali pubblici, e uomini di Stato, conforme le sane regole di governo.

L'AGRICOLTURA  
SECONDO  
UN ANTICO TRATTATO CINESE

[109]

## I.

Scritti che prendono a speciale soggetto la scienza, o meglio l'arte di procurare il pubblico benessere, o in altri termini scritti d'economia politica, non se ne ebbero propriamente in Cina innanzi il primo secolo dell'era nostra, sebbene le idee fondamentali delle dottrine economiche risalgano a' primi tempi della storia di quella nazione. Se tal genere di scritture non vantano molta antichità, sono in compenso abbastanza copiose, tanto da formare un ramo separato di letteratura cinese; e dimostrano una singolare sollecitudine per lo studio de' mezzi diretti a ben governare la cosa pubblica. Questa letteratura economica, che a principiare dal I secolo a. C.<sup>50</sup> s'è andata formando, è compresa nella letteratura storica, e ne costituisce una [110] delle varie e necessarie divisioni, essendo la storia concepita in un modo molto più vasto, di quello in cui lo fosse presso noi in passato. La storia per gli autori cinesi abbraccia non solamente gli avvenimenti politici, le gesta de' sovrani e de' guerrieri, ma anche i grandi e i piccoli fatti della vita sociale, economica, intellettuale, religiosa; venendo ciascun argomento svolto in ispeciali trattati di somma importanza sociologica. Così che ogni periodo storico possiede una serie di ricordi concernenti la geografia, l'astronomia, il culto, gli usi e i costumi, la letteratura, gli uomini e le donne illustri; i quali ricordi fanno seguito e corredo alla narrazione degli avvenimenti politici, che formano, secondo l'opinione de' più, la storia propriamente detta. Ogni dinastia ha una storia compilata in così fatta forma, e l'autore è spesso contemporaneo d'uno degli ultimi suoi sovrani, o di poco posteriore. Laonde si capisce come una tal serie di libri storici, scritti e ordinati come ora ho detto, oltre la storia generale della Cina, faccian conoscere pure tutta la storia del suo incivilimento, ne' varj periodi e nelle varie vicende a cui soggiacque. La storia della dinastia dei primi Han (Tsien Han-shu), compilata da Pan-ku (m. 92, d. C.)<sup>51</sup>, [111] contiene tra le diverse memorie d'argomento letterario e sociologico, anche un trattato di economia politica, che si può riguardare come il primo libro di tal genere, singolarmente dato a questo soggetto; al quale libro appunto poco sopra ho accennato. Intendo, innanzi tutto, di prendere in esame questo trattatello di scienza economica, per farlo conoscere agli studiosi di sociologia. E esso, ch'io sappia, non venne tradotto in nessuna lingua d'Occidente: sorte, del resto, toccata a quasi tutti i libri cinesi che trattano tale materia. La traduzione continuata riuscirebbe tediosa al lettore europeo; perciò tolgo qua e là i brani che mi vengono meglio in taglio; e dopo aver dato un'idea generale del libro mi fermerò specialmente su quella parte, dove si ragiona del suolo e dell'agricoltura<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> SE-MA TS'IEN, (n. 163, m. 85 a. C.), nella sua storia aveva già cominciato a dedicare molte pagine ad argomento economico, intitolando un libro della sua opera *P'ing-ch'un*, "Il Ragguaglio", trattando in specie de' prezzi delle cose necessarie al vivere; ma, a parer mio, questa sorta di letteratura ha veramente il suo principio circa un secolo più tardi, con lo storico PAN-KU, che scrisse dopo SE-MA TS'IEN.

<sup>51</sup> PAN-KU, morto l'anno 92 dell'era nostra, è il secondo dei ventiquattro storici, che in varie epoche compilarono, in più di dugento volumi, la storia della Cina. Egli scrisse la sua opera sul modello di quella di SE-MA TS'IEN, Gli argomenti svolti in ispeciali trattati a corredo della storia politica, sono i dieci seguenti: Cronologia, Riti e musica, Giurisprudenza, Economia pubblica, Culto, Astronomia, Fisica, Geografia, Arti, Lettere.

<sup>52</sup> Il trattato di PAN-KU è diviso in due parti: La prima ragiona dei prodotti che si ricavano dal suolo per mezzo della coltivazione; sia che si usino quali si raccolgono, come cereali, ortaggi, legumi, frutta; sia che si usino trasformati dal lavoro, come le piante tessili, il gelso, i bozzoli; ed ancora parla di quei prodotti che vengono raccolti nei luoghi incolti, come il prodotto dei boschi, dei fiumi, dei laghi, delle paludi. La seconda parte discorre delle cose che servono al cambio, e in ispecial modo della moneta coniata.

[112]

## II.

L'arte di metter gli uomini in condizioni di procurarsi i beni necessari loro per vivere, e di diffonderli e distribuirli equamente, la quale noi chiamiamo Economia pubblica, i Cinesi la dicono con un'espressione che contiene insieme l'idea di "nutrire e dare agiatezza", Shih-huo. Vitto (shih) e Ricchezza (huo) sono – secondo uno dei più antichi documenti delle Scritture sacre del Confucianesimo, il quale ci riporta a più di dodici secoli avanti l'era nostra – i due primi obbietti, tra gli otto che ne contano, a cui deve bene por mente chi vuol governare uno Stato<sup>53</sup>. "Fra le otto materie di governo, di cui parla il capitolo dello Shu-king, intitolato il "Gran disegno", la prima è "l'Annona (shih), la seconda il Commercio (huo)"<sup>54</sup>. La prima comprende tutte le cose attinenti al mangiare, frutto de' lavori agrarj, e del miglioramento delle specie de' cereali; la seconda comprende le cose da vestire, la moneta, e gli altri valori in oro pel cambio: come ancora tutto quel che serve a distribuire i beni, a diffondere le utilità, e a toglier [113] via la distinzione tra chi ha e chi non ha. Queste due faccende, Annona e Commercio, formano la base della vita sociale"<sup>55</sup>.

Con queste parole dà principio Pan-ku al suo libro riguardante la pubblica economia. E se continuiamo a percorrere quello scritto, e gli altri che trattano la medesima materia, subito ci accorgiamo come questa elementare scienza economica cinese cominci dal porre bene in evidenza una verità, la quale, per quanto ovvia, primitiva e puerile, pare nondimeno alcuna volta ignorarsi da coloro che hanno il maneggio del bene pubblico: la necessità cioè di mangiare per vivere. "Il cibo è il Dio del popolo"<sup>56</sup>, dicono e ripetono i vecchi libri del Confucianesimo; per indicare, con una frase energica, che innanzi tutto al popolo importa aver da campare; il resto vien dopo, e in conseguenza del benessere e dell'agiatazza. – "Quel che riunisce gli uomini in società è l'utile. L'utile è il mezzo col quale i sovrani possono mantenere uniti gli uomini in consorzio civile, e conservare su essi autorità. Procurare perciò con sollecitudine ad ognuno il modo di provvedere al [114] campamento e al bisognevole costituisce il fondamento del governo degli Stati e della pace de' popoli". E in altro luogo: "Reso abbondante il nutrimento, e comune la ricchezza, possono gli Stati consolidarsi; e i popoli, provvisti del necessario, possono allora essere educati e condotti a civiltà". La qual cosa è confermata da quel che si trova asserito ne' Libri sacri (nello Shi-king e nello Shu-king), dove vien detto, "doversi tener tranquillo il popolo, prima nutrendolo di poi educandolo" .... "Coi pubblici granai pieni, dice Kwan-tse"<sup>57</sup>, si potrà fare apprendere al popolo i buoni costumi e le belle maniere; ma che sia possibile governare, quando la gente manca del necessario per vivere, io non l'ho mai saputo, nè gli antichi lo seppero mai". – Non vi possono dunque essere buoni costumi, nè educazione, nè morale, nè civiltà, senza che innanzi la gente sia riuscita a procurarsi il benessere materiale, e una sufficiente agiatezza<sup>58</sup>. Queste ci sembreranno idee alquanto [115] bizzarre; ma bisogna rammentarci, che siamo in un mondo diverso dal nostro, dove si pensa e si scrive in modo pure diverso: modo strano, a prima giunta, sebbene a riflettervi un poco, si riesca poi a trovarvi una certa assennatezza di ragionamento.

<sup>53</sup> *Shu-King*, parte V, libr. IV, § 7.

<sup>54</sup> Il vocabolo cinese 'huo,' che vuol dire "ricchezza, beni" significa pure il diffondersi e il circolare de' beni stessi, il traffico, la mercatura.

<sup>55</sup> I brani virgolati, che non portano in nota la citazione d'onde son tolti, s'intende sempre che siano presi dal Trattato di economia pubblica, che fa parte della Storia dei primi 'Han,' scritta da PAN-KU.

<sup>56</sup> In cinese: *Shih min chi thien*, "il cibo è il cielo del popolo": *T'ien*, "cielo", significa anche la divinità, tutto quel che v'è di più importante e sublime.

<sup>57</sup> KWAN I-WU, ovvero KWAN CHANG, soprannominato KWAN-TSE citato nel libro di PAN-KU fu un celebre uomo di Stato, morto nel 645 a. C.; del quale abbiamo un'opera, che, sebbene alterata forse da aggiunte posteriori, è un importante documento per la storia delle dottrine politiche dell'antichità.

<sup>58</sup> La gente non può vivere senz'acqua e senza fuoco. Se tu batti alla porta d'alcuno e chiedi, stretto dal bisogno, o acqua o fuoco, nessuno te li negherà, tanta ne è l'abbondanza. Ora il savio deve governare lo Stato per modo, che il pane (letteralmente: cereali e legumi) sia abbondante quanto l'acqua e il fuoco. Quando il pane sarà abbondante quanto l'acqua e il fuoco, il popolo non mancherà d'essere virtuoso." MENCIO, Lib. VII, parte I, cap. XXIII, § 3.

Or dunque questo necessario per vivere, questi beni, che sono, secondo il nostro autore, il sangue del corpo sociale, gli uomini non li hanno ad aspettare come manna dal Cielo, nè come elemosina dai governanti; ma hanno da provvederseli essi stessi col lavoro, pel quale lo Stato ha solo il dovere di procacciare il modo e i mezzi.

Quando in altro luogo avremo occasione di parlare singolarmente del lavoro, vedremo in quale alto concetto esso fosse tenuto nella Cina; e come, in antico, l'ozio fosse giudicato il nemico peggiore del consorzio civile; tanto che gravi ammende e adeguate punizioni venivano inflitte a coloro che, essendo validi, non lavoravano le terre compartite loro dallo Stato, o non davansi ad altre faccende od uffici profittevoli alla società; imperocchè, dice il nostro testo, "eccessiva moltitudine di consumatori vuol dire disfacimento dello Stato; sperpero dissennato e crescente, depredazione dello Stato. Se tal disfacimento e tale depredazione non si arrestano a tempo, la vita [116] della nazione non tarderà a spegnersi. Quando pochi producono e molti profondono, che cosa c'è altro da aspettarsi se non la rovina"<sup>59</sup>.

### III.

In Cina il lavoro più stimato, tenuto più proficuo, più giovevole materialmente e moralmente, è il lavoro della terra. La terra è sorgente d'ogni ricchezza; l'agricoltura, la professione per eccellenza; l'agricoltore, la più degna e utile persona dello Stato. Vero è che la divisione del lavoro, richiesta dal progredire delle società, rende necessarie varie forme d'attività umana; le quali tendendo tutte a mantenere la vita sociale, debbono tutte avere la loro relativa importanza. Il commercio in ispecie, che sparge da per tutto i beni prodotti dal suolo, fu in fatti tenuto in molto conto fin dal primo svolgersi della civiltà cinese; e la istituzione de' mercati, "dove le genti potessero accorrere da ogni parte con le loro robe, e per via di convenevoli cambj, procurarsi ciascuno il bisognevole, e in tal modo render comune la ricchezza"<sup>60</sup>, viene [117] attribuita a Fu-hi o da altri a Shen-nung, che la tradizione fa vivere circa ventotto secoli innanzi l'era nostra. La cooperazione, dunque, che rende possibile la costituzione e l'esistenza delle società, era colaggiù ripartita fin dai primi tempi in varie classi d'uomini, che la consuetudine e la legge avevano stabilite come organi essenziali del consorzio civile. La tradizione cinese riconosce la necessità di questa cooperazione, e attribuisce a' primi savi il merito d'averla mantenuta regolare e costante. "I sapienti re dell'antichità compartirono il lavoro di cui abbisogna il vivere comune, per quattro ordini di cittadini; badando che ognuno singolarmente adempisse all'ufficio che spettavagli secondo la propria capacità; per modo che lo Stato non avesse magistrati inetti, le città non avessero malcontenti nè oziosi, e le campagne non terre incolte e infruttuose.... Uomini pubblici, Agricoltori, Artigiani e Mercanti furono i quattro ordini di cittadini, i quali componevano il popolo cinese. Si dice uomo pubblico, chi fa parte del governo della cosa pubblica; agricoltore, chi dissoda la terra, e la feconda con la seminazione; artigiano, chi adopera l'ingegno a fabbricare utensili e strumenti; mercante, chi rende generali i beni col traffico.

[118] Non per tanto, se queste quattro classi di popolo hanno tutte, sotto un certo rispetto, un eguale valore economico, la classe agricola ebbe, pe' Cinesi, un valore morale maggiore d'ogni altro; ed eccetto quella de' magistrati, fu la più tenuta in pregio, e la maggiormente onorata. Un decreto dell'imperatore Wen-ti dei Han, emanato il 6° mese del 13° anno del regno di lui (150 a. C.), col quale si concede per alcun tempo il condono della tassa prediale, a cagione di cattive ricolte, incomincia: – "L'agricoltura è il sostegno dell'Impero, la più grande e la più utile delle arti";

<sup>59</sup> MA TWAN-LIN (I, f. 12) e il *Cheu-li* (XII, f. 24) parlano particolarmente di tasse applicate ai terreni mantenuti incolti dai loro proprietari, e alle persone oziose.

<sup>60</sup> "Se non vi fosse scambio di prodotti e di lavoro, affinchè il superfluo dell'uno supplisca l'insufficienza dell'altro, avremmo agricoltori con eccesso di cereali e tessitrici con eccesso di stoffe, che non per tanto mancherebbero di alcune cose necessarie alla loro esistenza". MENCIO, Lib. III, parte II, cap. IV, § 3. Consulta anche tutto il cap. IV della I parte dello stesso libro III.

e continua poi dicendo quanto meritino gli agricoltori d'essere dal governo sostenuti, aiutati e incoraggiati, ogni volta se ne dia l'occasione<sup>61</sup>. In simil modo cominciano molti altri decreti, diretti allo stesso fine di sollevare dalle gravezze o esonerare dalle tasse gli agricoltori, quando il malo andazzo delle stagioni o altre calamità li mettevano in istrettezza: decreti che si trovano registrati, come il primo summentovato, nelle istorie del paese. Non è esagerato affermare che le diverse classi di popolo di cui si [119] compose la nazione cinese cooperano quasi tutte all'incremento dell'agricoltura: e a tale intendimento mirarono non solo il commercio e le industrie, ma anche la classe preposta al governo dello Stato<sup>62</sup>; imperocchè l'opera del governo veniva in molta parte rivolta a quella fonte di ricchezza pubblica. Il vasto sistema d'irrigazione, il segnare i confini delle terre, il mantenerli secondo la quota legale, le nuove ripartizioni di suolo, le vie di comunicazione, i mercati, i granai di deposito pe' bisogni usuali, e quelli di previdenza pe' casi di carestia, furono tutte cose, che volevano il lavoro, la direzione e la sorveglianza assidua del governo.

[120]

## IV.

La classe meno tenuta in conto fu quella dei mercanti; i quali formavano l'ultima delle quattro, che come abbiamo già visto, componevano il popolo della Cina. La ragione di ciò stava nell'essere riguardata la mercatura una professione, la quale con poca e talvolta punta fatica, mena frequentemente all'agiatazza: mentre invece gli agricoltori lavorano senza posa in ogni tempo dell'anno, per trarre da' campi quel tanto che appena basta loro per vivere. La qual cosa, agli occhi de' Cinesi, era giudicata poco conforme a giustizia, e contraria alla morale; per lo che alcuna specie di traffico, non che lodevole, venne stimato addirittura degno di biasimo. "I mercanti che hanno molti mezzi, e trafficano in grande, accrescono presto i loro capitali del cento per cento; e gli altri ritraggono molto guadagno girando per le città, borghi e mercati; dove, cogliendo l'occasione del bisogno, vendono il doppio di quel che vale la loro merce. I figliuoli maschi di costoro non coltivano i campi, le loro donne non allevano i filugelli nè tessono, eppure tutti veston bene e fanno lauta mensa. E senza i fastidi della vita del contadino arrivano in possesso di grandi ricchezze; praticano alla pari co' nobili e con gente d'alto affare, godendosi tutti gli agi della vita".

[121] Dannosissime poi vengono giudicate, dal testo che stiamo esaminando e che riferisce l'opinione corrente degli economisti d'allora, dannosissime in singolar modo tutte quelle cose che avendo un grandissimo valore nel cambio, non ne hanno nessuno nell'uso immediato: quali l'oro, l'argento, le pietre preziose e simili. In piccolo volume si ha moltissima valuta: mezzo di provvedersi in ogni luogo d'ogni bisognevole; d'onde il desiderio facile d'abbandonare il paese, e scioperare da per tutto; e, quando un buon peculio sia ragunato, di lasciar pur anche l'ufficio con pena sopportato fino allora, resi indifferenti del pubblico bene. Queste e altre cose simiglianti sono espresse dal nostro autore; al quale non garba che si porgano al popolo mezzi di facile lucro, e modo di vivere da scioperati. "Nè l'oro, nè l'argento, nè le gemme se hai fame ti saziano, nè ti riparano dal freddo se tremi; nondimeno ognuno ha care tali cose, e in altissimo pregio, perchè l'uso

---

<sup>61</sup> *T'ung'kien-kang-muh* "Storia generale della Cina" libr. III, f. 150. – Già a cominciare dal 9° anno del 2° mese del regno di quel sovrano (170 a. C.), vi ebbero, per tre volte, diminuzioni della tassa prediale ('Ibidem', f. 114). Le esclusioni totali dalla tassa sulle terre, e la diminuzione della metà o del terzo, secondo i casi occorsi, furono frequenti nella Cina; e sono registrati nel *T'ung'kien-kang-muh*, a' luoghi ora citati.

<sup>62</sup> "Il governo dei primi re istituì un ufficio apposta per le cose della campagna, 'T'ien-kwan;' al quale era assegnata la scompartizione e la distribuzione delle terre coltivabili della Cina, affinchè non vi fosse occasione di contendere tra ricchi e poveri, forti e deboli; ciascuno avendo da badare ai lavori del suo campo.... Ogni anno gli ufficiali deputati alle faccende rurali, s'adoprarono a mantenere quell'assetto territoriale; procurando sempre che i campi, le vie, i fossi, i canali, tutto fosse secondo le giuste misure prescritte; e questa giusta precisione di confini e di misure, in ogni parte della campagna, rendeva quasi impossibile alla gente d'allargarsi oltre la quota che la legge aveva fissata". MA TWAN-LIN lib. I, f. 24. Nel 'Cheu-li' abbiamo poi amplissimi particolari intorno a questo argomento.

che può farsene nel cambio sorpassa quello di tutte le altre. Robe minute, leggiere, che facilmente si nascondono; stanno nel pugno della mano, sì che puoi portar teco un tesoro; e in ogni paese del mondo trovi con quelle da supplire ad ogni occorrenza, e soddisfare ogni desiderio. Il ministro abbandona per esse il suo signore; il popolo, la sua terra. Facile preda dei ladri, se alcun di costoro se ne impossessa, e riesce a schivar la giustizia, eccotelo ricco senza fatica, godersela alla grande [122] senza punto lavorare. Le granaglie e le altre mercanzie (prodotti del suolo e dell'allevamento del baco da seta, sì naturali e sì lavorati) sono beni che nascono dalla terra, crescono col tempo, vengono resi utili per via dell'opera dell'uomo, e non se ne può avere il possesso pieno in un giorno solo. Pesano molto, di molto volume: un uomo di media forza non riesce a involarne in copia; così che sono minore oggetto di cupidigia agli sfaccendati, che non possono in breve ora, col furto di quella roba, procurarsi tanto bene da bastare alla lor voglia di vivere oziosi. Egli è perciò che il principe illuminato deve tenere in altissimo pregio i prodotti del suolo, e in poco conto l'oro e le gemme".

## V.

La cerimonia, ben nota in Occidente, durante la quale, l'imperatore della Cina conduce, in certo tempo dell'anno, da sè stesso l'aratro pel campo sacro, e la sua sposa pigliasi cura dei gelsi e dei filugelli, iniziando così i lavori rurali<sup>63</sup>; cerimonia riguardata per lo più [123] come una delle singolari o stravaganti costumanze di quel paese, ha invece un valore sociale di molto rilievo. La preferenza data a' soldati sopra ogni altro ordine di cittadini è molto bene espressa, in alcuni Stati, dal consueto acconciarsi de' sovrani alla guisa militare, in ogni occasione, che esca un po' dall'ordinario; col farsi agricoltore, sia pure una volta l'anno, ma in modo singolarmente solenne, l'imperatore della Cina vuol dimostrare il gran conto, in cui s'ha da tenere l'agricoltura, e vuole in pari modo nobilitare il lavoratore della terra, col quale egli s'è pareggiato<sup>64</sup>. È da' lavoratori del campo, secondo che pensavano gli uomini di Stato cinesi fin dall'antico, che viene la [124] prosperità e la ricchezza; le quali danno a governi e a dinastie quella stabilità, che non vale a procurare la sola forza delle armi. Infatti un brano del nostro testo, che la tradizione asserisce tolto dagli ammaestramenti politici di Shen-nung, dice: "Abbian pure a difesa le città mura e fossati, sian pur le fortezze guarnite di molta milizia; se lo Stato è povero, città e fortezze saranno sempre aperte al nemico". E in altro luogo: "La ricchezza è la vita delle nazioni. In prospere condizioni economiche ogni cosa riesce a bene: quel che si ha si conserva, quel che si vuole si ottiene, i nemici si domano, gli stranieri si hanno amici".

Nello stato di primitiva civiltà, in cui si trovava, al tempo di cui parliamo, la Cina, la ricchezza pubblica era quasi del tutto formata da' prodotti del suolo; e l'operosità del popolo e del governo tutta rivolta ad aumentare questa ricchezza, per mezzo dell'agricoltura e del dissodare le terre: procurando d'accrescere sempre più la fecondità del suolo, con affidarlo a valide braccia, che lo lavorassero con amore. Trascurare una tale bisogna, era mancare ad uno de' principalissimi

---

<sup>63</sup> Vedi *Li-ki*, lib. XXII, § 5. – *Wen-ti* dei 'Han' nel 13° anno del suo regno (150 a. C.), stabilì il rituale per la cerimonia, nella quale il sovrano doveva arare il campo sacro, e la regina prendersi cura dei bachi da seta. *T'ung-kien-kang-muh*, lib. III, f. 147.

<sup>64</sup> Il rispetto verso gli agricoltori e l'agricoltura, come un dovere che ha ogni ordine di cittadini, si è mantenuto fino quasi ai giorni nostri, almeno come precetto. Un trattato di morale, scritto da un imperatore della Cina (YUNG-CHING, 1723-1736) sopra le massime del padre suo (K'ANG-HI, 1662-1723), ha un capitolo dedicato appunto a illustrar quella che inculca cosiffatto rispetto. Tra le altre cose, indirizzandosi ai soldati, l'imperatore così si esprime:

"Voi che vivete nelle file dell'esercito, non siete tenuti a faticare su i solchi della terra, ma dovete però tenere a mente, che la paga vostra e la vostra razione vengono dai granai pubblici e dal pubblico erario, gli uni e l'altro riempiti col frutto del lavoro del popolo. Non v'è filo dei vostri abiti, non grano di riso della vostra mensa, che non venga da quel lavoro. Voi dunque, che godete con le vostre famiglie dell'opera proficua del popolo, dovete vivere in pace col popolo, e proteggerlo sempre in ogni occasione, affinché possa tutto applicarsi a quel lavoro fruttifero, che nutrisce e veste noi tutti". *Shing-yu-kwang-hiun*, cap. IV.

doveri di chi aveva il governo della pubblica cosa. – “La mancanza del necessario, che immerge il popolo” nella miseria, viene dall’ incuria che lascia infruttuoso” il suolo; e il suolo resta isterile, perché non scompartito tra chi è abile a lavorarlo, come era prescritto” dalle leggi degli antichi re. Quando agli uomini è [125] tolto di poter ricavare dalla terra il sostentamento, perdon l’affetto al paese, abbandonano la casa, sciolgonsi da’ legami di famiglia, e non son più altro che animali”<sup>65</sup>.

## VI.

“La pace e l’ordine rendono possibile sulla terra il civile governo de’ popoli. Perciò gli antichi cominciarono a stabilir bene le misure di lunghezza e di superficie, e le regole d’agrimensura per segnare con precisa rettitudine i confini de’ campi”. Dopo aver posta innanzi quella massima così solenne, la conclusione, che ne deduce l’autore, fa un effetto curioso. Che ci hanno che fare le misure e l’agrimensura con la pace e il governo de’ popoli? Certo niente, per noi moderni; ma l’equa ripartizione del suolo fu per gli antichi Cinesi il pensiero primo e costante; nè si credette possibile governare gli uomini, senza prima dar loro d’onde procacciarsi il campamento<sup>66</sup>. La terra [126] venne riguardata la gran madre, che doveva alimentarli: della sua fecondità inesauribile tutti avevano diritto di godere.

Il suolo che fu più tardi la Cina, non venne occupato dalle prime tribù mongoliche, venute dal N. O., con la forza delle armi; ma lentamente dispargendosi per tutta quella vasta regione, la conquistarono lentamente con incessante operosità d’agricoltori. A mano a mano che il suolo dissodato veniva condotto a coltivazione, diventava suolo cinese. Perciò il diritto di conquista, che pone in mano alla violenza persone e beni dei vinti, non informò la legge sulla proprietà territoriale; ma sin dal cominciare della civiltà mongolica si radicò un vago sentimento di giustizia, che in seguito la legge fissò come principio, il quale diceva patrimonio comune la terra; e il frutto di essa appartenente solo a colui, che col lavoro sa fecondarla. [127] Questo sentimento dapprima, questo principio di poi, non impedirono del tutto il corso alla violenza; la quale non essendo veramente nata da prepotenza di vincitori, potè dalla legge e dal diritto essere agevolmente frenata. Infatti, la tradizione cinese sullo svolgimento della proprietà prediale, citata in altro luogo, avverte il fatto in brevi parole: – “La terra non fu dapprincipio proprietà d’alcuno, ma possesso di tutti. V’ebbero nondimeno coloro, che, più forti o più abili, se ne appropriarono più del bisogno, riuscendo così a radunare il guadagno di molti, che costringevano a star loro soggetti. Fu allora che lo Stato, regnando savissimi re, fece sue le terre, e le compartì equamente, togliendo ogni occasione al potente di soverchiare il debole”<sup>67</sup>.

## VII.

---

<sup>65</sup> Trovo in MENCIO, Lib. I, parte I, cap. III, § 3: “Il primo passo che conduce alla signoria d’uno Stato, può dirsi fatto sol quando s’è trovato modo che i prodotti del suolo, ritratti dalla coltivazione e dalla fertilità naturale della terra, siano superiori al consumo quotidiano che se ne fa: quando cioè il popolo avrà da ben nutrire i vivi, e fare onore ai morti senza disagio alcuno”.

<sup>66</sup> “Per quanto riguarda l’assetto delle genti, venne misurato esattamente il suolo, e suddiviso per formare città e dimore; e ripartito in quote, affine d’allogare gli agricoltori. Quando queste tre cose – il campo, la città e la casa – siano convenientemente stabilite, non si avranno più terre incolte, nè uomini oziosi e vagabondi. Il cibo a tempo, a tempo il lavoro: ciascuno sicuro della sua casa, di buon animo si darà ad opere utili, con emulazione profittevole. Allora verrà il rispetto verso il principe, l’amore verso i magistrati; e allora proficua sarà l’educazione e la istruzione compartita al popolo”. *Li-ki*, lib. III, cap. III, § 15. – Il commento aggiunge: “Innanzi l’agiatezza, dopo l’educazione e l’istruzione. “Quando gli uomini, per quanto s’affannino e lavorino, non riescono a campare la vita, guardano con occhio d’invidia i maggiori di loro, e desiderano loro la morte. Chi in tali congiunture voglia dare incremento all’istruzione, fallisce la meta”.

<sup>67</sup> MA-TWAN-LIN, lib. I, f. 23. - Vedi a pag. 91.

Ho accennato in altro luogo<sup>68</sup> alla quota normale di terra, che l'agricoltore riceveva, e alla disposizione de' campi, che formavano il comunello agrario; ma giova ripeterlo ora col nostro testo: – "Ciascuna famiglia riceveva dallo Stato 100 meu di campo privato e 10 meu di campo pubblico; così che la comunità, essendo composta di otto famiglie, [128] aveva 880 meu di suolo coltivabile; negli altri 20 meu, che restavano dei 900 di cui componevasi la comunità stessa, erano le capanne e le case; quivi non solo abitavano i contadini, ma anche v'era luogo per radunarsi, e convenire circa l'entrata e l'uscita dell'azienda; e vedere se alcuno del consorzio avesse bisogno di soccorso, o se vi fossero malati da assistere. La vita comune, menata così d'amore e d'accordo, e ben regolata, educava e inciviliva; e il lavoro comune, donde tutti traevano il campamento, faceva ciascuno certo del giusto possesso del frutto della terra". Ma è chiaro che questa quota di terra coltivabile non poteva mantenersi uguale per tutti; tanto pel vario numero di persone che componevano le famiglie, o per l'accrescersi di esse; quanto per la diversa natura del suolo, che non dappertutto aveva la medesima fertilità. Perciò il testo prosegue: "Il popolo riceveva i campi secondo questa proporzione: "La quota di terreno coltivabile di prima qualità era 100 meu, quella di terreno arabile di qualità media era di 200 meu, e quella di terreno arabile di qualità inferiore era di 300 meu". Le terre si distinguevano ancora in terre che si aravano e seminavano annualmente; in terre che avevano bisogno d'un anno di riposo, e in quelle che ne avevano bisogno di due. Delle prime se ne davano i soliti 100 meu, delle seconde 200 meu, e delle terze 300 meu; la qual cosa viene pure stabilita dal Cheu-li, che è il Libro dei [129] costumi del tempo della dinastia Cheu (1122-255 a. C.)<sup>69</sup>.

"Se la famiglia dell'agricoltore, che aveva ricevuta la sua quota di terre stabilita dalla legge, cresceva di numero, eragli concessa una quota aggiunta: ossia tanto di terra coltivabile, in proporzione delle bocche<sup>70</sup>. Anche gli uomini pubblici, gli artigiani e i mercanti ricevevano terra coltivabile, in ragione di cinque bocche, agguagliata alla quota usuale, che spettava alla famiglia del contadino<sup>71</sup>. Una tal legge era per le terre in pianura. I monti, i boschi, le paludi, i laghi, le colline, i terreni insomma non adatti alla cultura de' cereali, erano stimati secondo la qualità e quantità del prodotto più o meno utile, che se ne poteva ritrarre".

Rispetto all'età, il libro di Pan-ku, che stiamo [130] esaminando, ci fa sapere, che i maschi ricevevano la loro quota di 100 meu di terra a vent'anni, per metter su casa; e la lavoravano fino a sessant'anni compiti; dopo non erano più tenuti a lavorare il campo, ma a sorvegliare l'azienda domestica. Da settant'anni in là, il vecchio si riposava da ogni fatica, nutrito, mantenuto e onorato al tempo stesso da tutta la famiglia<sup>72</sup>. Così anche il fanciullo fino a dieci anni compiti, non sottoponevasi ad alcun lavoro nè fatica, che avesse a guastarne lo sviluppo; ma a undici anni si comincia ad iniziarlo ed istruirlo nell'opera campestre; e, secondo Mencio, a sedici anni poteva ricevere, alcuna volta, 25 meu di terra che aggiungevasi alla quota ordinaria della famiglia. In quel campicello il giovanetto impraticivasi fino a diacianove anni. A vent'anni, come ho detto, aveva anch'egli i suoi cento meu, e formava una nuova famiglia<sup>73</sup>.

## VIII.

<sup>68</sup> "La limitazione della proprietà", vedi a pag. 92 e seg.

<sup>69</sup> *Cheu-li*, lib. IX, 27; e MA-TWAN-LIN, lib. I, f. 10-11.

<sup>70</sup> "L'agricoltore riceveva per sè, il padre, la madre, la moglie e un figliuolo, ossia cinque bocche o un focolare, 100 'meu' di campo, più 10 'meu' di campo pubblico, più 2½ 'meu' per la casa. Se oltre i cinque v'erano altri membri della famiglia, questi formavano gli 'Yiu-fu,' agricoltori aggiunti, i quali ricevevano 25½ 'meu,' ecc." *Tung-kien-kang-muh*, lib. VIII, f. 31. – La stessa cosa dice MA-TWAN-LIN, lib. I, f. 11: "Quando nelle famiglie i maschi crescevano, questi formano agricoltori aggiunti, e ricevevano una quota di terra".

<sup>71</sup> Quando alcuno aveva un ufficio pubblico riceveva una determinata quota di terra, che la famiglia o i figliuoli avevano l'obbligo di coltivare. MA-TWAN-LIN, lib. I, f. 12.

<sup>72</sup> MA-TWAN-LIN, lib. I, f. 11.

<sup>73</sup> MA-TWAN-LIN, loc. cit.

Per intendere in quanta stima fosse tenuta la classe agricola, desumiamolo dai lamenti, che Pan-ku fa sulle sue condizioni; condizioni le quali in confronto a quelle degli agricoltori di altri paesi, sarebbero invero tutt'altro che lamentevoli. Parlando dunque dello [131] stato economico della famiglia del contadino, non solo il nostro autore trova miserabile quello del mezzaiuolo ed ingiusto, a suo dire; ma ancora non giudica sufficientemente agiata, anzi manchevole di mezzi, la stessa condizione del contadino, che godeva il frutto intero del suo lavoro campestre: e per onore dell'agricoltura, e per incremento di quella, invoca dal governo un miglioramento di sorte pei lavoratori della terra. Sono curiosi i particolari in cui entra Pan-ku, circa la vita domestica dell'agricoltore, e le rendite e le spese ch'egli ha, o meglio ch'egli aveva; perchè non bisogna dimenticare, che si tratta qui di cose d'almeno diciotto secoli addietro. Questi particolari, che fanno rivivere l'agricoltore d'un tempo sì a lungo passato, meritano la nostra attenzione; ed io li riferisco con le parole del testo: – “Calcoliamo cinque bocche – i Cinesi dicono bocche, quel che noi diciamo anime o persone – calcoliamo cinque bocche la famiglia di un contadino. Dal lavoro di un campo di 100 meu, ogni anno si raccoglie (in media) uno she e mezzo il meu di cereali, ossia 150 she in tutto<sup>74</sup>. Levato il decimo come tassa sulla rendita, cioè 15 she, restano 135 she. Per nutrimento, a uno she e mezzo di cereali il mese per persona, si hanno per cinque persone, alla fine dell'anno, 90 she. Restano 45 she. – Ogni she di cereali, valendo, in media, 30 [132] ts'ien<sup>75</sup>, i 45 she, che avanzano dopo tolta la decima del fisco e il necessario pel nutrimento della famiglia, formano una somma di 1350 ts'ien. Da questa somma di 1350 ts'ien, toglì, per le spese del culto degli antenati, degli Dei tutelari, e per le oblazioni delle primizie in primavera e autunno, 300 ts'ien, e avanzarono 1050 ts'ien. Per vestire cinque persone, a 300 ts'ien per persona, ci vogliono 1500 ts'ien: ed ecco subito una deficienza di 450 ts'ien. Se poi si calcola quel che può occorrere pei casi impreveduti, malattie, morti, funerali, aumento d'imposte etc., la deficienza cresce di molto. Per la qual cosa l'agricoltore sta in continue strettezze, sempre col pensiero del come provvedere a' bisogni per l'insufficienza de' mezzi; e in tale stato d'animo, gli manca la volontà di darsi tutto al lavoro, che non gli rende abbastanza; e lo spinge a vender più a caro prezzo che può i prodotti del suo campo. Perciò coloro che desiderano, a ragione, una giusta media del prezzo di cereali, devono prendersi a cuore le condizioni economiche del contadino”<sup>76</sup>. Anche Ma Twan-lin, l'autore di quell'Enciclopedia che ho avuto occasione di citare a suo luogo, vuol mostrare le [133] angustie de' lavoratori dei campi. – “In una famiglia d'agricoltori – egli dice – composta di cinque persone, non si possono contare come abili al lavoro che due sole; le quali non possono coltivare più di 100 meu, il cui raccolto non va oltre i 100 she. In primavera v'è da arare, in estate da sarchiare, in autunno da mietere, in inverno da racorre e mettere in serbo; poi far legna e fastella, poi i servizi che esige lo Stato; insomma, quella gente non ha un momento di riposo. Inoltre la vita domestica ha pure le sue faccende: condoglianze pe' morti, aver cura de' malati, assistere gli orfani, educare i giovanetti; e a tanta bisogna aggiungi i danni impreveduti: inondazioni, siccità, vessazioni amministrative, tributi nuovi. Se a tempo tu non soddisfi il fisco, ecco ti viene la mattina la citazione, e la sera devi pagare; se no, non resta che vendere il campo, la casa, i ragazzi, per redimere il debito”. – I due autori cinesi, sebbene s'accordino, nella sostanza, in dipingere le strettezze del contadino sono un po' diversi. Secondo Ma Twan-lin la rendita delle terre è minore, l'esigenza del fisco più aspra, la miseria dell'agricoltore più grande. Si capisce che la civiltà ha progredito: il quadro ha più sembianza [134] moderna. Infatti tra Pan-hu e Ma Twan-lin ci corrono dodici secoli.

## IX.

<sup>74</sup> Il 'she' è misura di capacità, che oggi equivalrebbe a circa 100 litri.

<sup>75</sup> Il 'ts'ien' è il decimo di un'oncia d'argento; oggi equivalente a circa 0,70 cent.

<sup>76</sup> È notevole il seguente passo di 'Pan-ku' sul valore delle derrate: “Il prezzo troppo caro dei cereali è di danno a chi non vive del lavoro dei campi (pubblici ufficiali, artigiani e mercanti); il troppo basso è di danno all'agricoltura. Se si reca danno ai primi, si eccitano disordini; se si reca danno all'agricoltura, si impoverisce il paese. Perciò tanto il troppo alto quanto il troppo basso nel prezzo delle derrate, è di danno medesimamente”.

Dopo i particolari sulle condizioni domestiche delle singole famiglie, Pan-ku entra a dire della vita comune delle popolazioni rurali, delle regole e della disciplina a cui erano soggette. Non tutti gli agricoltori avevano l'abitazione, specie invernale, nel mezzo a' campi, il complesso de' quali formava quel comune agrario detto *tsing-t'ien*;<sup>77</sup> ma abitavano in case variamente aggruppate, formando, secondo il numero delle famiglie, o caseggiati, o villaggi, o borghi, o città. Da quelle città o borgate, gli uomini dati a' lavori delle terre, ne uscivano in primavera e prendevano dimora temporanea nelle campagne; ovvero ne uscivano la mattina pel lavoro, ritornandosene la sera, quando le loro terre eran prossime all'abitato; dove, nell'un caso e nell'altro, rimanevano pel solito le donne, i fanciulli e i vecchi. – “In primavera il popolo usciva fuori alla campagna; e in inverno tutti ritornavano nella città. Già il Libro sacro delle canzoni (lo *Shi-king*), riferendosi a tempi remotissimi, dice: – Nei primi giorni del quarto mese, s'avviano a' campi gli [135] agricoltori; e le loro donne e i lor figliuoli recan loro da mangiare. Il decimo mese, quando il grillo comincia a cantare: ecco, dice l'agricoltore, l'annuncio che l'anno volge al suo termine; il grillo mi ricorda di tornare in città da mia moglie e da' miei figliuoli. Con questo alternarsi di faccende campestri e cittadine, gli uomini ora si addestravano nelle prime, ora si esercitavano nelle civili costumanze. – In primavera e in autunno, uscendo il popolo fuor degli abitati, l'ufficiale del borgo si poneva nel guardiolo di destra a capo della strada, e l'anziano nel guardiolo di sinistra. Là stavano a sorvegliare; per vedere chi era sollecito al lavoro, e scuotere l'indolenti e i pigri. Usciti tutti i lavoranti della contrada, quegli ufficiali andavansene a casa; e la sera, al ritorno della gente, erano di nuovo a' loro posti. Quando gli agricoltori tornavano la sera al borgo, tutti dovevano anche portare fastella di legna: il peso veniva spartito con giusta misura, tanto che i più vecchi non avessero a durar fatica di sorta. – L'inverno, poichè il popolo aveva preso di nuovo dimora ne' borghi o città, le donne maritate, abitanti la stessa via, accordavansi tra loro per la tessitura notturna. Un mese d'opera della donna può dirsi valesse 45 giornate di lavoro, imperocchè lavorando fino a mezzanotte, era come aggiungessero 15 giornate alle 30 del lavoro diurno. L'accordarsi per lavorare insieme aveva per effetto di risparmiare il [136] consumo del fuoco e del lume; e inoltre, lavorando le abili insieme con le inesperte o le principianti, queste avevano agio d'imparare bene il mestiere; e la vita comune accomunava pure le usanze. Le fanciulle e i giovani non ancora accasati narravano a vicenda, in quelle veglie, con varie canzoni i casi occorsi: esprimendo co' loro versi, or lieti or tristi, con elogi o biasimi o satire, tutto l'animo loro. Nel primo mese di primavera quando il popolo s'apparecchiava a disperdersi pei campi, un banditore pubblico percorreva le vie suonando una campana; e raccoglieva le canzoni scritte, cantate nella stagione invernale. Queste venivano portate al Gran maestro (*ta-se*), che le ordinava secondo le melodie, per farle poi conoscere al Sovrano. Di qui il detto: il Sovrano senza spiare per le finestre, nè per le porte, tutto sa del suo regno, tutti gli son noti i bisogni ed i pensieri del suo popolo”. La raccolta annuale delle canzoni popolari faceva parte dell'archivio del governo. Per mezzo di quelle canzoni, il re partecipava della vita dei suoi sudditi. Era un plebiscito poetico, che per bocca de' giovanetti, portava alle orecchie del sovrano i desideri, i bisogni, i lamenti, le gioie, i dolori, tutti insomma i sentimenti del popolo. Questa vita patriarcale, mezza cittadina, mezza campestre; disciplinata come se una cittadinanza fosse una famiglia strettamente soggetta e ubbidiente a' suoi maggiori, durò per tutto quel tempo, che la tradizione confuciana vuol [137] far passare come il migliore della storia della Cina. Nè la mente veniva trascurata. Ogni città, borgo o villaggio, ed anche ogni piccolo caseggiato ebbe fin dall'antico scuole, in diverso numero e di diverso insegnamento, secondo l'importanza e la vastità degli abitati.” A otto anni, dice Pan-ku, il fanciullo doveva entrare nella Scuola detta piccola (*Siao-hio*), dove studiava la notazione del tempo, le cinque regioni della terra, la scrittura e l'aritmetica; e cominciava ad imparare le regole domestiche e i doveri verso i maggiori. A quindici anni entrava nella Scuola grande (*Ta-hio*), a studiare i buoni costumi e la musica degli antichi *savj*, e i doveri del principe e de' sudditi, e le usanze delle corti. I migliori allievi di quelle scuole passavano ne' collegi

<sup>77</sup> La spiegazione di questo nome vedila a pag. 91.

delle maggiori città, e poi nella Scuola detta di Stato (Kwo-hio). Tutti gli anni ogni principe di feudo offriva al re. gli scolari più bravi, per essere perfezionati nel gran collegio della capitale; e poi, secondo la capacità, erano loro conferiti i gradi e le dignità pubbliche, che loro si competevano”. Così quella stessa popolazione, che col lavoro della terra forniva lo Stato de’ beni necessari alla sua esistenza, sapeva fornire ancora, con la cultura della mente, gli ufficiali, i magistrati, i ministri, pel governo della cosa pubblica.

1898.

L'UOMO E LA SOCIETÀ  
SECONDO LA DOTTRINA DI CONFUCIO

I giudizi intorno alla vita sociale dei Cinesi sono molti, disparati e discordi; e ciò dipende dalla confusione con la quale si raccolsero i fatti, cavandoli da fonti diverse e da diverse epoche, o confondendo superstizioni e tradizioni volgari con fatti presi da autori classici. La lunga e non interrotta storia della civiltà cinese ci presenta, nelle sue varie epoche, aspetti diversi. Più scuole di filosofi, di politici, di moralisti ebbero la loro influenza nei costumi del popolo; e anche le diverse interpretazioni di quelle dottrine condussero a mutamenti che è necessario avvertire.

Quello che io riferisco nelle pagine seguenti è esclusivamente desunto da testi confuciani, interpretati da scuole schiettamente ortodosse; e si riferisce in particolar modo alla Cina antica.

Chi legge troverà che non poche idee hanno il loro riscontro nelle idee di alcuni antichi filosofi dell'Occidente; e che altre si possono ravvicinare ad alcuni concetti della scienza odierna. Io mi sono proposto di non tener conto di tutto ciò; e di seguire la semplice esposizione dell'argomento, senza divagare in confronti, che il lettore, se vuole, potrà fare da sè stesso.

Avverto che i passi che io cito sono presi dai libri così detti sacri del Confucianesimo; e specialmente dalla seconda raccolta di essi, i *Se-shu*, o "Quattro libri classici".

[141]

## I.

Come venne formato l'uomo? Non intendo l'uomo animale, ma l'uomo che l'educazione, svolgendo in lui gl'istinti e le qualità sociali, seppe ridurre veramente umano e civile. La genesi antropologica e la genesi della società sono, nella dottrina confuciana, modellate sullo stesso schema della genesi del mondo. È necessario perciò conoscere come il Confucianesimo concepì la formazione dell'universo, per arrivare poi a conoscere come concepì la formazione dell'uomo, e quindi la costituzione delle società umane.

Il documento che ci può rivelare l'antico pensiero cinese a questo proposito è il primo dei cinque libri canonici o sacri della Cina: l'*Yi-king*, che può dirsi il libro delle origini delle cose. Stando a questo testo, che ci fa risalire ai tempi più remoti della storia della civiltà cinese, la genesi del mondo ha un fondamento aritmetico: il numero. L'unità è l'origine di tutte le cose. L' "uno" esisteva *ab aeterno*; esso [142] si divise e generò il "due"; le unità di questo duplice primitivo prodotto si divisero esse pure, e generarono il "quattro"; le cui unità parimente si bipartirono generando l'"otto"; e questo fu il numero da cui tutto nel mondo s'andò componendo. Nel tramutarsi delle primitive unità, e nel vario combinarsi dei gruppi che esse generarono, consiste tutto il lavoro cosmico della creazione<sup>78</sup>.

Questo concetto cosmogonico espresso così in termini astratti viene poi dalla filosofia confuciana trasportato in un campo concreto, dove le cifre aritmetiche sono sostituite da termini esprimenti realtà fisiche. Perocchè bisogna sapere che secondo quest'antica filosofia, le cose possono riguardarsi sotto tre aspetti: 1°, come sostanze nella loro materialità, sia essa reale o semplice fenomeno; 2°, come forze nelle loro qualità essenziali; 3°, come astrazioni, nei tipi o nelle idee con cui si può esprimere la loro essenza [143] generica. La genesi sopra riferita è intesa appunto in quest'ultimo modo generico e astratto; al quale corrisponde il concetto concreto del mondo fisico, ossia del mondo riguardato sotto gli altri due aspetti, che ora viene qui esposto.

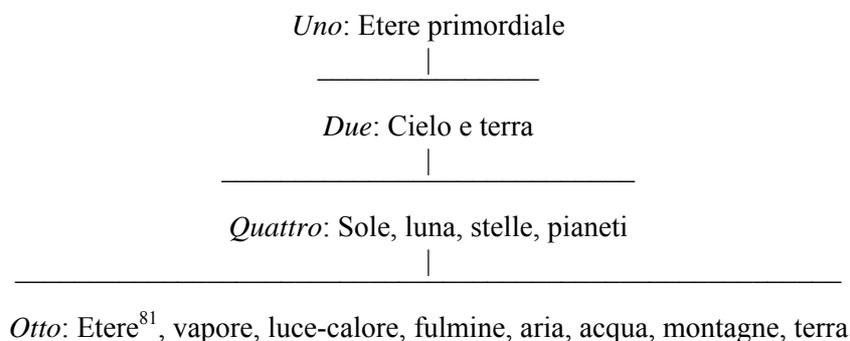
Esisteva in origine una sostanza estremamente tenue e rarefatta, che riempiva lo spazio: un etere primordiale, sostanza e spazio nel tempo stesso. Questo etere, che i testi chiamano *Khi*<sup>79</sup>, era universalmente omogeneo, ed era pure forza uniformemente continua; era sostanza e forza nel tempo stesso. Era l' "uno". Il fenomeno non era ancora apparso; apparve quando si ruppe l'unità, l'omogeneità, l'uniforme continuità originale. Allora si manifestò il primo fenomeno cosmico e fu la quiete a cui successe il moto, e poi di nuovo la quiete e di nuovo il moto. Si distinsero così due principj dal contrasto dei quali cominciò la vita universale. Il "due" venne generato dall' "uno". Questi due principj, chiamati dall'antica fisica cinese *Yin* e *Yang*, comportano una lunga serie d'idee fra loro opposte; moto e quiete, luce e tenebre, caldo e freddo, espansione e coesione, evoluzione e involuzione, attività e riposo, rigoglio e decadenza, vita e morte, e via dicendo. L'*Yin* e l'*Yang* non sono però da riguardarsi come due forze distinte, ma come due forme [144] d'una istessa forza; anzi non sono altro che due modi d'essere degli atomi dell'etere primitivo (*Khi*). Nondimeno tutta la vita della natura sta in questo dualismo; sta nel contrasto e nell'alternarsi dei due modi d'essere di

<sup>78</sup> Nell'*Yi-king* l'uno è rappresentato da una linea retta orizzontale; e il due da due linee orizzontali, una intera e l'altra spezzata. Il quattro è rappresentato da quattro combinazioni diverse delle dette due linee, formanti quattro gruppi di due linee ciascuno. Il numero otto è indicato da otto gruppi di tre linee, i quali risultano dal diverso modo con cui si possono unire le due linee suddette, intere e spezzate.

Il Taoismo possiede anch'esso una genesi fondata sul numero; ma ammette un principio preesistente all'unità, il 'Tao,' e si ferma a una triade creatrice dell'universo. "Il 'Tao' produsse l'uno; l'uno produsse il due; il due produsse il tre; e il tre produsse tutte le cose esistenti". (*Tao-the-king*).

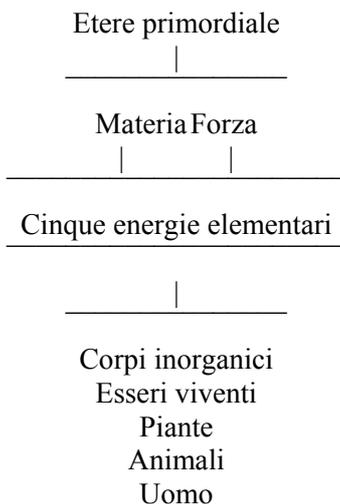
<sup>79</sup> 'Khi' nel linguaggio comune vale aria, vapore, soffio, alito, spirito, materia prima, sostanza intima delle cose. 'Thien-khi' e 'Yuan-khi', ossia 'Khi' celeste e 'Khi' primordiale, hanno più particolarmente valore cosmico.

questo fluido etereo. Il primo effetto dell'opera di questa duplice energia cosmica, dopo la separazione della sostanza primordiale in cielo e terra, fu la creazione del sole, della luna, delle stelle e dei pianeti. Il "due" generò il "quattro". Continuando poi l'opera sua, produsse gli otto stati e condizioni elementari della materia: etere, vapore, luce e calore, e fulmine<sup>80</sup>; e i quattro stati della materia stessa; aereo, acqueo, solido, misto. Il "quattro" generò l'"otto". Il quadro seguente compendia questa semplice genesi del mondo.



I primi quattro termini di quest'ultima serie esprimono quattro forme imponderabili d'energia; gli altri [145] quattro, come già ho accennato, significano la materia ponderabile in quattro stati diversi. La materia a sua volta è dall'antica fisica confuciana distinta in cinque elementi: metallo, acqua, fuoco, terra e legno<sup>82</sup>; i quali, più che indicare cinque diverse sorte di sostanze ponderabili, vogliono indicare cinque diversi modi di attività, per via dei quali si producono i fenomeni naturali. La parola *Hing*, comunemente tradotta "elemento" ha propriamente il significato di moto, azione, forza, non di sostanza.

Abbiamo così cinque forme elementari di attività: metallica, acquee, ignea, terrestre e lignea; le quali, per un succedersi di trasformazioni, producono tutti i fenomeni che si manifestano come svariate forme della materia. La genesi delle varie forme che assume così la materia può venire espressa nel modo seguente:



<sup>80</sup> È notevole questo elemento "fulmine", col quale si viene a distinguere i fenomeni elettrici dagli altri fenomeni naturali.

<sup>81</sup> Qui s'intende non l'etere nello stato primordiale ma quello che è considerato esistere nell'intima costituzione dei corpi, e che è la causa delle loro specifiche qualità.

<sup>82</sup> Con questo elemento si vuole indicare quello che predomina nella composizione dei corpi viventi, piante e animali.

[146]

## II.

L'ultima forma uscita dal lavoro incessante delle forze della natura, fu l'uomo. Esso è parte intrinseca del mondo; è strettamente legato con tutte le cose e tutti gli esseri creati; ma in pari tempo è di tutti il più perfetto. "Egli è formato della più squisita sostanza dei cinque elementi; dall'armonica unione dell'energia spirituale e dell'energia fisica. Egli è la più nobile natura che esista; è la forza morale del "mondo". Così vien definito l'uomo nelle scritture della scuola confuciana. La parte che il Confucianesimo assegna all'uomo è veramente grande; esso è riguardato, insieme col cielo e con la terra, come la terza potenza creatrice dell'universo. Il cielo e la terra produssero il mondo fisico; l'uomo produsse il mondo morale, la civiltà<sup>83</sup>.

Egli è certo che bisogna qui intendere l'uomo già pervenuto al pieno svolgimento del suo essere; perchè l'uomo appena uscito fuori della serie delle forme viventi non era troppo lontano dall'animale; ne aveva gl'istinti e il sentire; e solo possedeva di più quel barlume di ragione, che in processo di tempo doveva condurlo alla conquista del mondo. Vediamo dunque come è intesa la genesi dell'uomo civile; e come ebbe [147] egli dalla natura le qualità, che lo resero capace di innalzarsi ad un grado così eminente. Come già poco sopra è stato detto, il *Khi* o l'etere cosmico, per l'azione della sua duplice energia (*Yin e Yang*), condensandosi nelle varie forme della materia, andò componendo tutto quello che esiste. Una parte però di questo etere originario non mutò natura, ma rimase nel suo stato di tenuità primitiva: e, compenetrando i corpi si combinò con l'intima loro costituzione fisica. Questa sostanza eterea, rimasta immedesimata nei corpi, è quella che dà loro le qualità specifiche che essi hanno; le quali differiscono secondo la diversa composizione materiale dei corpi stessi, e si manifestano con varj fenomeni, sebbene il *Khi* rimanga in tutti lo stesso. Tutte le cose esistenti hanno dunque le loro particolari qualità da quell'etere primordiale, dal quale tutte provengono. Nei corpi inorganici l'etere (*Khi*) è la causa delle diverse proprietà che essi posseggono; nei corpi organici esso acquista il carattere di un fluido vitale, ed è origine delle varie forme della vita<sup>84</sup>. Questo fluido vitale si dimostra poi tanto più energico e complesso nei suoi effetti, quanto più è complessa la compagine organica, o quanto più è perfetto l'essere che ha vita. Nell'uomo che è l'essere per eccellenza, il *Khi* diviene energia psichica (*Ming-the*); che si [148] manifesta con tutti i fatti della sua attività morale e intellettuale.

In qual modo si concepisce dal Confucianesimo lo svolgersi dell'attività morale e intellettuale dell'uomo? Come la natura creando gli animali li dotò delle qualità necessarie alla soddisfazione dei loro bisogni e dei loro istinti; così medesimamente creando socievole l'uomo gli concesse quelle doti, che dovevano indirizzarlo a conseguire il fine a cui venne destinato. Perciò l'uomo fu fatto tale, da contenere in se stesso potenzialmente l'energia per spingerlo all'azione e alla vita; vita ed azione indirizzate alla formazione del consorzio civile. Questi principj morali costituiscono la natura propria dell'uomo: latenti da prima, si manifestano poi a mano a mano come singolari virtù; le quali prendono i nomi di umanità, giustizia, cortesia, prudenza, sincerità<sup>85</sup>. La natura umana è originalmente buona; la vita virtuosa è l'attuazione di quel bene, di cui una natura sana ed integra è stata fatta capace.

L'idea confuciana della bontà originale dell'uomo parrebbe condurre alla necessaria conseguenza, che la condotta di tutti gli uomini fosse buona e virtuosa: la qual cosa non accade nella realtà. Ma il Confucianesimo afferma altresì, che "se gli uomini sono tutti [149] originalmente uguali, l'esercizio della vita li fa tra loro dissimili"<sup>86</sup>. Infatti non bisogna dimenticare, che l'uomo ebbe l'origine comune con gli altri animali, e che ne conserva alquanto certi sentimenti e certi

---

<sup>83</sup> Vedi pag. 44.

<sup>84</sup> Un'altra definizione della parola 'Khi,' nei dizionari cinesi, è: "ciò di cui si serve la natura per dar vita agli esseri".

<sup>85</sup> Sono quelle che la morale cinese chiama le "cinque virtù Cardinali", Wu-chang.

<sup>86</sup> Questa sentenza si trova ripetuta in tutti i testi di morale confuciana.

istinti; inoltre egli vive in ambiente in cui molte sono le cagioni che influiscono a turbare il libero svolgimento dei principj morali ch'egli ha dentro sè stesso; e tutto ciò lo svia dal cammino indicatogli dall'esser suo. Questi fatti estranei alla vera indole dell'uomo non producono in tutti i medesimi effetti; e non turbano in tutti medesimamente la personalità morale; perciò è detto che l'esercizio del vivere rende tra loro dissimili gli uomini, i quali la natura in origine aveva fatti uguali. Tali disuguaglianze naturali diventano più tardi disuguaglianze sociali, come tra poco vedremo.

Secondo la psicologia confuciana, il primo sentimento che si manifesta nell'animo umano è l'affetto per i suoi simili. E siccome un sentimento di tal sorta non è raro neanche tra gli animali, quest'affetto nell'uomo si deve distinguere dall'estendersi esso non solo ai vivi, ma altresì ai morti: la morte non deve spengerlo, ma trasformarlo in pietà verso i defunti: convertirlo in un sentimento di riconoscenza verso il passato, dal quale il presente e l'avvenire hanno la loro esistenza. Questo primo sentimento si manifesta nella sua pienezza [150] con la prima delle cinque virtù cardinali, ora menzionate, l'umanità<sup>87</sup>: "L'umanità è l'uomo: l'uomo è l'umanità"; ripetono tutti i testi confuciani.

Il procedere del compiuto svolgimento della natura morale dell'uomo è immaginato seguire un circolo, ai quattro punti diametralmente opposti del quale stanno quattro delle dette virtù. In basso come fondamento sta l'umanità; più in alto, la cortesia; al sommo della curva, la giustizia; quindi, discendendo, la prudenza, per tornare di nuovo all'umanità; la quale, come dissi, prende allora la forma di pietà pei morti, di culto verso gli antenati, di rispetto e riconoscenza verso il passato. La quinta virtù, la sincerità od onestà, accompagna necessariamente l'esercizio e la pratica delle altre quattro, ed occupa il centro del detto circolo.

### III.

La morale che risulta da questo modo di considerare la natura umana, è assai semplice. È una morale che non è imposta da nessuna autorità sovrumana, nè richiede alcuno sforzo per praticarla. Nell'uomo non degenerato nè sopraffatto dalla materia e dalle passioni, l'inclinazione al bene e alla virtù è spontanea; [151] perchè l'operare virtuosamente è un fatto fisiologico. L'uomo ha il gusto della virtù come ha il gusto del buono e dell'utile. "La virtù piace al cuore umano come i buoni cibi piacciono alla bocca, le belle forme agli occhi, e gli armoniosi suoni agli orecchi"<sup>88</sup>.

Le virtù sociali sono un effetto necessario della costituzione della società stessa. "Come vi è l'intendere e il vedere, perchè vi sono gli orecchi e gli occhi, così vi è l'amore e la pietà filiale, perchè vi sono padri e figliuoli"<sup>89</sup>. Per la qual cosa il bene deve sempre per legge naturale prevalere nella lotta col male. "Il bene estingue il male in quel modo che l'acqua spenge il fuoco. Certo, se tu vuoi spengere un carro di legna in fiamme, gettandovi su un bicchiere d'acqua non riesci a nulla; ma tu non per questo penserai: l'acqua è impotente a spengere il fuoco. No, l'acqua non era bastante. Così è della virtù; essa, per sconfiggere il vizio, conviene sia forte, costante, piena"<sup>90</sup>.

La morale confuciana non varca i confini della terra. "I principj di questa morale non vanno oltre l'uomo: è morale schiettamente umana. Se essa avesse un fine al di là dell'uomo, non sarebbe morale adattata agli uomini. Così l'onestà e la benevolenza, che non vogliono altro significare – non fare agli altri [151] quel che tu stesso non desideri ti venga fatto – sono qualità che stanno a fondamento di questa morale del tutto relativa all'uomo"<sup>91</sup>. E un commentatore nello spiegare

<sup>87</sup> In cinese 'Jen,' bontà, benevolenza, benignità, affetto, socievolezza, umanità.

<sup>88</sup> MENCIO, VI, I, § 7.

<sup>89</sup> MENCIO, VI, I, § 7.

<sup>90</sup> MENCIO, VI, I, § 18.

<sup>91</sup> Questa massima è ripetuta anche nel *Chung-yung*, XV, § 23. Ecco il passo: "Maestro, domanda un discepolo, potresti tu indicarmi una parola, che compendiasse tutta la morale? La parola 'Jiu,' risponde il maestro, la quale significa: non fare ad altri quel che tu non vorresti ti venisse fatto". Una massima del tutto umana è poi la seguente: "Un discepolo domanda al maestro: Dobbiamo noi rendere bene per male? – Come compenserete allora i benefici? risponde il maestro " (*Lun-yu*, XIV, § 36).

questo passo, riducendo positiva quella massima d'un significato negativo, dice che bisogna intendere: "Ama gli altri con lo stesso sentimento con cui ami te stesso".

L'energia morale che spinge l'uomo a bene operare è uguale in tutti. Tanto i più grandi uomini che vantano la storia, quanto l'ultimo della plebe la posseggono ugualmente<sup>92</sup>. "I santi sono tutti della nostra stessa natura"<sup>93</sup>. Il santo è uomo; e quanto alla bontà originale della sua indole, non differisce da gli altri uomini<sup>94</sup>. Gli uomini sono dunque tutti uguali, qualunque sia la schiatta e qualunque sia la classe sociale a cui appartengono; ma è però una uguaglianza che comporta tutte quelle future disparità di condizioni, che in un ordinamento sociale non [153] possono non esistere. Tutti possedendo un fondo morale unico, come accade allora che nella vita reale delle associazioni umane vediamo tanta diversità nei caratteri individuali, e atti così contrari ai principj di quella morale stessa? Non tutti i germi in natura si svolgono e portano frutto; e lo stesso accade appunto quanto ai germi dei principj morali impiantati dalla natura nella compagine organica dell'uomo. L'elemento fisico e l'elemento psichico, che costituiscono la doppia personalità umana secondo il Confucianesimo, sono sempre in lotta fra loro; e il vario successo di questa lotta, o la prevalenza dell'uno o dell'altro elemento, determina il valore morale dell'individualità. D'onde gli uomini di senno e gli stolti, i buoni e i cattivi, i nobili e i volgari. Quando le passioni e gl'istinti, residuo dell'origine animalesca dell'uomo, hanno assoluto predominio, rendono sterili quei germi, mantenendo selvaggi gli uomini o facendoli degeneri; quando v'è una qualche prevalenza dell'elemento fisico sull'altro, ne esce la gente comune; l'equilibrio tra quelle due forze forma le oneste mediocrità; l'assoluto predominio della ragione, e della mente forma gli eletti, che sono il tipo ideale dell'uomo.

Il privilegio di reggere le umane società spetta a chi nella lotta tra le due tendenze dell'istinto e della ragione, o tra l'animale e l'uomo, sa fare trionfare pienamente la ragione umana. La superiorità morale, riconosciuta dal comune consenso, è ciò che dà diritto [154] alla sovranità, o a partecipare con essa al governo della cosa pubblica.

"Il principato e le varie magistrature sono dignità sociali conferite dagli uomini; la virtù e l'amore del bene sono dignità che all'uomo conferisce la natura. Una volta le dignità sociali erano una conseguenza delle dignità naturali; oggi gli uomini affettano queste dignità naturali per guadagnarsi le dignità sociali o per mantenersi"<sup>95</sup>.

#### IV.

Vediamo ora come il Confucianesimo si è rappresentata la genesi della civiltà. La vita psichica, la quale comincia con l'uomo che ha acquistato la sua piena personalità morale, e continua sempre più intensa con l'opera dell'incivilimento, ha pur essa la sua origine prima nell'energia cosmica dalla quale tutto procede. La genesi psicologica dell'incivilimento segue precisamente il concetto della genesi generale del mondo la quale abbiamo esposto in principio. A mano a mano che si svolgono nell'animo dell'uomo quei principj morali costituenti la sua propria natura, i quali si manifestano nella pratica sociale come altrettante virtù, si vengono a fondare sopra di esse a mano a mano quei [155] fatti che prendono più tardi forma d'istituzioni sociali. Così sull'umanità vediamo nascere le istituzioni domestiche; sulla cortesia, quelle istituzioni che lo Spencer chiama cerimoniali; sulla giustizia, le istituzioni giuridiche; sulla prudenza o il senno, le istituzioni politiche. Per modo che l'edifizio della civiltà cinese trova le sue basi nelle virtù cardinali, i cui germi la natura depose nell'intimo dell'uomo, per farne la propria di lui natura d'essere eminente socievole e perfettibile.

<sup>92</sup> MENCIO, III, I, § 1.

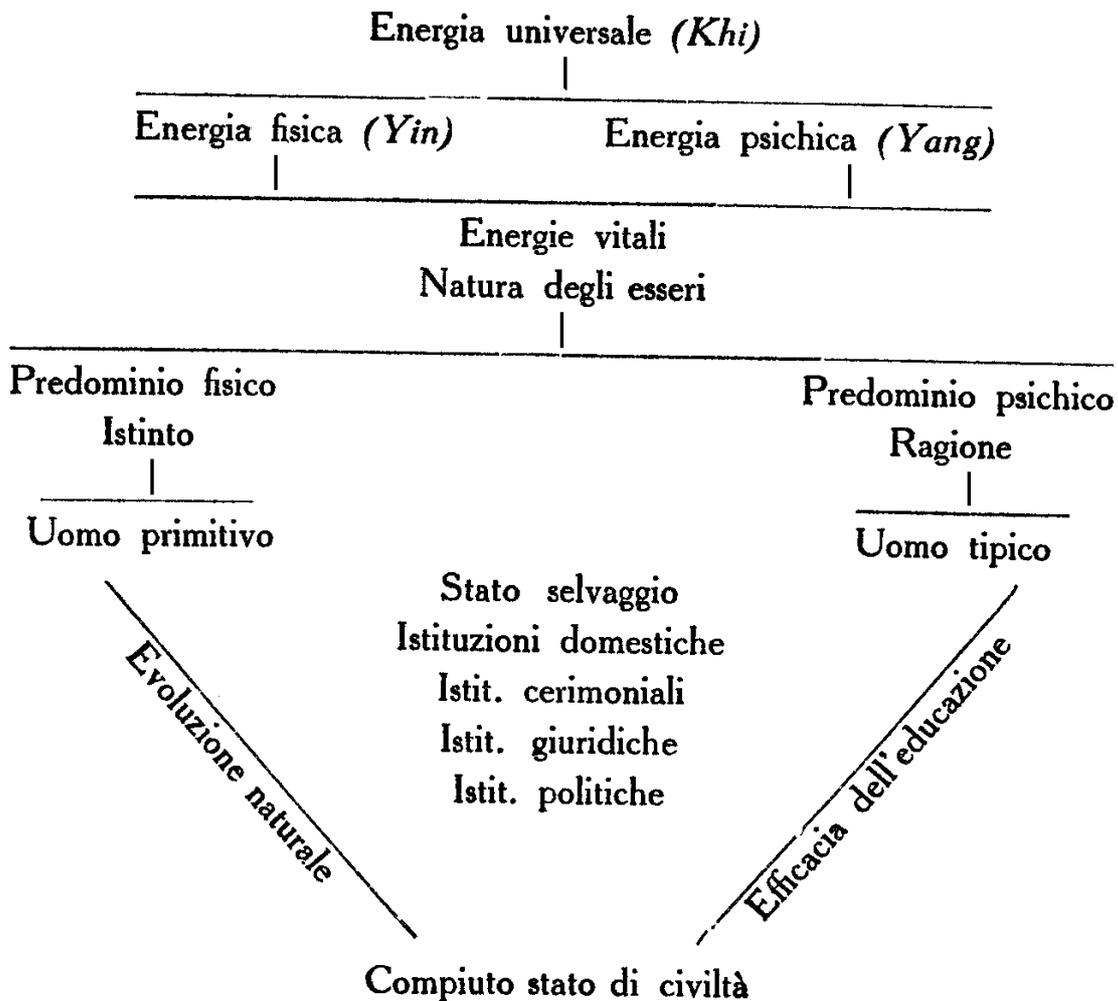
<sup>93</sup> MENCIO, VI, I, § 7.

<sup>94</sup> MENCIO, VI, I, § 4.

<sup>95</sup> MENCIO, VII, I, § 16.

Se si ricerca ora l'origine prima dei fattori della costituzione civile, è forza di nuovo risalire a quella primordiale energia (*Khi*), di cui più volte abbiamo parlato. Partendo da essa, e seguendo non il suo trasformarsi in mondo fisico, ma il modo di comportarsi per creare il mondo morale, noi vediamo che anche in questo caso, essa dapprima si separa in due forze distinte: forza fisica (*Yin*) e forza psichica (*Yang*). Dall'armonica unione di esse si compongono le diverse energie vitali che assegnano agli esseri il loro particolare carattere. Da quella somma di energie, due prodotti principali ne escono; nell'uno predominano le energie fisiche, formando l'uomo primitivo e selvaggio; nell'altro predominano le energie psichiche, formando il tipo ideale umano. L'uno e l'altro hanno però la medesima origine, e provengono da un medesimo principio, ossia dalla somma di energie che componevano la natura degli esseri. Questi due tipi estremi della personalità dell'uomo non possono considerarsi elementi costituenti una società [156] civile. Le società non si formano nè tutte di idioti, nè tutte di sapienti; ma di mediocri, retti, educati e guidati da uomini di maggior senno. Questi con la loro influenza trasformano le prime associazioni umane, e le conducono a grado a grado nello stato d'incivilimento, al quale erano destinate.

Il quadro che segue segna la genesi di questo incivilimento, come venne concepito dal Confucianesimo.



[157]

## V.

Data l'importanza che il Confucianesimo attribuisce alla personalità umana, e la possibilità che essa ha d'innalzarsi ad un eminente grado intellettuale; non è concepibile, nella dottrina che stiamo esaminando, il governo assoluto nelle mani di un solo. Il sovrano bisogna che cerchi l'appoggio e la cooperazione di tutti coloro che nello Stato rappresentano il senno e l'onestà.

Il primo dovere del principe è dunque quello di chiamare a sé gli uomini di senno ed onesti che sono nello Stato, e tener lontani dagli uffici pubblici gl'inetti e i malvagi. Ma qual mezzo avrà il principe per eleggere le persone degne di esercitare le magistrature, e scansare il pericolo di affidarle a persone non meritevoli? A una simile domanda che un principe fa a Mencio, questi risponde: "Vi deve a ciò guidare la pubblica opinione. Perciò, se i cortigiani vi propongono qualcuno vantandolo come uomo di mente, non vi lasciate persuadere dalle loro parole; perchè essi inclinano alla menzogna. E nemmeno porgete ascolto ai vostri ministri, i quali possono bensì esser capaci di giudicare, ma la presunzione che hanno di sé spesso li travia. Quando però tutti i cittadini concordi dimostrano favore verso qualcuno, stimandolo degno del governo della cosa pubblica, allora prendete in esame [158] il fatto; ma non decidete se non dopo matura riflessione; perocchè il popolo si lascia talvolta trascinare da un inconsiderato favore per chi non lo merita. Così medesimamente conviene procedere quando si tratti di deporre alcuno dall'ufficio, o di non concederlo a chi ne fosse indegno"<sup>96</sup>. E un altro testo a proposito del valore che può avere l'opinione pubblica così si esprime: "Se qualcheduno è preso a benvolere da tutti i suoi concittadini, ciò non basta per pronunciare un giudizio sul vero suo merito; come anche, se qualcheduno da tutti i suoi concittadini è tenuto in malavista, vorrà dire che egli sia un briccone. Altrimenti sicuro sarà il giudizio sopra quell'uomo che tutti i virtuosi della città altamente stimano e tutti i malvagi hanno in avversione"<sup>97</sup>.

In ogni modo il consentimento popolare è ciò che rende, secondo il Confucianesimo, legittima la sovranità. "Lo Stato è il popolo; il sovrano gli è dipendente"<sup>98</sup>. Il sovrano che fa mala prova, che si mostra incapace e dimentico di quella scienza politica, di cui egli dovrebbe essere l'incarnazione, può venire legittimamente depresso dal popolo. Un principe di uno degli Stati in cui si divideva in antico la Cina, rivolge a Mencio la seguente domanda: "La storia ci narra [159] che vi ebbero sovrani i quali furono dai loro sudditi o deposti o uccisi: è egli vero? E se è vero, ti chiedo se sia lecito al suddito deporre o uccidere il suo principe". Mencio rispose: "Chi offende l'umanità è un malvagio, chi offende la giustizia è un violento"<sup>99</sup>. I violenti e i malvagi sono uomini spregevoli, che la società e la famiglia ripudiano. Coloro che vennero colpiti furono uomini malvagi e violenti, indegni della sovranità a cui erano pervenuti"<sup>100</sup>.

Se l'immoralità e l'inettitudine escludono dai pubblici uffici, tanto più dovranno escludere dal massimo di essi, la sovranità dello Stato. "Che cosa fareste voi, domanda il Filosofo al re di uno degli Stati cinesi, se un vostro servo si dimostrasse incurante dei suoi doveri? – Gli darei licenza, risponde il re – E che fareste voi se un vostro magistrato si dimostrasse incapace del governo della sua provincia? – Lo torrei d'ufficio, risponde il re. – E di un vostro ministro disonesto che ne fareste? Lo deporrei, risponde anche una volta il re. – E che cosa dovrebbe fare il popolo di un sovrano, il quale si palesasse incapace a ben governare lo Stato? – Il re guardò a destra e a sinistra e non rispose".

[160] Chi non possiede la sana dottrina tramandata dagli antichi, nè possiede la virtù per metterla in pratica, non è nato principe, anche se il caso lo pone sul trono. La politica pel

<sup>96</sup> MENCIO, I, I, § 7. Testo e Commento.

<sup>97</sup> *Lun-yu*, XIII, § 24.

<sup>98</sup> MENCIO, VII, II, § 14.

<sup>99</sup> Si allude a Ching-Thang, fondatore della seconda dinastia, che depose il sovrano Kie, ultimo della prima; e a Wu-Wang, fondatore della terza dinastia, che uccise il re Cheu-Sin, ultimo della seconda. L'uno fu un crudele, l'altro un tiranno.

<sup>100</sup> MENCIO, I, II, § 8. Testo e Commento.

Confucianesimo è una scienza, e soltanto chi la possiede e opera conforme ai principj di quella, può legittimamente tenere il governo d'un popolo<sup>101</sup>. Nè il diritto di conquista, nè il diritto divino hanno valore pel Confucianesimo. Vero è che, nel corso della storia cinese, accadde più volte che la guerra e la conquista portassero sul trono dinastie di schiatta straniera; ma è da notare che i primi sovrani di quelle dinastie si mostrarono solleciti di quei principj di scienza politica, i quali fanno il vero principe; secondo la tradizione ortodossa confuciana. Potè accadere insomma che alcuna dinastia, pervenuta al trono per diritto di conquista, vi rimanesse per alcun tempo in grazia del favore o dell'indifferenza popolare; ma non accadeva che, salito al trono un sovrano pel favore popolare, vi si mantenesse poi per la grazia di Dio, quando quel favore fosse venuto a mancare.

## VI.

Il solo fine che si propone la dottrina morale e politica di Confucio, è la tranquillità e la prosperità [161] dello Stato. Il valore del sovrano deve il popolo giudicarlo dagli effetti del suo governo. Se il fine a cui deve mirare non è conseguito o in parte fallisce, la responsabilità dei mali che ne conseguono non discende a grado a grado fino agli umili uffici per colpire gl'impotenti, ma risale fino al capo dello Stato, il quale è tenuto causa di ogni pubblica sventura. “La miseria in uno stato ben governato è una vergogna”<sup>102</sup>. E le cause della miseria, secondo il Confucianesimo, sono nelle mani dei principj. “Lo sperpero dei beni, frutto del lavoro comune dei cittadini; il distorre dall'agricoltura le braccia, per servizj ad essa estranei; il non aver cura dell'incremento delle arti utili nè dell'allevamento del bestiame domestico, nè di una saggia cultura del suolo, ne provvedere a tempo alla penuria che può sopravvenire; sono tutte colpa di chi ha il governo dello Stato. Quando la miseria viene; e con essa la corruzione dei costumi, e la fame semina la morte; e il sovrano allora se ne lamenta incolpando l'inclemenza delle stagioni; egli è come colui che, uccidendo con la spada qualcuno, dicesse: non io, ma la mia spada ha ucciso un uomo. Il mal governo uccide come la spada, e l'omicida è il [162] sovrano”<sup>103</sup>. La miseria è la gran corruttrice. “Solo un'anima forte può mantenersi serena nella miseria; ma il popolo, se viene a mancare del necessario, tosto si turba, perde le qualità dell'uomo dabbene, diviene violento, brutale, depravato, precipita nel delitto, e lo coglie la legge e lo punisce. Questo è tradire la giustizia. Un sovrano onesto non bisogna che prenda in una tal rete il suo popolo”<sup>104</sup>.

Quanto alla costituzione o all'ordinamento delle varie classi dei cittadini, la dottrina morale di Confucio conduce nella pratica ad una assennata uguaglianza che comporta una necessaria gerarchia tra i componenti lo Stato. L'uguaglianza naturale degli uomini deriva dalla loro comune origine, l'uguaglianza sociale deriva specialmente dal concetto che il Confucianesimo ha del lavoro: concetto che differisce da quello che se ne fecero le altre antiche civiltà. Se la vita sociale consiste nella cooperazione delle varie classi dei cittadini che compongono lo Stato, le varie forme di lavoro avranno, rispetto alla loro necessità reciproca, la medesima importanza; e ogni forma di lavoro sarà ugualmente nobile, sebbene richiegga capacità diverse.

Quattro specie di lavoro produttivo sono, nell'antica costituzione dello Stato cinese, riguardate come sufficienti a soddisfare le principali necessità [163] dell'economia sociale; l'agricoltura, le arti, la mercatura, il governo. In altri termini, il lavoro indirizzato a procacciare i prodotti della terra; il lavoro indirizzato a trasformare i prodotti naturali nelle varie utilità; il lavoro indirizzato a diffondere la ricchezza; ed il lavoro indirizzato ad amministrare le pubbliche faccende.

<sup>101</sup> Secondo la tradizione i primi sovrani della Cina (3000-2500 a. C.) ebbero innata questa scienza di governo; quelli che vennero dopo (2500-2200 a. C.) la ebbero trasmessa da quei primi savi. Dal 2200 a. C. in poi si suppose che tale capacità di reggere lo Stato fosse ereditaria; e cominciarono così le varie dinastie che dominarono il paese.

<sup>102</sup> *Lun-yu*, VIII, § 13.

<sup>103</sup> MENCIO, I, I, § 3.

<sup>104</sup> MENCIO, I, I, § 7.

Agricoltori, artigiani, mercanti e magistrati sono le quattro classi, in cui anche oggi si divide il popolo cinese.

Amnesso pure, come ho avuto occasione di avvertire, che il Confucianesimo stimi ugualmente utili queste diverse forme di lavoro, è un fatto però che questa medesima dottrina riguarda il lavoro della mente superiore, per legge naturale, a ogni altro; e assegna a chi lo esercita una condizione privilegiata: anche perchè l'esercizio continuo del lavoro intellettuale sublima, per così dire, la personalità umana. Tuttavia anche in quei tempi remoti, il popolo d'allora, con la parola "lavoro" amava intendere il lavoro manuale, la fatica delle braccia e non della testa; e giudicava l'attività dell'intelletto come immeritevole di quel nobile appellativo.

Un singolare passo del libro di Mencio più volte citato, accenna a una tale questione, e procura di chiarirla portando l'argomento della necessaria cooperazione delle varie classi sociali. Ed ecco come il nostro filosofo procede nel suo assunto. "Uno Stato della confederazione cinese di quel tempo era governato da un [164] principe, che godeva gran fama d'umano e di giusto. Questa fama attirava nei dominj di lui, dagli altri Stati, non pochi abitanti delle terre vicine, e tra gli altri un tal filosofo, il quale professava certa sua dottrina, e ripeteva la massima da lui preferita – soltanto colui che lavora ha diritto di mangiare: chi non lavora non mangi. Un ardente seguace di costui si recò un giorno a visitare Mencio, che era ivi giunto, e gli fece il seguente discorso; – Il principe di questo Stato ha dappertutto nome di uomo giusto, ed invero lo è; nondimeno egli non segue affatto i saggi principj proclamati dal mio maestro. Il savio principe deve coltivare il suo campo e nutrirsi col frutto del suo lavoro; deve governare, ma nel tempo stesso apprestarsi da sè il cibo quotidiano; e questo principe invece non lavora ed ha il granaio colmo e la casa piena d'ogni bene. La sua condotta è insulto al popolo.

– Il tuo maestro lavora da sè stesso la sua terra? domanda Mencio.

– Certamente, risponde l'altro.

– Il tuo maestro tesse da sè stesso la tela; si fa da sè la veste e il berretto?

– No: prende tutto ciò da altri in cambio di grano.

– Si fabbrica da sè stesso i sandali?

– Nemmeno: si procura anche quelli, dando in cambio alquanto suo grano.

– Il tuo maestro farà uso di vasi di rame e di [165] terra cotta; ed avrà bisogno degli arnesi per coltivare il suo campo.

– Senza dubbio.

– E se li fabbrica da sè?

– No: fa un cambio, dando in baratto prodotti del suo campo.

– E dimmi, perchè il tuo maestro non tesse da sè la tela, nè si cuce le vesti, nè si fa da sè le scarpe, nè si fabbrica gli utensili e gli arnesi da lavoro di cui abbisogna?

– Ma è chiara la cosa: perchè, se facesse nel modo che tu dici, non potrebbe attendere all'agricoltura.

– O non è un insulto ch'egli fa così al lavoro dell'artigiano, sdegnando di fare egli stesso l'opera sua?

– No, perchè lo compensa col cambio di cereali, che sono il frutto del suo proprio lavoro.

– Allora, stando alla dottrina del tuo maestro, soltanto il lavoro del governare uno Stato comporta nel tempo stesso il lavoro del campo, e non merita il compenso del contraccambio. Ma sappi invece che nel mondo v'è chi lavora con le braccia, e v'è chi lavora con la mente. Chi lavora con le braccia è governato dagli uomini; chi lavora con l'intelligenza governa gli uomini. Chi è governato dagli uomini contribuisce al loro sostentamento; chi governa gli uomini conviene che da essi venga provveduto<sup>105</sup>.

[166]

<sup>105</sup> MENCIO, III, I, § 4. Il brano assai diffuso del testo è compendiato nella surriferita citazione.

## VII.

L'uomo, ultimo e più nobile prodotto della natura, al quale il Confucianesimo assegna, come s'è visto, così gran parte nell'economia universale, è soggetto alla distruzione come il più meschino degli esseri. Qual promessa fa ora il Confucianesimo all'individuo umano, il quale ha compiuto onestamente sulla terra la parte sua? Qual'è il suo destino dopo la morte?

Le idee cosmologiche e antropologiche, che sono il fondamento del sistema etico e politico di cui sono andato discorrendo, sorsero e si svolsero in mezzo ad un complesso d'idee assai più vecchie, che formavano le credenze religiose del popolo. Questa primitiva religione dei Cinesi era una sorta d'animismo che poco si distingueva dall'animismo dal quale sono uscite quasi tutte le religioni.

Un numero sterminato di spiriti, reputati cause soprannaturali dei fenomeni e dei fatti della natura, erano gli oggetti di quel culto primitivo: culto assai semplice, consistente in sacrifici, invocazioni e preghiere; senza però che una distinta classe sacerdotale se ne immischiasse. Questi spiriti avevano ciascuno particolari funzioni; e una specie di gerarchia erasi stabilita tra essi, dovuta soltanto alla diversità delle loro attribuzioni. Lo spirito del cielo sovrastava a tutti: [167] venivano poi gli spiriti del sole, della luna, degli altri astri e della terra; poi quelli dei vari fatti meteorici, delle varie parti del suolo, monti, valli, fiumi, boschi, sorgenti, ecc. Gli spiriti dei defunti si univano a mano a mano agli spiriti della natura, come geni tutelari della casa e delle aggregazioni umane che si andavano costituendo.

Il Confucianesimo si trovò di fronte a questi antichi concetti religiosi, che esso, data l'indole sua, non poteva accettare, nè stimava prudente negare del tutto. La forma semplice ed elementare di quei primitivi concetti animistici rendeva però facile un'interpretazione filosofica di essi, la quale, senza sopprimerli, li trasformasse, facendoli entrare nel campo della ragione umana. Gli spiriti dell'animismo cinese non avevano una propria e precisa personalità, e non avevano nemmeno nomi individuali che li distinguessero: tutti avevano una natura comune, e tutti indistintamente venivano designati col nome comune di *Shen*. In tali condizioni la religione e la filosofia potevano intendersi. La parola *Shen* venne dal Confucianesimo definita: "ciò che in natura non è possibile penetrare ed intendere, l'inconcepibile, l'arcana ragione per la quale le energie naturali operano, trasformano, creano".

Per tal modo, tornando a quell'energia cosmica, che sta in principio a tutto, e che opera in virtù di due forze tra loro in contrasto, *Yin* e *Yang*, si trovò il mezzo di comprendere tutti questi spiriti nell'una [168] forma o nell'altra di questa duplice energia creatrice. Gli spiriti della religione popolare furono riguardati dal Confucianesimo come tanti atti particolari di questa energia universale, e spogliati così del loro carattere soprannaturale. Gli spiriti che presiedevano alla produzione, al moto, alla vita, si dissero appartenere al principio *Yang*, o furono tenuti come manifestazioni dell'etere (*Khi*) nel suo stato positivo; gli spiriti che presiedevano alla quiete, alla distruzione, alla morte, furono riferiti alle manifestazioni del principio *Yin*, ovvero dell'etere (*Khi*) nel suo stato negativo.

Ciò posto, quale è ora, secondo la psicologia confuciana, l'elemento della personalità, che risponde a ciò che noi chiamiamo anima, e che cosa accade di essa, quando l'organismo che la accoglie si dissolve nella morte? Ogni corpo, dice l'antica fisica cinese, ha forma e qualità; anzi, come precisamente si esprimono i testi, ha forma (*Hsing*) e uso (*Yung*): perocchè infatti sono le qualità dei corpi, che fanno di essi cose utili. L'uomo anch'esso, come tutti gli altri corpi della natura, ha forma e qualità. La forma è costituita dal suo organismo corporeo; le qualità dall'etere (*Khi*), che lo compenetra.

Questo dualismo della persona umana si traduce nella psicologia cinese in due concetti astratti, per designare la personalità fisica (*Po*) e la personalità psichica (*Hwun*). L'organismo corporeo dopo il suo disfacimento torna a far parte degli elementi della materia, [169] e la personalità fisica si perde così nel nulla; l'anima, o la somma delle energie sprigionatesi dal corpo,

riprende la sua primitiva forma di etere; e la personalità psichica si diffonde in seno alle energie immortali. Gli atomi del fluido cosmico, che già impersonati nel defunto costituivano il suo essere psichico, ritornano così ad operare come energia fisica, manifestandosi di nuovo in forma di calore, di luce, o di altro fatto naturale, che abbia per causa l'etere che compenetra il mondo. Se non che le anime degli uomini, ricondotte dalla morte nel loro primitivo stato eterico, sono di più stimate cagioni di certe singolari sensazioni che commuovono le anime dei viventi in alcuni casi particolari della vita terrestre; perocchè i viventi, vivendo come immersi negli atomi delle anime di quell'immenso numero di morti che forma il passato, non possono non risentirne gli effetti.

Questo è il concetto che trovasi espresso in uno dei più importanti libri sacri del Confucianesimo, il *Li-ki*.

## VIII.

Non si deve credere che nei tempi in cui si svolse e compose la dottrina confuciana, non vi fossero altre opinioni riguardo alla morale e alla politica, che le contendessero il primato. Fin da principio Lao-tse negò [170] apertamente l'autorità su cui Confucio si appoggiava, per dar valore ai suoi detti: l'autorità della tradizione antica. Lo condannava d'aver amato troppo il passato, e d'aver coltivato un campo, dove non poteva trovare che aride ossa, invece che i germi d'una vita nuova. Poi vennero le controversie sulla natura dell'uomo; non si voleva accettare ch'essa fosse originalmente buona, e che inclinasse al bene; e di tali controversie troviamo pagine non brevi nei classici. Inoltre, nel IV secolo a. C., due importanti dottrine sociali avevano fatto assai proseliti tra il popolo: quella di Me-ti, e quella di Yang-chu. Me-ti, socialista sentimentale, voleva la comunanza dei beni fondata sopra la fratellanza universale: Yang-chu, individualista feroce e anarchico, voleva l'abolizione d'ogni legge e il trionfo dell'egoismo. Mencio stesso in un passo del suo libro ci dà la prova del favore popolare che avevano incontrato quelle due così diverse dottrine. "Se tu porgi ascolto, egli dice, al conversare della gente, ti accorgerai che chi non è per Me-ti è per Yang-chu; e chi non è per quest'ultimo è per l'altro". La qual cosa dice chiaro che il socialismo e l'anarchismo erano allora liberamente predicati e discussi.

Il trionfo del Confucianesimo fu il trionfo del buon senso della razza. Quelle dottrine, che coi loro principj negavano la famiglia e lo Stato, non ne potevano appagare gl'istinti socievoli e l'inclinazione al pacifico e stabile ordinamento della cosa pubblica. Tuttavia [171] Lao-tse, Me-ti, Yang-chu e altri antichi autori anticonfuciani restarono come autori classici, i quali anche oggi sono letti e studiati non solo dai dotti, ma ancora da ogni persona colta: e i loro libri hanno colaggiù frequenti ristampe insieme coi testi dell'ortodossia confuciana.

1910

DEL CONCETTO D'UGUAGLIANZA  
PRESSO  
GLI ANTICHI CINESI

[175]

## I.

La lingua cinese non ha neanche la parola, che esprima quel che noi intendiamo per “uguaglianza”. Invece quante cose buone e cattive si sono compiute nel suo nome, in Occidente! Quanta parte ha avuto nella storia; e quante promesse contiene anc’oggi quella parola, che ha sì grand’eco negli animi di ognuno!

Sembrerà, a dir poco, bizzarro, trattare il tema “Del concetto d’uguaglianza” nelle dottrine politiche d’una nazione, che non possiede il vocabolo per esprimerlo. Intendo che non lo possiede nel significato ampio e suggestivo, come dicono oggi, che ha tra di noi; imperocchè non potrebbe essere che una lingua non avesse vocabolo capace d’esprimere il giudizio d’un paragone tra cose e persone, aventi medesimi caratteri e qualità. In fatti quella lingua possiede parole diverse per significare uguaglianza rispetto alle quantità, uguaglianza [176] rispetto alle qualità, uguaglianza rispetto al valore; e per conseguenza uguaglianza rispetto al valore sociale e politico degli individui, componenti un consorzio civile.

I Cinesi non hanno mai saputo elevare la mente alle astrazioni di significato vasto e indefinito; ma han preferito tenersi al sodo e al determinato. Ora quanto più c’innalziamo con l’astrazione tanto più il concetto perde solidità, s’impoverisce d’idee precise, si vuota, non rimanendo che un involucro; nel quale si trova poi modo di metter ora una cosa ora un’altra, come meglio cade in acconcio. Questi siffatti concetti, e quel d’uguaglianza è del numero, formano i gradini della scala su per la quale gli uomini s’arrampicano volentieri, quando si danno ad immaginare teorie filosofiche, religiose, sociali o politiche. I Cinesi fanno eccezione: su per quella scala non son saliti; ed eccoli perciò pedestri, con il loro puerile buon senso, terra terra: guardati a ragione, dal sommo a cui noi siam giunti, con indulgente commiserazione: noi così ben piantati, e così bene avviati al meglio.

Mi sia dunque lecito, innanzi tutto, distinguere il diverso uso che si fa della parola uguaglianza, e le sue applicazioni a varj ordini di fatti; affine di vedere se qualche cosa di simile vi fosse nella Cina antica, poichè d’uguaglianza così in astratto, senza riferirsi a nulla, non ve ne ha traccia. L’uguaglianza si può dapprima appropriare a ciò che concerne l’uomo, riguardato come puro prodotto della natura: come a [177] dire ad una simigliante personalità, che similmente esce dal nulla e similmente vi rientra alla morte; a qualcosa di misterioso e di arcano che è nell’uomo, vuoi un’anima individuale, vuoi un frammento dell’anima universale, che dà ad ognuno un valore uguale di fronte a qualcosa di pur misterioso ed arcano, che sta al di sopra di tutto; finalmente a qualità fisiche, morali, e intellettuali similmente possedute da ciascuno. Si può di poi appropriar l’uguaglianza all’uomo come essere sociabile, e vivente sotto determinate istituzioni politiche; ed in tal caso abbiamo varie specie d’uguaglianza. Abbiamo perciò l’uguaglianza civile, che si risolve in certi diritti legali, uguali per tutti, quanto agli atti della vita pubblica. Abbiamo l’uguaglianza politica, che vuol dire diritto di tutti a partecipare al reggimento dello Stato, sia col voto per delegare ad altri una potestà, sia con l’essere eleggibile a quella potestà stessa. Abbiamo l’uguaglianza sociale, più vaga e indefinita; perchè, fuor del dominio della legge, entra in quello delle relazioni reciproche tra gli uomini, quanto agli atti di mutua cortesia e di mutuo rispetto. E abbiamo infine l’uguaglianza economica, che pretende in ciascuno il diritto ad ugual parte di possesso di beni; e non permette, non che sproporzione, alcuna disparità di fortune.

Nessuna di queste varie forme d’uguaglianza si trovava nelle civiltà primitive; neppure l’uguaglianza spirituale. Imperocchè, secondo le antiche religioni, le [178] anime degli eroi, dei capi, dei re erano solamente riserbate all’immortalità, o ad un luogo di delizie oltre tomba: le anime del volgo morivano co’ corpi; ed anche nel panteismo bramano, che pure rappresenta un alto

grado di svolgimento del pensiero religioso, le caste ponevano una diversità spirituale tra gli uomini, e li condannavano a una diversa sorte in questa vita e nella futura. Non sarà dunque cosa di poco rilievo, se noi troveremo ammessa nella Cina, fin dall'antico, l'uguaglianza naturale degli uomini; e importerà conoscere il modo, con cui hanno colaggiù saputo conciliare la manifesta, indubitabile disuguaglianza fisica, morale e intellettuale di ciascuno, con la necessità sociale di ammettere, in tutti indistintamente, certi diritti comuni.

## II.

L'indole individuale dell'uomo, la personalità umana che i Cinesi chiamano *Sing*, è riguardata sotto una duplice forma. Dapprima la natura psichica, ossia l'insieme delle qualità morali e intellettuali, che fanno dell'uomo un essere ben distinto dagli altri animali; dipoi la natura fisica, ossia l'insieme delle sensazioni e delle passioni, che l'uomo ha comuni con quelli. La prima, composta d'energie, contiene le virtù, le quali rendono l'uomo sociabile e capace d'incivilimento, ed è in tutti uguale; la seconda, composta d'elementi [179] materiali non è per tutti la stessa: ma, variamente intessuta dalla sostanza che compone l'organismo, rende l'individuo più o meno atto ad estrinsecare le sue qualità morali e intellettuali, e più o meno libero di esercitarle. Per la qual cosa gli uomini, che nel corso della vita noi vediamo e buoni e cattivi, e dotti e ignoranti, e savi e pazzi, al punto della loro nascita hanno tutti una medesima natura psichica, sono tutti, per questo rispetto, potenzialmente uguali<sup>106</sup>. Ma dal momento che incomincia in loro la conoscenza e l'effetto delle cose esterne sui sensi, allora la compagine della loro natura fisica individualmente diversa, influisce in modo diverso sulle facoltà morali; e turba o lascia libero in gradi e modi diversi lo svolgimento delle stesse: donde la ragione di così gran varietà di caratteri e di persone, che si nota nel mondo.

La dottrina confuciana ammette dunque l'uguaglianza originale degli uomini: non l'uguaglianza spirituale, perchè la credenza in un'anima non emerge chiara da quella, ma l'uguaglianza degli uomini riguardati soltanto come prodotto della natura. Ciò si rivela dal complesso dei "Libri Sacri", *Se-shu*; e tal concetto è specialmente espresso con questa frase: "Gli uomini quando nascono son tutti uguali per natura, ma l'esercizio della vita li differenzia"<sup>107</sup>. Siffatto concetto espresso in tal forma, è divulgatissimo; tanto [180] che la detta frase, tolta di pianta dal testo confuciano, si trova messa a capo d'un libriccino per fanciulli, il *San-tse-king*, che da più di sei secoli è usato nelle scuole elementari della Cina: non è perciò a dire per quante centinaia di milioni di cervelli mongoli sia passata questa idea e in quanti ancora vi venga insinuata.

Il complesso delle sensazioni e delle passioni, che costituisce la personalità fisica, la quale è individualmente diversa, è in continua lotta, come notammo, con le facoltà morali e intellettuali in tutti ugualmente ripartite. Ora per impedire che essa soverchi o vinca, il mezzo che i Cinesi han trovato più efficace, è l'educazione e l'istruzione, impartite con assidua cura fin dalla più tenera età.

L'educazione indirizzata a questo fine – intendo al fine di rendere attive le qualità morali della natura umana ed avviarle ad operare pel bene proprio e pel bene altrui – è il fondamento del governo, secondo Confucio. L'educazione, afferma egli, rinnova gli uomini; ossia li rende alla loro originale uguaglianza, e pone l'equilibrio tra le attività fisiche e le attività psichiche d'ogni singolare individuo<sup>108</sup>. Perciò dice il *Li-ki*, "Gli antichi re, volendo rendere stabile lo Stato e ben governare il popolo, attendevano principalmente all'educazione e all'istruzione"<sup>109</sup>. [181] Impartiti come si deve i principj di questa educazione, e inculcati sempre nella stessa forma per secoli e secoli, essa ebbe un'azione trasformatrice così potente sul popolo cinese, da rendere ereditarie quelle qualità e quelle virtù necessarie all'uomo incivilito, le quali presso altre nazioni sono acquistate con fatica, e praticate sotto l'impero della legge. Alla forza dell'educazione nulla di ciò

<sup>106</sup> Vedi a pag. 148-149.

<sup>107</sup> *Lun-yu*, XVIII, 2, – Vedi a pag. 149.

<sup>108</sup> Vedi il *Ta-hio*, e il *Lun-yu*.

<sup>109</sup> *Li-ki*, XVI, 2.

che è umano resiste; “non v’è che il superlativamente savio e l’idiota più infimo, che siano incapaci di mutare”<sup>110</sup>: l’uno perchè non può andar più oltre nella perfezione, l’altro perchè è inetto a stimarsi neanche uomo.

La conseguenza logica dell’uguaglianza originale degli uomini, e dell’effetto benefico dell’educazione sulla loro natura, è l’ugual diritto di tutti ad essere similmente educati ed istruiti, affinchè tutti abbiano modo di potersi innalzare ad una condizione migliore. Infatti così era in antico; e il *Ta-hio* ne rende testimonianza; “Dal sovrano supremo fino all’uomo del volgo – vi si trova scritto – tutti hanno il diritto e il dovere di educare se stessi”.

Non è questo il luogo di mostrare come era [182] diffusa l’istruzione nella Cina antica, e come erano istituite e ripartite le scuole; ma importa al nostro soggetto notare come la scuola fosse aperta ad ogni classe di cittadini.

I figliuoli dei re e dei principi dei vari Stati feudali, che componevano l’antica Cina, e in pari tempo i fanciulli appartenenti ad ogni ordine di cittadini, agricoltori, artigiani e mercanti, ricevevano la loro prima educazione in comune nelle scuole *Siao-hio*, o “Scuole elementari”; dove, oltre alle prime cognizioni necessarie, s’insegnava il governo della famiglia e i doveri degli uomini. Quando i giovanetti, trattati fino allora alla medesima guisa, erano arrivati a quell’età, in cui il carattere è formato e s’è resa manifesta la diversità degli ingegni e delle capacità individuali, non si procedeva più con tutti ugualmente, ma conforme la condizione, le attitudini e l’ingegno degli alunni, e del frutto da loro tratto da’ primi studi. Perciò entravano nella “Scuola superiore”, *Ta-hio*, insieme co’ figliuoli dei principi, dei ministri e dei grandi, tutti i figliuoli del popolo, che avessero dato prove di singolare capacità: in questa scuola insegnavasi l’arte di governare lo Stato, e da essa uscivano gli uomini eletti al maneggio delle cose pubbliche. Si saliva a’ pubblici uffici pei gradini della scuola, le cui porte erano aperte a tutti.

Questo modo d’uguaglianza politica rende necessaria una certa uguaglianza civile; la quale [183] conquistata, e non a pieno, nei tempi moderni, è misura sicura del grado di progresso delle società umane. Per quel che spetta poi all’uguaglianza economica, non farò che rammentare quello che scrissi in altro luogo, intorno alla proprietà, alla limitazione di essa, e all’ordinamento agrario della Cina antica<sup>111</sup>.

#### IV.

Nelle religioni arrivate ad un certo grado di svolgimento, i riti sacrificali hanno spesso un simbolismo, il quale con atti e pratiche diverse, esprime misteri divini. Anche nelle cerimonie del culto cinese si trova questo simbolismo; se non che esso, invece di riferirsi a fatti arcani, relativi a un mondo soprannaturale, è diretto a istruire nei doveri, che spettano all’uomo secondo le varie attinenze della vita civile. “Il savio, dice il *Li-ki*, non cerca con le pratiche religiose l’aiuto degli Spiriti, ma la forza e l’attitudine a compiere i propri doveri”<sup>112</sup>. Ora in questo simbolismo del cerimoniale religioso cinese, diretto all’insegnamento delle virtù sociali, l’uguaglianza è espressa con la comunione alla mensa sacra. Dopo il sacrificio, le vivande offerte agli Dei venivano imbandite agli astanti. [184] Nessuno veniva eccettuato; e il principe, se il sacrificio era offerto dal principe, e la più umile delle persone che l’assistevano, partecipavano al banchetto<sup>113</sup>. Così anche la religione riconosceva e santificava quell’uguaglianza originale degli uomini, che la dottrina confuciana, mette come fondamento della sua morale.

Gli uomini sono dunque per natura originalmente uguali, e tali si serbano e vengono considerati durante l’età fanciullesca; quando cioè l’insegnamento e l’educazione, svolgendo in vari modi le loro qualità morali e le attitudini individuali, non ha ancora portato, come conseguenza

<sup>110</sup> *Lun-yu*, XVIII, 3.

<sup>111</sup> Cfr. *Il suolo e l’agricoltura secondo un antico trattato cinese di economia politica*.

<sup>112</sup> *Li-ki*, XXV, 2.

<sup>113</sup> *Li-ki*, XXV, 26.

legittima, alla necessaria eterogeneità dell'organismo sociale. "Quando il figliuolo del re entra nella scuola, egli è uguale a tutti gli altri suoi condiscipoli; tra' quali non s'ha riguardo che all'età"<sup>114</sup>. L'uguaglianza politica comincia dunque nella scuola; imperocchè, eccettuata la sovranità suprema, la quale, come incarnazione del passato, è al di sopra di tutto, i varj gradi di potestà civile e religiosa non erano inerenti alle persone, né ad una classe di persone, ma liberamente acquistati con l'ingegno e guadagnati con gli anni da chicchessia. Appena però un individuo si era saputo innalzare ad un grado qualsiasi della gerarchia ufficiale, o a una qualsiasi condizione superiore alla comune, la distinzione veniva tosto a stabilirsi tra lui e coloro che l'incapacità aveva lasciati indietro. [185] L'uguaglianza sociale allora spariva del tutto; e i riti, le costumanze, le consuetudini, strettamente osservate, avevano per fine di mettere di continuo in piena evidenza le varie condizioni d'ognuno, e il vario grado. Per tal modo la dottrina confuciana ha creduto metter d'accordo l'uguaglianza col principio d'autorità, e con la necessità assoluta di riconoscere e rispettare le distinzioni stabilite ed acquistate con l'ingegno, l'educazione e la cultura dello spirito.

## V.

Fin qui abbiám parlato dell'uguaglianza considerata rispetto agli individui tra loro; ma vi è anche da considerare l'uguaglianza dell'intero complesso degli individui, ordinati in certa forma sociale, rispetto a qualcosa che è al di fuori o al di sopra di esso, come Dio, l'autorità sovrana, la legge, o altri simili concetti astratti, non di rado male intesi. Questo "qualcosa" superiore ad ogni cosa vivente è, nella Cina, il passato. Il passato riguardato tanto nel complesso dei fatti costituenti la vita della nazione, quanto nella vita vissuta dagli individui: il che viene a dire, rispetto verso la tradizione e la storia, rispetto verso la vecchiaia. Tal concetto del passato è il legame che unisce, nella dottrina confuciana, la politica, con la religione.

[186] La religione confuciana esclude ogni ingerenza diretta del soprannaturale nella vita pubblica; perciò il principio d'autorità, senza il quale nessuna costituzione civile è possibile, non si fondò sopra personalità divine; ma si cercò nell'ordine fisico dei fatti, e nel fatto più naturale e appariscente; in quella superiorità che non può esser discussa, nella superiorità degli anni. La deferenza verso i maggiori d'età e il rispetto verso i genitori viventi, che ne è la conseguenza, vengono estesi al culto dei genitori morti, dei più lontani antenati, degli uomini che inventarono le arti utili alla vita, fino a' più antichi istitutori della civiltà. L'umanità presente è il prodotto dell'umanità passata, la civiltà odierna, l'odierno benessere è il frutto del lavoro di tutti coloro che ci precedettero; l'uomo deve dunque un culto al passato. La riconoscenza illimitata, religiosa che ognuno deve a' progenitori, che il presente deve al passato, è un terreno assai adatto, nel pensiero cinese, per stabilire un principio d'autorità, non rivestito di forma divina, e persuadere il popolo a sottoporvisi. Secondo questo modo di vedere, il valore individuale sparisce di fronte a tutti coloro, che volgendo a' secoli trascorsi, dobbiamo avere sempre presenti alla mente. L'orgoglio che fa insofferenti d'ogni soggezione, e che viene da una soverchia stima di sè stessi, si frena, si attenua, si perde, considerando il poco valore dell'individuo rispetto alla sterminata serie di defunti, che segnano nel tempo il cammino della [187] civiltà. Diminuita la stima di sè stesso, sopito l'orgoglio, dimostrata all'individuo la sua piccolezza in paragone all'umanità che fu, egli si persuade, più docile e somnesso, d'esser solo una minima parte di quell'organismo sociale, del quale, così erroneamente, presume spesso essere un tutto.

1899.

---

<sup>114</sup> *Li-ki*, XXIV, 48.

## LA VECCHIA CINA

CARLO PUINI

LA VECCHIA CINA

II.

RELIGIONE E FILOSOFIA

FIRENZE SELF MCMXIII

CONFUCIANESIMO E TAOISMO

[195]

I.  
L'ANTICA RELIGIONE POPOLARE  
E IL CONFUCIANESIMO

1.  
LA RELIGIONE POPOLARE

Il capitolo XXIII del *Li-ki*<sup>115</sup> è uno de' più brevi, ma de' più importanti; in quanto ci dà un quadro quasi compiuto dell'antica religione cinese; il quale [196] si può epilogare nella seguente enumerazione degli oggetti del suo culto

- I. Elementi cosmici
  - 1. Il Cielo e la Terra;
  - 2. Il Sole, la Luna, le Stelle e i Pianeti.
- II. Fenomeni meteorici
  - 3. Il caldo e il freddo, la pioggia e la siccità, le quattro stagioni.
- III. Diversità del suolo
  - 4. Le montagne e i boschi, i fiumi e le valli, i poggi e le colline;
  - 5. Gli spiriti delle quattro parti della terra.
- IV. Spiriti tutelari dello Stato e della famiglia
  - 6. Lo Spirito della fecondità del suolo, e lo Spirito delle sue produzioni;
  - 7. Sette spiriti tutelari de' luoghi abitati.
- V. Spiriti dei morti
  - 8. Gli antenati;
  - 9. Gli uomini benemeriti.

L'antico culto cinese, nella sua forma semplice e primitiva, ha in sostanza una somiglianza singolare con l'antica religione romana. Se gli esseri soprumani portano in Cina tutti un nome comune, a qualunque classe appartengano, abbian cioè tutti il nome di *Shen*, le funzioni loro rispondono molto bene a quelle degli Dei, dei Geni, dei Lari, dei Penati e dei Mani. Così gli Spiriti (*Shen*) del Cielo e della Terra, del Sole etc. possono dirsi Dei; gli Spiriti (*Shen*) dei [197] Monti, dei Boschi, dei Fiumi, delle Sorgenti possono dirsi Genj; e possono dirsi Lari o Penati gli Spiriti locali (*Shen*) protettori del suolo, nel loro culto pubblico o privato; e finalmente sono Mani le anime dei Morti (*Shen*), nel comune culto degli antenati.

Nell'antica religione cinese occorre distinguere le credenze popolari primitive, che ne costituiscono il fondo, e la dottrina stabilita sopra queste credenze, interpretate e modificate in quella guisa, in cui ci appaiono nel Confucianesimo. Il *Li-ki* contiene documenti per lo studio dell'uno e dell'altro gruppo di fatti religiosi; e gli oggetti del culto dichiarati in principio appartengono ad entrambi.

Ora, come apparisce dalla lettura del testo del *Li-ki*, gli oggetti naturali vengono onorati in quanto sono sede di spiriti, che si suppongono essere cagione dei fenomeni prodotti da quelli oggetti

---

<sup>115</sup> O il Cap. XX secondo un altro modo di enumerare i capitoli o le parti in cui si suddivide l'opera. Il LI-KI è una sorta di enciclopedia dove si raccolgono tutti gli argomenti concernenti le cerimonie, i riti, gli usi e le costumanze tanto religiose quanto civili, che furono in vigore presso l'antico popolo cinese.

I passi riportati tra virgolette nel corso di questi articoli, senza indicazione della fonte, sono tutti cavati dai capitoli XXIII, XXIV e XXV (o XX, XXI e XXII secondo un'altra enumerazione) del suddetto testo del *Li-ki*.

medesimi. – “Le montagne e i boschi, i fiumi e le valli, i poggi e le colline fanno il vento e la pioggia, e manifestano cose maravigliose: e gli Spiriti sono cagione di tutto”. Il cielo stesso, come spazio vuoto, incommensurabile, infinito, non può mettersi tra gli oggetti del culto se non definito negli astri. E siccome il culto aveva bisogno di qualcosa di visibile e definito, che colpisse i sensi, così è detto, che “nel sacrificio di ringraziamento al Cielo, si prende per oggetto del culto il Sole”. – “Dio ha fatto il suo tabernacolo nel Sole,” dice il Salmista; e, pei Cinesi, nel Sole hanno [198] preso dimora gli Spiriti celesti, le cui influenze rendono produttiva la terra. Il Sole dunque, alla cui azione nulla sfugge, è, nel *Li-Ki* il primo materiale oggetto del culto. Ad esso si accompagnano la Luna e le Stelle.

I Veda, dopo aver nominati i principali elementi fisici, nei grandi Dei che li rappresentano, aggiungono alcuna volta un'espressione, che abbraccia tutte quelle piccole personalità divine, che non hanno nome particolare, inerenti ai fatti fisici di minore importanza. Così troviamo scritto, per esempio, “Onoriamo Varuna, Sûrya, Indra, Agni, Vâyû, ec. e i *Viçvadevâs*”: ossia, il cielo, il sole, il fuoco, il vento e la moltitudine degli Dei. Nello stesso modo il nostro testo, dopo avere enumerati gli oggetti naturali più importanti – il cielo, il sole, le stelle, la temperie, la pioggia, le stagioni – e le più notevoli diversità del suolo – i monti, le valli, i boschi, le colline – aggiunge: e tutti gli Spiriti delle quattro parti della terra.

Le personificazioni della fecondità del suolo, *Shè*, e delle sue produzioni, *Tsih*, formano una coppia divina, intorno alla quale si costituiscono le prime aggregazioni della società cinese; di cui esse divengono gli spiriti tutelari, con culto pubblico e privato. Ho trattato in uno scritto speciale di queste divinità tutelari della famiglia e dello Stato nell'antica religione della Cina,<sup>116</sup> e non tornerò a ripetere qui le cose che ho [199] dette; ma a confortare sempre meglio il fatto delle origini religiose dell'una e dell'altro, aggiungo altre citazioni del *Li-ki*, che sono al caso. – “Suddividendo il paese, e fondando i reami e le città di primo e second'ordine, si stabiliscono al tempo stesso i templi e gli altari.” – “L'interno del tempio raffigura il territorio dello Stato.” – La formula, in fine, con la quale un principe domandava, ad un capo di famiglia, una fanciulla in isposa, era: “Concedete che la vostra figliuola venga meco ad aiutarmi a servir gli Antenati e i Genj tutelari del mio paese”.

Il culto dei medesimi antenati e dello stesso spirito tutelare, ovvero, per parlare il linguaggio dei nostri antichi, il culto dei medesimi Lari e dei medesimi Penati, era il legame che teneva uniti i membri d'una stessa famiglia, e i cittadini d'uno stesso Stato. Così nella Grecia come in Roma, nell'India come in Egitto, le primitive tribù furono tenute insieme da culti speciali. Dappertutto, il tempio era il luogo attorno al quale si formava la città. E fin anco presso popoli rozzi, come per esempio gli Ostiachi, vediamo anc'oggi l'uso dello stesso luogo consacrato e dello stesso sacerdote, essere legame che unisce gli uomini<sup>117</sup>. Le feste di alcuni Dei, che erano feste nazionali pel paganesimo; le feste de' Santi patroni, che sono feste provinciali e cittadine pei cattolici, provano anch'esse come [200] le prime società fossero tenute insieme dalla religione: unite dalla venerazione d'un medesimo oggetto di culto.

Ogni Stato, ogni città, ogni villaggio, ed ogni famiglia, avevano dunque anche nella Cina antica, il loro particolare altare consacrato ad un Genio tutelare. Oltre a ciò è da osservare, che il Genio tutelare di uno Stato vinto passava nel territorio dello Stato vittorioso; ma non confondevasi mai col Genio tutelare di questo. Aveva un tempio separato, e un culto distinto. I Penati della vinta Troia passarono a Roma e ne divennero i protettori. Nella Cina questo non sarebbe stato possibile; stimandosi assurdo che una divinità, la quale non seppe difendere sè stessa, nè coloro che le erano devoti, prendasi da altri come patrona: – “.... quæ dementia est extimare his tutoribus Romam sapienter fuisse commissam, et nisi eos amisisset, non potuisse vastari? Imo vero victos deos tamquam praesides ac defensores colere, quid est aliud quam tenere non numina bona sed nomina

<sup>116</sup> *Le culte des Génies tutélaires de la famille et de l'État dans l'ancienne religion des chinois*. Louvain, 1886.

<sup>117</sup> H. SPENCER, *Ecclesiastical Institutions*. – CASTREN, *Vorlesungen über die Finnische Mythologie*, p.

mala?<sup>118c</sup> Sant'Agostino non avrebbe avuto occasione di fare un simile rimprovero all'antica religione cinese.

Del gruppo di divinità, che nel quadro esposto in principio viene appresso questa di cui abbiamo ora discorso, fu pure trattato con certa ampiezza nell'opuscolo citato di sopra,<sup>119</sup> al quale rimando il lettore, [201] se avrà voglia d'averne notizia. Dirò piuttosto alcuna cosa del culto dei morti, che viene in ultimo, nel quadro sopra riferito, ma che è di principale importanza.

La religione de' morti si può distinguere, presso i Cinesi, nel modo seguente:

culto degli antenati;

culto degli uomini benemeriti alla Società;

pratiche propiziatricie verso gli spiriti di coloro, che essendo morti senza prole, e non ricevendo perciò regolari sacrificj, divengono spiriti malefici;

e finalmente, pratiche propiziatricie verso gli spiriti di coloro, che essendo morti prematuramente, sono nella stessa condizione dei sopraddetti.

Nella famiglia il culto dei morti si estende ad una serie tanto più remota d'antenati, quanto più è alto il grado di gerarchia sociale del capo della casa. Il re (*wang, t'en-tsz'*) ha due templi speciali, dove sono le tabelle degli antenati più lontani dell'atavo, un tempio pel capo stipite della famiglia, e altri quattro templi consacrati, singolarmente, al padre, all'avo, al proavo, all'atavo. I principi (*chu-heu*) mancano dei due templi per gli antenati remotissimi; e ne hanno soli cinque; uno consacrato all'antenato, d'onde proviene la casata; e gli altri, al padre, al nonno, al bisnonno e all'atavo. Gli ufficiali di grado elevato (*ta-fu*) hanno tre templi: quello del padre, del nonno e del bisnonno; gli ufficiali subalterni di primo grado, due: quello del padre e quello del nonno; e gli ufficiali subalterni di [202] secondo e terzo grado, soltanto il tempio consacrato alla memoria del padre. Tutti gli altri non hanno templi speciali pel culto dei loro morti; li onorano entro le pareti domestiche. "Il tempio del popolo è la sua casa".

Oltre agli antenati, il re e i principi, e, in certe occasioni, anche chi aveva un'alta carica, rendevano pure onoranze religiose agli uomini, che per le loro opere si resero degni della riconoscenza dei posteri. – "Devesi sacrificare, dice il *Li-ki*, a coloro che hanno contribuito a divulgare tra il popolo le leggi; a chi è morto in servizio pubblico; a chi si adoperò per lo stabile assesto dello stato; a chi portò rimedio a qualche grande sventura; a chi riuscì ad evitarla". Questa specie di culto si rendeva associando la memoria d'uno o d'altro uomo famoso e di gran merito, ai sacrifici che si facevano al Cielo, alla Terra e agli Spiriti tutelari.

I morti che non ricevevano culto regolare, nè i sacrificj dovuti loro nei vari tempi dell'anno, diventavano spiriti malefici, origine di guai infiniti ai viventi. In tal condizione sono tutti coloro che morendo senza prole, mancano di chi sia tenuto ad onorarli oltre la tomba. Essi tramutansi in cattivi genj, se la famiglia a cui appartengono non pensa a propiziarli con sacrificj speciali, adatti, in qualche modo, a compensarli di quelli di cui furono privi. A questa sventura riparano appunto le pratiche religiose, particolarmente [203] descritte nel testo che ci serve per questo studio. Nella cronaca che ha per titolo *Tso-ch'wen*, si trova scritto, che nell'anno 535 a. C., essendo stato ucciso *Liang-siao*, lo spirito di lui divenne malefico; per modo, che si cercò chi volesse fargli da figliuolo, per rendergli i dovuti sacrificj, affinché l'anima del defunto cessasse d'esser pericolosa. Speciali sacrificj allo stesso fine, si facevano a coloro che morivano ancora giovanetti, e per conseguenza anch'essi senza prole, come è detto nel testo.

A quanto ora si è esposto, è bene aggiungere poche parole intorno alla parte della donna nelle pratiche religiose, e nelle funzioni sacerdotali. Le donne, nella Cina antica, partecipavano al culto tanto pubblico quanto privato. Abbiamo già detto che quando un sovrano domandava una sposa, la domandava per aver chi lo aiutasse a servire gli Antenati e i Genj tutelari del paese. Imperocchè al culto è necessario che prendano parte, in persona, il marito e la moglie". – La donna, in morte, aveva sacrificj come i defunti maschi. Perchè tra gli spiriti dei morti non si riconosce

<sup>118</sup> *De Civitate Dei*, I, 3.

<sup>119</sup> *Le Culte de Génies tutélaires* etc. p. 11. – Cfr. anche *Li-Ki*, II, 82.

differenza di sesso, nè di condizione: sono tutti uguali; ed hanno tutti i medesimi diritti alla venerazione dei viventi”.

Sacerdozio propriamente non v'era. Ma tutti coloro che erano preposti a qualche pubblica faccenda, avevano ancora, come conseguenza della loro carica civile, e in proporzione di quella, determinati obblighi [204] religiosi. Inoltre ogni capo di casa aveva ad attendere, con la propria moglie, al culto domestico. Nell'ordinamento ufficiale cinese, quale si rileva dal *Li-ki*, distinguevansi il sovrano supremo (*wang, t'hien-tsz'*), i principi (*chu-heu*), le dignità (*king, ta-fu*) e gli ufficiali dipendenti (*shi*) di vario grado. Ora, il culto era tanto più complesso; e si estendeva ad un numero d'oggetti tanto più ragguardevole, quanto più era elevata la condizione sociale delle persone. La parte che la religione ufficiale lasciava al popolo era piccolissima. Esso non aveva templi. La casa era il luogo dove offriva oblazioni ai suoi morti e ai suoi spiriti tutelari.

La religione dei Cinesi era un polidemonismo e un feticismo non dissimile, in sostanza, da quello degli altri popoli primitivi. Le pratiche stesse del culto lo dimostrano. Le offerte sacrificali si facevano con la convinzione che l'oggetto del culto, al quale erano indirizzate, ne godesse materialmente. Al Cielo e al Sole si sacrificava sur un altare, un tumulo, una montagna – il *Thai-shan*, per esempio;<sup>120</sup> – e le vittime venivano bruciate, perchè il fumo pingue e l'emanazioni della carne arrostita s'innalzassero nello spazio, ed arrivassero a loro. Nel sacrificio alla Terra, invece, si seppelliva la vittima; quasi perchè la Terra stessa ne entrasse in possesso. Gli spiriti delle quattro stagioni, quelli della temperie ed altri, ricevono [205] onoranze, come fossero personalità reali. E quando si supponeva arrivassero apportatori di quelle modificazioni atmosferiche propizie all'agricoltura, accadeva la cerimonia d'andar loro incontro, festeggiandoli come ospiti onorevoli e graditi.

Le tabelle degli antenati non erano anch'esse che feticci, contenenti l'anima del defunto; la quale non si supponeva potesse star separata da qualcosa di materiale. Tanto che, appena l'individuo veniva a morte, e non era apprestata la tabella di rito, si presentava al moribondo un pezzo di legno, perchè l'anima vi pigliasse refugio provvisorio. Inoltre, appena avvenuta la morte d'una persona, alcuno della famiglia salito sul tetto della casa, con in mano le vesti del defunto dispiegate, richiamava a grandi grida l'anima, che s'era allora allora dipartita dal corpo, e la pregava di tornare a rivestirle. Nei sacrifici solenni, non contenti d'aver la tabella col nome del defunto, si voleva un'immagine più simigliante a lui quand'era vivo. Una persona viva era perciò destinata a far questa parte: si supponeva fosse invasata dallo spirito del morto; consumava le offerte che gli erano consacrate; era onorata come se realmente fosse l'antenato venuto in corpo ed anima a ricevere gli omaggi religiosi della famiglia. Quest'immagine vivente era in quel momento un uomo feticcio, invece d'un feticcio inanimato, d'un idolo.

Il culto degli alberi, così comune nella Cina, era un culto feticcio. Erano feticci gli alberi sacri, che si [206] credevano dimora degli spiriti tutelari dei luoghi, e quelli che si tenevano dimora in generale di spiriti benefici. “Nel fabbricare la casa non abatterai gli alberi della collina vicina; essi mantengono bene auspicato il luogo dove dimori; e sono protetti dagli antenati”.

La danza e la mimica, accompagnate dalla musica, che avevano tanta parte nell'antico culto cinese, sono pure distintivi di un culto primitivo, analogo a quello dei selvaggi odierni. Si è danzato sempre da tutti i popoli antichi, nelle feste religiose, dinanzi agl'idoli, ai templi, agli altari, alle arche sacre, come oggi nelle lor feste religiose danzano i selvaggi. I Cinesi facevano altrettanto: e molti passi del *Li-ki* contengono particolari di quelle danze e di quei canti, che erano in uso nelle cerimonie sacre.

## 2.

## INTERPRETAZIONE CONFUCIANA

<sup>120</sup> *Thai-shan*, montagna sacra, celebre negli annali cinesi, nella provincia di *Shan-tung*.

## DELLE ANTICHE CREDENZE POPOLARI

Il divino, suddiviso in un gran numero di spiriti, che nella religione popolare anima la natura, è espresso nella locuzione *Kwei-shen*. Con essa s'intende tutto quello che nelle altre religioni forma il soprannaturale, il meraviglioso, l'invisibile, l'inconoscibile. *Kwéi* indica [207] specialmente la parte superstite dell'uomo dopo la morte, le anime, i mani; *shen* indica più comunemente gli spiriti degli oggetti naturali. Il che non toglie però, che il nome di *shen* sia dato ancora allo spirito dei morti.

Ora è da vedere, come intese o volle intendere Confucio queste due espressioni; le quali nelle credenze del volgo significano quelle personalità divine non ben definite, sparse da per tutto, supposte cagioni soprannaturali dei fenomeni fisici; che, nelle altre religioni, vengono dette spiriti, *genj*, e che sono la particolarità delle religioni animistiche.

Uno dei discepoli di Confucio domandò il maestro intorno al significato delle parole *Shen* e *Kwei*, ch'ei sentiva spesso pronunziare, ma non sapeva quello che precisamente significassero. Confucio fecegli allora la seguente risposta: – “L'Etere, *Khi*, è la condizione perfetta del *Shen*. E la vitalità, *P'oh*, è la condizione perfetta del *Kwei*”. – Ora dunque se questo “Etere,” o meglio questo *Khi* – per usare soltanto la parola cinese, senza insinuar preconcetti nella traduzione – se questo *Khi* è lo stato perfetto di ciò che la religione chiama Spiriti, *Genj*, Dei – chè in tali modi si può rendere il cinese *shen* – è forza innanzi sapere che cosa s'abbia ad intendere con quel monosillabo.

Nei dizionari la voce *Khi* è tradotta vapore, aria, soffio, alito, spirito, anima, etere, materia prima, [208] sostanza intima delle cose. Secondo la cosmogonia cinese, l'universo è uscito da una sostanza sottile, rarefatta, eterea; la quale condensandosi ha prodotto i cinque elementi; e questi mescolandosi insieme in proporzioni diverse hanno formato la materia, la terra e tutti i corpi della natura. Questa sostanza prima, questo etere primordiale cosmico, da cui tutto nacque, è il *khi*. Il quale riguardato nel suo stato originario è chiamato, più specialmente *Tsing-khi*, “Etere puro”, *Chen-khi*, “Etere perfetto”, *Ling-khi*, “Etere spirito”. Nello spazio esso esiste come fluido interplanetario. Gli astri sono composti delle sostanze pure dei cinque elementi provenienti anch'esse, come s'è detto, da una prima condensazione del *khi* primordiale<sup>121</sup>.

Ma il *khi*, nel suo stato puro e primitivo, non si trova soltanto negli spazj celesti, si trova anche, in natura, dentro tutti i corpi; i quali ne sono compenetrati. I corpi debbongli le loro proprietà fisiche; gli animali la loro vita e i loro istinti; l'uomo il suo spirito e la sua intelligenza. Così appunto per Anassagora la  $\psi\upsilon\chi\rho\acute{\iota}$

è tanto l'anima dell'uomo, quanto l'aria che abbraccia, penetra e feconda il mondo.

Ogni cosa in natura proviene dunque da questo *khi*: ogni fenomeno gli appartiene, perchè tutte le cose ne contengono una parte più o meno grande. Stabilito questo principio cinese di fisica generale, guardiamo, [209] in poche parole, quali idee la filosofia primitiva sapesse farsi dell'universo. – “Ogni singolo oggetto della natura contiene uno spirito: i singoli spiriti d'ogni oggetto sono le cagioni soprannaturali di tutti i fenomeni; non v'è cosa che manchi del suo spirito particolare”; questo linguaggio è quello delle religioni animistiche primitive, delle credenze dei selvaggi, e dell'antica religione popolare della Cina. – “In tutto v'è uno spirito; nessun corpo, per quanto piccolo sia, manca di racchiudere una particella della sostanza divina che l'anima: “ecco l'espressione del panteismo. – Ora se noi diciamo: “In tutto v'è l'etere (*khi*), nessun corpo per quanto piccolo è privo d'una particella di questo fluido, che è origine d'ogni fenomeno nell'universo”, esponiamo il concetto fondamentale della dottrina confuciana.

Tornando ora al passo riferito di sopra, cioè alla domanda che un discepolo indirizza al maestro; dopo aver detto che gli *Shen*, sono la condizione perfetta del *Khi*, Confucio, dice poi che il *P'oh* è la condizione perfetta dei *Kwéi*. Che cosa è dunque il *P'oh*, che nelle tradizioni dei passi che gli si riferiscono ho spesso reso con la parola “Vitalità”?

<sup>121</sup> Vedi pag. 144 e seg.

Galeno per rendersi ragione dei fenomeni vitali ammetteva nel corpo due spiriti, πνεῦμα ζωτικόν e il πνεῦμα ψυχικόν. Così pure la psicologia confuciana ammette due elementi incorporei, che rispondono a quelli di Galeno, il *P'oh* e il *Hwun*. Per definire queste [210] due espressioni, è necessario aver presente, che i Cinesi in ogni corpo della natura distinguono due cose: il *Hin* e il *Yung*. Il *Hin* è la forma che può assumere la sostanza; il *Yung* sono le qualità che rendono una tal forma utile a qualcosa. Ogni corpo organico o inorganico ha l'uno o l'altro; perchè ogni corpo ha forma e utilità, qualunque esse sieno. Ma siccome le qualità della forma provengono dal *Khi*, che è inerente alla sostanza, il *Yung* e il *Khi* in certo modo si confondono spesso. L'uomo, come tutti gli esseri, è anch'esso composto di forma, o di un complesso di forme, e delle lor qualità; ossia è composto d'un corpo organizzato e di *Khi*, la cui unione costituisce l'individuo. *P'oh-Hwun* è l'incorporeo dell'individuo umano: *P'oh* è l'incorporeo della forma, *Hwun*, l'incorporeo del *Khi*.

Il fiato che dà vita al corpo è aria; e l'aria, al pari di ogni sostanza, contiene in sé una porzione di fluido aereo, di *Khi*. Ora questa parte di fluido etereo inerente all'aria del fiato, è quel che la psicologia cinese chiama, in ogni individuo, *Hwun*. Questo *Hwun* è provvisto di tutte le facoltà e proprietà inerenti all'anima umana; esso può sentire, percepire, conoscere, pensare, ragionare. Un tale complesso di qualità, proprie del *Khi* individuato nel *Hwun*, è ciò che costituisce il *P'oh*. Dopo la morte l'organismo si disfà, l'individualità sparisce; resta l'anima, il *Hwun*, in quanto è sostanza eterea o *Khi*; ma il *P'oh*, che è il [211] complesso delle qualità dell'anima, o del *Khi* individuato in un organismo, si perde e muore con l'organismo stesso. Ed ecco che il *P'oh* risponde pur anche al θυμός, la dimora dei sensi, del pensiero, dell'intelligenza, φρήν, che perisce col corpo, secondo la psicologia omerica; e il *Hwun* risponde alla ψυχή, che si distacca dai suoi membri e va nell'Hades.

Per la filosofia confuciana la ψυχή, l'anima, il *Hwun* non ha però un *Hades* dove andare. I defunti non conservano la personalità, la forma e la fisionomia che aveva l'uomo da vivo; nè vagano ombre vane, ma riconoscibili sempre, nel mondo oltre tomba. – “Lo spirito dell'uomo è formato d'etere puro; il quale essendo uniforme ed unico, rende uguali tutte le anime dei defunti, sieno esse di donne o d'uomini, di persone di alta o di bassa condizione” – Dopo la morte il corpo torna alla terra, e lo spirito all'Etere. “Le ossa e la carne vanno a formare la terra dei campi; il *Khi*, che animava quelle ossa e quella carne, sprigionato dalle membra, s'innalza nello spazio e va facendosi luce, odore, emozione. Questo ritorno è espresso con la parola *Kwéi*”<sup>122</sup>.

Anche qui siamo di fronte ad una interpretazione filosofica delle credenze popolari. Queste, come tutte le credenze demonistiche, tengono per fermo l'esistenza personale oltre tomba. Lo spirito dei morti può [211] assumere forma visibile, diventare malefico se non propiziato con sacrificj, prendere anche dimora in oggetti materiali, come nelle tabelle funebri dei sacrarj domestici, o nella persona viva che rappresenta il defunto nelle cerimonie commemorative. I racconti popolari cinesi sono pieni d'apparizioni di morti, e di fatti che dimostrano la loro potestà sopra i viventi.

Ma gli spiriti dei morti sono pel Confucianesimo tutt'altra cosa che pel popolo. Pel filosofo, il complesso delle qualità che formano una personalità umana, è espresso, come abbiam detto, quanto a' viventi con la voce *P'oh* e quanto a' defunti con la voce *Kwei*; se non che, mentre pel filosofo la morte disperde o trasforma queste qualità personali, riconducendole al *Khi* o in seno al fluido etereo universale, pel volgo il *Kwei* è l'ombra, lo spettro, il fantasma, la larva, lo spirito in somma che sopravvive al corpo disfatto, e che è capace di tutto quel che la fantasia de' popoli primitivi attribuisce, in tutte le religioni animistiche, agli spiriti dei morti.

Le pratiche del culto degli antenati tendono a condurre lo spirito del defunto dalla condizione di *Kwéi*, o di larva o spettro, a quella di *Shen*, che si avvicina al divino. Prima di divenir tale, lo spirito ha però una vita più o meno lunga entro le tabelle funerarie dei templi domestici. In quelle tabelle l'anima dimora fino a che cessano i sacrificj in suo onore; i quali si estendono ad una serie di [213] antenati sempre più antica, quanto più è alta la condizione della famiglia a cui

<sup>122</sup> Ved. pag. 169.

appartengono. Gli antenati dei sovrani e dei principi hanno uno spirito (*Shen*), la cui vita individuale viene prolungata per molte generazioni, mentre il popolo e le persone di bassa condizione, diventano *Kwéi* appena passati di questa vita.

Così fatta distinzione indurrebbe a supporre, che lo stato di spirito personale, o *shen*, nelle tabelle funerarie, fosse per il defunto uno stato di felicità; poichè il prolungarla con sacrificj continuati per molte generazioni, è privilegio delle famiglie d'alta condizione. Bisogna però notare, che i defunti fino a che si suppongono esistere nello stato di spiriti nei sacrarj domestici, hanno attribuzioni non lievi. Se a loro vengono fatti sacrificj regolari secondo il rito, essi stessi devono a lor volta sorvegliare la famiglia a cui appartengono, procurarle quel benessere che le è necessario, esserne la provvidenza. E s'intende come tali attribuzioni siano tanto più ampie, e dirò così più faticose, quando la famiglia ha maggiori e più alte ingerenze: quanto la sua autorità si estende fuori delle mura domestiche, nel dominio delle pubbliche faccende. Tale è il caso del re, dei principi, delle alte dignità, i cui antenati hanno da provvedere non solo al benessere della famiglia, ma a quello degli amministrati, del popolo, della nazione intera. Egli è necessario allora che il culto sia più complesso, che una [214] serie più numerosa d'antenati si divida questa faticosa bisogna, quest'ufficio postumo, continuazione di quello che ebbero da vivi sulla terra. Al popolo, alle persone di condizione umile, il padre e, al più, l'avo defunti bastano a sorvegliare il buono andamento delle faccende domestiche. Il culto dei morti, in tal caso, non va oltre una o due generazioni. I defunti allora diventano *Kwéi*, o conseguiscono lo stato finale a cui sono destinati, molto prima dei defunti dei grandi, dei principi, d'ogni persona, in somma, che abbia avuto un qualche ufficio pubblico di certa importanza.

Gli spiriti, che nel dominio della religione popolare animano la natura, diventano nella dottrina confuciana l'energia della natura stessa, le forze che operano nella materia. *Kwéi-Shen* è espressione che vale *Yin-Yang*: – *kwéi* rispondendo a tutti i fatti e fenomeni d'indole *Yin*; *shen* a tutti i fatti e fenomeni d'indole *Yang*<sup>123</sup>.

Le energie della natura, secondo la dottrina cinese, fanno sentire la loro influenza in una parte più e meno altrove, e in certi luoghi piuttosto che in altri. Queste considerazioni regolano il culto, la scelta del luogo del sacrificio, il modo di sacrificare. Ogni stagione dell'anno ha i suoi speciali sacrificj, perchè nelle varie stagioni dominano speciali influenze naturali. E per conseguenza, quei sacrificj che cadono nei tempi, in [215] cui queste influenze manifestansi con la massima efficacia, hanno un maggior valore. La forma dell'altare, e la sua collocazione, sono scelte coi medesimi criteri.

Che poi gli oggetti del culto dal dominio del soprannaturale siano passati, per effetto del Confucianesimo, nel dominio fisico, risulta evidente, osservando il modo con cui questa dottrina intende l'azione del Cielo sopra gli uomini. Quando noi, non riferendoci a cose astronomiche, nè fisiche, nè di filosofia positiva, nominiamo il Cielo, intendiamo sempre la divinità o la provvidenza divina. Prendendo il contenente per il contenuto siamo per lunga inveterata abitudine portati a questo significato. È inutile provarlo, citando espressioni familiari, frasi del linguaggio filosofico-religioso, passi della scrittura ec., in cui il Cielo ricorre con tal significato. Educati a questo linguaggio, traducendo testi cinesi, diamo a quella parola il valore medesimo che ha per noi; inducendo così in errore noi stessi e il lettore.

“Il figliuolo pio si conforma ai voleri (o agli insegnamenti) del Cielo”, dice il *Li-ki*. E chi di noi non intenderebbe, doversi il figliuolo pio conformare ai voleri o agli insegnamenti di Dio, o d'una potestà soprannaturale? Ma se continuiamo la lettura del passo citato, l'errore tosto è manifesto; perchè il testo prosegue: “Perciò in primavera fa il sacrificio *Yoh*; e in autunno il sacrificio *Ch'ang*”. E ciò doveva farsi [216] per ragione di quelle influenze naturali, provenienti dal cielo, le quali con l'operare diversamente nei diversi tempi, insegnano all'uomo veramente pio, il modo con cui deve compiere i suoi atti religiosi.

<sup>123</sup> Vedi pag. 167 e seg.

Lo stesso sentimento religioso è un prodotto della natura. “Quando sul cadere dell’autunno l’uomo calpesta la brina che copre il terreno, una profonda tristezza lo coglie. Quando in primavera calpesta la terra umida di rugiada, prova un piacere misto d’ansietà, come chi aspetta qualcosa di caro al suo cuore”. Questo sentimento, che il cielo e le influenze naturali eccitano nello spirito dell’uomo, deve insegnargli a dare ai suoi atti religiosi, una forma diversa, in relazione coi tempi in cui si compiono.

Il sentimento religioso è specialmente promosso nell’anima umana, dagli atomi dei moti dispersi per lo spazio; e s’impadronisce diversamente del cuore, secondo le diverse condizioni della natura. Le emozioni sono infatti, secondo il nostro testo, cagionate dalle anime de’ defunti, che pel disfacimento dei corpi, si sono dileguate, e confuse insieme per l’aria; ed hanno un’azione diretta sulle anime dei viventi. – “Le emanazioni degli spiriti dei morti commuovono gli uomini a sentimenti di pietà”.

Anche nel governo della cosa pubblica non bisogna trascurare gl’influssi della natura. – “Il fondamento del governo degli Stati (intende gli Stati dell’antica confederazione cinese) sta nel significato [217] nascosto nei grandi sacrificj *Ti* e *Ch’ang*.”. I quali appunto esprimono le operazioni delle forze della natura, in quei periodi di tempo, in cui sono più vive ed efficaci. Con la qual cosa si cerca di fare intendere, che la natura stessa, nelle sue operazioni, deve servirci di modello, e suggerirci i mezzi di governare. Il culto, manifestato specialmente con quei tali sacrificj, deve rammentare questa verità.

Anche il conferimento di ufficj, l’elargizione delle ricompense, l’applicazione delle pene, l’amministrazione della giustizia, seguono questa regola. Ogni cosa deve farsi a tempo opportuno; perchè in ogni tempo prevalgono forze tali, che aiutando l’opera dell’uomo la rendono più efficace e proficua. Questo aiuto, nelle altre religioni viene da forze soprannaturali, nel Confucianesimo viene dalla natura stessa, intesa e secondata come si deve.

1886.

## II. GENJ TUTELARI RUSTICI

Per render più compiuta la conoscenza dell’antica religione dei Cinesi, la quale si trova con molta chiarezza e brevità esposta nel cap. XXIII del *Li-ki*, aggiungo ora alcuna cosa sur un gruppo di divinità rustiche, di cui non s’hanno che scarse ed inesatte [218] notizie, e che sono d’una singolare importanza, per la loro indole primitiva.

Nella vita di Confucio, la quale occupa il XII volume dei *Mémoires concernant les Chinois*, vien narrato, come una volta essendosi un discepolo recato da quel filosofo, lo trovò che s’apprestava ad uscire di città, per andare a vedere la festa che i contadini celebravano appunto quel giorno consacrato ai *Ta-cha*. Il discepolo allora s’avviò anch’egli col maestro; e arrivati sopra un’altura, di là si posero ad osservare la festa. Gli agricoltori in liete brigate popolavano il piano; alcuni cantavano in coro, altri in gruppi diversi ballavano, altri intorno alle mense mangiavano e bevevano allegramente. Confucio non finiva mai di mostrarsi contento d’essere testimonia di così schietta felicità, e in vedere come tutta quella gente, dopo un anno di lavoro, ringraziasse gli Dei, per aver raccolto dalla terra il frutto delle loro fatiche<sup>124</sup>.

L’Amiot, autore della Vita di Confucio, dice a questo punto che i *Ta-cha*, o semplicemente i *Cha*, sono Spiriti che possono rendersi utili o nocivi alla terra, e sono in numero otto. Il 1° presiede al vento il 2° al tuono, il 3° alla pioggia, il 4° alla grandine, il 5° alle nubi, il 6° agli insetti, il 7° alla brina, e finalmente l’8° ai ghiacci. Cita poi un’opera cinese, di cui non dà il titolo, nella quale è detto, che in [219] antico due volte l’anno, cioè un poco innanzi l’estate, e un poco innanzi l’inverno, riunivansi a festa, nei varj paesi, i vecchi contadini, per ringraziare il Cielo dei benefici

---

<sup>124</sup> *Mémoires concernant les Chinois*. XII, pag. 383.

ricevuti, e chiedergli di mostrarsi propizio in avvenire. Queste cerimonie si facevano per ordine del sovrano, ma non avevano nulla di ufficiale, come il resto del culto cinese<sup>125</sup>. Il Plath, nel suo libro sull'antica religione della Cina, non fa che ripetere quel che dice l'Amiot, nel luogo citato; enumera i medesimi Spiriti, con le stesse attribuzioni<sup>126</sup>; e non ha nel resto della sua opera, che brevi parole intorno ad essi<sup>127</sup>.

Questo culto campestre di singolare importanza per la sua origine antichissima, manca dunque di notizie sufficienti per farcelo conoscere<sup>128</sup>; e merita di fermare la nostra attenzione.

La festa campestre dei *Ta-cha* aveva molta analogia con quella che gli Ateniesi chiamavano τὰ Ἀλωα [220] e facevano in onore di Cerere<sup>129</sup> e di Bacco, per ringraziare gli Dei dopo la raccolta<sup>130</sup>.

La natura delle divinità che si onoravano in queste feste rustiche dell'antica Cina, era ben diversa, almeno in origine, da quella che deriva dalle attribuzioni date loro dall'Amiot. Secondo questo autore, sono spiriti che presiedono a' fatti meteorici, che hanno, è vero influenza sulla campagna e sulla raccolta, ma che conservano un'indole troppo generica, per tenerli come genj tutelari rustici, la cui azione non esca dalla cerchia della vita rurale. Anche il Plath, che segue l'Amiot, attribuisce a questi spiriti una potestà su i fenomeni atmosferici in generale, e gli classifica nella categoria degli spiriti celesti<sup>131</sup>. Giova or dunque esaminare quale sia la natura vera di queste divinità; attenendoci al *Li-ki*, che è il documento dal quale togliamo le nostre notizie, per quel che riguarda la fede dei Cinesi antichi.

Riferendosi a quel che dice il *Li-ki*, ai §§ 45, 46, 47, 48, 49, 55 del capitolo XI (IX secondo altri) ecco quali sono questi otto spiriti, e quale il culto che loro conviene. *Cha* è, come dicemmo, il nome degli [221] spiriti e del sacrificio; il quale, quando s'indirizza a tutti e otto in complesso, si chiama *Ta-cha*.

Questo sacrificio facevasi la 12<sup>a</sup> luna dell'anno, tempo in cui la terra contiene nel suo seno i semi de' cereali; e l'offerta era diretta appunto a procurare che la futura raccolta riesca abbondante. Infatti la voce *Cha* è spiegata dal nostro testo, "ricolta, mèsse"<sup>132</sup>. Il dodicesimo mese era scelto per tal sorta di feste, "perchè," dice il commento, "era il mese che chiude l'anno agricolo. Tempo in cui ogni cosa ritornata già alla sua origine, si prepara a ripigliar vita: tempo in cui l'uomo, desiderando ringraziare gli Spiriti pel merito ch'eglino hanno in ciò, vuole propiziarsi per domandare un'abbondante raccolta". (Questa specie di feste rustiche sono anche dette le feste del riposo del popolo. – "Gli agricoltori terminate le fatiche annuali, hanno un giorno di letizia: è il giorno della festa *Cha*, che è anche detta della ricompensa a' contadini. La raccolta viene dopo la detta cerimonia; e dopo essa, il riposo".

A questo proposito, un comentatore fa osservare, che se le feste dei *Cha* facevansi il dodicesimo mese, che cade in inverno, non potevano essere quelle del riposo che si pigliano i lavoratori della campagna dopo la mietitura. Se non che è da osservare, che l'inverno è anch'esso

<sup>125</sup> *Mémoires*, loc. cit.

<sup>126</sup> H. PLATH, *Die Religion und der Cultus der Alten Chinesen* parte I, pag. 76.

<sup>127</sup> Il PLATH ne parla brevemente nell'Op. cit., parte I, p. 76 parte II, p. 78 e 83.

<sup>128</sup> Ignoro se altri che hanno trattato delle antiche credenze cinesi, ne abbiano parlato un po' diffusamente.

L'INTORCETTA tra i vecchi sinologi, accenna pure egli appena a questo culto, citando il principio del § 45 del cap. XI (IX) del *Li-ki*. (R. P. Prospero Intorcetta societatis Jesu, Missionarii sinensis *Testimonium de Cultu sinensi*, Datum anno 1668. Parisiis, MDCC; pag. 129-130).

<sup>129</sup> *Cha* o *Pah-cha* viene infatti spiegato da un Dizionario: "A sacrifice to Ceres about the winter solstice" LOBSCHNEIDER, *Dict.*, pag. 4.

<sup>130</sup> *Cha* o *Ta-cha*, ringraziamento della fine dell'anno agrario, alla terra per la raccolta, W. WILLIAMS, *Dict.*, pag. 435.

<sup>131</sup> Cioè a dire si menziona nel capitolo "Von den einzelnen himmelischen Geistern" dell'Op. cit., parte I, pag. 67.

<sup>132</sup> Il carattere *soh*, posto nel testo a spiegare il carattere *cha*, è tradotto nell'edizione giapponese del *Li-ki*, con *saku*, che vuol dire *ricolta*.

pei contadini, un tempo di riposo, non [222] addicendosi la stagione al lavoro dei campi; ed è forse appunto a questo riposo invernale, che il nostro testo vuole alludere<sup>133</sup>.

I sacrificj agrarj *cha* o *ta-cha* si facevano a otto oggetti di culto, i quali, stando al *Li-ki*, erano:

- |  |   |                          |
|--|---|--------------------------|
| 1. Il primo mietitore, <i>Sien-seh</i> <sup>134</sup>  | } | <i>Li-ki</i> , XI,<br>48 |
| 2. Il regolatore della raccolta, <i>Sz'i-seh</i>   |   |                          |
| 3. Lo spirito della seminazione  |   |                          |
| 4. L'agricoltore, <i>Nung</i>  | } | <i>Li-ki</i> , XI,<br>47 |
| 5. La capanna, il segno di termine, i confini, <i>Yiu</i> , <sup>135</sup> <i>Piao</i> , <sup>136</sup> <i>Choh</i> <sup>137</sup> |   |                          |
| 6. Gli animali carnivori (Gatto selvaggio, <i>Mao</i> , e tigre, <i>Hu</i> ) che divorano gli i animali nocivi all'agricoltura.    |   |                          |
| [223] 7. I canali, <i>Yung</i> <sup>138</sup>  | } | <i>Li-ki</i> , XI,<br>48 |
| 8. Le dighe, <i>Fang</i> <sup>139</sup> .  |   |                          |

Come si vede, questi otto oggetti del culto erano, stando al *Li-ki*, ben diversi da quelli enumerati dall'Amiot nel luogo citato di sopra, e dal Plath nel suo libro sulla religione degli antichi Cinesi. Ecco ora qual sarebbe secondo questo nostro medesimo testo, l'indole di tali cerimonie.

I sacrificj al "Primo mietitore", che si vuole sia lo spirito di *Shen-nung*, al "Regolatore della raccolta", che si suppone sia lo spirito di *Heu-tsih*, e allo "Spirito delle seminazioni", sono come azioni di ringraziamento agli uomini, che primi insegnarono [224] l'arte di coltivare i campi. I sacrificj fatti all' "Agricoltura", alla "Capanna", ai "Segni di termine", ai "Confini" sono come atti di giustizia, in riconoscenza della loro utilità. In oltre, i gatti selvaggi e altri felini hanno per gli agricoltori cinesi il merito di divorare gli animali che recano danno ai campi e alle mèsse,<sup>140</sup> e per questa ragione vengono anch'essi onorati con atti religiosi.

La preghiera fatta ai Genj rustici, in occasione dei sacrificj in loro onore, era breve. Essa diceva: "Che il terreno sia piano: che le acque stiano nelle valli; che gli insetti non compariscano, e

<sup>133</sup> Del resto anche le feste popolari campestri dei Romani, dette *Faunalia*, cadevano presso che in inverno. Così ORAZIO, III, 18, *ad Faunum*, dice:

Ludit herboso pecus omne campo  
Cum tibi Nonae redeunt Decembres;  
Festus in pratis vacat otioso  
Cum bove pagus.

<sup>134</sup> *Seh* vale per un altro carattere che significa "ricolta, mèsse, lavoro campestre". Il carattere del testo è formato di due elementi uno vuol dire "granaio"; l'altro "venire"; il tutto significa perciò "Grano che va nel granaio", "ricolta".

<sup>135</sup> *Yiu* "Padiglione, capanna, riparo", dove sta il sorvegliante dei lavori campestri.

<sup>136</sup> *Piao* "Segnale posto lungo la via per indicare il limite dei campi". – *Li-ki*, XI, 46, *Commento*.

<sup>137</sup> *Choh* "Dykes to go from one field to another". W. WILLIAMS, *Dict.*, pag. 84. Sopra questi argini limitrofi erano costrutte le capanne pei sorveglianti.

<sup>138</sup> *Yung*, fossa per ricevere le acque, o canale per farle scolare.

<sup>139</sup> *Fang*, argini o dighe per contenere le acque.

Il MAYERS, citando un libro cinese pubblicato in sul principio del secolo passato, enumera questi Otto Sacrificj secondo il medesimo ordine in cui sono menzionati nel *Commento* al § 45 del citato capitolo del *Li-ki*. Ecco secondo il Mayers, e con la traduzione di questo, gli Otto Sacrifici: "1. To the first husbandman (Shen-Nung) – 2. To the director of husbandry (How-Tsi) – 3. To the cultivation of earth. – 4. To watch-towers of the fields – 5. To wild animals – 6. To ponds and dykes – 7. To watercourses – 8. To insect tribe". (*The Chinese Reader's Manual*, II, 242).

Il testo del *Li-ki* non s'accorda in tutto col *Commento* al § 45. Il sacrificio agli insetti non è menzionato; e si compie invece la serie di otto, ponendo in terzo luogo il sacrificio agli Spiriti delle semente. Questi sono indicati nel testo con l'espressione *Poh-chung*, "le semente" che il commento spiega: "Lo spirito che presiede alla seminazione dei cereali". *Li-ki*, XI, 46.

<sup>140</sup> Una canzone dello *Shi-king* (III, III, VII, 5) loda altamente il paese di Han, perchè vi si trovavano cervi, daini, orsi, gatti selvaggi e tigri. A questo passo il Legge pone la seguente nota, secondo un autore cinese: "It seems strange, that these wild creatures should be mentioned in proof of the pleasantness of the country: but they came into the mind of the poet, and their existence in such numbers showed how the country abounded in woods. Moreover, the skins of the bears could be worn, and their flesh would afford good eating; while the wild cats would destroy the vermin, and the tigers the wild boars which preyed upon the fields". (Legge, *The Chin. clas.*, IV, II, p. 550, in nota.)

le piante crescano nei luoghi palustri”. Queste parole, che, così a prima giunta, riescono oscure, vengono, dal commento al passo citato, spiegate nel seguente modo “Si prega perchè il suolo non abbia ineguaglianze tali da render difficile ridurlo a campo coltivato; perchè le [225] acque non inondino le terre; perchè le locuste non devastino i campi; e perchè le piante inutili mettano le loro radici nelle paludi, e non ingombrino i luoghi lavorati dall’aratro”.

Il Cheu-li ci fa sapere, che nelle feste agli otto *Cha*, si cantava una certa canzone del “Libro dei versi” (*Shi-king*,) accompagnandola col suono di tamburelli<sup>141</sup>. La qual cosa starebbe a provare, che queste cerimonie campestri rimontano a un tempo più antico di quello al quale si riferisce il *Li-ki*, per l’antichità stessa della poesia che recitavasi in quell’occasione.

In quei tempi remoti così fatti sacrificj rustici erano però diretti a un minor numero di oggetti. E se leggeremo alcuni brani del “Libro delle canzoni” (*Shi-king*), avremo un’idea della semplicità di quelle cerimonie. Cominciamo dalla canzone che era di rito cantare per la festa del *Ta-cha*. Questa canzone s’intitola dal nome del luogo d’origine della casa dei *Cheu*, il quale era *Pin*; ed ha un’antichità di più che dieci secoli avanti l’era nostra. Dipinge le condizioni del popolo, specie degli agricoltori, le occupazioni campestri proprie dei varj mesi dell’anno; la vita felice che si menava nella città di *Pin*; gli ordinamenti provvidi che ne rendevano costante il benessere. Si cantava per esprimere [226] il desiderio che le condizioni del paese fossero tali quali erano, in quei tempi di prosperità, le condizioni dell’antica culla della dinastia dei *Cheu*.

Un’altra canzone del detto libro c’insegna a chi i villici indirizzavano le loro preghiere e i loro voti. “Come sono estesi i miei campi! – dice essa. – Dai granai di riserva tolgo da nutrire tutti i lavoratori.... Coi vasi pieni di cibo consacrato, e con vittime pure sacrifico allo Spirito tutelare del paese (*Shé*) e agli Spiriti delle quattro regioni (*Fang*)<sup>142</sup>. – Nei campi tutto procede bene; essi sono la benedizione dei contadini.... Con le arpe e i tamburelli invociamo il Padre dell’agricoltura (*Thien-tsu*); invociamolo per la dolce pioggia, che accresce il prodotto dei cereali, che benedice con l’abbondanza gli uomini e le donne che s’affaticano su i campi. Il sovrastante ai lavori rurali (*Thien-tsun*) è contento di loro”. Altre canzoni della stessa antica raccolta, dicono le medesime cose.

Dall’antico culto delle energie produttrici della terra e delle influenze meteoriche, che era parte massima della religione primitiva dei Sinici, si svolse dunque un culto più complesso verso oggetti aventi [227] attribuzioni più definite, ma tutte rivolte all’incremento dei lavori agrari: il culto, cioè, degli Otto spiriti tutelari rustici, *Pah-Cha*; intorno ai quali, il *Li-ki* ci ha fornito notizie abbastanza diffuse. Durante le cerimonie di questo culto agreste, gli agricoltori, che nella Cina antica formavano la classe privilegiata e tenuta in maggior conto dopo gli uomini pubblici e di Stato, godevano un meritato riposo rallegrato da festevoli *ritrovi*; dei quali, come è detto in principio di quest’articolo, Confucio compiacevasi, assistendovi lieto della gioia dei lavoratori della terra, la quale aveva largamente concesso l’onesto e sudato frutto delle loro fatiche. Queste pratiche religiose che si riferivano alla vita esclusivamente agricola, caddero a poco a poco in disuso; e non è perciò da maravigliare se non se ne conservò una precisa memoria. Le cerimonie col progresso del tempo cambiarono indole, e la confusione tra le vecchie usanze e le nuove, portarono ad una ben naturale incertezza nel descriverle<sup>143</sup>.

1886.

<sup>141</sup> *Cheu-li*, cit. in *Li-ki*, commento al § 50, cap. XI. – Il testo parla di “tamburi di terra”, *thu-ku*. Questa sorta di strumenti erano formati d’una specie di vaso di terra cotta, di forma quadrata, senza fondo, e su le due facce stesovi una pelle.

<sup>142</sup> *Fang*, abbreviazione di *Sz’-Fang*, “le quattro regioni”, frase che essa pure è abbreviazione di *Sz’-fang-chi-shen*. “gli Spiriti delle quattro regioni”. Alcuni intendono tutti gli spiriti della terra in generale altri, gli spiriti che presiedono alle influenze naturali, provenienti dai quattro punti cardinali.

<sup>143</sup> Molte altre particolari notizie su questo culto di principale importanza pe’ tempi remoti a cui risale, sebbene poco noto, si possono leggere in altro mio scritto intitolato: *Tre capitoli del Li-ki concernenti la religione*, Firenze, Le Monnier, 1886.

[228]

### III LA PIETÀ FILIALE E IL PRINCIPIO D'AUTORITÀ

Qual posto abbia la religione nella costituzione della società cinese, è detto, in poche parole, da questo passo del *Li-ki*: – “Fabbricata la reggia, viene eretto al tempo stesso l’altare”. La qual cosa c’insegna chiaramente, che l’autorità politica era rafforzata dall’autorità religiosa; e che l’una e l’altra andavano del pari.

Infatti la religione è chiamata, nel testo citato: “Principio d’autorità per la schiatta, oggetto di soggezione pei pubblici ufficiali, argomento di sommissione pei popoli; i quali conosciuta, per essa, una potestà suprema, non osano ribellarsi”. Fin qui il testo è d’accordo con Aristotile; il quale disse, che i miti furono inventati dai legislatori “per persuadere la folla, e servire di sostegno alla legge”<sup>144</sup>.

Queste idee non s’accordano però col progresso, nè si addicono alla costituzione delle odierne società; nelle quali la Chiesa e lo Stato van sempre più distinguendosi; procurando di far riposare il principio d’autorità, su tutt’altro che la religione. Se non che [229] è diverso assai il modo con cui s’intende tra noi la parola religione, e il modo con cui la intende Confucio.

Se, stando al nostro modo di vedere, il passo del *Li-ki*, riferito di sopra, suona: trono e altare; ossia potere civile e potere teocratico congiunti per tiranneggiare il popolo; stando al modo di pensare dei Cinesi, si ha da intendere soltanto: governo e autorità, ordine e sentimento del dovere. E che s’abbia ad intendere così, lo vedremo evidentemente in seguito.

La religione è indubitatamente la forza più efficace per governare: lo dichiara esplicito il nostro testo. Ma non è l’antica religione del popolo, che lo dice; non il Taoismo, che l’afferma: è la filosofia confuciana, e la sua dottrina politica.

L’antica religione popolare dei Cinesi, si manifesta, come abbiamo veduto, con tutti i fenomeni delle religioni primitive. È una forma di feticismo e demonismo; la quale, nel fondo, non differisce dalle credenze degli odierni selvaggi. Nondimeno, anche secondo quella credenza primitiva della Cina antica, la famiglia e lo Stato sono di origine religiosa, come abbiamo avuto occasione di dimostrarlo<sup>145</sup>.

Il carattere stesso, col quale la lingua cinese esprime l’idea di tribù, famiglia, casata, contiene l’idea [230] d’aggregato d’uomini che praticano un medesimo culto. La città era costituita, tosto che veniva innalzato l’altare allo Spirito della terra, vicino all’albero feticcio che si supposeva lo contenesse. Per Confucio, non più la tabella dove dimora l’anima del morto, non più l’albero sede dello spirito tutelare, non l’altare e la divinità servono, in vero, per unire gli uomini in società, come lo credeva la religione popolare; ma serve a ciò il sentimento dei doveri sociali, insegnati dalla religione, e che la religione apparecchia a compiere<sup>146</sup>. Confucio ha della religione un’idea ben diversa da quella di altri fondatori di religioni, riformatori o legisti. La religione, per lui, non deve insegnare a procurarci l’aiuto di potenze soprumane, nè a ottenere retribuzione in un’altra vita delle opere fatte in questa come è opinione del volgo<sup>147</sup>. Il frutto delle pratiche religiose è “l’acquisto della perfetta attitudine a compiere i propri doveri, così da saperci piegare a tutte le esigenze di quelli: a renderci capaci di spendere tutte le forze che sono in noi, nell’obbedienza alle consuetudini sociali, che sono fuori di noi.... Le pratiche religiose devono svolgere i sentimenti d’onestà, sincerità, fedeltà e rispetto”.

---

<sup>144</sup> ARIST., *Metaph.*, XI, 8. 228

<sup>145</sup> Vedi l’opuscolo citato a pag. 194.

<sup>146</sup> Vedi a pag. 240.

<sup>147</sup> Si noti che intendo del volgo in Cina, di fronte alla religione filosofica di Confucio.

Ora dunque, ogni uomo non idoneo a piegarsi a' doveri formati dal consorzio civile, è un [231] membro inutile alla società. Anzi, dice il *Li-ki*: “Solamente chi ha il sentimento del dovere è uomo; chi ne manca, è come cosa morta”. Non si potrebbe esprimere con maggiore efficacia, l'importanza di questo principio fondamentale della religione e della morale cinese.

Il sentimento del dovere, che spinge l'uomo a compiere in tutto l'obbligo suo, così da renderlo capace di diventare uomo civile, gli è egli inerente per natura? Ogni altra dottrina, che non fosse cinese, considerando la necessità di questa forza morale per la vita delle società, insisterebbe nell'affermare che esso è parte necessaria delle qualità dell'animo umano. Ma il Cinese è troppo positivo e spregiudicato osservatore dei fenomeni sociali, e troppo amante della realtà dei fatti, per affermare una tal cosa. E Confucio, citando nel *Li-ki* un passo del Libro delle canzoni, sembra negare che l'uomo abbia per natura una tale inclinazione. “Gli animali, esso dice, hanno tutti gli organi e tutti i sentimenti necessari al loro modo d'esistenza. L'uomo manca dell'organo e quindi del sentimento del dovere”.

Un tal sentimento è suscitato nell'anima umana dall'educazione, la quale muta l'uomo animale in uomo socievole. “L'educazione forma l'uomo, come l'arte rende utile la materia bruta”. Tutto sta dunque a conoscer l'arte, che trasforma le materiali tendenze animalesche dell'uomo selvaggio e primitivo, in forze produttrici di civiltà.

[232] “La potenza morale che governa la società ha la sua origine nel Cielo; trova la sua applicazione sulla Terra; e si manifesta in ogni atto della vita civile, regolata dalla religione”. – Ecco di nuovo in campo il cielo; e la religione, per conseguenza. In quanto al cielo bisogna riferirsi a quello che si è detto altrove<sup>148</sup>. In quanto alla religione come fattore sociale, come mezzo di governo, come fonte dei sentimenti umani, bisogna spogliarsi dell'idea che di essa siamo abituati a farcene, per intendere come in Cina non significhi teocrazia, dominio sacerdotale; per non farsi della società cinese l'idea d'una aggregazione d'uomini tenuti a freno dal timore d'una potenza ignota, soprannaturale, arbitraria, messa a profitto da pochi privilegiati. La religione per Confucio – e notiamo, che parlo qui della dottrina confuciana e non della religione popolare – è tutt'altra cosa che non sia per noi. Essa stabilisce un principio d'autorità, cercandolo non fuori della natura, in personalità divine o sopraumane; ma nella natura stessa, nella stessa legge che la governa. Il principio d'autorità inculcato dalla religione, pel quale solo è possibile la vita sociale, viene perciò ad essere un principio d'autorità proveniente dall'ordine naturale dei fatti.

“L'umanità presente è il prodotto dell'umanità passata; la civiltà odierna, l'odierno benessere è il frutto [233] del lavoro, continuato per secoli e secoli, di tutti coloro che ci precedettero. L'uomo deve dunque, prima di tutto, un culto al passato, un culto all'umanità defunta”<sup>149</sup>. E come egli ringrazia il cielo e la natura, per le produzioni utili che gli concede, ha pure il dovere di mostrare la sua riconoscenza a chi s'adoperò pel suo bene. E dal padre defunto risalendo a' più lontani antenati; e da' più lontani antenati ai primi uomini che inventarono le arti utili alla vita; la religione cinese inculca il dovere di onorare l'opera dell'uomo al pari dell'opera del cielo, la natura e l'umanità. Il Confucianesimo non scompagna mai questi due atti d'onoranza religiosa, come vien dimostrato da molti passi delle sue Scritture sacre. Perciò esso raccomanda caldamente d'aver sempre il pensiero rivolto al tempo antico; e la religione appunto deve “insegnare a ricondurci alle origini”. – “Il savio torna all'antico, si riconduce ai principj, non dimentica le origini. Perciò manifesta il rispetto, esercita le forze, e compie sempre atti di riconoscenza verso i progenitori”. – Rivolgere l'animo d'onde provengono le istituzioni, dà saldezza alla base su cui riposano, e rende agevole il governare”.

Questo culto al passato trova la sua applicazione più diretta nel culto dei genitori defunti, per arrivare poi al rispetto illimitato ai genitori viventi, e al [234] sentimento di deferenza verso ogni maggiore d'età. – “La religione serve a farci tornare al passato, continuandolo in noi con la pietà filiale. La pietà filiale è l'obbedienza; e l'obbedienza è secondare la legge morale, per compiere gli obblighi del proprio stato”.

<sup>148</sup> Vedi a pag. 215-216.

<sup>149</sup> Vedi il cap.º: L'uomo e la società secondo il Confucianesimo.

La pietà filiale è perciò la virtù più elogiata d'ogni altra. I consigli rivolti ad inculcarla, le massime che ne eccitano l'osservanza, le regole che dicono come debbesi praticare, le prescrizioni minute per non mancare a nessuno dei suoi doveri, gli esempi che ne dimostrano l'efficacia mirabile, empiono molte pagine del *Li-ki*, prendono la maggior parte dei libri di morale, occupano intere opere. “Non, v'è, ch'io sappia, (scrive a ragione il Bartoli) eziandio nelle antiche memorie contezza di nazione, appresso la quale il natural debito de' figliuoli inverso i lor genitori si paghi in amore, in riverenza e in quant'altro può farsi a lor beneficio, sì interamente, com'è proprio de' Cinesi.... Or libri antichissimi, universalmente avuti in quel conto che scritture canoniche, d'altro più sensatamente non parlano; e così anche i loro commentatori: e continuo argomento de' letterati, sopra che esercitar l'ingegno e far pompa dell'eloquenza, è la dignità de' padri, e 'l debito de' figliuoli”<sup>150</sup>.

In Europa è stato scritto molto su questa pietà filiale dei Cinesi; sono state tradotte molte di quelle [235] pagine e di quei trattati: tutti ammirando, nessuno domandandosi la ragione di quello sfoggio di morale e di affettuosi sentimenti<sup>151</sup>. E meritava pure il conto di domandarci, perchè nella Cina, fin dalla più alta antichità, venisse inculcata e insegnata una virtù, che è il prodotto d'un grado assai elevato di civiltà, frutto d'educazione raffinata, di gentilezza d'animo, di tenerezza di cuore, tutte cose che non s'addicono alla rozzezza di tempi remotissimi.

*Padre* si crede si colleghi con *pai* “padrone”, piuttosto che con *pâ* “nutrire”, come altri vorrebbe. E quella prima origine nella parola, è, in fatti, più in relazione con l'idea, che l'antichità s'era fatta del *pater familias*: l'idea cioè di padrone assoluto della aggregazione domestica. Nè l'autorità paterna poteva essere riguardata altrimenti della Cina. Là, come pei nostri antichi, ci si presenta, ne' primordj, come un potere assoluto, tirannico; il quale, a simiglianza di tutti i poteri tirannici, aveva bisogno d'una forza superiore [236] che lo imponesse a coloro che avevano quella di ribellarvisi.

I sentimenti formati dall'educazione nell'animo dell'uomo civile, mantengono intatti i legami della famiglia, tenendo vivo il rispetto e l'amore filiale; mentre, dall'altro lato, l'uomo civile odierno può sottrarsi da una dipendenza troppo diretta, divenendo padrone di sè stesso, tosto che se ne senta capace, come la legge gli consente. Non così accade nelle civiltà incipienti e primitive. L'uomo arrivato alla virilità, nella pienezza delle sue forze, sente il bisogno vivissimo d'operare; e si piega di mala voglia alla dipendenza di chi stima più debole e meno valente. Egli vuole esser capo d'una riunione d'individui, che per certa inferiorità fisica siano inclinati alla sommissione, prima che la vecchiezza venga a toglierli l'energia e il vigore. Allora, o la religione gl'impone una cieca soggezione al padre, o all'avo, il quale regna assoluto e sicuro, sacerdote e padrone protetto dalla divinità, su la numerosa progenie; oppure si libera con la violenza, da una soggezione oramai mal tollerata. – Così noi vediamo, che per sottrarsene, molti popoli selvaggi uccidono i loro vecchi. Nella Melanesia, nella Polinesia, presso gli abitanti della baia d'Hudson, presso gli Esquimesi, i Kamciadali, gli Algonchini ed altri molti, la sorte dei vecchi è di tal modo miseranda. E tale era appunto appresso alcuni popoli barbari dell'antichità; i Sogdiani, i Battriani, i Massageti, secondo Strabone; gli insulari [237] di Ceo, secondo Erodoto; i Trogloditi, secondo Diodoro e Agatarchide.

Le antiche civiltà semitiche e la civiltà romana, avevano provvisto nel primo modo: l'autorità paterna pesava su la famiglia come autorità divina. L'antica civiltà indiana, dominata anch'essa dalla religione, dove pure la religione era tutto, aveva nondimeno provvisto altrimenti: era la religione stessa che comandava alla vecchiezza di lasciare il governo della famiglia alla virilità. Le Leggi di Manu dividono infatti la vita del brammano in quattro periodi: quelli di *brahmachârin*,

<sup>150</sup> BARTOLI, *La Cina*, 1, XXXV.

<sup>151</sup> La pietà filiale, intesa come la intende la morale cinese, è una virtù ben difficile a praticarsi anche appresso un popolo colto. Il *Li-ki* lo riconosce quando scrive – “Aver cura de' genitori è agevole; ma è difficile mantenersi verso loro sempre rispettosi. E se anche di continuo si rispettano, ciò non è facile senza sforzo e ostentazione. Ma se questo si può, è arduo continuare tale ossequio fin dopo ch'eglino son morti. Imperocchè anche quando i genitori sono defunti, bisogna badar bene come si adopera questo nostro corpo, che essi ci lasciarono, per non turbar loro la memoria, con la nostra cattiva condotta.”. (*Li-ki*, XXIV, 34).

di *grihasta*, di *vânaprastha* e di *bhikshu*: che è quanto dire di giovane scapolo; di studente della religione de' padri; di uomo maritato, capo di casa e sacerdote del culto domestico; di anacoreta o devoto. Quest'ultimo è il periodo della vecchiaia, nel quale il brammano deve darsi interamente alle pratiche religiose. Per tal modo le leggi di Manu lasciano libero di sè stesso l'uomo, quando egli sente la vita in tutta la sua pienezza; escludendo dalla casa un'autorità, che non poteva esser più docilmente sopportata; e togliendo all'affaccendarsi mondano una vecchiaia, alla quale è stimato più giovevole il prepararsi degnamente alla morte, nella contemplazione devota di una felicità oltre tomba.

La religione confuciana non esclude la vecchiaia dalla famiglia, come le Leggi di Manu, non la vuole investita di autorità divina, come nella famiglia dell'antico mondo classico, ma la vuole mantenere come [238] principio di quell'autorità civile, intorno alla quale s'aggira l'organismo sociale. Rigettato, come abbiám visto, il soprannaturale dalla religione confuciana, questo principio di autorità doveva cercarsi nell'ordine fisico dei fatti: nel fatto più naturale e appariscente; in quella superiorità che non può esser discussa, nella superiorità degli anni.

La pietà filiale non è pei Cinesi una virtù che si ferma al rispetto dei genitori: si estende a tutti i maggiori. Mostrando la riconoscenza illimitata, religiosa, che ognuno deve ai progenitori, che il presente deve al passato; la dottrina confuciana trae la conseguenza necessaria dell'ossequio dovuto al padre, continuato nel culto ai propri antenati, e dell'ossequio dovuto ai vecchi, continuato nel culto dei morti in generale.

La necessità sociale d'un principio d'autorità, che dia alla famiglia, allo Stato, al popolo una vita organica durevole e proficua, nel Confucianesimo viene acconciata con le forme del sentimento; inculcando il dovere come una virtù, facendo dell'obbedienza una qualità del cuore. Così l'ossequio verso gli anziani è la prima pietra del grande edificio; e la virtù che lo rappresenta diviene la più importante di tutto il sistema della morale cinese, perchè la più utile alla società<sup>152</sup>; e come tale inculcata con tutti i mezzi, [239] predicata in tutti i toni<sup>153</sup>, esaltata fino all'esagerazione<sup>154</sup>.

Per rendere possibile la pratica di questa virtù, un altro sentimento va insinuando la religione confuciana nell'animo umano; la pochezza del valore individuale. L'individuo non può nulla, l'umanità può tutto. Alcuni passi del *Li-ki* sono indirizzati a spiegare questo punto principale della dottrina. – “Quando il sovrano supremo ha un bene, ne attribuisce il merito al cielo. Quando un principe ha un bene, ne è riconoscente al sovrano supremo. Quando i ministri e gli altri dignitari hanno un bene, ne ringraziano il principe. E quando gli ufficiali subalterni o gli uomini del popolo hanno un bene, ne riferiscono l'origine al padre e alla madre, o lo fanno dipendere dai maggiori”<sup>155</sup>.... “Per tal modo insegnasi a non presumere delle proprie forze, e ad avere singolare ossequio ad un principio d'autorità.” E anche per la medesima ragione, le ricompense, gli ufficj, le dignità si conferivano sempre nel tempio degli antenati, [240] come manifestazione d'ossequio e obbedienza alla loro autorità; e quasi per renderli consapevoli, e garanti al tempo stesso, degli atti che si compiono alla loro presenza.

Gli antenati e il passato, ecco donde la dottrina confuciana attinge il principio d'autorità, del quale continuamente procura far conoscere l'importanza. Di fronte a questo principio, di fronte all'immensità dell'opera di milioni e milioni di uomini, che rappresentano il passato storico, sparisce ogni ragione di quello stolto e smisurato orgoglio di cui oggi il presente è invasato.

Il Sumner Maine, dopo aver dimostrato, in uno dei suoi libri pieni di dottrina e di senno, il suo scontento pel modo con cui oggi vanno le cose politiche nel mondo in generale e nel suo paese

<sup>152</sup> “Le virtù sociali si acquistano con la pratica della pietà filiale”.

<sup>153</sup> “Le pratiche religiose insegnano soprattutto la pietà filiale”.

<sup>154</sup> “La pietà filiale è sì eminente che tocca il cielo e la terra, è sì estesa che arriva a' Quattro mari”.

<sup>155</sup> Possiamo così ripetere col Bartoli: “Padre dunque e madre nella Cina sono nomi sacrosanti: e dove una si gran parte di loro non ispera nulla da Dio, cui o non credono esservi, o non si dan pensiero di cercar se vi sia; dal teneramente amare, e dall'umilmente servire i lor genitori credono dover loro venire tutto il bene che bramano in questa vita”. (*La Cina*, I, XXV).

particolarmente, si dichiara convinto essere una nazione tanto più felice, quanto più rimane fedele al passato. L'instabilità non è un bene, egli dice, ma una cagione di decadenza e di rovina<sup>156</sup>. Io son persuaso che il sociologo inglese troverebbe nel fondo della costituzione sociale della Cina, qualcosa degna della sua approvazione.

[241]

#### IV. L'UGUAGLIANZA E LA COMUNIONE AL SAGRIFICIO

L'uguaglianza è la parola a' nostri tempi più di frequente pronunziata con passione e desiderio, come è anche la parola più male intesa. Ognun che la profferisce ha in mente di vedere gli uomini tutti a un medesimo livello; e in tal caso uguaglianza è sinonimo di omogeneità. Ora chi dice società, dice organismo; e l'organismo è un complesso di parti coordinate, ma eterogenee. Come si concilia dunque l'ordinamento sociale, con l'uguaglianza, secondo il comune e volgare modo d'intenderla?

Il principio d'eguaglianza, come viene asserito da molti, fu proclamato da due religioni, il Buddismo e il Cristianesimo. Eppure il Buddismo non distrusse nell'India le caste, che rimaste insuperabili, minacciano gli uomini anche nell'altra vita; e la servitù, sotto tutte le forme e di tutti i gradi, accompagnò traverso tutti i secoli la storia del cristianesimo. Non è dunque l'uguaglianza sociale che quelle religioni insegnarono; ma per l'una è l'uguaglianza di tutti i viventi in faccia al dolore, che secondo la sua dottrina aggrava ogni specie d'esistenza; per l'altra è l'uguaglianza d'ogni [242] uomo in faccia a un Dio tanto grande, al cui confronto spariscono tutte le miserissime distinzioni umane.

La sola religione dell'antichità che parli d'uguaglianza nel dominio dei fatti sociali, è il Confucianesimo; perchè è la sola delle religioni antiche, che non si occupa dell'uomo come creatura che deve conseguire la sua perfezione fuori della società e del mondo; ma che se ne occupa per far di lui un elemento utile del consorzio civile.

In un altro capitolo di questo libro<sup>157</sup> dove ho trattato medesimamente dell'uguaglianza, ma considerata dal lato politico, ho fatto notare come nelle religioni pervenute a un certo grado di svolgimento, le cerimonie sacrificali hanno spesso un significato simbolico; il quale nel culto cinese è diretto a istruire gli astanti in tutti i doveri, che spettano all'uomo civile. Il *Li-ki*, citato già a suo luogo<sup>158</sup>, dice precisamente che il savio non cerca nel culto religioso altro che la forza e l'attitudine di compiere i doveri, che il consorzio civile strettamente richiede. Questi doveri vengono significati appunto con cerimonie ed atti religiosi, che sono a mano a mano minutamente dichiarati nel testo. In questo simbolismo del cerimoniale religioso, l'uguaglianza è espressa con la comunione alla mensa sacra dalla quale nessuno per quanto umile sia è escluso, anche se al sacrificio vi partecipò il [243] sovrano, e i ministri e i grandi della corte. Non di meno, se ciò significa uguaglianza nel diritto d'ognuno a partecipare de' doni fatti agli Dei, dimostra altresì la generosità degli Dei, che lo permettono; i quali così vogliono dare un esempio, all'autorità umana, di benevolenza e liberalità verso chi è soggetto a quella. Inoltre una cosa è da notare, la quale sembra in aperta contraddizione con l'idea d'uguaglianza, che abbiamo detto essere racchiusa nel significato simbolico della comunione al banchetto sacrificiale. Se tutti indistintamente partecipano alla mensa sacra, non vi partecipano tutti fraternamente e da uguali; ma in modo tale, da mettere in piena evidenza le varie condizioni d'ognuno, e il vario grado. Cominciando dalla persona che fa da immagine vivente (*shi*) dello spirito a cui si sacrifica, e che rappresenta l'autorità divina, e quindi

<sup>156</sup> *Popular Government*. Four Essays by Sumner Maine. London, Murray, 1886.

<sup>157</sup> Vedi p. 175.

<sup>158</sup> Vedi p. 133.

passando al principe, che rappresenta l'autorità umana; e poi via via a tutte le altre classi d'ufficiali, che rappresentano i vari gradi di potestà, ciascuno ha la sua precedenza, i suoi privilegi, la sua parte di onoranza. La qual cosa non ha soltanto il fine di mettere in evidenza la diversità del grado delle persone, ma anche quello d'insegnare e dimostrare, che "i benefizj dalle più alte classi debbono arrivare indubitatamente alle più basse;" perchè allora, "ogni persona del popolo aspetterà tranquilla e sicura, nel suo umile stato, sapendo che non potrà mancarle la sua parte di bene".

[244] A ognuno il suo, ma ognuno a suo tempo: ecco la massima che si rileva da questa parte della cerimonia religiosa di cui si parla. Così la comunione alla mensa sacra simboleggia l'uguaglianza, come anche il rispetto al potere, e la giustizia. Vediamo come tutto ciò può riferirsi ad un medesimo concetto; e come può conciliarsi l'uguaglianza con l'ossequio all'autorità.

La dottrina politica e religiosa della Cina inculca ad ogni passo il principio d'autorità, e il sentimento del rispetto e dell'obbedienza. Tutta l'educazione della gioventù, e gl'insegnamenti che fanno l'uomo, devono condurre a questo. Perciò "la religione, che è l'espressione di questa sommissione a un principio di autorità, e d'ossequio ai propri doveri, è il fondamento dell'educazione". Pertanto, eccettuata la sovranità suprema, i varj gradi di potestà civile e religiosa non sono inerenti alla persona, nè ad una classe di persone; ma è la legge della natura, unita ed aiutata dalla consuetudine e dalle leggi dello Stato, che pone a mano a mano gli individui in quelle determinate e diverse condizioni, che formano la necessaria eterogeneità dell'organismo sociale.

I primi anni della vita il cinese li passava sotto l'autorità del padre e del maestro, occupato nell'acquisto delle cognizioni più elementari, e delle arti necessarie alla vita. Nella scuola, dove entrava a dieci anni, cominciava lo studio delle scritture sacre, che racchiudono la storia e la tradizione del popolo; a venti [245] anni pigliava il berretto virile, e studiava le costumanze e le leggi sociali. A trent'anni pigliava moglie, ed eragli data una parte dell'azienda della casa, e un campo. A quarant'anni, se la sua capacità era da tanto incominciava ad occupare alcun pubblico ufficio; e a cinquanta poteva salire all'alta carica di *Ta-fu*, e prender parte alle faccende del governo. Insomma quel che conduceva gl'individui a progredire nella gerarchia sociale, era l'età e lo studio, l'esperienza e la dottrina.

Prima che l'insegnamento, nei suoi diversi gradi, avesse portato, secondo il sistema cinese, ineguaglianza tra gli uomini, sviluppandone le facoltà ed educandoli, e facendoli capaci più o meno alle pubbliche faccende, prima d'allora, dico, nessuna distinzione era ammessa, per nascita, nella Cina. – I figliuoli del sovrano, de' principi e de' grandi che entravano dapprima nella scuola, erano riguardati uguali a tutti gli altri fanciulli che la frequentavano. Soltanto, la diversità dell'età loro, e, col progredire della educazione, il diverso profitto e le diverse capacità, cominciavano a porre le prime distinzioni. In seguito, col progredire degli anni e dello studio, e con l'esercizio e la pratica della vita, chi sapeva mostrare una superiore intelligenza, e attitudine agli uffici civili, riuscendo ad innalzarsi nella gerarchia sociale, il grado in tal modo acquistato veniva e dalla legge e dalla consuetudine quasi consacrato, e fatto segno di [246] deferenza e d'ossequio da quei che restavano in basso<sup>159</sup>. Così andavansi formando le varie classi componenti l'organismo della società cinese, necessarie alla sua esistenza; e nel tempo stesso costituivasi quel complicato cerimoniale della condotta civile, che regola ogni atto della vita d'un Cinese bene educato.

Per la qual cosa la cerimonia religiosa, di cui si è fatto parola di sopra, rappresenta questa uguaglianza primitiva degli uomini, queste distinzioni acquistate, la possibilità in ognuno d'acquistarle, e la necessità assoluta di riconoscerle e rispettarle. Cosicchè la uguaglianza, nel pensiero cinese, s'accorda col principio d'autorità; e il diritto di partecipare alla potestà pubblica, col dovere di stretta sommissione a coloro che l'hanno conseguita.

1886.

V.

---

<sup>159</sup> Ved. pag. 148.

## IL BUDDHISMO GIUDICATO DAL CONFUCIANESIMO

Da un libro cinese che ha per titolo *Pien-hwoh-pien*, il quale potrebbe tradursi “Delle credenze che turbano la ragione”, tolgo alcuni brani, che riferisco qui appresso.

[247] Le notizie che si leggeranno non sono nuove; perchè il libro, come quasi tutti i libri cinesi d'erudizione è composto di brani d'opere diverse, ordinati per materie; e parte d'alcune di quelle opere sono conosciute in Europa. Ma i passi che ho presi a tradurre riferendosi a giudizi che autori confuciani portano intorno a certe credenze religiose introdotte in Cina, ci saranno utili per giudicare il valore sociale del Confucianesimo stesso; perchè tutti i difetti che si vanno annotando in esse, si vogliono convertire, in sostanza, dal compilatore del libro citato, in pregi della religione ortodossa di stato. Bisogna però aver presente, che essendo il compilatore un confucianista de' più ortodossi, sceglie le sue citazioni e i suoi giudizi tra autori del suo stesso modo di pensare; e che quei giudizi possono essere perciò troppo severi, ed anche ingiusti. Le dottrine avverse sono qualche volta interpretate inesattamente, sia a malizia, sia per ostentata ignoranza delle medesime, e incuria di penetrare al fondo delle idee; affine di mostrare nel maggior modo possibile, il disprezzo verso credenze che si stimano false e perversitrici. Insomma, per intenderci, teniamo a mente che l'autore cinese usa quella stessa buona fede, che adoperano tra noi gli scrittori di simiglianti materie, quando si pigliano a confutare: avvertendo però, che, anche in questo, i Cinesi sono molto più indietro di noialtri.

[248] “In principio del regno di *Ming-ti* degli Han (58-76) si cominciò ad aver notizia esservi in Occidente un Dio (*Shen*), il cui nome era *Fuh* (Buddha); e perciò si mandò gente nell'India a chiedere della sua dottrina, e per avere delle sue Scritture, ed anche per fare che venissero alcuni *Sha-men*”<sup>160</sup>.

“Ora le scritture di quella setta, così in sostanza, tengono in alto pregio il vuoto e il nulla, insegnano la pietà, e a non uccidere animali. In quanto all'uomo, morto ch'egli sia, il suo spirito permane e continua ad incarnarsi in varie forme. Nella vita presente tutti vengono remunerati o puniti per le buone o cattive azioni fatte nella vita passata. Ciò che hanno per ottimo è l'esercitarsi in raffinare lo spirito, fino ad arrivare ad essere Buddha”.

“D'un tal bene parlano ampiamente, e con grandi parole, così che il volgo e i poveri di spirito restano sedotti. A sublimarsi con siffatta dottrina, si guadagna il titolo di Santo”.

“Queste sono le nuove arti che si propagarono allora nella Cina, dove si fecero anche immagini per venerare l'autore di quelle. Nondimeno *Ying*, principe di Ch'u, che fu primo a cercarne notizia e ne fu entusiasta, dopo aver visto, a cagione d'un complotto per ribellione, dispersi i suoi seguaci e discepoli, fu costretto a darsi da sè stesso la morte”.

[249] “*Tsz'-liang* sovrano di *King-ling*, nello stato di *Ts'i*, forte amava la setta buddista; mentre a *Fanchen* piaceva parlarne contro. Quando *Tsz'-liang* dicevagli: – se non credete nella dottrina circa la concatenazione delle cause<sup>161</sup>, come spiegate voi l'esservi nel mondo ricchi e poveri, nobili e volgo – *Fan-chen* rispondeva:”

“Nella vita gli uomini sono come i fiori sugli alberi. Nascono tutti uguali; ma poi secondo il vento si sparpagliano. E così portati via, taluni penetrano traverso la persiana e la cortina d'una finestra, e cadono sur un tappeto; tali altri, traverso le fessure dell'impalancato d'una stalla, cadono nel letame. Quelli che vanno a cadere sul tappeto sono da paragonarsi agli uomini che vivono nei palazzi; quelli che vanno a cadere nel letame, agli uomini che vivono nelle capanne. Ecco la differenza tra ricchi e poveri. Che bisogno c'è di venirmi a parlare di effetti e di cause?”

E *Tsz'-liang* in vero non trovando modo di persuadere l'avversario, questi continuava; e volendo provare che lo spirito si distrugge col corpo, soleva dire la forma è la sostanza dello spirito;

<sup>160</sup> Çramana, Religioso perfetto, Santo.

<sup>161</sup> La dottrina dei *Nidâna*, fondamento della metafisica buddista, con cui si asserisce che la condizione degli individui, nella vita presente, è conseguenza di azioni fatte in esistenze passate. Invero però la dottrina dei dodici *nidâna* è per dar ragione della esistenza, e delle cagioni che la determinano.

lo spirito è l'uso a cui serve la forma. Lo spirito sta alla forma, come la [250] facoltà di tagliare, per esempio, sta alla lama. S'è mai sentito dire, che non essendovi lama, ve ne sia il taglio?"

“Pel sovrano le cerimonie del culto e i riti sono stabiliti già da gran tempo. *Fuh (Buddha)* è divinità di un paese straniero, e non ha corrispondente sacrificio tra quelli che l'imperatore ha il dovere di fare”.

“Sotto gli Han e sotto gli Wei (386-534) benchè si sapesse che gli uomini d'Occidente erigevano conventi in ogni città; non un solo cinese ebbe in mente di farsi monaco. Anzi severi decreti proibivano a chi aveva ufficio pubblico e al popolo di recarsi nelle pagode a bruciare incenso, e fare altri atti religiosi. E i sudditi della Cina, che aspiravano a diventare Shamen, tosto si sottomisero”.

“Il Buddhismo è religione dei barbari dell'occidente e del settentrione; la quale venne introdotta nella Cina al tempo dei secondi Han (25-190). Nell'antichità non se ne ebbe sentore. Eppure *Hwan-ti* stette in trono 100 anni, e ne visse 110; *Shao-hao*, 80, e ne visse 100; *Chwan-hü* 79, e ne visse 98; *Ti-kuh*, 70, e ne visse 105; *Yao*, 98 e ne visse 118; *Shun* e *Yü*, ambedue 100”. In questo tempo gli Stati erano in pace; il popolo tranquillo e felice; gli uomini vivevano fino alla più remota vecchiezza. Eppure nella Cina non si professava ancora il Buddhismo”.

[251] “Anche i sovrani che vennero in seguito ebbero ciascuno molti anni di regno tranquillo, e vita lunghissima; e il popolo sotto di essi ebbe prosperità e pace. Durante tutto questo tempo la legge del Buddha non era ancora entrata nel nostro paese; e questa pace e questa longevità non furono certo conseguenza nè merito di quella religione”.

“Al tempo di *Ming-ti* degli Han si cominciò ad avere in Cina la religione buddista; e *Ming-ti* regnò appena 18 anni (58-76 d. c.); dopo di lui, disordini, calamità, rivoluzioni; solo pochi anni di pace, e poi vengono i *Sung*, gli *Ts'i*, i *Liang*, i *Ch'en* e gli *Wei* (420-523); sotto i quali il Buddhismo andò a mano a mano pigliando importanza; mentre, dall'altra parte, la vita e la durata delle famiglie sovrane diventano sempre più brevi. Soltanto *Wu-ti* dei *Liang* (520-550) regnò 48 anni. Innanzi e dopo di lui il Buddhismo si era diffuso, e molti si facevano monaci”.

“I seguaci di Çâkyamuni non usano vittime nei sacrificj, e fanno un solo pasto quotidiano, di soli vegetali. Dopo non mangiano più, fino al giorno di poi, anche se si sentono morire di fame. In questo modo le città più fiorenti in breve si distruggerebbero. Professare il Buddhismo è cercare un'incerta felicità, procurandosi una sventura certa. Questo solo dovrebbe tenere ognuno lontano da quella religione”.

Negli anni Wu-te, regnando i Thang (618-627), [252] *Fu-yih*, historiografo imperiale (*Tai-shi-ling*) presentò al sovrano un memoriale in questa forma:

“ – La dottrina dei Paesi d'Occidente [intende il Buddhismo] non insegna nessuno dei doveri sociali. Gli obblighi del suddito e del principe, del figliuolo e del padre di famiglia sono affatto trascurati. Discorre invece lungamente dell'impurità dell'esistenza e dei diversi rinascimenti<sup>162</sup>; così che gli sciocchi e gl'ignoranti ne restano ingannati per siffatto modo, che li vediamo intenti a fuggir le conseguenze di peccati commessi in una esistenza passata, aspirare ad una felicità da conseguirsi in una esistenza futura, e a non tener conto di tutto quello che riguarda la vita presente. Sopportano ogni sorta di sventure, ma al solo fine di scansare l'Inferno; e credono fermamente ad una misteriosa redenzione, che esprimono con parola idiana<sup>163</sup> – “.

“ – Ora ognuno sa che la vita e la morte su la terra dipendono dall'ordine naturale delle cose; mentre le punizioni dei falli, le ricompense alla virtù, le dignità e il benessere dipendono dall'ordinamento sociale. Ed ecco il Buddhismo, con le sue favole, [253] venire a dar contro le leggi

<sup>162</sup> Letteralmente: “parla delle Tre impurità, *San-t'u*, e delle Sei strade”, *Lu tao*. L'espressione *San-t'u* vuole indicare le impurità e i mali inerenti ai tre mondi, *Trâilôkya*, dell'universo buddista. L'espressione *Lu tao*, in Sanscrito *Gâti*, indica le tre strade che menano alle varie forme di trasmigrazione.

<sup>163</sup> Il *Nirvâna*.

della natura, e ad usurpare l'autorità del capo dello Stato. Eppure lo *Shu-king* (v. IV. 18) dice: – Soltanto il capo dello Stato dispensa i beni, conferisce le dignità, aduna ed amministra le rendite pubbliche. E se un suddito, usurpando l'autorità sovrana, prendesse a dispensare egli i beni, le dignità, le ricompense, sarebbe indubbiamente di danno alle famiglie, e funesto allo Stato – “.

“ – Durante il regno degli *Wu-ti* e dei *San-Hwang*, (2956-2206 a. C.) la dottrina del Buddha non esisteva ancora; eppure i principi erano saggi, i ministri onesti e fedeli; e gli anni correvano felici, e la vita degli uomini durava a lungo – “.

“ – S'arriva al re *Ming-ti* degli Han (58-76), e comincia a stabilirsi fra noi un così fatto culto esotico; e dai Paesi d'Occidente molti devoti vengono ad insegnare la loro dottrina – “.

“ – Dai sovrani della dinastia *Si-Tsin* (265 d. C.) in su, non era permesso in Cina farsi monaco; ma i barbari vennero, con pratiche superstiziose, a mettere in iscompiglio il nostro paese. Allora si cominciò a non tenere in nessun conto gli editti che proibivano i culti stranieri. Sovrani sciocchi, ministri adulatori, governo tirannico, benessere breve, furono i frutti che portò il Buddismo – “.

“ – Le storie narrano che una sola donna, con arti superstiziose riuscì a insinuarsi tanto nell'animo del re *Yeu* (781-721 a. C.) che fu cagione della perdita [254] dello Stato. Oggi, che diecimila tra monache e monaci vivono in mezzo a noi, occupati ad intagliare e a disegnare immagini devote, per eccitare il fanatismo e la superstizione nel popolo, da qual rovina sarà egli minacciato il nostro paese! – Ebbene, o principe, unite quella turba di diecimila persone, insieme a coppia di marito e moglie; e in dieci anni avremo accresciuta la popolazione dello Stato d'un bel numero di cittadini. I quali, tra altri dieci anni, educati alla agricoltura o istruiti nelle arti, arrecheranno utile certo alla società, allontanando nel tempo stesso i guai che avverranno, se il presente stato di cose si continua. –” (*Op. cit.*, IV, f. 11-13).

“... I maschi all'aratro, le donne al telaio, ecco il mezzo perchè il popolo non soffra fame nè freddo; ecco quello che la dottrina dei nostri antichi ci ha insegnato. Invece il Buddismo ci ha portato una moltitudine di monaci, che vive oziando, abita luoghi ameni, veste bene e mangia meglio; sì che dieci famiglie, con le loro fatiche, non bastano a mantenere uno di costoro.

“... Ad un tale che non amava il Buddismo, taluno diceva: – La dottrina del Buddha, nel fondo, è giusta e buona; gli effetti, alcune volte, possono parer cattivi”.

“ Al che l'avversario rispondeva: “– Sono [255] appunto questi effetti che io deploro. La dottrina io non la conosco, nè mi curo conoscerla. Ma questo so, che se ella non s'accorda con quella degli antichi savj, non è bene studiarla; se le concorda, i “Sei *King*”<sup>164</sup> bastano; e il Buddismo è inutile”.

“... Taluno diceva: Il concetto del Buddha si risolve in un desiderio vivo di condurre gli uomini al bene; e lo prova il favore che ha trovato presso tanti popoli, in tempi diversi, e la prodigiosa sua diffusione”.

“Alla qual cosa è da rispondere; che il bene non fa l'elogio del male. Il Buddismo nega l'autorità del padre e quella del principe; perchè Çâkyamuni abbandonò il padre, e il principe, e la società, per darsi alle pratiche d'una religione, che insegna agli altri a fare altrettanto”.

“Ma i difensori rispondono: – È necessario distinguere: Aver cura del proprio padre per tutta la vita, è esercitare la pietà filiale; ma è quella che il buddista chiama la piccola pietà filiale. Invece, abbandonare il mondo per darsi alla scienza sublime, innalzar se stesso fino a diventare, nell'alto dei cieli, il padre caritatevole di tutti gli uomini, ecco la grande pietà filiale! E il Buddha non è che mancasse di pietà [256] filiale; egli è che aveva e predicava la grande, universale pietà”.<sup>165</sup>

<sup>164</sup> I libri canonici del Confucianesimo.

<sup>165</sup> Questa espressione “La gran pietà filiale”, si trova anche nel *Li-ki*, XXIV, 37. Ma leggendo il paragrafo del testo cinese, capiremo la differenza. Il Buddismo dà a questo concetto un carattere più universale ed elevato, che non lo faccia il Confucianesimo; il quale non si discosta mai dalla sua pratica applicazione alle faccende terrene.

Facciamo ora alcune annotazioni intorno a questi brani, tradotti dal libro cinese, di cui in principio ho recato il titolo.

Le due dottrine, di Çâkyamuni e di Confucio, appaiono, nel confronto che se ne fa, in tutta la loro discordanza; ma appare chiaro ancora, come sia oziosa tra loro ogni disputa per arrivare a concludere quale delle due sia la migliore. Partono da principj diversi, hanno un diverso fine, e percorrono per conseguenza diverse strade. Il Confucianesimo riposa sul concetto che l'uomo è fatto per la società; che l'individuo non ha valore se non come membro utile di quella; e l'educazione, l'insegnamento e la religione devono, di pieno accordo, indirizzarsi a tal fine. Pel Buddismo il mondo è vanità; l'uomo e gli esseri sono forme fuggevoli; l'esistenza è dolore; e la felicità, il bene, il vero sono in una condizione di cose affatto opposta a quella che si mostra su la terra agli occhi dei mortali.

Ora dunque, il punto capitale, sta nel fissare [257] se debbasi avere in conto solamente la vita terrena, o se debbasi riguardar questo mondo come transitorio, come luogo di prova, come una fermata per ripigliar la via inverso un mondo migliore. Il Confucianesimo non si pone nemmeno la questione. Per lui è una verità indiscutibile, che gli uomini onesti, giudiziosi e pj devono rivolgere tutti i loro pensieri al mondo e alla società. E non solo gli uomini devono rivolgere da vivi i loro pensieri alla terra, ma anche defunti; perocchè, come abbiamo accennato, anche i morti hanno l'obbligo d'attendere efficacemente al buono andamento delle faccende di questo mondo. Per la qual cosa il Confucianesimo condanna aspramente, nel Buddismo, la vita contemplativa, il monachismo, il celibato, come insegnamenti del tutto anti-sociali e dannosissimi.

Il torto dei filosofi cinesi sta, come si vede, nel condannare le conseguenze naturali, logiche, necessarie della dottrina avversa; senza far parola del valore de' principj da cui derivano. Solamente desumono che que' principj siano falsi, perchè le conseguenze sono contrarie a quelli, ch'eglino stimano giusti, anzi i soli adattati al consorzio civile. Vero è che il Buddismo, col suo disprezzo pel mondo e la società degli uomini, non riesce a far che l'uno e l'altra non esistano in effetto; e con l'affermare la vanità d'ogni cosa, non può strappare dal fondo del cuore umano gli affetti terreni che fortemente vi allignano. Così avviene che il credente, o chi è convinto d'esser tale, s'adopra al [258] proprio interesse, dichiarandosi pieno d'amore per gli altri; drizza la sua cupidigia a' beni della terra, asserendo che il solo bene e la sola verità è oltre questo mondo; s'immerge nel fango della vita, proclamandosi amante sviscerato dell'idealità; e muore consumato dal desiderio d'una felicità terrena che non ha conseguito, persuaso d'aver percorso la strada, che conduce all'eterna felicità celeste. Laonde il buddista che vuole operare logicamente, conforme ai principj della sua legge, convien che rifugga ne' monasteri, nelle grotte, negli eremitaggi; distinto dalla folla, che, pur dicendosi professante il buddismo, vuol vivere nel mondo e dei suoi affetti, nella società e dei suoi vantaggi.

Questo contrasto nelle coscienze individuali, che conduce ad una doppia forma di società monacale e laica; e a due potestà distinte, ecclesiastica e civile, spesso in lotta fra loro, urta fortemente il senso comune dei cinesi della setta confuciana. I quali appunto rimproverano al Buddismo d'insegnare una dottrina che distrae gli uomini dalle faccende di questo mondo; perchè mostra loro per principale oggetto qualcosa che è fuor di quello; perchè tiene la presente condizione dei viventi essere un risultamento necessario d'azioni compiute in esistenze passate; e perchè spinge ad operar sempre in vista d'una ricompensa da conseguirsi in una esistenza futura. Ciò è un togliere ogni valore sociale alle azioni umane, un disconoscere ogni principio di umana autorità, un escludere la potestà [259] paterna e la politica, cardini della costituzione sociale. Ond'è che alla vita contemplativa, che mira ad un fine oltramondano, il Confucianesimo contrappone la necessità di badar bene ai fatti nostri con maggior profitto nostro e dei nostri simili; al monachismo contrappone il lavoro – “i maschi all'aratro, le femmine al telaio”<sup>166</sup>; al celibato, la necessità del matrimonio, per non defraudare lo Stato, di cittadini utili e laboriosi;<sup>167</sup> alla carità universale, le umili virtù domestiche; all'entusiasta, insomma, che abbraccia nel suo amore immenso tutti gli

<sup>166</sup> Vedi a pag. 254.

<sup>167</sup> Vedi a pag. 254-255.

esseri viventi, il figliuolo pio che ama i genitori, e rispetta l'autorità. Le retribuzioni, inoltre, è forza che provengano solamente dalla potestà politica, per servizi resi allo Stato; e la condizione onorevole e agiata ha da venire dal lavoro indirizzato al bene pubblico. Perchè, se le ricchezze e gli onori sono la conseguenza di azioni fatte in una esistenza passata, come sostiene il Buddismo, la società che può procurarli, come retribuzione di un lavoro speso a suo vantaggio, perde ogni importanza<sup>168</sup>.

Del resto, per far conoscere come e quanto il nostro autore cinese pensi alle cose di questo mondo, e soltanto ad esse, farò osservare, che, tra le prove dei danni arrecati dalla religione buddista, la [260] principale è d'averne abbreviata la vita agli uomini<sup>169</sup>. E notiamo, che il nostro filosofo non lo attribuisce però a merito della sua dottrina, se gli uomini godevano d'una maggior longevità prima del Buddismo. Oibò! i Confucianisti sanno bene che gl'insegnamenti morali non ingagliardiscono le membra. Vien condannato il Buddismo sol perchè proibisce di nutrirsi di carne, e vuole i digiuni". Mangiar solo erbe, e digiunare, è il mezzo, dice il nostro autore, di spopolare ben presto le città più fiorenti"<sup>170</sup>.

Se in questo il filosofo cinese è d'accordo con molti igienisti europei, non lo è però col dottor Flourens, nè con l'abbate Moigno, che lo cita. Egliino asseriscono, al contrario, che l'uomo antediluviano campava lunghissimamente, perchè non cibavasi affatto di carne. Si sa di certo, scrive l'abbate Moigno, che l'uomo fu dapprima frugivoro, poi erbivoro, e finalmente carnivoro; e che essendo stato creato per mangiar frutta, o al più erbe, non avendo denti nè stomaco da carnivoro, abbreviò la sua vita quando cominciò a nutrirsi di cibo animale<sup>171</sup>. La qual cosa, se prova, anche in questo, la veracità della Scrittura; prova altresì, [261] a parer mio, che l'uomo sarebbe stato messo al mondo, per fare tutto il rovescio di quel che fa.

1886.

## VI. TAOISMO E CONFUCIANESIMO

Il Taoismo si propone di condurre l'uomo a perfezionar tanto l'esser suo, così d'averne il dominio degli spazj, e andar vagando fin per l'immensità che è al di là dell'ultima sfera celeste. A tale giunge il devoto, sublimando il suo proprio corpo, per modo da renderlo invulnerabile, incorruttibile, puro, immortale ed etereo; ma pur sempre serbando la figura e le sembianze di quando visse sulla terra. Ed è a notare, che egli si conduce a quell'alto grado di perfezione, non traverso la morte, ma eludendo la morte; prolungando cioè la sua esistenza fino all'immortalità; passando non interrottamente dalla vita terrena alla vita celeste.

Nove gradi di perfettibilità percorre il devoto prima di diventare perfettissimo; e vagare a suo talento per lo spazio ampio e profondo, tra gli astri e al di sopra di essi. Nel primo grado è "uomo [262] trasformantesi", *Sien-jen*:<sup>172</sup> è uno cioè che cerca di mutare la sua natura debole e caduca, che cerca l'incorruttibilità e l'immortalità. Nel secondo è chiamato *Féi-sien*. Egli è riuscito a vincere la morte, e a poter sorvolare sulla superficie terrestre, senza trascinarvisi, come gli altri uomini. Nel terzo – in cui è detto *Ling-jen* – ha reso più puro, più etereo, più spirituale il suo corpo. Nel quarto è *Chen-jen*: ossia uomo vero, uomo ideale. Ha perfezionata la sua natura; la quale arriva al massimo della sublimità nel quinto stato, in cui è detto *Ling-sien*, "Etereo immortale". Allora può

---

<sup>168</sup> Vedi a pag. 253.

<sup>169</sup> Vedi a pag. 250-251.

<sup>170</sup> Vedi a pag. 251.

<sup>171</sup> *Les Livres Saints et la Science, leur accord parfait*, par l'abbé FR. MOIGNO, auteur de *Splendeurs de la Foi*. Paris, 1884, pag. 403-406.

<sup>172</sup> La voce *Sien* è spiegata con *ts'sien* la quale significa; 'to move, to remove, to be promoted; to change' (W. WILLIAMS, *Dict.*, p. 980). Il carattere che suona *Sien*, è formato di due elementi grafici, che voglion dire "uomomonte"; alludendo alla vita che que' devoti taosi menano su per i monti, e nelle grotte.

volare nello spazio, spingendosi tanto più in alto, quanto più sale nella gerarchia d' "Essere immortale". Così nel sesto stato può volare pel cielo, ed è *Féi-thien-Chen-jen*; nel settimo può innalzarsi al cielo altissimo ed è *Thai-thien-Chen-jen*; nell'ottavo può salire fino alla terza sfera, ed è *San-t'ien-Chen-jen*; e nel nono finalmente, sino al nono cielo, ed è allora *Kin-thien-Chen-jen*<sup>173</sup>.

[263] Un libro francese recente,<sup>174</sup> – in cui l'autore, popolarissimo, pretende dar veste scientifica alle sue fantasie, non sempre nuove – vuol dare ad intendere, che dopo la morte, l'individuo umano ha da percorrere molti stati d'esistenze; ne' quali, a mano a mano, e ad ogni promozione nella gerarchia dell'immortalità si spoglia della sua materia corporea; accrescendo ed allargando la potenza di spingersi sempre più in alto per le sfere del Cielo, fino ad arrivare al sole, dimora delle anime elette, dove gli esseri sono del tutto spirituali. Questa, presso a poco, è la credenza dei Taoisti; ed ho riferita l'opinione dello scrittore francese, per far vedere come i sogni degli uomini si rassomigliano, non ostante la diversità de' tempi, de' luoghi, e "di cultura.

Quale è l'arte con cui i taoisti si rendono immortali? – Eglino credono che sulla terra vi sieno piante di virtù miracolose: piante che contengono una porzioncella di quell'energia universale, che fa vivere eternamente la natura nel suo eterno divenire. Ricercano dunque questa virtù delle piante, in modo [264] d'estrarnela; e di fare una quintessenza, per comporre un liquore o qualcos'altro di portentoso, che, sorbitolo, arrechi immortalità e salute eterna al corpo. L'occupazione principale dei devoti taoisti fu dunque la ricerca di erbe così singolari, e de' luoghi dove crescono. E gli eremiti su per i monti andavano erborando, e facendo esperienze alchimistiche; e, per impulso di sovrani, si ordinarono spedizioni in terre lontane, dove si supponeva fosse abbondanza di siffatte piante.

Vi sono tradizioni diverse su questo argomento. Una crede ad isole misteriose, che sono lungi, nel mare orientale: un arcipelago paradisiaco popolato di genj, e d'alberi e d'erbe preziose. Un'altra va in traccia di questa sorta di vegetali che danno l'immortalità, in occidente; in luogo dove dimora la Dea che concede il privilegio di coglierli. Un'altra tradizione ha attinenze con la Luna, che v'è considerata come il serbatoio del beveraggio dell'immortalità. Quest'ultima sembra avere un'origine del tutto indiana. Le altre due, se non escludono influenze straniere, contengono però molti elementi indigeni. Io non parlerò qui che della seconda, che si porta all'Occidente, perchè dell'altra ne ho parlato distesamente in altro luogo<sup>175</sup>.

Il monte *Kwen-lun* è il punto di mira delle leggende taoistiche riguardanti le arti di rendersi [265] immortali. Di questo monte l'antica tradizione ortodossa confuciana dice solo, che il popolo il quale abitava la regione circonvicina, portava in tributo al re *Yü*, tessuti e pelli; ma la tradizione popolare taoistica lo ha preso a soggetto di più favole. In quelle i Cinesi parlano del monte *Kwen-lun*, come gli Arj del monte *Mêru*: confondendoli anzi in una sola montagna. Un libro cinese dice infatti: "il *Kwen-lun* è chiamato nell'India *Sü-mi* (*Sumêru*)".

Certi antichi ricordi geografici attribuiti al grande *Yü*, dicono che il *Kwen-lun* è alto undicimila *li*, e largo diecimila; che i fiumi Azzurro, Bianco, Rosso e Nero, i quali hanno le loro sorgenti nel Lago di Diaspro, gli girano d'attorno; e che in vetta il detto monte ha nove terrazzi. *Hwai-nan-tsz'*, filosofo taoista vissuto nel II secolo a. C., afferma che il monte è circondato da nove fila di mura, e che da ogni lato è ricco d'alberi produttori perle e pietre preziose. Ai suoi piedi scorre il fiume Giallo, il quale dopo tre giri torna alla sorgente, che è detta *Tan-shui*, "Acqua vermiglia"; chi ne beve scampa da morte. Il monte è inoltre popolato di Genj; i quali coltivano certi campi di sesamo e di coriandoli; i cui semi, mangiati dai devoti, danno la longevità. Vi sono anche

<sup>173</sup> Benissimo descrive il BARTOLI (*La Cina*, I, CXXX) questa sorta di Santi taoisti, con le seguenti parole: "... mostrano ne' lor Tempj statue di Beati, cioè d'uomini non mai morti, ma stanchi o sazi di più vivere qua giù, saliti, i più valenti, di cielo in cielo fin dove, Iddio vel dica: i men forzuti, o più amorevoli della terra, rimasti ad abitare in su le purgatissime e mai sempre serene cime de' monti, belli come aurore di maggio, lucidi come soli mezzodì, impassibili come statue di diamante, leggieri come soffi di vento, e invisibili fuorchè a' seguaci della lor setta, che solo hanno gli occhi che bisognano per vederli".

<sup>174</sup> N. B. Bisogna aver presente che quest'articolo è scritto nel 1886. L'autore è il Figuiet, il libro *Le lendemain de la Mort*.

<sup>175</sup> Vedi il mio libro *Il Buddha, Confucio e Lao-tze*, pagine 458-463.

dodici torri di giada di cinque colori, dove dimora *Si-wang-mu*, alla testa delle sue legioni di spiriti. Anche *Lieh-tsz'*, altro autore taoista che fiorì nel V secolo a. C., i cui scritti furono raccolti e pubblicati solo nel IV [266] secolo d. C. afferma che il *Kwen-lun* è residenza di *Si-wang-mu*, madre dei Genj<sup>176</sup>.

Che dall'Oriente, donde si leva il Sole, venga con la luce la vita, è un concetto il quale ha preso forme diverse in tutte le mitologie. Non c'è perciò bisogno di far notare la relazione che può trovarsi, fra quella regione, e l'idea dell'immortalità; e s'intende perchè i primi taosi andassero in traccia d'erbe miracolosamente efficaci a procacciare la longevità, nelle regioni del Mare orientale. Ma non s'intende perchè s'indirizzassero anche, allo stesso effetto, verso i paesi d'Occidente: là dove il sole tramonta, donde nasce la notte, simbolo della morte piuttosto che della vita. Le due [267] tradizioni, accennate di sopra, sembrano dunque stare in contraddizione fra loro.

Esaminiamo quali idee hanno guidato i taosi, in attribuire ad alcune piante la mirabile virtù di prolungare indefinitamente l'esistenza umana; e come sono stati, in conseguenza, diretti nel ricercarle. Le piante possono racchiudere l'essenza vitale sparsa per tutto universalmente, ma in singolar modo certe di esse, che vivono in certi luoghi: anzi è spesso il luogo dove crescono, che dà loro siffatta virtù. La quale viene estratta con operazioni alchimistiche, come s'è detto; ed insinuata poi nell'organismo umano, lo rende eterno come il mondo. Questa credenza si connette col culto popolare degli alberi, e col concetto, in parte filosofico in parte volgare, di un fluido vitale, o di una materia eterea, origine del mondo e di tutti i fenomeni fisici<sup>177</sup>.

È fuor di dubbio che lo studio delle virtù delle piante, per uso medicinale, è uno dei primi nella genesi del pensiero. Si ritrova presso i selvaggi e i popoli primitivi, sotto forma di magia e stregoneria. *Shennung* è il primo botanico e il primo medico della Cina, come può dirsi ne sia il primo sovrano: perchè rappresenta lo stato del popolo cinese, appena uscito dalla barbarie.

In quel tempo e in seguito fu in gran vigore il culto delle piante e degli alberi. Erano in generale onorati gli alberi della foresta, che rivestono i monti, [268] e le piante utili all'agricoltura. Si onoravano certi particolari alberi, riguardati sede di singoli spiriti tutelari. Ogni luogo, ogni famiglia, ogni tribù ne aveva uno, al quale porgevasi sacrificj ed offerte<sup>178</sup>. La tabella stessa dove si rifugiava lo spirito del morto, se rammenta la credenza primitiva, che non concepiva uno spirito fuori d'un qualsiasi ricettacolo materiale, si riferisce forse anch'essa al culto degli alberi. Infatti quando un uomo veniva a morte, si soleva mettergli vicino un legno foggiato a posta, affinchè l'anima, uscendo dal corpo, trovasse subito un pronto rifugio. Poi essa prendeva dimora nella tabella, posta nel sacrario domestico; la quale in sostanza, era un feticcio di legno, sede dell'anima di un defunto, che diventava in tal modo tutelare della casa; come l'albero feticcio era considerato sede dello spirito tutelare della tribù, del campo o del paese.

L'altra credenza, che ha aiutato a immaginare la leggenda dell'immortalità, è quella del fluido vitale, che penetra la terra. Questo concetto prese forma con la filosofia confuciana; ma riposa su la fede popolare. Abbiamo visto che il mondo, secondo quella filosofia, è uscito da una materia prima purissima ed eterea, la quale nel suo stato originario, è detta *Khi*, *Tsing-khi*, o altrimenti<sup>179</sup>. Dalla condensazione di quest'etere [269] primordiale sono venute le diverse sostanze

<sup>176</sup> *Si-wang-mu*, nome che significa "La regina dell'Occidente", come Dea della regione della vita e del luogo dove crescono le piante che danno l'immortalità, può anche considerarsi come una Dea della terra. Infatti la tradizione vuole che essa presentasse una mappa della terra a *Hwang-ki*, appena che questi fu salito al trono, per fargli conoscere i suoi dominj; e che lo stesso facesse col re *Shun*, il quale da quella mappa vide come poteva ampliare i confini del suo reame.

Una leggenda narra che il re *Muh-wang* dei Cheu (m. 1001–946 a. C.) viaggiando in Occidente sul Lago delle gemme, che è a' piedi del *Kwen-lun*, s'incontrò con questa Dea, la quale stava a guardia degli alberi preziosi che danno l'immortalità.

Lo sposo di *Si-wang-mu*, "La regina d'Occidente", è chiamato *Mu-kung*, "Il Principe degli alberi". Un'altra leggenda, immaginata nel tempo di *Sung*, favoleggia che *Si-wang-mu* e *Mu-kung* rappresentano i primi risultamenti delle forze della natura, apparsi al cominciare del loro processo di svolgimento.

<sup>177</sup> Vedi pag. 144 e seg.

<sup>178</sup> *Lun-yun*, III, 21. – *Le culte des Génies* etc., pag. 9-10.

<sup>179</sup> Vedi pag. 204.

che compongono la terra; ma nel suo stato originario impregna ogni corpo, ed è origine d'ogni fenomeno. L'uomo opera in virtù di questo fluido, la cui congregazione forma l'organismo; e l'anima, sciolta dal corpo, torna nello stato di fluido primordiale etereo.

Ora, sulla superficie della terra, sono le acque i veicoli di questo fluido sottile. Esse, ramificandosi, lo portano da per tutto a promuovere la vita della natura. – “L'acqua è il sangue e lo spirito della terra. L'acqua scorre, penetra, si ramifica; e diffonde e distribuisce il fluido etereo (*khi*), e con esso la vita”. I monti poi sono i luoghi della terra dove questo fluido è più accumulato: essi sono come depositi, serbatoi della forza vitale del nostro pianeta. I fiumi, che hanno le loro sorgenti nei monti, lo attingono appunto da quelli. I monti vengono dunque ad essere sorgenti d'influenze vitali, come i luoghi della terra dove apparisce più efficace la sua forza produttiva. Quest'idea viene appunto espressa da' passi d'autori cinesi, che riferisco qui appresso.

“I monti sono formati dalla condensazione dell'Etere primordiale (*ling-khi*)”. – “I monti sono i conservatori del *khi*, Etere; perciò essi agevolano la nutrizione e il mantenimento delle cose”. – “Il Cielo e la Terra stabiliscono i luoghi, che i monti e i fiumi mettono in comunicazione col fluido etereo universale, *khi*; perciò lo *Yi-king* c'insegna, come *Yu* [270] onorasse religiosamente gli alti monti e i grandi fiumi”. – Per queste ragioni la parola “monte”, in cinese *Shan*, è definita, nei dizionari indigeni, con altre che significano “produrre”, od anche “emanare, espandere, diffondere”; poichè dal monte emana e si diffonde il fluido etereo vitale, *khi*. Inoltre alla parola “monte” è dato anche il significato di “protettore”; perchè “i monti con la loro influenza benefica, fan crescere, mantengono e proteggono gli esseri; per la qual cosa nel *Cheu-li* è detto, che i monti più famosi delle nove provincie, si chiamano i Guardiani della terra”. – “I monti emanano influssi vitali, diffondendo, per mezzo delle acque, il fluido etereo della natura”.

Le più alte e famose montagne della Cina furono, per ciò, sempre tenute colà in grande venerazione; e designate con l'epiteto onorifico, perchè dato solo a esse, di *Yo*, eccelse<sup>180</sup>. Ma il monte più [271] celebre di tutti è quello che resta ad Oriente, cioè il *T'ai-shan*: che è riguardato come il più antico: l'anziano di tutti i monti della Cina. Su la cima di quello, i sovrani che salivano al trono facevano sacrificj di ringraziamento al Cielo, e ai suoi fianchi, sacrificj di ringraziamento alla Terra; mentre incidavano nella roccia i loro nomi e le loro geste, per tramandarne memoria ai posteri. In questo monte si facevano le evocazioni delle anime; e si divinava la durata della vita; perchè “l'Oriente essendo principio e compimento di tutte le cose, vi si ha da conoscerne il principio e la fine della vita, la durata delle esistenze umane sulla terra”<sup>181</sup>.

[272] Posta dunque in sodo la credenza d'un fluido vitale, etereo, pervadente la terra, il quale non è altro che la materia nel suo stato originario; posto che le acque siano il veicolo di questo fluido vitale, le piante sono in grado d'assorbirlo; e certe tali specie, che crescono in luoghi propizi, dove quest'etere cosmico, datore di vita, è più abbondante, ne devono, senza dubbio, essere anche

<sup>180</sup> I Taosi ai monti – sacri per le loro produzioni e per essere sede di spiriti di devoti e di asceti – danno piuttosto il nome generico di *Tang-thien*, “Grotte, Caverne, Spelonche”; perchè nel monte non hanno riguardo che al fatto d'avere simili cavità; e ciò si notava singolarmente, perchè da quelle cavità si credeva uscisse il fluido vitale della terra, l'Etere primordiale. Queste grotte erano perciò preferite dai devoti taosi. In essi trovavano la salute; perchè dalle erbe che vi crescevano traevano le sostanze che dovevano rafforzare la loro natura fisica, tanto da renderli incorruttibili ed immortali.

I buddhisti cinesi, tinti colà anch'essi di taoismo, amano i monti e le grotte al pari dei devoti taosi. – “V'ha montagne d'ogni maniera – scrive il Bartoli – e selvose e ignude, per tutto attorno il dosso gremite di cellette e casipole, dentrovi un di quegli'infelici romiti a menarvi sua vita in solitudine e penitenza: e su per gli orridi monti di Quanliù è fama tanti monasterietti o celle contarvisi, quanti giorni ha l'anno. Ma certi, per più gloriosamente, cioè più disagiatamente abitare, sceltasi alcuna punta d'alpe elevata, e ben in vista al contorno, ivi colle proprie mani si cavano una grotticella, e vi si alluogano dentro. Altri anco di virtù più arrischiata, ove nel pendio d'una rupe, quanto più rovinosa, tanto più in acconcio ai lor desiderj, veggano alcun naturale scavato entro al vivo del sasso, capevole dei lor corpi, quello appunto, come il cielo l'avesse aperto per essi, eleggono ad abitare: ec.” (BARTOLI, *La Cina*, I, CXXIX).

<sup>181</sup> “Sul *T'ai-shan* eravi la Tabella di Giada nella scatola d'oro, dalla quale si poteva conoscere gli anni della vita degli uomini. *Wu-ti* degli Han avendola consultata si trovò segnato 80 anni per durata della sua; e 80 anni infatti visse”.

più ricche. L'idea d'estrarre da queste piante la virtù in esse contenuta, ossia il fluido vitale assorbito dal suolo, veniva naturale alla mente.

S'andò dunque a cercare di tali alberi e di tali erbe in terre orientali, perchè l'oriente, ricco d'acque, origine della luce diurna, si supponeva sovrabbondante di vita. Ma siccome le acque dei grandi fiumi della Cina, risalendo pel loro corso, conducono in Occidente, dove tutti hanno le loro sorgenti nelle montagne, s'andò pure colà a cercare le sostanze per comporre il liquore dell'immortalità. Alla sorgente dei grandi fiumi, in quei grandi depositi di fluido vitale, che sono, nelle idee cinesi, le grandi montagne, dalle quali sgorga con le acque, si suppose crescessero in abbondanza le piante meravigliose della vita. Ecco che l'Occidente, per quanto la regione della notte, riguardo al corso del sole, è nelle leggende cinesi la ragione della vita; perchè dall'Occidente provengono tutti quei grandi fiumi, che bagnano e fertilizzano quelle contrade.

Secondo il Confucianesimo, l'anima umana, uscita [273] per morte dal corpo, dopo aver vissuto di vita individuale nelle tabelle funebri de' templi, ritorna in seno all'etere primordiale; e in quello stato è cagione, come l'etere stesso, de' varj fenomeni naturali<sup>182</sup>. Nel Taoismo invece l'anima non solo vive continuamente una vita individuale, ma ancora, nell'essere perfetto, non deve mai sciogliersi dal corpo. Questo deve bensì perfezionarsi, rendersi tenue, etereo, puro; ma deve sempre accompagnare l'anima. E insieme con lei sale poi, per gradi, ad una potenza, sempre più grande, d'innalzarsi su per i cieli.

Le due credenze sembrano in assoluta contraddizione; ma l'antica fede del popolo le unisce. Questo ritorno dell'anima umana all'etere primordiale, in cui perde la sua personalità, è un concetto del tutto filosofico. L'anima dei morti, pel popolo, continua a vivere nelle tabelle del sacrario domestico; nè il volgo si cura di sapere che cosa accada all'anima che l'abita, quando, per andare di generazioni, quelle tabelle che la contengono, cadute in dimenticanza, non ricevono più onori, ne sacrificj. L'antica religione del popolo credeva alla personalità dell'anima dei defunti, come alla personalità degli spiriti degli oggetti naturali, alberi, pietre, monti, feticci, ecc., nello stesso modo che vi credono gli odierni Taosi. Il concetto filosofico del fluido vitale etereo che dà vita alla terra, desunto dal [274] concetto popolare della terra, anzi dalla natura intera, animata da spiriti, suggerì al taoismo l'idea di sottrarre dalla natura stessa questo fluido, quest'etere, questo spirito universale. Di trarlo dalla quintessenza di piante, che l'assorbiscono dal suolo, là dove il suolo ne è più ricco; e somministrarlo poi all'uomo, per renderne l'organismo incorruttibile, perfetto, immortale. Perchè il concetto dell'immortalità e della perfezione s'uniscono nella mente dell'uomo religioso; così che vediamo l'*Haoma* avestico esser tanto il genio che concede la forza, la saggezza, la potenza, quanto la pianta da cui si sprema il succo sacro della vita immortale,

1886.

---

<sup>182</sup> Vedi pag. 169.

COSMOGRAFIA CINESE

## Libri cinesi da' quali si sono tolti i passi tradotti.

*Thien-yuen-lei-li Tsiuen-shu.* – Trattato di astronomia e cronologia, dove l'autore SIU-FA, che lo pubblicò l'anno 1682, espone ancora, con notevole critica, la storia delle dottrine cosmografiche della Cina e in parte dell'India. È appunto in questa parte storica del libro, che noi togliemmo le notizie di cui abbiamo dato la versione. Le citazioni di quest'opera sono indicate con la lettera *T*.

*Tsin-shu.* – Opera scritta da vari storici, contenenti i ricordi della dinastia dei *Tsin* (265-419 d. C.). Oltre la storia politica, contiene pure, come tutte le opere storiche cinesi, la storia delle scienze. Le nostre notizie sono tolte dal lib. XI, che tratta dell'astronomia.

*Kih-chi-king-yuen.* – Raccolta di brani di gran numero d'opere d'ogni genere e d'ogni tempo, disposti per ordine d'argomenti, in forma di enciclopedia. Le citazioni sono indicate con la lettera *K*.

*Po-wu-sse.* – Scritto nella seconda metà del secolo terzo d. C. Se ne perdette la prima compilazione; e più tardi venne ricomposto coi brani antichi, che s'andavano rintracciando. Questo libro pretende d'aver tenuto ricordo di ciò che i due più antichi documenti geografici, lo *Shan-hai-king* e l'*Yu-kung*, e i due più antichi lessici, lo *Erh-ya* e lo *Shuo-wen*, avevano dimenticato di notare, rispetto varj argomenti. Le citazioni sono indicate con la lettera *P*.

*Cheu-li.* – Riti della dinastia dei *Cheu* (1122–255 a. C.).

*Li-Ki.* – Fa corpo delle scritture sacre del Confucianesimo; ed è opera compilata in vari tempi. Il cap. V, dove son tutti i brani da noi tradotti, si stima scritto regnando l'imperatore *Wen* (179-157 a C.).

*Wa-kan-ean-tsai.* – Enciclopedia sinico-giapponese.

[277]

## I. – CHE FORMA HA IL CIELO? O, CIÒ CHE È LO STESSO QUANTO AGLI ANTICHI, CHE FORMA HA IL MONDO?

§ 1. “Quello che gli antichi dissero rispetto al cielo, appartiene a diverse scuole, ma le più notevoli sono tre: una detta del “Cielo sferico” (*Hwen-thien*); un’altra del “Cielo emisferico” (*Kai-thien*), mentre la terza era chiamata dello “Spazio vuoto” (*Siu-en-ye*) (T. I. 3)” – Medesimamente parla di queste scuole o sistemi cosmografici il *Tsin-shu*, nella parte che tratta dell’astronomia, da cui il nostro autore ha tolto il brano; ma aggiunge, che *Tsai-yung* (133-192, d. C.) afferma essere la scuola dello “Spazio vuoto” del tutto abbandonata, non avendo oggi più maestri, i quali la sostengano; e che il *Cheu-pi*, d’onde si è voluto ricavare la teoria del “Cielo emisferico”, non è riguardato libro autorevole se non per l’arte del calcolo, e la trigonometria, che esso espone; non accettando gli Odierni (II secolo d. C., [278] in cui scriveva l’autore) altra ipotesi cosmografica che quella del “Cielo sferico” (*Tsin-shu*, XI, f. 1 e seg.; K, 4).

§ 2. Altri autori parlano di altri sistemi o d’altre opinioni. “Il *Kwang-po-sse* dice, che al tempo suo, v’erano quattro scuole circa la forma e ordinamento del mondo: 1<sup>a</sup> *Fang-thien*, o del “Cielo quadrato”, sostenuta da *Wang-chung*; 2<sup>a</sup> *Hin-thien*, o del “Cielo crepuscolare”, sorta con *Yao-sin*; 3<sup>a</sup> *Kiung-thien*, o del “Cielo ad arco”, insegnata da *Yu-ping*; 4<sup>a</sup> *Hwen-thien-i*, o del “Cielo sferico”; la quale soltanto è rimasta, essendo tutte le altre cadute in dimenticanza, pe’ loro errori, sostenuti con puerili ragionamenti” (*Wa-kan-san-tzai*, XV, f. 1).

§ 3. “La prima opinione ammette il cielo piano, e della forma precisa della terra, alla quale risponde a simiglianza d’un coperchio; la seconda crede che il cielo sia a guisa della copertura d’un carro, alto a settentrione e basso a mezzogiorno; la terza descrive il cielo come un’immensa concavità, la quale ricuopre la superficie della terra e galleggia sull’aria primordiale, come un recipiente rovesciato, che spinto nell’acqua non affonda, essendo esso pieno d’aria (K. I, 1); la quarta opinione tiene il mondo essere fatto della forma d’un uovo, di cui l’albume è il cielo, il torlo la terra”. (*Tsin-shu*, XI; K.; I. 1).

§ 4. “Le idee della scuola dello “Spazio vuoto”, presto dimenticata, non ci vennero trasmesse [279] direttamente; *Khih-meng*, degli Han, ce ne ha conservato qualche ricordo. Il cielo, secondo quella scuola, è giudicato immateriale, e senza limiti. – Il cielo non è sostanza: alzando gli occhi, e osservando nella sua immensità, la vista perde il senso della distanza” (*Tsin-shu*; K. I, 2, 6.) “ – Il cielo è un errore ottico. Se, per esempio, guardiamo da lontano le montagne, ci sembrano azzurre; e se guardiamo giù nel profondo le valli, ci paiono nere. Così l’azzurro (del cielo diurno) non è colore di realtà; ne è corporeo il nero (del cielo notturno). L’infermità dell’occhio umano impedisce di conoscere il vero; perciò l’uomo chiama il cielo “l’immenso azzurro”. – il sole, la luna e gli altri astri sono natanti nello spazio, e non hanno radici che li tengano fissi. Il loro moto e la loro quiete dipendono dall’etere; perciò i sette pianeti hanno fasi incostanti, e stanno a distanze ineguali. Tali ragionamenti non sono conformi a verità”. (T. I, f. 3, e f. 24 v; – *Tsin-shu*, lib. XI).

§ 5. “La teoria del “Cielo emisferico” afferma essere il cielo a guisa d’un coperchio rotondo; e la terra come il vaso che gli sta sotto. Ha la sua massima altezza, relativamente alla terra, nel centro, ed è basso tutto in giro a’ quattro lati della medesima “ (T. I, f. 3). – “Il cielo è fatto a guisa del padiglione d’un carro” (*Ta-tai-li*, II, 34). – “Il cielo è come un coperchio posto in sbieco; imperocchè il polo stando a settentrione degli uomini, ed [280] essendo in pari tempo il centro della volta celeste, questa è paragonata ad un coperchio un po’ storto” (*Tsin-shu*, XI). “Il cielo può anche paragonarsi ad un ombrello inclinato” (T. V, f. 7).

§ 6. – “La teoria del “Cielo sferico” dice che “il cielo è a simiglianza di un uovo, ed avvolge la terra, come l’albume il torlo. La circonferenza del cielo è divisa in 365 parti e 1/4: metà sta sopra la terra e metà sotto di quella” (*Ibidem*).

§ 7. - “Tornando ora all’argomento del *Cielo emisferico*, si afferma che tale ipotesi sia tolta dal Cheu-pi, e che incominci con *Huang-ti* (2698, a. C.). Prendendo in esame il *Cheu-pi-king*, troviamo che il primo capitolo di esso, il quale contiene circa trecento parole, è un dialogo tra *Cheukung* e *Shan-kao*: vi si espone l’arte del quadro, del tondo e del triangolo; e l’uso inesauribile di esse forme, senza pertanto parlare nè di cielo, nè di terra. Vi si dice solamente, che il cielo è tondo e la terra è quadrata; che il numero del quadrato è regola fondamentale; che dal quadrato proviene un rotondo; e che un coperchio emisferico può servire a raffigurare il Cielo. Ora, asserendo il testo che il cielo è rotondo e la terra è quadrata, può anche riconoscere la sfericità del tutto. Ed anche dicendo che un coperchio emisferico può darci un’idea del cielo, si può credere che l’autore non abbia preso in considerazione altro che quella parte, la quale sta al [281] disopra della terra, non tenendo conto dell’inferiore. Non vollero i savi uomini che scrissero quel testo, indurre dubbi nelle idee del popolo, parlando di quel che non apparisce alla vista; ma in sostanza i loro principj eran quelli di coloro, che ammettevano il *Cielo sferico*. Fu al cominciare del tempo degli *Han* (200, a. C.), nel dialogo tra *Yung fang* e *Ch’en-tze*, dove si rassomiglia il cielo ad un coperchio e la terra al recipiente che gli sta sotto, che viene asserito non esservi al di sotto della terra cielo alcuno; cominciando così a farsi strada un concetto diverso dalla sfericità del tutto, concetto che non trovavasi nel testo primitivo del *Cheu-pi*. V’era in esso espressa l’idea della rotondità del cielo; ma *Ch’en-tze* erroneamente interpretandola, ne trasse fuori la similitudine assurda del *vaso ricoperto*; la quale dette origine a molte vane considerazioni di letterati, che la gente non arrivò mai a comprendere. Pertanto gli autori ingannati da tale errore, non furono pochi; e sino i più famosi dei nostri tempi (VII secolo d. C.), scrissero secondo questo falso indirizzo, seguendo le idee di *Ch’en-tze*. Gli autori che si accingono a tali studi, trascurando il calcolo e le matematiche, fan servire le cose del cielo per ispasso de’ fanciulli “ (T. I, f, 4).

§ 8. “Le scritture attribuite a *Hwang-ti* dicono che il cielo sta al di fuori della terra, e l’acqua al di fuori del cielo. Ora il principio naturale, che [282] informa il cielo e la terra, è quello medesimo d’ogni cosa esistente. Il nascere d’ogni cosa esistente dipende o dall’utero o dall’uovo; e l’utero e l’uovo nascono dall’elemento acqueo. Tutto ciò che esiste seguendo un solo principio, e l’utero e l’uovo essendo rotondi, tutte le cose provengono perciò da quella sola forma; e la forma del mondo non può fare eccezione a questa legge naturale. Non è dunque un falso ed erroneo paragone, comparare il cielo al guscio d’un uovo e la terra al torlo che è in mezzo; ma è invece verità attestata” (T. I, 4).

§ 9. “I buddhisti dicono, che in mezzo al cielo sta il Monte *Sumêru*, la cui figura è quella di un fiore di nelumbium: sottilissimo alla base, a poco a poco si espande. Il luogo più largo è la superficie della terra; e con tutto all’ingiro le catene delle montagne e i bacini degli oceani, forma la sede delle generazioni umane. Di mezzo emerge la vetta del *Sumêru*; ai quattro lati del quale si trovano i quattro continenti (*chatur-dvîpa*). Le acque sgorgano da quella vetta; si diramano, e percorrendo quattro vie, vanno a bagnare i *Quattro Continenti*, per ritornarsene in basso (ossia nel cielo inferiore, dove hanno sede), nelle acque del Gran mare (che contiene la terra). Quest’insieme cosmico ora detto, e contenuto nella *Sfera del fuoco* e nella *Sfera dell’aria*, e non cade (trattenuto da quelle). Ciò che i Buddhisti chiamano Sfera metallica, Sfera ignea, [283] Sfera acquee, non è se non quello che i Letterati (cinesi) chiamano Materia primordiale o Etere; cioè il *secco* dell’etere, che riscaldando diviene elemento *igneo*; il *concreto* dell’etere, che resistendo diviene elemento *minerale*; l’*umido* dell’etere, che bagnando diviene elemento *acqueo*. Gli strati esterni ed interni del *Grand’etere* (che forma il mondo) non sono eguali. Accade come nel corpo umano. La pelle e i peli stanno di fuori; dentro la pelle e i peli, sono i muscoli e le ossa; dentro i muscoli e le ossa sono il midollo e le vene; e più dentro ancora, tutti i visceri. Eppure ogni cosa, in complesso, non è che combinazione diversa dell’Etere; perciò i nostri antichi maestri solevano dire, essere il corpo dell’uomo un piccolo mondo (letteralmente: un *Piccolo Cielo-terra*)” (*Ibidem*).

## II. – COME È SOSTENUTO IL MONDO.

§ 10. “Il mondo non cade, sostenuto dalle sfere del fuoco e dell’aria (come il torlo sta del mezzo all’uovo, sostenuto dall’albume e dal guscio (T. I, f. 4).

§ 11. “Il mondo, come è detto sopra, rassomiglia al corpo umano. Gli oceani sono il sangue e [284] lo spirito del mondo; i continenti sono i suoi visceri. Se i visceri stanno dentro il corpo dell’uomo senza cadere, perchè dovrà cadere la terra? Il sangue e gli spiriti stanno nelle vene e non si consolidano nè si consumano; perchè dovranno solidificarsi o disseccarsi le acque degli oceani? Per la qual cosa gli antichi medici ben compresero gl’intendimenti della natura, riducendo il cielo e l’uomo ad un solo e medesimo principio” (T. I, f. 5).

§ 12. Il *Su-wen*, citato nel *Thien-yuen*, contiene questo breve dialogo:

“Il re *Hvang-ti* (2698, a C.) domandò a *Ki-pe*:

“La terra è in basso?

“*Ki-pe* rispose: La Terra è in basso relativamente all’uomo: ma è nello spazio.

“Il re disse: Su che s’appoggia?

“*Ki-pe* rispose: Il Grand’etere la tiene sollevata. Imperocchè il Cielo, la Terra e tutte le cose non sono che un solo Etere. L’etere rarefatto forma il cielo; condensato, la terra. L’energie attive e passive combinate insieme, e le forme che per tal modo si compongono, sono le Cose. In somma, la materialità, le apparenze esteriori, il moto, la quiete, non sono altro che Etere (*Khi*). Ma gli uomini, conoscendo troppo vagamente e in confuso l’Etere che riempie lo spazio, non sanno intendere come mai questa terra, così pesante, possa a guisa di barca andare errando nell’immensità; e fanno a loro stessi queste varie domande: In qual modo, si chieggono, la terra riesce a star sollevata negli spazi vuoti? può esservi al disotto della terra altro cielo? (T. I, f. 5-6).

[285]

## III. – COME ACCADE L’AVVICENDARSI DEL GIORNO E DELLA NOTTE; E LA DIVERSA LUNGHEZZA DE’ MEDESIMI NELLE VARIE STAGIONI DELL’ANNO.

§ 13. “Il Mondo è alto nel mezzo e basso alla periferia. Sotto l’Orsa minore si trova il centro del mondo. Ivi la terra è sommamente elevata; ma per ogni lato d’intorno le acque l’hanno dirupata e scoscesa. Il Sole, la Luna e le stelle nascondono le loro luci (dietro quell’attitudine centrale della terra), formando così il giorno e la notte (*Tsin-shu*, lib. XI). – Il Mondo ha la sua massima altezza nel mezzo, ed è basso all’ingiro. Il Sole e la Luna si muovono d’intorno. L’Orsa minore è il culmine del cielo. La Cina giace verso mezzogiorno: l’Orsa minore è a settentrione; perciò quando il sole percorre le regioni settentrionali (al di là dell’Orsa) nella Cina è notte, mentre a settentrione dell’Orsa è giorno. Quando il sole percorre le regioni meridionali, è giorno nella Cina, mentre a settentrione dell’Orsa è giorno. Quando il sole percorre le regioni meridionali, è giorno nella Cina, mentre a settentrione dell’Orsa minore è notte. Lo stesso si dica quanto all’Oriente e all’Occidente” (T. I, 3).

§ 14. “Secondo l’ipotesi del cielo sferico, il Sud e il Nord sono i poli d’un asse, sul quale il cielo [286] gira, piegando pertanto verso il mezzo della terra. Al polo nord esso emerge dalla terra  $36^{\circ} \frac{1}{2}$  al polo sud, entra nella terra  $36^{\circ} \frac{1}{2}$ . In mezzo ai due poli è la *Strada purpurea* ossia *meridionale* (Equatore); la quale come una cintura avvolge il cielo. Il sole, la luna, le stelle e i pianeti insieme obliquamente girano salendo o scendendo (avvicinandosi o allontanandosi da quella *Strada meridionale*); dando così origine al giorno e alla notte. L’uscire o l’entrare (del sole) nella *Strada meridionale*, è cagione dell’inverno e dell’estate (T. I, 3).

§ 15. “La Terra sta dentro il Cielo, come la mandorla dentro il frutto, come il torlo dentro l’uovo. Il sole e la luna, benchè si muovano in giro, procedono obliquamente fin sotto l’acque

dell'Oceano, ma sempre dentro la sfera del fuoco e dell'aria. Si muovono intorno alla parte mediana del monte *Sumêru*, illuminandolo tutto dall'alto al basso. Se nel continente meridionale è giorno, in quello settentrionale è notte; se è giorno nel settentrionale, è notte in quello di mezzogiorno; e così pure accade rispetto ai continenti d'oriente e d'occidente. Quel che i buddhisti chiamano Monte *Sumêru*, non è dunque in sostanza che il mondo". (T. I, 5).

§ 16. "Wang-chun-jin (10-90, d. C.), difendendo l'ipotesi del *Cielo emisferico* contro quella del *Cielo sferico*, dice che gli antichi, sostenitori di quest'ultima, affermavano che il cielo, girando, seguiva il [287] suo moto sotto la terra. Ora, dice quest'autore, scavando la terra anche un *chang*, si trova sempre l'acqua; come avrebbe il cielo potuto continuare il suo cammino nell'acqua<sup>183</sup>? In vece il sole e la luna camminano senza mai penetrare nella terra. Infatti, quel che può osservare la forza visiva dell'uomo, non sorpassa dieci *li*: così il cielo e la terra pare che in lontananza si congiungano insieme, ma in realtà non si toccano: è la distanza che ce lo fa apparire. Nello stesso modo noi vediamo penetrare il sole sotterra, ma in realtà non vi entra: è la distanza che c'inganna. Quando il sole pare che tramonti ad occidente, gli uomini che sono sotto il cielo occidentale, lo vedono in mezzo ad esso. Il sole, in ciascuna delle quattro regioni, apparisce come se sorgesse dalla terra a coloro che gli sono vicini; e per coloro che sono lontani da lui, appare come se v'entrasse. Ne volete un esempio evidente; se osservate qualcuno che nella notte, tenendo una face [288] accesa, cammina per una pianura, dopo percorso dieci *li* vedrete la face come spegnersi; ma in realtà la face non si è spenta; è soltanto la distanza che non permette più di vederla. Così accade del sole e della luna; i quali non sono neanche tondi, in realtà, ma paiono tali, perchè si veggono da troppo lontano (come una fiaccola, che è piramidale, pare in lontananza un punto rotondo)".

§ 17, "La mattina il sole si leva nel mezzo al *Principio Yang*, e la sera tramonta nel mezzo al *Principio Yin*. L'ambiente *Yin* è tenebroso, perciò il sole al tramonto si va perdendo alla vista. Nell'estate l'ambiente *Yang* abbonda, mentre l'ambiente *Yin* è manchevole. L'*Yang* è principio luminoso, perciò quando il sole sorge di mezzo a quello, lo fa risplendere fulgidissimo. Inoltre abbondando nell'estate il principio *Yang*, lo splendore del sole in estate è più potente e duraturo, e le giornate sono più lunghe; mentre in inverno predominando il principio *Yin*, questo si oppone continuo alla luce del sole, accesa dal principio *Yang* che domina l'oriente, la rende di breve durata, sì che brevi sono le giornate invernali" (*Tsin-shu*, lib. XI).

§ 18 "Yao-sin, autore del *Hin-thien-lun*, sostenitore del *Cielo emisferico*, dice: il cielo a mezzogiorno s'abbassa entrando nella terra, e a settentrione s'innalza alquanto inclinato. Nel solstizio invernale il polo è estremamente basso, e il cielo [289] girando s'avvicina al sud; perciò il sole s'allontana dagli uomini, mentre l'Orsa s'avvicina loro. Per la qual cosa, arrivando più pronte dal cielo le influenze settentrionali, abbiamo freddi e geli. Nel solstizio estivo accade la massima altezza del polo: il cielo girando s'avvicina al settentrione: l'Orsa s'allontana dagli uomini, mentre il sole s'avvicina. Giungono così l'influssi meridionali in abbondanza, i quali rendono calda la temperie. Nel primo caso, il sole percorre pel mezzo della terra superficialmente; mentre il cielo sollevandosi in alto sulla terra, è cagione delle lunghe giornate. Nel secondo caso, il sole percorre la terra più nel profondo e allora le notti sono lunghe; mentre il cielo abbassandosi sulla terra, fa che le giornate siano più brevi". (*Tsin-shu*, lib. XI, T., I, p. 25).

#### IV. – PER QUALI RAGIONI SI PREFERIVA L'UNA O L'ALTRA DELLE OPINIONI COSMOLOGICHE, ACCENNATE DI SOPRA.

---

<sup>183</sup> È qui da notare come queste osservazioni astronomiche, congiunte con la strana idea esposta dall'autore cinese, debbono risalire al tempo in cui i Cinesi abitavano l'interno delle terre asiatiche, ben lontani dal mare; altrimenti sarebbe venuta più naturale l'idea del cielo immerso nelle acque dell'Oceano. Del resto in tutte queste ipotesi si parla del sorgere e del tramontare degli astri, sempre rispetto alla superficie della terra, mai rispetto al mare. Anche il carattere ideografico indicante l'*Oriente*, come ho fatto notare in altro luogo, esclude il concetto del sole che sorge dal mare.

§ 19. La teoria dello *Spazio vuoto* fu esclusa fin dai primi tempi. *Ko-hung* (IV secolo d. C.) dice, a proposito di questa scuola: se le stelle fossero libere nello spazio, e non fisse nel cielo, il cielo non avrebbe nessuna utilità, anzi si può dire che allora non vi sarebbe più cielo”. (*Tsin-shu*, XI).

[290] § 20. A sostegno dell’opinione del *Cielo materiale rotondo*, venne affermato essere il rotondo la forma prima di tutte le cose, e che il cielo non poteva fare eccezione a questa regola generale. *Tsai-yung* (133-290 d. C.) dice: “Soltanto l’ipotesi del Cielo sferico ha ottenuto il favore dei dotti; tanto che oggi il *Thung-i* “Sfera di rame” che si usa negli Osservatorj, dall’ufficio degli astronomi (*Sse-kwan*), è fondata su quei principj (*Tsin-shu*, XI). – Se porremo mente a questo sistema, si verrà a conoscere, che la forma del mondo raffigurante un uovo, è la sola accettabile; e che il principio della rotondità del cielo, è in pari modo indubitato”. (T. I, f. 5).

§ 21. La più vecchia ipotesi del cielo a forma di cupola ebbe però molti fautori. “Sotto a noi non può esservi un altro cielo: poichè esso non potrebbe continuare il suo corso inferiore traverso le acque, che sono sotterra (I, 23) (*Tsin-shu*, VI). – Il sole e la luna ci sembrano rotondi soltanto perchè gli guardiamo da lontano, ma essi non sono tali. Il sole è l’essenza del fuoco, la luna è l’essenza dell’acqua; il fuoco e l’acqua non sono rotondi, perchè dovrebbero essere rotondi il sole, la luna e il cielo?” (*Tsin-shu*, XI).

## V. – DI ALCUNI STRUMENTI ASTRONOMICI.

§ 22. “Uno strumento a guisa di sfera celeste o armillare, o astrolabio che fosse, si dice venisse [291] immaginato da *Fu-hi*, per investigare l’altezza del polo settentrionale, misurare la lunghezza dell’ombra (prodotta dal sole), stabilire i quattro punti cardinali, ed osservare la disposizione degli asterismi. Altri afferma che tale strumento fosse invece de’ tempi di *Chuan-hüi*; ed altri, di *Hwang-ti*” (K. I. 6.).

“Appena Yao fu sul trono, gli astronomi *Hi* e *Ho* costruirono la Sfera” (*Ibidem*).

§ 23. “Sebbene la tradizione voglia che la sfera celeste, o altro strumento simigliante, incominciasse ai tempi di *Yao* e di *Shun*, od anche prima, esaminando le memorie degli *Han*, pare che un tale strumento debba attribuirsi ad un savio per nome *Kia-kwei* (30-101, d. C.), il quale lo costruì il 15° anno *Yuen-ho*, regnante *Chang-ti* (84-87 d. C.). Siccome però riusciva difficile agli astronomi adoperarlo in quella forma, non se ne estese di molto l’uso in quei tempi”. Negli anni *Yun-yuen* (89-105 d. C.) se ne fabbricò di rame, e *Chang-heng* (78-139) lo usò in quel modo, dopo averlo a poco a poco migliorato. *Yuen-kuo*, più tardi, adattò a siffatto strumento, gnomone, squadra, traguardo od altra cosa, affine di renderlo sempre meno imperfetto” (T. H. I. 10 sy.).

“Durante i primi *Han* si usava la sfera celeste di *Lo-hia-wang*, mentre sotto gli *Han* occidentali usavasi la sfera celeste di *Chang-heng* (78-139 d. c.); durante gli *Wu* (222-264 d. c.), la sfera celeste di *Wang-fan*; durante gli *Tsin* (265-400 d. G.), la sfera [292] celeste di *Lu-tsi*; durante i *Sung* (420-477 a. d. C.), sfera celeste di *Thsien-yo*; durante i *Thang* (618-905 d. C.), quella di *Li-chung-fun*. Di tutti questi strumenti astronomici, soltanto quegli di *Chang-heng* e di *Li-chung-fun* sono ben noti fino ad oggi” (K. I. 6.).

## VI. – FORMA E DIMENSIONI DELLA TERRA.

§ 24. “La Terra da S. a N. ha un’estensione di 335,500 *li*. Il luogo più elevato della Terra è il *Kuen-lun*; il quale misura 10,000 *li* di larghezza e 11,000 di altezza. Là nascono produzioni straordinarie (*Shin-wu*); ed è il luogo dove si adunano i Santi (*Shin-jen*) e gli uomini spirituali (*Sien-jen*). Di là proviene l’*Etere nebuloso da’ cinque colori*, e sgorgano le *Acque correnti da’ cinque colori*. Di queste acque, quelle che indirizzate a mezzogiorno entrano nella Terra di Mezzo, pigliano il nome di *Hoang-ho*. Il centro del *Kuen-lun* risponde al punto culminante del cielo:

all'ingiro si estendono ottanta zone di paesi<sup>184</sup>. [293] Il paese posto a S. E. della *Terra di Mezzo*, della quale fa parte, forma il *Paese migliore*" (*Po-wu-sse*, I, f. 1.).

"*Shen-ming* (2738, a. c.) cominciò ad osservare la forma della terra, i monti, i fiumi, i boschi, i pascoli, e misurò la distanza fra' quattro mari. Da E. a O. era 90,000 *li*; da S. a N. era 81,000 *li*". (K. v, f. 1.) – "*Yu* fece misurare la terra, a partire dall'estremo oriente fino all'estremo occidente, da *Thai-chang-pu*, il quale trova la distanza di 233,500 *li* e 75 passi; e dall'estremo mezzogiorno fino all'estremo settentrione, la fece misurare da *Shu-hiuen-pu*, il quale trovò la medesima distanza di 233,000 *li* e 75 passi (*Hwai-nan-tze*; K. v, f. 2.)."

§ 27. "La regione del *Paese di Mezzo* ha a sinistra (oriente) la riva del mare; e a destra (occidente) si stendono le sabbie (*Lieu-sha*). Occupa una lunghezza di 15,000 *li* da *Phung-lai* (nello *Shang-tung*) a oriente, fino a *Lung-yen* (nello *Shen-si*) a occidente. Dinanzi (a mezzogiorno) ha il monte Heng per limite estremo" (*Powu-shi*, I, f. 1).

"Il paese governato da *Yao* (2356, a. C.) e *Shun* (2255, a. C.) ebbe un'estensione di 10,000 *li*: oggi non va più di 7000 *li*. Le sorti variarono, ora prospere ora misere; perchè non sempre vennero posti in pratica i principi della virtù" (*Ibidem*).

"Dal limite settentrionale della Cina fino al corso meridionale del *Hoang-ho*, si contano 1000 *li* scarsi; [294] dal corso meridionale del *Hoang-ho* al fiume *Kiang*, si contano pure 1000 *li* scarsi; dal *Kiang* fino agli estremi confini meridionali della Cina, si contano 1000 *li* ardit; dal corso orientale dell'*Hoang-ho* fino al mare, si contano parimenti 1000 *li* ardit; dal corso orientale del *Hoang-ho* al corso occidentale del medesimo, si contano 1000 *li* scarsi; e dal corso occidentale del *Hoang-ho* fino al Deserto di sabbia, si contano similmente 1000 *li* scarsi" (*Li-ki*, V, § 146).

§ 25. "La terra ha una profondità di 10,000 *li*. Di sotto è un grande spazio vuoto; ai quattro angoli di quello spazio vi sono quattro colonne di oro nativo" (K. v, 2). "Sottoterra vi sono otto pilastri larghi 100,000 *li*; ed hannovi 3600 centri, da'quali partono via via le influenze che governano (l'azione su la terra) dei monti notevoli, dei grandi fiumi e delle caverne" (K. v, f. 2).

"(Paragonando la terra ad un corpo vivente) le montagne ne sono i sostegni; le pietre e i massi, le ossa; i fiumi, le vene; le piante, i peli; e il suolo, la carne" (*Po-wu-sse*, I, f. 4).

§ 26. "La parte superficiale del suolo, per la grossezza di tre piedi, forma l'humus (*Feng*, "immondizia"); altri tre piedi sotto a quello comincia propriamente la terra" (*Ibidem*).

"I monti maggiori (come è detto di sopra) sono i sostegni della terra, e i suoi protettori. Le cinque maggiori montagne (che hanno tale qualità) sono l'*Hoa*, [295] il *Thai*, l'*Heng*, l'*Héng*, il *Kao*, le quali stanno a O. E. N. S. e al centro della Cina"<sup>185</sup> (*Ibidem*).

"A settentrione s'ignora dove i monti hanno termine: e neanche si sa dove finisce ad oriente il mare (*Ibidem*).

"La terra ha quattro moti: nel solstizio invernale sale verso il N., dirigendosi a Occidente, per un'altezza di 30,000 *li*; nel solstizio estivo discende verso il S., dirigendosi a Oriente, similmente per 30,000 *li*; ne' due equinozi di primavera e d'autunno, sta in mezzo a que' due estremi. La terra è perciò sempre ed incessantemente in moto, ma gli uomini non se ne avvegono: come colui che è chiuso in fondo ad una nave, non s'avvede del procedere di quella" (*Ibidem*).

## VII. – IL CLIMA E LA SUA INFLUENZA.

§ 28. "La natura del paese è contenuta nel clima. I monti e le acque formano e determinano il clima della terra" (*Ibidem*, f. 7).

<sup>184</sup> Hwai-nan-ze parla di nove gironi o zone di paesi, i quali circondano il *Kuen-lun*, che è il Monte *Mêru* de Cinesi, invece di ottanta come il nostro testo. Ma bisogna avvertire che ogni zona viene a sua volta suddivisa in altre nove; cosicchè fanno un complesso di ottantuna zone; la centrale, occupata dalla vetta del monte, e le ottanta che le stanno dattorno.

<sup>185</sup> Parlandosi qui delle maggiori montagne della Cina, non si nomina il *Kuen-lun*, che è tenuto come il monte centrale della terra, e al di fuori dei proprij dominj cinesi.

“Il clima dei monti è favorevole (a procreare) maschi; il clima dei luoghi paludosi è favorevole (a procreare) femmine” (*Po-wu-sse*, I, f. 6).

[296] “L’Oriente è sotto l’influsso del Principio *Yang* minore; donde sorgono il sole e la luna. Nei monti e nelle valli l’aria è limpida. Gli abitanti sono belli e dabbene. L’Occidente è sotto l’influsso del Principio *Yin* minore: dove il sole e la luna tramontano. Il suolo ha aspetto romito ed oscuro. Gli abitanti hanno naso lungo, occhi profondi e sono molto pelosi. Il Mezzogiorno è sotto l’influsso del Principio *Yang* maggiore. Il suolo è basso, basse le acque. Gli abitanti hanno bocca grande, e sono assai superbi. Il Settentrione è sotto l’influsso del Principio *Yin* maggiore. Il suolo è vasto, piano, remoto. Gli abitanti hanno faccia larga e collo corto. Il Centro tiene delle quattro regioni. Il vento e la pioggia s’avvicendano. I monti sonovi alti; le valli profonde. Gli abitanti sono retti ed onesti” (*Ibidem*, f. 6-6).

§ 29. “Nell’assestamento de’ popoli e delle loro sostanze, conviene sempre tener conto del clima. Nelle diverse vallate, i popoli che vi abitano hanno diversi reggimenti di governo; e vi nascono diversi di usanze, d’indole, di gusti, ed adoperano vesti ed utensili diversi; ne l’educazione può cambiare nella sostanza i loro costumi, nè l’unificazione delle leggi può far cambiare i loro bisogni” (*Li-ki*, V, 75).

“Le schiatte che abitano le cinque regioni della terra, cinesi o barbari che siano, hanno tutti la loro propria natura, la quale non è possibile mutare, nè espellere” (*Li-ki*, V, 76).

[297] “Le schiatte che popolano le cinque regioni della terra, parlano diversi idiomi, ed hanno in pari modo bisogni e desiderj diversi. È necessario perciò arrivare a comprendere i loro pensieri e le loro usanze; ed a tal fine vennero istituiti particolari uffici. Gli ufficiali a quest’uopo deputati in Oriente furono detti *Trasmittitori* (di notizie); quelli deputati a Mezzogiorno, *Rappresentanti*; quelli deputati a Occidente, *Conoscitori*; e quelli deputati a Settentrione, *Interpreti*” (*Li-ki*, V, 79).

## VIII. – CARTE GEOGRAFICHE.

§ 30. “Durante il regno di *Shen-nung* (2738-2697 a. C.), *Pe-Feu* disegnò la figura della Terra e il corso delle acque” (*K.*, v, 4).

“Durante il regno di *Hwang-ti* (2697-2598 a. C.), *Wang-mu* (deità del M. Kuenlun) dette a quel sovrano la mappa della Terra, e lo stesso avvenne quando salì al trono il re *Shun* (2255-2206 a. C.), affinché potessero governare saviamente lo Stato” (*Ibidem*).

“Ai tempi dei *Cheu* (1122-255 a. C.), vi erano alcuni ufficiali che avevano cura delle mappe del territorio cinese, per farsi un concetto preciso del medesimo, e per stabilire bene i confini delle città e degli stati, e ancora per conoscere se il commercio che [298] facevasi co’ popoli barbari circonvicini, fosse di mutuo vantaggio (*Ibidem*).

§ 31. “Al tempo di *Wu-ti* (265-275 d. C.), *Fei-sien* fece la mappa della Terra in diciotto tavole (*pien*). In questa mappa due pollici rappresentavano mille *li*” (*Tsin-shu*).

“(Per indicare la posizione dei paesi) s’immaginarono linee che dall’E. andassero a O., e dal N. al S. Le prime vennero dette *wei* (fili longitudinali di un ordito) ovvero *kuang* (larghezze); le seconde vennero dette *king* (fili trasversali di un ordito) ovvero *lun* (circuiti)” (*Kia-yu* e *Cheuli*, cit. in *K.*, v, 2).

## EPILOGO DI CIÒ CHE È DETTO NEI BRANI DE’ TESTI CITATI DI SOPRA.

Le prime verità concepite hanno avuto di frequente cattiva sorte durante lungo volgere di secoli; la storia della scienza ce ne dà non pochi esempi; e la Cina non fa in questo eccezione, come in tante altre cose. Delle varie opinioni cosmografiche, ricordate dagli scrittori cinesi (§§ 1, 2, 3), la più scientifica, quella che supponeva gli astri liberamente sospesi in uno spazio infinito, venne fin

da principio esclusa come la meno conforme all'esperienza dei sensi, e per conseguenza non vera (§§ 1, 4). Combattuta con diversi argomenti da vari autori, Ko-hung credette di metterla [299] in canzonatura dicendo, che se fossero vere quelle idee, il Cielo non esisterebbe più (§ 19): la qual cosa sarebbe assurda, imperocchè il cielo è a tutti visibile, e nessun può negarlo. Sebbene la *Scuola dello spazio vacuo*, che è tra le più antiche, avesse molto bene asserito, non essere il Cielo che un'illusione della vista (§ 4); l'esistenza del cielo materiale, della vòlta stellata notturna, sembrò un fatto così naturalmente necessario, che ogni teoria cosmologica, degna di discussione, si fondò su quella.

Questo cielo materiale, o era immaginato a guisa di un gran padiglione, d'un gigantesco coperchio, d'un immenso ombrello, deposto un poco di traverso sulla superficie terrestre (§ 5); oppure a guisa d'un immane guscio d'ovo, che conteneva dentro sè il nostro pianeta (§ 6). Quantunque la tradizione classica della Cina attribuisca a' primi savj la costruzione di strumenti astronomici, che ricordano le sfere celesti e le sfere armillari, e che la scienza cinese asserisca essere la sfericità del cielo, la sola opinione accettabile (§§ 1, 7, 8); tuttavia l'opinione più antica, più comune, più popolare, e che ha maggiormente persistito appresso i Cinesi, è quella che tiene il cielo come una vòlta solida, la quale ricopre tutta la terra sottostante. Quasi lo stesso avvenne in Occidente: perchè, mentre la scienza ellenica aveva messo i dotti sulla vera strada di conoscere l'insieme del mondo, la cosmologia cristiana preferì starsene all'errore de' sensi; e anche tra' Padri [300] della Chiesa prevalse il concetto del Cielo emisferico e della terra pianeggiante<sup>186</sup>.

Dal concetto del cielo in figura di sfera materiale cava, contenente la terra (§ 15), è facile passare a concepire il mondo a simiglianza d'un uovo, di cui il guscio rappresenti il cielo, il torlo la terra, e l'albume l'acqua o l'aria, o l'etere cosmico. Ma se l'idea del cielo sferico è nata nella Cina insieme con le altre idee cosmologiche, l'idea del mondo paragonato ad un uovo, è relativamente più recente, e forse introdottavi dal di fuori. Infatti si trova la prima volta con l'autorità dello storico della dinastia *Tsin*, tre secoli circa d. C., quando il Buddismo aveva penetrato nell'Estremo Oriente, portandovi la conoscenza d'una parte della coltura indiana. Comunque sia, questa similitudine può dirsi universale; la troviamo nell'India, nella Persia<sup>187</sup>. La troviamo in Varrone: "Coelum ut testa, item vitellum ut terra, iter illa duo humor quasi ἰκμᾶς inclusus aer, in quo calor". E il medesimo dice Brunetto Latini nel suo *Tesoro*.

[301] Noi ritroviamo pure, nelle antiche cosmografie dell'Occidente, le stesse idee che ebbero gli antichi Cinesi, per darsi ragione della stabilità e della posizione della terra rispetto al tutto. O la terra è fissa, perchè attaccata alla volta del firmamento (§ 5), come vollero più cosmografi antichi, e Cosma Indopleuste; o è trattenuta in un complesso di sfere e fisse e mobili (§ 10), come per tanti secoli fu creduto tra noi; o è fissa al tutto, a guisa d'un membro importante in un insieme organico (§§ 9, 11), come volle Epicuro e Lucrezio; o è libera in parte, ma galleggiante sopra l'aria condensata, che riempie la metà inferiore della sfera del mondo, e che in pari tempo la sostiene (§ 3), come volle Anassimene, Anassagora e Democrito; o finalmente è del tutto libera nello spazio, in mezzo all'etere cosmico, di cui essa e tutte le cose esistenti non sono che varj modi di condensamento (§ 12), come vuole la scienza moderna. Frequente è ancora la comparazione che si riscontra ne' libri cinesi, del mondo con l'organismo umano (§§ 9, 25); e l'uomo venne, pur laggiù, chiamato "microcosmo", o, con linguaggio cinese, "Piccolo cielo-terra" (§ 9).

Ritroviamo ancora, nella storia della nostra astronomia, gli stessi artifizj immaginati dai Cinesi, per spiegare il succedersi dei giorni, e la varia lunghezza dei medesimi durante l'anno. Un innalzamento della terra verso settentrione e ponente, o una grande montagna nel mezzo ad essa, dietro cui il sole si va a [302] nascondere e si perde alla vista (§§ 3, 13), è la prima idea, come la più semplice e spontanea che sia venuta alla mente, per intendere l'avvicinarsi del giorno e della

<sup>186</sup> LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, p. 177. - Leggi su questo argomento l'importante Memoria del professore G. MARINELLI, *La Geografia e i padri della Chiesa*, Roma, 1883.

<sup>187</sup> "Il cielo, la terra e le acque, e tutte le altre cose che sono nel cielo, sono fatte a guisa d'un uovo d'uccello. La terra nell'interno del cielo è come il giallo dell'uovo" (*Minokhired*, 44,8), Sono quasi le stesse parole, di cui si serve Varrone e lo storico degli *Tsin* per fare questo paragone, più volte citato altrove (*Tsin-shu*, XI).

notte. Il concetto è pure greco; e Aristotile, seguendo l'opinione di autori che dice antichi, fa passare il sole dietro un altipiano settentrionale, invece che sotterra. “Le alte e squallide pianure della Scizia, come dice Ippocrate, s’innalzano fin sotto le Orse”, e tolgono agli uomini la vista del sole durante le ore notturne. Se non che, nel concetto occidentale, il sole dietro l’altipiano o dietro il monte, non va a rischiarare altri popoli, nè altre terre; mentre nel concetto cinese, il sole a volta a volta illumina varie regioni: nelle quali ora è giorno e ora è notte, secondo la situazione loro (§§ 13, 15, 16). La forma conica di questo monte (§ 13), posto a settentrione o nel centro, servì a’ Cinesi, al pari che nel sistema di Cosma Indopleuste, a spiegare come i giorni e le notti siano di diversa lunghezza secondo i tempi dell’anno: a cagione dell’essere il sole più o meno alto sull’orizzonte, e per conseguenza dovere percorrere dietro il detto monte uno spazio più o meno lungo, secondo che è più o meno vicino alla vetta del medesimo. Le fasi solari e le variazioni diurne sono da’ nostri autori cinesi, come vedemmo, spiegate per la varia posizione della volta emisferica celeste (§ 14); dalla varia altezza della medesima, giudicata dall’altezza diversa del polo nelle varie stagioni (§ 18), o dalla vicinanza o dalla lontananza [303] dell’Orsa minore; la quale emanando influenze frigide, è cagione del freddo invernale, se è più vicina a noi, del caldo estivo se ne è lontana (§§ 15, 18). Altri pensò che il sole non tramontasse dietro nessun sollevamento terrestre, ma si accendesse al sorgere e si spegnesse la sera; come Epicuro pensò che si accendessero o si spegnessero gli astri del cielo. Questo accendersi o estinguersi del sole, è, pe’ Cinesi cagionato dal principio *Yang*, che domina l’oriente, e dal principio *Yin*, che domina l’occidente (§ 17). Cosicché il sole non crepitava spento nell’oceano – *Audiet Herculeo stridentem gurgite solem* –, ma veniva sopraffatto e vinto dal principio negativo e tenebroso *Yin*, conservando pur sempre virtù di risplendere nuovamente, tosto che, volto ad oriente, incontravasi col principio *Yang*. Bizzarra è poi l’opinione di quell’autore cinese, il quale sostiene che il tramontare del sole non è che una vana apparenza. La vista, egli dice, è spesso ingannata dall’apparenza: l’azzurro del cielo, il colore che gli oggetti prendono in distanza, il congiungersi del cielo con la terra all’orizzonte, sono fatti dovuti all’imperfetta vista dell’uomo. Così appunto accade della luce del sole, il quale al tramonto sparisce, non perchè si sia nascosto dietro un monte o sotto la terra, ma perchè si è talmente allontanato da chi l’osserva, che l’occhio non è più capace di vederlo (§ 16). Il contrario asserisce Lucrezio; il quale dice lo spazio interposto tra noi e gli [304] astri, non toglier nulla all’ampiezza e alla luce de’ medesimi.

Quanto alla figura della terra, non v’ha dubbio; tutti sono d’accordo ad affermare che è quadrata, coi lati volti ai quattro punti cardinali. Si suppose divisa in nove parti, pure quadrate; di cui, quella che è situata all’angolo S. E. è la regione che più tardi venne occupata dalla schiatta cinese. Il mare circonda questa superficie quadrata della terra; così che si contano quattro mari distinti: e l’espressione “i quattro mari” o, “tra i quattro mari”, significa la terra, e spesso solamente la Cina. Al di là dei mari un altro continente incornicia il quadrato di mezzo. Questo e le isole contenute dentro i quattro mari sono abitate da uomini civili, o da barbari capaci d’essere inciviliti; il continente, oltre ai mari, che forma come la cornice della terra, è abitato invece da selvaggi incapaci per natura di ricevere qualunque forma di vivere civile. Un tale accordo degli antichi scrittori cinesi, nel dare alla superficie terrestre la figura quadrata, è veramente singolare; e rende anche più notevole il fatto, che le più vecchie carte geografiche, le quali noi possediamo, rappresentano anch’esse la superficie del nostro pianeta come un quadrilatero, sebbene smussato agli angoli. Ma il sistema mondiale, che meglio riproduce il concetto cinese, è quello di Cosma Indopleuste. In quel sistema la terra è rettangolare come nel sistema cinese; vi ha la montagna che nasconde il sole [305] durante la notte; vi hanno i quattro mari; ed oltre l’Oceano, dove i Cinesi ponevano le terre dei selvaggi, vi hanno pure altre terre, dove Cosma afferma abitassero i primi uomini antediluviani. Il cielo che cuopre quest’insieme terrestre ha precisamente la forma d’uno di quei “padiglioni o coperture di carri”, al quale tanto spesso i Cinesi lo rassomigliano<sup>188</sup>. Se non che,

<sup>188</sup> *Kan-yin* è il nome che i cinesi danno alla Cosmologia. *Kan*, che significa propriamente “portare, sostenere,” sta ad indicare il Cielo. *Yin*, che significa “contenere” ed anche “carro,” sta ad indicare la Terra. Questa locuzione, dicono i commentatori, esprime il concetto di “coprire (= Cielo) e contenere (= Terra)”; appunto come un carro copre e contiene, trasportando, chi v’è dentro.

invece di avere, quest'insieme, una figura perfettamente quadrata, ha la figura rettangolare, nella quale il lato più lungo è due volte il lato breve; poichè Cosma intendeva di foggare il mondo a simiglianza del Tabernacolo biblico.

I Cinesi però non si dettero cura di sapere qual forma solida avesse la terra: ne descrissero soltanto la superficie, in quel modo che ora abbiamo detto. Accettarono nondimeno quel che la cosmografia buddista insegnava a questo rispetto; e il monte *Mêru*, che ha per gl'Indiani tanta importanza, e occupa sulla terra una così gran parte, finì per essere riguardato come la terra stessa. "In sostanza, dice un autore cinese, il *Sumêru* è la terra" (§ 15): i continenti abitati non furono altro che sue dipendenze. La forma del [306] monte *Mêru* fu dunque la forma stessa della terra; forma che fu diversa secondo i vari popoli che professarono il Buddhismo. Appresso gl'Indiani il monte *Mêru* aveva presso a poco la figura di un cono rovesciato; come appunto anche Cleante voleva che fosse la forma della Terra. Appresso i Tibetani, i quali avevano accettato il concetto cinese della superficie terrestre quadrata, il cono rovesciato indiano diventò una piramide rovesciata, che ricorda la forma della Terra, secondo Leucippo. Appresso i buddhisti del Ceylan, il *Mêru parvata* è rappresentato a guisa d'una colonna di macigno; la quale, a sua volta, rammenta la forma cilindrica, che Anassimandro assegnava al nostro pianeta. Quanto ai Cinesi, in mezzo alla terra quadrata s'erge gigante il Kuen-lun (§ 24), di forma quasi conica; dintorno stanno le varie regioni abitate dalle schiatte umane; fra le quali regioni quella che sta tra levante e mezzogiorno, è popolata dalla razza gialla. Entrare nel campo strettamente geografico sarebbe trattare un argomento vastissimo, sia per l'importanza dei documenti che la Cina possiede, sia pel loro numero: tanto rispetto alla Cina propriamente detta, quanto rispetto ai paesi ed alle genti con le quali i Cinesi ebbero attinenze storiche, politiche e commerciali. Le poche note che ho date di sopra, se ne toglie i pochi passi del *Li-ki*, esprimono più che altro idee tradizionali, antiche e mitiche in parte, le quali appartengono più alle conoscenze popolari, al Folklore, che alla scienza geografica cinese.

[307] La tradizione, che descrive il cammino della civiltà percorso dalla schiatta cinese, attribuisce all'inventore del fuoco, *Sui-jen*<sup>189</sup>, la determinazione dei punti cardinali, per mezzo dell'osservazione delle stelle dell'Orsa. I caratteri ideografici che vennero allora, o più tardi, immaginati per designarli, sono notevoli pel loro significato etimologico, considerandoli negli elementi grafici che li compongono. Il carattere ideografico usato per significare il Settentrione, rappresenta uomini che si voltano le spalle; lo che vuole significare l'idea di "nemici"; essendo principalmente dal nord che fu più volte minacciata la civiltà cinese. Il Mezzogiorno è espresso con un carattere, il quale propriamente vuol dire "piante fronzute, e vegetazione abbondante"; l'Oriente, con un carattere che raffigura il "sole tra gli alberi"; e l'Occidente, con un altro ideogramma, che rappresenta "un uccello nel nido" (K.).

Nella stessa tradizione occorre sovente un fatto, accaduto regnando i primi favolosi sovrani, che pare far risalire l'origine delle carte geografiche nella Cina, fino a' tempi mitici. *Wang-mu*, divinità del monte *Kuen-lun*, il quale ha tanta parte nella mitologia taoistica, concedeva ad alcuni savi re, a mano a mano che salivano al trono, la mappa della terra (§ 30); affinché eglino [308] avessero un adeguato concetto del paese di cui pigliavano il governo. Le antiche storie cinesi affermano, che il re *Yu* facesse incidere su nove vasi di bronzo la mappa delle nove provincie della Cina. Anzi uno de' più vecchi libri di quella nazione, il quale però è rifiutato dalla scuola confuciana ortodossa, lo *Shan-hai-king*, ossia "*Libro dei monti e de' mari*", pretende essere la descrizione per iscritto delle mappe figurate sopra i detti vasi. Certo è, che le notizie le quali si possono levare dalle scritture, che si riferiscono ad epoche remote, non portano a concludere che la Cina antica avesse una cognizione precisa della configurazione e delle dimensioni de' continenti<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> Vedi C. PUINI, *le origini della civiltà secondo le tradizioni dell'Estremo Oriente*.

<sup>190</sup> Rammento che i passi che ho tradotti a suo luogo, non sono d'opere, che trattano di geografia in modo speciale, nè che si riferiscono a tempi relativamente recenti; ma a scritture di varia indole, le quali vogliono riportarci a tempi remoti delle origini della cultura cinese. In altri testi cinesi troveremmo tante notizie attinenti alla geografia e all'etnografia dell'Asia orientale, da arricchire e correggere molte opere pubblicate in Occidente intorno a quella vasta regione.

Le dimensioni che si trovano nei brani riferiti di sopra (§ 27) sono del tutto immaginarie; anche quando si tratta, non più della terra, ma particolarmente della Cina (§ 27). Il solo brano, donde si rileva una conoscenza assai esatta del territorio cinese, è quello del *Li-ki* (§ 27). Qui la Cina è divisa in nove parti, quasi uguali di estensione e di forma. L'*Hwang-ho*, il *Kiang*, due montagne che stanno, una all'estremo [309] settentrione, l'altra all'estremo mezzogiorno della Cina, e all'estremo occidente il Deserto di sabbia, servono di termini a quelle nove regioni. Del *Hwang-ho* è considerato solo il suo corso mediano, ed è diviso in questo modo: il ramo occidentale, che va da N. a S. quasi nella direzione del 110° meridiano; il ramo meridionale, che corre da O. a E., quasi lungo il meridiano 35°; il ramo orientale, da S. N. lungo il meridiano 115°. Il *Kiang*, 5° più a mezzogiorno del ramo meridionale del *Hwang-ho*, e altri 5° gradi più a mezzogiorno il monte *Heng*, formano gli altri termini della divisione geografica del *Li-ki*. Queste nove parti della Cina antica, i cui confini sono indicati nel *Li-ki*, come è detto nel § 27, formano nove quadrati quasi perfetti di 5° di lato ciascuno, o di 1000 *li* di lato come dice il nostro testo. Così che il territorio cinese di quel tempo, era compreso in una estensione quadrata di continente, che aveva 15° per ogni lato, rispondenti a' 3000 *li* dell'opera cinese di sopra citata.

È degno di singolare menzione il fatto che già intorno il terzo secolo d. C. si fosse incominciato a usare una scala di proporzione, pel disegno delle carte, come vien ricordato nelle storie della dinastia *Tsin* (§ 31); e come anche, in un tempo più antico, si fosse cercato d'immaginare un sistema di coordinate, con linee che rispondono ai nostri paralleli e meridiani, come si rileva dal *Kia-yu* e dal *Cheu-li*, libri che ci riportano a' tempi confuciani (§ 31).

[310] È pure notevolissima la parte che i Cinesi danno al clima, nella formazione del carattere de' popoli, e l'influenza che gli attribuiscono sulle produzioni naturali (§§ 28, 29): "Il clima delle terre opera diversamente a produrre varie nature di genti. Umani sono, a mo' di esempio, gli abitanti dell'Oriente; savj, quelli del Mezzogiorno; sinceri, quelli dell'Occidente; bellicosi, quelli del Settentrione". Coloro che trovassero d'indole troppo cinese queste asserzioni così assolute, non hanno che a rammentarsi quel che dice il Montesquieu: "Vous trouverez dans le climats du nord peu de vices, assez de vertu, beaucoup de sincérité et de franchise. Aproches des pays du midi, vous croyez vous éloigner de la morale même.... Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans les vices même, et dans leurs vertus"»<sup>191</sup>. Qui le qualità attribuite agli uomini delle varie regioni sono diverse, diverse sono le parole, ma il tono affermativo è lo stesso che nel testo cinese.

Il carattere degli uomini, che è prodotto dal clima delle diverse regioni d'onde sono originari, non è, a parere de' Cinesi, cosa che possa mutarsi mercè le invasioni, le conquiste, la forza. "Naturam expellas furca, tamen usque recurret", si trova pure scritto in altri termini nel *Li-ki*, che abbiamo citato a suo luogo (§ 9). [311] Per la qual cosa, lo studio delle leggi, dei costumi, dei linguaggi delle varie genti, è tenuto argomento di somma importanza per l'arte di governare, e per la propagazione della cultura; tanto che, nel libro sacro del Confucianesimo, più volte citato, troviamo un'istituzione, di cui non è vestigia ne' codici sacri d'altre genti, l'istituzione d'un ufficio d'interpreti (§ 29), il quale doveva aiutare l'azione politica e sociale, che la nazione cinese voleva esercitare sopra le schiatte che le erano vicine.

1895

---

<sup>191</sup> *Esprit des Lois*, lib. XIV, cap. II.

**AVVERTENZA**

[315]

Per chi non ha familiarità con la storia e la letteratura della Cina stimo necessarie le poche e brevi notizie che seguono:

## TAVOLA CRONOLOGICA

del periodo storico al quale si riferiscono i fatti esposti nel presente volume

FU-HI	SHEN-NUNG	HOANG-TI
2953-2839	2838-2699	2698-2599
YAO	SHUN	YU
2357-2258	2255-2206	2205
Dinastia HIA,	2205-1766	
Dinastia SHANG,	1766-1122	
Dinastia CHEU,	1122-249	
Dinastia TS'IN,	250-206	
I Dinastia HAN,	206 a. C.-23 d. C.	
II Dinastia HAN,	25-220 d. C.	

Oltre le notizie bibliografiche che si possono leggere a p. 195 e a p. 276, sarà bene sapere che i testi del Confucianesimo sono oggi compresi nelle due [316] raccolte, 1<sup>a</sup> *Wu-King*, “I cinque libri canonici”; 2<sup>a</sup> *Se-Shu*, “Le quattro scritture classiche”. Nella prima raccolta si contengono oggi i seguenti testi:

1° *Yi-king*. Contiene le prime manifestazioni dell'attività intellettuale della razza sinica, ricordate mercè certi simboli immaginati, secondo la tradizione, da Fu-hi; e interpretati poi ed estesi nel loro significato da Wen-wang e Cheu-kung nel XII secolo avanti l'era nostra. I commenti che vi vennero aggiunti sono attribuiti a Confucio.

2° *Shu-king*. Libro della storia applicata al governo degli Stati, compilato da Confucio. Abbraccia un periodo che dal XXIV a. C. va fino al 721 a. C.

3° *Shi-king*. Raccolta di odi e canzoni popolari recitate e cantate in varie occasioni, le quali risalgono a tempi diversi (1769-600 a. C.). Vennero scelte e ordinate da Confucio.

4° *Li-ki*. Vedi p. 195.

5° *C'un-tsieu*. Annali reputati scritti da Confucio, i quali contengono i fatti accaduti nel reame di Lu, dove egli nacque; e vanno dal 722 fino al 484 a. C. ossia 50 anni innanzi la morte di lui.

I quattro libri classici sono

1° *Ta-hio*. Undici capitoli, il primo dei quali espone i principj fondamentali del buon governo, ed [317] è opera di Confucio. Gli altri dieci sono di un discepolo di lui, e stanno a spiegazione del primo.

2° *Chung-yung*. Scrittura attribuita ad un nipote di Confucio, d'indole filosofica, che insegna a mantenersi nella via della virtù, conforme gli insegnamenti del Maestro.

3° *Lun-yiu*. Discorsi, discussioni e dialoghi tra Confucio e alcuni discepoli, intorno a' punti più importanti della sua dottrina.

4° *Meng-tse*. Libro nel quale Mencio (372-279 av. C.) espone, dichiara e sostiene le dottrine morali, politiche ed economiche del Confucianesimo.

Si avverte che nei nomi e nelle parole cinesi, i gruppi Ch e Sh si devono pronunciare come nell'Inglese; così p. es. *Cha, Chu, Che, Chi*, pronunzia *Cia, Ciu, Cie, Ci*; e *Sha, Shu, Shi, She*, pronunzia *Scia, Sciu, Sci, Sce*. etc.

I capitoli di questo volume videro già la luce nelle seguenti pubblicazioni:

*La Rassegna Settimanale* (1888).

*Pubblicazioni del R.° Istituto di studj superiori* (1886, 1889).

*Rivista Geografica Italiana* (1895).

*Rivista Italiana di Sociologia* (1897, 1898, 1899, 1906, 1910).

INDICE

I.

*(Etnologia e Sociologia).*

PREFAZIONE.

Arj e Cinesi	Pag.	1
Della civiltà cinese		27
Origine e vicende dei popoli dell'Asia centrale		47
La limitazione della proprietà		57
L'agricoltura secondo un antico trattato cinese		109
L'uomo e la società secondo la dottrina di Confucio		141
Il concetto d'uguaglianza presso gli antichi cinesi		175

II.

*(Religione e Filosofia).*

L'antica religione popolare e il Confucianesimo	Pag.	195
1. La religione popolare		195
2. Interpretazione confuciana delle antiche credenze popolari		206
Genj tutelari rustici		217
La pietà filiale e il principio d'autorità		228
L'uguaglianza e la comunione al sacrificio		241
Il Buddismo giudicato dal Confucianesimo		246
Taoismo e Confucianesimo		261
Cosmografia cinese		277
Avvertenza		315