

ECONOMIA POLITICA

di Martius

msc.

A

47

REALE ACCADEMIA DEI LINCEI

(ANNO CCLXXXIV 1887)

UN SOCIALISTA CINESE DEL V. SECOLO AV. C.

MIH-TEIH

MEMORIA

DEL SOCIO

SALVATORE COGNETTI DE MARTIIS

ROMA

TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

PROPRIETÀ DEL GAV. V. SALVIUCCI

1888

N.ro INVENTARIO PRE 8244



S. COGNETTI DE MARTIIS

REALE ACCADEMIA DEI LINCEI

(ANNO CCLXXXIV 1887)

UN SOCIALISTA CINESE DEL V. SECOLO AV. C.

M I I I - T E I I I

MEMORIA

DEL SOCIO

SALVATORE COGNETTI DE MARTIIS



—*—

ROMA

TIPOGRAFIA DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

PROPRIETÀ DEL CAV. V. SALVIUCI

1888

N.ro INVENTARIO PRE 8244

SERIE 4* — *Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche.*
VOL. III, Parte 1* — *Seduta del 19 febbraio 1888.*

Un Socialista Cinese del V secolo av. C.
Mih-Teih (1).

1. Il ducato di Sung. — 2. Mih-Teih. — 3. Stato della Cina sotto la dinastia Ceu — 4. Il *Kien-ai*. —
5. La redazione del trattato. — 6. Esame critico del canone fondamentale di Mih. — 7. La dot-
trina di Mih e il Confucianismo. — 8. Yang-ciu l'egoista. — 9. Mencio contro Mih. — 10. Il
Mihismo — 11. Esame delle critiche di Mencio. — 12. Derivazione del Mihismo dal Taosismo.

1. L'Ho-nan, una delle più belle e centrali regioni della Cina, incunea un lembo del suo territorio verso oriente tra le finitime province di Shan-tung, Kang-su e Ngan-huei, formando il distretto di Kuei-ti, che anticamente, sotto il nome di *ducato di Sung*, faceva parte del regno di Ceu. Lo tenevano i discendenti della prosapia degli Yin, succeduta nell'alto dominio del Regno di Mezzo ai Shang, dai quali ordinariamente si denomina la seconda dinastia (2). Il sito è delizioso e saluberrimo; una pianura irrigata da due modesti fiumi, fertile, popolosa, ben coltivata. Il frumento e il riso vi crescono rigogliosi, e fra gli alberi fruttiferi spesseggiano aranci e melagrani.

Del ducato di Sung non mancano ricordi storici. Il Libro delle Odi (*She-king*) menziona una lega offensiva promossa dal principe di Uei contro quello di Ch'ing nell'anno 718 av. G. C., con la partecipazione del duca di Sung (3), e probabilmente da qualche fortunata impresa guerresca risultò l'ingrandimento di cui fa cenno un'altra Ode (4) e che deve intendersi in senso relativo, perchè il Sung fu sempre uno dei più piccoli Stati dell'Impero Celeste. A' tempi di Confucio (551-478 av. C.) vi si praticavano cerimonie sacre ufficiali in onore degli Imperatori di casa Yin (5), il che darebbe indizio di una particolare e salda devozione del ducato agli antenati de' suoi sovrani e di costante fedeltà alle loro istituzioni. Ciò eziandio spiegherebbe l'avversione del duca di Sung contemporaneo di Confucio per le dottrine e la persona stessa del

(1) Segno la trascrizione del dott. Legge. Altri scrive Mih-Teh, Me-ti o Me-tse.

(2) L'imperatore Puan-keng, fratello di Yan-kia, sedicesimo imperatore della dinastia Shang, usurpatore il trono, mutò il nome della famiglia in quello di Yin nel secolo XIII av. G. C.

(3) *She-king*, p. I, lib. III, ode VI. Cito l'edizione del Legge, *Chinese Classics*, vol. IV. La capitale del ducato era la città di Shang-Chin.

(4) *Ivi*, p. IV, libro III, ode IV.

(5) Vedi *Confucian Analects*, III, ix, in Legge, *Chinese Classics*, vol. I.

grande filosofo. Il quale, attraversando una volta lo staterello co'suoi discepoli, corse rischio d'essere trucidato da un manipolo d'uomini d'arme, che dispersero la comitiva e costrinsero il maestro a varcare, fuggendo, il confine (1). E dire che i proavi di Confucio erano originari del ducato di Sung e furono perciò detti Sung-jên « gente di Sung (2)!

2. In quel piccolo Stato, verso la metà del V secolo avanti Cristo, in tempo non molto posteriore alla morte di Confucio, visse e insegnò il savio Mih-Teih, banditore di teorie social che ebbero ardenti proseliti e si diffusero in tutto l'impero durante il quarto e il terzo secolo av. C. con un successo che preoccupò vivamente Mencio, il quale, come vedremo, si adoperò alacramente a confutare le massime di Mih e dei discepoli di lui. Della vita di Mih-Teih non si ha altra notizia che quella testè riferita dell'esser egli nato nel Sung, ove, pare, esercitò pubblici uffici. « Nel terzo Catalogo di Le-Hin, scrive Legge, gli scrittori mihiti formano una suddivisione. Ve ne sono menzionati sei, compreso lo stesso Mih, al quale sono attribuiti 71 *p'in* ossia Libri. Tanti erano quelli che andavano sotto il suo nome, ma se ne sono poi perduti 18. Egli era un pensatore originale. Sentenziava sulle cose con più ardimento che non usasse Confucio o qualsiasi discepolo di costui. Non considerava come sacra l'antichità e non esitava punto a condannare i Letterati, cioè gli ortodossi, per parecchie loro dottrine e pratiche » (3). Il medesimo biografo dichiara che Mih ne'suoi scritti tratta Confucio con pochi riguardi (4).

L'opera più notevole della scuola di Mih è intitolata *Kien-ai*, che vuol dire « Amore universale ». Il dott. Legge ne ha pubblicata una traduzione integrale (5), sicchè possiamo attingere alla fonte le dottrine del filosofo sungiano.

Ma prima gioverà esporre quali fossero le condizioni della Cina nel tempo di Mih, per conoscere l'ambiente in cui si svolse la sua operosità intellettuale e renderci conto delle circostanze che favorirono la diffusione delle sue dottrine.

3. Quando morì Confucio, l'anno 478 av. C., sedeva sul trono supremo del Regno di Mezzo King-Uang III ventesimoquinto imperatore della dinastia Ceu (6) succeduta da 659 anni al ramo Yin di quella dei Shang, che aveva dominato per circa sei secoli e mezzo ed era stata preceduta dalla dinastia Hia, la prima della serie. Il paese era spartito in grosse e piccole signorie soggette politicamente all'Imperatore cui pagavano tributo, più di nome però che di fatto, perchè le sorti de'Ceu volgevano a decadenza e la potestà imperiale affidata a mani o fiacche, o inette, o malvagie, perdeva prestigio ad un tempo e vigoria. Fra codeste signorie erano frequenti le contese e le guerre; s'aggruppavano in leghe più o meno presto disciolte da reciproci sospetti e diffidenze fra gli alleati; le più potenti e floride assorbivano le minori.

(1) Allude a questo avvenimento il testo degli *Anal.* IX, xxii. La narrazione particolareggiata è nella vita di Confucio premissa dal Legge alle opere confuciane, *Chin. Class.* vol. I, pag. 78. Cfr. Plath, *Confucius und seiner Schuler Leben und Lehren.* Munchen 1867, p. 74.

(2) Legge, *Chin. Class.* vol. II. *Proleg.* pag. 103.

(3) Legge, *Chin. Class.* vol. II. *Proleg.* pag. 103.

(4) Ivi, pag. cit.

(5) Nel secondo volume de' *Chin. Class.* cit. *Prolegom.* pag. 104-119.

(6) Gl'inglesi scrivono Chow, i francesi Tcheou, i tedeschi Tshou.

resistendo a rimostranze o intimazioni imperiali, nè, all'occorrenza, si peritavano di congiurare contro il comune sovrano e la sua casa. Anche tra i membri della famiglia dominante scoppiavano a volte discordie che producevano rivoluzioni di palazzo e lotte civili e finivano sia col sostituire sul soglio imperiale un ramo all'altro della stessa casa, sia con lo spossessamento de' principi ribelli a pro' di vecchi o nuovi fidi, sia, ma di rado, col rafforzamento dell'autorità suprema. Il regime feudale, — giacchè questo era il tipo dell'ordinamento politico della Cina in quei tempi e così s'era venuto costituendo sotto le precedenti dinastie — dava allora nell'estremo Oriente quegli stessi frutti che furon visti quando esso prevalse nell'Europa Occidentale. King-Uang III era fratello del precedente imperatore Meng-Uang (1) morto dopo pochi mesi di regno, lasciando erede un figlio di tenerissima età, contro il quale si formò una fazione potente che acclamò King-Uang. I partigiani del fanciullo e quelli di suo zio vennero alle mani e la vittoria arrise a questi ultimi. Il predecessore di Meng, l'imperatore King-Uang II, in venticinque anni di regno aveva trascurato in maniera quasi completa l'adempimento de' propri doveri di padre e sovrano del popolo nero-chiomato, sicchè, il principe d'U (2), volendo fare atto di sottomessione alla dinastia imperiale, aveva spedito ambasciatori non alla corte del Monarca supremo, ma a quella del re di Lu, che apparteneva alla famiglia Ceu (3) e aveva voce di principe savio e sollecito del bene de'suoi sudditi. Fama di ottimo reggitore acquistò in quel tempo anche il re di Tshing (4) per le riforme civili ed economiche con le quali verso il 535 av. C. restaurò l'ordine ne' propri domini: divisione de' terreni in nove parti uguali, una per il sovrano, le altre per il popolo, coltivate tutte col lavoro in comune, come or ora spiegheremo; libertà di pesca nei laghi e nelle paludi; tutela speciale dei magistrati a vantaggio delle vedove e dei vecchi sprovveduti di figli, nonchè degli orfanelli (5). E qui giova indugiare un momento ad illustrare la legge agraria applicata dal re di Tshing per intenderne l'importanza e perchè trattasi d'un fatto che concorre a rappresentare bene lo stato economico della Cina nel tempo che stiamo ricordando.

Sotto gl'Hia i terreni assegnati alle popolazioni erano ripartiti in ragione di un podere di cinquanta *mu* per ogni capo-famiglia il quale aveva obbligo di dare al fisco il prodotto di cinque *mu*, tenendo per sè il rimanente. Mencio chiama questo ordinamento il *sistema della tassazione*. Venuti al potere gli Yin, si mutò il metodo della ripartizione. Ad ogni gruppo di otto famiglie venne assegnato un campo che fu prima di 630 *mu* quadrati, diviso in nove sezioni uguali, ognuna di 70 *mu*, poi di 900 *mu*, spartito del pari in nove poderi di 100 *mu* ciascuno. Dalla sezione centrale si separavano 20 *mu*, frazionati in parcelle di due *mu* e mezzo ciascuno, e anche queste parcelle si assegnavano alle famiglie sopraddette per fabbricarvi le case

(1) Questo imperatore Meng-Uang non figura, per la eccessiva brevità del suo regno, nelle liste dinastiche ufficiali

(2) Nell'attuale prov. di Kiang-nan.

(3) Discendeva da uno zio di Uu-uang, fondatore della dinastia Ceu, che aveva ricevuto in feudo dal nipote il principato o regno di Lu (fr. Lou, ingl. Loo: v. Richthofen, *China*, vol. I (Berlin 1877) pag. 380. Il regno di Lu era nell'attuale prov. di Shan-si.

(4) Nell'att. prov. di Ho-nan.

(5) Du Halde, *Descr. de la Chine*, t. I, pag. 328.

— 1 —

coloniche, circondate da piantagioni di gelsi e dall'ortaglia. Il rimanente del podere centrale era campo demaniale e le otto famiglie lo coltivavano in comune per conto dello Stato, che ne prendeva tutto il reddito. Gli altri otto poderi rimanevano in pieno possesso e godimento de' coloni, uno s'intende per famiglia e dovevano coltivarsi esclusivamente a cereali (1). Venuti al potere i Ceu, codesto sistema rimase in vigore durante il regno del primo imperatore della dinastia. Ma il secondo, Ciung, lo mutò. « Assegnò ad ogni famiglia colonica 100 *mu*, imponendo l'obbligo della coltivazione in comune ad ogni gruppo di dieci famiglie finitime; sicchè queste lavoravano, si può dire, su una possessione di 1000 *mu* e se ne dividevano il prodotto dando la decima allo Stato. Le terre coltivate in comune chiamavansi *gun-tjan*. Nell'assegnazione dei terreni si teneva conto della fertilità e situazione del podere e del numero dei membri d'ogni famiglia. I lotti assegnabili si dividevano in tre classi, determinate secondo la bontà del suolo, e la quota normale dei cento *mu* si aumentava per le terre più scadenti o per le famiglie che contassero maggior quantità di braccia atte al lavoro o pe' campi situati più lontano dai capoluoghi dei distretti. Il podere rimaneva attribuito perennemente alla famiglia: non si poteva vendere, nè ipotecare, nè affittare.... Nè solo alla popolazione rurale si pensò nella distribuzione delle terre, ma eziandio a coloro che vivevano con proventi di professioni e di mestieri, dando ad ognuno una porzione corrispondente in media al quinto di quella concessa alla famiglia colonica » (2). La riforma del re di Tshing consistette nel ritorno al sistema degli Yin puro e semplice, escludendo, pare, il sistema dei Ceu che, come s'è visto, contemperava in apparenza quello degli Hia con quello degli Yin, ma in realtà rimetteva sostanzialmente in vigore il *sistema della tassazione*. Ora nell'ordinamento prediale degli Hia la decima dovuta alla fine del raccolto da ogni famiglia era determinata in base al raccolto medio d'un certo numero d'anni, laonde ne seguiva che non sempre il canone risultasse fissato con equità, perchè non sempre l'aggravio che, applicando questa norma, colpiva i contribuenti nelle annate cattive, era compensato dal tributo relativamente tenue delle annate buone. Un'ode dello She-king (3) commemora la riforma di Ciung: « Egli misurò le paludi e le pianure; egli fissò il provento (dello Stato) sul sistema della coltivazione in comune ». E il Legge nota che Ciung sviluppò il sistema degli Yin perchè mentre sotto la seconda dinastia la coltivazione in comune si praticava esclusivamente per il campo demaniale, sotto la terza, da Ciung in poi, il lavoro in comune fu esercitato su tutta la superficie di mille *mu*, che, come s'è visto, comprendeva i campi domestici ed il demaniale. Ma la differenza fra il sistema degli Yin e quello de' Ceu fu messa in rilievo da Mencio ed espressa con le due denominazioni: *sistema del mutuo aiuto* e *sistema della porzione*, assegnate la prima al sistema Yin, la seconda al sistema Ceu.

Mencio dinotando le caratteristiche dei tre sistemi, dice: « Il sovrano della dinastia Hia decretò la distribuzione dei lotti di cinquanta *mu* e il pagamento di una tassa. Il fondatore degli Yin decretò la distribuzione de' lotti di settanta *mu*

(1) Vedi le mie *Forme primitive nella evoluzione economica*. Torino 1881, pag. 278. Il *mu* = 100 *pu* ossia passi. Per la denominazione di Mencio v. *ivi*, pag. 289 e le fonti citate nelle note.

(2) V. *Forme primitive* cit. pag. 279.

(3) She-king, p. III. lib. II, ode VI in *Chin. Class.*, vol. IV, pag. 488.

e il sistema del mutuo aiuto. Il fondatore dei Ceu decretò la ripartizione dei lotti di cento *mu* e il sistema della porzione. In realtà ciò che si paga in tutti questi sistemi è una decima. Il sistema della porzione significa mutua divisione. Il sistema dell'aiuto significa mutua dipendenza » (1). In altre parole, il metodo di riparto territoriale decretato dagli Yin stringeva con vincoli di solidarietà nel loro possesso e nel lavoro le otto famiglie costituenti un gruppo; quello decretato dai Ceu generava la discordia. E perchè? Per la difficoltà di determinare sia i confini delle parcelle coltivabili dalle singole famiglie, sia la quota del raccolto spettante a ciascuna di esse in ragione della partecipazione al lavoro collettivo sull'area totale. Aggiungansi le altre difficoltà derivanti dalla classificazione de' lotti e dall'assegnamento di lotti dell'una o dell'altra delle tre classi, secondo le condizioni naturali del suolo (fertilità, ubicazione, ecc.) e l'importanza numerica delle famiglie. Un ordinamento così complicato doveva incontrare seri ostacoli nella sua applicazione e far nascere numerose e frequenti divergenze fra le persone che la legge accomunava nel lavoro e quasi anche nel possesso, ma l'interesse divideva. Con una rigorosissima catastazione appena si sarebbero potuti attenuare codesti difetti intrinseci del sistema Ceu, ma in fatto di misurazione ufficiale dei terreni si stava assai male in Cina a quei tempi (2). Laonde non è a meravigliare se insieme al nuovo sistema decretato da Ciung sussistessero gli antichi (3). Inoltre lo sviluppo dato dai Ceu al regime territoriale degli Yin accomunando nel lavoro sopra una superficie di mille *mu* dieci famiglie, non solo alterava profondamente l'antico assetto, ma rendeva inattuabile per l'appunto l'elemento che s'era voluto sviluppare. Nel sistema Yin le otto famiglie costituivano altrettante aziende rurali; ciascuna coltivava senza intromissione d'estranei l'appezzamento assegnatole; accomunavano il lavoro per coltivare il campo demaniale. Si rispettavano così le ragioni dello spirito di famiglia, si cementava la compagine di questa, assicurandole il quieto ed esclusivo possesso del podere. Era un savio temperamento del diritto eminente dello Stato colle esigenze dell'economia domestica.

Ed era naturale che tra le otto famiglie coloniche dimoranti così poco discoste sorgessero e durassero rapporti amichevoli. « Nei campi di un distretto, dice Mencio, coloro che appartengono alle stesse nove sezioni si rendono amichevoli uffici scambievolmente, andando e venendo, si aiutano reciprocamente nella sorveglianza e nel far la guardia e si sorreggono l'un l'altro nelle malattie. In tal guisa il popolo è indotto a vivere in relazioni d'affetto e in armonia » (4). I Ceu credettero forse di rafforzare i sentimenti di mutuo amore fra i sudditi estendendo l'obbligo del lavoro in comune a tutta l'area assegnata al gruppo di dieci famiglie e sopprimendo così virtualmente il principio del privato possesso. Ma ottennero l'effetto contrario. Com'era possibile mantenere la concordia fra persone di famiglie diverse che la legge accomunava, ma

(1) Mencio, lib. III, p. I, cap. III, 6, in *Chin. Class.* vol. II.

(2) Se n'ha indizio nel consiglio dato da Mencio a Peih Cen ministro del duca Uan di segnare con esattezza i confini nella misurazione delle nove sezioni del campo (sist. Yin) per fare le parti uguali. Vedi Mencio, lib. III, p. I, cap. III, 13.

(3) Mencio, ivi 15. Nelle provincie del centro prevaleva il sistema Ceu in quelle più lontane il sistema Yin.

(4) Mencio, ivi 18.

interessi, pettegolezzi, gelosie, antipatie, ecc. separavano? La conseguenza naturale del sistema doveva essere un indebolimento nella compagine della famiglia, cioè dire dell'organismo da cui prese forma l'assetto politico e amministrativo della Cina. E non mancano testi che mostrano come i vincoli della famiglia fossero parecchio allentati nel tempo che ricordiamo. Basterà citarne uno ove sono riassunti i guai che affliggevano la società cinese: « Parlando del tempo attuale, quali sono le cose più pregiudizievoli all'impero? Sono queste: i grossi Stati che attaccano i piccoli, le famiglie magnatizie che perseguitano le famiglie plebee, il forte che spoglia il debole, i molti che opprimono i pochi, il furbo che inganna il dabbene, i nobili che insolentiscono contro i cittadini ordinari. Alla stessa categoria appartengono la malagrazia de' governanti, la fellonia de' ministri, la sgarbatezza dei padri e la trasgressione de' propri doveri da parte dei figliuoli » (1).

Il quadro è tutt'altro che bello ed è tracciato da un discepolo di Mih Teih. Già lo stesso Confucio aveva deplorato la facilità con cui i figli adulti abbandonavano il tetto paterno (2), e alcune sue parole riguardanti i rapporti coniugali e i doveri della donna (3) mostrano che le perturbazioni politiche della Cina del suo tempo (4) esercitavano un'influenza funesta sulla società domestica. Alle gelosie e peggio tra principi grossi e piccini s'accompagnava un generale scadimento ne' costumi; le forme arvenenti e la speciosità dei discorsi prevalevano sulle pubbliche e private virtù (5). I difetti degli antichi erano diventati vizi contemporanei. « La boria dell'antichità appariva nella noncuranza delle piccole cose; la boria d'oggi, si manifesta nella sfrenata licenza; l'austera sostenutezza dell'antichità mostravasi nel grande riserbo; l'aus era sostenutezza d'oggi si manifesta nella perversità petulante; la balordaggine dell'antichità consisteva nell'andare avanti per la diritta; la balordaggine d'oggi si mostra nella pura e semplice impostura » (6). Ora le belle parole e l'aspetto insinuante erano di rado congiunti alla virtù (7). Laonde il savio Khiu (8) indignato allo spettacolo della virtù malmenata, di regni e famiglie sconvolti da labbra malvagie (9) sciamava: « Le rozze tribù di levante e di settentrione hanno i loro capi e non sono come gli Stati del nostro gran paese che ne sono privi! » (10). E dall'epoca confuciana in poi s'andò di male in peggio. Gli ultimi anni dell'imperatore King-Uang III furono agitatissimi: contese e conseguenti conflitti e anche tentativi di ribellione ne' principati del settentrione e del mezzogiorno col solito effetto delle fortunate prepotenze

(1) *Universal Love*, p. III, in Legge, *Chin. Class.* vol. II, *Proleg.* p. III.

(2) *Confucian Anal.* IV, 19.

(3) Vedi il brano de' Discorsi famigliari in Legge, *Proleg.* al t. I, p. 104 seg.

(4) Vedi in Legge, *ivi*, p. 64, la descrizione dello stato della Cina ai tempi di Confucio.

(5) « Senza la speciosa facondia del celebrante Fo e la bellezza del principe Ciam di Sung è difficile cavarsela al giorno d'oggi » dice Confucio in *Anal.* VI, 14.

(6) *Confucian Anal.* XVII, xvi, 2.

(7) *Ivi*, XVII, xvii.

(8) Nome di nascita di Confucio.

(9) *Ivi*, c. XVIII.

(10) *Confuc. Anal.* III, v. E Legge riproduce in nota il commento di Ho-An: « The rude tribes with their princes are still not equal to China with his anarches ».

de' magnati in un regime feudale: rinvigorimento della potenza de' grandi vassalli a danno di quella del monarca supremo. Breve e relativamente pacifico fu il regno di Yuan Uang del quale però scrivono le storie che nulla operò in favore dell'impero. Ceng-Ting-Uang suo figlio si dibattè per ventotto anni fra guai e difficoltà d'ogni sorta: inondazioni, guerre baronali, rivolte, timore d'invasione per parte de' Tartari, ingrandimento minaccioso del feudatario principe di Tshu, e quando egli morì scoppiò una guerra fratricida di successione tra' quattro suoi figli, e Kao-Uang ascese al trono passando sui cadaveri de' propri fratelli. Ma non valse a restaurare il prestigio quasi affatto perduto dell'autorità imperiale fattasi così debole che i principi vassalli a malapena serbavano le apparenze di una posizione gerarchicamente subordinata. Suo figlio Uei Lieh Uang per tutelare se stesso patteggiò con baroni ribelli li investì dei domini usurpati ai legittimi eredi e lasciò al proprio figliuolo Ngan Uang un trono scosso da tutte le parti. Costui vi si tenne come poté, ventisei anni, spottatore di lotte fra i principi di Tsin, Uei, Han, Tshing, Tsi, Lu e Tsheu e nell'anno in cui morì (376 a. C.) sette grandi vassalli regnavano effettivamente sul Regno di Mezzo. Con Lieh-Uang suo successore siamo all'epoca di Mencio (372-289) nella quale le dottrine di Mih, propagate da operosi discepoli, favorite dalla tristizia dei tempi, facevano il giro dell'impero e s'erano infiltrate dappertutto.

4. Codeste dottrine sono esposte, come si è detto, nel *Kien-ai*. Il titolo cinese, avverte il Legge, esprime il concetto di un amore che stringe molti nel suo amplesso, ma però Mencio e i Letterati in genere lo intendevano come espressione del precetto: Amate tutti ugualmente (1). E ora veniamo al libro.

È composto di tre parti disuguali: brevi le due prime, alquanto diffusa la terza. Nella prima l'esposizione ha forma dimostrativa; è un ragionamento con cui si prova che la causa di tutti i mali della società cinese è la mancanza di mutuo e universale amore. Posto il principio che i savi devono adoperarsi ad effettuare il buon governo dell'impero, se ne deduce che essi devono conoscere donde abbiano origine il disordine e la confusione che turbano il paese. Ad ottenere l'intento è duopo procedere come fanno i medici che, per curare una malattia, ricercano da quale causa essa derivi. Questa è la regola buona così pei savi nella cura del disordine, come pei medici nella cura delle malattie. Ora quando si ricerca donde derivi il disordine sociale si trova che esso nasce dalla mancanza di mutuo amore. « Quando un ministro e un figlio non agiscono come figli col sovrano e col padre, questo è ciò che si chiama disordine. Un figlio ama se stesso e non ama suo padre; egli perciò fa torto a suo padre e mira così al proprio vantaggio: il fratello minore ama se medesimo e non ama il fratello maggiore; egli perciò fa torto al fratello e mira al proprio vantaggio: un ministro ama se medesimo e non ama il suo sovrano, ecco che egli fa torto al suo sovrano e mira al proprio vantaggio. Tutti questi sono casi di quel che chiamasi disordine ». Può darsi invece che il padre non sia affabile col figlio, che il fratello maggiore non sia affabile col fratello minore, che il sovrano non sia cortese col ministro. È la stessa cosa. Padre, figlio maggiore, sovrano, amano se medesimi, non il figlio, il cadetto, il ministro; quindi danneggiano costoro a vantaggio proprio.

(1) Legge, t. II, *Proleg.* pag. 104 in nota.

Quale è la causa? La mancanza del mutuo amore. Il ladro ama la propria casa e la propria persona e non ama la casa e la persona altrui; perciò ruba e aggredisce. Mancanza di mutuo amore. I grandi ufficiali gettano reciprocamente la confusione nelle proprie famiglie; i principi invadono reciprocamente i propri Stati; perchè ogni grande ufficiale ama più la famiglia propria che l'altrui e ogni principe ama più il proprio Stato che l'altrui. Ed ecco che l'uno porta il disordine nella famiglia del vicino per avvantaggiare la propria, l'altro invade lo Stato del vicino per avvantaggiare il proprio. Mancanza di mutuo amore. Insomma tutti i disordini dell'impero si spiegano nella stessa maniera. Se prevalesse in tutto l'impero il mutuo amore, se gli uomini amassero gli altri come amano se stessi, vi sarebbe la gente incivile? Vi sarebbero ladri e predoni? Vi sarebbero perturbazioni nelle famiglie e invasioni negli Stati? Certamente no. Adunque la prevalenza del mutuo amore nell'impero farebbe cessare le invasioni negli Stati e la confusione nelle famiglie; farebbe sparire i ladri e i predoni. Sovrani e ministri, padri e figli sarebbero affabili ed ossequenti, e in tale condizione l'impero sarebbe ben governato. Dato ciò, se i savi vogliono ottenere che l'impero sia ben governato, devono proibire di odiarsi e consigliare d'amarsi. Si conclude insomma che « il mutuo amore universale mena l'impero alla felicità e l'odio mutuo alla confusione. — Ecco ciò che il nostro maestro, il filosofo Mih intendeva quando diceva: Voi non dovete far altro che amare gli altri ». E qui finisce la prima parte, la quale, come si vede, è tutta un commento a questa sentenza finale.

La seconda parte ci offre una serie di variazioni sul canone tematico. Enunciato il principio, si propongono via via delle questioni e le risposte consistono in citazioni delle parole del maestro.

« Mih diceva che gli uomini di buona volontà fanno consistere il proprio ufficio nello stimolare e promuovere quanto giova all'impero e toglier via quanto lo danneggia.

« Quali sono le cose che giovano e quali quelle che danneggiano l'impero? »

« Il maestro diceva: gli scambievoli attacchi fra gli Stati, le usurpazioni d'una famiglia sull'altra, le ruberie, la mancanza di affabilità da parte del Sovrano e di lealtà da parte del ministro; la mancanza di tenerezza e di amor filiale ne' rapporti tra padre e figlio, queste e le altre simili a queste sono le cose che danneggiano l'impero ».

E avanti nella stessa maniera. Alla domanda se queste cose che recan danno all'impero siano prodotte dalla mancanza di mutuo amore è data, sempre con parole di Mih, risposta affermativa e si ripetono, con lieve mutazione di forma, i consueti casi del principe aggressore, del capo-famiglia usurpatore, del ladro. « Accade così che i principi i quali non si amano l'un l'altro hanno i loro campi di battaglia; e i capi di famiglia non amandosi l'un l'altro hanno le loro mutue usurpazioni, e gli uomini, non amandosi, hanno mutue ruberie; e sovrani e ministri, non amandosi reciprocamente, diventano scortesi e sleali; e padri e figli, non amandosi, contraggono inimicizie irreconciliabili. Sì, quando in generale gli uomini non si amano reciprocamente, accade che il debole diviene preda del forte; il ricco dispregia il povero, i nobili insolentiscono contro i plebei; gl'impostori l'accoccano ai semplici. Tutte le miserie, le usurpazioni, le inimicizie e gli odî nel mondo, quando se ne ricerca l'origine, si trova che derivano dalla mancanza di mutuo amore. Gli è perciò che l'uomo

di buona volontà condanna questa mancanza ». Ma condannare è un conto, e cambiar sistema è un altro. Come si fa a mutare questo stato di cose? Col mutuo amore e gli scambievoli benefici. E in che maniera? Avvezzandosi ciascuno ad amare la persona e la roba degli altri come le proprie. Tuttavia i Letterati, pur ammettendo questa intrinseca efficacia del mutuo amore, affermano che essa è di difficilissima attuazione. Gli è perchè non ne intendono il vantaggio e non ragionano come dovrebbero. Assalire una città o un accampamento o sacrificare la vita per la gloria sono, certo, cose difficili; eppure se il sovrano vuole che si facciano tutti le fanno. O che difficoltà c'è nell'amare chi ci ama, nel beneficiare chi ci beneficia, nell'ingiuriare chi c'ingiuria, e via dicendo? Il solo guaio è che i regnanti non governano secondo i principi del mutuo amore e i pubblici ufficiali non lo mettono in pratica. « Una volta il duca Uan di Tsin ⁽¹⁾ desiderò che i suoi cortigiani fossero mal vestiti e perciò essi si coprirono con pelli di montone, cinturone di cuoio e un berretto di cotone imbiancato. Così vestiti assistettero alla levata del principe, andarono fuori e passeggiarono nell'atrio. Perchè lo fecero? Per fare piacere al sovrano ». Seguono altri due esempi. Quello dei cortigiani del duca Ling di Thsu ⁽²⁾, i quali per far piacere al principe ridussero al minimo il vitto quotidiano, e quello de' pubblici ufficiali di Kou-ts'in, re di Yue ⁽³⁾ che si gettarono tra le fiamme di un naviglio incendiato per lo stesso motivo. Ebbene ecco delle imprese ben più difficili che quella d'amarsi reciprocamente. E a chi insiste affermando che la pratica dell'amore universale è tanto impossibile quanto il saltare il fiume Ho o lo Tse tenendo in spalla il monte Tae, si risponde che questa straordinaria prova di forza è in realtà cosa che nessuno da' tempi più remoti in poi è stato in grado di fare, ma il mutuo amore fu praticato da' savì re antichi. Yu beneficiò le popolazioni sistemando le acque e dotando le singole parti dell'impero di canali irrigatori. Uan mise in buon ordine il paese occidentale e la sua luce irradiò come quella del sole e della luna. « Egli non permetteva che i grandi Stati vessassero i piccoli, che la folla opprimesse l'orfano o la vedova, non consentiva che al contadino fosse tolto colla violenza il miglio, il miglio a pannocchia ».

Il re Uu fece un tunnel traverso la montagna di Tae con la cooperazione di gran gente che lo amava. Adunque se i regnanti ci si mettono di proposito, la pratica dell'amore universale diventa cosa effettuabilissima.

E qui finisce la seconda parte.

La terza comincia con quel triste quadro delle condizioni della Cina che abbiamo riprodotto più addietro (p. 5) e la causa de' guai è indicata naturalmente nella mancanza di mutuo amore. È notevole però la determinazione del principio contraddittorio a quello professato da Mih. « Spingendo innanzi l'indagine, domandiamoci donde nascano codeste cose pregiudicevoli. Forse dall'amare gli altri, dal giovare agli altri? Bisogna rispondere: no; e similmente bisogna soggiungere: esse nascono evidentemente dall'odiare gli altri, dal far violenza agli altri. E se si chiedesse se coloro i quali odiano e fanno violenza agli altri seguano il principio di amare tutti o quello di fare

(1) Nell'attuale prov. di Shan-si.

(2) Nell'attuale prov. di Kiang-nan.

(3) Nell'attuale prov. di Kiang-nan.

distinzioni, bisogna replicare: essi fanno distinzioni. Laonde è il principio di fare distinzioni fra uomo e uomo che dà origine a tutto quanto è in sommo grado dannoso all'impero. Dato ciò concludiamo che questo principio è storto. Non basta condannare gli uomini, è uopo che chi li condanna abbia modo di far loro mutar vita e condotta. Il mezzo per conseguire questo intento è l'applicazione del principio di mutuo amore, sostituendolo a quello di fare distinzioni. Il metodo d'applicazione è quello esposto nelle due parti precedenti: considerare sia ne' rapporti sociali che ne' rapporti politici la persona e la cosa altrui come le proprie. Il che ridonderebbe a vantaggio dell'impero, e il vantaggio avrebbe per radice non il principio delle distinzioni, ma quello del mutuo amore. Donde si trae questo corollario, che cioè il principio del mutuo amore è un principio retto. Ora se la gente dabbene deve adoperarsi a procurare ciò che giova all'impero e toglier via ciò che lo danneggia e se il principio del mutuo amore gioverebbe all'impero, mentre il principio delle distinzioni reca danno, è chiaro che gli uomini dabbene debbono seguire il principio del mutuo amore. Nel qual caso accadrà che « le acute orecchie e gli occhi penetranti delle popolazioni udranno e vedranno gli uni per gli altri, le forti membra delle popolazioni si moveranno e saranno regolate le une per le altre e gli uomini di principio si ammaestreranno scambievolmente. Accadrà che il vecchio il quale non ha moglie nè figli troverà chi gli darà sostentamento aiutandolo a raggiungere la pienezza de'suoi anni; il giovane e il debole privi di genitori troveranno chi avrà cura di loro ». Dunque perchè i Letterati combattono questo principio così benefico? Lo dicono inattuabile. Anche se lo fosse, rimarrebbe pur sempre eccellente in sè e non lo si potrebbe condannare. Ma come mai potrebbe essere ad un tempo eccellente ed inattuabile? Qui vengono prodotti due casi: il caso d'un uomo che segue il principio delle distinzioni e il caso d'un uomo seguace del principio contraddittorio. Il primo rimane insensibile alle sofferenze del prossimo perchè pregia la propria persona e le proprie attinenze di sangue più che l'altrui. Il secondo invece ha pietà dei mali del prossimo e opera di conseguenza. Le parole e le opere dell'uno suonano condanna di quelle dell'altro. Ora a quale dei due si affiderebbe con maggior fiducia una missione militare o diplomatica? Se non che i Letterati dicono: questo principio può servire per regolarsi nella scelta d'un funzionario non già in quella d'un sovrano. La risposta è data facendo il caso d'un sovrano seguace del mutuo amore e di uno seguace del principio delle distinzioni e si mostra come la condotta del primo riescirebbe vantaggiosa ai sudditi e quella del secondo pregiudizievole. Poi ritorna in campo l'obiezione dell'impraticabilità del principio col noto esempio del salto del fiume col Tae addosso e si risponde come nella seconda parte, aggiungendo che gli antichi savi e sei re praticarono il principio del mutuo amore e de'benefizi vicendevoli. I sei re non sono menzionati tutti. La dimostrazione relativa alla pratica del mutuo amore da parte del primo nominato, il re Uan, è abbastanza curiosa e merita d'essere riprodotta testualmente. « E detto nella *Grande Dichiarazione* ⁽¹⁾ — il re Uan era come il sole o come la luna; incontante il suo splendore irradiò le quattro parti della regione occidentale. — Secondo queste parole, re Uan

(1) È il titolo d'un importante documento politico relativo allo spossessamento della dinastia Shang. Vedi *Shu-King* 27-29 in Legge t. III, p. II.

esercitava largamente il principio del mutuo amore. Egli è paragonato al sole o alla luna che splendono su tutto senza parziale favore per qualunque sito sotto i cieli; questo era l'amore universale del re Uan. Ecco esemplificato in lui ciò su cui il nostro maestro insisteva. Seguono esempi dei re Yu, T'ang e Uu analogamente interpretati e citazioni poetiche di antichi libri, una delle quali suona, tradotta, così:

È larga e lunga la regia via;
Non ha pendenza, non ha stortura.
È piana e liscia la regia via
Non ha stortura non ha pendenza (1).
Essa è sempre diritta come un dardo
Ed è come la cote levigata;
Da pubblici ufficiali è frequentata
Fiso ha sovr'essa il popolo lo sguardo (2).

Viene poi innanzi un'altra difficoltà mossa da' Letterati, a detta dei quali il principio del mutuo amore è sfavorevole alla assoluta devozione de' figli verso i genitori e pernicioso alla pietà filiale. La risposta è data nel modo seguente: « Il nostro maestro diceva: esaminiamo l'obiezione: un figliuolo affezionato che vuol rendere felici i propri genitori pensa come si debba regolare per ottenere l'intento. In questa sua considerazione brama egli che gli uomini amino e beneficino i propri genitori o brama che si odino e maltrattino? Esaminata la questione da questo punto di vista, è evidente che egli desidera vedere amati e beneficiati i genitori. E cosa deve fare egli stesso pel primo per raggiungere lo scopo? Se io son pronto ad amare e beneficiare i genitori degli altri uomini, questi ameranno in ricambio e beneficheranno i miei genitori. Se io son pronto ad odiare i genitori degli altri uomini, questi non ameranno nè beneficheranno i miei. La conclusione è che un figlio affettuoso non ha punto alternativa. Egli deve in primo luogo esser pronto ad amare e beneficiare i genitori degli altri ».

Insomma la regola generale è: « chi ama gli altri sarà amato e chi odia gli altri sarà odiato ».

Qui torna in campo la questione dell'attuabilità del principio del mutuo amore e la citazione dei casi del re Ling, del re Kou-ts'in e del duca Uan per dimostrare che potenza abbia la volontà dei regnanti.

Il trattato si chiude con le seguenti considerazioni: « Non più che una generazione occorre per cambiare i costumi del popolo. Perchè? Perchè il loro desiderio è di muoversi sulle orme dei loro superiori. E ora in quanto al mutuo amore universale, esso è cosa proficua e di facile pratica al di là di ogni calcolo. La sola causa per cui non è praticato è, secondo la mia opinione, perchè i superiori non ne prendon piacere. Se i superiori ci trovassero piacere, stimolando gli uomini a praticarlo con ricompense e lodi e distogliendoli con castighi e multe dall'opporsi ad esso, tutti tenderebbero ad amarsi e beneficiarsi vicendevolmente come il fuoco tende ad innalzarsi e l'acqua a discendere e niuno potrebbe fare ostacolo a questa tendenza. Questo amore universale fu il sistema de' savi re, esso è il principio adatto ad assicurare la pace

(1) Dallo *She-king*, V, iv. 13.

(2) Dallo *She-king* II, V, ode IX. 7.

per i re, i duchi e i magnati, esso è il mezzo per assicurare abbondanza di cibo e di vestito alle moltitudini. Il miglior modo di procedere per l'uomo superiore è d'intendere bene il principio dell'amore universale ed esercitarsi a metterlo in pratica. Esso richiede che il sovrano sia affabile, il ministro leale, il padre benigno, il figlio rispettoso, il fratello maggiore amichevole, il cadetto obbediente. Perciò l'uomo superiore il cui supremo desiderio è di vedere sovrani affabili e ministri leali, padri benigni e figli rispettosi, fratelli maggiori amichevoli e cadetti obbedienti, deve insistere sulla indeclinabile necessità della pratica dell'amore universale. Esso era la norma de're saggi e sarebbe la cosa più proficua alle moltitudini ».

5. Anzi che tre parti d'un trattato, noi abbiamo, come si vede, tre redazioni molto simili d'una trattazione originariamente unica. E le redazioni non sono contemporanee. La prima è un commento al motto che la chiude; un commento assai asciutto. Si enuncia il fine cui devono intendere i savi, si addita il metodo con cui vanno studiati i mali della società, si dichiara il risultato necessario della diagnosi, e dopo un'esemplificazione generica, si fa l'ipotesi della pratica dell'amore universale e se ne dinotano gli effetti, concludendo con la sentenza del Maestro che contiene nella più semplice espressione il principio cardinale della sua dottrina. Non v'è scopo di polemica, non tendenza apologetica, non citazione di esempi storici. La redazione pare elaborata in un ambiente in cui la massima di Mih era accolta senza contestazioni ed ha fattezze piuttosto impersonali ed obbiettive. Il nome di Mih vi si trova una sola volta nella chiusa. Si direbbe che il documento è un'abbreviatura della dottrina del Maestro, per uso probabilmente de'nuovi discepoli.

Nella seconda redazione la forma quasi catechistica e la frequente citazione delle parole del Maestro sono già indizio della controversia che s'agitava intorno al Mihismo. In fondo la sostanza e la condotta schematica del ragionamento è sempre la stessa, ma l'autore di questa esposizione non si contenta di affermare: vuol provare e convincere. È notevole l'allusione ai Letterati e alla obbiezione cardinale ch'essi muovevano alla dottrina. L'autore oppone esempi speciali e storici per dimostrare come sia potente ed efficace la volontà dei regnanti e se ne vale per concludere in favore dell'attuabilità del principio.

Più diligentemente elaborata è la terza redazione e l'intento apologetico e polemico v'è anche più manifesto. Nell'ambiente ove fu compilata si contrapponeva al principio del mutuo amore il principio delle distinzioni tra uomo e uomo, più strettamente conforme alla tradizione cinese. È notevole l'assimilazione di questo secondo principio a quello dell'egoismo illustrata co'due casi del seguace della legge del mutuo amore e del seguace di quella delle distinzioni. Sicchè la dottrina di Mih è qui contrapposta esplicitamente, come or ora vedremo, alla dottrina di Confucio e a quella del filosofo Yang-shu contemporaneo di Mencio. Ancora la risposta all'obbiezione circa l'attuabilità del principio è più particolareggiata, giovandosi per l'appunto del criterio altruistico che fornisce il nerbo dell'apologia del nuovo canone. E la giustificazione di questo è fatta così dal punto di vista generico o civile, come da quello specifico del buon governo dello Stato e del buon governo della famiglia, particolarmente in ciò che concerne i doveri de'figli verso i genitori. E quest'ultima veduta è senza dubbio in corrispondenza colle critiche di Mencio come a suo luogo si vedrà.

Insomma la triplice redazione corrisponde a tre momenti successivi della storia della dottrina di Mih e li rispecchia. Il carattere apologetico e polemico che più si delinea nella seconda e nella terza esposizione è indizio del favore che via via incontravano le idee del filosofo socialista e ad un tempo dei contrasti che scuole diverse suscitavano contro esse per impedirne lo sviluppo e combatterne l'influenza.

Illustreremo più innanzi questa polemica. Ora importa fare un esame critico del principio di rinnovamento sociale bandito da Mih e valutarne l'intrinseca importanza, sia in senso assoluto, sia rapporto all'ambiente morale ove fu promulgato e discusso.

6. L'alto valore teoretico e pratico del canone di Mih preso isolatamente non ammette dubbio. Chi può negare che il mutuo amore universale sia ottimo postulato in un sistema di Etica? Chi non consente che una società i cui componenti si amino tutti scambievolmente sia egregiamente disposta a conseguire il fine d'ogni umana aggregazione, cioè il bene comune? La forma di cotesto amore e la intensità sua sono determinate da Mih in modo analogo al precetto evangelico: « ama il prossimo tuo come te stesso » (1). Ora questo mutuo amore generale, secondo Mih, doveva essere frutto della concordia degli animi. In un suo trattato sulla *Considerazione in cui deve tenersi la concordia* è additata come causa di tutti i malanni sociali appunto la mancanza d'accordo nelle opinioni. Sicchè si vede come il Mih intendesse dover essere razionale il mutuo amore, cioè dire che l'unione dei cuori dovesse procedere dall'unione delle menti. Di codesto duplice accordo egli indica il principio organico nella volontà del supremo monarca. — « Ciò che l'imperatore approva tutti devono approvare; ciò che l'imperatore condanna tutti devono condannare ». — Apparentemente v'è qui la sanzione della più assoluta autocrazia, e l'arbitrio del principe sembra che sia il motivo tematico dell'etica civile insegnata da Mih (2). Però vanno notate tre cose: 1° che la legge dell'amore del prossimo è imposta ai principi come ai popoli e quindi la volontà dell'imperatore s'intende indirizzata all'attuazione del noto principio fondamentale; 2° che Mih dice in un altro suo libro aver obbligo i principi, per curare i mali dell'impero, d'onorare e mettere ne' pubblici uffici soltanto gli uomini di valore (3). E vuole con ciò mostrare come gli uomini, i quali facendo la diagnosi de' guai pubblici sono condotti a suggerire la pratica del mutuo amore per guarirli, sono pure i meglio adatti a consigliare i principi dalla cui volontà e dal cui comando dipende la pratica

(1) Il dott. Legge nega la conformità del canone di Mih col precetto evangelico, che, secondo lui, è « much more definitely and intelligibly expressed than anything we find in Mih ». (*Chin. Class.*, vol. II. *Proleg.* pag. 125). Eppure il seguente brano dell'*Amore universale* (P. 1.) è decisivo: lo diamo nella versione inglese del Legge stesso: « When every man regarded his neighbour's house as his own, who would be found to steal? When every one regarded his neighbour's person as his own, who would be found to rob? Thieves and robbers would disappear. When officers regarded the families of others as their own, what make confusion? When princes regarded others States as their own, what one would begin an attack? Great officers throwing one another's families into confusion, and princes attacking one another's States, would disappear ». Diciamo nel testo ov'è il divario tra il precetto del Vangelo e il canone di Mih.

(2) Vedi *Chin. Class.* vol. cit. *Proleg.* pag. 123.

(3) Il titolo del libro è: *Della considerazione in cui devono essere tenuti gli uomini di valore*. Vedi *Chin. Class.* vol. e pag. cit.

di cotesto mutuo amore generale e perciò dell'universale felicità; 3° che Mih ravvalorava con una sanzione religiosa il proprio sistema, come si raccoglie da un suo scritto sul *Riconoscimento degli Esseri spirituali*, ove dimostra l'esistenza di Esseri spirituali i quali prendono cognizione delle azioni umane per premiarle o punirle (1). Sicche il canone del mutuo amore generale ha, nel sistema di Mih, tre guarentigie: il precetto della legge umana, il senno degli « uomini di valore » e il guiderdone largito o la pena inflitta dagli Esseri spirituali. Ora nel senno degli « uomini di valore » del pari che nella vigilanza operosa degli Esseri spirituali sono i freni alla volontà del sovrano che detta la legge e la fa eseguire.

Insomma se vogliamo designare con una denominazione moderna la filosofia sociale di Mih, dobbiamo dire che essa è essenzialmente altruistica. Non implica in principio, si avverta bene, il sacrificio di se medesimo a vantaggio altrui, quantunque vedremo che a questo riescisse sviluppandosi; non impone alcuna restrizione alla ricerca del bene proprio; esige però che come si vuol bene a sè e alle cose proprie così si amino gli altri e le loro cose e si operi il bene per averne, naturalmente, il contraccambio. Il precetto che illustriamo esclude non solo l'odio reciproco, ma eziandio l'indifferenza; comanda a tutti indistintamente di amarsi a vicenda. Anzi la sentenza che, come abbiamo visto, chiude la prima parte dell'*Amore universale* riassume nell'obbligo di amare gli altri i doveri e le cure dell'uomo in società. Tuttavia, malgrado la identità estrinseca della formola di Mih con l'evangelica, non v'ha identità intrinseca. La lettera è in entrambe la medesima, ma lo spirito è diverso.

È puramente secondaria la differenza notata dal dott. Legge, che cioè « l'amore universale di Mih doveva trovare il suo scopo e il suo adempimento nel buon governo della Cina » e che Mih « non aveva l'idea dell'uomo come uomo, mentre il precetto evangelico è « una legge dell'umanità, superiore a tutti i sentimenti egoistici personali e superiore a tutti gli affetti di parentela, di sito, di nazione; superiore a tutte le distinzioni di razza o di religione ». Cercare in Cina nel secolo quinto innanzi l'era cristiana il concetto di umanità come lo intendiamo oggi è in verità esigere troppo. Ed è inutile portare la questione su questo terreno. Il divario fra i due canoni c'è, e consiste: a) nell'indole essenzialmente etica della regola evangelica, mentre quella di Mih ha carattere piuttosto politico; b) nel riferirsi come a logica premessa la formola cristiana all'amore degli uomini verso il Padre celeste, mentre la cinese ha per fondamento l'obbedienza dei sudditi alla volontà del sovrano; c) nella disuguale efficacia pratica delle due formole motivata dal diverso carattere formale dell'una in confronto dell'altra. Riguardo a quest'ultimo punto giova avvertire che sebbene in entrambe le formole l'altruismo sia a base egoistica, perchè la misura dell'amore del prossimo è data in ambedue dall'amore di se medesimo, pure nel sistema etico cristiano l'elemento altruistico ha maggiore rilievo dell'elemento egoistico e vince l'altro, sicche l'applicazione del precetto di Gesù implica necessariamente il sacrificio e l'abnegazione. Non è così nel sistema etico-politico di Mih. Inoltre la sanzione della regola evangelica è ben più appropriata all'effetto e vigorosa che non sia quella suggerita dal filosofo cinese. Si direbbe che il difetto intrinseco del suo sistema fu sentito da Mih quando,

(1) In Vol. cit. pag. 124.

per così dire, integrò il volere dell'imperatore colla vigilanza degli *Esseri spirituali*. Tuttavia sta il fatto che la volontà del Padre Celeste, del Dio che scruta i cuori o le reni, esercita nella coscienza del cristiano una influenza assai più energica di quella che la volontà di Ceng Ting, di Kao, o di Uei Lieh esercitava sugli animi de'cinesi del V secolo avanti C. Il sentimento del divino, essenziale nella formola di Gesù, è accessorio in quella di Mih.

7. Ed eccoci a giudicare la dottrina di Mih in relazione coll'ambiente intellettuale in cui venne alla luce. S'intende come in un paese così lacerato da lotte interne com'era in quel tempo la Cina, sia stata pensata e divulgata una filosofia d'amore e di pace. Al Regno di Mezzo nell'epoca di Mih si possono applicare le parole collo quali Dante ritraeva lo stato dell'Italia medioevale:

le terre tutte piene
Son di tiranni, ed un Marcel diventa
Ogni villan che parteggiando viene.

E quelle altre:

Ed ora in te non stanno senza guerra
Li vivi tuoi, e l'un l'altro si rode
Di quei che un muro ed una fossa serra.

Ad un animo retto, ad una mente elevata doveva certamente riescire doloroso quello spettacolo, e come l'Italia ebbe Francesco d'Assisi apostolo d'amore in un paese straziato dalle fazioni, così la Cina udì bandire la buona novella dell'amore universale da Mih e da'suoi discepoli. Ma fuori che nella tesi sostenuta non v'è altra somiglianza tra il frate italiano ed il filosofo cinese. L'uno chiamava a sè le plebi, l'altro ricercava la considerazione dei grandi; il primo, infiammato di misticismo, accendeva con la parola e la presenza un fervore vivissimo nelle anime e l'effetto che maggiore otteneva era quello di far scendere nella plebe persone d'alto grado dell'uno e dell'altro sesso (1); il secondo con gli scritti e con l'opera di devoti discepoli, favorita dalle condizioni dell'ambiente sociale, si adoperò, e forse senza gran frutto, a piegare gl'intelletti delle classi dirigenti verso i mali che affliggevano le plebi. Finalmente l'ideale economico di Francesco era la povertà; quello di Mih il benessere. Concordando nel desiderio di pace e d'amore, divergevano profondamente nel fine ultimo di questo desiderio. Da cotale divergenza e da quelle altre dianzi notate si ha la spiegazione della diversa efficacia della predicazione del poverello d'Assisi e degli insegnamenti del filosofo di Sung, la cui dottrina urtava contro ostacoli d'indole svariata: consuetudini inveterate, vecchi ordinamenti sociali e politici, debolezza del potere imperiale, incuria e ignoranza delle classi popolari, disciplina confuciana prevalente tra le classi colte, regime amministrativo e finanziario più adatto ad eccitare risentimenti e recriminazioni che affetto delle popolazioni verso i governanti o disposizione ad accoglierne i precetti con ossequio e proposito di uniformarvisi. Ma le stesse opposizioni che incontrarono le idee di Mih nel ceto dei Letterati e d'altra parte la formazione d'un contingente notevole di proseliti che si fecero a propagare le parole del Maestro, sono fenomeni che

(1) Dante, *Par.* XI. 79 sgg.

vanno presi in considerazione per valutare l'influenza che codesta parola esercitò sulla società cinese.

In quanto all'opposizione de' Letterati ossia de' seguaci di Confucio, è probabile ch'essa fosse rimasta allo stato latente durante la vita di Mih, e scoppiasse poscia apertamente dopo la sua morte contro la scuola Mihitica. Malgrado l'ermeneutica conciliativa di cui or ora diremo, bisogna pur ammettere che una qualche divergenza ci fosse tra i principi e i procedimenti di Mih e quelli del suo predecessore Confucio. Come si spiegherebbero altrimenti le poco benevole allusioni relative a Kung-fu (1) nelle opere di Mih? Il Legge cita il seguente brano nel quale Han Yu « principe della letteratura » cerca di mettere d'accordo Mih con Kung-fu: « I nostri letterati censurano Mih per quello che egli ha detto sulla *considerazione in cui dee tenersi la concordia, sull'amore universale, sulla considerazione in cui devono aversi gli uomini di valore, sul riconoscimento degli Esseri spirituali*, nonchè sul riguardo che Confucio mostrava pei magnati e il non dar biasimo ai pubblici funzionari quando si fermava in uno od altro Stato. Ma quando lo *Ts'un Ts'eu* trova difettoso il modo con cui si nominano i ministri, ciò non significa annettere lo stesso valore alla concordia? Quando Confucio parla dello « straripare nell'amore verso tutti e del coltivare l'amicizia di chi è buono » e del come « l'esteso esercizio de'benefici sia la caratteristica costitutiva del Savio » non insegna l'amore universale? Quando egli consiglia « la stima degli uomini di merito »; quando disponeva i suoi discepoli « nelle quattro classi » stimolandoli così ed esortandoli; quando dice che « l'uomo superiore respinge l'idea che il suo nome non debba essere più ricordato dopo la sua morte », ciò non mostra la considerazione ch'egli accordava agli uomini di merito? Quando « sacrificava come se gli esseri spirituali fossero presenti » e condannava coloro che sacrificavano come se in realtà non sacrificassero »; quando diceva: « il sacrificio che celebriamo procurerà le benedizioni » non era ciò un riconoscere gli esseri spirituali? I letterati e Mih approvano concordemente Yau e Shun e concordemente biasimano Kieh e Ceu; sono concordi nel raccomandare il culto della persona e la rettificazione del cuore onde pervenire al buon governo dell'impero con tutti gli Stati e le famiglie in esso compresi — perchè dovrebbero essere in reciproca ostilità? A parer mio le discussioni che noi ascoltiamo sono opera de'loro seguaci i quali da una parte e dall'altra si fanno belli degli insegnamenti del rispettivo Maestro; ma divergenza non c'è tra le vere dottrine de' due Maestri. Confucio si sarebbe valso di Mih e Mih di Confucio. In caso contrario essi non sarebbero stati Kung e Mih » (2). Il dott. Legge si giova di coteste dichiarazioni di Han Yu, sostenendo la medesima tesi e respingendo gli attacchi troppo

(1) *Kung-fu-tse*, letteralmente il filosofo della famiglia Kung, è il nome volgato del grand'uomo che nascendo ebbe, come s'è detto, quello di Khiu e più tardi quello di Cung-ni.

(2) *Chin. Class.* vol. II. *Proleg.* p. 123 seg. Han Yu celeberrimo statista, filosofo e poeta (768-824 d. C.) fondò una nuova scuola di esegesi critica de'testi confuciani con tendenze eclettiche. V. Mayers *The chinese reader's Manual*, Shanghai 1874, p. I, n. 150. Lo *Tsun Ts'eu* (Primavera e Autunno) è l'ultimo de' cinque King. Yau e Shun prototipi dell'umana perfezione sono due imperatori del periodo leggendario; Kieh è il nome postumo di Kuei, tiranno esecrato con cui si spense la dinastia Hia; Ceu è il titolo storico di Shen Sin pessimo tiranno anche lui e ultimo sovrano della dinastia Yin. Kieh e Ceu divennero i prototipi dell'umana perversità. V. Mayers I, n. 259 e 71.

vivaci di Mencio contro Mih. Le massime confuciane: *ciò che non si vuole fatto a sé non bisogna farlo agli altri; ciò che non si desidera per sé non bisogna desiderarlo per gli altri; comportarsi coll'amico come si vorrebbe vedere l'amico comportarsi verso noi stessi* ed altre analoghe (1), implicano l'esercizio pratico dell'amore universale. Laonde Confucio avrebbe ammesso che la regola di Mih era in se stessa la migliore di quante si potessero proporre (2).

Notisi intanto che due punti in cui certe vedute di Mih contrastano con quelle di Confucio sono indicati dal Legge medesimo. Il principio fondamentale del libro *Sulla considerazione dovuta agli uomini di valore*, cioè che i principi devono onorare e mettere ne' pubblici uffici esclusivamente costoro senza aver riguardo ai propri parenti, è in contrasto colla raccomandazione che nella *Dottrina del Mezzo* Confucio fa ai sovrani di non trascurare i propri parenti (3). E il sindacato soprannaturale che, come s'è visto, è ammesso da Mih per le opere degli uomini da parte degli Esseri spirituali, punitori o remuneratori secondo i meriti, male si concilia con quel che dice Confucio quando fa consistere la sapienza nell'adempire con impegno i doveri verso gli uomini e rispettare gli Esseri spirituali, standosene però lontani (4).

Ma c'è ben altro. Il carattere intimo della dottrina confuciana in ogni sua parte, ne' precetti morali come nelle norme politiche e in quanto concerne la religione, è costantemente pratico o positivo che dir si voglia. L'insegnamento di Kung-tse teneva sempre conto della realtà e altamente si giovava dell'elemento tradizionale potentissimo sempre in Cina per l'indole stessa del regime domestico e politico, patriarcale e feudale. Alle agitazioni delle quali era spettatore, ai conflitti, al perturbamento de' costumi, ai guai d'ogni sorta Confucio contraponeva il tipo di vivere ordinato, riposato e felice dell'epoca di Yau e di Shu, caso per caso, come l'opportunità gli consigliava e con linguaggio piano e perspicuo. Ritraeva in tal modo le istituzioni cinesi, per dirla con la celebre frase macchiavellica, ai loro principi, come questi duravano nella tradizione letteraria delle Cento Famiglie, da lui restaurata. Il suo criterio supremo è il *mos maiorum*, o, come dicono i Cinesi, « gl'istinti delle Cento Famiglie ». L'idea ch'egli aveva del dovere era essenzialmente cinese, cioè strettamente legata, come a propria ragione d'essere, a particolari relazioni di parentela, di sudditanza, d'amicizia. Prendiamo uno dei più insigni passaggi della *Dottrina del Mezzo*, quello ove il filosofo espone tanto nella forma negativa quanto nella forma positiva il concetto dei doveri dell'individuo verso i propri simili. « Nel libro della poesia è detto: — quando si fabbrica un manico di scure, il modello non è lontano. Noi impugniamo un manico di scure per farne un altro, tuttavia se noi guardiamo di traverso dall'uno all'altro dobbiamo considerarli come separati. — Adunque l'uomo superiore governa gli uomini secondo la loro natura, con ciò che è appropriato ad essi, e non appena mutano egli si ferma. Quando uno coltiva nel massimo grado i

(1) Ivi pag. 123. Le massime qui notate si trovano in *Conf. Anal.* V, xi, XV, xxiii e *Dottr. del mezzo*, cap. XIII, 4.

(2) Legge, in *Prolog.* cit. pag. 123.

(3) Cap. XX.

(4) *Conf. Anal.* VI, xx.

principi della propria natura e li esercita secondo il canone della reciprocità, non è lungi dal retto sentiero. Ciò che a voi non piace quando è fatto a voi stessi non fatelo agli altri. Nella via dell'uomo superiore vi sono quattro cose a niuna delle quali io sono ancora pervenuto: servire mio padre come esigerei che mio figlio mi servisse: a questo non sono ancora arrivato; servire il mio sovrano come esigerei che un mio ministro mi servisse: a questo non sono ancora arrivato; servire il mio fratello maggiore come esigerei che un fratello minore mi servisse: a questo non sono ancora arrivato; dare l'esempio di comportarmi con l'amico come vorrei che egli si comportasse con me: a questo non sono ancora arrivato (1) ».

Ora qui nella forma negativa il precetto ha una portata generale: non si faccia altrui ciò che non si vuole per sé. Ma nella forma positiva, quella che meglio combina con la formola di Mih, ha una portata ristretta ai rapporti intercedenti tra padre e figlio, sovrano e ministro, fratello maggiore e fratello minore, amico ed amico: cioè dire a tre delle quattro subordinazioni tradizionali della Cina e all'amicizia che suole annoverarsi con quelle, le quali tutte si fondano sul *Hsiao* (subordinazione dei figli verso i genitori) primo fondamento della società cinese (2). E va notato che la pratica del concetto positivo sembra a Confucio un altissimo ideale di difficile raggiungimento. Si fa una distinzione tra gli individui in rapporto co' quali si applica il canone negativo e quelli alle cui relazioni dovrebbe applicarsi il canone positivo. La regola generale è espressa con la parola *reciprocità*, che, secondo il filosofo, può servire come regola pratica per tutta la vita, e la reciprocità consiste nel non fare agli altri ciò che non si vorrebbe fatto a se medesimo (3). E nemmeno l'esercizio di questo principio negativo pareva a Confucio scevro di difficoltà, quando trattasi del puro desiderio che ad altri non sia fatto ciò che non si vorrebbe per sé (4). Il canone di Mih invece è generale nel senso più largo del vocabolo, non ammette distinzioni: ogni uomo deve amare il proprio simile come se stesso. L'altissimo ideale di Confucio è da Mih dichiarato norma facilmente eseguibile da tutti senza riserva, senza esclusioni. È un canone apodittico, una norma assoluta sotto la quale doveva essere livellata tutta la popolazione cinese. Virtualmente esso contrastava alle divisioni categoriche e numerate della disciplina etico-politica de' Letterati, riducendo tutti i doveri così diligentemente classificati e distinti nella letteratura etica tradizionale, restaurata da Confucio, all'unico precetto: amatevi. Se l'antagonismo si manifestò fra i Letterati e i discepoli di Mih, il germe dell'antagonismo c'era nelle opere de' due Maestri. La morale civile di Confucio riconosce la differenza tra i rapporti di figliolanza, parentela, sudditanza, amicizia e quelli puri e semplici di conterraneità, o, per specificare, di membri delle Cento Famiglie; la morale civile di Mih implicitamente ignora ogni altro rapporto che non sia quello di uomo

(1) Op. cit. XIII, 2-4. Le parole dello *She-king*, si leggono nell'Ode V, 3, lib. I, della p. I.

(2) *Hsiao*, oltre a questo significato originario e speciale, ha pure quello generico di soggezione. Le subordinazioni si chiamano: *Hsiao*, *Shun* (subordinazione della moglie verso il marito); *Ti* (subordinazione dei giovani verso i maggiori agnati); *Chung* (subordinazione dei sudditi verso il loro capo) e *Hsu* (amicizia) Vedi in proposito l'art. *Chinese laws and customs*, di Gardner nel *Journal of the Royal Asiatic Society* 1883, p. 222 sg. Confucio non menziona la subord. *Shun*.

(3) È il capo già citato degli *Anal*. XV, xxiii. Il vocab. cinese significante la reciprocità è *shu*.

(4) Lo dice a Tze-kung ne' cit. *Anal*. V, xi.

ad uomo nella massa del popolo nero-chiomato. L'elemento tradizionale, caposaldo della dottrina confuciana, è un semplice accessorio in quella di Mih (1). Un'altra considerazione va fatta e concerne più strettamente la politica. S'è visto che Confucio ammetteva che i sovrani dovessero nel conferimento de' pubblici uffici tener conto de' propri parenti. Il testo della *Dottrina del Mezzo* cui si è fatta allusione più indietro dice così: « Il sovrano non deve trascurare la coltivazione del proprio carattere. Bramando di coltivare il carattere egli non deve trascurare di servire i propri parenti. Per servire i propri parenti egli non deve trascurare l'acquisto della conoscenza degli uomini, ecc. ». Poi, dopo aver messo tra le nove regole fondamentali per il buon governo dell'impero *l'affetto verso i parenti*, Confucio dichiara che quando il regnante si mostra affezionato a' propri parenti non c'è luogo a lagnanze o risentimenti da parte de' suoi zii e fratelli. Era dunque la ragione di Stato che suggeriva a Confucio codesta regola in un paese la cui organizzazione politica poggiava in gran parte sulle investiture di principati e signorie a parenti e affini della famiglia imperiale e spesso era compromessa da rivoluzioni di palazzo provocate da dissidi di famiglia. La tradizione del resto era che Uu-uang, fondatore della dinastia Ceu, nelle investiture fatte salendo sul trono imperiale, distribuì settantuno principati, cinquantacinque de' quali a persone della propria famiglia. Adunque il senso della realtà storica conduceva Confucio a fare a' regnanti cinesi la raccomandazione di mostrare affetto ai propri parenti, dando ad essi cariche e larghi emolumenti e partecipando ad ogni loro piacere e dispiacere. L'altruismo di Mih invece trascendeva le esigenze della ragione di Stato e non ammetteva preferenze a vantaggio de' parenti del monarca.

Finalmente è degna d'essere notata la differenza tra le distinzioni e classificazioni numerizzate del Confucianesimo e l'unità e semplicità del principio di Mih. È detto, per esempio, negli *Analecta*, che le amicizie vantaggiose sono tre e tre le svantaggiose; e del pari tre i godimenti giovevoli e tre i dannosi; tre le cose evitabili dall'uomo superiore e tre le desiderabili e via dicendo (2). Inoltre sono ivi indicate le nove cose che l'uomo superiore dee considerare attentamente (3), le cinque cose che costituiscono la virtù perfetta (4); le quattro cose da evitare e le quattro da avere in gran conto (5) ecc. Nella *Dottrina del Mezzo* dicesi che i doveri d'obbligo universale sono cinque, e le virtù per praticarli tre. Ecco i cinque doveri: tra sovrano e ministro, tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratello minore, tra amico e amico. E le tre virtù: conoscenza, magnanimità, energia (6). Abbiamo mentovate le nove regole tipiche dell'arte di Stato; eccole: coltivare il proprio carattere, onorare gli uomini di merito, avere affezione con i parenti, rispettare i grandi

(1) Abbiám veduto che nella prima parte dell'*Amore universale*, cioè nella redazione più semplice e probabilmente più antica della dottrina di Mih, non ci sono gli esempi del duca Uan, del duca Ling ecc, che trovansi nelle altre due parti o relazioni.

(2) *Conf. Anal.* lib. XVI cap. IV sg.

(3) Lib. cit. c. X.

(4) Lib. XVII cap. VI

(5) Lib. XX, cap. 11.

(6) Cap. XX, 8.

ministri, trattare con riguardo i pubblici ufficiali, mostrarsi padre del popolo, incoraggiare gli artigiani, proteggere i commercianti, tenersi amici i principi degli Stati (1). Per Mih tutte queste categorie sono inutili e vane; la regola unica, sola, sufficiente, è il mutuo amore praticato universalmente.

In conclusione, nell'etica civile confuciana l'imperativo è molteplice, distinto per categorie e relativo; in quella di Mih è unico, assoluto. Nella politica di Confucio è fatto servire l'interesse dinastico al bene comune de' popoli dell'impero; nella politica di Mih l'interesse dinastico è tassativamente eliminato considerandolo come elemento perturbatore. Da ciò contrasti e polemiche tra Mihiti e Confuciani, rispecchiati nella seconda e terza parte del trattato *Kien-ai* deplorati dal principe della letteratura Han-Yu, e serbatici nelle opere del filosofo Mencio, grande avversario delle dottrine di Mih.

Prima però di ricercare nella dottrina di Mencio i documenti della contesa tra i Mihiti e i Letterati e per renderci pieno conto dell'ambiente intellettuale in cui si fece posto la dottrina di Mih, dobbiamo dire qualche parola sulla dottrina egoistica di Yang-ciu (2) che, al pari di quella altruistica di Mih, agitava la Cina ai tempi di Meng-tseu.

8. L'uomo visse tra l'epoca di Confucio e quella di Mencio; fu dunque contemporaneo di Mih, ma, pare, più vicino di costui al periodo menciano. E anche pare che le dottrine di Yang fossero divulgate posteriormente a quelle del filosofo Sungiano (3). Certo è che coteste dottrine erano l'antitesi di quelle di Mih. Il problema che si propone Yang è quello stesso che non è molto ispirò al Mallock il curioso libro in cui ricerca se valga la pena di vivere. Un problema de' più antichi e costanti allo spirito dell'umanità civile. Yang lo risolve con criteri e vedute diversi da quelli del geniale scrittore inglese e collocandosi da un punto di vista strettamente sensuale (4).

La vita è breve; togliendo il tempo dell'infanzia e della vecchiaia, quello che si obblia dormendo e quel che si perde vegliando, quello occupato da' malanni o da patemi d'animo, cosa resta? Dieci anni o giù di lì. Ebbene neppure in questi dieci anni si trova un'ora di contentezza ridanciana senz'ombra di ansia. Che piaceri offre la vita? I piaceri della tavola e quelli della guardaroba? Ma son piaceri del momento e non bastano. Le gioie della musica e della bellezza? Ma non si può star sempre a baloccarsi con la bellezza o applicati alla musica. E mettete in conto il freno della pena e lo stimolo del premio, la gloria che eccita e la legge che reprime. La gloria fa sì che l'uomo si agiti per il mondano rumore d'un'ora, calcolando sulla residua fama dopo morte; la legge lo tiene in guardia contro ciò che egli ode e vede, assorbendolo nella disamina della rettitudine o malvagità delle proprie opere e dei propri pensieri. E guai a lasciarsi andare. O non è come essere in carcere? Le genti

(1) Cap. cit. 12.

(2) Ci allontaniamo in questo caso dalla trascrizione inglese che è *Yang-choo*. Cfr. Mayers I, 815.

(3) Vedi, Legge, *Chin. Class.*, vol. II *Proleg.* pag. 96.

(4) La seguente esposizione del sistema etico di Yang la desumiamo dai brani che riferisce il Legge ne' cit. *Proleg.* del vol. II, pp. 96-100.

antichissime sapevano che la vita è breve e può d'un tratto e definitivamente esser chiusa dalla morte; perciò obbedivano ai moti del cuore non rifiutando ciò che naturalmente amavano, non cercando di evitare qualunque piacere si facesse loro incontro. Non si curavano degli stimoli della gloria, se la godevano seguendo la loro natura, non resistevano alla comune tendenza di tutte le cose a godersela, non si curavano di esser celebri dopo morte. Badavano a tener via le pene: in quanto a fama o gloria, esser primo od ultimo, viver molto o poco, eran cose che non entravano ne' loro calcoli. « Ecco: dove c'è diversità c'è vita, dove c'è conformità c'è morte. Vivi, siamo intelligenti o stupidi, onorevoli o volgari; morti, siamo fetida putredine che va via. Intelligenza, stupidità, onorabilità e volgarità, putrefazione, sparizione, non sono cose che dipendono da noi. Tutti si nasce, tutti si muore: virtuosi o savi, bricconi e pazzi. Vivi erano Yau e Shun: morti, ossa marce; vivi erano Kieh e Ceu morti, ossa marce ». Dunque sinchè la vita ci dura, affrettiamoci a godercela; che gusto c'è a preoccuparci di quel che possa essere dopo la nostra morte? Immortali non siamo. Non siamo sicuri di vivere lungamente. Avendo in gran pregio la vita, non causiamo la morte; circondando di cure il corpo, non lo miglioriamo gran che. Cinque sensi co' loro piaceri e dispiaceri e quattro membri ora in buon essere ora in pericolo, ci sono adesso come c'erano una volta. Gioia e dolore, ordine e disordine, esistono, esisteranno ed esisteranno sempre. Cent'anni di questa roba è più che abbastanza; perchè prostrarre i patimenti più oltre? Non si creda però che valga meglio accorcarsi la vita con una punta d'acciaio o gettandosi tra le fiamme. Una volta nati prendiamoci la vita come viene e sopportiamola, facendo il piacer nostro sino all'ora d'andarcene. Bisogna trattare con indifferenza la vita e la morte e non arrovellarsi col pensiero di finir troppo presto o troppo tardi. E nei rapporti col prossimo come condursi? « K'in-tsze interrogò Yang-tsze (!) dicendo: Se tu potessi beneficiare il mondo svellendoti un pelo dal corpo, lo faresti? Replicò Yang: il mondo non può essere beneficiato con un pelo. L'altro insisteva: Supponiamo che potesse esserlo, cosa faresti? Yang non diede alcuna risposta e K'in venne via e riferì l'accaduto a Mang-sun-yang. Mang-sun disse: Non hai capito il pensiero del nostro Maestro, lo spiegherò io. Se sopportando una leggiera ferita nella carne tu potessi procurarti diecimila pezzi d'oro, la sopportaresti? « La sopporterei ». « Se tagliandoti uno dei tuoi membri potessi procurarti un regno, lo faresti? K'in taceva e dopo un po' Mang riprese: svellersi un pelo è cosa più lieve che pigliarsi una ferita nella carne, e questa poi è cosa più lieve che perdere un membro: ciò l'intendi. Ma bada: un pelo può essere moltiplicato sino a diventare tanto importante quanto un pezzo di carne e il pezzo di carne può essere moltiplicato sino a diventare importante quanto un membro. Un singolo pelo è precisamente una delle dieci mila parti del corpo; perchè dovresti privartene? K'in-tsze replicò: non so cosa risponderti. Se riferissi le tue parole a Lao-Tan o a Kuan Yiu essi direbbero che hai ragione; ma se le riferissi al grande Yu o a Mih Teih, direbbero che ho ragione io. A ciò Mang-sun-yang girò intorno ed entrò in conversazione co' suoi discepoli sopra un altro tema (*) ».

(!) Cioè il filosofo Yang (Shu). Trovasi anche Y. qualificato come *Tsze-keu*.

(?) Lao-tan è il famoso filosofo Lao-tse. Kuan-Yu o Kuan I-uu fu un celebre statista del 7° sec. av. C. Vedi Mayers I, 293.

L'aneddoto illustra bene il divario tra il modo di vedere di Mih Teih e quello di Yang riguardo alle relazioni etiche di convivenza civile. Alla parte dimostrativa e all'aneddottica segue nella dimostrazione della dottrina di Yang la citazione di esempi. Il filosofo prende a considerare la vita di alcuni uomini tipici reputati dai Cinesi come modelli di virtù o di malvagità. Quattro della prima categoria: Shun, Yu, Ceu-kung e Confucio (1). Due della seconda: Kieh e Ceu (2). Ora Shun menò una vita tribolatosissima; arava la terra al sud del fiume Ho e lavorava da vasaio presso il lago Luv, mangiava male e vestiva peggio. Non era amato da' fratelli e dalle sorelle e neppure da' genitori che a trent'anni non gli vollero accordare il loro consenso per ammogliarsi. Salì vecchio sul trono imperiale quando la sua mente era indebolita e il suo figliuolo Shang-keun non era buono a nulla, sicchè gli convenne abdicare in favore di Yu e morì afflittissimo. Yu lavorò anch'egli senza tregua per prosciugare le terre dall'inondazione, lontano dalle dolcezze della famiglia; il suo corpo s'ingranchì e deperì, gli s'avvizzi la pelle delle mani e dei piedi, era malissimo alloggiato e morì pieno d'affanni. Ceu-kung ebbe un regno agitatissimo: risentimenti del duca di Shau, turbolenze in tutto l'impero; lui costretto a starsene tre anni nelle regioni orientali, trucidò il suo fratello maggiore, mandò in esilio il minore, per poco non ci rimise la vita. « Confucio capì le vie degli antichi imperatori e re. Si arrese agli inviti de' principi de' suoi tempi. L'albero fu abbattuto sopra lui in Sung; le tracce delle sue pedate furono deviate nell'Uei, fu ridotto all'estremo in Shang e in Ceu, fu circondato in Ch'in e in Ts'ae; si dovette assoggettare al capo della famiglia Ke; perdette il favore di Yang-Hu. Morì pieno di afflizione. Di tutti i mortali non c'è alcuno la cui vita sia stata sì penosa e travagliata come fu la sua ». Questi quattro sapienti che non ebbero un giorno di quiete in vita, morti son divenuti celeberrimi e la loro fama durerà miriadi di anni. Ma la fama non è quello che preferisce chi va dietro alla realtà. Cosa ne sanno Shun, Yu, Ceu-kung e Confucio delle lodi e degli onori che si tributano a' loro nomi? Nulla. D'altra parte Kieh era ricchissimo e potentissimo, sapiente abbastanza per tenere in diffidenza i suoi sottoposti, si tuffò nei piaceri di ogni sorta e la morte lo spense blandamente fra le delizie. Così anche Ceu licenziosissimo e fortunatissimo in ogni impresa e alieno da qualunque idea di convenienza e di rettitudine. Cotesti due bricconi vissero nel continuo appagamento d'ogni voglia: dopo la morte ebbero nome di pazzi e di tiranni. Ma la realtà è ciò che la fama non può dare. Che ne sanno Kieh e Ceu di biasimo o lode che loro si dia? Nulla. « Insomma si ammirano i quattro savi, eppure la loro vita fu amara sino alla fine e il fato comune fu la morte: si condannano i due bricconi eppure la loro vita fu lieta sino alla fine e il fato comune fu la morte ».

È il sublimato della filosofia dell'egoismo. Ha ragione il Legge di dire che non si potrebbe senza ingiuria per la memoria d'Epicuro dare dell'epicureo a Yang. Godersi la vita senza fastidi, senza pensieri, ecco la realtà. Yang non conosce ideali di sorta, o meglio

(1) Yu, come Shun, è un imperatore del periodo leggendario le cui gesta sono commemorate nello *Shu-king*. Ceu-kung, detto anche il *Duca Ceu*, era fratello di Uu-uang fondatore della Dinastia Ceu e gli si attribuiva l'invenzione della bussola. Notizie biografiche su quattro in Mayers P. I, nn. 617, 951, 67 e 319.

(2) Vedi la nota (1) a pag. 18.

li conosce, ma come nomi vani senza soggetto e indegni dell'attenzione di chi è uomo positivo. L'aneddoto del pelo è stupendo; l'egoismo vero e proprio esclude sotto qualsiasi forma e in qualsiasi grado l'altruismo; il bene altrui è subordinato alla esclusione di qualunque sacrificio proprio, per minimo che sia. Che amore universale? *Prima charitas incipit a me.*

9. Le due dottrine estreme ebbero gran voga. I discepoli di Mih e quelli di Yang spargevano dovunque gl'insegnamenti de' Maestri, discordando in tutto fuor che nel combattere contro i *Letterati* in visi agli uni e agli altri, com'è sempre la sorte de' moderati. In nome di Mih e dell'amore universale, in nome di Yang e dell'universale egoismo, si malmenava Confucio. Mencio levò il grido d'allarme: « Le parole di Yang-Ciu e di Mih-Teih fanno il giro dell'impero. Se tenete dietro ai discorsi che la gente fa in proposito, trovate che si accolgono o le massime di Yang o quelle di Mih. Il principio di Yang è: *ciascuno per se*, ed è un principio che non riconosce i diritti del sovrano. Il principio di Mih è: *amar tutti egualmente* e questo sconosce l'affetto particolare dovuto al padre. Ora non riconoscere nè re, nè padre è vivere nella condizione d'un bruto. Kuung-ming-e diceva: — Nelle loro cucine vi è pietanza grassa; nelle loro scuderie i cavalli ingrassano. Ma il loro popolo ha sul volto i segni della fame e sulle loro terre incolte v'è gente morta di fame. Ciò significa guidare le bestie a divorare gli uomini.— Se non si mettono ostacoli ai principi di Yang e di Mih, se non si diffondono energicamente i principi di Confucio, questo linguaggio perverterà il popolo e gl'impedirà il passo sul sentiero della benevolenza e della rettitudine. E quando la benevolenza e la rettitudine saranno paralizzate, le bestie usciranno a divorare gli uomini, e gli uomini si divoreranno fra loro. Io sono sgomento per coteste cose e mi tengo sempre pronto a difendere le dottrine degli antichi savi, opponendomi a Yang e a Mih. Io spazzo via le loro frasi licenziose affinchè questi oratori perversi non osino mostrarsi. Le loro illusioni germogliano negli intelletti degli uomini e li danneggiano nella pratica degli affari. Se costoro si mettono nelle faccende riescono perniciosi al governo. Quando i savi torneranno a levarsi su non muteranno le mie parole (1).

Il tempo in cui visse e insegnò Mencio (371-288 av. C) fu sotto ogni rispetto tristissimo per la Cina. Leggesi negli Annali dell'impero che, durante la dominazione di Lieh-uang i principi cominciarono a distruggersi vicendevolmente e tentare d'aprirsi la via al trono supremo (2). E Lieh per l'appunto l'occupava quando nacque Mencio. Aggiungono gli stessi annali che sotto il regno di Hien-uang successore di Lieh i principi di Tsin cominciarono a mettersi sul cammino che dopo centododici anni li condusse alla dignità imperiale (3). Sempre più declinava dunque la fortuna della terza dinastia i cui ultimi sovrani Hien-uang, Shen-tsing-uang e Nan-uang videro, mercè le gesta quasi invariabilmente fortunate di Ciao-siang-uang Hiao-uen, e Ciuang-siang-uang, costituirsi e raffermarsi l'egemonia della casa di Tsin nel Regno Mediano, in mezzo a leghe e ribellioni senza tregua rinnovantesi.

(1) Mencio, lib. III, p. II, ix.

(2) Du Mailla, t. II, p. 263.

(3) Ivi, p. 266.

Nè soltanto agitazioni politiche o guerre civili commossero l'impero in questo periodo di decadenza. La questione economica della proprietà territoriale, cioè del più conveniente adattamento proporzionale della popolazione alla superficie produttiva de' singoli Stati eccitava gli animi in ciascuno di questi, tanto più quanto maggiori erano le difficoltà di risolverla in modo soddisfacente in mezzo a circostanze così sfavorevoli. Vedemmo quali mutamenti i Ceu introducessero nell'assetto della proprietà fondiaria, quali resistenze incontrassero e quali conseguenze ne derivassero. E notammo altresì la buona reputazione acquistatasi dal re di Tshing nel VI secolo av. C. per avere restaurato il regime possessorio degli Yin e come Mencio preferisse per l'appunto questo, detto da lui, come s'è visto, *sistema del mutuo aiuto al sistema della porzione* introdotto dai Ceu. Ora è molto probabile che l'applicazione del sistema del mutuo aiuto nel principato di Tsin⁽¹⁾, avvenuta nell'anno 359 av. C.⁽²⁾ cooperasse a raccogliere intorno alla casa di Tsin le simpatie del popolo nero-chiomato, imperocchè evidentemente il sistema Yin era presso le plebi rurali più in favore del sistema Ceu. La contemporanea pratica de' tre sistemi: della tassazione, del mutuo aiuto e delle porzioni era causa frequente di perturbamenti che i principi feudali aggravavano con capricciose modificazioni o s'ingegnavano di calmare con riforme per la cui applicazione invocavano o accoglievano suggerimenti e proposte di filosofi vaganti che facevano professione di consiglieri occasionali di questo o quel signore, ritraendo dall'esercizio di cotesta professione ambulante, e per molti era un vero mestiere, lucri e fama. Il numero di costoro nell'epoca menciana era considerevole, ed emergevano tra la varia *filosofica famiglia* i tre gruppi de' Confuciani a quali apparteneva Mencio, de' Mihiti e de' Yangisti. Per l'appunto in una delle sue peregrinazioni Mengtse formulò la sua critica contro il Mihismo. Fu, pare, tra il 323 e il 318 av. C., mentre il filosofo dimorava nel piccolo principato di Tang. Un suo discepolo di nome Seu-Peih gli annunciò che il mihita E-ce desiderava essere ricevuto a colloquio. Mencio si scusò pel momento: « Ho, certo, desiderio di vederlo, disse, ma ora non mi sento bene; quando starò meglio andrò io da lui. Non occorre che torni. Ma l'indomani E-ce ritornò e Peih rinnovò la istanza al Maestro. Il quale rispose: Oggi son disposto a vederlo. Ma se non correggo i suoi errori non potremo giammai mettere in piena evidenza i veri principi. Correggiamolo dunque prima. Ho udito che E è un mihita. Ora Mih è d'avviso che in fatto di funerali la regola dev'essere una semplicità parsimoniosa. E-ce crede di cambiare la faccia dell'impero con le dottrine di Mih: ma com'è ch'egli agisce come se fossero errate e non le onora? Non ostante la regola, E fece sontuosi funerali a' propri genitori, conducendosi così verso di loro in un modo condannato dalle dottrine ch'egli professa. Seu riferì l'osservazione ad E. Costui replicò: Stando a' precetti del Sapiente⁽³⁾, noi troviamo che gli antichi

(1) Nell'att. prov. di Shan-si.

(2) Ivi, p. 268. Fu sotto il governo del principe Hiao-kung e per opera del suo ministro Kun-sun-yang, il quale « établit que de cinq en cinq et de dix en dix les familles s'aideroient et se secoureroient mutuellement; qu'elles veilleroient les unes sur les autres en n'y souffrant aucun desordre ». Il sistema fu poi leggermente modificato riguardo al numero delle famiglie accomunate.

(3) È il nome che i Confuciani davano per antonomasia al loro Maestro. Vedi Legge, vol. II, p. 367 in nota.

si comportavano col popolo *come fa chi ha in custodia un bambino*; che significa questa espressione? Per me essa dice che noi dobbiamo bensì amare tutti senza differenza di grado, ma la manifestazione dell'amore deve cominciare coi nostri genitori. Seu informò Mencio della replica e n'ebbe in risposta: Ebbene, crede E in realtà che l'affetto di un uomo pel figlio del proprio fratello somigli all'affetto che sente pel figlio del vicino? Ciò che nella espressione menzionata si dice è semplicemente questo: se un bimbo strisciandosi qua e là s'avvia a cadere in un pozzo, non c'è colpa nel bimbo (1). Inoltre il cielo fa nascere le creature in guisa ch'esse hanno una sola radice; E-ce ne mette due. Ecco la causa dell'errore. Ne' tempi antichissimi c'erano taluni che non seppellivano i propri genitori. Quando morivano li pigliavano su e li gettavano in qualche canale. Poi passando di là vedevano che volpi e gatti selvatici li divoravano e mosche e zanzare li mordevano. Allora sentivano venirsi il sudore alla fronte e torcevano lo sguardo, non potendo sostenere la vista di quello spettacolo. Quel sudore non scorreva già per gente estranea. La commozione del cuore si rispecchiava nel volto e negli occhi, e d'un tratto correvano a casa, tornavano con panieri e vanghe e ricoprivano i corpi. Se agivano bene è chiaro che, seppellendo i genitori in modo conveniente, si opera in conformità di una regola giusta. Il discepolo Seu ripeté ad E quel che Mencio aveva detto. E-ce ci pensò sopra un po' di tempo e poi disse: Egli mi ha ammaestrato (-).

Il testo non narra se E fu ricevuto, ma il Legge opina che sì, e possiamo tenerlo per certo, considerando la condotta tenuta da Mencio col mihita e la opinione sua intorno al modo di trattare gli avversari resipiscenti. Il filosofo che, come s'è visto, si servì d'un suo discepolo per catechizzare E, opinava che si dovesse accogliere chiunque dalla eterodossia di Mih o di Yang riparasse sotto la ortodossia confuciana, senza più molestarlo. Gli pareva naturale che l'apostasia da' principi di Mih conducesse prima ad accogliere quelli di Yang e poi al Confucianismo e che una volta ottenuto ciò, non s'avesse a chiedere altro. « Coloro che scappan via da Mih si rivolgono naturalmente a Yang e quelli che scappan via da Yang si rivolgono naturalmente al Sapiente (2). Quando fanno questa conversione bisogna riceverli subito e sinceramente. Quelli che oggi disputano co' mihiti e vangisti resipiscenti fanno come colui che insegue un maiale in fuga e dopo averlo ricacciato nel porcile gli lega la gamba » (3). Dall'incidente di E-ce si scorge quale fosse il punto di vista della critica di Mencio contro il Mihismo. Lo si vede ancor meglio dal testo seguente: « Mencio diceva: Il principio del filosofo Yang era: *Ciascuno per sé*. Se egli avesse

(1) Legge spiega così questo esempio del bimbo: « La caduta nel pozzo non deriverebbe da perversa intenzione, ma da mancanza di aiuto: tutti concorrerebbero a salvare il fanciullo. Ora essendo il popolo esposto ai danni provenienti dall'ignoranza, bisogna trattarlo in modo analogo istruendolo e invigilandolo. Il paragone del popolo col fanciullo è tratto da un testo dello *Suh-king* (p. V, lib. IX, 9); ove si raccomanda al principe Kung di agire ne' casi di colpe commesse dal popolo come se avesse in custodia i propri bambini ». E-ce allude alla citazione che ne faceva Confucio riferita nel *Ta-Hi* (Grande Dottrina) IX, 2. Torniamo ad occuparcene nell'ultimo paragrafo di questo scritto.

(2) Mencio, l. III, p. I, c. V.

(3) Vedi la nota 5 nella pag. precedente.

(4) Mencio, lib. VII, p. II, c. XXVI.

potuto fare il bene di tutto l'impero strappandosi un sol pelo, non l'avrebbe fatto. Il filosofo Mih ama tutti egualmente. Se logorando tutte le sue membra in modo da perdere ogni pelo dalla testa ai piedi egli avesse potuto fare il bene dell'impero, l'avrebbe fatto. Tsze-Moh tiene una via di mezzo. Tenendo questa via di mezzo egli si accosta più alla via di dritta, ma tenendola senza lasciar posto all'esigenze delle circostanze, egli diventa simile a que' due che tengono ciascuno esclusivamente il proprio punto. Il motivo per cui io odio questo tenersi ad un punto solo è perchè così facendo si reca ingiuria alla via retta. Si prende in considerazione un punto solo e se ne trascurano altri cento » (1).

10. Da coteste critiche di Mencio, che prenderemo in debito esame, si scorge non solo quanto si fosse diffusa la dottrina di Mih, ma eziandio come, per opera dei suoi discepoli se ne fossero venuti sviluppando que' germi che avvertimmo nell'analisi dianzi fatta del triplice testo mihitico. Le censure di Mencio infatti trovano il loro obiettivo nella seconda e nella terza parte del *Kien-ai* piuttosto che nella prima. In altre parole, il Mihismo contro il quale egli argomenta è più il Mihismo della terza parte che quello della prima. Ora, come si è visto, l'indirizzo sentimentale del pensiero di Mih e la determinazione del canone da lui proposto si spiegano con le condizioni dell'ambiente sociale in cui egli visse; sono pur sempre queste condizioni che illustrano il naturale sviluppo del concetto che informa quel canone. Amatevi, aveva detto Mih; ma l'amore ripugna dalle distinzioni, appaia le differenze, livella le disuguaglianze, elimina i contrasti, accomuna gli interessi. E si considerò che come non vi dovevano essere eccezioni nell'applicazione estensiva del principio, così non ve ne potessero essere nella sua applicazione intensiva senza scemarne l'efficacia: tutti uguali nell'amore. Ma l'uguaglianza nell'amore male si concilia col far divario fra una ed altra guisa d'amore. L'altruismo più eletto non s'acconcia con forme speciali d'un affetto che è il necessario cemento d'ogni società e perciò se la regola è che si debba amar gli altri come si ama se stesso, in cotesta identità tra l'amor di sè e l'amore del prossimo, cioè di tutti gli altri uomini quali che essi siano, è implicita la negazione d'un amore differenziale secondo le maggiori o minori distanze ne' gradi di parentela o di sudditanza. Donde il precetto mihitico come lo enuncia Meng-tse: *amare tutti ugualmente*. L'evoluzione procede regolare e logica dalla formola con cui si chiude la prima redazione del trattato. Non si vuole ancora un livellamento di condizioni, ma un livellamento ne' rapporti etici. Un livellamento artificiale, coatto, imposto dalla volontà del monarca. Il quale monarca non è sottratto alla legge d'amore; vi soggiace come ogni altro, ma perchè ha sotto la propria potestà tutte le Cento Famiglie e la volontà sua è regola assoluta, così egli è il naturale strumento di quella legge la quale trascende, ma non elimina, i rapporti di parentela e di sudditanza. In cotali rapporti secondo lo spirito del Mihismo, l'amore non c'entra come necessario coefficiente, cioè dire non è l'amore la guarentigia speciale della famiglia o dello Stato, essendo già guarentigia e indeclinabile sanzione del vincolo sociale. Dato l'amore di sè come criterio prammatico, e identificato l'amore pel prossimo all'amore di sè, come è possibile amare, ad esempio, il padre o il sovrano più di qualsiasi altro uomo? L'unificazione di tutte

(1) Mencio, lib. VII, p. I, c. XXVI. Di Tsze-moh si sa soltanto che era del paese di Lu.

le regole del ben vivere sociale in quella dell'amore metteva inoltre in evidenza gli inconvenienti del cerimoniale massime sotto il rispetto suntuario, e naturalmente quindi il Mihismo fu condotto a raccomandare la maggiore semplicità nella vita esteriore. Inoltre, probabilmente per l'attrito colla scuola egoistica di Yang, l'altruismo Mihitico andò sempre più affinandosi. Si giunse a predicare il sacrificio di se medesimo pel bene altrui, come risulta dalla chiosa menciana de'peli testè riferita. E si arrivò anche a proporre il pareggiamento delle occupazioni nella vita economica, sostenendo che tutti senza alcuna distinzione di classe o di grado, dovessero procurarsi i mezzi di sussistenza con l'esercizio del lavoro manuale.

Propagatore di questo precetto fu il filosofo Heu-Hing, contemporaneo di Mencio. Attirato dalla fama delle riforme che nel ducato di Tang si eseguivano per consiglio di Mencio, Heu vi si recò dallo stato di Tsu ove dimorava, facendosi annunziare come uomo che viveva secondo gl'insegnamenti di Shin-nung, il « mirabile agricoltore » uno de'cinque imperatori mitici anteriori alla prima dinastia, successore di Fnh-hi e predecessore di Huang-ti ⁽¹⁾. Era seguito da parecchie decine di proseliti che indossavano vesti di pelo e campavano facendo sandali di canape e intrecciando stuoie, e presentatosi al duca Uan sovrano di Tang gli annunziò che veniva da lontano per vivere sotto un governo benevolo e impetrava perciò un'abitazione per sè e i suoi discepoli. Gli fu accordata ed egli vi si impiantò e prese a divulgare la sua dottrina contrastando i consigli di Mencio che si trovava già da tempo a Tang. Mencio aveva proposto a Peih Cen, ministro di Uan, un piano d'assetto de'possessi fondiari: segnare bene i confini degli appezzamenti per procedere convenientemente al riparto de'terreni; mantenere, nei distretti più remoti la divisione in nove parti riservando nel mezzo un'area da coltivarsi col sistema del mutuo aiuto e ne'distretti centrali istituire il regime della decima; assegnare un campo di 50 *mu* a'pubblici ufficiali d'ogni ordine in aggiunta dell'emolumento ereditario ⁽²⁾; riservare l'area centrale come demanio dello Stato. L'entrata del governo riusciva così costituita dalla decima de'distretti centrali e da'raccolti dell'area demaniale coltivata in comune ne'distretti periferici. Mencio però aveva consigliato di modificare e adattare con criteri prudenziali questo sistema di cui egli tracciava le grandi linee. Heu non approvava il piano, e quali fossero in proposito le sue idee si raccoglie dalla conversazione che un suo discepolo convertito di fresco ebbe con Mencio. Il neofita chiamavasi Ch'in Seang ed era venuto da Sung a Tang col proprio fratello Sin per stabilirvisi. Era anch'egli un filosofo e seguiva le dottrine d'un Ch'in Leang del quale è fatta onorevole menzione da Mencio

(1) La tradizione lo fa regnare dal 2838 al 2698 av. C., e lo dice figlio di Ngan-Teng e Ciaotien. Egli insegnò la coltivazione de'cereali, istituì i mercati ordinando che: « le commerce se ferait par troc et par echange; mais il y ajouta qu'il ne seroit permis qu'aux gens du pays d'y apporter et d'y trafiquer des denrées de la contrée où se faisoit le commerce que les habitans d'un autre canton ne pourroient y apporter aussi que les denrées de leur pays, afin que par ce moyen les productions des différentes contrées se répandissent dans tout l'empire » De Mailla t. I, p. 12. Al medesimo Shin-nung si attribuiva l'introduzione della terapeutica e la compilazione d'un erbolato.

(2) I discendenti de'pubblici impiegati se erano persone di valore ereditavano la carica, se no ricevevano una pensi ne proporzionata ai meriti paterni. Mencio, lib. I, p. II, v. 3 e l. III, p. I, III, 8.

padre (1). Questo vincolo è posto da natura; la radice donde rampolla l'individuo è la famiglia, nella quale e non già nella società si compie la funzione generativa, ond'è che il figlio ha obbligo di rispettare, obbedire, sostentare, aiutare coloro che gli diedero l'esistenza e a cotest'obbligo, che con niun altro egli può avere, s'accompagna una forma necessaria e speciale di amore diversa da ogni altra. Riguardo all'accusa di unilateralità, essa, chi ben consideri, è implicitamente duplice. Dacchè a Mencio pareva che il Mihismo tenesse conto d'una sola delle molteplici relazioni sociali, quella cioè di cinese a cinese, e che perciò da un solo punto di vista considerasse la società; più, che collocandosi da cotesto solo punto di vista non fosse in grado di fornire criteri sicuri e pratici per un organismo complesso dalla cui indole reale i Mihiti astraevano nella enunciazione della loro formola prediletta. Rispetto alla terza accusa, essa fondavasi sulla parte rilevantissima del cerimoniale ne' costumi e nell'assetto politico della Cina massime in ciò che concerne il culto, per così dire, degli antenati. Ora il cerimoniale, in genere, e il cinese poi specialmente così minuzioso e compassato, ha carattere essenzialmente conservatore e s'intende come i Letterati e Mencio con loro, lo difendessero contro gli attacchi de' Mihiti che, come abbiam detto, raccomandavano la massima semplicità e parsimonia nella vita e rifuggivano da pompe che ravvalorassero e mettersero in più spiccata evidenza quelle *distinzioni* che essi combattevano ad oltranza. Aggiungi che al culto degli antenati si annetteva in Cina il prestigio che nella coscienza popolare circondava le figure di Yau e degli altri primitivi imperatori offerti continuamente per modello. E in un paese ove la tradizione è un così forte e cospicuo elemento della vita pubblica e privata, l'attacco al cerimoniale non era un attentato alla stessa compagine sociale? « I *Lu* (codici) e i *Li* (costituzioni), scrive il Gardner, salvo quando trattasi di norme fiscali od altre simili, sono fondati su' *mores maiorum* cioè su consuetudini da lungo tempo in vigore e sancite dal consenso del popolo.... Ogni dinastia adottava i *Lu* delle precedenti, e i *Li* delle successive dinastie si sono limitati ad applicare i principi del *Lu* a nuove emergenze » (-). Se dunque dalla tradizione derivava ogni sua forza la legge s'intende come il partito conservatore de' Letterati vegliasse alla difesa degli Istituti delle Cento Famiglie contro gli innovatori discepoli di Mih.

I tre altri appunti di Mencio concernono più specialmente le conseguenze alle quali Heu Hing aveva tratto il principio mihitico. Il vantaggio che il procacciamento indiretto delle utilità mediante lo scambio ha sul procacciamento diretto è messo bene in evidenza da Mencio a cui va dato merito d'aver inteso l'importanza della divisione del lavoro nell'organismo sociale, fornendone un'arguta dimostrazione al suo contraddittore. Nel caso speciale poi dell'esenzione di chi governa dall'esercizio dell'agricoltura Mencio era stato preceduto da Confucio il quale insegnava per l'appunto che i governanti non devono occuparsi di coltivare la terra, ma devono amare e praticare l'onestà per essere amati da' propri sudditi (3). E prescindendo da altre considerazioni,

(1) Vedi Faber, op. cit. p. 158.

(2) Gardner, art. cit. p. 222.

(3) *Confucian Anal.* XIII, ove Confucio richiesto dal suo discepolo Tan-Seu d'insegnargli l'agricoltura, gli risponde che l'uomo superiore deve pensare ad educare le popolazioni coll'esempio, praticando la virtù e non curarsi d'imparare l'agricoltura.

è retto corollario della divisione degli uffici tra governanti e governati il pagamento dei tributi affinché i primi possano dedicarsi intieramente alla tutela e gestione degli interessi pubblici. Donde si scorge che per Mencio il titolo legittimo dell'imposta era nella necessaria funzione regolatrice esercitata dal governo nell'organismo sociale per mezzo di organi adatti al compito, cioè de' pubblici funzionari convenientemente retribuiti dal pubblico erario. Notisi che, coerente al principio delle distinzioni, Mencio separa in due categorie la cittadinanza, quelli che lavorano con la mente e quelli che lavorano col braccio e attribuisce ai primi un diritto pressochè naturale di governare la gente addetta al lavoro manuale e d'essere sostenuti da questa a cui pro'pensano e sperano. Ciò è in perfetto contrasto con la dottrina mihitica che riusciva alla gratuità delle funzioni governative per logica deduzione dal principio altruistico. Finalmente Mencio censura l'eliminazione del criterio qualitativo dal concetto di valore, anzi in quel criterio pone la causa e la misura del valore, giungendo così ad una determinazione del valore in maniera meno scorretta di quella adottata da Heu, che voleva stabilire il valore delle merci in base a dati puramente metrici, di peso, di lunghezza ecc., cioè ad un criterio quantitativo che tiene conto esclusivamente della massa nella valutazione d'ogni sorta di merci. A quantità eguali, diceva Heu, valore eguale. No, ribatte Mencio, valore disuguale secondo la disuguaglianza della qualità, anche quando v'è eguaglianza di quantità. Avevano, senza dubbio, torto entrambi i contendenti nello stabilire come facevano in un modo o nell'altro la misura del valore. Però Mencio era meno lontano da una parziale verità, perchè, in fondo, l'elemento qualitativo da lui assunto come misura del valore si risolve nella utilità. Heu, col suo canone spropositato, mirava, si vede, ad una determinazione ufficiale e fissa del valore su una base specifica ma empirica e punto economica, mentre anche adottando la incompleta veduta di Mencio si riesce ad una determinazione commerciale e variabile del valore delle merci.

In complesso le critiche di Mencio, se non tutte ugualmente energiche ed esaurienti, colgono però nel segno e mettono bene in evidenza il carattere utopistico del Mihismo. E fanno intendere benissimo il divario che c'era fra le idee del più cospicuo rappresentante del socialismo teorico cinese e quello di Confucio e de' Letterati, ossia della scuola filosofica ortodossa. Faber esprimendo un giudizio su tre sistemi d'etica civile di Confucio, di Yang e di Mih, dice che, secondo il sistema confuciano, solamente nell'autonomia dello Stato stesso può manifestarsi la piena importanza della cultura morale dell'individuo, non ammettendosi nel Confucianesimo un regno di Dio ove la virtù riconosciuta dallo Stato venga valutata alla stregua della rettitudine morale. Yang scoprì il lato debole del sistema e proclamò la inutilità della virtù in generale. Mih non riconosceva alcuna importanza nella virtù individuale o al più una importanza d'indole puramente teorica e solo in quanto fosse virtù sociale o politica (1). La distinzione è sostanzialmente giusta ma esposta in maniera alquanto astrusa.

Si vuol dire che nel Confucianismo la virtù individuale consiste nel conformarsi a tipi ufficialmente riconosciuti e tradizionali di ottimi principi e statisti che in

(1) Faber, op. cit. p. 118.

tempi antichissimi costituirono in ogni sua parte l'organismo dello Stato cinese. Nello Yangismo è negata affatto qualsiasi efficacia alla virtù come strumento di felicità. Nel Mihismo unica e sola virtù ammessa è, per dirla con parole cristiane, la carità senza restrizioni e spinta sino al sacrificio di sé per il bene della società.

12. Resta un'ultima indagine. La dottrina di Mih rampollò nella mente del suo autore per spontanea generazione, sotto la semplice influenza dell'ambiente sociale o germogliò da qualche seme dottrinale esistente nella testa del nostro filosofo e ivi debitamente fecondato, così da uscirne la teorica dell'amore universale? Si badi: malgrado i punti di somiglianza tra il canone di Mih e le massime confuciane menzionate nelle pagine precedenti, e malgrado gli sforzi conciliativi di Han Yu e del dott. Legge, sta il fatto dell'antagonismo non solo tra la scuola di Mih e i Letterati, ma tra i due maestri stessi. Infatti come mai Mih invece di riconnettere il suo canone e i correlari che ne traeva alla dottrina di Kung-fu, mostrò ne' suoi scritti così poco riguardo per costui? Non gli sarebbe giovato di rinforzare con l'autorità di un così grand'uomo la propria? Ci doveva dunque essere qualche cosa che impediva a Mih codesto avvicinamento e ancora si vede che se un seme vi fu donde nacque la dottrina di Mih questo germe non fu fornito dal sistema confuciano. Nè basterebbe obiettare che al tempo di Mih l'autorità degli scritti e del nome di Confucio non era così grande in Cina come fu dappoi ⁽¹⁾ e che Mih era di una regione, ove, come s'è visto, Confucio non godeva simpatie: Mih non tace di Confucio, ne parla ma non benevolmente. Il vero è che il germe della teorica sociale di Mih fu fornito dal *Tao-te-king*, il famoso libro di Lao-tseu, che è la Bibbia del Taosismo ⁽²⁾. « Il Cielo e la Terra, insegnava Lao, non hanno affezione particolare...; il san'uomo non ha particolare affezione » ⁽³⁾. Ciò è dire che l'uomo perfetto deve, imitando il Cielo e la Terra, astenersi dall'amare con affetto parziale chicchessia o checchessia. E il testo seguente dichiara e spiega particolareggiatamente il principio: « Quando la grande via (il *Tao*) deperì comparvero l'umanità e la giustizia. Quando si mostrarono la prudenza e la perspicacia, si vide nascere una grande ipocrisia. Quando i sei parenti cessarono di vivere in buona armonia, si videro atti di pietà filiale e d'amor paterno. Quando gli Stati caddero nel disordine si videro sudditi fedeli e devoti » ⁽⁴⁾. Le parole in corsivo contengono in embrione il Mihismo, perchè vogliono dire, come per l'appunto informa il commento cinese, che nell'età primordiale la pietà filiale e l'amor paterno erano praticati inconsciamente e senza carattere distintivo, insieme cogli altri doveri che assicuravano l'armonia de' sei parenti, cioè: padre, figlio, fratello maggiore, fratello cadetto, marito e moglie, allorchè le Cento Famiglie vivevano secondo natura. Ma la corruzione de' costumi pose in vista come eccellenti virtù quelle che un tempo erano condizioni normali e spontanee della vita sociale. Così dicasi della saviezza e della prudenza, della umanità e della giustizia, della operosità e del talento negli affari che Lao consiglia a' suoi connazionali ⁽⁴⁾. Insomma la pratica della « virtù costante »

⁽¹⁾ Vedi sulla lenta formazione dell'autorità di Confucio, Puini, *Il Buddha, Confucio, Lao Tse*, Firenze, 1878. p. 315 e seg.

⁽²⁾ Lao-tseu, op. cit., cap. V, cfr. cap. LXXIX.

⁽³⁾ Ivi, cap. XVIII, cfr. XXXVIII.

⁽⁴⁾ Ivi, cap. XIX.

esige che gli uomini si rifacciano bambini, cioè ritrovino la semplicità originaria (1); la pacificazione dello Stato richiede la soppressione dei desideri (2). Bisogna dunque, eliminando la varietà, attuare l'unità, ossia restaurare la legge di natura (3). Quando vi si riuscirà la terra e il cielo si uniranno insieme per far discendere una dolce rugiada e i popoli si pacificheranno spontaneamente senza che alcuno lo imponga (4).

Non è evidente che il Mihismo fa capo a Lao-Tseu e al Taosismo? Si noti inoltre che nel *Tao-te-king* è menzione degli « spiriti dotati d'intelligenza divina » i quali, come vedemmo hanno una parte rilevante nel Mihismo (5), e che l'opposizione de' Letterati alle dottrine di Mih ha riscontro nel divario che Lao-tseu fa tra i « Letterati superiori » addottrinati nel Tao, i « Letterati di second'ordine » e i « Letterati inferiori », espressione che designa probabilmente Confucio e i suoi discepoli, alieni dal trascendentalismo e dal simbolismo taosico (6).

Nè basta: rammentisi ciò che diceva il mihita E-oe riguardo all'antico testo dello *Shu-king* ove il popolo è paragonato al bambino, e la chiosa di Mencio (pag. 27). Quel testo era da Confucio interpretato nel senso che chi governa uno Stato deve metterci tutta la cura che una madre ha pel suo bambino e se ne giovava per dimostrare che il buon governo della famiglia è il miglior tipo del buon governo dello Stato essendo la famiglia base dello Stato. L'ermeneutica mihitica, come l'abbiam veduta esposta da E-ce, spiegava il testo nel senso che l'amore universale e senza distinzioni comincia a manifestarsi nella famiglia. Or bene nel *Tao-te-king* il concetto del versetto shu-kinghiano si trova riprodotto nelle parole che dicono: « Il santo considera il popolo come un bambino (?) ». Due commenti riferiti dallo Julien illustrano il motto in diversa guisa. Uno lo reputa allusivo all'ignoranza della plebe, pari a quella de' bimbi; l'altro lo riferisce all'amore con cui il santo ama il popolo; amore che somiglia a quello della madre pel neonato (8).

Ma il miglior commento è fatto da Lao-tseu stesso ne' testi ove pareggia lo stato d'infanzia a quello della virtù costante e della umanità primitiva (9). Il savio che trova nel popolo le qualità de' bimbi, lo ama come s'amano i bimbi, per la semplicità

(1) Ivi, cap. XXVIII, cfr. XXIX contro il lusso e nel LV il paragone del virtuoso col neonato.

(2) Ivi, cap. XXXVII.

(3) Ivi, cap. XXXIX.

(4) Ivi, cap. XXXII.

(5) Ivi, cap. XXXIX.

(6) Ivi, cap. XVI. « Da che i Letterati superiori hanno inteso parlare del Tao si son messi a praticarlo con zelo. Da che i Letterati di second'ordine hanno inteso parlare del Tao, ora lo osservano, ora lo perdono. Da che i Letterati inferiori hanno inteso parlare del Tao lo mettono in derisione ». Vedi i commenti riprodotti dal Julien a pag. 154 e seg. Confucio dopo un colloquio avuto con Lao paragonò costui al drago che s'alza al cielo portato dalle nubi e da venti, che non si sa come afferrarlo. Vedi *Notice historique sur Lao-tseu* nella cit. trad. di Julien p. XX; cf. Watters, op. cit. p. 95 ove il dotto biografo di Lao-tseu cerca di conciliare le dottrine di Confucio con quelle di Lao. Meglio il Puini, op. cit. Introduz. XXXVIII avverte la grande differenza ne' sentimenti e nel carattere de' due filosofi.

(7) Cap. XLIX.

(8) Op. cit. p. 182.

(9) Cap. LXXX.

— 36 —

e spontaneità della loro indole in tutto conforme alla legge di natura, cioè al Tao, non impacciata o perversa dalle leggi e consuetudini della vita civile e politica. Lao, personificando in sé il tipo dell'uomo santo, dice di somigliare a un neonato (1). E in questa conformità che accomuna l'uomo perfetto al bambino nell'assoggettamento alla legge di natura sono le ragioni dell'amore con cui indistintamente il savio ama l'intera popolazione.

Se non c'inganniamo, la prova della derivazione del Mihismo dal Taosismo non abbisogna di schiarimenti ulteriori. Laonde l'immaginazione ariaca del « secol primo » che « quant'oro fu bello », immaginazione accolta da Lao-tseu e da' suoi discepoli e posta a fondamento dell'etica taosistica è pur quella donde germogliò la dottrina dell'amore universale, la nobile utopia di Mih-Teih, la quale in tal guisa razionalmente si riconnette alla leggenda della primordiale beatitudine.

Il canone di riforma sociale di Mih: unificazione degli uomini nell'amore è la traduzione sentimentale della formola di Lao: ritorno all'unità nella quale è la purità, la quiete, l'intelligenza, l'abbondanza, la fecondità, la sapienza civile (2).

In altre parole, ritorno allo stato di natura come è ritratto nella leggenda dell'età dell'oro.

(1) Cap. XX, cfr. cap. X.

(2) Cap. XXXIX.

4 8 1 4